

Medina im 12./18. Jahrhundert:
Politische Strukturen, Beziehungen und Konflikte, mit
Einblicken in den Gelehrten Diskurs

Inaugural-Dissertation

zur

Erlangung des Grades eines Doktors an der Philosophie

In der

Fakultät für Philologie

der

RUHR-UNIVERSITÄT BOCHUM

vorgelegt
von

Irfan Ince

Gedruckt mit der Genehmigung der Fakultät für Philologie der Ruhr-Universität
Bochum

Referent: Prof. Dr. Stefan Reichmuth (Bochum)

Korreferent: Prof. Dr. Michael Kemper (Amsterdam)

Tag der mündlichen Prüfung: 17.07.2014

INHALT

Danksagung.....	6
Ziel und Plan der Arbeit.....	7
Die wichtigen Quellen	19
I. Historisch-politischer Kontext der osmanischen Herrschaft im Hedschas.....	23
1. Hintergründe der politischen Entwicklung vor der osmanischen Herrschaft im Hedschas.....	23
1.1. Kampf um die Oberherrschaft über die <i>ḥaramayn</i>	24
2. Etablierung des Sunnitentums in Mekka und Medina.....	60
2.1 Die Rechtsprechung	60
2.1.1. Das Amt des Kadis in Mekka.....	61
2.1.2. Einführung des Vier-Kadi-Systems.....	62
2.1.3. Die neue Ordnung unter der osmanischen Herrschaft.....	64
2.2. Die zwölf-Schī'a (Imāmiten) in Medina	70
2.3. Die Zaydiyya in Mekka	71
3. Der Hedschas in den politischen Beziehungen der Osmanen zu den regionalen Mächten...76	76
3.1. Die osmanisch-persischen Beziehungen im Bezug auf den Hedschas im 12./18. Jahrhundert	77
3.1.1. Die Banū Ḥusayn und die Herrscher von Persien	79
3.1.2. Diskussion mit einem medinensischen Schī'iten.....	84
3.1.3. Die Situation in Mekka	86
3.2. Der Hedschas in den osmanisch-persischen Beziehungen zur Zeit von Nādir Schah	88
3.2.1. Mekka	88
3.2.2. Medina.....	90
3.2.3. Das Jahr 1156/1743	93
3.3. Beziehungen zwischen dem Jemen und dem Hedschas nach dem Ende der osmanischen Okkupation des Jemen.....	96
3.3.1. Die politischen Beziehungen zwischen den Emiren von Mekka und den Imamen des Jemen	97
3.3.2. Die mekkanischen <i>Ašrāf</i> im Jemen	98
3.3.3. Šarīf Sa'd b. Zayd und Šarīf Aḥmad b. Zayd.....	104
3.3.4. Folgen der Absetzung und Spannung zwischen Mekka und dem Jemen wegen der <i>ḥaġġ</i> -Karawane.....	105

3.3.5. Feldzug in den Jemen.....	106
3.3.6. Gründung der Ḥayrāt Dynastie in Abū ‘Arīš.....	112
3.3.7. Die Familie Manūfī: Eine mekkanische Gelehrtenfamilie mit ihren Verbindungen zur Politik im Hedschas und im Jemen	113
3.3.8. Der Gelehrtendiskurs zwischen dem Hedschas und dem Jemen	117
4. Die Verwaltung von Dschidda und des Hedschas.....	129
4.1. Die Verwaltung von Dschidda im 12./18. Jahrhundert.....	132
5. Der Aufstieg der Wahhābīyya als politische Bedrohung der osmanischen Herrschaft im Hedschas.....	143
II. Osmanische finanzielle Zuwendungen für die ḥaramayn und ihre Verwaltung.....	146
1. Osmanische Zuweisungen	151
1.1. Osmanische Zuwendungen für die ḥaramayn vor 923/1589	151
1.2. Osmanische <i>şürre</i> nach 923/1517.....	156
1.3. Ägyptische Zuweisungen.....	158
1.4. Ägyptische <i>şürre</i> der Provinzkasse nach 923/1517	159
1.5. Getreidezuweisungen aus der Provinzkasse	164
1.6. <i>şürre</i> der Stiftungen: <i>daşıša/deşīşe</i> -Stiftungen	164
1.8. <i>deşīşe</i> im achtzehnten Jahrhundert	168
1.9. Die Zahlen von Ḥüseyn Efendi über die Zuweisungen aus den Stiftungen der ḥaramayn	170
1.10. Die neue <i>şürre</i> aus Istanbul: <i>şürre-i rūmiyye-i cedīde</i>	172
1.10.1. Überblick über die Struktur der <i>şürre-i rūmiyye-i cedīde</i>	182
1.10.1.1. Allgemeiner Teil.....	182
1.10.1.2. Besonderer Teil	183
III. Medina im 12./18. Jahrhundert	192
1. Überblick zur Bevölkerung von Medina im 12./18. Jahrhundert	192
2. Verwaltung der Stadt Medina	198
2.1. Şayḫ al-ḥaram/Şeyḫü'l-ḥarem.....	198
2.2. Dāru’s-sa‘āde Āğāsı und seine Verbindung zum Hedschas.....	204
2.3. Rolle/Amt des Kommandeurs der Damaszener Pilgerkarawane.....	205
2.4. Beschränkung der Macht der mekkanischen Emire über Medina	207
2.5. Der Şeyḫü'l-ḥarem als politischer Machthaber in Medina	209
2.6. Andere Machthaber und Offiziere.....	218
2.6.1. Emire von Medina.....	219
2.6.2. Naḫībü'l-eşrāf, Naḫībü’s-sādeti'l-‘aleviyyīn in Medina	221

2.6.3. Naḳībū's-sādeti'l-ʿaleviyye	223
2.6.4. Wesire des mekkanischen Emirs in Medina.....	230
2.6.5. Ḥākimü'l-Medīne/Sübāşı	233
2.6.6. Beytü'l-māl	233
2.6.7. Muḥtesib, Emīn-i Bender-i Yenbu'	235
2.6.8. Das Militär	236
2.7. Bildungsinstitutionen: <i>ribāṭs</i> , <i>zāwiyas</i> und Medresen in Medina.....	240
2.8. Das Amt des Muftis von Medina im 12./18. Jahrhundert	255
2.8.1. Das ḥanafitische Muftiamt von Medina im 12./18. Jahrhundert.....	257
2.9. Das Militär und die Familien	272
2.10. A'yān im Kontext von Medina.....	287
2.11. Muḥammad Sa'īd Safar: vom Soldaten zum Gelehrten	291
IV. Konflikte und wichtige politische Ereignisse der Stadt Medina im 12./18. Jahrhundert.	318
1. Zu den Quellen	318
2. Ein Überblick über die Gründe für die Konflikte und die beteiligten Parteien	323
3. Die großen Konflikte in Medina im 12./18. Jahrhundert	331
3.1. Die Unruhen des Jahres 1133/1721: <i>fitnat ḡamā'at al-ʿahd</i>	331
3.2. Die Unruhen der Jahre 1144-1146/1732-1734: Ermordung des amtierenden Muftis....	340
3.3. Die Unruhen der Jahre 1147-1148/1735-1736.....	345
3.4. Die Unruhen von 1155-1156/1742-1743: <i>fitnat al-qal'a</i>	346
3.5. <i>fitnat</i> Kümkümcī und der Angriff von Surūr (1187-1194/1773-1780).....	366
V. Zusammenfassende Schlussbetrachtung	384
VI. Anhang	390
Anhang 1: Quellen zu den Vornehmen von Medina im 12./18. Jahrhundert	390
1. <i>Tarāḡim a'yān al-madīna fi-l-qarn al-tānī ʿaṣar</i> , <i>mu'allif maḡhūl?</i>	390
2. Ebussu'ūd el-Şirvānī (1169-1218/1755-1804), der Verfasser der <i>Tarāḡim a'yān</i>	395
3. ʿArif Ḥikmet.....	400
4. ʿÖmer el-Dāḡistānī (gest. nach 1201/1787)	403
Verfasser der <i>Tuḥfa</i> und der <i>La'ālī</i>	403
5. ʿAbdurrahmān al-Ġabartī (1167-1240/1753-1825) zu den Gelehrten von Medina.....	409
6. Muḥammad Ḥalīl al-Murādī (gest. 1206/1791).....	411
<i>Silk al-durar</i> und <i>Tarāḡim a'yān al-madīna</i>	411
Anhang 2: Die Gelehrten von Medina im 12./18. Jahrhundert	416

Anhang 3: Dichter von Medina im 12./18. Jahrhundert	418
Anhang 4: Emire von Mekka von der zweiten Hälfte des 11./17. Jahrhunderts bis zum Ende des 12./17.-18. Jahrhunderts	420
Quellen.....	421

Danksagung

An erster Stelle danke ich Herrn Prof. Dr. Stefan Reichmuth, der meine Arbeit mit Geduld betreute. Ohne seine Anstöße, Anregungen und Aufmunterungen hätte ich diese Arbeit nicht zu Ende bringen können. Als Leiter der Nachwuchsforschungsgruppe „islamische Bildungsnetzwerke im lokalen und transnationalen Kontext (18.-20. Jahrhundert)“ schuf Prof. Michael Kemper zusammen mit Prof. Stefan Reichmuth eine angenehme Arbeitsatmosphäre. Ich bedanke mich bei den Kollegen und Kolleginnen am Seminar für Orientalistik und Islamwissenschaften der Ruhr-Universität Bochum für ihre Diskussionen, die auf unterschiedliche Weise zur Kristallisierung meiner Gedanken großen Beitrag leisteten, ebenso danke ich Herrn Prof. Dr. Florian Schwarz für seine Bereitschaft, mir wichtige Manuskripte zugänglich zu machen. Nach meiner Rückkehr in die Türkei blieb ich mit Dr. Henning Sievert in ständigem Kontakt. Ich hatte mehrmals die Gelegenheit, mit ihm über meine Arbeit zu diskutieren, und danke ihm für seine Kritik, seine wertvollen Vorschläge und seine stetige Hilfsbereitschaft. An meine Kollegen und Freunde, die mir während meines Aufenthaltes in Deutschland zur Seite standen, besonders an Tekin Tekin, seine Frau Serap Tekin, Kays Mutlu, Hüseyin Inam und Yaşar Sarıkaya danke ich ebenfalls mit großer Dankbarkeit, ebenso an Dr. Dr. İlhan İlkılıç, der mich vielfach ermutigte. Dr. Rainer Brömer hat sich viel Mühe gegeben, den Text zu korrigieren. Ich bedanke mich bei ihm auch für seine Vorschläge, die die innere Struktur der Arbeit verbesserten. Ich danke auch Ahmet Göksu, der den ganzen Text Korrektur gelesen hat.

An die Personen der ISAM (İstanbul Araştırmaları Merkezi), des Archivs (Başbakanlık Osmanlı Arşivleri) und den Direktor der Süleymaniye-Bibliothek, Emir Eş, danke ich ebenfalls mit großer Dankbarkeit.

Meine Kollegen in der Theologischen Fakultät der Sakarya Üniversitesi standen mir immer zur Seite. Der ehemalige Dekan der Fakultät Prof. Dr. Mehmet Erkal unterstützte meine Doktorarbeit in Deutschland und erleichterte die offiziellen Formalitäten. Ich bin ihm und meinem Kollegen und Freund Prof. Dr. Hacı Mehmet Günay (Dekan der Fakultät) zu großem Dank verpflichtet.

Ohne die Hilfe meiner Eltern wäre diese Arbeit nicht zu schaffen gewesen. Mein ganz besonderer Dank gilt meiner Frau Oya, sie hatte mir von Anfang an mit Geduld und Verständnis zur Seite gestanden. Ich entschuldige mich bei ihr und bei meinen Kindern dafür, dass ich wenig Zeit hatte, mich um sie zu kümmern. Für alle Unzulänglichkeiten der Arbeit trage ich die Verantwortung.

Ziel und Plan der Arbeit

Meine Arbeit hat das Ziel, ein fundiertes Bild von den sozio-politischen Strukturen der Stadt Medina im 12./18. Jahrhundert zu geben.

Im ersten Teil werden mehrere Exkurse in die Geschichte des Hedschas unternommen, um den Weg zu einem besseren Verständnis der politisch-gesellschaftlichen Strukturen im Hedschas zu ebnen. An erster Stelle wird dabei versucht, einen Überblick über die Geschichte des Hedschas, bzw. von Mekka und Medina, bis zur osmanischen Eroberung von Ägypten zu geben. Im Mittelpunkt steht dabei die Konkurrenz der regionalen Großmächte um die Oberherrschaft.¹ Die Beziehungen zwischen den lokalen Herrschern von Mekka und Medina werden auch in diesem Rahmen kurz behandelt. Die Etablierung des Sunnitentums in Mekka und Medina kam im Rahmen der Befestigung der Oberherrschaft von Ägypten über den Hedschas zustande. Die Entwicklung des Amtes des Kadis in

¹ Hurgronje behandelt das Thema in seinem Buch über Mekka ausführlich. Er übersieht aber das Besondere in den Beziehungen zwischen den Mamlüken und den Ġalāyiriden des Irak, und kommt zu dem Schluss, dass der Emir von Mekka 'Aġlān zwischen den Jahren 760-770/1359-1369 trotz der mamlükischen Oberherrschaft in der *ḥuṭba* dem Herrscher von Bagdad huldigen ließ. Dies bedeutete jedoch nicht, wie er anzunehmen scheint, dass 'Aġlān hier gegen den Willen des Herrschers von Ägypten handelte. Vgl. Hurgronje, C. Snouck, *Ṣafahāt min tāriḫ makka* (Mekka in the Latter Part of the 19th Century), Arabische Übers. Muḥammad Maḥmūd al-Saryānī und Mi'rāġ Nawāb Mirzā, Riyad 1419/1429 I, S. 160, mit meinen Ausführungen weiter unten. Faroqhi gibt eine Zusammenfassung für diesbezügliche Konflikte zwischen den mamlükischen Herrschern von Ägypten, den Herrschern vom Jemen und dem Irak im Mittelalter. Faroqhi, *Pilgrims*, S. 28-29. Woods berichtet auch kurz über die Konflikte, um das *maḥmal* von Uzun Ḥasan, während seiner Herrschaft über den Irak, und über dessen Bestrebungen, seine Oberherrschaft über den Hedschas zur Geltung zu bringen. Woods, John, E. *The Aqqyunlu, Clan, Confederation, Empire*, Minneapolis & Chicago, 1976, S. 119-120.

Mekka und Medina erscheint dabei als eine wichtige Institution, an der man die Stärkung der Vormachtstellung von Ägypten über den Hedschas ablesen kann. Dies war auch ein wichtiges Instrument für die Unterdrückung der beiden schīitischen Glaubensrichtungen im Hedschas, d.h. der Imāmiyya in Medina und Zaydiyya in Mekka, denen die Herrscher von Medina und Mekka jeweils angehörten. Die Ḥusayniden von Medina und Ḥasaniden von Mekka blieben aber auch in der folgenden Zeit weitgehend mit diesen Glaubensrichtungen des Schīitentums verbunden.

Hierauf folgen zwei Exkurse in die politischen Beziehungen zwischen den Osmanen und ihren Nachbarn im Iran und in Südarabien. Diese Beziehungen kann man im Bezug auf den Hedschas in gewisser Hinsicht als die Fortsetzung der Konkurrenz der regionalen Großmächte um die Oberherrschaft über den Hedschas auffassen. Die militärischen Auseinandersetzungen zwischen den Osmanen und den Ṣafawiden im Irak, blieben zwar auf die Grenzgebiete beschränkt, die Osmanen mussten aber den Kontakten der Ṣafawiden zu den Herrschern vom Hedschas Rechnung tragen. Nādir Schah versuchte sogar nach seinen militärischen Erfolgen gegen die Osmanen, wie früher der ilḥānische Herrscher Abū Saʿīd, in der *ḥuṭba* in Mekka und Medina seinen Namen durchzusetzen. Einige wichtige Änderungen in der osmanischen Verwaltungspolitik im Hedschas lassen sich in Zusammenhang mit ihren Beziehungen zu den Herrschern vom Iran und Jemen bringen.

Der Aufstieg des zayditischen Staates im Jemen hatte aus zwei Gründen wichtige Bedeutung für die Verhältnisse im Hedschas: Die zayditischen Imame waren zwar seit dem 4./10. Jahrhundert ein wichtiger politischer Faktor im Jemen. Aber erst um die Hälfte des 11./17. Jahrhunderts konnten sie einen Staat gründen, der für kurze Zeit fast den ganzen Jemen unter ihre Herrschaft brachte. Die Imame hatten feste Verbindungen zu den Ḥasaniden bzw. zu den Emiren von Mekka und trachteten nach der Anerkennung als legitime Herrscher über Mekka. Einige wichtige Änderungen in der politischen Struktur im Hedschas kamen auch zu dieser Zeit zustande. So wurden die Zuständigkeiten des Emirs von Mekka in Medina durch die Aufwertung des Amtes des *ṣeyḥū'l-ḥarem* von Medina beschränkt. Auf der anderen Seite wurde durch die Etablierung des zayditischen Staates im Jemen der Austausch zwischen den Gelehrten aus dem zayditischen Raum und den sunnitischen Gelehrten im Jemen und Hedschas erheblich ausgeweitet. So sehen

wir ab der zweiten Hälfte des 11./17. Jahrhunderts auf beiden Seiten Gelehrte, die vergleichbare Einstellungen zu den Themen der traditionellen Gelehrsamkeit vertraten und auch enge Beziehungen untereinander pflegten.

Nach diesen Exkursen werden die politisch-gesellschaftlichen Strukturen in Medina im 12./18. Jahrhundert untersucht. Vor der eingehenden Beschreibung der inneren Struktur von Medina im 12./18. Jahrhundert kommen dabei einige allgemeine Themen zur Sprache. Das erste betrifft die osmanischen Zahlungen an Geld und Naturalien für die Bevölkerung des Hedschas, die in der bisherigen Forschung immer wieder angeschnitten wurden, aber leider nicht genügend untersucht worden sind. Hierzu wird ein gründlicher historischer Überblick über die Zahlungen der Osmanen an Geld und Getreide für die Bevölkerung des Hedschas gegeben. Danach geht es um die Rolle des Kommandeurs der Pilgerkarawane, der im 12./18. Jahrhundert die Befehle der Hohen Pforte vor Ort zu vollziehen hatte. Die Verwaltung von Dschidda, die im 12./18. Jahrhundert eine wichtige Änderung erfuhr, wird ebenfalls in dem oben erwähnten politischen Rahmen behandelt.

Zur Erhellung der inneren politisch-gesellschaftlichen Struktur der Stadt dient zunächst ein Überblick über die Bevölkerung von Medina im 12./18. Jahrhundert. Die *şürre*-Register werden in diesem Rahmen behandelt; und zwar soll versucht werden, eine Antwort auf die Frage zu geben, wie weit diese Register die tatsächliche Struktur der Stadt widerspiegeln. Die wichtigen Verwaltungsinstitutionen wie *şeyhü'l-ḥarem*, *emīr-i medīne*, *naḳībū'l-eşrāf*, *ḫākimü'l-medīne/sübāşı*, *beytü'l-māl*, *muḫtesib* und das Militär sowie das Amt des Mufti werden anhand verschiedener verfügbarer, bisher aber für diesen Zeitraum weitgehend ungenutzter Quellen beschrieben. Anhand der Ausführungen von 'Abdurrahmān al-Anṣārī (1124-1197/1712-1783) in seinem Werk *Tuḫfa*, einer unserer wichtigsten örtlichen Quellen für die gesellschaftlich-politische Struktur der Stadt im 12./18. Jahrhundert, lassen sich diese Institutionen in ihrer Beziehung zu den Familien der Stadt erfassen.² Allerdings geben weder die lokalen noch die offiziellen Quellen der

² Stefan Reichmuth lenkte in einem Aufsatz die Aufmerksamkeit der Forschung auf *Tuḫfa* als eine wichtige Quelle zur Feststellung der lokalen und interregionalen Personennetzwerke. Siehe Stefan Reichmuth, *Interplay of Local Developments and Transnational Relations in the Islamic World: Perceptions and Perspectives*, in: *Muslim Culture in Russia and Central Asia from the 18th to the Early 20th Centuries*, Hrsg. Anke von Kügelgen u.a., Berlin 1998, II, S. 5-38.

osmanischen Zentralverwaltung eingehendere Informationen über die Organisation des lokalen Handels. So bezeichnet etwa Anṣārī die Position des *muḥtesib* als ein ansehnliches Amt und vermerkt auch zu mehreren Personen, dass sie sich als Händler oder Handwerker beschäftigten; er macht aber keine Angaben über die Gilden (*eṣnāf*) in Medina. Die Gerichtsquellen, die durchaus vorhanden, uns aber leider nicht zugänglich sind, enthalten sicher wertvolle Informationen in dieser Hinsicht. Die Alimentierung der Bevölkerung wurde im großen Maße von den Geld- und Getreidezuweisungen des Reiches gewährleistet. Dies war anscheinend der Grund dafür, dass die Gilden als kommunale Organisationen im Schatten blieben.

Im letzten Kapitel werden die Konflikte unter den Machtgruppen der Stadt im 12./18. Jahrhundert unter die Lupe genommen. Hierbei wird nach ihren Gründen, der Entstehung der verschiedenen Feindschaften, und der organischen Kontinuität zwischen den einzelnen Ausbrüchen der Gewalt gefragt. Ferner geht es um die Instrumente, zu denen die Parteien jeweils griffen, und um die Reaktion und den Machtspielraum der Zentralmacht auf lokaler Ebene. Dies alles soll dazu beitragen, das Funktionieren der Gesellschaft in Medina im 12./18. Jahrhundert zu erhellen.

Es gibt wenige akademische Studien zur Geschichte des Hedschas unter der osmanischen Herrschaft. Im Bezug auf Mekka kann man zwei Gesamtdarstellungen nennen, die sich überwiegend auf die örtlichen historischen Quellen berufen: *Tārīḥ Mekka* von Aḥmad al-Sibāī und *Rulers of Mecca* von Gerald De Gaury. Ismail Hakkı Uzunçarşılı benutzte in seinem Werk *Mekke-i Mükerrerme Emirleri* zur Geschichte der Herrscher von Mekka unter der osmanischen Herrschaft die osmanischen Archive in Istanbul und gelegentlich die Gesamtdarstellung des mekkanischen Gelehrten Aḥmad b. Zaynī Daḥlān al-Makkī (gest. 1304/1886), *Ḥulāṣat al-kalām fī bayān umarā' balad al-ḥarām*.

Im Bezug auf Medina kann man die Gesamtdarstellung von 'Abdulbāṣiṭ Badr als wichtige Quelle erwähnen, die man zur Orientierung benutzen kann. Badrs Quellen zur Rekonstruktion der historischen Ereignisse unter der osmanischen Herrschaft bis zum Ende des 11./17. Jahrhunderts sind überwiegend die Geschichtsquellen zu Mekka, die gelegentlich Informationen zu Medina enthalten.

Im Bezug auf das 12./18. Jahrhundert ist die Quellenlage zur Geschichte von Medina umfangreicher. Wir haben nämlich zwei wichtige örtliche Quellen, die über

die geschichtlich-politischen Verhältnisse in Medina wertvolle Informationen enthalten: Die oben erwähnte *Tuḥfa* von ‘Abdurrahmān al-Anṣārī (1124-1197/1712-1783) und die *al-Aḥbār al-ġarība*, die von dessen Neffe ‘Abdurrahmān b. Ḥusayn al-Anṣārī niedergeschrieben wurde.³ Die *al-Aḥbār al-ġarība* ist uns in der Redaktion von Sayyid Ġa‘far b. Ḥusayn b. Yaḥyā Hāšim al-Ḥusaynī (gest. 1342/1924) zugänglich. ‘Abdulbāšīṭ Badr benutzt auch diese beiden Quellen für seine Darstellung zu den geschichtlich-politischen Ereignissen im 12./18. Jahrhundert. Abdulrahman S. M. Alorabi behandelte in seiner Dissertation über die osmanische Politik im Hedschas im selben Zeitraum einige Konflikte in Medina und benutzte auch die letztgenannten Quellen zur Rekonstruktion dieser Konflikte.⁴ Zusätzlich zu den erwähnten örtlichen Primärquellen werden in der vorliegenden Arbeit zur Rekonstruktion der Konflikte erstmals die osmanischen Quellen (*Mühimme-i Mıṣır*) herangezogen, und es wird versucht, das von Badr und Alorabi gegebene Bild zu revidieren. Eine detaillierte Beschreibung dieser Archiv-Quellen wird weiter unten im Zusammenhang mit der Darstellung der jeweiligen Konflikte gegeben.

In seinem Aufsatz zur schīitischen Gemeinde der Naḥāwila in Medina gibt Werner Ende einen guten Einblick ins kulturelle Leben von Medina; auf diese Gemeinschaft wird auch in dieser Arbeit kurz eingegangen.⁵ Nurettin Gemici untersucht Medina in seiner Dissertation aus der Perspektive von Evliyā Çelebī mit der kritischen Edition der entsprechenden Abschnitte der *Seyāḥatnāme*.⁶ Marcel Behrens stellt in seiner Dissertation die Prophetenmoschee ins Zentrum. Er untersucht die architektonische Entwicklung der Moschee und der Grabkammer des Propheten im politischen Kontext der Baumaßnahmen unterschiedlicher Herrscher. Er beschrieb den Blick der Gelehrten auf die Prophetenmoschee und die den Gläubigen auferlegten rituellen Handlungen. Behrens wirft auch einen Blick auf die Menschen in Medina und ihren Bezug zur Prophetenmoschee anhand von Beispielen aus den

³ Asim H. A. Hamadans unveröffentlichte Dissertation, die ich aber leider nicht einsehen konnte, hat die Rekonstruktion der *al-Aḥbār al-ġarība* und der Literatur des 12./18. Jahrhunderts von Medina zum Gegenstand. Asim H. A. Hamadan, *The literature of Medina in the twelfth century A.H. (eighteenth century A.D.) examined from contemporary sources with a critical edition of one of these sources: Al-akhbar al-ghariba fi dhikr ma waq‘a bi-Tayba al-Habiba by Jafar Hashim Al-Husayni*, Dept. Middle Eastern Studies, Manchester 1986.

⁴ Alorabi, Abdulrahman S. M., *The Ottoman Policy In The Hejaz In The Eighteenth Century: A Study Of The Political And The Administrative Developments, 1143-1202 A.H./1731-1788 A.D.* (Ph.D.), The University of Utah, 1988.

⁵ Ende, Werner “The Nakhāwila, a Shiite Community in Medina Past and Present” in: *Die Welt des Islams, New Ser.*, Vol. 37, Issue 3, Shiites and Sufis in Saudi Arabia. (Nov., 1997), S. 263-348.

⁶ Gemici, Nurettin, *Evliya Çelebi in Medina*, Tectum Verlag, Marburg 1999.

Reihen der Minderheit der Schiiten, ferner der Gelehrten, Frauen, Mystiker und Bettler sowie der Personen, die in der Moschee ihren Dienst verrichten. Im Mittelpunkt steht dabei das Corps der Eunuchen. Er thematisiert auch die Feste und Bräuche rund um die Moschee.⁷ Der Betrachtungszeitraum seiner Arbeit erstreckt sich über die letzten 200 Jahre. Er kommt aber oftmals auf die Entwicklung der relevanten Strukturen in der Vergangenheit zu sprechen, um Kontinuitäten und Brüche aufzuzeigen.

Shaun Marmon untersucht die Eunuchen der Prophetenmoschee mit einem anthropologischen Ansatz. Ihr Hauptinteresse liegt darin, anhand dieser Institution “certain aspects of Islamic ritual, the symbolics of power, and the construction of categories of gender and time” zu untersuchen.⁸

Zu den wenigen historischen Arbeiten zu Medina bzw. zum Hedschas, die auf osmanischen Archivquellen basieren, zählt die Arbeit von El-Kabashi. Er untersucht in seiner Dissertation auf dieser Quellenbasis die sozial-politische Struktur von Medina im 10./16. Jahrhundert.⁹

Die Geld- und Naturalienzuweisungen der Osmanen an die Bevölkerung des Hedschas werden in mehreren Studien auf unterschiedliche Weise behandelt. Münir Atalay untersucht die *şürre*, die aus Istanbul an die *haramayn* geschickt wurde.¹⁰ Mustafa Güler machte die Stiftungen der *haramayn* in Anatolien im 10. und 11./16. und 17. Jahrhundert zum Gegenstand seiner Dissertation.¹¹ Miriam Hoexters Arbeit informiert den Leser über die *haramayn*-Stiftungen in Algerien im Rahmen der sozio-politischen Strukturen von Algier.¹² Shaw informiert uns im Rahmen seiner Studie zur finanziellen Verwaltungsstruktur von Ägypten unter der

⁷ Behrens, Marcel, Ein Garten des Paradieses: die Prophetenmoschee von Medina, Ergon, Würzburg, 2007.

⁸ Marmon, Shaun, Eunuchs and Sacred Boundaries in Islamic Society, Oxford University Press, 1995.

⁹ El-Kabashi, Osman Mohamed An'am, Osmanlı Medinesi: XVI. yüzyılda Mukaddes Bir Şehrin İdarî, Sosyal ve Ekonomik Yapısı, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2006. Ich danke El-Kabashi für seinen Hinweis auf einige Archivadokumente. Von diesen Dokumenten gibt das im Archiv unter der Nummer MD 1806 registrierte Dokument, das in der Forschung häufig benutzt, aber nicht genügend erforscht wurde, äußerst wichtige Informationen zur geschichtlichen Entwicklung und Organisation der osmanischen Zuweisungen. Es wird in der vorliegenden Arbeit ausführlicher behandelt.

¹⁰ Osmanlı Devletinde Surre-i Hümâyûn ve Surre Alayları, Ankara 1991.

¹¹ XVI.-XVII. Yüzyıllarda Osmânî Devleti'nde Haremeyn Vakıfları ve Ehemmiyeti, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1998.

¹² Hoexter, Miriam, Endowments, Rulers and Community, Brill, 1998.

osmanischen Herrschaft über die Zuweisungen aus Ägypten für die *ḥaramayn*.¹³ Muḥammad ‘Alī Fahīm Bayyūmī untersuchte aufgrund reichhaltigen ägyptischen Archivmaterials die Zuweisungen, die von Ägypten an die *ḥaramayn* geschickt wurden.¹⁴ Hierzu lassen sich zudem Aufsätze von Muṣṭafā Muḥammad Ramaḍān und Bayyūmī zum selben Thema erwähnen.¹⁵ Jane Hathaway zeigte in ihrer Arbeit zur Haushaltspolitik in Ägypten die Rolle der Verwaltung der großen *ḥaramayn*-Stiftungen für die Machtverhältnisse unter den politischen Fraktionen in Ägypten.¹⁶ Suraiya Faroqhis große Verdienste um die Erschließung der osmanischen Pilgerfahrts-Verwaltung sollen hier besonders erwähnt werden. Sie thematisiert in ihrer Studie, die in der Forschung häufig zitiert wird, ebenfalls die osmanischen Zuweisungen für die *ḥaramayn*.¹⁷

Diese wertvollen Studien lassen jedoch verschiedene der wichtigen Fragen unbeantwortet, die sich im Rahmen, der vorliegenden Arbeit stellen. Dies betrifft etwa a) die Sendung der Spenden der Osmanen vor der Eroberung von Ägypten, b) die Gründung der *ḥaramayn*-Stiftungen in Anatolien vor und nach der Verbreitung der osmanischen Herrschaft über den Hedschas, c) die Sendung der *ṣūrre* aus Istanbul nach der Eroberung von Ägypten, sowie d) den rechtlichen Status der *ḥaramayn*-Stiftungen in Anatolien. Antworten auf diese Fragen können uns bei der Erschließung des Kontextes für einige der wichtigen historisch-politischen Prozesse helfen. Aus diesem Grund habe ich dieses Thema ausführlicher behandelt, um einen fundierten Überblick über die Organisation der *ṣūrre* zu geben und auf einige Fehler in der Interpretation der relevanten Prozesse aufmerksam zu machen.

¹³ Stanford Shaw, *The Financial and Administrative Organization and Development of Ottoman Egypt (1517-1798)*, Princeton, 1964.

¹⁴ Muḥaṣṣāt al-ḥaramayn al-ṣarīfayn fī miṣr ibbān al-‘aṣr al-‘uṭmānī: fī l-fatrat min 923-1220/1517-1805.

¹⁵ Muṣṭafā Muḥammad Ramaḍān “Waṭā’iq muḥaṣṣāt al-ḥarmayn al-ṣarīfayn fī miṣr ibbān al-‘aṣr al-‘uṭmānī” in: *Dirāsāt al-ḡazīrat al-‘arabiyya*, Herg. ‘Abdurrahmān al-Ṭayyīb al-Anṣārī, Riyad 1979, II, S. 259-274; Bayyūmī, Muḥammad ‘Alī Fahīm “Waṭā’iq al-ḥaramayn al-ṣarīfayni fī miṣr min wāqī’ dafātir al-ṣurrat al-rūmiyya” in: *al-Dāra*, Jahrg. 1425/2004, Nr. 3, S. 170-212.

¹⁶ Hathaway, Jane, *The Politics of Households in Ottoman Egypt: The Rise of the Qaydaḡlıs*, Cambridge University Press, 1997. Im Rahmen unserer Arbeit können wir auch auf die Arbeiten von Jane Hathaway über den Haupt der schwarzen Eunuchen des Sultanspalastes, Dāru’s-sa’ade Āḡāsī, hinweisen, in denen die Autorin die Karriere und die Beziehungen der Eunuchen im Palast und in Ägypten näher untersuchte. Desweiteren veröffentlichte Hathaway ihr Buch zum einflussreichen Beṣīr Āḡā, der für eine kurze Zeit das Amt des *ṣeyḥū’l-ḥarems* in Medina bekleidete. Hathaway, Jane, *Beshir Agha, Chief Eunuch of the Ottoman Imperial Harem*, Oneworld, Oxford, 2005.

¹⁷ *Herrscher Über Mekka: Die Geschichte der Pilgerfahrt*, Artemis, 1990.

Hedschas bzw. Medina als Bildungszentrum in 11.-12./17.-18. Jahrhundert

Die vorliegende Arbeit hat den Fokus auf die politisch-gesellschaftlichen Strukturen von Medina gerichtet und benutzt die Konflikte dazu, um die Strukturen und die Dynamik der Gesellschaft zu analysieren. Dies gibt uns selbstverständlich ein einseitiges Bild von der Stadt. Mekka und Medina gehörten aber im 11.-12./17.-18. Jahrhundert nicht zuletzt zu den wichtigsten Bildungszentren für die islamische Welt. Um zu einem besseren Verständnis der medinensischen Gesellschaft zu gelangen, sollte man auch die Gelehrtenkultur der Stadt genau untersuchen. Eine eingehende Behandlung dieses Themas würde den Rahmen unserer Arbeit sprengen. Wir werden einige Akteure und Themen des Gelehrten Diskurses als Beispiele zur Erklärung des Kontextes für die von uns behandelten Themen betrachten. Wir können hier zusammenfassend auf die bisherige Forschung und auf Ansätze hinweisen, die den Gelehrten Diskurs und seine Netzwerke im Hedschas bzw. in Medina in unterschiedlicher Tiefe behandeln.

Die Forschung zum Islam in der Frühen Neuzeit zeigte, dass das 12./18. Jahrhundert ein Zeitraum war, in dem in verschiedenen Teilen der islamischen Welt Erneuerungsbewegungen entstanden. Um dieses geschichtliche Phänomen zu erklären, hat in der Forschung der Ansatz von John Voll eine gewisse Resonanz gefunden. Trotz der großen Vielfalt des Zusammenhangs und der lokalen Umstände, die auf unterschiedliche Weise die Motive, Prioritäten und Möglichkeiten der Führer dieser Bewegungen bestimmten, lassen sich ihm zufolge bemerkenswerte Gemeinsamkeiten und Kontinuitäten feststellen. So versuchte Voll diese Bewegungen in einem allgemeinen intellektuellen Rahmen zusammenzuführen und betont, dass man die Erneuerungsbewegungen der Frühen Neuzeit erst anhand ihrer überregionalen Verbindungen verstehen kann.¹⁸

Die Arbeiten von Voll sind insofern ein wertvoller Beitrag, als er anhand der Rekonstruktion der Schüler-Lehrer-Beziehungen die Verbindungen der Gelehrten der *ḥaramayn* zu den vornehmen Akteuren der Gelehrten Diskurse in verschiedenen Teilen der islamischen Welt aufzeigen konnte. Aufgrund seiner Forschungen, die überwiegend auf biographischen Quellen basieren, was gleichzeitig die schwache Seite seiner Arbeiten darstellt, stellt Voll den Hedschas als Bildungszentrum dar,

¹⁸ 18th Century Renewal and Reform in Islam, Ed. Nehemiah Levtzion and John O. Voll, Syracuse University Press, Syracuse, New York, 1987, S.3.

das die Akteure dieser Bewegungen in einem Netzwerk der Gelehrten und Sufis zusammenführte. Voll schlug daher vor, die Wurzel dieser Erneuerungsgedanken im Hedschas zu suchen. Um dies zu veranschaulichen, rekonstruierte Voll ein Netzwerk von *‘ilm* und *taṣawwuf*, dessen Zentrum im Hedschas lag, an das die Führer der Erneuerungsbewegungen angeschlossen waren. Hierzu kamen insbesondere die Verbindungen von Muḥammad b. ‘Abdulwahrhāb (1115-1206/1703-1791) und Šāh Waliyyullāh (1114-1176/1703-1763) zum Hedschas in Frage, die im 12./18. Jahrhundert als Gründer einflussreicher Bewegungen galten und deren Gedanken eine prägende Wirkung hatten, die bis heute reicht. Weitere Arbeiten haben sich in unterschiedlicher Tiefe mit diesem Thema befasst und erweiterten unser Bild über den Gelehrten Diskurs in Mekka und Medina, wo man besonders im 11.-12./17.-18. Jahrhundert einen Aufschwung der Bildungsaktivitäten feststellen kann.

Der Gründer der wahrhābītischen Bewegung, Muḥammad b. ‘Abdulwahrhāb, und dessen Beziehungen zu den Gelehrten der *ḥaramayn* diente Voll in seinem Aufsatz über Muḥammad Ḥayāt al-Sindī (gest. 1163/1750), der in Sind geboren wurde und sich später in Medina niederließ, als Ausgangspunkt.¹⁹ Basheer Nafi versuchte, in zwei Aufsätzen Ibrāhīm al-Kūrānī (gest. 1101/1690) und Muḥammad Ḥayāt al-Sindī, die sich in Volls Untersuchungen als Schlüsselfiguren des Gelehrten Diskurses von Medina herausstellten, anhand ihrer Werke und Beziehungen ausführlicher zu untersuchen.²⁰ In einem weiteren Aufsatz behandelte Voll ‘Abdullāh b. Sālim al-Baṣrī, seinerseits u.a. ein Schüler von Ibrāhīm al-Kūrānī.

Ibrāhīm al-Kūrānī, der wegen der Vielfältigkeit seiner Gelehrsamkeit, seiner zahlreichen Schriften und nicht zuletzt seines weiten Netzwerkes die Aufmerksamkeit der Forschung auch weiterhin verdient, wurde von Atallah S. Copty zum Gegenstand einer Dissertation in hebräischer Sprache gemacht, die mir leider nicht zugänglich war. In einem weiteren Aufsatz behandelt Copty die Etablierung der Naqšbandiyya im Hedschas und versucht, eine Diskussion zwischen

¹⁹ “Muḥammad Ḥayya al-Sindī and Muḥammad Ibn ‘Abd al-Wahrhāb: An Analysis of an Intellectual Group in Eighteenth-Century Madina”, BSOAS, 38, 1 (1974): S. 32-9; “‘Abdallah Ibn Salim Al-Basri And 18th Century Hadith Scholarship”, Die Welt des Islams (2002) 42, 3, S. 357-372.

²⁰ “Taṣawwuf And Reform In Pre-Modern Islamic Culture: In search Of Ibrāhīm Al-Kūrānī” Die Welt des Islams (2002) 42, 3, S. 307-355. “A Teacher of Ibn ‘Abd al-Wahrhāb: Muhammad Hayāt al-Sindī and the Revival of Ashāb al-Hadīth's Methodology” Islamic Law and Society, Volume 13, Number 2, 2006, pp. 208-241(34)

den Anhängern der Muğaddidiyya und den Gelehrten von Mekka in der zweiten Hälfte des 11./17. Jahrhunderts zu rekonstruieren.²¹ Ibrāhīm al-Kūrānī war auch das Dissertationsthema von Ömer Yılmaz. Yılmazs Arbeit (in türkischer Sprache) basiert auf einer bemerkenswert großen Zahl der Schriften von Ibrāhīm al-Kūrānī, die aber historisch-philologisch nicht sorgfältig ausgewertet sind.²² Abdul Muthalib untersuchte die sufische Lehre des berühmten Sufi von Medina Muḥammad ‘Abdulkarīm Sammān (1717/8-1775) anhand Sammāns Schriften.²³ Zwei Studien von Azyumardi Azra sind ebenfalls als wichtige Beiträge zum Verständnis des Gelehrten Diskurses und der Netzwerke im Hedschas zu nennen. Im Rahmen seiner Dissertation behandelt er die Kontakte der Gelehrten aus Indonesien zu den Gelehrten vom Hedschas im 11./17. Jahrhundert.²⁴ Er veröffentlichte auch einen Aufsatz zum selben Thema.²⁵ Stefan Reichmuth gibt im Rahmen der Kontakte von Murtaḍā al-Zabīdī (gest. 1206/1791) zu den Gelehrten von Mekka und Medina auch einen Überblick über den Gelehrten Diskurs der ḥaramayn aus der Perspektive dieses Gelehrten.²⁶ Patrick Frankes Untersuchung zu dem berühmten Gelehrten von Mekka Mulla ‘Alī al-Qārī (1014/1606) soll hier insbesondere für das reiche Textmaterial, das er in seiner Studie benutzte, erwähnt werden.²⁷

Im Rahmen der Bildungsaktivitäten im Hedschas kann man zudem auf die Untersuchungen von Muḥammad ‘Alī Fahīm al-Bayyūmī hinweisen.²⁸ Nach seinem oben erwähnten Buch zu den Stiftungen und Zahlungen für die ḥaramayn aus Ägypten veröffentlichte er ein Buch über die Bildung im Hedschas unter osmanischer Herrschaft. Seine erste Arbeit basiert auf einer Fülle von Dokumenten aus dem ägyptischen Archiv und bietet neue Erkenntnisse zu den Stiftungen

²¹ “The Naqshbandiyya and Its Offshoot, The Naqshbandiyya—Mujaddidiyya in The ḥaramayn In The 11th/17th Century” in: *Die Welt des Islams* (2003) 43, 3, S. 231-348.

²² Yılmaz, Ömer, *İbrâhîm Kûrânî: Hayatı, Eserleri ve Tasavvuf Analayışı*, İstanbul, 2005.

²³ Abul Muthalib, *Mystical Teachings of Muḥammad ‘Abd al-Karīm al-Sammān, an 18th Century Şūfî*, McGill University, Montreal, Canada, 2007.

²⁴ *The Origins Of Islamic Reformism In Southeast Asia: Networks of Malay-Indonesian and Middle Eastern ‘Ulamā’ in the seventeenth and eighteenth centuries*, Honolulu, Hawaii 2004.

²⁵ “Networks of the Ulama in the Haramayn: Connections in the Indian Ocean Region” *Studia Islamica*, Vol. 8. No. 2. 2001, S. 85-110.

²⁶ Reichmuth, Stefan, *The World of Murtaḍā al-Zabīdī (1732-91), Life, Networks and Writing*, Exeter, 2009, S. 25-39.

²⁷ Franke, Patrick, Mulla ‘Alī al-Qarī - Textproduktion und Gedankenwelt eines mekkanischen Religionsgelehrten der islamischen Jahrtausendwende. Ich bedanke mich bei Herrn S. Reichmuth für seinen Hinweis auf diese Studie, die mir aber zur Zeit der Niederschrift dieser Arbeit nicht zugänglich war.

²⁸ Bayyūmī, Muḥammad ‘Alī Fahīm, *Dawru mişr fî-l-ḥayat al-‘ilmiyya fî-l-ḥiğāz ibbān al-‘aşr al-‘uṣmānī (923-1220/1517-1805)*

zugunsten der *ḥaramayn* in Ägypten. In der zweiten Arbeit, die einen Zeitraum von ca. drei Jahrhunderten abdeckt, den er auf mehr als 700 Seiten behandelt, benutzte er zusätzlich eine Vielzahl von biografischen Quellen. Wie auch in der ersten liegt das Hauptinteresse von Bayyūmī in dieser Arbeit darin, die „Beiträge von Ägypten“ an die *ḥaramayn* zu dokumentieren. Er beschränkte sich daher auf diejenigen Gelehrten aus Ägypten, die zu den Bildungsaktivitäten im Hedschas direkt oder indirekt einen Beitrag leisteten. Beide Arbeiten von Bayyūmī sind jedoch stark dokumentarisch angelegt, und man vermisst eine fundierte geschichtliche Analyse sowie das Herausarbeiten wichtiger historischer wie kultureller Prozesse oder Einflüsse.

Ohne die Verdienste der erwähnten Beiträge in Frage zu stellen, die unser Bild zum Gelehrten Diskurs und zu den Netzwerken vom Hedschas erweiterten, soll hier das Manko der bisherigen Forschung zu dieser Region im fraglichen Zeitraum genannt werden: Das Textmaterial, das man zur Rekonstruktion der Gedanken einzelner Gelehrter benutzte, ist vergleichsweise gering oder es wird weitgehend oberflächlich behandelt. Dies gilt insbesondere für den Aufsatz von Nafi zu Ibrāhīm al-Kūrānī, in dem er mit einer kleinen Zahl der Schriften von Kūrānī arbeitet und eine weitgehend tendenziöse Interpretation angibt. Abgesehen von einigen Missverständnissen bei der Lektüre biografischer Quellen, versteht er eine zentrale Stelle im *ṭabat* von Kūrānī durchaus falsch, die uns Kūrānīs Gedankenwelt beispielhaft darstellt.²⁹ Yılmaz unterliefen auch an mehreren Stellen Fehler beim Verständnis der Texte. Die intellektuelle Atmosphäre, die Beiträge einzelner Gelehrten, Gemeinsamkeiten und Differenzen zwischen den einzelnen Gelehrten, sowie ihre lokalen und überregionalen Verbindungen müssen daher noch

²⁹ Nafi gibt eine Stelle in *ṭabat* von Kūrānī, in dem Nafi bei Kūrānī einen wichtigen Schritt zur kritischen Einstellung oder sogar eine Absage zum esoterischen Sufismus feststellen will, wie folgt wieder:

Third, in a diversion dealing with the meaning of a *ḥadīṭ* in which the Prophet is relayed to have said, “Seeking the truth is alienation (*ṭalabu al-ḥaqq ghuba*), al-Kūrānī referred approvingly to Ibn Ḥaḡar al-‘Asqalānī and his attack on the extreme *ṣūfī* interpretation of the Prophet’s statement. By and large, *ṣūfīs* projected the Prophetic *ḥadīṭ* as indicating that self-annihilation is a pre-condition for reaching the stage of divine revelation, which is the gate to proper knowledge. By rejecting the esoteric approach, an essential part of the *ṣūfī* methodology, al-Kūrānī defined the side on which he stood in the cultural divide between orthodoxy as esoteric *ṣūfism*.

Nafi hatte offenbar diese Stelle im *ṭabat* nicht bis zum Ende des Kapitels gelesen. Kūrānī hatte hier im Gegensatz zur Annahme von Nafi eine entgegengesetzte Absicht, nämlich den Einwand von Ibn Ḥaḡar zu widerlegen und zu zeigen, dass die Interpretation der *ṣūfīs* der richtigen Bedeutung des *ḥadīṭ* entspricht. Vgl. Nafi, *Tasawwuf and Reform*, S. 322-323. Kūrānī, *Ṭabat*, S. 115-118.

eingehender untersucht werden. Hierzu sollte die Forschung über die Schüler-Lehrer-Beziehungen, die Hauptlinien des Sufismus und der traditionellen Gelehrsamkeit vom Hedschas mehr Klarheit bringen.

Methodisch sollte man auch darauf achten, sich von den negativen Einflüssen des Netzwerkansatzes fern zu halten, indem man die Texte einer genaueren philologischen Analyse unterzieht und sie zuerst in ihren unmittelbaren Kontext einordnet. Dallāl kritisierte aus diesem Grund den Netzwerkansatz von Voll. Denn in Volls Ansatz rücken die Gemeinsamkeiten in den Fokus, die sich durch die persönlichen Verbindungen verstärken, und sich damit in einen überregionalen Erklärungsrahmen einordnen lassen. Dieser Ansatz ist Dallāl zufolge insofern als ein wichtiger Beitrag zu betrachten, als er den Forschern einen heuristischen Erklärungsrahmen für das Verständnis komplexer Phänomene und Prozesse anbietet. Eine wichtige Schwäche dieses Ansatzes liegt aber darin, dass er zur vorschnellen Generalisierungen einlädt, die das Verständnis der Unterschiede in Ansätzen einzelner Gelehrter und Bewegungen erschweren oder gar zu unhaltbaren Schlüssen führen.³⁰

Bernard Haykal schließt sich in seiner Studie über den jemenitischen Gelehrten Muḥammad al-Šawkānī der Kritik von Dallāl mit den folgenden Worten an:

The substantive content of the ideologies of Islamic revival needs to be thoroughly researched before any broad generalizations can be made about the nature of Islamic thought in a given period or across a vast of geographic space. Furthermore, it is not proven that an identity of views between scholars exist because they may have studied in the same educational circles. Given that ideas are not formed in a vacuum, one must attempt to link a given scholar's ideology with the political and social contexts in which he is developing his views and then compare these with those of his teachers or peers from other regions of the Islamic world. And this has not yet to be undertaken for the period in question.³¹

Wie Preckel auch in ihrer Studie zu Šiddīq Ḥasan zeigte, kann man Volls Ansatz trotz seiner von Dallāl und Haykel nicht zu Unrecht kritisierten Schwächen für die Erschließung der Kontexte nutzbar machen. So schildert Preckel die positive und negative Seite dieses Ansatzes:

³⁰ Preckel, Claudia, Preckel, Claudia, Islamische Bildungsnetzwerke und Gelehrtenkultur im Indien des 19. Jahrhunderts: Muḥammad Šiddīq Ḥasan Ḥān (st. 1890) und die Entstehung der Ahl-e ḥadīṭ-Bewegung in Bhopal, Dissertation, Fakultät für Philologie, Ruhr-Universität Bochum, 2005, S. 518.

³¹ Haykel, Bernard, *Revival and Reform in Islam: The Legacy of Muhammad al-Shawkānī*, Cambridge University Press, Cambridge, 2003, S. 13

„Dallāls Kritik an Voll ist insofern unberechtigt, als letzterer niemals behauptet hatte, dass diese gemeinsamen Lehrer ausgereicht hätten, um eine einheitliche Lehre zu entwickeln. Voll achtet, wie es auch im Rahmen dieser Arbeit versucht wurde, vielmehr darauf, wie die einzelnen Gelehrten in das weitere Umfeld der reformistischen Bewegungen eingebettet waren. Dennoch hätte auch Voll mehr auf die Inhalte der von ihm untersuchten Gruppierungen eingehen können. Dann hätte er – wie im Falle Şiddīq Ḥasans – auch die Differenzen zwischen den einzelnen Meinungen wahrnehmen können, die bei Şiddīq Ḥasan beispielsweise zu deutlichen Abgrenzungen gegenüber der *Wahhābiyya* und anderen Gruppierungen führten.“

Obwohl sich die vorliegende Arbeit auf die politisch-gesellschaftlichen Strukturen konzentriert, wird, wie oben dargelegt, der Gelehrten Diskurs gelegentlich zur Sprache kommen, um mehr Klarheit über den Kontext für die behandelten Themen zu gewinnen. Wie aus dem bisher Gesagten ebenfalls hervorgeht, überschneidet sich die Arbeit in mehreren Teilen mit den bisherigen Studien. Ich habe auch keine Absicht eine politisch-gesellschaftliche Geschichte des Hedschas darzustellen. Es würde mir ausreichen, wenn ich zu einem - in den bisherigen Studien fehlenden - fundierten Bild von den politisch-gesellschaftlichen Strukturen Medinas im 12./18. Jahrhundert beigetragen hätte, um den Weg für neue Forschungen zu erleichtern. Meine Darstellung beansprucht keine Vollständigkeit, die auch im Rahmen einer Dissertation nicht erreichbar ist. Sie berücksichtigt die Ergebnisse der bisherigen Forschung, orientiert sich aber in einem breiten Horizont und versucht, eine eigene Interpretation für die dargestellten Zusammenhänge zu geben.

Die wichtigen Quellen:

Meine wichtigen örtlichen Quellen zur Rekonstruktion der Konflikte in Medina, die *Tuḥfa* und die *al-Aḥbār al-ġarība*, wurden auch von Badr und Alorabi benutzt: Die Gedichtsammlung des Gelehrten von Medina Sayyid Ğāfar al-Baytī (1110-1182/1699-1769), die ich in dieser Arbeit ausgiebig benutzte, war auch eine der wichtigen Quellen der *al-Aḥbār al-ġarība*. Eine weitere örtliche Quelle, die in der Forschung bisher nicht benutzt wurde, ist eine Schrift des medinensischen Gelehrten Zaynul'ābidīn b. Ğāfar al-Barzanġī (1176-1214/1762-1799). Zaynul'ābidīn berichtet in dieser Schrift als Augenzeuge über den Konflikt der Bevölkerung und der Machthaber von Medina mit dem Emir von Mekka, Surūr. Osmanische Archivquellen, die bei der Rekonstruktion der Zusammenhänge eine große Bedeutung haben, besonders beim Fehlen der ausführlichen örtlichen

Beschreibungen zu den geschichtlich-politischen Zusammenhängen, blieben in den oben erwähnten Studien unberücksichtigt. Die *Mühimme*-Protokolle geben in der Regel den Ablauf der Ereignisse wieder und enthalten die Befehle der Zentralverwaltung an die Amtsinhaber vor Ort. Aufgrund der Ausführlichkeit der Protokolle wurden sie nicht selten in den osmanischen Hofchroniken als Hauptquelle benutzt und sogar teilweise wortwörtlich zitiert. Die *Mühimme* Protokolle geben natürlich eine offizielle Version für den Ablauf der Ereignisse wieder, sie ermöglichen aber gleichzeitig einen Vergleich mit den örtlichen Quellen und damit ein besseres Verständnis für den Ablauf der Ereignisse.

Die Kadiregister von Medina, die für die Forschung des politisch-gesellschaftlichen Lebens der Stadt eine unerlässliche Quelle wären, sind uns aus verständlichen Gründen leider nicht zugänglich. Hierzu können wir auf die Studie von Fā'iz al-Ḥarbī hinweisen, die er aufgrund seiner Forschungen im offiziellen Archiv der *al-maḥkama al-šar'yya* von Medina veröffentlichte. Die Studie lässt sich weitgehend als Forschungsnotizen beschreiben, deren Hauptinteresse auf die Dokumentation der Namen von Personen gerichtet ist, die zu den in der Umgebung von Medina lebenden Beduinenstämmen gehörten. Ḥarbī zitiert auch gelegentlich einige Urkunden vollständig oder teilweise.³²

Biografiensammlungen

Zwei Quellen, das Geschichtswerk von Ğabartī (*ʿAğā'ib al-ātār*) und die Biografiensammlung von Murādī (*Silk al-durar*) sind häufig benutzte Quellen für die Biografien der Gelehrten des 12./18. Jahrhunderts. Während die Zahl der Biografien zu den Gelehrten aus Medina bei Ğabartī relativ gering ist, enthält das Werk von Murādī eine große Zahl hiervon.³³

³² Ḥarbī, Fā'iz b. Mūsā al-Badrānī al-Ḥarbī, *Ba'd al-a'yān wa-a'lām al-qabā'il fī waṭā'iq al-maḥkama al-šar'yya bi-l-madīnat al-munawwara ḥilāl al-ahd al-utmānī* (960-1300/1553-1883), Kuwait, 2002/1423. Ḥarbī veröffentlichte eine weitere Studie, in der er gerichtliche Urkunden von Wādī al-fur' zusammenstellte. *Waṭā'iq tāriḥiyya min mantiqat al-madīnat al-munawwara* (1000-1180), Dār al-bašā'ir, Riyad, Band I 2004/1425, Band II 2005/1426.

³³ Im Bezug auf das 11./17. Jahrhundert gibt der marokkanische Gelehrte 'Ayyāšī in seiner Reisebeschreibung *Mā' al-mawā'id* sehr detaillierte Informationen zu einigen vornehmen Gelehrten des Hedschas, insbesondere zu Qušāšī, Kūrānī, Ṭa'ālibī und Rudānī. Muḥibbī, dessen Biografiensammlung *Ḥulāṣat al-ʿaṭar* als das umfassendste Werk zu den Biografien der Gelehrten im 11./17. Jahrhundert gilt, enthält auch zahlreiche Biografien zu den Gelehrten aus Mekka und Medina. Die Biografiensammlung von Bā 'Alawī Šallī aus Ḥaḍramawt, der sich in Mekka niederließ und dort starb, ist die Hauptquelle für die Biografien der Gelehrten und Sufis der Bā 'Alawī, die auch Muḥibbī sehr ausgiebig benutzte. Ein weiteres biografisches Werk, die *Ḥabāyā al-*

Neben der *Tuḥfa* von Anṣārī stehen uns drei Hauptwerke zur Charakterisierung der Vornehmen von Medina im 12./18. Jahrhundert zur Verfügung. Diese drei Werke wurden von zwei Gelehrten verfasst, die in der zweiten Hälfte des hier untersuchten Jahrhunderts in Medina lebten.

Der Verfasser der beiden ersten Werke ist uns bekannt. Er hieß ʿÖmer b. ʿAbdüsselām el-Dāğistānī (gest. nach 1201/1787), der in der zweiten Hälfte des Jahrhunderts lebte und zwei Werke zu den prominenten Dichtern Medinas verfasste. Das erste und bisher in der Forschung häufig zitierte Werk von Dāğistānī heißt *Tuḥfat al-dahr wa nafḥat al-zahr fī aʿyān al-madīna min ahl al-ʿaṣr*.³⁴ Dāğistānīs zweites und bisher weitgehend unbekanntes Werk *al-Laʿālī al-ṭamīna fī aʿyān [ṣuʿarā] al-madīna*³⁵ wurde von Bayṭār in seiner Biografiensammlung *Ḥilyat al-baṣar* zu den Gelehrten des 13./19. Jahrhunderts ausgiebig benutzt. Während die beiden Werke von Dāğistānī eine Anthologie von Gedichten der Poeten von Medina darstellen, ist das dritte Werk eine Biografiensammlung für die Gelehrten von Medina im 12./18. Jahrhundert. Dieses Werk hat insofern eine wichtige Bedeutung, als es die einzige Biografiensammlung ist, die uns nach der umfassenden Biografiensammlung von Saḥāwī *al-Tuḥfat al-laṭīfa fī tāriḥ al-madīnat al-ṣarīfa* bekannt ist.³⁶

Das erwähnte Werk wurde von Muḥammad al-Tūnğī in der Zentralbibliothek von Budapest gefunden. Muḥammad al-Tūnğī edierte den Text und veröffentlichte ihn mit einer Einleitung im Jahre 1984 unter dem Titel *Tarāğim aʿyān al-madīna fī l-qarn al-ṭānī ʿaṣar*.³⁷ Tūnğī konnte jedoch den Verfasser des Werkes nicht identifizieren und datierte dessen Niederschrift aufgrund des Zustandes des Manuskriptes auf die Mitte des 13./19. Jahrhunderts. Da man den Großteil der Biografien, die sich in diesem Werk befinden, in Murādīs Biografiensammlung *Silk al-durar* mit dem gleichen Inhalt, teilweise sogar wortwörtlich finden kann, scheint der Herausgeber

zawāyā, des mekkanischen Gelehrten Ḥasan al-ʿUğaymī, ist die wichtigste Biografiensammlung zu den Gelehrten und Sufis des Hedschas, die von einem Einheimischen geschrieben wurde.

³⁴ In Topkapı Sarayı Kütüphanesi, M. 519, Fol. 1-99.

³⁵ In Süleymaniye, Hasan Hüsnü Paşa, 1018, Fol. 1-90.

³⁶ Das Werk von Saḥāwī enthält Biografien zu Medinensern aus unterschiedlichen Kreisen, wie die Emire von Medina, die *ṣayḥ al-ḥaram*, die Eunuchen, die Ḥadīṭ-Überlieferer, Gelehrte, Sufis usw. Saḥāwī benutzte unterschiedliche Quellen, wie Geschichtswerke, Biografiensammlungen zu den Ḥadīṭ-Tradenten und *iğāzas*. Das Werk deckt einen zeitlichen Rahmen vom frühesten Aufkommen der islamischen Glaubensgemeinschaft bis zur Zeit von Saḥāwī ab, es enthält auch Biografien einiger Herrscher, die für ihre Wohltaten in Medina bekannt waren, sowie Biografien einiger Personen, die sich nur für eine kurze Zeit in Medina aufhielten.

³⁷ Muʿallif Mağhūl, *Tarāğim aʿyān al-madīnat al-munawwara fī l-qarn 12 al-ḥiğrī*, Hrsg. Muḥammad al-Tūnğī, Dschidda, 1984.

zu der Annahme tendiert zu haben, dass der Verfasser der *Tarāğim* Murādīs Biografiensammlung als seine Hauptquelle benutzte. Ich behandle diesen äußerst wichtigen Text im Anhang ausführlich und versuche, für einige wichtige Fragen, auf die der Herausgeber keine befriedigenden oder gar falsche Antworten gibt, eine neue Interpretation zu entwickeln.

Die wichtigen Fragen, die dieses Werk zu den Gelehrtenbiografien von Medina im 12./18. Jahrhundert aufwirft, lassen sich wie folgt formulieren:

1. Ist das Manuskript ein Originalwerk oder handelt es sich um eine Abschrift, die vom Kopisten mit eigenen Notizen ergänzt wurde?
2. Wer ist der Verfasser bzw. der Kopist?

Nach Untersuchung des von Tūnğī editierten Textes kam ich durch eine innere Kritik des vorliegenden Textes und mit Hilfe weiterer Quellen zu folgenden Ergebnissen:

Den von Tūnğī editierten Text kann man in zwei Teile aufteilen: Im ersten Teil handelt es sich um die Abschrift eines verschollenen Originals, das der Kopist im zweiten Teil mit eigenen Notizen ergänzt hatte. Das Original stammt von einem Gelehrten aus Medina, Ebussu‘ūd el-Şirvānī (1169-1218/1755-1804). Der Kopist ist ‘Ārif Hikmet Bey (1200-1275/1786-1859), der berühmte *şeyhü’l-islām* der Tanzīmāt, der auch für seine in Medina gestiftete Bibliothek bekannt ist.

Zur Methodik

Die Grundgedanken für meine Arbeit entstanden im Rahmen meines Studiums am Seminar für Orientalistik und Islamwissenschaft der Ruhr-Universität Bochum und meiner Arbeit in der von Stefan Reichmuth und Michael Kemper geleiteten Nachwuchsgruppe „Islamische Bildungsnetzwerke im lokalen und transnationalen Kontext (18.-20. Jahrhundert)“. Ich habe von den Diskussionen und Anregungen der Kolleginnen und Kollegen profitiert, die an diesem Projekt beteiligt waren und ihre Studien im Rahmen des Projektes beendeten. Aufbau und Gestaltung der Arbeit sind unverkennbar durch diese Diskussionen beeinflusst. Das Netzwerk-Modell als eine Methode für die Analyse der sozialen Beziehungen wird in den Studien der Nachwuchsgruppe auf unterschiedliche Weise benutzt. Das Netzwerk-Modell, das die handelnden Individuen und Gruppen im Kontext ihrer gegenseitigen Beziehungen betrachtet, die sie gestalten und zugleich von ihnen bestimmt werden, gibt die Möglichkeit, die Geflechte sozialer Beziehungen näher zu beschreiben. So diente mir auch dieses Erklärungsmodell als eine Basis, von der

aus ich eine Perspektive für die Erschließung des Kontextes, insbesondere für die Rekonstruktion der Konflikte und auch des Gelehrten Diskurses, zu entwickeln versuchte.³⁸ Mir lag in dieser Arbeit das Interesse darauf, den Kontext für wichtige Prozesse zu erschließen und dem Leser ein begründetes Bild der Gesellschaft von Medina im 12./18. Jahrhundert zu geben. Ich behandle die Themen aufgrund einer historisch-philologischen Analyse von schriftlichen Quellen und unter Zuhilfenahme eines netzwerkanalytischen Ansatzes.

Zur Umschrift

Diese Arbeit basiert überwiegend auf die Quellen in arabischer und osmanischer Sprache. Daher benutze ich in der Wiedergabe des Arabischen und Osmanischen beide Umschriften (DMG-Umschrift bzw. TDV Islam Ansiklopedisi mit leichten Anpassungen). Bei der Wiedergabe der Amtsbezeichnungen folgte ich in der Regel osmanischer Umschrift, insbesondere wenn ich die osmanischen Quellen benutzte. Ich schreibe *šayḥ al-ḥaram* wenn es um die Amtsbezeichnung in der Zeit der Mamlūken geht und *seyhü'l-ḥarem* im Bezug auf die Herrschaftszeit der Osmanen. Wenn die örtlichen Quellen bzw. Ansārī eine Person bzw. Familie als *Rūmī* bezeichnet, gab ich Personennamen in der Regel mit der osmanischen Umschrift an, ansonsten mit der arabischen. Die Umschrift kann man auch als Hinweis auf die sprachlich-kulturelle Zugehörigkeit der erwähnten Personen betrachten, an dem man die kosmopolitische Struktur von Medina sehen kann. Die Umschrift in diesem Sinne konsequent auszuführen, war aber auch nicht immer möglich, gelegentlich basiert die Umschrift auf Vermutungen zum Herkunftsland bzw. zur sprachlich-kulturellen Zugehörigkeit.

I. Historisch-politischer Kontext der osmanischen Herrschaft im Hedschas

1. Hintergründe der politischen Entwicklung vor der osmanischen Herrschaft im Hedschas

Drei Symbole hatten im Bezug auf Mekka und die Pilgerfahrt wichtige politische Bedeutung. Zum einen war die Predigt (*ḥuṭba*) zum Freitagsgebet ein wichtiges

³⁸ Für eine übersichtliche Darstellung der Netzwerkanalyse im Rahmen der Islamwissenschaft mit Berücksichtigung eines Teiles der Forschungen der Nachwuchsgruppe siehe Eich, Thomas, <http://www.ieg-ego.eu/de/threads/europaeische-netzwerke/islamische-netzwerke/thomas-eich-islamische-netzwerke#DieNetzwerkanalyseimAllgemeinen>. (24.03.2012)

Symbol für die islamische Herrschaft. Die Legitimation muslimischer Herrscher beruhte in der Regel auf der Investitur, die sie vom Kalifen erhielten. Als Zeichen dieser Legitimation wurden im Herrschaftsgebiet eines Sultans der Name des Kalifen und nach ihm der Name des Sultans in der *ḥuṭba* genannt. Im Bezug auf Mekka hatte die *ḥuṭba*, die in der Pilgerzeit in 'Arafa gehalten wurde, noch eine universelle Bedeutung. Ein weiteres wichtiges Symbol war die *kiswa*, die Umkleidung der Kaaba, die von den Kalifen und später von bestimmten muslimischen Herrschern nach Mekka geschickt wurde. Das dritte Symbol von politischer Bedeutung war der *maḥmal*, eine aufwendig geschmückte Sänfte, die auf ein Kamel aufgesetzt und mit der Pilgerkarawane nach Mekka getragen wurde. Der *maḥmal* symbolisierte in erster Linie den Schutz des Machthabers für die Pilgerkarawane, die den *maḥmal* nach Mekka brachte. Er hatte auch eine weitere Funktion, die Pracht des Herrschers in Mekka zur Schau zu stellen. Die Sendung eines *maḥmals* wurde aus diesem Grund nicht unbedingt als ein Anspruch auf die Oberherrschaft wahrgenommen. Je nach den politischen Beziehungen zwischen den Großmächten kam es aber mehrmals zu Konflikten wegen des *maḥmals*, besonders während der Prozession in 'Arafa, insbesondere dann, wenn der *maḥmal* einer Pilgerkarawane in 'Arafa höher als der *maḥmal* desjenigen Herrschers aufgestellt wurde, dem die Oberherrschaft und die *ḥuṭba* in Mekka zustand. Die Konflikte wegen des *maḥmals* sehen wir insbesondere zwischen den Mamlūken und den Herrschern vom Irak nach dem Sturz des 'abbāsiden Kalifates in Bagdad.

1.1. Kampf um die Oberherrschaft über die *ḥaramayn*

Zur Zeit der Umayyaden und 'Abbāsiden wurden Mekka und Medina von Gouverneuren (*wālīs*) regiert, die mehrheitlich von der Zentrale ernannt wurden. Medina war der wichtigste Versammlungsort der Nachkommen von 'Alī b. Abī Ṭālib, dem vierten Kalifen des Islam. Nach dem Tod von 'Alī dankte sein Sohn Ḥasan, dem in Medina als Kalifen gehuldigt worden war, ab und erkannte das Kalifat von Mu'āwiya an. Kurz nach dem Tod von Mu'āwiya kam es im Hedschas zu zwei wichtigen Aufständen gegen das Kalifat von Yazīd, dem Sohn und Nachfolger von Mu'āwiya: der Aufstand von Ḥusayn, der von der Armee Yazīds im Jahre 60/680 in Kerbela getötet wurde; ferner das Gegenkalifat von 'Abdullāh b. al-Zubayr, der schließlich bei der Eroberung von Mekka durch die Umayyaden im Jahre 73/692

den Tod fand. Bis zum Jahre 358/969 unternahmen die 'Aliden³⁹ mehrere Aufstände im Hedschas und konnten auch für kurze Zeit die Macht in Mekka und Medina ergreifen. Die Schwäche der 'Abbāsiden in Bagdad und der Aufstieg der Fāṭimiden (358-567/969-1171) in Ägypten begünstigte den Aufstieg von zwei 'alidischen Familien in Mekka (Ḥasaniden)⁴⁰ und Medina (Ḥusayniden)⁴¹ zu lokalen Herrschern. Mekka und Medina wurde nach dieser Zeit bis zum Aufstieg der Seldschuken zum Schauplatz der Kämpfe zwischen 'Abbāsiden und Fāṭimiden um die Oberherrschaft. Die Fāṭimiden setzten sich für einige Zeit in diesem Kampf bis zur zweiten Hälfte des 5./11. Jahrhunderts durch. Danach stellten die Seldschuken die Oberherrschaft der 'Abbāsiden über Mekka und Medina wieder her.

Nach der Gründung der Dynastie der Rasūliden im Jemen war die Herrschaft über den Hedschas zwischen den Rasūliden und den Herrschern von Ägypten, den Ayyūbiden und später den Mamlūken, umkämpft. Medina stand in diesen Kämpfen loyal zu den Herrschern von Ägypten. Gegen Ende des 7./13. Jahrhunderts setzten sich die Mamlūken gegen die Rasūliden in diesem Konflikt durch, aber sie erkannten den Anspruch der letzteren auf die *ḥuṭba* an. Die mamlūkische Vormachtstellung über den Hedschas war zu Beginn des 8./14. Jahrhunderts fest etabliert.

Seit dem Sturz des Kalifates in Bagdad waren, die Ilḥāne als Herrscher über den Irak eine große Gefahr für die Mamlūken in ihren Grenzgebieten. In den ersten Dekaden des 8./14. Jahrhunderts forderten sie auch die mamlūkische Oberherrschaft über den Hedschas heraus. Der Emir von Mekka, Abū Numayy und seine Söhne hatten mit den ilḥānidischen Machthabern feste Beziehungen aufgebaut, denen die Mamlūken bis zur Regierungszeit von Ilḥān Abū Sa'īd feindlich gegenüber standen. Im Jahre 717/1318 wurde die *ḥuṭba* in Mekka auf Abū Sa'īd, dem Herrscher vom Irak abgehalten. Zu Beginn des folgenden Jahrhunderts wurden Timur und nach ihm sein Sohn Šāhruḥ in dieser Hinsicht zu einer Bedrohung für die Mamlūken. In der zweiten Hälfte des 9./15. Jahrhunderts war Uzun Ḥasan die neue Herausforderung aus dem Irak.

³⁹ Die Nachkommen von 'Ālī, dem Schwiegersohn des Propheten.

⁴⁰ Die Nachkommen von Ḥasan b. 'Alī, dem Enkel des Propheten.

⁴¹ Die Nachkommen von Ḥusayn b. 'Alī, dem Enkelsohn des Propheten.

Die Osmanen begannen, in den letzten Jahren von Bāyezīd I (reg. 791-804/1389-1402). mit den Mamlūken in Anatolien in Konflikt zu geraten. Nach dem Interregnum, das der Schlacht von Ankara folgte, verschlechterten sich die zwischenzeitlich verbesserten Beziehungen zwischen den Osmanen und Mamlūken zur Zeit von Mehmed II. (reg. 848-850/1444-1446, 855-886/1451-1481) erneut und die Konflikte kulminierten zur Zeit von Bāyezīd II (reg. 886-918/1481-1512). Vor der Eroberung von Ägypten waren die Beziehungen der Osmanen zum Hedschas nur auf die Sendung von Spenden beschränkt, die erst zur Zeit von Bāyezīd II. eine regelmäßige Struktur erhielten.

Die Mächte, die um die Oberherrschaft über den Hedschas konkurrierten, hatten bis zum Anfang des 9./15. Jahrhunderts kaum andere Interessen als die politisch-religiöse Legitimation. Ab dieser Zeit vollzog sich der Aufstieg Dschiddas zu einem wichtigen Umschlagplatz für den Überseehandel und die Verwaltung der Zolleinkommen von Dschidda wurde daher zu einem wichtigen Amt innerhalb der ägyptischen Zentralverwaltung.

Trotz der Oberherrschaft der jeweiligen Großmacht blieben die Herrscher von Mekka und Medina in ihren inneren Angelegenheiten bis zum 8./14. Jahrhundert weitgehend unabhängig. Mit der Befestigung der Oberherrschaft der Mamlūken seit dieser Zeit beginnen die lokalen Herrscher von Mekka und Medina diese Autonomie zu verlieren. Erst seit diesem Jahrhundert können wir die Ernennung von Kadis durch die mamlūkischen Herrscher belegen. Die schīitische Glaubensrichtungen, die Zwölfer-Schī'a in Medina und die Zaydiyya in Mekka, denen die Herrscherfamilien von Medina und Mekka jeweils angehörten, beginnen ebenfalls zu dieser Zeit ihren Einfluss im gesellschaftlich-politischen Leben zu verlieren.

Betrachten wir jetzt die Konkurrenz der Großmächte um die Oberherrschaft über den Hedschas in ihren Grundzügen.

Wiederherstellung der ḥuṭba auf die 'Abbāsiden im Hedschas

Erst mit dem Aufstieg der türkischen Dynastie der Seldschuken konnte sich das 'abbāsische Kalifat im Kampf um die ḥuṭba in Mekka und Medina gegen die Fāṭimiden durchsetzen. Tuğrul Bey kam 450/1058 nach Bagdad und beendete die

Herrschaft der Būyiden. Sieben oder acht Jahre später, 457-8/1065-6, wurde die *ḥuṭba* in Mekka mit der Nennung des ‘abbāsiden Kalifen eingeführt.

Mit der Gründung des Vasallen-Staates der Ṣulayḥiden im Jemen Mitte des 5./11. Jahrhunderts war zunächst der Einfluss und die Oberherrschaft der Fāṭimiden über den Hedschas befestigt worden.⁴² Ṣulayḥī, der in kurzer Zeit fast den ganzen Jemen unter seine Herrschaft brachte, pilgerte mehrfach nach Mekka und griff in die Konflikte unter den Ḥasaniden um die Macht ein. Im Jahre 453/1061 hatten die Sulaymāniden, ein Zweig der Ḥasaniden, unter der Führung von Ḥamza b. Wahnās die Macht in Mekka ergriffen. Auf Verlangen der *ašrāf*⁴³ von Mekka kam Ṣulayḥī im Jahre 455/1063 in den Hedschas und besetzte die Stadt. Er setzte Muḥammad b. Ğa‘far b. Muḥammad b. ‘Abdullāh Abū Hāšim zu seinem *nā‘ib* (Stellvertreter) in Mekka ein und kehrte in den Jemen zurück. Muḥammad Abū Hāšim wurde zwar nach der Rückkehr von Ṣulayḥī von den Sulaymāniden aus der Stadt verdrängt, kehrte aber kurz danach an die Macht zurück.

Über den Tod von Ṣulayḥī sind die Informationen nicht sicher. Nach dem ersten Datum starb er im Jahre 459/1066, nach dem zweiten im Jahre 473/1080. Es steht jedoch fest, dass die Ṣulayḥiden ihre Kontrolle über die nordwestlichen Gebiete vom Jemen (Tihāmā) um das Jahr 460/1068 verloren. Sie konnten sich bis zum Jahre 532/1138 in einem kleinen Gebiet im südlichen Jemen halten. Die Herrschaft der Fāṭimiden in Syrien drohte auch um diese Zeit zu stürzen. Der turkmenische Emir Atsiz, der im Namen des fāṭimidischen Kalifen in Syrien herrschte, lehnte sich gegen die Fāṭimiden auf und beendete im Jahre 468/1076 ihre Herrschaft in Damaskus. Nach ca. drei Jahren, im Jahre 471/1079, wurde die Stadt von Tutuṣ, dem Sohn des Seldschukensultans Alparslan, besetzt.

Nach der Überlieferung von Ibn Kaṭīr sollte die *ḥuṭba* in Mekka nach ca. 100 Jahre andauernder Unterbrechung erst im Jahre 457/1065 wieder im Namen des ‘abbāsiden Kalifen gehalten worden sein. Mit Verweis auf die mündliche Überlieferung datiert der mekkanische Geschichtsschreiber al-Fāsī dieses Ereignis

⁴² Zur Dynastie der Ṣulayḥiden siehe Smith, Ṣulayḥids, in EI2.

⁴³ Šarīf (plural Ašrāf), ist eine allgemeine Bezeichnung für die Nachkommen des Propheten, die Ḥusayniden und Ḥasaniden. Später wurden die Ḥusayniden als “Sayyid” bezeichnet und “Šarīf” wurde als Bezeichnung für die Ḥasaniden benutzt. Im Bezug auf die Geschichte des Hedschas bezeichnet “Šarīf” die Angehörigen der Herrscherfamilie von Mekka von den Nachkommen von Ḥasan b. ‘Alī b. Abī Ṭālib.

auf das folgende Jahr, 458/1066.⁴⁴ Nach der Überlieferung von Ibn Fahd überredete Abū al-Ġanā'im b. Muḥammad, das Oberhaupt der Nachkommen von 'Alī (*naqīb al-tālibiyyīn*) im Irak, den mekkanischen Emir Muḥammad Abū Hāšim, die *ḥuṭba* auf den 'abbāsiden Kalifen zu halten, und zwar im selben Jahr, in dem Ṣulayḥī Mekka verließ. Abū al-Ġanā'im war im Jahre 456/1064 als Führer der irakischen Pilgerkarawane in den Hedschas gekommen, die seit einer langen Zeit nicht stattgefunden hatte. Er blieb in diesem Jahr als *muḡāwir* in Mekka.⁴⁵ Nach einer kurzen Zeit, vor 462/1070, konnten aber die Fāṭimiden den Emir von Mekka für sich gewinnen und die *ḥuṭba* in Mekka wieder auf ihren Namen halten lassen.⁴⁶

Ägypten befand sich jedoch zu dieser Zeit in einer landwirtschaftlichen und politischen Krise, von der auch Mekka und Medina betroffen waren. Die Emire von Mekka und Medina sahen sich sogar gezwungen, nach den Schatzkammern der Moscheen in Mekka und Medina zu greifen. Unter den politischen Umständen, in denen die Fāṭimiden ihre Stützpunkte im Jemen und in Syrien zu verlieren begannen, und genau in diesem Jahre 462/1062, in dem eine Hungernot in Ägypten wütete, nahm der ḥasanidische Herrscher von Mekka, Muḥammad b. Ġa'far, Kontakt zu dem 'abbāsiden Kalifen al-Qā'im Bi-Amrillāh 'Abdullāh al-'Abbāsī (reg. 422-467/1031-1075) und zu dem Seldschukensultan Alparslan (reg. 455-465/1063-1073) auf. Durch einen Gesandten, den er zu Alparslan schickte, beteuerte er ihm seine Ergebenheit und teilte ihm mit, dass er die *ḥuṭba* auf ihn und die 'Abbāsiden gehalten habe. Der Emir von Mekka wurde von Alparslan mit einem großzügigen Geschenk belohnt. Nach der Überlieferung ließ Alparslan oder der Kalif den Gesandten von Muḥammad b. Ġa'far dem Emir von Medina ausrichten, dass ihm als Gegenleistung für die *ḥuṭba* in Medina eine jährliche Summe von 20.000 Dīnār zugewiesen würde.⁴⁷ Die Herrscher von Medina, die Sulaymāniden, die vor einer kurzen Zeit den Āl Muḥannā, den ḥusaynidischen Herrschern von Medina, die Macht entrissen hatten, waren jedoch mit Muḥammad b. Ġa'far verfeindet und hatten kurz zuvor versucht, ihn von der Macht in Mekka zu verdrängen. Daher bezweifelte Badr, dass Muḥammad b. Ġa'far Daher bezweifelte

⁴⁴ Fasī, al-'Iqd al-ṭamīn, I, S. 187.

⁴⁵ Von 456/1064 an pilgerte die irakische Pilgerkarawane bis zum Jahre 537/1143 regelmäßig. Abū al-Ġanā'im war bis 462/1070 der Führer der irakischen Pilgerkarawane. Ibn Fahd, Ithāf, I, S. 470-476.

⁴⁶ Ibn Fahd, Ithāf, I, S. 472. Badr, 'Abdulbāsiṭ, al-Tārīḥ al-šāmil, II, S. 161

⁴⁷ Ibn Fahd, Ithāf, I, S. 473.

Badr, dass Muḥammad b. Ğaʿfar mit den Sulaymāniden einen diesbezüglichen Kontakt aufnehmen würde. Im folgenden Jahr, 463/1071, überfiel Muḥammad b. Ğaʿfar mit Hilfe der irakischen Armee die Sulaymāniden in Medina und besetzte die Stadt. Er erklärte sich zum al-Amīr al-ḥaramayn im Namen der ʿAbbāsiden, überließ aber die Verwaltung der Stadt den Āl Muhannā, und kehrte nach Mekka zurück.⁴⁸

Nicht der Tod von Alparslan (reg. 455-465/1063-1073), sondern der Tod des Kalifen al-Qāʾim Bi-Amrillāh (422-467/1031-1075) bot den *ašrāf* von Mekka bzw. Muḥammad b. Ğaʿfar den Anlass, in diesem Machtspiel die Seite zu wechseln. Muḥammad b. Ğaʿfar wechselte zwischen 467/1075 und 479/1087 mehrfach seine Loyalität zwischen den Fāṭimiden und ʿAbbāsiden bzw. Seldschuken.⁴⁹ Der Emir von Medina, Ḥusayn, der offenbar den ʿAbbāsiden gegenüber loyal blieb, wurde im Jahre 469/1077 von einem gewissen Muḥīṭ al-ʿAlawī, vermutlich mit der Unterstützung der Fāṭimiden, aus dem Amt verdrängt.⁵⁰ Der gestürzte Emir fand Zuflucht bei dem Seldschukensultan Malikšāh. Im Jahre 478/1088 oder im folgenden Jahr wurde aber die *ḥuṭba* auf den fāṭimidischen Kalifen zugunsten des ʿabbāsidischen Kalifates in Mekka und Medina abgeschafft.⁵¹ Nach diesem Datum wird in den Quellen kein weiterer Versuch der Fāṭimiden erwähnt, die *ḥuṭba* auf ihren Namen halten zu lassen. Über die Emire von Medina bis zum Jahre 492/1099 geben die Quellen keine Informationen. Manšūr b. ʿAmmāra von den Āl Muhannā amtierte in diesem Jahr als Emir von Medina. Unter den erwähnten politischen Umständen kann man annehmen, dass die Āl Muhannā um das Jahr 479/1087 wieder an die Macht zurückkehrten.

Im Jahre 485/1092 wurde nach dem Tod von Malikšāh (reg. 465-485) der Name seines Sohnes Maḥmūd (485-487/1093-1095) in der *ḥuṭba* in Mekka und Medina genannt. Der letzte Sultan der Seldschuken, dessen Name offenbar zusammen mit dem Namen des ʿabbāsidischen Kalifen in der *ḥuṭba* gehuldigt wurde, war Sanġar b. Malikšāh (reg. 511-552/1118-1128).⁵²

⁴⁸ Badr, ʿAbdulbāsiṭ, al-Tārīḥ al-šāmil, II, S. 165

⁴⁹ Ibn Fahd, Itḥāf, I, S. 477-484

⁵⁰ Badr, ʿAbdulbāsiṭ, al-Tārīḥ al-šāmil II, S. 166

⁵¹ Ibn Fahd, Itḥāf, I, S. 483.

⁵² Fāsī, al-ʿIqd al-ṭamīn, I, S. 187.

Nūruddīn Zangī und die Ayyūbiden

Der Einfluss der Dynastie der Zangiden, die seit dem Jahre 521-2/1127-8 ihre Herrschaft über Syrien zu verbreiten begannen, nahm unter Nūruddīn Maḥmūd (gest. 569/1174) auch im Hedschas zu. Nach mehreren vergeblichen Versuchen eroberte er im Jahre 549/1154 Damaskus, führte Kriege gegen die Kreuzfahrer und erfreute sich eines großen Ansehens unter den Muslimen. Im Jahre 556/1161 pilgerte er nach Mekka und verteilte großzügige Geschenke. Die Schwäche des fāṭimidischen Kalifats gab Nūruddīn die Möglichkeit, seinen Einfluss im Gebiet zu verbreiten. Im Jahre 564/1169 wurde Šīrkūh, der Kommandeur der Armee von Nūruddīn, zum Wesir des fāṭimidischen Kalifen ernannt. Šalāḥuddīn (reg. 567-589/1171-1193), der Neffe und Nachfolger von Šīrkūh in diesem Amt, erklärte nach dem Tod des fāṭimidischen Kalifen im Jahre 567/1171 das Ende des fāṭimidischen Kalifates und ließ die *ḥuṭba* in Ägypten auf Nūruddīn Maḥmūd und den ‘abbāsiden Kalifen halten. Ob die *ḥuṭba* in Mekka in der ganzen Regierungszeit von Sanğar auf dessen Namen gehalten worden war, lässt sich in den Quellen nicht ermitteln. Es gibt auch keine Informationen über den Herrscher, dessen Name nach dessen Tod in der *ḥuṭba* genannt wurde. Nach der Überlieferung wurde der Name von Nūruddīn in der *ḥuṭba* in den *ḥaramayn* erst im Jahr 566/1171 oder 569/1174 genannt, nachdem der Bruder von Šalāḥuddīn, Tūrān Šāh, den Jemen besetzt hatte.⁵³ Nach dem Tod von Nūruddīn dehnte der Gründer der ayyūbidischen Dynastie in Ägypten, Šalāḥuddīn, seine Macht über die Gebiete der Zangiden in Syrien aus. Der ayyūbidische Staat kontrollierte damit die Länder in der Nachbarschaft des Hedschas, Ägypten, Jemen und Syrien.

Die Beziehungen der neuen Herrscher von Ägypten und dem Jemen, das heißt der Ayyūbiden, zu den ‘Abbāsiden waren nicht reibungslos. Die ‘Abbāsiden interessierten sich jedoch in erster Linie für die Anerkennung ihrer Oberherrschaft in Mekka und Medina, nämlich die Aufrechterhaltung der *ḥuṭba* in ihren Namen. Der Name von Šalāḥuddīn wurde in Mekka in der *ḥuṭba* nach dem Namen des Emirs von Mekka Mukṭir b. ‘Īsā b. Fulayta genannt.⁵⁴ Obwohl in den Quellen nicht

⁵³ Fāsī, al-‘Iqd al-ṭamīn, I, S. 188. Nach Sibāṭī soll dem Namen von Nūruddīn al-Zangī neben dem Namen der fāṭimidischen Kalifen gehuldigt worden sein. Er verweist für diese Information auf Šifā al-ğarām von al-Fāsī. In der von Sibāṭī verwiesenen Stelle lässt sich jedoch diese Information nicht finden.

⁵⁴ Fāsī, al-‘Iqd al-ṭamīn, I, S. 189.

ausdrücklich erwähnt, kann man annehmen, dass der Name des Kalifen in der *ḥuṭba* die erste Stelle erhielt.

597/1201 ergriff Qatāda b. Idrīs, der Stammvater des nach ihm benannten Zweiges der Ḥasaniden von Mekka, die Macht in Mekka. Obwohl Qatāda die *ḥuṭba* auf den ‘abbāsiden Kalifen hielt, pflegte er eine spannungsreiche politische Beziehung zu den ‘Abbāsiden und verfolgte eine expansionistische Politik im Hedschas. Nach Yanbu‘ brachte er Ṭā’if unter seine Macht und überfiel mehrfach Medina. Zur Regierungszeit von Qatāda kam es auch zu einem Kampf zwischen ihm und dem Kommandeur der irakischen Pilgerkarawane, in dem der Kommandeur getötet wurde. Qatāda soll dessen abgetrennten Kopf am *mīzāb* der Ka’ba aufgehängt haben. Er schickte jedoch einen Brief an den Kalifen und entschuldigte sich bei ihm wegen des Vorfalles.

Später wurde Qatāda im Jahre 617/1221 von seinem eigenen Sohn und Nachfolger Ḥasan ermordet. Wegen der andauernden Kämpfe um die Macht zwischen Ḥasan und einem seiner Brüder namens Rāḡiḥ schickte der ‘abbāsische Kalif Nāṣir seinen beliebtesten Diener Aqbāš als Kommandeur der Pilgerkarawane nach Mekka, mit einer uneingeschränkten Machtbefugnis über die Angelegenheiten der *ḥaramayn*. Ḥasan aber verdächtigte Aqbāš der Unterstützung für Rāḡiḥ und ließ ihn töten. Auf Empfehlung des Kommandeurs der Damaszener Karawane, des Bruders des ägyptischen Sultans, entschuldigte er sich bei dem ‘abbāsiden Kalifen und erhielt seine Ernennung zum Emir von Mekka.⁵⁵ Zwei Jahre später kam aber der ayyūbidische Herrscher vom Jemen, al-Malik al-Mas‘ūd, im Jahre 619/1223 oder 620/1224 mit Rāḡiḥ in den Hedschas und besetzte Mekka. Ḥasan flüchtete nach Damaskus und ging von dort in den Irak, wo er festgenommen und zur Vergeltung für die Ermordung von Aqbāš getötet wurde.⁵⁶ Bis zum Tode von Mas‘ūd wurde Mekka von dessen Vertretern regiert, während Rāḡiḥ seine beschränkte Macht behaupten konnte.

Zwischen den Rasūliden und den Herrschern von Ägypten

Muḥammad Nūruddīn ‘Alī amtierte bis zum Jahre 625/1228 als Vertreter von Mas‘ūd in Mekka und kehrte dann in den Jemen zurück. Nach dem Tode von Mas‘ūd ernannte Nūruddīn seinen Nachfolger in Mekka, Yaqūt al-Mas‘ūdī, zu

⁵⁵ Ibn Fahd, *Ithāf*, III, S. 27-31.

⁵⁶ Ibn Fahd, III, S. 34-36; Ibn Ma‘šūm, *Tuḥfat lubb al-lubāb*, S. 130-131.

seinem Vertreter. Die Ayyūbiden von Ägypten schickten daraufhin eine Armee nach Mekka und besetzten die Stadt. Nūruddīn versuchte im Jahre 629/1232 erfolglos, mit Rāḡiḥ die ägyptischen Soldaten in Mekka zu vertreiben und die Stadt unter seine Kontrolle zu bringen.⁵⁷ Im Jahre 630/1233 erklärte Nūruddīn seine Unabhängigkeit im Jemen und begründete damit die Dynastie der Rasūliden. Er nahm den Beinamen al-Malik al-Manṣūr an, ließ auf seinen Namen Münzen prägen und die *ḥuṭba* abhalten.⁵⁸ Im folgenden Jahr, im Jahre 631/1234, erhielt er von dem ‘abbāsiden Kalifen seine Anerkennung als Herrscher des Jemens⁵⁹ und pilgerte im selben Jahr nach Mekka.⁶⁰ Nachdem ihn seine Investitur im Jahre 632/1235 erreicht hatte, schickte er im selben Jahr eine kleine Armee und genug Gelder an Rāḡiḥ, um Mekka zu besetzen. Rāḡiḥ und die jemenitische Armee verließen jedoch Mekka kurz vor der Ankunft einer ägyptischen Armee.⁶¹ Ein weiterer Versuch des jemenitischen Sultans im folgenden Jahr schlug ebenfalls fehl.⁶² 635/1238 marschierte er in Begleitung von Rāḡiḥ mit einer großen Armee nach Mekka. Die ägyptischen Soldaten verließen Mekka zwei Tage vor der Ankunft der Jemeniten. Kurz darauf starb auch der ägyptische Sultan.⁶³ Erst zwei Jahre später, im Jahre 638/1241, schickte der ägyptische Herrscher al-Malik al-Ṣāliḥ Ayyūb b. Kāmil eine Armee mit dem Emir von Medina, Ṣiḥa, und vertrieb die jemenitischen Soldaten aus Mekka. Im folgenden Jahr jedoch, im Jahre 639/1242, mussten die ägyptischen Soldaten vor einer von al-Manṣūr geführten Armee die Stadt wieder verlassen.⁶⁴

Nach der Eroberung von Mekka setzte al-Manṣūr seinen Sklaven Faḥruddīn zum Machthaber in Mekka ein. Er rief Muḥammad b. Ḥasan b. ‘Alī b. Qatāda von Yanbu‘ und ernannte ihn mit seinem Onkel Rāḡiḥ zum Emir von Mekka.⁶⁵ Bis zum Jahre 646/1249 blieb aber die tatsächliche Macht in den Händen der Gouverneure, die von dem rasūlidischen Herrscher ernannt wurden. In diesem Jahr ersetzte der jemenitische Sultan al-Mas‘ūd den Gouverneur Faḥruddīn durch einen anderen, namens Ibn al-Musayyab. Auf Befehl von al-Mas‘ūd waren zuvor die Marktsteuern (*mukūs*) in Mekka abgeschafft worden. Für die Finanzierung der

⁵⁷ Ibn Fahd, *Ithāf*, III, S. 49-50; Ḥazraḡī, *al-‘Uqūd al-lu’lu’iyya*, I, S. 49-50.

⁵⁸ Ḥazraḡī, *al-‘Uqūd al-lu’lu’iyya*, I, S. 49.

⁵⁹ Ḥazraḡī, *al-‘Uqūd al-lu’lu’iyya*, I, S. 54.

⁶⁰ Fāsī, *al-‘Iqd al-ṭamīn*, I, S. 190.

⁶¹ Ḥazraḡī, *al-‘Uqūd al-lu’lu’iyya*, I, S. 55.

⁶² Ḥazraḡī, *al-‘Uqūd al-lu’lu’iyya*, I, S. 55.

⁶³ Ibn Fahd, *Ithāf*, III, S. 53-54. Ḥazraḡī, *al-‘Uqūd al-lu’lu’iyya*, I, S. 61-62.

⁶⁴ Ibn Fahd, *Ithāf*, III, S. 57-58. Ḥazraḡī, *al-‘Uqūd al-lu’lu’iyya*, S. 69.

⁶⁵ Ibn Ma‘sum, *Tuḥfat lubb al-lubāb*, S. 131-132.

Verwaltungskosten und die weiteren nötigen Ausgaben für die Pflege der Soldaten erhielt Ibn al-Musayyab keine Unterstützung durch den Sultan; er hatte sich selber um diese Ausgaben zu kümmern und noch eine weitere Summe an den Herrscher zu schicken. Nach einer kurzen Zeit führte Ibn al-Musayyab die abgeschafften Steuern wieder ein, beschlagnahmte die von dem Herrscher nach Mekka geschickten Subsidien (*ṣadaqa*) und nutzte sein Amt aus, um sich zu bereichern. Ḥasan b. ‘Alī b. Qatāda nutzte die Missstimmung gegen Ibn al-Musayyab, ergriff im Jahre 647/1250 mit der Unterstützung der Stämme die Macht in Mekka und nahm Ibn al-Musayyab fest. Er rechtfertigte aber seine Machtergreifung mit dem Verrat von Ibn al-Musayyab an dem Sultan. Nach einigen Tagen kam die Nachricht über den Tod von al-Mas‘ūd nach Mekka.⁶⁶ Rāḡiḥ verließ daraufhin Mekka und ging in den Jemen. Ḥasan setzte aber seine Loyalität gegenüber den Rasūliden fort. Zwei Jahre später, im Jahre 649/1252, pilgerte der neue rasūlidische Herrscher, al-Malik al-Muẓaffar (reg. 647-694/1250-1295), nach Mekka und verteilte großzügige Spenden.

Die Herrscher von Ägypten waren zu dieser Zeit mit inneren Konflikten beschäftigt. Mit dem Tod des ägyptischen Sultans al-Malik al-Ṣāliḥ im Jahre 648/1251 geriet nämlich die ayyūbidische Herrschaft in eine Krise. Sein Sohn und Nachfolger al-Malik al-Mu‘azzam Tūrānšāh starb im folgenden Jahr. Die Mamlūken und die Vornehmen des Staates einigten sich darauf, die Frau von al-Malik al-Ṣāliḥ Ayyūb, Ṣaḡarat al-durr, zur Königin und ‘Izzuddīn Aybak zum Oberkommandeur einzusetzen. Die Einsetzung einer Frau zum Herrscher wurde jedoch von den Machthabern des ayyūbidischen Staates in Syrien und auch vom ‘abbāsiden Kalifen missbilligt. Um die Aufstände der Machthaber in Syrien zu beseitigen, fand man sich in Ägypten dazu gezwungen, den sechsjährigen Knaben Mūsā b. al-Malik al-Mas‘ūd mit dem Beinamen al-Malik al-Ašraf zum Herrscher zu erklären.⁶⁷ Im selben Jahr wurde der ayyūbidische Herrscher von Aleppo, al-Malik al-Nāṣir Ṣalāḥuddīn Yūsuf b. al-‘Azīz Muḥammad b. Ṣalāḥuddīn Yūsuf, von den Machthabern nach Damaskus gerufen und zum Herrscher erklärt. Dieser marschierte im selben Jahr gegen Aybak nach Ägypten, musste jedoch ohne Erfolg nach Damaskus zurückkehren. Als die Nachricht über die massiven Angriffe der

⁶⁶ Fāsī, *Ithāf*, III, S. 67-70.

⁶⁷ Maqrizī, *al-Sulūk*, I/I, S. 361-369.

Mongolen auf den Irak Kairo erreichte, erklärte Aybak im Jahre 650/1253 seine Unabhängigkeit, indem er sich zum Sultan erklärte und den Namen von al-Malik al-Ašraf in der *ḥuṭba* in Kairo einstellte. Er warf al-Ašraf ins Gefängnis und vertrieb ihn zwei Jahre später nach Byzanz.⁶⁸ Auf die Vermittlung des Kalifen hin wurde im Jahre 651/1254 ein Frieden zwischen al-Nāšir und al-Muʿizz vereinbart.⁶⁹

So wollte Ğammāz b. Ḥasan b. Qatāda diese Konflikte zwischen dem Herrscher von Damaskus, al-Nāšir, und dem Herrscher von Ägypten, Aybak, ausnutzen und ging 651/1254 nach Damaskus, um sich die Unterstützung von al-Nāšir zu sichern. Er verlangte von ihm seine Unterstützung gegen Ḥasan b. ʿAlī b. Qatāda und versprach ihm, die *ḥuṭba* in Mekka auf den rasūlidischen Herrscher einzustellen und seinem Namen in der *ḥuṭba* zu huldigen. Nach einigem Zögern ging al-Nāšir darauf ein, ihm eine Armee zur Verfügung zu stellen. Ğammāz hatte aber bereits seinen Plan geändert, ging nach Mekka, tötete Ḥasan und besetzte Mekka. Er hielt jedoch die *ḥuṭba* auf den jemenitischen Herrscher al-Muẓaffar.⁷⁰ Im folgenden Jahr, 652/1255, wechselte die Macht in Mekka mehrfach die Hände. Erst ergriff Rāġiḥ mit der Unterstützung von Abū Numayy und Idrīs die Macht. Drei Monate später wurde er von seinem eigenen Sohn Ğānim zur Abdankung gezwungen. Im Šawwāl desselben Jahres ergriffen Abū Numayy und Idrīs die Macht und hielten die *ḥuṭba* auf den ägyptischen Herrscher al-Ašraf Mūsā b. al-Nāšir und dessen Vormund (Atabak) Aybak. Sie wurden aber im selben Jahr von der Armee des jemenitischen Herrschers al-Muẓaffar besiegt, die unter der Führung von Mubārīzuddīn al-Ḥusayn b. ʿAlī b. Birtās nach Mekka kam und die Stadt besetzte. Anfang des folgenden Jahres, 653/1255, konnten sie ihrerseits mit der Unterstützung des Emirs von Medina, Ğammāz b. Šiḥa, Ibn Birtās besiegen und ihn zum Verlassen von Mekka zwingen.⁷¹

Die letzte irakische Pilgerkarawane aus dem Irak gelangte vor dem Sturz des ʿabbāsīdischen Kalifates im Jahre 654/1257 nach Mekka.⁷² Im Jahre 655/1258 pilgerte nur die Bevölkerung vom Hedschas und im folgenden Jahr konnten die Pilger auf dem Seeweg zur Pilgerfahrt kommen. Der jemenitische Herrscher, al-Malik al-Muẓaffar (reg. 647-694/1250-1295) unternahm im Jahre 657/1259

⁶⁸ Maqrizī, al-Sulūk, I/I, S. 384, 394.

⁶⁹ Maqrizī, a-Sulūk, I/I, S. 284-285.

⁷⁰ Ibn Fahd, Ithāf, III, S. 74-75.

⁷¹ Ibn Fahd, Ithāf, III, S. 77-77. Ḥazraġī, al-ʿUqūd al-luʿluʿiyya, I, S. 115, 119-120.

⁷² Ibn Fahd, Ithāf, III, S. 79.

Renovierungen an der Moschee in Mekka und sorgte für den Unterhalt der Bediensteten. Die neuen Herrscher von Ägypten, die Mamlūken, konnten sich erst zur Regierungszeit von al-Malik al-Zāhir Baybars al-Bunduqdārī (658-676/1259-1277) um ihre Oberherrschaft über Mekka kümmern. Baybars stellte das Kalifat in Ägypten wieder her und erfreute sich zu dieser Zeit großen Respekts bei den Muslimen wegen seiner Kriege gegen die ungläubigen Mongolen. Vor dem Sturz des Kalifates in Bagdad im Jahre 656/1258 wurde der Name des ‘abbāsiden Kalifen in der *ḥuṭba* an erster Stelle genannt. Ihm folgte der Name des Herrschers von Ägypten bzw. des Jemen. Wie die Regelung nach dem Jahre 656/1258 war, ist unklar. An einer Stelle sagt Ibn Fahd, dass die Huldigung des ‘abbāsiden Kalifen in der *ḥuṭba* in Mekka nach 656/1258 nicht mehr praktiziert wurde. Er erwähnt jedoch für 659/1261 eine Angabe, der zufolge in diesem Jahr der neue Kalif in Ägypten, al-Muṣṭanṣir Billāh Aḥmad b. Muḥammad b. Nāṣir, ‘Abdurrahmān b. ‘Abdulmuṭṭī al-Makkī und dessen Vetter ‘Abdulmuṭṭī b. Aḥmad zum Verwalter der Moschee in Mekka (Nāṣir al-masḡid al-ḥaram) ernannte. Der Kalif setzte sie auch zu Verwaltern der Stiftungen und *ribāṭs* in Mekka ein und beauftragte sie, die nötigen Zeremonien für das Kalifat von al-Muṣṭanṣir durchzuführen (*iḏhār šī‘ār al-ḥilāfa*), was die *ḥuṭba* und das Hissen der Fahne des Kalifen in ‘Arafa vor denen der Könige einschloss. Sie waren auch damit beauftragt, im Namen des Kalifen Briefe an die Machthaber des Hedschas und des Jemen zu schicken, sie zur Huldigung für al-Muṣṭanṣir als Kalifen aufzurufen, die *ḥuṭba* auf den Namen des Kalifen halten zu lassen und Münzen mit seinem Namen zu prägen.⁷³

Die Rasūliden erkannten offenbar das von Baybars wiederbelebte Kalifat nicht an. Al-Malik al-Muḡāhid pilgerte im selben Jahr, 659/1261, verteilte großzügige Almosen und überzog die Ka‘ba mit einer *kiswa*, was nach dem Sturz des Kalifates eingestellt worden war. Er hielt sich aber davon zurück, die Beschäftigung der Mamlūken mit den Mongolen auszunutzen und seine Oberherrschaft über Mekka zu behaupten. Die Mitregenten von Mekka, Abū Numayy und Idrīs flüchteten aus Mekka vor der Ankunft des jemenitischen Herrschers. Die Fahne zweier Herrscher, Baybars und al-Muṣṭaffar, wurden in ‘Arafa ohne Konflikte nebeneinander und in gleicher Höhe gehisst. Als seine Männer al-Muṣṭaffar vorschlugen, seine Fahne höher zu hissen, lehnte al-Muṣṭaffar dies mit dem folgenden Worte ab: „Denkst du,

⁷³ Ibn Fahd, *Iṭḥāf*, III, S. 86-87.

dass ich die Fahne eines Königs hinter meine Fahne stelle, der gestern die Armeen der Mongolen (ṭaṭar) niederschlug, weil ich einfach da bin und er nicht anwesend ist. Das mache ich niemals!“⁷⁴

Im folgenden Jahr, 660/1262, wurde keine Fahne eines Königs in ‘Arafa gehisst. Baybars pilgerte im Jahre 661/1263 und ließ als der erste mamlūkische Herrscher die Ka‘ba mit einer *kiswa* überziehen.⁷⁵ Die Konkurrenz zwischen Baybars und al-Muṣaffar setzte sich in den folgenden Jahren fort. Die Emire von Mekka wechselten mehrmals die Seiten zwischen dem jemenitischen Herrscher und den Herrschern von Ägypten oder sie huldigten beiden in der *ḥuṭba*. Al-Muṣaffar schickte im Jahre 666/1268 große Summen für die Renovierung der Moschee, eine *kiswa* für Ka‘ba und eine weitere *kiswa* für das Grab des Propheten. Er schickte auch für den Belag des Tores der Ka‘ba Gold und Silber.⁷⁶ Die Zuwendungen und Geschenke des jemenitischen Herrschers für die Ka‘ba waren so beachtlich, dass die *ašrāf* von Mekka nicht auf sie verzichten konnten. Sie erhielten ein Drittel der Zuwendungen, die in diesem Jahr nach Mekka geschickt wurden. Baybars wollte seinerseits mit dem jemenitischen Herrscher freundschaftliche Beziehungen etablieren. Im selben Jahr schickte er einen Gesandten mit Geschenken und Briefen in den Jemen.⁷⁷

Im Jahre 666/1268 oder 667/1269 verdrängte Abū Numayy seinen Mitregenten Idrīs aus Mekka und verlangte von Baybars seine Einsetzung zum alleinigen Herrscher über die Stadt. In seinem Brief an Baybars rechtfertigte er die Absetzung von Idrīs mit dessen Zuneigung für den Herrscher des Jemens und seiner Bereitschaft zur Auflehnung gegen den Sultan. Er informierte Baybars darüber, dass er die *ḥuṭba* auf den Sultan halten ließ und verlangte von Baybars, dem Emir von Medina zu befehlen, Idrīs nicht zu unterstützen. Baybars machte zur Bedingung, dass er den Zugang nach Mekka sicherstelle und in der *ḥuṭba* und der Münzprägung seinen Namen verwende. Als Gegenleistung versprach er Abū Numayy eine jährliche Summe von 20.000 *dirham* und schickte im selben Jahr zwei *kiswas* für Mekka und Medina.⁷⁸ Idrīs kehrte später nach Mekka zurück, einigte sich mit Abū Numayy und

⁷⁴ Ibn Fahd, *Iṭḥāf*, III, S. 80-85. Ḥazraḡī, *al-‘Uqūd al-lu‘lu‘iyya*, I, S. 133-135.

⁷⁵ Ibn Fahd, *Iṭḥāf*, III, S. 87.

⁷⁶ Ibn Fahd, *Iṭḥāf*, III, S. 91.

⁷⁷ Ḥazraḡī, *al-‘Uqūd al-lu‘lu‘iyya*, I, S. 169.

⁷⁸ Muḡyiddīn b. ‘Abduzzāhir, *al-Rawḡ al-zāhir fi sīrat al-malik al-zāhir*, Hrsg. ‘Abdu‘azīz al-Ḥuwayṭir, S. 352.

erklärte seine Unterstützung für Baybars.⁷⁹ Im Jahre 667/1269 unternahm dieser die Pilgerfahrt und verteilte Almosen. Al-Muẓaffar schickte dafür vier Jahre später, im Jahre 671/1273, eine *kiswa*,⁸⁰ unternahm mehrere Renovierungen an der großen Moschee und anderen Moscheen in Mekka. Im Jahre 680/1282 renovierte er den Marmorbelag der Ka'ba in der Innenseite.⁸¹

Im folgenden Jahr, 681/1283, verlangte der ägyptische Herrscher Qalāwūn (reg. 678-689/1280-1290) von Abū Numayy eine Erklärung seiner Loyalität für den Sultan, die er auch abgab.⁸² Zwei Jahre später, 683/1285, besetzte dafür eine Armee von al-Muẓaffar Mekka und vertrieb Abū Numayy für eine kurze Zeit aus der Stadt.⁸³ 691/1292 wurde die *ḥuṭba* auf den ägyptischen Herrscher al-Ašraf Ḥalīl b. Manṣūr (reg. 689-692/1290-1293) eingestellt, und an seiner Stelle wurde wiederum al-Muẓaffar gehuldigt.⁸⁴ Im folgenden Jahr aber stellte Abū Numayy die *ḥuṭba* auf al-Ašraf wieder her.⁸⁵

Nach dem Tode von al-Muẓaffar setzten sich die Mamlūken in diesem Konflikt durch. Auf der anderen Seite hatten sie dringlichere Probleme in ihren Grenzgebieten mit den neuen Herrschern vom Irak, den Ilḥānen, und mussten aus diesem Grund mit den Rasūliden wegen der *ḥuṭba* Kompromisse schließen: Die Mamlūken erkannten deswegen den Anspruch der Rasūliden auf die *ḥuṭba* an, jedoch in einer Weise, die den Machtverhältnissen entsprach: die Namen der Herrscher vom Jemen sollten in der *ḥuṭba* nach den Namen der mamlūkischen Herrscher genannt werden.⁸⁶ Nach dem Tode von al-Muẓaffar wurde die Übersendung der *kiswa* für die Ka'ba zu einem Privileg der mamlūkischen Sultane.

⁷⁹ Ibn Fahd, *Iṭḥāf*, III, S. 93.

⁸⁰ Ibn Fahd, *Iṭḥāf*, III, S. 102.

⁸¹ Ibn Fahd, *Iṭḥāf*, III, S. 113.

⁸² Ibn Fahd, *Iṭḥāf*, III, S. 113-115.

⁸³ Ibn Fahd, *Iṭḥāf*, III, S. 116.

⁸⁴ Ibn Fahd, *Iṭḥāf*, III, S. 122-123.

⁸⁵ Ibn Fahd, *Iṭḥāf*, III, S. 123.

⁸⁶ Fāsī, *al-ʿIqd al-ṭamīn*, I, S. 191-192. Das war die Regelung bis zur Zeit des Fāsī (gest. 832/1429). Die Ausführungen von al-Fāsī in diesem Zusammenhang betreffen die folgenden Herrscher der rasūlidischen Dynastie, die Nachkommen von al-Malik al-Muẓaffar: ʿUmar b. Yūsuf al-Malik al-Ašraf (gest. 697), Dāwūd b. Yūsuf (gest. 721), ʿAlī b. Dāwūd al-Muḡāhid (gest. 764), Ismāʿīl b. ʿAbbās b. ʿAlī b. Dāwūd al-Afḍal (gest. 778), Nāšir Aḥmad b. Ismāʿīl al-Nāšir (gest. 829). Die rasūlidischen Herrscher vom Jemen in der folgenden Zeit waren: ʿAbdullāh b. Aḥmad b. Ismāʿīl al-Manṣūr (gest. 830), Ismāʿīl b. Aḥmad b. Ismāʿīl al-Ṭāḥir (gest. 842), Ašraf b. Ismāʿīl b. Aḥmad (der letzte Herrscher der Rasūliden vom Jemen, gest. 845). Der mamlūkische Kommandeur, der im Jahre 804 die *ḥuṭba* auf den jemenitischen Herrscher verhindern wollte, wurde vom ägyptischen Herrscher für diese Tat schriftlich ermahnt (Ibn Fahd, *Iṭḥāf*, III, S. 428). Im Jahre 826 wurde die *ḥuṭba* auf den jemenitischen Herrscher für eine kurze Zeit eingestellt, sie wurde aber nach einigen Monaten wieder hergestellt. (Ibn Fahd, *Iṭḥāf*, III, S. 600, 606).

Al-Nāṣir Ismā'īl b. Muḥammad Qalāwūn (reg. 743-746/1343-1346) gründete für die *kiswa* der Ka'ba, die jedes Jahr ausgewechselt wurde, eine Stiftung in Ägypten.⁸⁷

Die Rasūliden blieben in der folgenden Zeit ein wichtiger politischer Faktor. Die Machthaber von Mekka hatten auch an der Aufrechthaltung der guten Beziehungen zu den Rasūliden wichtige finanzielle Interessen, nicht nur wegen den Zuwendungen und Geschenken der Herrscher, sondern auch wegen des Handels zwischen dem Jemen und dem Hedschas. Die Rasūliden boten den für die Herrschaft in Mekka konkurrierenden Ḥasaniden immer wieder Zuflucht. Als ein anschauliches Beispiel hierfür lässt sich der folgende Fall erwähnen: Der mekkanische Emir, Rumayṭa b. Abū Numayy (gest. 647/1250), dankte im letzten Jahr seines Lebens zu Gunsten seines Sohnes 'Aḡlān ab. Die drei Brüder von 'Aḡlān erhielten im folgenden Jahr eine Verfügung des ägyptischen Sultans, der sie zu Mitregenten von Mekka ernannte und ihnen die Hälfte der Stadt unterstellte. Die Mitregenten wurden im Jahre 750/1350 von 'Aḡlān aus der Stadt vertrieben. Sie flüchteten in den Jemen und fanden Zuflucht bei dem rasūlidischen Herrscher, al-Muḡāhid 'Alī b. al-Mu'ayyad. Als im folgenden Jahr al-Muḡāhid zur Pilgerfahrt nach Mekka kam, wurde er von 'Aḡlān und dem Kommandeur der ägyptischen Pilgerkarawane festgenommen und seine Besitzungen wurden geplündert. Al-Muḡāhid wurde nach Ägypten geschickt und nach einer kurzen Zeit wieder freigelassen. Nach seiner Rückkehr in den Jemen verbot al-Muḡāhid im Jahre 753/1353 den Händlern, ihre Waren nach Mekka zu bringen.⁸⁸ Dies bedeutete für den Emir von Mekka, 'Aḡlān, den Verlust einer wichtigen Einkommensquelle, und er ergriff im folgenden Jahr strenge Maßnahmen in Mekka.⁸⁹ Bis zum Jahr 780/1379 wurde die Sendung des *maḥmāl* aus dem Jemen eingestellt. Die Ḥasaniden von Mekka nahmen in diesem Jahr Kontakt zu dem neuen rasūlidischen Sultan al-Ašraf Ismā'īl b. al-Afḍal auf, der daraufhin wieder einen *maḥmal* und eine *kiswa* für die Ka'ba sandte. Der Eintritt der jemenitischen Pilgerkarawane in Mekka wurde aber von dem mamlūkischen Kommandeur der ägyptischen Pilgerkarawane verhindert. Die Pilgerkarawane des jemenitischen Sultans wurde erst nach den Bemühungen von Aḥmad b. 'Aḡlān in die Stadt eingelassen, und man durfte dann den *maḥmal*

⁸⁷ Fāsī, al-'Iqd al-ṭamīn, I, S. 59.

⁸⁸ Ibn Fahd, Ithāf, III, S. 259.

⁸⁹ Ibn Fahd, Ithāf, III, S. 262.

nach 'Arafa tragen.⁹⁰ Die Sendung des *maḥmāls* aus dem Jemen wurde nach einem Jahr wieder eingestellt.⁹¹

Zwischen den Mamlūken und den Herrschern des Iraks

Ibn Faḍlullāh al-'Umarī (gest. 749/1348) fasst die Beziehungen der Herrscher von Mekka und Medina mit den Großmächten des Gebietes, Ägypten, Jemen und Irak folgendermaßen zusammen (sinngemäß wiedergegeben):

Die Herrscher von Medina erkennen die Vormachtstellung der Herrscher von Ägypten an (*mutarāmīn ilā ṣāḥib miṣr*). Nur selten lehnen sie sich gegen die ägyptischen Herrscher auf und versuchen auch in diesen Zeiten nicht, mit anderen Herrschern diesbezügliche Kontakte aufzunehmen. Die Herrscher von Mekka aber folgten früher einer pragmatischen Politik: Sie erklärten ihre Ergebenheit gleichzeitig gegenüber den Herrschern von Ägypten und vom Jemen, während sie mit den letztgenannten eine engere Beziehung pflegten. Denn die Herrscher vom Jemen sorgten für die finanzielle Unterstützung der Herrscher von Mekka mehr als die Herrscher von Ägypten. Später aber nahmen die Herrscher von Mekka wegen der Größe ihrer Macht Kontakte zu den Herrschern des Iraks auf. Um ihre Oberherrschaft über Mekka zu bewahren, schickten die Herrscher von Ägypten mehrmals Armeen nach Mekka. Nach dem Tode von Ilḥān Abū Sa'īd (reg. 716-736/1316-1335) und den darauf folgenden Machtkämpfen im Irak veränderten sich die Verhältnisse: die Herrscher von Ägypten schickten Armeen nach Mekka und setzten ihre Oberherrschaft über Mekka durch.⁹²

Ilḥāne

Nach dem Sturz des 'abbāsiden Kalifates in Bagdad kam die erste große Pilgerkarawane aus dem Irak im Jahre 669/1271 zur Regierungszeit von Abaqa (reg. 663-681/1265-1282) nach Mekka. Abaqa war für seine Strenge gegen die Muslime bekannt und unternahm mehrere Feldzüge in die mamlūkischen Gebiete, die im Jahre 679/1281 in einer großen Invasion von Syrien unter dem Kommando von seinem Bruder Mōngke Temür kulminierte. Die Armee der Ilḥāne wurde von dem mamlūkischen Herrscher, Qalāwūn (reg. 677-689/1279-90) besiegt. Der Nachfolger

⁹⁰ Ibn Fahd, *Iṭḥāf*, III, S. 331-332.

⁹¹ Ibn Fahd, *Iṭḥāf*, III, S. 335.

⁹² Siehe Al-'Umarī, *Masālik al-abṣār fī mamālik al-amṣār*, Hrsg. Aḥmad 'Abdulqādir al-Ṣādīlī, 2003, III, S 461-462.

von Abaqa, Aḥmad Tegedür (reg. 680-682/1282-1284), nahm vor seiner Thronbesteigung den Islam an und führte in seiner kurzen Regierungszeit eine islamische Religionspolitik ein. Aḥmad war auch für die Gründung oder Wiederbelebung der Stiftungen zugunsten von Mekka in seinem Herrschaftsgebiet bekannt. Argun, der Aḥmad als Regent folgte, war ein Anhänger des Schamanismus mit einem großen Interesse für den Buddhismus. Er war mit anderen Problemen beschäftigt und unternahm keine große militärische Aktion gegen die Mamlūken. Die Mamlūken waren aber auch in ihren Grenzgebieten zu den Ilḥānen nicht unbesorgt. Sie schickten in den Jahren 684/1285, 685/1286 und 689/1289 Armeen dorthin.

Die Zeit von Ġāzān (reg. 694-703/1295-1304), der vor seiner Thronbesteigung zum Islam konvertierte, wurde durch eine weitreichende Islamisierung im Reich der Ilḥāne geprägt. Trotz dieser groß angelegten Religionspolitik änderte sich die auswärtige Politik der Ilḥāne gegen die Mamlūken nicht, die jetzt auch eine wichtige religiöse Legitimation besaßen. 698/1299 führte Ġāzān einen erfolgreichen Feldzug in Syrien und besetzte Damaskus. Nach 100 Tagen kehrte er jedoch zurück. Eine große Armee der Ilḥāne wurde im Jahre 702/1303 südlich von Damaskus von Qalāwūn besiegt. Der Nachfolger von Ġāzān, Öljeitü (reg. 1304-1316), erklärte im Winter des Jahres 706/1307-8 sein Bekenntnis zum schīitischen Islam. Nach jahrelangen Versuchen, die Franken für eine gemeinsame militärische Aktion gegen die Mamlūken zu gewinnen, führte er im Jahre 711/1312 mit eigenen Kräften und vermutlich mit der Veranlassung von Qarasungūr, dem ehemaligen Gouverneur der Mamlūken in Aleppo, der auf die Seite von Öljeitü überlief, einen Vorstoß in die mamlūkischen Gebiete. Dieser Feldzug war der letzte große Versuch der Ilḥāne Syrien zu besetzen. Er musste die Belagerung von al-Raḥba, einer Festung in der mamlūkischen Grenze, abbrechen. Der mächtige Staatsmann des Ilḥāns Öljeitü, Ġübān, spielte in der Beendigung dieser Belagerung eine aktive Rolle.⁹³

Der Emir von Mekka Abū Numayy hatte mehrere männliche Nachkommen. Sein Sohn ‘Aḍududdīn Abū Muḥammad ‘Abduḥ war von seinem Vater zu einem Zwangsaufenthalt in den Jemen geschickt worden. Abū Numayy hatte auch feste Kontakte zu dem Hof der Ilḥāne gegründet und erhielt die Erträge der von Aḥmad

⁹³ Fīrūzābādī, *al-Mağānim al-maṭāba fī ma‘ālim ṭāba*, III, S. 1193.

Tegedür wiederbelebten oder erst gegründeten Stiftungen zugunsten von Mekka im Irak. Nach der Rückkehr von ‘Aḍuddīn aus dem Jemen machte ihn Abū Numayy zum Bevollmächtigten für die Verwaltung der Erträge dieser Stiftungen im Irak und schickte ihn dorthin. ‘Aḍuddīn wurde von dem Ilhān Ġāzān b. Argūn mit Respekt aufgenommen und erhielt von ihm ein Lehen (Iqtā‘) in der von der zwölfschiitischen Bevölkerung besiedelten Stadt Ḥilla, wo er bis zu seinem Tode lebte. Ein Enkelsohn von ‘Aḍuddīn wurde später zum Oberhaupt der Nachkommen des Propheten (*‘Amīd al-sādāt*) im Irak und hinterließ wiederum mehrere Nachkommen. Ein weiterer Sohn von Abū Numayy, ‘Izzuddīn Zayd al-aṣḡar, ergriff unter nicht näher bekannten Umständen die Macht in Sawākin, wurde jedoch später vertrieben. Er kam mehrmals in den Irak und ließ sich nach seiner Vertreibung aus Sawākin im Irak nieder, wo er zum *naqīb* der *ṭālibiyyīn* (dem Oberhaupt der Nachkommen von ‘Alī b. Abī Ṭālib) wurde. Auch er starb in Ḥilla und wurde in Naḡaf bestattet.⁹⁴

Während ein Teil der Söhne von Abū Numayy feste Kontakte zu den Herrschern vom Irak unterhielten, dauerte der Machtkampf in Mekka zwischen den vier älteren Söhnen von Abū Numayy, diese waren Rumayṭa, Ḥumayḍa, Abū al-Ġayṭ und ‘Uṭayfa, von 701/1301 bis 737/1336 an. Anfangs ergriffen die erstgenannten beiden Brüder, Rumayṭa und Ḥumayḍa die Macht. Abū al-Ġayṭ und ‘Uṭayfa konnten sich die Hilfe des Kommandeurs der ägyptischen Karawane sichern, dem sie ihre Treue zum ägyptischen Sultan schwuren, und ließen sich anstelle der Mitregenten Ḥumayḍa und Rumayṭa zu Emiren ernennen. Die abgesetzten Emire blieben bis zum Jahre 703/1303 in Kairo unter Arrest. Sie überzeugten in diesem Jahr den Sultan von ihrer Treue und wurden anstelle von Abū al-Ġayṭ und ‘Uṭayfa zu Emiren ernannt. Im Jahre 712/1312 wurde Mekka wieder von einer großen ägyptischen Armee besetzt. Ḥumayḍa und Rumayṭa wurden abgesetzt und Abū al-Ġayṭ nochmals eingesetzt. Nach mehreren Versuchen besiegte Ḥumayḍa im Jahre 715/1315 Abū al-Ġayṭ. Er flüchtete aber im folgenden Jahr vor Rumayṭa, der seinerseits mit einer Armee aus Ägypten nach Mekka kam.⁹⁵

Der besiegte Ḥumayḍa ging daraufhin in den Irak und nahm zu dem Ilhān Öljeitü Kontakt auf. Ḥumayḍa überlebte einen Überfall auf dem Rückweg, bei dem er die

⁹⁴ Ibn ‘Inaba, *‘Umdat al-ṭālib*, S. 177-184.

⁹⁵ Ibn Fahd, *Iḥṭāf*, III, S. 153-154.

ihm von den Irakern zur Verfügung gestellten Gelder verlor. Er kehrte mit dem Emir von Ḥilla, Sayyid Ṭālib al-Dalqandī al-Ḥusaynī al-Aḫṣāṣī, 717/1317 nach Mekka zurück.⁹⁶ Der herrschende Emir Rumayṭa erlaubte ihm aber nicht, Mekka zu betreten und informierte sofort den ägyptischen Sultan. Dieser stellte Ḥumayḍa als Bedingung für seine Begnadigung, dass er nach Ägypten käme und dort verbliebe. Er sandte ihm Gelder, die er für die Reise nach Ägypten brauchte. Ḥumayḍa bekam die Gelder, reiste aber nicht nach Ägypten. Im selben oder im folgenden Jahr besetzte er nach der Pilgerzeit Mekka und vertrieb Rumayṭa. Er ließ dann die *ḥuṭba* auf den Sohn von Öljeitü, Abū Saʿīd halten.⁹⁷ Eine ägyptische Armee besetzte im Rabīʿ des Jahres 718/1318 Mekka. Ḥumayḍa flüchtete aus der Stadt. Auch Rumayṭa, den der Kommandeur der ägyptischen Pilgerkarawane verdächtigte Ḥumayḍa unterstützt zu haben, wurde festgenommen und nach Kairo gebracht. ʿUṭayfa wurde daraufhin Anfang des Jahres 719/1319 zum Emir von Mekka eingesetzt.⁹⁸

Trotz der Spannung zwischen den Mamlūken und Ilḥānen pilgerte die irakische Pilgerkarawane im Jahre 718/1318 nach Mekka. Im folgenden Jahr pilgerte der ägyptische Sultan Nāṣir b. Qalāwūn nach Mekka. Er wusch die Kaʿba mit seinen eigenen Händen, schaffte die *mukūs* (Steuer) ab und wies den Emiren von Mekka und Medina *iqṭāʿ* (Pachtländer) in Ägypten und Damaskus zu. Nāṣir zeigte sich auch gegenüber den Würdenträgern der Iraker, die in diesem Jahr pilgerten, gütig und beschenkte sie.⁹⁹ Im folgenden Jahr griff Ḥumayḍa nochmals Mekka an, woraufhin eine ägyptische Armee gegen ihn geschickt wurde. Er wurde aber im selben Jahr von seinen eigenen Männern getötet.¹⁰⁰ Der in Kairo unter Arrest stehende Rumayṭa wurde im Jahre 720/1320 freigelassen und kehrte nach Mekka zurück (nach einer Überlieferung als Mitregent von ʿUṭayfa).¹⁰¹

Die sich über viele Jahre hinziehenden feindseligen Beziehungen zwischen den Mamlūken und den Ilḥānen wurden zur Regierungszeit von Abū Saʿīd und Nāʿib al-Sulṭān, dem einflussreichen Staatsmann Ḡūbān, beendet. Nach langen Verhandlungen, die um das Jahre 720/1320 begannen, wurde im Jahre 723/1323 ein

⁹⁶ Ibn Fahd, *Iṭḥāf*, III, S. 155.

⁹⁷ Ibn Fahd, *Iṭḥāf*, III, S. 155-158.

⁹⁸ Ibn Fahd, *Iṭḥāf*, III, S. 162-164.

⁹⁹ Ibn Fahd, *Iṭḥāf*, III, S. 164-165.

¹⁰⁰ Ibn Fahd, *Iṭḥāf*, III, S. 167-169.

¹⁰¹ Ibn Fahd, *Iṭḥāf*, III, S. 169-170.

Frieden vereinbart. Diese Änderungen fanden auch einen Niederschlag in den politischen Ereignissen in Mekka.

Im Rahmen der andauernden Friedensverhandlungen zwischen den Mamlūken und Abū Saʿīd pilgerten die Iraker im Jahre 720/1321 mit der Erlaubnis des ägyptischen Sultans mit einem prachtvollen *maḥmal* in Wert von 250.000 Dīnār. Nach der Beendigung der Pilgerschaft überreichte der Kommandeur der ägyptischen Pilgerkarawane, Argūn, den Vornehmen der irakischen Pilger kostbare Gewänder (*ḥilaʿ*) als Zeichen des guten Willens. Zum Abschluss der Zeremonie sprach Argūn Segenssprüche für den ägyptischen Sultan und nach ihm für Abū Saʿīd.¹⁰²

Nach der Ratifizierung des Friedensabkommens baute der oben erwähnte Staatsmann der Ilḥāne, Ğūbān, im Jahre 724/1324 eine Medrese in Medina. Er ließ in diesem Gebäudekomplex auch ein Grabmal für seine Bestattung errichten.¹⁰³

Nach einem Jahr, 725/1325, schickte er seinen Diener Bāzān mit der Pilgerkarawane in den Hedschas und ließ, ohne die Erlaubnis des ägyptischen Sultan zu erhalten, einen alten Brunnen in ʿArafa renovieren und das Wasser an die großen Moscheen leiten. Die Bauarbeiten, die ca. 4 Monate dauerten, kosteten eine große Summe von 150.000 *dirham*. Bāzān ging dann nach Ägypten und informierte den Sultan über den Bau des Brunnen. Der ägyptische Sultan missbilligte die Anmaßung von Ğūbān, nahm dies jedoch hin.¹⁰⁴

Aḥmad b. ʿAlī al-Ḥusaynī, bekannt als Ibn ʿInaba (gest. 828/1425) erwähnt in seinem Werk *ʿUmdat al-ṭālib fī ansāb āl Abī Ṭālib* einen interessanten Fall, der uns die Beziehungen zwischen den Mamlūken und Ilḥānen zu dieser Zeit im Hedschas näher erklärt. Ibn ʿInaba gibt für dieses Ereignis kein bestimmtes Datum an, seine

¹⁰² Ibn Fahd, *Iṭḥāf*, III, S. 171.

¹⁰³ Zu der Biografie von Ğūbān Siehe Fīrūzābādī, *al-Maḡānim al-muṭāba fī maʿālim ṭāba*, III, S 190-195.

¹⁰⁴ Ibn Fahd, *Iṭḥāf*, III, S. 181-182. Ğūbān und seine Söhne wurden später von Abū Saʿīd, der ihn und seine Söhne als eine Gefahr für seinen Thron sah, beseitigt. Abū Saʿīd ließ zuerst den Sohn von Ğūbān, Ḥawāḡa, im Jahre 727/1327 töten. Ein weiterer Sohn von Ğūbān, Timurtāš, der im Namen der Ilḥāne in Anatolien herrschte, flüchtete daraufhin nach Kairo und fand Zuflucht bei dem mamlūkischen Sultan. Nach der Tötung von Ḥawāḡa lehnte sich Ğūbān gegen Abū Saʿīd auf, wurde jedoch von ihm besiegt und flüchtete nach Herāt. Ğūbān wurde auf den Befehl von Abū Saʿīd von dem Herrscher von Herāt getötet. Abū Saʿīd verlangte dann von dem ägyptischen Sultan die Beseitigung von Timurtāš und versprach ihm dafür die Beseitigung des oben erwähnten Qarasunqurlu. Timurtāš wurde in Ägypten auf den Befehl des Sultans hin getötet, während Qarasunqurlu vor der Vollstreckung der Befehle von Abū Saʿīd in Herāt starb. Die Leichname von Ğūbān und seinem Sohn wurden im Jahre 729/1329 mit der irakischen Pilgerkarawane zur Beerdigung in den Hedschas gebracht. Man erlaubte es aber nicht, dass der Leichnam von Ğūbān in seinem Grabmal bestattet wurde, sondern beerdigte ihn auf dem Friedhof al-Baqī. Ibn Fahd, *Iṭḥāf*, III, S. 185. Fīrūzābādī, ebenda.

Ausführungen weisen jedoch darauf hin, dass es zur Regierungszeit von Abū Saʿīd und zur Amtszeit von Rumayṭa in Mekka zustande kam. Anhand des Namens eines Würdenträgers der irakischen Karawane, namens Ġiyāṭuddīn Muḥammad b. al-Rašīd, können wir dieses in den Ausführungen von Ibn Fahd (gest. 885/1480) fehlende Ereignis auf das Jahr 726/1326 datieren. Dies gibt uns auch ein weiteres gutes Beispiel für die festen Beziehungen der Ḥasaniden von Mekka zu den irakischen Herrschern.

Nach den Ausführungen von Ibn ʿInaba kam der Sohn von Rumayṭa, Aḥmad, zur Regierungszeit von Abū Saʿīd in den Irak und kehrte mit der irakischen Pilgerkarawane, die auch eine große Gruppe von den Vornehmen des Irak einschloss, unter der Führung des Wazīr Ġiyāṭuddīn Muḥammad b. al-Rašīd nach Mekka zurück. Šarīf Aḥmad brachte zu diesem Anlass irakische Soldaten sowie Münzen mit, die den Namen von Abū Saʿīd trugen. Der irakische *maḥmal* wurde in diesem Jahr vor dem ägyptischen *maḥmal* nach ʿArafa getragen und auf einen Ort oberhalb des ägyptischen *maḥmals* gestellt. Die Ägypter konnten gegen diese Anmaßung nichts unternehmen. Sie gingen zu Rumayṭa, dem Vater von Aḥmad, und verlangten von ihm, diesen durch die Mobilisierung der Ḥasaniden daran zu hindern. Da sich aber Aḥmad bei den *ašrāf* eines großen Ansehens erfreute, die er früher reichlich beschenkt hatte, scheuten sie sich, gegen Aḥmad etwas zu unternehmen. Aḥmad befahl zudem, dass die Münzen von Abū Saʿīd zur Pilgerzeit in Mekka verwendet würden. Er kehrte mit der Pilgerkarawane in den Irak zurück und wurde vom Sultan zum Führer der Araber (*imārat al-ʿarab*) im Irak ernannt.¹⁰⁵

Die irakische Pilgerkarawane, die nach einem Jahr, 730/1330, mit einem Elefanten in den Hedschas kam, sorgte für ein großes Aufsehen. Die Sendung eines Elefanten erregte zwar die Machthaber und die Bevölkerung. Doch ein Konflikt, der zwischen den Irakern und Ägyptern in diesem Jahr in Mekka entstand, rührte von einem persönlichen Racheplan des ägyptischen Herrschers an dem Kommandeur der irakischen Pilgerkarawane her. Der Amīr al-ḥaḡḡ der Iraker war in diesem Jahr Muḥammad al-Ḥaḡḡī, der wegen der oben erwähnten Friedensverhandlungen mehrmals nach Ägypten gereist war. Der mamlūkische Sultan hatte Nachrichten von beleidigenden Worten von Muḥammad al-Ḥaḡḡī über ihn am Hofe von Abū Saʿīd erhalten. Er wollte aus diesem Grund diese Gelegenheit nutzen und sich an

¹⁰⁵ Ibn ʿInaba, *ʿUmdat al-ṭālib*, S. 177-184.

Muḥammad al-Ḥaḡīḡ rächen. Er wies den Emir von Mekka ‘Uṭayfa an, Muḥammad Ḥaḡīḡ zur Pilgerzeit töten zu lassen. Das geplante Attentat misslang jedoch und führte zu einem Tumult in Mekka, bei dem der ägyptische Emir Ğandār Aldamur ums Leben kam.¹⁰⁶

Drei Jahren später, im Jahre 733/1333, kam aber einer der mongolischen Herrscher, namens Yāsūr, in der Pilgerzeit bei einem Attentat ums Leben. Nach der Überlieferung wollte Abū Sa‘īd ihn nach der Beseitigung von Ğūbān an dessen Stelle ernennen. Er sah jedoch später Yāsūr als eine Gefahr für seinen Thron an und beschloss seine Liquidierung. Er beauftragte al-Maḡd al-Sallāmī, der wegen der Friedenshandlungen mehrmals nach Kairo gereist war, mit der Durchführung des Plans. Als Yāsūr Abū Sa‘īd 733/1333 um Erlaubnis zur Pilgerfahrt bat, gewährte Abū Sa‘īd ihm dies mit der Absicht, ihn im Einverständnis mit dem mamlūkischen Herrscher in Mekka zu beseitigen. Abū Sa‘īd schickte zu diesem Zweck einen Brief an den mamlūkischen Sultan, in dem er ihn vor der Gefahr warnte, dass Yāsūr die Mongolen um sich sammeln und dadurch nicht nur für Abū Sa‘īd, sondern auch für die Mamlūken eine große Gefahr darstellen könnte. Ein Diener von al-Maḡd al-Sallāmī namens Quṭlubak al-Sallāmī wurde mit der Überbringung des Briefes von Abū Sa‘īd nach Kairo beauftragt und erhielt die Einwilligung des Sultans für den Plan. Quṭlubak ging mit dem Brief des ägyptischen Sultans an Emīr Barsbuḡā al-Ḥāḡīb nach Mekka. Der Emir von Mekka, Rumayṭa, resignierte zwar vor der Ausführung der Befehle des Sultans. Yāsūr kam aber bei einem von Barsbuḡā geplanten Attentat ums Leben.¹⁰⁷

Nach dem Tode von Abū Sa‘īd löste sich das Reich der Ilḡāne schnell auf. Die Sendung der Pilgerkarawane aus Bagdad wurde bis zum Tode des mekkanischen Emirs Rumayṭa eingestellt. Der Grund war dieses Mal eine persönliche Feindschaft zwischen den neuen Herrschern von Bagdad, den Ğalāyiriden, und dem Emir von Mekka.

Der oben erwähnte Sohn von Rumayṭa, Aḡmad, hielt sich nämlich zur Regierungszeit von Abū Sa‘īd mit weiteren Ḥasaniden von Mekka wie Fulayta und Aḡmad b. Fulayta in Ḥilla auf. Er führte mehrere Kriege gegen die Stämme und warb zahlreiche Anhänger an. Während der Machtkämpfe, die auf den Tod von Abū

¹⁰⁶ Ibn Fahd, *Iṭḡāf*, III, S. 188-199.

¹⁰⁷ Ibn Fahd, *Iṭḡāf*, III, S. 201-203.

Sa'īd folgten, verdrängte Aḥmad den Machhaber von Ḥilla, den oben erwähnten Sayyid Ṭālib al-Dalqandī, und erklärte sich zum Herrscher in Ḥilla und Umgebung. Als Ḥasan al-Ġalāyirī (gest. 757/1356) Bagdad besetzte, kam es zwischen ihm und Aḥmad b. Rumayṭa zu mehreren Schlachten. Nach einem hartnäckigen Widerstand gegen Ḥasan al-Ġalāyirī wurde Aḥmad von den Arabern und der Bevölkerung von Ḥilla verraten. Aḥmad fand dann Zuflucht bei dem *naqīb al-ašrāf* Qiwāmuddīn b. Ṭāwūs al-Ḥasanī. Auf Veranlassung einiger Ḥasaniden wurde er aber von Ḥasan al-Ġalāyirī festgenommen und zur Vergeltung getötet. Er selber hatte nämlich in seinen Kämpfen den Vater eines Vornehmens namens Abū Bakr b. Kanğāye getötet.

Wegen der Tötung von Aḥmad b. Rumayṭa wurde die Sendung der irakischen Pilgerkarawane bis zum Tode seines Vaters Rumayṭa (gest. 747/1347) eingestellt. Die Iraker konnten zu dieser Zeit aber mit der Damaszener Karawane zur Pilgerfahrt in den Hedschas reisen. Nach dem Tode von Rumayṭa wurde durch die Vermittlung einiger Gefolgsleute von Aḥmad b. Rumayṭa und dem irakischen Gelehrten Sirāğuddīn 'Umar b. 'Alī al-Qazwīnī al-Muḥaddiṭ, ein Frieden mit dem neuen Emir von Mekka, 'Ağlān b. Rumayṭa (reg. 747-777), vereinbart. 'Ağlān schickte daraufhin seinen Sohn Ḥaraṣ zu Ḥasan al-Ġalāyirī, der die Erträge der Stiftungen von Mekka von 7 Jahren entgegennahm. Ḥasan al-Ġalāyirī wies auch den Söhnen von Aḥmad in Mekka, Maḥmūd und Aḥmad von den Erträgen von Ḥilla eine jährliche Summe von 20.000 *dinār* an. Maḥmūd wurde zur Zeit des Aḥmad b. 'Ağlān zum *šihna*¹⁰⁸ von Mekka ernannt. Der Verfasser der 'Umda hatte Mubārak b. Rumayṭa in Irak kennengelernt, wohin er als Gesandter des mekkanischen Emirs an den irakischen Herrscher Uways (reg. 757-774/1356-1374) gekommen war.¹⁰⁹

Nach dem Niedergang der Dynastie der Ilḥāne im Irak entstand im Gebiet bis zur Invasion von Timur keine große Macht, die im Stande war, den ägyptischen Sultanen ihren Anspruch auf die Oberherrschaft über den Hedschas streitig zu machen.

¹⁰⁸ Zu dem Begriff *šihna* Lambton, *Shihna*, EI2. Es handelte sich offenbar um das Amt des *ḥākim* von Mekka, der in den örtlichen Quellen von Medina vorkommt. Zu dem Begriff *ḥakim* bzw. *ḥākim al-madīna* siehe unten S. 233.

¹⁰⁹ Ibn 'Inaba, 'Umda, ebenda.

Die Ğalāyiriden¹¹⁰ und später Qarā Qoyunlū, die in Bagdad und in der Umgebung herrschten, hatten mit den Mamlūken weitgehend gute Beziehungen. Nach der geschichtlichen Überlieferung erkannte Ḥasan al-Ğalāyirī kurz vor dem Tode des ägyptischen Herrschers al-Nāṣir Muḥammad (gest. 741/1341) sogar die Oberherrschaft des mamlūkischen Sultans an, indem er auf dessen Namen Münzen prägte und die *ḥuṭba* in Bagdad auf den mamlūkischen Sultan halten ließ.¹¹¹ Der Sohn von Ḥasan al-Ğalāyirī, Uways (757-774/1356-1374) war der erste ğalāyiridische Herrscher, der den Herrschertitel Sultan annahm. Er pflegte auch gute Beziehungen zu den Emiren von Mekka. Um das Jahr 770/1369, also zur Regierungszeit von ‘Aġlān, sandte er Geschenke an die Ka‘ba und an den Emir von Mekka und bat den Emir darum, seinen Namen in der *ḥuṭba* nennen zu lassen. Dies ging jedoch nur mit der Einwilligung des Kadis von Mekka, Muḥammad b. Aḥmad al-Nuwayrī (gest. 786/1382), der sich bei den mamlūkischen Herrschern eines großen Respektes erfreute.¹¹² Der genannte Kadi besaß zu dieser Zeit einen enormen Einfluss in Mekka und amtierte gleichzeitig als Verwalter der Moschee und als Prediger. Es handelte sich bei dieser Nennung in der *ḥuṭba* mit Sicherheit darum, dass der Name des irakischen Herrschers, wie der Name des rasūlidischen Herrschers, nach dem Namen des ägyptischen Herrschers genannt wurde. Es steht fest, dass die Mamlūken dies nicht als eine Anmaßung gegen ihre Vormachtstellung betrachteten. Nach einer kurzen Zeit wurde dies aber, wiederum auf Anweisung des erwähnten Kadis, eingestellt.

Timur und Šāhruḥ

Nach seinen Plünderungskriegen im Irak, in Syrien und in Anatolien interessierte sich Timur erst im Jahre 807/1406, kurz vor seinem Tode, für die Sendung eines *maḥmals* und einer *kiswa* für die Ka‘ba nach Mekka. Als sich im Jahre 807/1406 dort Gerüchte verbreiteten, Timur habe eine Pilgerkarawane unter Führung seines Sohnes losgeschickt, bereitete dies dem Emir von Mekka, Ḥasan b. ‘Aġlān, große Sorgen. ‘Aġlān traf Vorbereitungen für den Empfang der irakischen Pilgerkarawane und erfuhr zu seiner Erleichterung, dass nur eine kleine Zahl von Pilgern aus dem

¹¹⁰ Zu den Ğalāyiriden siehe Jackson, Peter, JALAYERIDS, in: Encyclopaedia Iranica, <http://www.iranicaonline.org/articles/jalayerids> (01.01.2012)

¹¹¹ Jackson, Peter, ebenda.

¹¹² Fāsī, al-‘Iqd al-ṭamīn, I, S. 196, 303. Zu Muḥammad b. Aḥmad al-Nuwayrī siehe al-Fāsī, al-‘Iqd al-ṭamīn, I. S. 300-307.

Irak unterwegs war. Ein Konflikt zwischen den Irakern und den Machthabern der ägyptischen Pilgerkarawane kam in diesem Jahre nicht zustande. Nachdem aber die ägyptische Pilgerkarawane Mekka verlassen hatte, maßen die Iraker die Ka'ba und zählten die Säulen und Tore der Moschee. Unter den Vornehmen der irakischen Pilgerkarawane befand sich auch ein mekkanischer Šarīf. Er teilte dem Emir Ḥasan b. 'Aġlān mit, dass Timur im folgenden Jahr die Sendung einer großen Armee von 10.000 Soldaten beabsichtige, die einen *maḥmal* nach Mekka bringen würde. Timūr wollte nämlich in diesem Jahr lediglich über die Bedingungen auf den Pilgerwegen in den Hedschas Erkundigungen einziehen; im kommenden Jahr würde dann die Sendung des *maḥmals* erfolgen. 'Aġlān benachrichtigte eilig den mamlūkischen Sultan über das Vorhaben von Timūr.¹¹³ Zur Erleichterung des ägyptischen Sultans und des Emirs von Mekka starb Timur im folgenden Jahr, ohne seinen Wunsch zu verwirklichen.

Timūrs Sohn und Nachfolger Šāhruḡ (gest. 851/1447) versuchte später mehrmals von den Mamlūken die Erlaubnis zu bekommen, eine *kiswa* für die Ka'ba schicken zu dürfen, was jedoch von ihnen dezidiert abgelehnt wurde. Erst im Jahre 848/1445 willigte der mamlūkische Sultan Ġaġmaq als Zeichen der guten Beziehungen in den Wunsch von Šāhruḡ ein. Nach der geschichtlichen Überlieferung kam aber dies nicht unter normalen Umständen zustande. Šāhruḡ hatte, wie es hieß, ein Gelübde abgelegt, für die Ka'ba eine *kiswa* zu stiften. Um ihm bei der Erfüllung dieses Gelübdes zu helfen, kam ihm der mamlūkische Sultan entgegen. Die *kiswa* von Šāhruḡ sollte aber, wie Ġaġmaq es zur Bedingung machte, an der Innenseite der Ka'ba angebracht werden. Nach dieser Vereinbarung kam der Gesandte von Šāhruḡ in der Pilgerzeit des Jahres 848/1445 mit der ägyptischen Pilgerkarawane nach Mekka und brachte die von Šāhruḡ gestiftete *kiswa* zur Ka'ba. Der mamlūkische Sultan wollte offenbar auch nicht, dass Šāhruḡ dies durch die Verteilung der Spenden zu einem großen Ereignis macht. Der Gesandte verteilte, vermutlich aus diesem Grund, nur eine kleine Summe.¹¹⁴

Als der neue Herrscher von Bagdad, Qarā Qoyunlū Aḥmad b. Yūsuf, nach der Eroberung von Bagdad im Jahre 850/1446 einen prächtigen *maḥmal* aus Bagdad

¹¹³ Maqrizī, *Sulūk*, (III/II) IX, S. 1166.

¹¹⁴ Ibn Fahd, *Ithāf*, IV, S. 238.

schichte,¹¹⁵ erregte dies keine große Reaktion bei den Mamlūken, wie es ca. 20 Jahre später zur Zeit des neuen Herrschers von Bagdad, Uzun Ḥasan, der Fall sein sollte. Über die Spenden der Osmanen für Mekka und Medina wird unten ausführlich berichtet. Es soll hier nur kurz vermerkt werden, dass wir in den Ausführungen des mekkanischen Geschichtsschreibers Ibn Fahd die Osmanen erst in diesem Jahr als Verteiler der Spenden in Mekka sehen. Ein osmanischer Würdenträger im Rang eines Wesirs, kam in diesem Jahr nach Mekka und verteilte große Spenden.¹¹⁶ Wegen der politisch instabilen Situation im Irak wurde die Sendung der Pilgerkarawane nach zwei Jahren wieder eingestellt. Im Jahre 852/1449 pilgerten die Iraker mit einem gewöhnlichen *maḥmal*.¹¹⁷ Wie man von den Ausführungen bei Ibn Fahd erschließen kann, kam in den folgenden Jahren von 853/1450 oder 854/1451 bis 871/1467 keine irakische Pilgerkarawane mehr in den Hedschas.¹¹⁸

Uzun Ḥasan

Die neuen Großmächte, die nach dem Tode von Šāḥrūḥ in Anatolien und in den nordwestlichen Grenzgebieten der Mamlūken aufstiegen, d.h. die Osmanen und die Āq Qoyunlū, wurden zu einem wachsenden Problem für die Mamlūken. Zunächst betrachten wir die Beziehungen der Mamlūken zu Uzun Ḥasan (Ḥasan al-Ṭawīl) im Rahmen der Politik der Oberherrschaft über den Hedschas.

Die Stammesföderation der Āq Qoyunlū war eine wichtige politische Macht, die nach der Invasion von Timur in Diyarbekir gegründet wurde.¹¹⁹ Der Führer der Āq Qoyunlū, Uzun Ḥasan (reg. 855-883/1452-1478), beendete im Jahre 873/1468 die Herrschaft der Qarā Qoyunlū und besetzte Bagdad. Nach der Eroberung von Bagdad, *dār al-ḥilāfa*, stilisierte sich Uzun Ḥasan zu einem großen Herrscher der islamischen Welt. Die Mamlūken waren zwar von der zunehmenden Macht von Uzun Ḥasan sehr besorgt, konnten aber gegen Uzun Ḥasan wegen der Kriege mit Šāhsuwār (Ḍū al-qadir) im südöstlichen Anatolien nichts unternehmen, der drei Mal die Armeen des mamlūkischen Sultans besiegte und damit fast die Herrschaft

¹¹⁵ Ibn Fahd, *Iṭḥāf*, IV, S. 259

¹¹⁶ Ibn Fahd, *Iṭḥāf*, IV, S. 262

¹¹⁷ Ibn Fahd, *Iṭḥāf*, IV, S. 281.

¹¹⁸ Ibn Fahd, *Iṭḥāf*, IV, S. 475. Ibn Fahd notiert zu den Ereignissen des Jahres 871, dass die irakische Pilgerkarawane erst nach 17 Jahren wieder in Mekka eintraf.

¹¹⁹ Zu Āq Qoyunlū Siehe R. Quiring-Zoche, in: *Encyclopaedia Iranica*, <http://www.iranicaonline.org/articles/aq-qoyunlu-confederation> (01.01.2012)

der Mamlūken zu stürzen drohte.¹²⁰ Die zunehmende Macht von Uzun Ḥasan war der entscheidende Grund für die heftige Reaktion der Mamlūken gegen die Sendung eines *maḥmāls* aus Bagdad.

Nach seinen Siegen gegen die Qarā Qoyunlū begann Uzun Ḥasan im Jahre 874/1470 damit, eine Pilgerkarawane mit einem prächtigen *maḥmal* nach Mekka zu schicken. Schon auf der dritten Pilgerfahrt der irakischen Pilgerkarawane kam es zu einem wichtigen Streit um die Stellung des *maḥmāls* in der Prozession der Pilger in ‘Arafa. Im Jahre 876/1472 kam ein Gesandter von Uzun Ḥasan mit einem Brief an den Sultan. Über den Inhalt des unter vier Augen verlesenen Briefes wusste man nichts. Gerüchten zufolge soll Uzun Ḥasan, wie Šāḥrūḥ im Jahre 845/1442, von dem mamlūkischen Sultan verlangt haben, dass er die *kiswa* für die Ka‘ba schicken dürfe. Einige sagten, es ginge um Šāḥsuwār und Uzun Ḥasan habe den Sultan um die Verzeihung von Šāḥsuwār gebeten.¹²¹

Als die Iraker im Jahre 876/1472 beim Aufbruch nach ‘Arafa den irakischen *maḥmal* vor die ägyptischen und Damaszener Karawanen führen wollten, wurden sie von den Machthabern der Mamlūken gehindert und beleidigt. Die Spannung zwischen Uzun Ḥasan und den Mamlūken wegen des *maḥmāls* dauerte bis zum Jahre 892/1487. Nach dem ersten Zusammenstoß häuften sich aber die Provokationen der Iraker gegenüber den Mamlūken. Die irakische Pilgerkarawane kam im folgenden Jahr, 877/1473, unter der Führung des Kommandeurs Rustam und des Kadi der Karawane, Aḥmad b. Diḥya, nach Medina. Sie erzwang von den Kadis in Medina die Durchführung der *ḥuṭba* auf den Namen von Uzun Ḥasan und ließen ihn als „al-Malik al-‘ādil ḥasan al-ṭawīl ḥādīm al-ḥaramayn al-šarīfayn“ (Ḥasan al-Ṭawīl, der rechtschaffene König, Diener der hochwürdigen heiligen Städte) titulieren. Nachdem sich die Karawane nach Mekka bewegt hatte, informierten die Machthaber von Medina den Emir von Mekka über den Vorfall. Dieser trat der irakischen Pilgerkarawane in einem Vorort von Mekka entgegen und nahm den Kommandeur der Karawane und den Kadi fest.¹²² Rustam und Aḥmad b. Diḥya verrichteten die Pilgerfahrt in Ketten und wurden mit dem mitgebrachten *maḥmal* nach Kairo geschickt. Im folgenden Jahr, 879/1475, schickte Uzun Ḥasan einen Entschuldigungsbrief an den Sultan und sagte, dass das Geschehene nicht in

¹²⁰ Ibn Iyās, *Badā‘i*, III, S. 24, 78.

¹²¹ Ṣayrafī, *Inbā’*, S. 428.

¹²² Ibn Iyās, *Badā‘i* III, S. 88.

seinem Sinne war (lam yakun dālika bi-ḥtiyārihī). Der mamlūkische Sultan nahm die formelle Entschuldigung an und beschenke den Gesandten von Uzun Ḥasan. Zur vorübergehenden Erleichterung der Mamlūken verbreiteten sich in dieser Zeit Gerüchte über den Tod von Ḥasan, die sich aber später als gegenstandlos erwiesen.¹²³

Trotz der Entschuldigung von Uzun Ḥasan erlaubten die ägyptischen Emire es im Jahre 880/1476 nicht, dass die Iraker den irakischen *maḥmal* rechtzeitig zur Pilgerzeit nach ‘Arafa brachten. Sie durften erst später in der Nacht den *maḥmal* nach Mina tragen. Im Jahre 881/1477 konnten die Iraker den *maḥmal* zusammen mit den Pilgern nach ‘Arafa bringen, mussten dafür aber Begleitungsgelder an den Kommandeur der ägyptischen Pilgerkarawane zahlen. Im Jahre 886/1482, also nach dem Tod von Uzun Ḥasan, berieten der Emir von Mekka Muḥammad b. Barakāt und die Vornehmen der Stadt die Angelegenheit des irakischen *maḥmal* mit dem ägyptischen Kommandeur der Pilgerkarawane und beschlossen, den *maḥmal* nur unter der Bedingung in die Stadt zu lassen, dass die Iraker den reichlich geschmückten *maḥmal* unverhüllt herein brachten. Der *maḥmal* wurde aber vor das Haus des Kommandeurs der ägyptischen Pilgerkarawane gestellt und durfte nicht nach ‘Arafa getragen werden. Nach der Pilgerzeit wurden der *maḥmal* und der Kommandeur der irakischen Pilgerkarawane nach Ägypten gebracht. Zur Erniedrigung setzte der Kommandeur der ägyptischen Pilgerkarawane seine Diener auf den *maḥmal*.

Offenbar wegen dieser Beleidigung kamen im folgenden Jahr keine Pilger aus dem Irak. Es verbreiteten sich auch im selben Jahr die Gerüchte in Kairo, dass die Söhne von Uzun Ḥasan eine Armee nach Mekka schicken würden, die einen *maḥmal* und eine *kiswa* für die Ka‘ba mit sich führte. Ein Gesandter des mamlūkischen Sultans, namens Ḥoṣqadam, kam vor der Pilgerzeit nach Mekka und brachte diesbezügliche Befehle des ägyptischen Sultans an den Emir mit. Den Gerüchten zufolge soll Ḥoṣqadam dem mekkanischen Emir mitgeteilt haben, dass er sich auf eine Begegnung mit der irakischen Armee vorbereiten und den Söhnen von Uzun Ḥasan in ihrem Vorhaben nicht helfen soll. Erst Jahre 892/1487 und in den darauf folgenden drei Jahren konnten die Iraker wieder mit einem *maḥmal* ohne Probleme pilgern. Der Emir von Mekka, Muḥammad b. Barakāt, nahm im Jahre 892/1487 die

¹²³ Ibn Iyās, *Badā‘i‘* III, S. 97.

irakische Pilgerkarawane in Zāhir, in der Nähe von Mekka, in Empfang und begleitete sie in die Stadt.

Die Beziehungen der Osmanen zum Hedschas vor 923/1517

Die Beziehungen der Osmanen zu den Mamlūken und zum Hedschas vor der Eroberung von Ägypten

Nach der entscheidenden Schlacht von Kosovo 791/1389, in der es den Osmanen gelang, die Serben und ihre europäischen Verbündeten vernichtend zu schlagen, begannen sie in der Regierungszeit von Bāyezīd I. (reg. 791-805/1389-1402) ihre Gebiete in Anatolien auf Kosten der lokalen Herrscher auszudehnen. Obwohl es in den osmanischen Quellen merkwürdigerweise nicht erwähnt wird, schickte Bāyezīd im Jahre 794/1392 einen Gesandten nach Kairo mit Geschenken an den mamlūkischen Sultan und den Kalifen. Er bat den 'abbāsīdischen Kalifen um seine Anerkennung als den Herrscher von Anatolien, *ṣultānu'r-rūm*, und erhielt seine Investitur.¹²⁴

Nach kurzer Zeit hatte Bāyezīd I. die Länder der Karamaniden, des letzten mächtigen turkmenischen Fürstentums in Anatolien, erobert. Bāyezīd I. nahm Konya ein und erreichte 800/1397 die Ufer des Euphrat. Ein Jahr später fügte er den ostanatolischen Staat des Qāḍī Burhāneddīn in sein Reich ein und zog dann ins Euphrattal hinüber, wo er die Gebiete der Mamlūken in der Gegend von Malatya (Melitene) und Elbistan besetzte. Die Besetzung von Malatya war auch ein wichtiger Grund dafür, dass die Mamlūken den Vorschlag von Bāyezīd I. ablehnten, gegen Timur eine gemeinsame Front zu bilden. Timur drang in Anatolien ein und vernichtete im Jahre 805/1402 die osmanische Armee in der Schlacht von Ankara. Nach dieser Niederlage geriet der osmanische Staat in ein Interregnum. Die Beziehungen der Osmanen mit den Mamlūken waren zu den Zeiten von Meḥmed I Çelebī (reg. 805-824/1402-1421) und Murād II. (reg. 824-848/1421-1444 und 850-855/1446-1451) weitgehend friedlich. Zur Zeit von Meḥmed II. (reg. 848-850/1444-1446, 855-886/1451-1481), genauer gesagt nach der Eroberung von Istanbul im Jahre 857/1453 und der nordöstlichen Gebiete von Anatolien, beginnen die

¹²⁴ Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi, X, S. 158. Das Werk zitiert für diese Information eine Studie von Şehabeddin Tekindağ über die Regierungszeit des mamlūkischen Herrschers Barqūq. Tekindağ selber, der in dieser Studie auf die mamlūkischen Quellen stützt, gibt für diese Information keine osmanische Quelle. Siehe M.C. Şehabeddin Tekindağ, Berkuk devrinde Memluk Sultanlığı : XIV. yüzyıl Mısır tarihine dair araştırmalar, Istanbul 1961. S. 102.

Osmanen in den südöstlichen Gebiete von Anatolien mit den Mamlūken in Konflikte zu geraten.

Einer späteren Quelle zufolge war Bāyezīd I. der erste osmanische Herrscher, der Spenden an die *ḥaramayn* schickte. Diese sollen die ungewöhnlich hohe Summe von 80 000 Goldstücken umfasst haben.¹²⁵ Wir können jedoch diese Information in den zeitgenössischen Quellen oder in den uns zur Verfügung stehenden frühen osmanischen Geschichtswerken nicht finden. Wenn diese Information stimmen sollte, kann man annehmen, dass er dieses große Geschenk drei Jahre vor Erhalt seiner Investitur von dem ‘abbāsīdischen Kalifen auf den Weg brachte. Bāyezīds Sohn Meḥmed I. Çelebī und nach ihm Murād II. schickten den osmanischen Geschichtsquellen zufolge ebenfalls Spenden an die *ḥaramayn* und gründeten zu diesem Zweck Stiftungen in Anatolien. Wie oben erwähnt, können wir die ersten osmanischen Spenden in den örtlichen Quellen des Hedschas, nämlich in den Ausführungen von Ibn Fahd, erst für das Jahre 850/1446, in der Regierungszeit von Murād II. bzw. seines Sohnes Meḥmed II, feststellen. Die regelmäßige Sendung der osmanischen Spenden ist anhand der örtlichen Quellen erst für die Regierungszeit von Bāyezīd II. nachweisbar.

Die osmanischen Quellen erwähnen Meḥmed II. nicht als Sender von regelmäßigen Spenden oder als Gründer von Stiftungen für die *ḥaramayn*. Aufgrund eines Briefes, der in *münşe’ātü’s-selāṭīn* von Feridūn Bey (gest. 991/1583) zitiert wird, können wir nur die Sendung einer Summe von 9.000 Goldmünzen (Florin) feststellen, die Meḥmed II. nach der Eroberung von Istanbul (857/1453) zur Verteilung in Mekka und Medina an den mekkanischen Emir schickte.¹²⁶ Meḥmed II. verzichtete vermutlich wegen seiner verschlechterten Beziehungen zu den Mamlūken darauf, große Spenden an die *ḥaramayn* zu schicken und deswegen mit den Mamlūken in Konflikte zu geraten. Als er im Jahre 863/1458 die Wasserbrunnen auf den Pilgerwegen nach Mekka renovieren wollte, wurde dies von den Mamlūken

¹²⁵ Muḥammed el-Emīn el-Mekkī, *Hülefā-i ‘izām-ı ‘osmāniyye hazerātının āşār-ı mebrūre ve meşkūre-i hümāyūnları*, İstanbul, 1318, S. 19, zitiert nach Atalay, Münir, *Osmanlı Devleti’nde Surre-i Hümāyūn*, S. 11. Mekkī datiert diese Spende des Sultans auf das Jahr 791/1389. Er nennt aber für diese Information keine Quelle.

¹²⁶ Feridūn Aḥmed Bey, *Münşe’ātü s-selāṭīn* İstanbul 1274/1857, I, S. 239–240. 9.000 Florin waren wie folgt zu verteilen: 2.000 Florin für den Şarīf, 2.000 für die Vornehmen der Stadt (*sādāt* und *nuqabā*), 2.000 für die Bediensteten beider *ḥaram*, 3.000 Florin für die Armen von Mekka und Medina.

abgelehnt. Ibrāhīm Bey (gest. 868/1464), der Herrscher der Karamaniden, die nach der Invasion von Timur an die Macht zurückgekehrt waren, hatte nach mehreren Kämpfen mit Murād II. um das Jahr 848/1444 einen Frieden vereinbart. Er wollte aber diese Gelegenheit nutzen und versuchte in einem Brief an den mamlūkischen Sultan dieses Vorhaben von Meḥmed II. als eine Verschwörung gegen die Mamlūken darzustellen: Meḥmed II. beabsichtige, den Emir von Mekka auf seine Seite zu ziehen und schicke ihm unter diesem Vorwand großzügige Gelder.¹²⁷

Die Beziehungen zwischen den Osmanen und Mamlūken waren zu dieser Zeit gespannt, und sie machten die Osmanen für den Aufstand von Šāhsuwār verantwortlich. Die Gesandtschaft der Osmanen, die hierüber Verhandlungen führen sollten, wurde von den Mamlūken schlecht behandelt. Diese schickten aber später eine Gesandtschaft an Meḥmed II. und entschuldigten sich wegen der Erniedrigung der osmanischen Gesandtschaft. Meḥmed II. schickte dafür im folgenden Jahr seinerseits einen Gesandten an den mamlūkischen Sultan, der ihm einem Brief des Sultans überbrachte. Während die früheren osmanischen Sultane in ihren Briefen an die mamlūkischen Sultane diese als *ḥādimü'l-ḥaremeyni'ş-şerîfeyn, babam* (Diener der ehrwürdigen *ḥaramayn*, mein Vater) angedredet hatten, verwendete Meḥmed II. in diesem Brief die Anrede *ḥādimü'l-ḥaremeyn, kardeşim* (...mein Bruder). Der Gesandte von Meḥmed II. küsste im Gegensatz zu den diplomatischen Regeln nicht die Erde vor dem mamlūkischen Sultan und wurde auch von den Mamlūken beleidigt.¹²⁸

Die Spannung zwischen den Osmanen und Mamlūken kulminierte nach dem Tod von Meḥmed II. Die Mamlūken wollten auch die Nachfolgekrise ausnutzen, indem sie Cem in seinen Anspruch auf den Thron unterstützten. Die militärischen Auseinandersetzungen zwischen beiden Mächten dauerten bis zum Jahre 895/1490, in dem sie unter Bāyezīd II. mit einem Frieden beendet wurden.

Spenden der Osmanen für die ḥaramayn vor der Eroberung von Ägypten

Von diesem Datum an beginnt die Sendung der osmanischen Spenden eine regelmäßige Struktur zu erhalten und erfuhr binnen kurzer Zeit einen markanten Anstieg. Im Jahre 897/1492 erreichten die Spenden der Osmanen für die *ḥaramayn*

¹²⁷ Âşik Paşazāde, *Tevârîh-i Âli-Osmân*, Herg. Kemal Yavuz, M.A. Yekta Saraç, Istanbul 2007, S. 258.

¹²⁸ Âşik Paşazāde, *Tevârîh-i Âli-Osmân*, S. 259.

10.400 Goldstücke.¹²⁹ 909/1504 beliefen sich die Erträge der Stiftungen für die *ḥaramayn* in Anatolien auf 14.422 Goldstücke.

Bāyezīd II. ist nach der heutigen Quellenlage der erste osmanische Herrscher, für den wir eine Stiftung feststellen können, von deren Erträgen er eine bestimmte Summe der Bevölkerung von Medina zuwies. Diese Stiftung ist auf das Jahr 901/1496 datiert.¹³⁰ Würdenträger des Hofes von Mehmed II. und Bāyezīd II. trugen auch durch Zuweisung einer bestimmten Summe von den Einkünften ihrer Stiftungen zu den Spenden bei, die von Anatolien in den Hedschas kamen: Die Frau von Bāyezīd II., seine Tochter Fāṭima Ṣūfī Sulṭān, Ḥadim ‘Alī Paşa, Dāvūd Paşa, Maḥmūd Paşa, Muṣṭafā Paşa und Yaḥyā Paşa sind die bekanntesten osmanischen Würdenträger, die zur Zeit von Bāyezīd II. von ihren Stiftungen eine bestimmte Summe den *ḥaramayn* zuwies.

Die Stiftungen, die den Großteil der osmanischen Geldzuweisungen aus Anatolien finanzierten, sind aber die Stiftungen, die nicht nach einem Gründer benannt wurden. Sie wurden in den späteren Quellen der osmanischen Finanzverwaltung mit dem allgemeinen Titel „*ḥaramayn*-Stiftungen“ oder „Stiftungen für Mekka und Medina (evkāf-ı mekke-i mükerrreme, evkāf-ı medine-i münevvere)“ eingetragen. Die Gründung eines Teils dieser letztgenannten Stiftungen lässt sich vor der Zeit der osmanischen Eroberung datieren. Das gilt insbesondere für die Stiftungen für Medina, die sich in dem von Mehmed II. endgültig eroberten Ereğli (Herakleia), im ehemaligen Herrschaftsgebiet der Karamaniden befanden.¹³¹ Weitere große Stiftungen dieser Art gab es in der Provinz von Rūm¹³² und Aydın¹³³, die zur Zeit des

¹²⁹ Ibn Fahd, *Ithāf*, II, S. 805.

¹³⁰ Von den Erträgen seiner Stiftung wies er 300 *sikke* den Bediensteten von Rawḍa und 400 *sikke* der Bevölkerung von Medina zu.

¹³¹ Die endgültige Einverleibung von Karaman ins osmanische Herrschaftsgebiet dauerte von 872/1468 bis 878/1473. Das erste Register für die Stiftungen in Karaman wurde im Jahre 881/1476 angefertigt. Uzluḳ, Feridun Nâfiz, *Fatih Devrinde Karaman Eyâleti Vakıfları Fihristi Vakıflar Umum Müdürlüğü Neşriyatı*, S. 9. Nach diesem Register war das Zentrum von Ereğli zusammen mit 43 Dörfern und einigen *mezra‘a* (saisonale ländliche Siedlungen) als Stiftungen für Medina eingetragen. Weitere, in dem Register nicht näher bezeichneten, Stiftungen in Ereğli hatten auch die Hälfte ihrer Erträge an diese Stiftung abzugeben. In dem Register wurden die Gründer dieser Stiftungen nicht genannt. Stattdessen verwies das Register auf die Einwilligung des Sultans (Mehmed II.) in den Status dieser Stiftung. Im Jahre 996/1588 brachten diese Stiftungen 269.390 *aḳçe* und im Jahre 997/1589 228.025 *aḳçe* ein. Im Jahre 1046/1636 berechnete man eine Summe von 178.000 *aḳçe*.

¹³² Die Stiftungen befanden sich in Kayseri, Tokat, Amasya, Zile und Sivas, die zur Zeit des Bāyezīd I. erobert wurden. Dem Bericht von Ḥabeṣī Mehmed Āğā zufolge brachten sie im Jahre 996/1588 130.121 *aḳçe* und im Jahre 997/1588 586.169 *aḳçe* ein. Er kassierte im Jahre 997/1588 noch 216.000 *aḳçe* von den früheren Multazims vor 996/1587 ein.

Murād II. und Bāyezīd I. erobert wurden. Obwohl wir nach der heutigen Quellenlage die Gründung dieser Stiftungen nicht genau datieren können, lässt sich aufgrund der Höhe der Erträge dieser Stiftungen und der regelmäßigen Sendung der Spenden zur Regierungszeit von Bāyezīd II. annehmen, dass ein wichtiger Teil dieser Stiftungen unter seiner Herrschaft gegründet wurde. Es handelte sich hierbei um die Zuweisung der Steuererträge einiger Dörfer oder Pachtländer zugunsten der Bevölkerung der *ḥaramayn* bzw. von Mekka oder Medina. Die in den osmanischen Geschichtsquellen erwähnten Stiftungen von Mehmed I. und Murad II., für die man bis heute keine Stiftung für Mekka oder Medina feststellen kann, waren mit großer Wahrscheinlichkeit ebenfalls von dieser Art.

Die Sendung der Spenden für die *ḥaramayn* lässt sich nicht nur mit der Frömmigkeit von Bāyezīd II. und der Würdenträger seiner Regierung erklären. Vielmehr zeigen sie das politische Bestreben, die Großzügigkeit des Sultans und seine Fürsorge für die Bevölkerung der *ḥaramayn* durch Übersendung von regelmäßigen Spenden zu zeigen. Da dies zur Staatspolitik wurde, war es aus verwaltungstechnischen Gründen vernünftig, regelmäßige Steuereinkünfte in Stiftungen zugunsten von Mekka und Medina zu verwandeln. Dies erklärt uns auch den markanten Aufstieg der Spenden der Osmanen zur Regierungszeit von Bāyezīd II.

Um diese Vermutung zu verstärken, können wir den folgenden Fall aus der Regierungszeit von Bāyezīd II. als Beispiel für die Verwandlung staatlichen Landes in eine Stiftung zugunsten von Medina anführen: Zwei Dörfer in Edirne, namens Karye-i veled-i Kāblī und Āyāz Bey wurden im Jahre 885/1481 für drei Jahre gegen 45.000 *aḳçe* verpachtet. Nach einem Jahr jedoch wurden diese Dörfer [von dem Sultan] den Stiftungen von Medina hinzugefügt.¹³⁴ Wir werden im Rahmen einer erbitterten Kontroverse über den rechtlichen Status der *ḥaramayn* Stiftungen in

¹³³ Das Gebiet von Aydın (später *Livā*: Provinz) wurde zur Zeit des Murād II. ins osmanische Reich einverleibt. Nach dem Register aus dem Jahre 936/1530 wurden zehn Dörfer als Stiftung für Mekka und zehn Dörfer zusammen mit den Steuerabgaben von 7 *cemā'a* als Stiftung für Medina eingetragen. Siehe Yazıcı, Muḥammed, XVI. Yüzyılda Batı Anadolu Bölgesi'nde (Muğla, İzmir, Aydın, Denizli) Türkmen Yerleşimi ve Demografik Dağılım, Magisterarbeit, Muğla Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Muğla 2002, S. 193-194. Diese Stiftungen befanden sich in Birgi in der heutigen Stadt Aydın. Ḥabeşī Mehmed Āğā erhob im Jahre 996/1588 von diesen Dörfern 1.100.000 *aḳçe* für die vorigen Jahre. Im Jahre 996/1588 und 997/1589 betrug die Erträge dieser Dörfer 328.829 *aḳçe* für zwei Jahre. Im Jahre 1046/1636 betrug sie 433.637 *aḳçe*. Siehe Güler, Osmanlı Devletinde Haremeyn Vakıfları, S. 414.

¹³⁴ Gökbilgin, M. Tayyib, XV.-XVI. Asırlarda Edirne ve Paşa Livâsı, Vakıflar-Mülkler-Mukataalar, İstanbul 1952, S. 124.

Anatolien auf dieses Thema wieder zu sprechen kommen, die etwa ein Jahrhundert später unter den Würdenträgern der Hauptstadt entstand.¹³⁵

Die Beziehungen der Emire von Medina zu den Emiren von Mekka

Muhannā, ein Enkelsohn von Ṭāhir b. Muslim, der gegen Ende des 4./10. Jahrhunderts Emir von Medina wurde, galt als Gründer der nach ihm benannten ḥusaynidischen Dynastie der Āl Muhannā von Medina.

Wie oben erwähnt, kehrten die Āl Muhannā nach der ca. 30 Jahre andauernden Herrschaft eines Zweiges der Ḥasaniden, der Sulaymāniden, im Jahre 469/1077 an die Macht zurück. Später wurde der amtierende Emir von einem gewissen Muḥīṭ al-ʿAlawī zum Verlassen von Medina gezwungen. Nach einer kurzen Zeit kehrten die Āl Muhannā unter den oben geschilderten Umständen wieder an die Macht zurück. Mit Qāsim al-Muhannā, der in den 560er Jahren das Emirats innehatte, besaß Medina einen politisch sehr aktiven Emir. Er unternahm mehrere Reisen und unterhielt gute Kontakte zu den Herrschern des Irak. Im Jahr 566/1171 reiste er aus Anlass der Thronbesteigung des ʿabbāsiden Kalifen, al-Mustaḍīr, in den Irak und bekräftigte seine Loyalität zu den ʿAbbāsiden. Seine Reisen in den Irak wiederholte er in den folgenden Jahren und erhielt großzügige Geschenke und große Geldzuwendungen. Im folgenden Jahr ging er nach Ägypten und knüpfte Kontakte zu dem neuen Herrscher von Ägypten, Ṣalāḥuddīn al-Ayyūbī.

Qāsim und nach ihm sein Sohn Sālim standen dem mekkanischen Emir Qatāda wegen seiner expansionistischen Politik im Hedschas feindlich gegenüber. Trotz einer langen Belagerung von Medina wurde Qatāda von Sālim b. Qāsim al-Muhannā besiegt. Die guten Beziehungen des medinensischen Emirs zu den Ayyūbiden halfen ihm 611/1215 oder 612/1216 dabei, sich mit der Unterstützung einer militärischen Einheit aus Damaskus an Qatāda zu rächen.

Trotz der Feindschaft zwischen den Emiren beider Städte setzte sich der Emir von Medina, Qāsim b. Ḡammāz (reg. 612-622/1216-1255), für den mekkanischen Emir Ḥasan b. Qatāda ein, als Mekka von dem rasūlidischen Sultān al-Masʿūd annektiert wurde. Qāsim kam später im Jahre 622/1255 im Kampf gegen den Vertreter von al-Masʿūd in Mekka ums Leben.¹³⁶ Während der rasūlidischen Herrschaft über Mekka

¹³⁵ Siehe Kapitel II.1.10: Die neue *ṣūrre* aus Istanbul: *ṣūrre-i rūmiyye-i cedīde*, S. 172-181.

¹³⁶ Badr, ʿAbdulbāsiṭ, al-Tārīḫ al-ṣāmīl, II, S. 210

blieb Šīḥa b. Hāšim b. Qāsim b. al-Muhannā gegenüber den Ayyūbiden loyal. Zwischen 629/1232 und 638/1241 nahm er mehrfach an deren militärischen Expeditionen gegen Mekka teil und amtierte sogar im Jahre 638/1241 für eine kurze Zeit als Herrscher in Mekka. Er musste jedoch im selben Jahr 638/1241 vor der gegen Mekka marschierenden rasūlidischen Armee nach Medina zurückweichen und sich gegen einen Usurpator in Medina durchsetzen. Šīḥa wurde 647/1250 auf dem Weg nach Bagdad von Beduinen getötet.¹³⁷

Der Sohn von Qāsim b. Ğammāz, Īsā (gest. 683/1284), der zu Lebzeiten des Vaters sein Stellvertreter in Medina war, wurde 649/1252 von seinen Brüdern Ğammāz und Munīf abgesetzt. Ğammāz setzte sich 652/1255 wieder für die mekkanischen Emire Abū Numayy und Idrīs gegen die Rasūliden ein.¹³⁸

Die Beziehungen von Ğammāz zu den Mamlūken verschlechterten sich in den folgenden Jahren. Als ihn der mamlūkische Emir Šikāl im Jahre 664/1266 aufsuchte und ihn aufforderte, sich an den Kosten der militärischen Kampagnen gegen die Kreuzfahrer zu beteiligen, kam Ğammāz diesem Aufruf erst dann nach, als Šikāl ihm Gewalt androhte. Ğammāz musste aus diesem Grund während der Pilgerfahrt von Baybars Medina verlassen. Nach 667/1288 mischte er sich in die Machtkonflikte in Mekka ein. Im Jahre 670/1272 verdrängte er Abū Numayy mit dem Sohn von dessen ehemaligem Mitregenten, Ğānim b. Idrīs, aus der Stadt und wollte Ğānim zu seinem Stellvertreter in Mekka ernennen. Nach vierzig Tagen an der Macht wurde er von Abū Numayy aus Mekka vertrieben. In den Jahren 673/1275 und 675/1277 unternahm Ğammāz weitere erfolglose Versuche, den Prätendenten der Ḥasaniden Abū Numayy zu besiegen. Die beiden Emire vereinbarten daraufhin einen Frieden, der durch eine Heirat von Ğammāz mit der Tochter von Abū Numayy besiegelt werden sollte. Als jedoch 687/1289 die Rasūliden Abū Numayy überredeten, die *ḥuṭba* auf ihren Namen zu halten, überfiel Ğammāz auf Befehl des ägyptischen Herrschers Qalāwūn mit Unterstützung einer mamlūkischen Armee Mekka. Er stellte die *ḥuṭba* auf den Namen des mamlūkischen Sultans wieder her und ließ auf seinen eigenen und den Namen von Qalāwūn Münzen prägen. Abū Numayy konnte inzwischen den mamlūkischen Kommandeur für sich gewinnen. Ğammāz wurde von einer Dienerin seiner Frau Gift verabreicht

¹³⁷ Badr, 'Abdubāšīṭ, al-Tārīḫ al-šāmil, II, S. 220.

¹³⁸ Badr, 'Abdubāšīṭ, al-Tārīḫ al-šāmil, II, S. 222.

und er flüchtete daraufhin aus Mekka. Er hielt sich später von den politischen Konflikten in Mekka fern.¹³⁹

Anfang des 9./15. Jahrhunderts übte der mekkanische Emir Ḥasan b. ‘Aḡlān einen großen Einfluss auf die Politik in Medina aus. Er erhielt nämlich im Jahre 811/1408 eine sultanische Verfügung, die ihn zum Herrscher über Mekka, Medina und Yanbu‘ einsetzte. Ḥasan ernannte daraufhin seinen Schwiegervater von den Ḥusayniden von Medina, ‘Aḡlān b. Nu‘ayr, zum Emir von Medina. Der abgesetzte Emir, Ğammāz b. Hiba, plünderte kurz vor der Ankunft der mekkanischen Kräfte die Schatzkammer der Prophetenmoschee und flüchtete aus der Stadt.

Ḥasan b. ‘Aḡlān bewahrte die ihm verliehene Machtstellung im Hedschas bis zum Jahre 818/1415. Eine solche breite Machtbefugnis über Medina erhielt später im Jahre 887/1482 der mekkanische Emir Muḥammad b. Barakāt. Nach der Beratung mit den Vornehmen der Stadt ersetzte er den amtierenden Emir Qusayṭil b. Zuhayr durch Zubayrī b. Qays. Auf den im Auftrag des mekkanischen Emirs amtierenden Zubayrī folgte sein Sohn Ḥasan b. Zubayrī. Dieser verließ aber 901/1496 die Stadt, wiederum nach der Plünderung der Schatzkammer der Prophetenmoschee. Auf Antrag der Notabeln der Stadt wurde die Ernennung des Emirs von Medina erneut dem mekkanischen Emir unterstellt. Muḥammad b. Barakāt ernannte daraufhin Fāris b. Šāmān von den Ḥusayniden, der auch mit ihm verwandt war, zu seinem Stellvertreter in Medina. Als jedoch Muḥammad b. Barakāt im Jahre 903/1498 starb, entstand in Mekka eine Nachfolgekrise und Fāris sah sich gezwungen Medina zu verlassen. Bis zum Jahre 918/1513 regierten in Medina ein vormaliger Emir von Medina, Mānī b. Zubayrī und nach ihm seine Söhne Qayitbāy, Sulaymān und Iyās. 919/1514 erlangte der mekkanische Emir Barakāt II. eine neue Verfügung, die ihm erlaubte, nach Beratung mit dem *šayḥ al-ḥaram* und den Kadis von Medina den Emir von Medina zu bestimmen.¹⁴⁰ Die Vormacht der mekkanischen Emire über Medina wurde damit kurz vor der Ausdehnung der osmanischen Herrschaft auf Ägypten und den Hedschas institutionalisiert. Diese politische Struktur wurde zwar von den Osmanen anerkannt, die Macht der mekkanischen Emire über Medina wurde aber in der folgenden Zeit durch unterschiedliche Maßnahmen weitgehend eingeschränkt. Die neue Struktur in der osmanischen Zeit werden wir unten

¹³⁹ Badr, ‘Abdulbāsiṭ, *al-Tārīḫ al-šāmil*, II, 239-244.

¹⁴⁰ Badr, ‘Abdulbāsiṭ, *al-Tārīḫ al-šāmil*, II, 230 ff; Mortell, Richard, “The Ḥusaynid Amirate of Madīna during the Mamlūk Period” in: *Studia Islamica*, No. 80. (1994), S. 97-123

behandeln. Der Emir von Medina im Jahre 926/1520, also kurz nach der osmanischen Machtübernahme, war offenbar der Sohn des oben erwähnten Fāris b. Šāmān.¹⁴¹

2. Etablierung des Sunnitentums in Mekka und Medina

Mekka und Medina galten bis zur Etablierung der Vorherrschaft der sunnitischen Macht in Ägypten weitgehend als schīitische Städte. Die Herrscher beider Städte gehörten unterschiedlichen Richtungen der Schi'ā an. Die Herrscher von Mekka waren Zayditen, während die Ḥusayniden von Medina als Anhänger der Zwölfer-Schi'ā bekannt waren. Die Etablierung des Sunnitentums in Mekka und Medina vollzog sich in einem relativ langen Prozess, und zwar erst nach Festigung der sunnitischen Vormacht im Hedschas. Der Prozess beschleunigte sich besonders im 8./14. Jahrhundert, wie man anhand der Einführung einiger wichtiger Institutionen – wie zum Beispiel in der Rechtsprechung – in Mekka und Medina und in der Aufwertung der Verwaltung der Moschee in Medina als Verwaltungsinstanz verfolgen kann. Wie wir im Weiteren sehen werden, entwickelte sich die Moschee in Medina besonders in der Zeit der Osmanen zu einer zentralen Institution der Verwaltung der Stadt. Anfang des 9./15. Jahrhunderts erlebte die Hafenstadt Dschidda einen großen Aufschwung als ein wichtiger Umschlagplatz für den Handel mit Indien. Die Herrscher von Ägypten hatten damit einen weiteren Grund, ihre Herrschaft über den Hedschas zu festigen.¹⁴²

Im Folgenden soll erst die Entwicklung der Rechtsprechung im Hedschas in der Mamlūken-Ära und die neue Struktur in der osmanischen Zeit betrachtet werden. Darauf folgt eine Übersicht über die politisch-gesellschaftliche Entwicklung der Imāmiyya und Zaydiyya in Medina und Mekka.

2.1 Die Rechtsprechung

Wie oben erwähnt, blieben die lokalen Herrscher des Hedschas bis zum 8./14. Jahrhundert in ihren inneren Angelegenheiten zu einem hohen Grad unabhängig. Mit der Verfestigung der mamlūkischen Kontrolle über den Hedschas wurden neue Ämter eingeführt, welche die Institutionen des gesellschaftlich-politischen Lebens

¹⁴¹ Ibn Fahd, *Nayl al-munā*, I. S. 261.

¹⁴² Zur Verwaltung von Dschidda siehe unten S. 132-143.

betrafen. Dem Direktor der Moschee in Mekka (*nāzir al-masǧid al-ḥaram* oder *nāzir al-ḥaram*) unterstand die Überwachung der Bauarbeiten sowie anscheinend, wie später in der osmanischen Zeit, die Verteilung der Zuweisungen an Geld und Getreide. Ein weiteres Amt, die *ḥisba*, betraf die Überwachung der Märkte. Die Kontrolle der Stiftungen (*awqāf*) und *ribāṭs* (Konvikte) waren weitere Ämter, die in den geschichtlichen Quellen für Mekka erst in der zweiten Hälfte des 8./14. Jahrhunderts häufig erwähnt wurden. Das Amt des *nāzir al-ḥaram* und die anderen drei Ämter wurden überwiegend von den amtierenden Kadis bekleidet und waren zum Gegenstand einer ständigen Konkurrenz zwischen den vornehmen Gelehrten der Stadt geworden.¹⁴³

2.1.1. Das Amt des Kadis in Mekka

Über die Ernennung der Kadis in der ayyūbidischen Ära geben die Quellen sehr dürftige Informationen her. Mitglieder einer alten Gelehrtenfamilie aus Ṭabaristān, die sich im 5./11. Jahrhundert in Mekka etabliert hatte, dominierten für eine lange Zeit das Amt des Kadis von Mekka. Der Gründer der Familie al-Ṭabarī in Mekka, Ḥusayn b. ‘Alī b. Ḥusayn al-Ṭabarī (418-499/1027-1106), wurde in Āmūl geboren, absolvierte sein Studium in Ḥorasān bei Nāṣiruddīn al-‘Umarī und später bei Abū al-Ṭayyib in Bagdad. Später schloss er sich dem Schülerkreis des berühmten šāfi‘itischen Rechtsgelehrten Abū Ishāq al-Šīrāzī (gest. 476/1084) in Bagdad an und lehrte in der von dem Wesir von Malikšāh gegründeten Madrasat al-Niḏāmiyya. Um 470/1078, also zur Zeit der Wiederherstellung der ‘abbāsiden Oberherrschaft über Mekka, ließ er sich in Mekka nieder.¹⁴⁴ Ḥusayns Amt als Kadi von Mekka stand offenbar mit dieser politischen Änderung in einem engen Zusammenhang. Sein Sohn ‘Alī b. Ḥusayn¹⁴⁵, die Söhne von ‘Alī, Muḥammad (gest. 545/1150)¹⁴⁶ und ‘Abdurraḥmān b. ‘Alī (gest. 554/554)¹⁴⁷ sowie der Sohn von ‘Abdurraḥmān, Yaḥyā,¹⁴⁸ amtierten als Kadis von Mekka in dieser Zeit und wurden auch gelegentlich als Kadi der *ḥaramayn* (Qāḍī al-ḥaramayn) tituliert. Yaḥyā al-Ṭabarī, der von 575/1180 bis ca.

¹⁴³ Als eine Lösung für die genannte Konkurrenz und die daraus entstandenen Konflikte wurde dieses Amt manchmal von dem Amt des Kadis gelöst.

¹⁴⁴ Fāsī, Abū al-Ṭayyib Taqīyuddīn Muḥammad b. Aḥmad b. ‘Alī (gest. 892/1429), *Al-‘Iqd al-ṭamīn fī tāriḫ al-balad al-amīn*, Hersb. Fu‘ād Sayyid, Kairo 1962-1966, IV, S. 200-202.

¹⁴⁵ Fāsī, *al-‘Iqd*, VI, S. 154-155.

¹⁴⁶ Fāsī, *al-‘Iqd*, II, S. 152-153.

¹⁴⁷ Fāsī, *al-‘Iqd*, V, S. 392-293.

¹⁴⁸ Fāsī, *al-‘Iqd*, VII, S. 438-439.

595/1199 für eine lange Zeit das Amt innehatte¹⁴⁹, erhielt von dem ägyptischen Herrscher Ṣalāḥuddīn einen Landbesitz als Stiftung für seine Nachkommen.¹⁵⁰ Yaḥyās Sohn ‘Abduḥ al-Bakr bekleidete das Amt bis mindestens 605/1209.¹⁵¹ Die Familie war von Anfang an für ihre Zugehörigkeit zur šāfi‘itischen Rechtsschule bekannt.

Eine weitere Familie aus Ṭabaristān wurde von Abū Bakr b. Muḥammad b. Ibrāhīm al-Ṭabarī Anfang des 7./13. Jahrhunderts in Mekka gegründet. Die Angehörigen der Familie dominierten das Amt des Kadis in der folgenden Zeit.¹⁵² Zwischen 673/1275 und 760/1359 hielten die Ṭabarīs über drei Generationen fast ohne Unterbrechung das Amt in ihrem Besitz. Im Zusammenhang mit der Verfestigung der sunnitischen Vorherrschaft im Hedschas nahm der Anteil der Sunniten unter der Bevölkerung bzw. unter den Gelehrten zu. Nach 760/1359 sehen wir Angehörige zweier weiterer Familien als Inhaber des Amtes in Mekka. Von ca. 34 Ernennungen, die zwischen 763/1362 und 878/1474 verfügt wurden, entfielen 9 Ernennungen auf Angehörige der Familie al-Nuwayrī, während 21 Ernennungen den Angehörigen der Familie al-Zahāira zukamen. Die Gelehrten aus der letztgenannten Familie überwogen bei der Bekleidung des Amtes von der zweiten Hälfte des 8./14. Jahrhunderts bis zum Beginn der osmanischen Herrschaft.

Zwei wichtige religiöse Ämter, nämlich die Vorbeter- und Prediger-Stellen in Mekka, wurden gelegentlich von den Kadis ausgeübt und nicht selten an konkurrierende Gelehrte der erwähnten drei Familien vergeben. Bis zum Jahre 765/1364 dominierten die šāfi‘iten auch das Amt des Kadis in Medina unter der mamlūkischen Herrschaft.

2.1.2. Einführung des Vier-Kadi-Systems

Nach Etablierung der sunnitischen Macht in Ägypten amtierte in Kairo nur ein Haupt-Kadi aus der šāfi‘itischen Rechtsschule. Die Kadis aus den anderen drei Schulen bildeten seine Stellvertreter. Im Jahre 663/1265 führte al-Zāhir Baybars

¹⁴⁹ Ibn Fahd, Naḡmuddīn ‘Umar b. Muḥammad b. Muḥammad al-Qurašī al-Makkī (gest. 885/1480), *Ithāf al-warā bi-ahbār umm al-qurā*, Hrsrg. Fahīm Muḥammad Šaltūt, Mekka 1403/1983, II, S. 542, 565.

¹⁵⁰ Fāsī, al-‘Iqd, VII, S. 439.

¹⁵¹ Fāsī, al-‘Iqd, V, S. 297.

¹⁵² Zu dieser zweiten Familie Ṭabarī siehe F. Bauden, *Les Ṭabariyya: Histoire d’une importante famille de la Mecque (fin XII-Fin XV S.)* in: *Egypt and Syria in the Fatimid, Ayyubid and Mamluk Eras*, Hrsrg. U. Vermeulen und D. De Smet, *Proceedings of the 1st, 2nd and 3rd International Colloquium organized at the Katholieke Universiteit Leuven in May 1992, 1993 and 1994*. Uitgeverij Peeters Leuven 1995, S. 266.

(658-676/1260-1277), der als eigentlicher Gründer der mamlūkischen Herrschaft in Ägypten galt, ein neues System ein und ernannte in zwei großen Städten des Reiches, Kairo und Damaskus, vier Haupt-Kadis aus den vier sunnitischen Rechtsschulen.¹⁵³

Die Einführung der neuen Ordnung in Mekka und Medina kam in einem relativ langsamen Prozess zustande. Šihābuddīn Aḥmad b. al-Ḍiyā' war der erste ḥanafītische Kadi, der im Jahre 806/1404 von dem mamlūkischen Sultan al-Nāṣir Farağ zum ḥanafītischen Kadi von Mekka ernannt wurde. Er konnte aber das Amt nur einige Tage ausüben. Später im selben Jahr wirkte er wieder als Stellvertreter des šāfi'ītischen Kadi Ğamāluddīn b. al-Ẓahīra.¹⁵⁴ Nach einem Jahr wurde der erste mālikitische Kadi in Mekka ernannt, und der erwähnte ḥanafītische Kadi Šihābuddīn erhielt auch in diesem Jahre sein etatmäßiges Amt.¹⁵⁵ Obwohl sich für die Ernennung eines ḥanbalitischen Kadis kein bestimmtes Datum feststellen lässt, kann man annehmen, dass sich das Vier-Kadi-System mit der Ernennung von Sirāğuddīn 'Abdullaṭīf b. Muḥammad al-Fāsī zum ḥanbalitischen Kadi wenig später in Mekka etablierte.¹⁵⁶

Trotz dieser neuen Ordnung behielt der šāfi'ītische Kadi seine Vorrangstellung. Die wichtigen Ämter, wie das Prediger-Amt in der Moschee, das Direktorat der

¹⁵³ Als Baybars dies tat, soll er in seinem Traum den Gründer der nach ihm benannten Rechtsschule al-Šāfi'ī gesehen haben, der ihn wegen seiner Handlung mit dem Wort tadelte, dass er seinen *maḏhab* in Ägypten zerstört (bahtala) und die Gläubigen zu Zwietracht geführt habe. Šāfi'ī soll ihn mit einem Fluch belegt haben, dass er bis zum jüngsten Tag ihn und seine Söhne von seinem Segen ausgeschlossen habe. Als Beweis für die Wirkkraft des Fluches weist der ägyptische Geschichtsschreiber Ibn Iyās darauf, dass Bāybars Sohn al-Malik al-Sa'īd und später Salāmaš nach kurzer Zeit abgesetzt wurden. Ibn Iyās kommentiert diese Handlung von Baybars mit einem Satz, der anscheinend der gängigen Meinung šāfi'ītischer Gelehrter zur Mamlūkenzeit Ausdruck verleiht: Wenn ein Sultan die Rechtsprechung einer anderen Rechtsschule als derjenigen der Šāfi'īten zuwies, würde seine Herrschaft nur von kurzer Dauer sein, was auch die Erfahrung bestätige. Als Kadi Sirāğuddīn al-Hindī das ḥanafītische Amt des Hauptkadis bekleidete, wollte er den verletzten Stolz des šāfi'ītischen Kadis durch Rückgabe einiger Zuständigkeiten, wie der Vormundschaft für die Güter der Waisen, besänftigen. Obwohl dies vom Sultan bewilligt wurde, starb Sirāğuddīn nach kurzer Zeit, noch bevor er diese Stellen dem šāfi'ītischen Kadi übergeben konnte. Einen anderen Fall illustriert das Schicksal von Atabakī Yalbuğā al-'Umarī, der sich für die Ḥanafiten einsetzte: Er wurde nämlich in demselben Jahr ermordet. Dies war Ibn Iyās zufolge auf den Fluch von Šāfi'ī zurückzuführen. Ibn Iyās beendet seinen Kommentar zu dieser Umstrukturierung der Rechtsprechung mit dem Verweis auf den Zustand der geographischen Verteilung der Rechtsschulen in der islamischen Welt seiner Zeit: Gott verlieh Šāfi'ī Ägypten sowie Abū Ḥanīfa die Gegend von Irak bis Transoxanien, Mālik die westlichen Länder und Aḥmad b. Ḥanbal Bagdad und Umgebung. Ibn Iyās, *Badā'ī al-zuhūr fī waqā'ī al-duhūr*, I, S. 321-322.

¹⁵⁴ Ibn Fahd, *Ithāf*, III, S. 437.

¹⁵⁵ Ibn Fahd, *Ithāf*, III, 441-442

¹⁵⁶ Ibn Fahd, *Ithāf*, III, 485-486

Moschee, die Kontrolle des Markts (*ḥisba*), die Verwaltung der Stiftungen und der Konvente (*ribāṭ*) sowie die Vormundschaft für die Waisen, blieben nämlich in enger Verbindung mit dem Amt des šāfiʿitischen Kadis. Die geschichtlichen Quellen von Mekka dokumentieren eine ständige Konkurrenz um diese Stellen unter den Angehörigen der berühmten Gelehrtenfamilien der Stadt.

Im Jahr 765/1364 erhielt der erste mālikitische Kadi, ʿAbdullāh b. Muḥammad b. Abū al-Qāsim b. Farḥūn, das Amt des Kadis. Im folgenden Jahr¹⁵⁷ ließ sich der ḥanafitische Gelehrte von Medina ʿAlī b. Yūsuf b. al-Ḥasan al-Anṣārī al-Zarandī (gest. 773/1372) durch Vermittlung des ägyptischen Machthabers Yilbuḡā al-Nāṣirī zum ḥanafitischen Kadi von Medina ernennen.¹⁵⁸ Die Ernennung eines ḥanbalitischen Kadis in Medina ist auf das Jahr 846/1442 datiert. Das Amt des Predigers und Vorbeters in der Prophetenmoschee wurde von den šāfiʿitischen Gelehrten bekleidet, überwiegend in Personalunion mit dem Amt des šāfiʿitischen Kadis. Sie erhielten gelegentlich auch das Amt des Aufsehers der Moschee bzw. der Stiftungen zugunsten der Prophetenmoschee, während die ḥanafitischen Kadis nach 766/1365 für lange Zeit das Amt der *ḥisba* im Besitz hielten. Neben dem šāfiʿitischen Vorbeter wurde nach 860/1456 eine weitere Vorbeterstelle für die Ḥanafiten eingeführt.¹⁵⁹

2.1.3. Die neue Ordnung unter der osmanischen Herrschaft

Die oben geschilderte Ordnung setzte sich bis zur Regierungszeit des osmanischen Herrschers Süleymān I. fort. Mit diesem Herrschaftswechsel in Ägypten begannen die konkurrierenden Gelehrten, Reisen nach Ägypten und in die Hauptstadt des Osmanischen Reiches zu unternehmen, um ihre Ernennung zu diesem Amt zu erwirken. Da der neue Herrscher der ḥanafitischen Schule angehörte, sahen die

¹⁵⁷ Im gedruckten Text der *Tuḥfa* gibt Saḥāwī weitere widersprüchliche Angaben zur Ernennung von ʿAlī zum Amt des Kadis bzw. von *ḥisba* als das Jahr 746 und 767 an. Vgl. Saḥāwī, *Tuḥfat al-laṭīfa* (2010), II, S. 283-287.

¹⁵⁸ ʿAlīs Vater Yūsuf b. Ḥasan b. Muḥammad b. Maḥmūd b. Al-Ḥasan al-Imām ʿIzzuddīn Abū al-Muzaffar b. al-Šams Abū ʿAlī b. al-Ġamāl al-Ḥazraġī al-Madanī al-Anṣārī al-Zarandī (606 [656]-712/1258-1312) war der Vorfahre von ʿAbdurrahmān al-Anṣārī, dem Verfasser der *Tuḥfa*. Für ihn schrieb Saḥāwī eine Biographie. Der Geburtsort von Yūsuf ist nicht sicher. Er studierte in Bagdad, Damaskus und auch in Ägypten, ließ sich später im Ribāṭ al-Isfahānī in Medina nieder, wo er eine Familie gründete. Yūsuf war für seine Gelehrsamkeit in den *ḥadīṭ* und für seine intensive Beschäftigung mit der Lektüre von *buḥārī* bekannt. Verg. Anṣārī, *Tuḥfa*, S. 14, Saḥāwī, *Tuḥfat al-laṭīfa* (2010), III, S. 350-352.

¹⁵⁹ Saḥāwī, *Tuḥfat al-laṭīfa* (2010), I, S. 56-61.

ḥanafītischen Gelehrten die Möglichkeit, die Vorrangstellung des šāfi'ītischen Kadis im Hedschas zu stürzen.

In der Zeit der Mamlūken erhielten die Kadis ihre Ernennung mit einem Empfehlungsschreiben des mekkanischen Emirs. Als im Jahre 924/1518 der ḥanafītische Kadi von Mekka Badī'uzzamān Muḥammad b. al-Ḍiyā', und der šāfi'ītische Kadi 'Abdulḥaqq al-Nuwayrī mit dem Gouverneur von Ägypten, Ḥā'ir Bey, Mekka verließen und den mekkanischen Emir Barakāt II. um ein Empfehlungsschreiben (tawṣiya) für ihre Ernennung zum Kadi baten, lehnte letzterer dies ab.¹⁶⁰ Die beiden Kadis reisten mit Ḥā'ir Bey nach Ägypten. Obwohl Ḥā'ir Bey ihnen den Sultanserlass zeigte, der ihm eine allgemeine Zuständigkeit für die Angelegenheiten vom Hedschas (von 'Arīš bis zum Ende des Hedschas) verlieh, empfahl er ihnen, nach zu Istanbul gehen und den Erlass für ihre Einsetzung vom Sultan ausstellen zu lassen. Der osmanische Beauftragte Muṣliḥuddīn, der im ersten Jahr der osmanischen Herrschaft zur Verteilung der osmanischen Almosen nach Mekka gekommen war, kam nach Abschluss seiner Aufgabe im Hedschas auf dem Weg nach Istanbul nach Ägypten. Al-Ḍiyā' und al-Nuwayrī gingen mit Muṣliḥuddīn auf dem Seeweg nach Istanbul.¹⁶¹

Im Monat Ṣafar desselben Jahres kam die Nachricht aus Ägypten, dass al-Ḍiyā' und al-Nuwayrī vom Sultan zu Kadis ernannt worden seien.¹⁶² Der mekkanische Emir und die anderen Vornehmen der Stadt missbilligten diese Änderung in der Vergabe der Ämter. Als die Erlässe zur Ernennung der beiden Kadis im Ṣawwāl 925/1519 in der Moschee öffentlich vorgetragen wurden, beteiligte sich nur eine geringe Zahl der Bevölkerung an der Zeremonie. Der amtierende šāfi'ītische Kadi und die anderen Kadis, die die Angelegenheit mit Barakāt II. berieten, protestierten gegen diese Ernennungen, indem sie anscheinend auf Anweisung des Emirs nicht in die Moschee kamen.¹⁶³

Der ḥanafītische Kadi [Muḥammad b.] al-Ḍiyā' strebte 939/1533 nach einer breiteren Machtbefugnis für sein Amt. Er ging in diesem Jahr mit der Pilgerkarawane nach Rūm, ohne von dem mekkanischen Emir ein

¹⁶⁰ Ğārullāh Ibn Fahd, Abū al-Faḍl Muḥibbuddīn Ğārullāh Muḥamamd b. 'Abdul'azīz b. 'Umar al-Hāšimī al-Makkī (gest. 954/1547), Kitāb nāyl al-munā bi-ḍayl bulūġ al-qirā li-takmila itḥāf al-warā, Herg. Muḥammad Ḥabīb Ḥīla, Mekka 2000. S. 45.

¹⁶¹ Ğārullāh Ibn Fahf, Nāyl al-munā, S. 77, 119.

¹⁶² Ğārullāh Ibn Fahd, Nāyl al-munā, S. 135 ff.

¹⁶³ Ğārullāh Ibn Fahd, Nāyl al-munā, S. 171.

Empfehlungsschreiben zu bekommen oder ihn über seine Abreise zu informieren.¹⁶⁴ Nach einer kurzen Zeit, um 940/1534, benachrichtigte er seine Verwandten in Mekka, den mālikitischen Kadi ‘Abdulwahhāb und seinen Onkel, Qiwāmuddīn b. al-Ḍiyā’ al-Ḥanafī, dass der Paşa (gemeint ist offenbar der Großwesir) ihm alle Ämter, das Kadi-Amt von Mekka und Dschidda ebenso wie das Rektorat der Moschee, verliehen habe. Muḥammad teilte auch mit, dass er selbst seinen Bruder zum Kadi von Mekka, den Sohn seiner Tante, Yaḥyā b. Šayḥ Ğamāluddīn Muḥammad al-Raḍī al-Ḥanafī al-Šūfī, zum Kadi von Dschidda und Abū al-Baqā’ b. Zāhīra al-Šāfiī zum Rektor der Moschee einsetzen wolle. Für den Fall, dass Letzterer dies nicht annehmen würde, ordnete er an, an seiner Stelle Šayḥ Abū al-Ḥasan ‘Alī, den Sohn des bekannten gelehrten Sufi Muḥammad ‘Arrāq, zu diesem Amt zu ernennen.¹⁶⁵

Die Konkurrenz zwischen den Kadis dauerte in den folgenden zwei Jahren an. Muḥammad b. al-Ḍiyā’ starb im Jahre 942/1535 in Tiflis, wo sich der Sultan wegen der Kriege mit den Šafawiden befand. Er wollte nämlich von dem Sultan seine Ernennung zu wichtigen juristischen Ämtern in Mekka erhalten. Es verbreitete sich sogar das Gerücht, dass er vor seinem Tode eine umfassende Vollmacht erhalten habe, die ihm die Zuständigkeiten eines Oberkadis verlieh (*wilāyat qaḍā’ al-‘askar fi ğamī’ wazā’if makka*).¹⁶⁶

Im folgenden Jahr wurden alle Konkurrenten von einer neuen Verfügung überrascht. Als der vom Emir von Mekka unterstützte šāfiītische Kadi, Burhānuddīn al-Zāhīra, noch seine Einsetzung abwartete und diesbezüglich mit dem ägyptischen Emir Ğānim al-Ḥamzāwī in brieflichem Kontakt stand, verbreiteten sich Gerüchte, dass ein Kadi aus Rūm zum Hauptkadi ernannt und alle drei Kadis abgesetzt worden seien. Nach seiner Ankunft werde dieser selbst *wie es in den rūmischen Ländern, Ägypten und Damaskus die Regel [der Osmanen] sei*, neue Kadis [als seine Stellvertreter] ernennen.¹⁶⁷

Der neue Kadi, Mušliḥuddīn Muštafā b. Idrīs al-Rūmī al-Ḥalabī, kam mit der Damaszener Karawane und ließ sich in al-Madrasat al-ġamāliyya bei seinem Verwandten Abū al-Baqā’ al-Qāsim b. al-Ġubārī al-Rūmī al-Ḥanafī nieder. Aus

¹⁶⁴ Ğarullāh Ibn Fahd, *Nayl al-munā*, S. 563

¹⁶⁵ Ğarullāh Ibn Fahd, *Nayl al-munā*, S. 575

¹⁶⁶ Ğarullāh Ibn Fahd, *Nayl al-munā*, S. 606-607

¹⁶⁷ Ğarullāh Ibn Fahd, *Nayl al-munā*, S. 675 ff.

Protest gegen diese neue Ordnung kam von den Mekkanern nur eine kleine Gruppe zur Begrüßung von Muṣliḥuddīn. Die abgesetzten Kadis kamen erst später, um Muṣliḥuddīn um ihre Einsetzung zu seinen Stellvertretern zu bitten.¹⁶⁸

Ein Vornehmer der Stadt, Abū Zur‘a al-Manūfī, verkündete den Ernennungserlass des neuen Kadis. Es hieß in diesem Erlass:

Muṣliḥuddīn ist ein vornehmer Gelehrter, ihm sind jährlich 500 Goldmünzen aus den Zolleinkommen von Dschidda und 60 *ardab* Getreide aus Kairo zugewiesen, er ist jedem Šarifen, Kadi und Gelehrten vorgesetzt, er hat auch die Befugnis, nach eigenem Willen Gelehrte zu Kadis zu ernennen. Sie sollten jedoch bei der Ausübung ihres Amtes den Anweisungen von Muṣliḥuddīn folgen.

Die Predigt in ‘Arafa in der Pilgerzeit, die früher immer von den šāfi‘itischen Kadis gehalten wurde, übernahm in diesem Jahr, auf Anweisung von Muṣliḥuddīn, der mālikitische Kadi, Abū al-Qāsim al-Anṣārī al-Makkī.¹⁶⁹

Als Muṣliḥuddīn den mekkanischen Gelehrten Muḥammad b. Kamāluddīn Abī al-Barakāt b. al-Zayn al-Ḥanbalī als seinen Stellvertreter zum ḥanbalitischen Kadi einsetzte, wies er ihn an, seine gerichtlichen Urteile erst nach Beratung mit ihm zu fällen. Als er jedoch Abū al-Qāsim al-Anṣārī zu seinem Stellvertreter ernennen wollte, nahm dieser das Amt nur unter der Bedingung an, dass er in seine amtlichen Urkunden, wie in der Zeit der Mamlūken, als Qāḍī al-quḍāt firmieren dürfe. Er bestand darauf, anders als ein Stellvertreter die Zuwendungen, die einem mālikitischen Kadi zustanden, vollständig zu beziehen, sein Amt in seinem eigenen Haus auszuüben und seine gerichtlichen Urteile ohne Rücksprache mit Muṣliḥuddīn zu fällen. Seine Rechtsprechung sollte auch nicht auf einen bestimmten Teil der Bevölkerung beschränkt sein (*yaqbalu aḥkām al-quḍāt min al-‘arab wa-ğayr dālika*), wie es später bei den Osmanen die Praxis wurde. Nach anfänglichem Widerstand fand sich Muṣliḥuddīn gezwungen, diese Bedingungen zu akzeptieren. Als die einheimische Bevölkerung von Mekka dies hörte, bereitete diese Nachricht ihnen eine große Freude, so Ibn Fahd.¹⁷⁰ Obwohl es für das šāfi‘itische Amt viele Anwärter gab, die dafür Muṣliḥuddīn zu bezahlen bereit waren, sowie diejenigen, die das Angebot von Muṣliḥuddīn persönlich bekamen,¹⁷¹ blieb das Amt im Laufe der folgenden zwei Jahren vakant. Erst im Jahre 945/1539

¹⁶⁸ Ğarullāh Ibn Fahd, *Nayl al-munā*, S. 679 ff.

¹⁶⁹ Ğarullāh Ibn Fahd, *Nayl al-munā*, S. 681 ff.

¹⁷⁰ Ğarullāh Ibn Fahd, *Nayl al-munā*, S. 692.

¹⁷¹ Ğarullāh Ibn Fahd, *Nayl al-munā*, S. 692.

wurde von Süleymān Paşa ein šāfiʿitischer Kadi aus der Familie Zāhīra ernannt.¹⁷² Muṣliḥuddīn starb 946/1540, offenbar nach seiner Absetzung, auf dem Weg nach Istanbul.¹⁷³

Der erste Kadi von Medina, der in der osmanischen Ära im Jahre 945/1539 direkt von der zentralen Verwaltung ernannt wurde, hieß Muḥyiddīn b. Ḥalīm al-Ḥanafī. Er war früher der Kadi von Tripoli und löste den šāfiʿitischen Kadi Sayyid ʿAbdullāh aus der bekannten Familie al-Samhūdī in Medina ab.¹⁷⁴

Die ḥanafitischen Kadis, die von der zentralen Verwaltung ernannt wurden, bewahrten in gewisser Weise die alte Ordnung, indem sie als Stellvertreter (*nāʿib*) zwei Kadis aus der mālikitischen und der šāfiʿitischen Rechtsschule zu ernennen pflegten.¹⁷⁵ Die Kadis, die von der zentralen Verwaltung zu ihren Posten in Mekka und Medina ernannt wurden, spielten in der Verbindung vom Hedschas zur Hauptstadt eine wichtige Rolle. Es kam jedoch nicht selten vor, dass sie dieses Amt persönlich nicht ausübten. Trotz der Bemühungen der Zentralverwaltung, dies zu verhindern, setzten sie oft ein Mitglied der gelehrten Kreise von Mekka und Medina als Stellvertreter ein.

Entsprechend der politischen Bedeutung der beiden Städte war der Rang des Kadi-Amtes von Medina niedriger als der des Kadis von Mekka. Bis zum Jahre 1135/1723 wurde das Kadi-Amt von Medina an Kandidaten für die Lehrämter in der höchsten Bildungsinstitution der Reichshauptstadt, der Süleymāniyye, vergeben. Da diese Kandidaten nach einer kurzen Wartezeit angesehenere Gelehrtenstellen in der Hauptstadt innehaben konnten und zudem andere Zuwendungen erhielten, zeigten sie wenig Interesse, die mühsame Reise in den Hedschas zu unternehmen.

¹⁷² Ḡarullāh Ibn Fahd, *Nayl al-munā*, S. 779.

¹⁷³ Ḡarullāh Ibn Fahd, *Nayl al-munā*, S. 805-806.

¹⁷⁴ Ḡarullāh Ibn Fahd, *Nayl al-munā*, S. 776.

¹⁷⁵ ʿAlī al-Ṭabarī (gest. 1070/1660) erlebte zu seiner Zeit die Ernennung der stellvertretenden Kadis, die von dem amtierenden Kadi ʿAbdurraḥīm al-Šaʿrāwī als Stellvertreter ernannt wurden. Als Šaʿrāwī aber neben šāfiʿitischen und mālikitischen Kadis noch einen ḥanbalitischen Kadi ernennen wollte, konnte er keinen Gelehrten finden, der für dieses Amt die nötigen Qualifikationen besaß. Ṭabarī, ʿAlī b. ʿAbdulqādir b. Muḥammad al-Ḥusaynī al-Makkī, *Al-ʿAraḡ al-miskī wa-l-tārīḥ al-makkī wa-tarāḡim al-mulūk wa-l-ḥulafāʾ*, Hrsg. Aṣraf Aḥmad Ḡamāl, Mekka 1414/1996, S. 189-190. Siehe zu ʿAbdurraḥmān al-Šaʿrāwī Muḥibbī, Muḥammad Amīn, *Ḥulāṣat al-aṭar fī aʿyān al-qarn al-ḥādī ʿaṣar*, Beirut 1284, II, S. 410-411. Šaʿrāwī lernte in Ägypten bei seinem Verwandten ʿAbdulwahhāb al-Šaʿrānī und war ein enger Schüler von Muḥammad al-Bakrī. Er siedelte sich später in Istanbul an und bekleidete das Amt des Kadis von Mekka und Madina (*qaḍāʾ al-ḥaramayn*). Er starb 1048/1638 in Istanbul. Sein Sohn Abussuʿūd (gest. 1088/1677) bekleidete mehrere Gelehrtenstellen und wurde später zum Ṣeyḥüʾl-islām und zum Kadi der Armee von Anatolien. Muḥibbī, *Ḥulāṣat al-aṭar*, I, S. 120-122.

Stattdessen benannten sie oft einen Stellvertreter von den Gelehrten Mekkas und Medinas, was jedoch in Zeiten, wo die Konflikte unter den einflussreichen Gruppen der Stadt besonders stark waren, zu unerwünschten Folgen führte, insbesondere dann, wenn dieser Stellvertreter in die Auseinandersetzungen verwickelt war oder es ihm nicht gelang, eine unparteiische Haltung zu bewahren.¹⁷⁶

Die politischen Entwicklungen innerhalb dieses Gebietes während des 12./18. Jahrhunderts und die andauernden Konflikte mit den Beduinen wie auch unter den verschiedenen Fraktionen in Medina zwangen die Zentralverwaltung zu weiteren Maßnahmen. Nach einem wichtigen Konflikt zwischen den Machteliten in Medina (*fitnat ġamā'at al-ʿahd*) wurde im Jahre 1135/1723 der Rang des Kadi-Amtes von Medina aufgewertet und dem von Mekka gleichgesetzt. In dieser neuen Ordnung wurde das Amt des Kadis von Medina, wie bereits zuvor das von Mekka, als Durchgangsstation in die Laufbahn für die Kadis der *bilād-i ūelāŕe*, Istanbul, Edirne und Bursa¹⁷⁷ aufgenommen: Um das Amt des Kadis von Istanbul bekleiden und später zu weiteren höheren Ämtern gelangen zu können, mussten die Kadis der *bilād-i ūelāŕe* zuvor das Richteramt in Mekka oder in Medina ausüben.¹⁷⁸ Trotz dieser Verfügung kam es in der folgenden Zeit nicht selten vor, dass die offiziellen Kadis, die auf die Richterstelle in Mekka oder Medina ernannt wurden, einen Stellvertreter aus den gelehrten Kreisen der Stadt ernannten. Eine solche Vertretung kam selbst dann vor, wenn sich die Kadis zur Ausführung ihres Amtes in den Hedschas begaben. Dabei setzten die offiziellen Kadis überwiegend Angehörige der bekannten Gelehrtenfamilien aus der ḡanafitischen Schule von Mekka und Medina ein. In Medina kamen insbesondere die Gelehrtenfamilien der Maġulabāy, Ilyās, Asʿad und ūirvānī in Frage.¹⁷⁹

¹⁷⁶ Anŕārī erwähnt mehrere Gelehrten der Stadt, die das Amt des Kadis als Stellvertreter bekleideten. Anŕārī, *Tuḡfa*, S. 42, 94, 203, 421. Sayyid Aḡmad al-Azahrī, der auch dieses Amt innehatte, verwickelte sich während seiner Amtszeit in die Konflikte unter den Machtgruppen. Anŕārī, *Tuḡfa*, S. 67. Zu seiner Rolle siehe ausführlicher Kapitel IV.3.2., 3.3. S. 340-346.

¹⁷⁷ Die Hauptstädte des osmanischen Reiches.

¹⁷⁸ ūelebī-zāde ʿĀŕım Efendi (1172/1759), *Tārīḡ-i İsmāʿīl Āŕım Efendi*, Istanbul 1286/1869. S. 15-17. Die Aufwertung des Amtes des Kadis von Damaskus zum Rang der *Bilād-i ūelāŕe* wurde auch in diesem Jahr verfügt.

¹⁷⁹ Zu diesen Gelehrtenfamilien, siehe unten S. 258-266.

2.2. Die zwölfer-Schī'a (Imāmiten) in Medina

Trotz der Abschaffung der fāṭimidischen Herrschaft in Ägypten blieb Medina bis zum Ende des 7./13. Jahrhunderts unter dem Einfluss der Zwölfer-Schī'a. Zwei wichtige Institutionen, die Rechtsprechung und die Freitagspredigt, blieb bis zum Jahre 682/1283 in der Hand der schīitischen Familie Sinānī, die mit den Herrschern der Stadt verwandt war.

Der ägyptische Gelehrte Sirāğuddīn Aḥmad b. al-Ḥiḍr al-Šāfiī (gest. 726/1326) war der erste sunnitische Prediger und Vorbeter in Medina. Er wurde im Jahre 682/1283 zu den genannten Ämtern ernannt. Da die sunnitische Bevölkerung in Medina eine kleine Gruppe darstellte, musste sich Sirāğuddīn während der Ausführung seines Amtes mit vielen Unannehmlichkeiten abfinden, die ihm die Imāmiten bereiteten. Um den Prediger vor den Steinen zu schützen, die von den Imāmiten zur Demütigung auf ihn geworfen wurden, standen die Bediensteten der Moschee (ḥuddām) in der ersten Reihe vor dem Predigerpult. Daraus entwickelte sich später ein bis zum Ende der osmanischen Herrschaft andauernder Usus. Um die kleine Zahl der Sunniten zu verstärken, standen hinter den Bediensteten der Moschee ihre Diener (*ǧilmān*) und dann ihre Sklaven.

Um sich in Medina etablieren zu können, stellte Sirāğuddīn familiäre Bindungen mit einer der mächtigsten imāmitischen Familien der Stadt her, indem er die Tochter des Führers und *faqīh*s der Imāmiyya aus der Familie Qayšānī heiratete. Sirāğuddīn erhielt später von dem ägyptischen Herrscher Nāšir Muḥammad b. Qalāwūn einen Erlass zur Ernennung zum Kadi, jedoch mit einer auf die sunnitische Bevölkerung beschränkten Zuständigkeit. Zur Ausübung seines Amtes benötigte er aber die Einwilligung des Emirs Maṣṣūr b. Ğammāz, die dieser erst gewährte, nachdem der Kadi sich bereit erklärt hatte, sich nicht in die Angelegenheiten der Imāmiten einzumischen. Die Imāmiten behielten noch eine Zeit lang ihre Macht in der Rechtsprechung unter der schīitischen Bevölkerung.¹⁸⁰

Die imāmitische Rechtsprechung erlebte ca. 60 Jahre später einen weiteren und diesmal endgültigen Bedeutungsverlust. Schlüsselfigur war dabei der berühmte mālikitische Gelehrte von Medina 'Abdullāh b. Muḥammad b. Abū al-Qāsim Farḥūn, bekannt als Ibn Farḥūn. Der Vater von Ibn Farḥūn war ein Einwanderer aus Tunis

¹⁸⁰ Saḥāwī, Tuḥfat al-laṭīfa, II, S 328-331.

und kam kurz vor 720/1320 nach Medina,¹⁸¹ wo er in der al-Madrasat al-Šihābiyya lehrte. Ibn Farḥūn trat die Nachfolge des Vaters in der genannten Madrasa an. Er profilierte sich als Verteidiger der sunnitischen Bevölkerung gegen die imāmitischen *ašrāf* und Emire. Die günstige politische Situation im Hedschas und insbesondere in Medina nutzte Ibn Farḥūn aus, um im Jahre 746/1345 die imāmitische Rechtsprechung für ungültig zu erklären. Diese Zäsur bedeutete das Ende des imāmitischen Einflusses und führte zum Aufstieg der Sunniten in der Stadt. Ibn Farḥūns ältester Sohn übte das Amt des Kadis später selbst mehrere Jahre aus.¹⁸² Die Imāmiten hatten jedoch in der Folge und noch in der osmanischen Zeit einen *faqīh*, der insbesondere Eheschließungen in der imāmitischen Gemeinde vollzog.¹⁸³

2.3. Die Zaydiyya in Mekka

Im Gegensatz zu den Ḥusayniden von Medina waren die Ḥasaniden von Mekka für ihre Zugehörigkeit zur Zaydiyya bekannt. Obwohl die Ḥasaniden von Medina mit den Fātimiden nicht die gleiche schīitische Glaubensrichtung teilten, war es für sie nach dem Untergang der fātimidischen Herrschaft in Ägypten nicht leicht, sich gegen die Politik der sunnitischen Herrscher Ägyptens zu wehren. Sie brauchten neue Mächte in der Umgebung, die sie wegen ihrer Zugehörigkeit zur Schi'a unterstützen würden.

Zu einer solchen Machtkonstellation im Hedschas kam es erst zur Zeit des ilḥānidischen Herrschers Öljeitü (704-716/1304-1316), der nach seiner Konvertierung zum Islam die schīitische Glaubensrichtung, der er auch selber angehörte, förderte. Die Beziehungen der Söhne von Abū Numayy zu den irakischen Herrschern und die Reise von Ḥumayḍa und seine Kontakte zu Öljeitü haben wir oben dargestellt. Nach der Überlieferung rekrutierten die schīitischen Vornehmen vom Irak für Ḥumayḍa eine große Armee aus Ḥorasān. Sie sollen auch die Absicht gehabt haben, die Gräber der zwei Prophetengenossen Abū Bakr und 'Umar in Medina zu zerstören. Als jedoch eben zu dieser Zeit Öljeitü starb, scheiterten die Bestrebungen von Ḥumayḍa und die Entsendung einer Armee wurde nicht weiter verfolgt.

¹⁸¹ Zu seinem Vater Muḥammad siehe Saḥāwī, Tuḥfat al-laṭīfa, II, 562-564.

¹⁸² Saḥāwī, Tuḥfat al-laṭīfa, II, 85-88.

¹⁸³ Vgl. Ibn Fahd, Nayl al-munā, I, S. 231.

Sayyid Dalqandī,¹⁸⁴ der auch als Anhänger der Schī'a bekannt war, sammelte dennoch zur Unterstützung von Ḥumayḍa große Summen an Geld. Als dieser sich mit diesen Geldern auf den Rückweg nach Mekka machte, wurden er und seine Anhänger von Muḥammad b. ʿĪsā überfallen. Dieser war nämlich zu ebenjener Zeit nach Konflikten mit dem ägyptischen Sultan in Ungnade gefallen und befand sich im Irak. Als die Nachricht von dem Überfall den mamlūkischen Sultan von Ägypten, Malik al-Nāṣir, erreichte, bereitete dies ihm eine große Freude. Der Gouverneur von Damaskus wandte sich wegen der von Dalqandī entwendeten Gelder an den berühmten Gelehrten von Damaskus, Ṭaqiyyuddīn Ibn Taymiyya (661-778/1263-1328), der folgende Stellungnahme abgab: da diese Gelder zur Unterstützung der Rawāfiḍ (Schī'iten) gegen die Sunniten gesammelt wurden, sollten sie für die allgemeinen Angelegenheiten der [sunnitischen] Gläubigen ausgegeben werden.¹⁸⁵

Die zayditischen *ašrāf* von Mekka standen seit frühen Zeiten und auch später – wie unten gezeigt wird – mit den jemenitischen Zayditen in einem engen Kontakt. Als im Jahre 701/1302 sich der zayditische Gelehrte Muḥammad b. al-Muṭahhar im Jemen zum Imām erklärte und gegen die Herrscher vom Jemen, die Rasūliden, Kämpfe führte,¹⁸⁶ scheuten die Zayditen von Mekka zur Regierungszeit von Rumayṭa nicht davor zurück, ihre Unterstützung für al-Muṭahhar öffentlich kund zu tun. Als eine ägyptische Armee, die zur Unterstützung der Rasūliden nach Jemen marschierte, in Mekka eintraf, musste der Vorbeter der Zaydiyya in der großen Moschee die Stadt verlassen.¹⁸⁷

Es ist nicht schwer zu vermuten, dass die Bereitschaft der Emire von Mekka, angesichts der Unterdrückung der Zaydiyya Kompromisse einzugehen, bei den *ašrāf* von Mekka heftiges Missfallen auslöste. Rumayṭa konnte im Jahre 721/1321 diese Missstimmung in seinem Konflikt mit ʿUṭayfa ausnutzen. Mit Unterstützung der *ašrāf* erlaubte er das öffentliche Praktizieren des Zayditentums, das sich zuvor

¹⁸⁴ Der Verfasser der ʿUmda gibt seinen Namen als Sayyid Ṭālib al-Dalqandī al-Ḥusaynī al-Aḫṣānī an. Er war zur Zeit des Ilḫāns Abū Saʿīd der Verwalter von Ḥilla. Seine Beziehungen mit dem Sohn von Rumayṭa, Aḥmad, haben wir oben erwähnt.

¹⁸⁵ Ibn al-Aṭīr, *al-Bidāya wa-l-nihāya*, XIV, 89-90

¹⁸⁶ Al-Ḥaddād, *Muḥammad Yaḥyā, al-tārīḥ al-ʿāmm li-l-yaman*, III, S. 140 ff.

¹⁸⁷ Der genannte Vorbeter war ein Šārīf und verrichtete, wie die anderen Vorbeter der vier sunnitischen Rechtsschulen, die Gemeindegebete in der Großen Moschee. Er pflegte jedoch nach den Morgen- und Abends-gebeten ein Gebet zur Unterstützung von al-Muṭahhar mit einer lauten Stimme zu sprechen. Ibn Fahd, *Itḥāf*, III, S. 179-180.

unter dem starken Einfluss der mamlūkischen Politik aus dem öffentlichen Leben hatte zurückziehen müssen.¹⁸⁸

Der zayditische Vorbeter hieß im Jahre 754/1353 Abū al-Qāsim Muḥammad b. Aḥmad al-Yamanī, der, wie sein Beinamen al-Yamanī nahe legt, ein Gelehrter aus dem zayditischen Milieu des Jemen war. In dem Pilgerzug der ägyptischen Würdenträger befanden sich in diesem Jahr der ‘abbāsische Kalif und der Oberrichter von Kairo, ‘Izzuddīn b. Ḡamā‘a. Etwa 9 Jahre nach der Abschaffung der imāmischen Rechtsprechung in Medina wurde in diesem Jahr eine wichtige öffentlich sichtbare Institution der Zayditen in Mekka abgeschafft. Der Mitregent von ‘Aḡlān, Ṭiqba, der für seine Unterstützung für die Zaydiyya bekannt war, wurde in diesem Jahr auf Befehl des Sultans von dem Kommandeur der Pilgerkarawane abgesetzt. Der Vorbeter und Prediger der Zaydiyya und der Muezzin wurden gemeinsam mit einer Gruppe der *ašrāf* festgenommen.¹⁸⁹ Im Gegensatz zu Ṭiqba war ‘Aḡlān, der – mit Unterbrechungen – von 746/1345 bis 777/1375 in Mekka regierte, für seine starke Unterstützung der Sunniten bekannt.¹⁹⁰

‘Aḡlāns Förderung des Sunnitentums betrachtete Mortel noch als Anomalie im Mekka des späten 8./14. Jahrhunderts, zumal ‘Aḡlāns Bruder Sanad, der in mehreren kurzen Perioden zwischen 748/1347 und 762/1361 regierte, das Zayditentum unterstützte, indem er etwa in der großen Moschee wieder einen zayditischen Prediger einsetzte. Mit dem Amtsantritt des Emirs Ḥasan (reg. 798-818/1395-1415, 819-829/1416-1426), der in Ägypten und Damaskus die *iğāzāt* zu sunnitischen *ḥadīṭ*-Sammlungen erhalten hatte, lässt sich eine starke Tendenz unter den Emiren von Mekka feststellen, sich von dem Zayditentum zu lösen. Ḥasans Söhne Abū al-Qāsim, Ibrāhīm und ‘Alī hatten auch ein großes Interesse für die *iğāzāt* für die sunnitischen *ḥadīṭ*-Sammlungen. Barakāt b. Ḥasan, der nach seinem Vater ca. 30 Jahre lang als Emir von Mekka regierte, erhielt auch die *iğāzāt* für die sunnitischen Prophetenüberlieferungen, wie auch sein Sohn und

¹⁸⁸ Ibn Fahd, *Iṭḥāf*, III, S. 173.

¹⁸⁹ Der erste sollte zur Konvertierung gezwungen werden, akzeptierte dies jedoch nicht und floh aus der Stadt. Der Muezzin wurde aber von dem Kommandeur der Pilgerkarawane zu Tode geprügelt. Ibn Fahd, *Iṭḥāf*, III, S. 260-2.

¹⁹⁰ Mortel, Richard, *Zaydi Shi'ism and the Hasanid Sharifs of Mecca*, S. 467.

Amtsnachfolger Muḥammad (reg. 859-903/1455-1497) und dessen Sohn und Nachfolger Barakāt II. (reg. 903-931/1497-1525).¹⁹¹

Das Fehlen von Informationen in den Geschichtsquellen über weitere Versuche der ägyptischen Sultane, das Zayditentum in Mekka zu unterdrücken, sowie die Tatsache, dass die örtlichen Geschichtsquellen bis zur Zeit der osmanischen Herrschaft im Bezug auf das Zayditentum so gut wie nichts berichten, können nach Mortel als Beleg für den Wegfall der Unterstützung der Šarīfen für die Zaydiyya dienen:

Consequently, it appears highly probable that there occurred a marked decline in sharifian support for Zaydism beginning in the latter part of the eighth/fourteenth century, which eventually led to its complete disappearance, most likely during the first half of the ninth/fifteenth century. The favorable attitude toward Sunnism that was first adopted by ‘Ajlān b. Rumaytha should therefore be interpreted as a forerunner of the profound changes that were to transform the sectarian affiliation of the Banu Hasan in the following century, as a result of the constantly increasing military and economic pressure of the Mamluks, who eventually occupied Mecca in 827/1424.¹⁹²

Die erwähnte prosunnitische Einstellung von ‘Aḡlān und seiner Söhne lässt sich jedoch für die große Gruppe der mekkanischen *ašrāf* nicht verallgemeinern. Die Zayditen hatten zwar nach den oben erwähnten Ereignissen keinen Vorbeter mehr in der großen Moschee von Mekka. Diese Umwälzungen konnten aber die starke Verbindung der Familie zum Zayditentum nicht völlig abbrechen. Wie wir unten sehen werden, gab es mehrere Prominente der Ḥasaniden von Mekka, die in der Folgezeit in den Quellen ausdrücklich als Zayditen beschrieben werden. Die Kontakte der mekkanischen *ašrāf* und Emire zu den Imamen des Jemen waren in der folgenden Zeit sehr lebendig. Verschiedene Prominente aus der Herrscherfamilie von Mekka gingen zwischen Mekka und dem Hof des zayditischen Imams vom Jemen hin und her. Diese Kontakte waren zur Zeit der osmanischen Herrschaft im Jemen sehr stark, und sie intensivierten sich nach dem Rückzug der Osmanen aus dem Jemen weiter.

Die mekkanischen Emire und *ašrāf* standen auch zur Zeit der osmanischen Herrschaft nicht selten unter dem Verdacht, die Zayditen in Mekka zu

¹⁹¹ Siehe Mortel Zaydi, Richard, Zaydi Shi'ism and the Hasanid Sharifs of Mecca, International Journal of Middle East Studies, No. 19 (1987), S. 468.

¹⁹² Mortel, Richard, Zaydi Shi'ism, S. 468.

unterstützten. Schon die Frau von Süleymān I., Ḥāṣṣekī Sultan, verfügte aus diesem Grund in der Stiftungsurkunde für ihre *takiyya* in Mekka, dass die *rawāfiḍ* keinen Nutzen aus ihrer Stiftung ziehen sollten.¹⁹³

Die Ausführungen des marokkanischen Gelehrten ‘Ayyāṣī, der in der zweiten Hälfte des 11./17. Jahrhunderts den Hedschas besuchte, über die konfessionelle Verbindung der *aṣrāf* von Mekka zum Zayditentum stimmen mit den Angaben von Qalqaṣandī (gest. 821/1418) und Ibn Faḍlullāh al-‘Umarī weitgehend überein.¹⁹⁴

Evlīyā Çelebī, der etwa 10 Jahre nach ‘Ayyāṣī den Hedschas besuchte, bestätigt weitgehend die Ausführungen des Letzteren über die Verbindung eines Teils der *aṣrāf* von Mekka zum Zayditentum.¹⁹⁵ Als man noch am Ende des 12./18. Jahrhunderts in Istanbul die Gründe für den Aufstieg der Wahhābīyya diskutierte, wurde unter anderem die Vermutung aufgestellt, dass dies eine Reaktion auf die starke Verbindung der *aṣrāf* von Mekka zur Zaydiyya gewesen sein könnte.¹⁹⁶

Die Beziehungen zwischen dem Hedschas und Jemen werden uns im Rahmen unserer Arbeit aus folgenden Gründen beschäftigen: zum einen betrifft dies die politische Konstellation nach dem Rückzug der Osmanen aus dem Jemen. Die zayditische Herrschaft im Jemen stellte wegen ihrer expansionistischen Politik, wenn auch für eine relativ kurze Zeit, eine ernst zu nehmende Gefahr für die Herrschaft der Osmanen im Hedschas dar. Die Osmanen mussten auch den engen

¹⁹³ Siehe für die Stiftungsurkunde der Frau von Süleymān I. Maḥlūf, Māğida, Awqāf nisā’al-salāṭin al-‘Utmāniyyīn: Waqf zawğat al-sultān Sulaymān Qānūnī ‘alā al-ḥaramayn al-ṣarīfayn, Kairo 2006/1427, für ihren *ribāṭ* in Mekka, siehe S. 46, und für ihren *ribāṭ* siehe S. 54. *Wa-minhā an yakūn sakana ribāṭihā bi-‘adad ḥuğarātihī tamāniya wa-arba’in min al-ṣulāḥā’ al-mutawarrī’in wa-l-fuqarā’ al-mutaṣarrī’in mutamadhibīn bi-madhab ahl al-sunna wa-l-ğamā’a mutağannibīn ‘an al-ahwā’ wa-l-aswā’ al-šannā’a, wa yuḥ[t]āt ġāyat al-iḥtiyāt an-lā yuskan fī ḥādā al-ribāṭ man yakūn min al-rawāfiḍ wa-l-šī’a aw an yakūn min sā’ir al-mubtadi’a ... fa-in kān tālib al-ḥuğra min diyār al-‘ağam aw ġayrihā min sā’ir al-umam man kān mağhūl al-ḥāl wa mastūr al-fi’āl yufattaṣ ‘an aḥwālihī wa yutafahḥas ‘an afālihī, fa-in zāhar kawnuhū min-man yuḥibb al-ṣahāba al-izām wa yu’azzimuhum, raḍiyallāh ‘anhum ağma’in wa yubağğil āyata (sic)[al-‘imma] al-fihām raḥmatullāh ‘alayhim ilā yawm al-dīn yu’tā ḥuğra wa illā yalzam ḥağruhū, wa lā tu’tā wa-in kānat ḥāliya wa tabqā ḥāliya.*

¹⁹⁴ Vgl. unten und Mortel, Richard, Zaydi Shi’ism, S. 466.

¹⁹⁵ Evliyā Çelebī erwähnt die Zaydiyya im Bezug auf Mekka in zwei Stellen. In der ersten Stelle erwähnt er eine militärische Einheit, die aus Zayditen bestand. Diese Einheit bestand offenbar aus den jemenitischen Soldaten, die auch in den örtlichen Quellen als jemenitische Soldaten bezeichnet werden. In der zweiten Stelle informiert Evliyā Çelebī seinen Leser über die Dominanz der šāfi’itischen Rechtsschule unter der Bevölkerung von Mekka. Er vermerkt jedoch, dass er über die Zugehörigkeit eines Teils der Bevölkerung zum Zayditentum informiert wurde. Aufgrund dieser Information gibt er eine kurze Information über die *mut’a*, die von den Sunniten nicht legitim angesehene befristete Ehe. Nach diesen Ausführungen vermerkt er, dass die *mut’a* früher in Mekka verbreitet gewesen war. Er habe jedoch keinen Beweis finden können, der dies belegen würde. Evliyā Çelebī, Seyahātnāme (Evlīyā Çelebi Seyahatnāmesi), Hersg. Yücel Dağlı, Seyit Ali Kahraman, Robert Dankoff, Yapı Kredi Yayınları IX., S. 339, 390.

¹⁹⁶ Aḥmed Cevdet Paşa, Tāriḥ, V, S. 346-347.

Beziehungen zwischen den *ašrāf* von Mekka und dem Imamen vom Jemen Rechnung tragen. Einige finanzielle Veränderungen und Verwaltungsmaßnahmen, zu denen die osmanische Verwaltung um diese Zeit griff, lassen sich, wie wir im Bezug auf die *šūrre* und die Stärkung der Unabhängigkeit von Medina sehen werden, in diesem politischen Zusammenhang verstehen. Ein weiterer wichtiger Prozess, der mit der Gründung der zayditischen Herrschaft im Jemen begann, war die Verstärkung der Beziehungen zwischen den Gelehrten aus dem zayditischen Raum und den sunnitischen Gelehrten im Jemen und im Hedschas. Dies leitete einen wichtigen Annäherungsprozess im Gelehrtendiskurs ein. Wir werden hierauf später anhand einiger Beispiele zu sprechen kommen.¹⁹⁷

3. Der Hedschas in den politischen Beziehungen der Osmanen zu den regionalen Mächten

Während der militärischen Auseinandersetzungen mit den Šafawiden hatten die Osmanen nicht selten den Verdacht, dass die Machthaber im Hedschas mit den Persern in Verbindung stehen könnten. Als Qāsim al-Širwānī, der Gouverneur von Dschidda, im Jahre 925/1519 abgesetzt wurde, kursierten unterschiedliche Gerüchte über die Gründe für diesen Vorgang. Nach einer Version soll der Sultan Informationen darüber erhalten haben, dass Širwānī mit Ismā‘īl al-Šafawī in Briefkontakt stand. Um nach Persien zu fliehen, hieß es, habe er für seine Abreise bereits Schiffe im Hafen von Dschidda bereit gehalten.¹⁹⁸ Die Händler aus dem Iran, die für die Zolleinkünfte von Dschidda eine wichtige Quelle waren, standen auch in den Zeiten der feindlichen Beziehungen mit den Šafawiden unter demselben Verdacht. Im Monat Rağab des Jahres 942/1536 informierte der Sultan Süleymān I. den mekkanischen Emir über seine Erfolge gegen die Iraner. Der Šarīf ‘Arrār, der später zum Emir von Medina wurde, ließ auf Befehl des mekkanischen Emirs die Straßen von Mekka feierlich schmücken. Um keinen Verdacht gegen die persischen Händler aufkommen zu lassen, veranlasste er, dass auch ihre Häuser aufwendig geschmückt wurden.¹⁹⁹

¹⁹⁷ Bernard Haykel behandelte diesen Prozess im Rahmen der religiös-politischen Umstände im Jemen ausführlich. *Revival and Reform in Islam, The Legacy of Muhammad al-Shawkānī*, Chambridge University Press, 2003

¹⁹⁸ Ğārullāh Ibn Fahd, *Nayl al-munā*, II, S. 192. Er wurde festgenommen, aber später wieder freigelassen.

¹⁹⁹ Ğārullāh Ibn Fahd, *Nayl al-munā*, II, S. 609.

Wir wollen in diesem Zusammenhang erst die Beziehungen zwischen den Osmanen und den Herrschern vom Iran im Bezug auf den Hedschas betrachten. Diesem werden die Beziehungen zwischen den Emiren von Mekka und neuen Herrschern vom Jemen, den zayditischen Imamen, folgen.

3.1. Die osmanisch-persischen Beziehungen im Bezug auf den Hedschas im 12./18. Jahrhundert

Die langjährigen militärischen Auseinandersetzungen zwischen den Osmanen und den Şafawiden, die seit der Zeit von Selīm I. und Schah Ismā'īl die Beziehungen zwischen den beiden Großmächten prägten, endeten zur Zeit des osmanischen Sultans, Murād IV., mit dem Abkommen von Zuhāb (1049/1639).²⁰⁰ Etwa 90 Jahre später überfiel der afghanische Emir, Mīr Maḥmūd, im Jahre 1135/1722 die Hauptstadt des Şafawiden-Reichs, Isfahan, und zwang Schah Ḥusayn zur Abdankung. Dies leitete den Beginn einer neuen Phase der militärischen Auseinandersetzungen zwischen dem Osmanischen Reich und den Herrschern vom Iran ein. In dieser Zeit der inneren Unruhen im Iran sahen die Osmanen ebenso wie der russische Zar, Peter der Große, eine Gelegenheit, ihre Territorien zu vergrößern.²⁰¹ Die Situation im Iran begünstigte den Aufstieg von Nādir, der von Ḥusayns Sohn Ṭahmāsp zur Hilfe gerufen wurde. Nādir vertrieb 1142/1729 die Afghanen aus der Stadt und krönte Ṭahmāsp zum Schah. Sechs Jahre später (1148/1736) setzte er Ṭahmāsp ab und erklärte sich selbst zum Schah.

Nach der Vertreibung der Afghanen, führte Nādir Kriege gegen die Osmanen, die zu dieser Zeit Aserbaidshan und den Großteil des Irak unter ihrer Kontrolle hielten. Sein Feldzug war erfolgreich, doch musste er wegen eines Aufstandes in Ḥorasān die Belagerung von Eriwan abbrechen. Ṭahmāsp, begeistert von Nādirs Erfolgen, unternahm selbst einen Feldzug gegen die Osmanen, und zwar genau zu der Zeit, als Aḥmed III. von den Janitscharen abgesetzt wurde. Nādir schickte daraufhin eine Gesandtschaft zum neuen Sultan, Meḥmed V. Bevor man aber über den Erfolg der Mission erfahren konnte, unternahm Ṭahmāsp 1144/1731 einen neuen erfolglosen Versuch, Eriwan zu erobern. Er verlor in einem Monat all jene Gebiete, die Nādir mit seinen militärischen Erfolgen besetzt hatte. Im nächsten Jahr unterzeichnete er ein Friedensabkommen mit den Osmanen. Das in acht Artikeln

²⁰⁰ Holt, P M., *Egypt And The Fertile Crescent (1516-1922): A Political History*, London, 1966, S. 138.

²⁰¹ Holt, P M., *Egypt*, S. 143-144.

angefertigte Abkommen beinhaltete Themen wie die Pilgerfahrt und den Handel, sowie die Einrichtung von festen Gesandtschaften in Isfahan und Istanbul.²⁰²

Diese Niederlage lieferte Nādir einen willkommenen Vorwand für die Absetzung von Ṭahmāsp. Er erklärte das Abkommen für nichtig, schrieb Briefe an die Gouverneure, worin er ihnen und auch den Schīiten in Persien mit Gewalt drohte, falls sie an einem Kampf gegen die Osmanen nicht teilnehmen würden. Er schickte eine formale Gesandtschaft nach Istanbul und forderte die Osmanen zur Rückgabe der besetzten Gebiete auf. Er ließ Ṭahmāsp in Ḥorasān im Gefängnis einsperren, während er dessen kleinen Sohn Ismāʿīl zum Schah und sich selbst zum Regenten erklärte. Im Jahr 1146/1733 belagerte er Bagdad, musste aber eine schwere Niederlage hinnehmen. Drei Monate später erhielt er auf dem Schlachtfeld in Lailān (nahe Kirkuk) seine Revanche. Er musste dennoch wegen eines unerwarteten Aufstandes auf sein Hauptziel, die Eroberung Bagdads, verzichten und mit Aḥmed Paşa einen Frieden vereinbaren.²⁰³ Der Friedensschluss wurde aber von dem osmanischen Sultan zunächst nicht akzeptiert. Die osmanische Armee, die unter dem Kommando von ʿAbdullāh Köprülü ins Feld zog, wurde jedoch 1148/1735 von Nādir besiegt. Diese Niederlage zwang die Osmanen zur Anerkennung des Abkommens aus dem Jahre 1049/1639.²⁰⁴

Nādir unternahm 1150-1151/1737-1738 einen Feldzug gegen die Afghanen. Er belagerte Kandahār ein Jahr lang und zwang die Stadt zur Kapitulation. Als Krönung seiner Erfolge gegen die Afghanen bereitete er einen Überfall auf Delhi vor. Er schickte zuerst mehrere Gesandte an den dortigen Hof und forderte Muḥammad Schah auf, keine Flüchtlinge aus Persien ins Land einzulassen. Als sein letzter Gesandter von dem Gouverneur von Ġalālʿābād getötet wurde, zog er nach Delhi, besetzte die Städte, die auf seinem Weg lagen und zwang Muḥammad Schah zur Kapitulation. Die friedliche Übergabe der Stadt scheiterte, als einige Perser von den Gegnern getötet wurden. Daraufhin erlaubte Nādir Schah seinen Soldaten die Stadt zu plündern, was zu einem entsetzlichen Massaker führte.²⁰⁵ Um 1151-1152/1739 besetzte er Sind, das von Ḥudādār Ḥān ʿAbbāsī im Namen des Sultans von Delhi regiert wurde, und zwang ihn zur Kapitulation. Nachdem er das Land in

²⁰² Sykes, Mark Percy, A History of Persia, London 1945, S 250-251

²⁰³ Sykes, A History of Persia, II, 252-253

²⁰⁴ Sykes, A History of Persia, II, 253

²⁰⁵ Sykes, A History of Persia, II, 257-262

drei Bezirke aufgeteilt hatte, kehrte er nach Kandahār zurück. Seinen Siegen in Indien folgten die Kapitulation von Buḥārā im Jahre 1153/1740 und die Besetzung von Ḥīwā im selben Jahr.²⁰⁶

Wenig später, 1155/1742, begann Nādir, Kriege in Ṣīrvān und Dāğistān zu führen und bereitete einen Einfall in das osmanische Gebiet vor. Als casus belli für seinen letzten Kampf mit den Osmanen im Jahre 1156/1743 diente die Ablehnung der Osmanen, die ġāʿfarītische Rechtsschule als legitimen *maḏhab* anzuerkennen.²⁰⁷ Während dieser Zeit blieben die Osmanen in Mossul und Kars in der Defensive, die Perser aber verloren bei ihren erfolglosen Angriffen mehrere tausend Mann. Die Osmanen wollten 1158/1745 die inneren Unruhen in Persien nutzen und schickten eine Armee unter dem Kommando von Meḥmed Paşa gegen Nādir. Die osmanische Armee wurde aber von Nādir besiegt. Man unterzeichnete daraufhin ein neues Friedensabkommen mit denselben Bedingungen wie 1049/1639. Nādir Schah sollte darüber hinaus auf seine Ansprüche bezüglich der Anerkennung der ġāʿfarīyya in den osmanischen Ländern verzichten.²⁰⁸ Schließlich kam Nādir 1160/1747 bei einem von seinen eigenen Männern verübten Attentat ums Leben.²⁰⁹ Nach seiner Ermordung stellten die späteren Herrscher von Persien keine große Gefahr mehr für das Osmanische Reich dar.²¹⁰

3.1.1. Die Banū Ḥusayn und die Herrscher von Persien

Die Ḥusayniden von Medina, die mit den Herrschern der ṣafawidischen Dynastie dieselbe schīʿitische Glaubensrichtung teilten, erhielten von den Ṣafawiden finanzielle Unterstützung. Eine Stiftung, deren Erträge den Banū Ḥusayn von Medina zugewiesen war, lässt sich schon auf die Gründungszeit der ṣafawidischen Dynastie datieren. Die Gattin von Schah Ismāʿīl I. (reg. 899-930/1594-1524), Bīqī Bīqām, stiftete zwei Dörfer für die Sādāt von Medina, worunter die Ḥusayniden von Medina zu verstehen sind.²¹¹

²⁰⁶ Sykes, A History of Persia, II, 263-265

²⁰⁷ Subhī, Mehmed Efend, Subhī Tarihi: Sami ve Şakir tarihleri ile birlikte 1730-1744, Herg. Mesut Aydın, Kitabevi, İstanbul 2007 S. 766 ff.

²⁰⁸ Sykes, A History of Persia, II, 268-269

²⁰⁹ Sykes, A History of Persia, II, 272-273

²¹⁰ Holt, Egypt, S. 146.

²¹¹ Sie überlebte ihren Ehemann und wurde auf Veranlassung seiner Schwester von Ṭahmāsp im Jahre 946/1539 nach Šārāz vertrieben, wo sie starb. Sykes, A History of Persia, II, 320 und Fußnote 65.

Später gründete ‘Abbās I. (996-1038/1587-1626) im Jahre 1017/1608 eine große Stiftung, für die er seinen ganzen Besitz zur Verfügung stellte. Zum Aufseher der Stiftung bestimmte er zunächst sich selbst und nach seinem Tode seine Nachfolger als Schahs von Persien. Die Hälfte der Erträge aus der Vermietung mehrerer Gebäude in Isfahan stellte er den in Medina lebenden Banū Ḥusayn zur Verfügung. Da er mit dieser Stiftung die Unterstützung der Zwölfer-Schi‘a in Medina beabsichtigte, machte er es zur Bedingung, dass die Empfänger der Geldzuweisungen von den Ḥusayniden dieser Richtung angehören sollten.²¹²

Diese Gelder wurden in der Regel mit der Pilgerkarawane nach Medina geschickt, oder man bediente sich vertrauenswürdiger persischer Händler, die sich im Indienhandel betätigten. Ob diese Zuwendungen die Begünstigten in Medina auch während der militärischen Kämpfe mit den Osmanen erreichten, ist nicht sicher. Hierzu muss man aber vermerken, dass die Händler aus Persien eine wichtige Quelle für die Zolleinkünfte von Dschidda darstellten. Aus diesem Grund lag es im Interesse der Osmanen, dass die persischen Händler auch in Kriegszeiten ihre Waren in den Hedschas bringen und dort Handel treiben konnten. Die Geldzuwendungen des ṣafawidischen Hofes für die Banū Ḥusayn stiegen in der folgenden Zeit an. Über die Höhe dieser Zahlungen informieren uns die Quellen erst für die Regierungszeit von ‘Abbās II. (1052-1078/1642-1667). Als die Erträge der Stiftungen zur Zeit von ‘Abbās II. erheblich zunahmen und insgesamt eine Summe von 40.000 *tomān* erreichten, verfügte der regierende Schah im Jahre 1066/1652, dass der Überschuss von 700 *tomān* den Sādāt Banū Ḥusayn in Medina zugewiesen werden sollte.²¹³ Hierzu handelte es sich vermutlich um die Erhöhung der Zuweisungen für die Banū Ḥusayn, die theoretisch bis zu dieser Zeit ihre Zuweisungen von der Stiftung von ‘Abbās I. erhalten haben müssten.

Der maghrebinische Gelehrte ‘Ayyāšī informiert uns zu dieser Zeit sehr kurz über die Pilger aus Persien mit folgenden Worten: „In diesem Jahr (1072/1662) waren unter den persischen Pilgern der Day (*dāyā*) des Schahs, sein Arzt und Wesir. Die Medinenser profitierten nicht von ihrer Ankunft, denn sie kauften oder verkauften

²¹² Sefatgot, Mansur, (*saḥtār nahād u endīše-i dīnī der īrān-i ‘aṣr-i ṣafawī*), *Religious Institution and Thought During the Safavid Iran, (The History of The Development of Religious Structure in Iran 16th-18th Century*, Rasa Publication, 1381, S.322-323

²¹³ Sefatgot, Mansur, *Religious Institution*, S. 326-327.

nichts. Als *rawāfiḍ* verteilten sie ihre Almosen nur unter denjenigen, die ihrer Glaubensrichtung angehörten“.²¹⁴

Im Bezug auf die Regierungszeit von Ḥusayn Schah informieren uns die Quellen über einen interessanten Fall, der auch die zeitgenössischen politischen Beziehungen zwischen den Osmanen und Şafawiden beleuchtet. Um 1118/1706 schickte Ḥusayn Schah einen prächtigen Kerzenleuchter für das Grab des Propheten. Die Machthaber in Medina lehnten es aber ab, ihn neben dem Grab aufzustellen. Die Machthaber deponierten dann das Geschenk des Schahs in der Schatzkammer der Moschee. Als später die Verantwortlichen von Medina das Geschenk des Schahs aus der Schatzkammer der Moschee holen wollten, stellte man fest, dass der Leuchter gestohlen worden war. Die Vornehmen von Medina waren daraufhin in großer Sorge, dass diese Nachricht nach Istanbul gelangen würde. Um den Fall vor Ort zu untersuchen, wurde von Istanbul ein Bevollmächtigter nach Medina geschickt, der herausfand, dass der Kerzenleuchter, der mit wertvollen Juwelen geschmückt gewesen war, von einigen Bewohnern Medinas im Einverständnis eines Teils der Bediensteten der Moschee gestohlen worden war, die ihn in Stücke zerlegt und verkauft hatten. Nach mehreren Untersuchungen nahm man die beschuldigten Personen fest. Die Juwelen wurden zur Reparatur nach Istanbul geschickt.²¹⁵

Der medinensische Gelehrte Sayyid ‘Umar b. ‘Alī al-Madanī al-Samhūdī (1085-1155/1674-1745), der zu dieser Zeit das Amt des šāfi‘itischen Mufti innehatte, verfasste eine Schrift über diese Ereignisse. Abgesehen von dem Diebstahl war ihm zufolge dieses Geschenk nur ein böswilliges Spiel des Schahs bzw. der Schīiten, die nämlich beabsichtigt hätten, die ihnen verhassten Genossen des Propheten, Abū Bakr und ‘Umar, zu beleidigen, deren Gräber sich neben dem Grab des Propheten im selben Raum befanden. Als man nämlich den Kerzenleuchter heimlich aus der Schatzkammer entwendete und ihn ins Stücke schlug, bemerkte man angeblich an

²¹⁴ ‘Ayyāšī, *Mā’ al-mawā’id* (1977), I, S. 279-282

²¹⁵ Siehe Mühimme-i Mıṣır, I, S. 17, Ḥk. 20, S. 18, Ḥk. 28, S. 47, Ḥk. 94. Muḥammed Emīn el-Eyyūbī, Sohn eines Migranten aus Istanbul, der als Vorbeter in der Festung Dienst leistete, Sayyid Aḥmad al-Ḍrawī, der Nachkomme eines berühmten Sufi in Medina, der eine *zāwiya* in seinem auf der Gasse der Āġāwāt gelegenen Haus besaß, waren unter den Beschuldigten in diesem Fall. Der erste wurde nach Maṣawwa’ ausgewiesen, kam jedoch später in die Stadt und wurde zum *kethūdā* der Festung vor seinem Tode im Jahre 1149/1736. Der zweite, der vermutlich das gleiche Schicksal hatte, musste sein Haus verlassen. Der amtierende *şeyḥü’l-ḥarem* Ḥāfız Meḥmed Āġā wurde seines Amtes enthoben. Siehe Anşārī, *Tuḥfa*, S. 63, 77, 243.

seinem Material einen schlechten Geruch. Man kam daraufhin zu der Überzeugung, dass er aus unreinem Material hergestellt worden war, mit dem die Perser die Prophetengenossen zu beleidigen beabsichtigten. Samhūdī nannte aus diesem Grund seine Schrift *kasr al-šamāma li-l-šayḥayn karāma*, die Zerstörung des Kerzenleuchters als Wundertat zweier Herren, Abū Bakr und ‘Umar. Der Diebstahl verwandelte sich nämlich in eine Wundertat.²¹⁶

Der maghrebinische Geschichtsschreiber Muḥammad Ibn al-Ṭayyib berichtet über einen Fall unter seinen Ausführungen zu den Ereignissen des Jahres 1120/1708, der mit Sicherheit auf dasselbe Ereignis zurückgeht. Seine kurzen Ausführungen stimmen in gewisser Weise mit dem Hintergrund überein, den uns Samhūdī schildert. Es steht jedoch fest, dass sein Berichterstatter durchaus nicht gut informiert war, denn der Herrscher, der das Geschenk überreichte, hieß bei ihm ‘Aẓīm al-rūm, d.h. der osmanische Sultan! Ihm zufolge verfügte die Tochter des Herrschers zu Lebzeiten, dass man sie in Medina bestatten sollte. Nach ihrem Tod verbrannte man den Leichnam und vermischte die Asche mit wohlriechenden Stoffen, die man zur Gestalt eines kleinen Minaretts formte. Dies wurde dann mit wertvollen Juwelen geschmückt und nach Medina geschickt. Die Vornehmen der Stadt wussten jedoch nichts damit anzufangen, bis sie über die Wahrheit informiert wurden. Daraufhin warfen sie es ins Meer. Ibn al-Ṭayyib schließt seine Sätze mit dem Vermerk, dass Gott damit dieses unreine Ding (*nağasa*) von dem hochwürdigen Hof (des Propheten) beseitigt habe. Über den Diebstahl macht er keine Angaben.²¹⁷

Über die schīitische Gemeinde in Medina in der osmanischen Zeit sind wir in den Quellen nicht gut informiert. Die Banū Ḥusayn als ein großer Stamm lebten überwiegend in der Umgebung.²¹⁸ Ihre Führer erhielten ihre Anteile an den osmanischen Zuweisungen für die *ḥaramayn*. Das Amt des *naqīb al-ašrāf* wurde noch

²¹⁶ Samhūdī, Sayyid ‘Umar b. ‘Alī al-Madanī, *Kasr al-šamāma li-l-šayḥayn karāma* (Ms), Markaz buḥūṭ wa dirāsāt al-madinat al-munawwara, Medina. Zu Sayyid ‘Umar und der Familie Samhūdī siehe ausführlich unten. S. 267-269. Für eine kurze Beschreibung des Falles siehe Sinğārī, ‘Alī b. Tāğuddīn b. Taqīyuddīn al-Sinğārī (gest. 1125-1713), *Manā’ih al-karam fī aḥbār makka wa-l-bayt wa wulāt al-ḥaram*, Herg. Ğamīl Abdullāh al-Miṣrī und Māğida Fayṣal Zakariyya, Mekka 1419/1988, V, S. 433-437.

²¹⁷ Al-Qādirī, Muḥammad Ibn al-Ṭayyib, *Našr al-maṭānī*, in *Mawsū‘at a’lām al-mağrib*, V, S. 1939. Eine Bestätigung dieser Informationen durch iranische Quellen ist nicht möglich, ganz zu schweigen, eine Tochter oder eine in diesen Jahren verstorbene Prinzessin der ṣafawidischen Dynastie zu identifizieren.

²¹⁸ Vgl. ‘Ayyāšī, *Mā’ al-mawā’id* (1977), S. 310.

im 12./18. Jahrhundert von den Vornehmen der Banū Ḥusayn ausgeübt und ihr Oberhaupt führte noch den Emir-Titel und hatte einen nicht zu unterschätzenden Einfluss im politischen Leben der Stadt. Eine große Bevölkerungsgruppe, die Naḥāwila, war für ihre schīitische Glaubenseinstellung weit bekannt. Sie gehörten jedoch zu den unteren Schichten der Gesellschaft.²¹⁹

Für schīitische Gelehrte in Medina kann man anhand der Biografiensammlungen nur einige Beispiele finden. ‘Alī Ṣadruddīn b. al-Amīr Aḥmad, berühmt als Ibn Ma‘šūm al-Madanī (1052-1120/1642-1708) und sein Vater waren zwei bekannte Gelehrte aus den zwölfer-schīitischen *ašrāf*-Kreisen der Stadt, die gegen Ende des 11./17. Jahrhunderts die Stadt verließen.²²⁰ Obwohl ‘Abdurrahmān al-Anṣārī die Ḥusayniden ignoriert und sie in seinem Werk zu den Familien der Stadt nicht erwähnt, stellt uns der Medinenser Dichter ‘Ömer el-Dāğistānī (gest. nach 1201/1787) einige Angehörige der Ḥusayniden unter den Dichtern der Stadt mit kurzen Einträgen vor.²²¹

Außer ihren Kontakten zu den Herrschern von Persien pflegten die schīitischen Eliten der Stadt enge Beziehungen mit schīitischen Gruppen oder Herrschern in Indien. Der Stamm der Bohra in Indien, bekannt als Anhänger der Schī‘a, schickte noch im 12./18. Jahrhundert ein Fünftel seiner jährlichen Almosen an die Ḥusayniden von Medina.²²² Die Pilgerfahrt begünstigte auch solche Kontakte. Die schīitischen Pilger wurden in Medina in den Häusern der Naḥāwila untergebracht. Die Kontakte der schīitischen Eliten der Stadt zu den schīitischen Pilgern und deren Auswirkungen auf die gelehrten Kreise Medinas dokumentiert der folgende Fall aus dem Jahr 1120/1708. Wie schon der oben erwähnte Fall des

²¹⁹ Zu Naḥāwila Siehe Ende, Werner, *The Nakhāwila, a Shiite Community in Medina Past and Present*, *Die Welt des Islams*, New Ser., Vol. 37, Issue 3, *Shiites and Sufis in Saudi Arabia*. (Nov., 1997), S. 263-348.

²²⁰ Sayyid Ḥasan b. Ṣadqam Ḥusaynī (gest. 1046/1636), der in seiner Jugend nach Indien ging und dort die Tochter eines Herrschers heiratete, kam nach dem Tod seines Gönners mit seiner Familie nach Medina. Er kehrte aber nach Indien zurück, wo er auch starb. Ibn Ma‘šūm und Muḥibbī trugen ihn und seinen Sohn Muḥammad als Dichter von Medina ein. Ibn Ma‘šūm, *Sulāfa*, 249-253, Muḥibbī, *Rayḥāna*, IV, S. 327-335. Ibn Ma‘šūm und Muḥibbī trugen aus derselben Familie Ṣadqam noch Sayyid Ḥusayn b. ‘Alī b. Ḥusayn b. Ṣadqam als Dichter von Medina ein. Ibn Ma‘šūm, *Sulāfa*, S. 254-255, Muḥibbī, *Rayḥāna*, IV, S. 336-339. Ein wichtiger Gelehrter aus der imāmitischen Richtung, der in der ersten Hälfte des 12./18. Jahrhunderts in Mekka lebte war Sayyid Muḥammad b. Ḥaydar b. ‘Alī, dem Muḥibbī auch persönlich begegnete und mit dem er Gedichte austauschte. Muḥibbī, *Rayḥāna*, IV, S. 253-290.

²²¹ Siehe Anhang 3.

²²² Zu Bohra-Stamm siehe Ṣāh Nawāz Khān and ‘Abdulḥayy, *The Ma‘āthir-ul-umarā*, Übers. H. Beveridge, *India*, S. I, 73-79.

Kerzenleuchters aus dem Jahre 1118/1706 gezeigt hat, waren die Beziehungen zwischen den Osmanen und Şafawiden zu dieser Zeit noch friedlich.

3.1.2. Diskussion mit einem medinensischen Schīiten

Eine *risāla*, eine kleine juristische Abhandlung des bekannten medinensischen Gelehrten ‘Abdulkarīm al-Ḥalīfatī (gest. 1133/1721), der mehrere Schriften über verschiedene Themen verfasste, informiert uns über einen Zwischenfall, der von einem in Medina lebenden Schīiten ausgelöst wurde. ‘Abdulkarīm al-Ḥalīfatī bekleidete zu dieser Zeit das Amt des ḥanafītischen Muftis in Medina.²²³

Die *risāla* wurde als Antwort auf eine in der Einleitung wiedergegebene Frage verfasst, die dem Mufti im Jahre 1120/1708 gestellt wurde: Ein Mann, dessen Name in der *risāla* anonym bleibt, aber dem Fragestellenden und Ḥalīfatī mit Gewissheit bekannt war, verteidigte in seinen Gesprächen schīitische Gedanken. Wie Ḥalīfatī sagt, war dieser Mann bekannt dafür, dass er mit schīitischen Persönlichkeiten freundliche Beziehungen pflegte und sich um sie kümmerte, wenn sie nach Medina oder in den Hedschas kamen. Durch seine enge Freundschaft mit den Schīiten aus Persien lernte er Argumente zugunsten schīitischer Meinungen kennen. Der Fragestellende, oder vermutlich Ḥalīfatī selbst, wurde mehrmals über den Mann und seine Haltung informiert, so dass er bezüglich seines Urteils keinen Zweifel mehr hatte. Der Mann habe sich nicht einmal bemüht, seine schīitische Tendenz geheim zu halten. Da er es aber wagte, seine Gedanken öffentlich auszusprechen, wollte man ihn mit Gegenargumenten in die Ecke treiben und zum Schweigen bringen.

Um ihm eine strafrechtliche Schuld attestieren zu können, stellte man ihm die Frage, ob die Schīiten bzw. er selbst für die Zulässigkeit der von den Schīiten als legitim angesehenen *taqiyya* (sich mit einer nicht erlaubten Aussage oder Tat gegen eine Gefahr zu schützen) irgendwelche Beweise habe oder sie nur eine Erfindung sei, für die keine Belege aus den religiösen Texten oder aus der Praxis des Propheten zu liefern sind. Die Formulierung der Frage war offenbar so gewählt, dass man ihm eine strafbare Handlung nachweisen konnte. Denn man ging davon aus, dass die *taqiyya* die Basis des schīitischen Standpunktes war und folglich einen

²²³ Siehe zu ihm unten S. 260. Zu den Schriften von ‘Abdulkarīm al-Ḥalīfatī siehe Brockelman, GAL, Sup. II, S. 525-526.

der wichtigsten rechtlichen Gründe darstellte, die Schīiten des Unglaubens zu bezichtigen. Aus diesem Grunde habe der Mann erst versucht, der Frage auszuweichen, aber dann habe er sie trotzdem beantwortet. Demnach gebe es für die *taqiyya* Argumente sowohl aus dem Koran und als auch aus der Praxis des Propheten.

Die Argumente der Parteien beziehen sich auf die bekannten Texte und deren Interpretation unter den Schīiten und Sunniten. Es handelt sich um den koranischen Vers "Die Gläubigen sollen sich nicht Ungläubige zu Freunden nehmen vor den Gläubigen - und wer das tut, hat nichts mit Allah -, *es sei denn, dass ihr euch vorsichtig vor ihnen hütet* (illā an tattaqū minhum tuqāh). Allah warnt euch vor Seiner Strafe, und zu Allah ist die Heimkehr." (Koran 3;28). Das Wort *tuqāh* wird in einer anderen legitimen *qirā'a* (Lesart) als *taqiyya* überliefert. Das zweite Argument betrifft die Handlung des Propheten während der Friedensgespräche in Ḥudaybiyya. Die Tatsache, dass der Prophet nach dem Friedensabkommen mit den Mekkanern seinen Glaubensgenossen Ibn Ğandal, der kurz nach dem Abschluss des Friedensabkommens zu dem Propheten kam und bei dem Propheten Schutz suchte, trotz seiner Überzeugung den mekkanischen Polytheisten übergab, liefere, nach Behauptung des Mannes, den Beweis für die Legitimität der *taqiyya*. Sein Gegner wollte dieses Argument anhand einer anderen Interpretation des Falles entkräften. Die Auslieferung von Ibn Ğandal sei nämlich vor allem wegen der Bedingungen des Friedensabkommens notwendig gewesen. Die Verteidiger der *taqiyya* berücksichtigen es nicht, dass es auch möglich ist, dass Gott durch die Offenbarung dem Propheten die Erlaubnis gab, Ibn Ğandal an die Polytheisten auszuliefern, weil Gott selbst den Schutz Ibn Ğandals auf sich nahm.

Als der Mann diese Gegenargumente anhörte, wollte er sie nicht akzeptieren und beharrte darauf, dass die Haltung des Propheten nur eine *taqiyya* war. Dieses Beharren des Mannes auf das *taqiyya* Argument reichte aus, ihn der Blasphemie zu bezichtigen. Um sich vor einem strafrechtlichen Prozess zu schützen, der mit Sicherheit mit der Todesstrafe geendet hätte, behauptete der Mann, er habe dem Propheten nicht den Akt der *taqiyya* zugeschrieben, sondern er habe nur sagen wollen, der Prophet habe die *taqiyya* nur zugelassen. Für seine Gegner reichte aber diese Erklärung nicht aus, um sich von dem Vorwurf der Blasphemie freizusprechen. Daraufhin zeigte der Mann eine äußerliche Reue. Als seine Gegner

geltend machten, dass die Reue für eine Blasphemie an den Propheten keinen Grund darstelle, die Strafe aufzuheben, hat sich der Mann auf die Meinung eines der drei Gründer der ḥanafitischen Rechtsschule, Abū Yūsuf, berufen. Denn im Gegensatz zu den anderen ḥanafitischen Rechtsgelehrten vertrat Abū Yūsuf die Meinung, dass die Reue auch im Falle einer Blasphemie gegen den Propheten die Strafe aufhebt. Obwohl der Fragestellende/Ḥalīfatī die Meinung von Abū Yūsuf niedrig bewertete, zumal sie in der juristischen Lehre der ḥanafitischen Rechtsschule keine breite Zustimmung fand, behauptete er, der Angeklagte könne auch von dieser Meinung nicht profitieren. Denn er habe die blasphemische Äußerung, die eine Strafe erfordert, mehrmals ausgesprochen, was als Widerruf seiner Reue angesehen werden müsse.

Nach diesem vorgebrachten Argument spaltete sich die sunnitische Seite in zwei Gruppen. Für die einen reichte die Reuebekundung aus, und es bestand kein Grund mehr, den Fall vor den Kadi zu bringen. Die anderen jedoch beharrten auf einem gerichtlichen Prozess. Als sich die erste Gruppe aber weigerte, beim Kadi als Zeugen gegen den Mann auszusagen, hatte die zweite Gruppe keine Möglichkeit mehr, einen gerichtlichen Prozess gegen ihn einzuleiten.

Die Weigerung der ersten Gruppe, sich als Zeugen zur Verfügung zu stellen, gab Ḥalīfatī den Anlass für die zweite Frage, die er in Verbindung mit der ersten in seiner *risāla* behandelt. Sie lautet: Wie sind jene Menschen religiös und rechtlich zu bewerten, die diese blasphemischen Worte des Beschuldigten hörten, sich aber aus Angst vor „den mächtigen Freunden“ des Beschuldigten weigerten, Zeugnis abzulegen. Kann diese Haltung ein Grund dafür sein, ein generelles Misstrauen für ihre Zeugenaussagen zu begründen, so dass sie nicht mehr als Zeugen eines gerichtlichen Prozesses, auch bei einem anderen Kadi, vernommen werden dürfen?²²⁴ Die von Ḥalīfatī erwähnten „mächtigen Freunde“ waren mit Gewissheit die Vornehmen der Banū Ḥusayn in Medina.

3.1.3. Die Situation in Mekka

In den Kontakten der medinensischen Ḥusayniden zum ṣafawidischen Hof stellte die Zugehörigkeit zu derselben schīitischen Richtung der Zwölfer-Imāmiyya eine

²²⁴ Ḥalīfatī, ‘Abdulkarīm, al-taḥqīqat al-saniyya fī kufr man qāl aw abāḥ al-nabiyy al-taqiyya, in: maḡmū‘āt rasā’il ‘Abdulkarīm al-Ḥalīfatī al-‘Abbāsī (Ms.), Fol. 149-160, al-ġāmi‘at al-islāmiyya bi-l-madīnat al-munawwara, Medina.

wichtige Basis dar. Eine entsprechende Verbindung mit den zayditischen Šarīfen von Mekka kam theoretisch nicht in Frage. Dass die mekkanischen Emire von den Häuptern der persischen Pilger Geschenke erhielten, stand außer Zweifel. In der erwähnten Friedenszeit lockten jedoch die Spenden des šafawidischen Hofes weitere Šarīfe von Mekka in den Iran. Die *ašrāf* von Medina ermöglichten den iranischen Pilgern dafür einen bequemen Aufenthalt in Mekka. Zabīdī, der sich 1163/1750 und 1165/1752 in Mekka und Medina als *muğāwir* aufhielt, erwähnt unter seinen Kontaktpersonen einen Šarīf aus der Herrscherfamilie namens Bāz b. Šubayr. Bāz b. Šubayr machte eine Reise in den Iran, wo er von den Herrschern mit Respekt behandelt wurde. Bāz erhielt offenbar reichlich Geschenke von den Iranern. Er wurde zudem auch damit beauftragt, sich um die Stiftungen und sonstige finanzielle Angelegenheiten der Iraner in Mekka zu kümmern.²²⁵

Der mekkanische Geschichtsschreiber Sinğārī (1058-1125/1648-1713) trug zu den Ereignissen des Jahres 1111/1700 einen Fall ein, in dem es um einen bei den Sunniten Aufsehen erregenden Aufenthalt einer reichen persischen (*a'ğām*) Pilgergruppe ging.

Eine Gruppe der reichen Pilger kam im genannten Jahr mit der persischen Karawane (*ma'a-l-a'ğām*) nach Mekka. Sie fanden bei den *ašrāf* Schutz, die sie mit beträchtlichen Spenden beschenkten. Wie Sinğārī mit einem missbilligenden Ton ausführt, erlaubten die *ašrāf* ihnen, in der Moschee gemütlich zu sitzen. Ihre Führer wurden in den schönsten Häusern von Mekka untergebracht. Man stellte ihnen alles zur Verfügung, so dass sie die große Moschee zu einem Platz für ihre Gesellschaften machten. Nachts saßen sie dort bis zum Tagesanbruch und wurden mit Speisen und Getränken versorgt. Man brachte ihnen sogar Schnabelkännchen, Waschbecken und Bette. Niemand konnte ein Wort dagegen sagen. Denn einige *ašrāf* wiesen dem *šeyhü'l-ḥarem* von Mekka und die Moscheepfleger an, dass man sie nicht stören sollte.

Sinğārī weist hier mit Verwunderung auf den Buchstabenwert des Jahres 1111/1700 hin, der dem Wort *rafḍ* entspricht. Ihm zufolge sollen die Iraner sogar einige sunnitische Gelehrte, die Sinğārī als Strohköpfe brandmarkt, die nur auf weltlichen Profit bei diesen Leuten bedacht waren, betört und für sich gewonnen haben. Ein Bekannter von Sinğārī sagte ihm sogar, dass sie vier Vorbeter der

²²⁵ Zabībī, Muğam (M.s.) 26b.

Ḥanafiten zu ihrer Glaubensrichtung bekehrt hätten. Sinğārī fügt bestätigend hinzu, dass man dies an den Gesichtern einiger von ihnen erkennen konnte; jeder wusste, wer sie waren.²²⁶

Ein Jahr später traf unter der Führung eines großen Amtsträgers des ṣafawidischen Hofes eine große Pilgergruppe aus Persien (*min 'ağām*) auf dem Seeweg am Hafen von Qunfuḍa ein. Das Benehmen des Predigers 'Alī al-Mizğāğī in der Freitagspredigt erregte bei den Sunniten und insbesondere bei den anatolischen Pilgern (*arwām*) große Missbilligung. Er fügte nämlich in dem Eingangsgebet der Predigt die Namen der zwei Söhne von 'Alī ein, als er die gewöhnliche Genugtuung für die vier Kalifen sprach. Dies war eine Abweichung von der fest etablierten Ordnung, nach der man die zehn Genossen des Propheten, die mit dem Paradies beglückwünscht waren, aufzählte. Die *arwām* und die frommen Leute (*ahlu dīn*) sahen dies als eine abscheuliche *bid'a* an, denen auch Sinğārī zustimmte.²²⁷

3.2. Der Hedschas in den osmanisch-persischen Beziehungen zur Zeit von Nādir Schah

3.2.1. Mekka

Der Aufenthalt der persischen Pilger in Mekka erregte besonders die türkischen *muğāwir* von Mekka. Die unterschiedlichen Berichterstatter aus Mekka und Medina informierten das Zentrum genau in der Zeit der militärischen Kämpfe mit Nādir über die Verschwörungen der iranischen Spione im Hedschas. Die persischen Händler hatten aber, wie erwähnt, für die Zolleinkommen von Dschidda eine große Bedeutung. Die Osmanen waren daher daran interessiert, dass die persischen Händler auch in den Zeiten der militärischen Auseinandersetzungen mit den Iranern, nicht gestört werden sollten.

Aḥmad b. Zaynī Daḥlān al-Makkī (gest. 1304/1886) informiert uns über einen Fall aus dem Jahre 1144/1732, in dem es sich um einen Konflikt mit den Pilgern aus Persien handelte. Er bringt aber dies nicht mit der politischen Situation in Verbindung. Nach seinen Ausführungen kamen die persischen Pilger im Jahre 1143/1731 offenbar über den Seeweg nach Mekka. Sie erreichten aber erst nach der Pilgerzeit den Hedschas. Um die Pilgerschaft im folgenden Jahr verrichten zu

²²⁶ Sinğārī, *Manā'ih*, V, S. 255-256.

²²⁷ Sinğārī, *Manā'ih*, V, 265-266.

können, hielten sie sich im Jahre 1144/1731 in Mekka auf. Der Aufenthalt der persischen Pilger mit einer großen Zahl störte einen Teil der Bevölkerung, besonders die Türken. Als man angeblich feststellte, dass die Kaaba mit einem unreinen Material verschmutzt wurde, schrieb man dies den persischen Pilgern zu. Die aufgebrachte Gruppe ging daraufhin mit der Unterstützung der in Mekka stationierten ägyptischen Soldaten gegen die Perser vor. Die Machthaber der Stadt, der Kadi und der Mufti, hielten sich anfangs davon zurück, durch ein gerichtliches Urteil diese Aktion zu legitimieren. Die aufgeregte Gruppe überredete daraufhin Ebū Bekir Paşa²²⁸, den wālī von Dschidda, eine Verfügung in ihrem Sinne zu erteilen. Sie zwangen auch den mekkanischen Emir Muḥammad b. ‘Abdullāh (1143-1146/1731-1734) durch Drohungen, diese Verfügung zu bewilligen. Die persischen Pilger, deren Güter von der Menge geplündert wurden, zogen sich daraufhin nach Ṭā’if und Dschidda zurück. Nach einer kurzen Zeit ergriff der Emir die Initiative und drohte den Hauptakteuren mit Gewalt und ließ die persischen Pilger in die Stadt zurückkehren.²²⁹

Ein Protokollschreiben, dessen Empfänger und Datum in dem Mühimme-Register ausgelassen sind, das aber vermutlich auf das Jahr 1145/1733 zurückgeht, lässt sich auch unter dem oben geschilderten politischen Zusammenhang verstehen. Wenn wir uns an die Ereignisse des vorigen Jahres erinnern, sollte das Befehlsschreiben auf einen Fall Bezug genommen haben, der nach der Niederlage der osmanischen Truppen vor Nādir Schah und vermutlich nach dem Friedensabschluss mit Aḥmed Paşa zustande kam.

Wie man dem Befehlsschreiben entnehmen kann, wurde man in Istanbul darüber informiert, dass in diesem Jahr zwei persische Prinzen, Zaynul‘ābidīn Iṣfahānī Ḥān und ‘Aṭā’ Alī Ḥān, über den Weg von Nağd in den Hedschas mit dem Ziel kamen, dort gegen die Osmanen zu konspirieren. Die zentrale Verwaltung schickte daraufhin einen Bevollmächtigten in den Hedschas. Der Berichterstatter, sowie auch der Empfänger des Befehlsschreibens, war mit großer Wahrscheinlichkeit der

²²⁸ Zu ihm siehe unten S. 137-140.

²²⁹ Ibn Zaynī Daḥlān, Aḥmad, Ḥulāṣat al-kalām fī bayān umarā’ al-balad al-ḥarām, Miṣr 1305, S. 184. Zabīdī weist im Bezug auf eine Schrift von ‘Abdullāh b. Ibrāhīm Mīrḡānī (1119-1207/1707-1972) auf einen ähnlichen Fall hin, der im Jahre 1166/1753 in Mekka zustande kam. In den Ausführungen von Ibn Zaynī Daḥlān fehlt diese Information. Zabīdī zufolge verfasste Mīrḡānī seine Schrift „al-sahm al-rāḥiḍ fī naḥr al-rawāfiḍ“ nach einem Konflikt zwischen den Schīten und der Bevölkerung von Mekka. Mīrḡānī verließ im selben Jahr Mekka und zog Ṭā’if um. Zabīdī Mu‘ḡam, 44a-45b.

wālī von Dschidda Ebū Bekir Paşa. Ihm wurde aufgetragen, den Fall mit dem Überbringer des Befehls und mit dem Kommandeur der (in Mekka stationierten) ägyptischen Militäreinheit im Geheimen zu beraten. Das Befehlsschreiben betonte jedoch nachdrücklich, das man darauf bedacht sein sollte, die persischen Händler nicht zu stören und verfügte, dass man sehr vorsichtig handeln und die Verdächtigten stets im Auge behalten sollte. Für den Fall, dass ihre Festnahme bei den persischen Händlern keine Panik auslösen würde, sollte man sie festnehmen und ins Gefängnis bringen. Weiterhin soll der Besitz der Verdächtigten unter der Aufsicht des Kadis protokolliert und nach der Untersuchung zur Rückgabe in Sicherheit aufbewahrt werden. Das Protokoll soll dann mit einem Bericht nach Istanbul geschickt werden.²³⁰

Über das Schicksal der Verdächtigten stehen keine näheren Informationen. Ein weiteres Befehlsschreiben aus dem folgenden Jahr, das aufgrund der Unruhen in Medina angefertigt wurde, bezieht sich ausdrücklich auf die oben erwähnten militärischen Erfolge von Nādir Schah.

3.2.2. Medina

Die wichtigen politischen Ereignisse in Medina im 12./18. Jahrhundert, die äußeren und inneren Gründe für die Konflikte unter den Machtgruppen in Medina werden wir unten ausführlich behandeln. Hier betrachten wir einige Befehlsschreiben, die in der Zeit der militärischen Erfolge von Nādir Schah bezüglich der Konflikte zwischen den Medinensern und Beduinen an die Machthaber vom Hedschas geschickt wurden.

Die zentrale Verwaltung in Istanbul war über die Verhältnisse im Hedschas durch die Berichte der hohen Amtsinhaber in Mekka, Medina und im Hedschas informiert. Die Berichterstatter aus Medina waren besonders der *şeyhü'l-ḥarem* von Medina und der Kadi. Da der *şeyhü'l-ḥarem* im Großteil der inneren Konflikte in Medina mit den Stelleninhabern in den Militäreinheiten und ihren Verbündeten aus den prominenten Kreisen der Stadt in Konflikt stand, kann man nicht ausschließen, dass der *şeyhü'l-ḥarem* in seinen an die zentrale Verwaltung eingereichten Klageschriften die Situation in Medina in einer Art und Weise schilderte, so dass er eine Verfügung in seinem Sinne erhalten konnte. Die Berichte

²³⁰ Mühimme-i Mıṣır, V, S. 29

über die Verschwörungen der Iraner im Hedschas konnten zu dieser Zeit sehr schnell die Besorgnis der Machthaber in Istanbul erregen. Wenn man jedoch die militärischen Auseinandersetzungen zwischen den Osmanen und den Iranern in Betracht zieht, kann man annehmen, dass diese Berichte, wenn auch sie mit einer Übertreibung formuliert gewesen sein dürften, einer gewissen Wirklichkeit entsprachen.

Es wundert uns aus diesem Grund und nach dem oben erwähnten Fall in Mekka nicht, dass sich der Rat des sultanischen Divans in Istanbul in einem an den mekkanischen Emir gerichteten Befehlsschreiben aus dem Jahre 1145/1733 auf die Handlungen der iranischen Gesandten in Medina bezieht. Dem Befehlsschreiben zufolge hat sich eine große Zahl der Einwanderer mit der Vermittlung der persischen Gesandten in Medina angesiedelt. Sie kamen aus Persien, Indien und dem Maghreb, die der Rat als *rafiḍī* und diejenigen bezeichnet, die von der Religion keine Ahnung haben. Sie erhielten durch die Vermittlung der örtlich einflussreichen Personen Stellen in den Militäreinheiten und lehnten sich gegen die Machthaber der Stadt auf. Sie sammelten sich in Gesellschaften und maßen sich sogar an, einige Bewohner aus der Stadt zu vertreiben. Das erwähnte Befehlsschreiben verlangte von dem mekkanischen Emir, die genannten Personen aus den Militäreinheiten zu entfernen und ihre Stellen mit Personen aus den altansässigen Familien der Stadt oder aus den anatolischen Bewohnern (*arwām*) zu besetzen.²³¹

Ein weiterer Fall, in dem der Rat in Istanbul die Unruhen in Medina mit den osmanisch-persischen Verhältnissen in Verbindung brachte, betrifft die Konflikte zwischen den Stämmen und der Bevölkerung von Medina um das Jahr 1146/1734.

Über den Grund der Konflikte stehen in den diesbezüglich angefertigten Befehlsschreiben keine näheren Angaben. Die Stämme, welche als Quelle der Unruhen bezeichnet wurden, hießen in einem Befehlsschreiben aus dem Jahre 1146/1734 Banū Ḥusayn, Banū ‘Alī und Banū ‘Awf aus dem großen Ḥarb-Stamm. Nach der Schilderung des Befehlsschreibens wurden die Konflikte mit den Stämmen durch eine Friedensvereinbarung vorerst beendet. Kurz darauf brachen aber zwei Stämme, die Banū Ḥusayn und Banū ‘Alī, den vereinbarten Frieden und belagerten zusammen mit den anderen Ḥarb-Stämmen wie den Banū ‘Awf Banū

²³¹ Mühimme-i Mıṣır, IV, Hüküm 555.

Safar sowie Ḥuḍāriyya und Naḥāwila die Stadt. Dieser Konflikt wurde später wieder durch Verhandlungen befriedet. In dem zitierten Befehlsschreiben wurde nur angeordnet, dass der Kommandeur der Damaszener Pilgerkarawane mit dem Kadi, dem *ṣeyhū'l-ḥarem* und den Prominenten der Stadt und später mit dem mekkanischen Emir über die nötigen Maßnahmen beraten soll.²³²

Ein weiteres Befehlsschreiben aus dem folgenden Jahr, das wieder an den Kommandeur der Damaszener Pilgerkarawane bzw. an den *ṣeyhū'l-ḥarem* und den Kadi von Medina gerichtet war, ordnete hingegen die Durchführung von strengen Maßnahmen gegen die Stämme an. Die gemeinten Maßnahmen wurden mit Sicherheit durch die von Medina geschickten Berichte veranlasst, auf die sich auch der sultanische Rat bezieht. Denn nach dem oben erwähnten Friedensabschluss, in dem die Stämme keine Strafe erlitten, stellten die Beduinen eine noch größere Gefahr für die Stadt dar. Überdies lebte ein Teil der Mitglieder der in den Ereignissen beteiligten Stämme in der Stadt. Der in dem gemeinten Befehl dargestellte Hintergrund für die Ereignisse lautete wie folgt:

Sayyid Sulaymān, der in dem Befehlsschreiben als Angehöriger der „für ihre Zugehörigkeit zu der Schī'a bekannten Banū Ḥusayn“ bezeichnet wird, habe seit dem Aufstieg von Ṭahmāsp Qūlī [Nādir] für Unruhen in Medina gesorgt. Er habe die Stämme, die um Medina lebten, wie Banū 'Alī „die für ihren extremen Schī'tentum bekannt sind“ und Banū 'Awf aus dem großen Ḥarb-Stamm und Banū Safar sowie andere Stämme um sich gesammelt und sie zum Aufruhr bewegt. Sie hätten es sogar wagen können, die Stadt zu belagern und der Bevölkerung ihren Glauben (*dīn*) auf zu zwingen.²³³

Obwohl die Unruhen durch einen Friedensabschluss befriedet wurden, sah man die Verbündeten der Stämme, die *innerhalb* der Stadt lebten und nach der Wiederherstellung der Ordnung in ihre Häuser zurückkehrten, als eine große Gefahr an. Man befürchtete offenbar, dass sie nach dieser Machtprobe politisch mehr Einfluss in der Stadt haben würden, und potenziell in der Lage wären, den inneren Frieden der Stadt zu stören. Das Befehlsschreiben verfügte aus diesem Grund, dass man die Verantwortlichen aus dem Weg räumen sollte. Der Befehl sollte aber nur dann ausgeführt werden, wenn es sichergestellt werden konnte,

²³² Mühimme-i Mıṣır, V, S. 31.

²³³ Mühimme-i Mıṣır, V, S. 29.

dass die Liquidierung von Sulaymān und seinen Anhängern nicht zum Bruch des vereinbarten Friedens mit den Stämmen führte.

Der in dem Befehlsschreiben erwähnte Sayyid Sulaymān war mit Sicherheit einer der einflussreichen Angehörigen der Banū Ḥusayn. Er kommt in einer Gerichtsurkunde aus dem Jahre 1134/1722, in der ein Friedensabkommen zwischen dem Beduinenstamm Ḥarb und der Bevölkerung von Medina protokolliert wurde, als Vermittler vor.²³⁴ Über das Schicksal von Sayyid Sulaymān stehen uns keine weiteren Informationen zur Verfügung.

3.2.3. Das Jahr 1156/1743

Mekka

Wie wir oben gesehen haben, endete der letzte vereinbarte Frieden zwischen den Osmanen und Nādir Schah im Jahre 1156/1744, als die Osmanen, die Anerkennung der *ḡaʿfarīyya* als einen legitimen *madḥab* endgültig ablehnten. Trotz der Ablehnung der Osmanen bestand Nādir auf seine Forderungen nach der Anerkennung der *ḡaʿfarīyya* und schickte drei Gesandte im gleichen Jahr nach Mekka. Er versuchte, die Machthaber durch Geschenke und Drohungen dazu zu bringen, seinen Forderungen nachzukommen.

Nādir hatte im gleichen Jahre eine Konferenz organisiert, an der sich der irakische Gelehrte ʿAlī al-Suwaydī im Auftrag des *wālī* von Bagdad, Aḥmed Paşa, beteiligte. Suwaydī pilgerte im folgenden Jahre nach Mekka. Er informiert uns durch die Wiedergabe seines Gespräches mit dem mekkanischen Emir Masʿūd (1146-1165/1733-1752) über die persische Gesandtschaft, die im Jahr zuvor mit Geschenken in Mekka eintraf.

Suwaydī beginnt seine Erzählung mit einer kurzen Bemerkung über die Person des Emirs. Er sei ein vernünftiger und frommer Mensch, gehöre zu der *ḥanafītischen* Schule und sei sehr streng gegen die Schīʿiten. Der Anlass für diese Zusammenkunft war der nachdrückliche Wille des Emirs. Wie das ganze Gespräch eindeutig darlegt, ging es dem Emir darum, die umlaufenden Gerüchte abzuweisen, die ihn unter dem Verdacht stellten, mit Nādir gemeinsame Sache gemacht zu haben. Wie von den Ausführungen von Suwaydī hervorgeht, versuchte Masʿūd seinen

²³⁴ Sein Name in der genannten Urkunde hieß Sayyid Sulaymān b. Muḥammad al-Ḥusaynī. Siehe Ḥarbī, Baʿḍ al-aʿyān, S. 56.

Gesprächspartner Suwaydī von seiner Unschuld zu überzeugen, indem er ihm den Verlauf seines Gespräches mit Karbalāī, einem der Gesandten von Nādir, sehr ausführlich wiedergibt. So erzählte Mas‘ūd ihm seine Version der Ereignisse, von denen Suwaydī angeblich früher nichts wusste.

Nādir Schah schickte demnach [im vorigen Jahr] eine Gesandtschaft, die aus drei Männern bestand, deren Führer Sayyid Naṣrullāh al-Karbalāī hieß. Er brachte Briefe von Nādir Schah jeweils an den Emir, den Kadi und den Mufti von Mekka, sowie an die Gelehrten von Mekka und den *ṣeyḥū’l-ḥarem* von Medina. Nādir verlangte von den Machthabern, dass sie Sayyid Naṣrullāh erlauben sollen, auf dem *maqām ibrahīm* an der Kaaba das Gemeinschaftsgebet verrichten zu dürfen. Als Karbalāī die Bevölkerung mit Versprechungen und Drohungen zur Huldigung von Nādir Schah zu bewegen versuchte, habe ihn Mas‘ūd herbeigerufen und ihn wegen seiner aufrührerischen Handlungen ermahnt. Er habe ihn überdies mit den folgenden Worten getadelt: Hast du die *aṣrāf* für *rawāfiḍ* gehalten, oder hast du gedacht, dass sie dir entgegenkommen würden, wenn sie deine Versprechungen hören.

Wie auch die Darstellung von Suwaydī deutlich zeigt, bemühte sich Mas‘ūd, bei Suwaydī, der über gute Kontakte zu den osmanischen Würdenträgern verfügte, einen Beweis für seine Entschlossenheit und Treue für das Sunnitentum und für die Osmanen abzulegen. Karbalāī soll dem Emir einige Gründe genannt haben, die seine Handlungen entschuldigen sollten, die aber von Suwaydī nicht erwähnt werden. Mas‘ūd habe jedoch die Behauptungen von Karbalāī nicht geglaubt und sie als reine Lügen abgelehnt und sofort Istanbul mit einem Bericht über den Fall informiert. Ein Befehl aus Istanbul ordnete daraufhin die Festnahme der drei Männern von Nādir, Karbalāī, Monlā Ḥamza al-Afgānī und ‘Alī Mirzā Abū al-Faḍl, an. Hamza verließ Mekka nach der *ḥağğ*. Mirzā wurde wahrscheinlich auf der Flucht in einem Dorf in Nağd krank. Karbalāī aber wurde von dem Emir festgenommen und dem Kommandeur der Pilgerkarawane As‘ad Paşa übergeben, der ihn nach Damaskus brachte. Dieser schickte Karbalāī auf den Befehl des Hofes nach Istanbul.²³⁵ Über das weitere Schicksal von Karbalāī konnte auch Suwaydī nicht Näheres erfahren.²³⁶

²³⁵ Die Biographie von Karbalāī in *Rawḍāt al-ğannāt* weicht bezüglich dieses Ereignisses ein wenig ab. Er war Lehrer an der *Rawḍāt al-ḥusayniyya* in Kerbala. Während des zweiten Einfalles der

Nach der Version von Ibn Zaynī Daḥlān, der bezüglich dieses Ereignisses Raḍiyyuddīn al-Ḥusaynī, den imāmitischen Dichter und Geschichtsschreiber von Mekka, zitiert, soll Nādir Schah in seinem Brief an den mekkanischen Emir behauptet haben, dass er sich mit den Osmanen darüber geeignet habe, dass sie die ḡaʿfarītische Schule als legitimen *maḏhab* anerkennen, dass ein ḡaʿfarītischer Vorbeter neben den vier sunnitischen Imamen in der großen Moschee die fünf Gemeinschaftsgebete verrichtet, und dass in der Freitagspredigt dem Name von Nādir Schah neben dem des osmanischen Sultans gehuldigt wird. Er habe als Vorbeter für die Schīiten Sayyid Naṣrullāh geschickt, den man an der Verrichtung der Gemeinschaftsgebete nicht hindern solle. Dies waren anscheinend die Gründe, die Naṣrullāh, wie in der Version von Suwaydī hingewiesen wurde, zu seiner Entschuldigung vorlegte, die Masʿūd aber als Lüge abgelehnt habe.

Nach der Version von Ibn Zaynī Daḥlān wurden der Emir und die Bevölkerung durch die Drohungen von Nādir verunsichert. Masʿūd schickte den Brief nach Istanbul, unternahm jedoch gegen den Gesandten von Nādir Schah nichts. Ebū Bekir Paşa, der seit 1137/1725 mehrmals als *wālī* von Dschidda amtierte, und 1156/1743 wegen der prekären Situation im Hedschas wieder zu diesem Amt ernannt wurde,²³⁷ wollte den Gesandten sofort hinrichten lassen. Als aber der Emir sich dem *wālī* widersetzte, warf ihm Ebū Bekir Paşa diesem vor, den gleichen Glauben mit den Schīiten zu teilen. Ibn Zaynī Daḥlān verbindet daher die Verfluchung der *rawāfiḍ*, die auf den Befehl von Masʿūd in der Freitagpredigt ausgesprochen wurde, mit diesem Fall.²³⁸ Masʿūd fürchtete sich nämlich, dass der Paşa ihn am Hofe des Sultans denunzieren würde und verfügte aus diesem Grund, dass man im *maqām [ibrāhīm]* und auf dem *minbar* der Moschee die *rawāfiḍ*

Iraner in den Irak hat er sich Nādir Schah angenähert. Nādir hat ihn mit Geschenken als seinen Abgesandten nach Mekka geschickt. Er reiste nach Basra und ging über Nağd nach Mekka. Er hat in Mekka einen neuen Befehl von Nādir bekommen und ging zum osmanischen Sultan, um mit ihm Verhandlungen über die staatlichen und religiösen (*maḏhab*) Angelegenheiten zu führen. Als er aber in Istanbul ankam, wurde er der Häresie beschuldigt und in den fünfziger Jahren hingerichtet. Er war ein Schüler von Muḥammad Baqir al-Makkī und al-Sayyid ʿAlī Ḥān (anscheinend Ibn Maʿšūm al-Madanī). Siehe Mirzā Muḥammad Bāqir al-Mūsawī al-Ḥwānsarāī al-Iṣbahānī, *Rawḍatul-ḡannāt fī aḥval al-ʿulamāʾ wa-l-sādāt*, Hrsg. Asadullāh Ismāʿīliyān, Tahrān 1390, VIII, S. 146-147.

²³⁶ Suwaydī, ʿAbdullāh b. Ḥusayn al-Baḡdādī, *Al-Nafḥat al-miskiyya fī riḥlat al-makkiyya*, Hrsg. ʿImād ʿAbdussalām Raʿūf, Abu Dabi 2003, S. 323-325.

²³⁷ Siehe zu ihm unten S. 137-140.

²³⁸ In dem gedruckten Text wurde die Verfluchung der *Rawāfiḍ* auf das Jahr 1155 datiert!

verflucht. Kurz darauf kamen Briefe aus Istanbul, die die angebliche Vereinbarung mit Nādir leugneten.²³⁹

3.3. Beziehungen zwischen dem Jemen und dem Hedschas nach dem Ende der osmanischen Okkupation des Jemen

Der Rückzug der Osmanen aus dem Jemen kündete eine neue Phase in den Beziehungen zwischen dem Jemen und dem Hedschas an. Die Osmanen hatten jetzt eine zayditische Macht als ihren Nachbar an den südlichen Grenzen. Ein Teil der wichtigen Änderungen in der Politik der Osmanen im Hedschas lässt sich in diesem historisch-politischen Zusammenhang verstehen. Wie unten noch ausführlich behandelt wird, kam eine markante Erhöhung der Geldzuweisungen aus Ägypten in dieser Zeit zustande. Eine wichtige Änderung in der Verwaltung des Hedschas, die auch in dieser Zeit zustande kam, betrifft die Stärkung der Unabhängigkeit von Medina. Die politische Macht der mekkanischen Emire wurde durch die Verbindung von Medina an die zentrale Regierung eingehend beschränkt.

Wie wir oben erwähnten, teilten die mekkanischen *ašrāf* mit den Imamen vom Jemen die gleiche schīitische Richtung der Zaydiyya. Schon in den ersten Jahren ihrer militärischen Erfolge gegen die Osmanen trachteten die Imame nach einer Anerkennung als legitime Kalifen in Mekka. Die Gründung bzw. Fortführung der jemenitischen Pilgerkarawane, die in der ersten osmanischen Periode im Jemen eine regelmäßige Struktur hatte, war ein Teil der Politik der Imame, ihre Kontakte nicht nur zu den *ašrāf* von Mekka sondern auch zu weiteren genannten Vornehmen vom Hedschas zu verstärkten. Die Imame profilierten sich nicht selten als Unterstützer einer der Parteien in den Auseinandersetzungen um das Emirats in Mekka. Sie traten auch als Zufluchtsstelle für diejenigen Emir und *ašrāf* auf, die von ihren Gegnern aus der Regierung entfernt oder aus der Stadt verdrängt wurden. Die jemenitische Pilgerkarawane bedeutete für die Emire und *ašrāf* von Mekka eine wichtige zusätzliche Einkommensquelle. Sie hatten mit den Imamen noch weitere gemeinsame finanzielle Interessen bezüglich der Vermeidung der Doppelbesteuerung für die Handelsschiffe, die zwischen den Häfen des Roten Meeres Handel trieben.²⁴⁰

²³⁹ Ibn Zaynī Daḥlān, Ḥulāṣat al-kalām, S. 192-193.

²⁴⁰ Ṣanʿānī, Ibn al-Qāsim Yaḥyā b. Ḥusayn Yaḥyā b. Ḥusayn, Yawmiyyāt Ṣanʿa, Hersg. ʿAbdullāh b. Muḥammad al-Ḥibšī, Abu Dhabi 1996, S. 433.

Obwohl sie es niemals in die Tat umsetzen konnten, hatten die Imame es auch wagen können, die Idee der Besetzung von Mekka mit ihrer Entourage zu beraten und dafür Vorbereitungen zu treffen. Trotz einiger gescheiterter Versuche, gaben sie ihre Hoffnung nicht auf, ihrem Namen in der Freitagpredigt in Mekka huldigen zu lassen. Die Emire und *ašrāf* von Mekka nutzten diesen Wunsch aus, begründeten aber ihre Entschuldigung mit der osmanischen Übermacht.

Wir werden in diesem Kapitel die Beziehungen zwischen den jemenitischen Imamen und den Emiren bzw. *ašrāf* von Mekka anhand einiger Beispiele betrachten.

3.3.1. Die politischen Beziehungen zwischen den Emiren von Mekka und den Imamen des Jemen

Im Jahre 1006/1595 erklärte sich Qāsim b. Muḥammad (reg. 1006-1029/1595-1620) auf dem Gebiet von Šaraf, nordwestlich von Sanaa, zum Imam und übernahm den Beinamen Manšūr. Mit der Unterstützung der Stämme gelang es ihm, einige militärischen Erfolge gegen die Osmanen zu erzielen. 1014/1606 unternahm er mit Ālu Šarafuddīn von Kawkabān erneuert Überfälle gegen die Osmanen. Nach zwei Jahren erkannten die Osmanen seine Herrschaft in dem von den Zayditen dicht besiedelten Gebiet zwischen Ḥayma und Ša'da an. 1022/1614 führte Qāsim einen neuen Feldzug und zwang die Osmanen zu einem Friedensabschluss, der die Anerkennung der Herrschaft des Imams im Gebiet zwischen Sanaa und Ša'da verfügte.

In der Friedenszeit mit den Osmanen etablierte Manšūrs Sohn Muḥammad (1029-1054/1620-1644), seine Macht im Jahre 1033/1622 im Kerngebiet der zayditischen Macht, Ša'da. Vier Jahre später überfiel er das Gebiet östlich von Abū 'Arīš und brach den Frieden mit den Osmanen, mit dem Vorwand, dass sie einen seiner Anhänger töteten. Er besetzte darauf die unter der Kontrolle der Osmanen stehenden Gebiete des Hochlandes. Mit Hilfe Āl Šarafuddīn und der *ašrāf* von Abū 'Arīš besetzte er 1038/1629 Sanaa und Ta'izz und brachte Aden unter seine Kontrolle. Die militärischen Erfolge des Imam zwangen die Osmanen dazu, sich nach Norden in die Küste und Tihāma zurückzuziehen, wo sie sich noch eine kurze Zeit in Zabīd und Moḥā stützen konnten.

Kapitulation von Zabīd

1045/1636 kapitulierte der letzte in Moḥā stationierte osmanische Wālī Qanṣū, und kurz nach ihm musste der osmanische Emir, Muṣṭafā, die Verteidigung der Stadt Zabīd aufgeben. Während seiner Kapitulation soll Qanṣū den Brüdern von Mu'ayyad das Folgende gesagt haben:

„diese jemenitische Gegend habt ihr jetzt in euren Besitz gebracht. Der Sultan hatte die Gegend nur aus seiner Liebe für die heiligen *ḥaramayn* erobert. Soweit ihr die zwei heiligen Städte ihm überlassen würdet, wird nach mir niemand (in den Jemen) kommen“²⁴¹

3.3.2. Die mekkanischen Ašrāf im Jemen

Es gibt mehrere Hinweise, die für die Annahme sprechen, dass während des Rückzugs der Osmanen eine beachtliche Auswanderung vom Hedschas in den Jemen stattfand, insbesondere aus den Reihen der Ḥasaniden von Mekka. Als ein gutes Beispiel stellt sich der Fall des mekkanischen Šarīf Hāšim dar. Šarīf Hāšim b. Ḥāzim al-Makkī aus dem Qatāda-Geschlecht der Herrscherfamilie in Mekka, lernte in Mekka bei einem zayditischen Gelehrten aus dem Jemen, Šayḥ Luṭfullāh (gest. 1035/1626)²⁴². Šarīf Hāšim kam in den Jemen und engagierte sich während der militärischen Kämpfe von al-Mu'ayyad Muḥammad b. Qāsim (1029-1054/1620-1644) in diesen Auseinandersetzungen auf der Seite des Imams. Er wurde sogar zum Führer einer Militäreinheit und stellte sich auf Anweisung des Imam in den Dienst der Brüder des Imams, Ḥasan und Ḥusayn. Er geriet später in Konflikte mit den Brüdern des Imams und wollte kurz vor der Kapitulation von Zabīd das Land verlassen. Er kehrte aber von Šabyā zurück und entschuldigte sich bei dem Imam. Auf den Befehl von Mu'ayyad ging er wieder zu Ḥasan und setzte seine Kämpfe

²⁴¹ Šan'ānī, Ibn al-Qāsim Yaḥyā b. Ḥusayn Yaḥyā b. Ḥusayn, *Ġāyat al-amānī fī aḥbār al-quṭr al-yamānī*, Hersg. Sa'īd 'Abdufattāḥ 'Ašūr, Kairo 1968, S. 829.

²⁴² Luṭfullāh b. Muḥammad al-Gayyāt b. al-Šuḡā' b. Kamāl al-Zafīrī al-Yamānī. Zu seiner Biographie siehe Šawkānī, al-Badr al-Ṭālī', II, 71-74. Šawkānī, der sich in seiner Biographie auf *maṭla' al-budūr* bezieht, bezeichnet ihn als einen großen kritischen Gelehrten (muḥaqqiq). Šawkānī konnte seine Lehrer nicht feststellen und vermutet, dass er eine sehr gründliche Gelehrsamkeit in Rhetorik, Methodologie des Rechts und Sprachwissenschaften in Mekka erworben hat. Er verfasste mehrere Kommentare in diesen Wissensgebieten. Sein Aufenthalt in Mekka dauerte eine lange Zeit, während dessen er mit der Bevölkerung und auch mit der Herrscherfamilie gute Kontakte pflegte. Im Auftrag des mekkanischen Ḥasaniden Ġa'far verfasste er eine *risāla* zum Erbrecht. Er kehrte später in seine Heimat Zūfayr in der Nähe von Ḥiḡḡa zurück und starb im Jahre 1035/1626.

gegen die Osmanen fort.²⁴³ Als die Osmanen 1045/1630 ihren letzten Stützpunkt im Jemen verließen, ernannte ihn Hasan b. Qāsim zum *wālī* der von Sunniten bewohnten Stadt Zabīd.²⁴⁴ Hāšim wirkte bis zu seinem Tode 1055/1645 als *wālī* von Zabīd.²⁴⁵

Diese militärischen Erfolge bestärkten das Selbstvertrauen von Mu'ayyad. Nach Angaben des jemenitischen Geschichtsschreibers Ibn al-Wazir soll er zu dem amtierenden Emir von Mekka, Muḥsin b. Husayn, Kontakt aufgenommen und von ihm verlangt haben, dass er seinem Namen in der *ḥuṭba* huldigt. Wenn diese Information stimmt, müsste dieser Briefwechsel zur Zeit seiner militärischen Erfolge vor 1038/1629 bzw. kurz vor der Absetzung von Muḥsin b. Ḥusayn im Jahre 1037/1628 stattgefunden haben, und mit höchster Wahrscheinlichkeit nach den Erfolgen von Mu'ayyad in Abū 'Arīš, die ihm den Weg in den Hedschas eröffneten.

Ibn Wazīr zufolge versprach ihm Muḥsin, seinen Wunsch in Erfüllung zu bringen. Die Konflikte von Muḥsin b. Zayd mit den *ašrāf* aber hinderten ihn daran, dies zu verwirklichen. Muḥsin wurde kurz darauf auf Veranlassung seines Gegners Aḥmad b. 'Abdulmuṭṭalib b. Ḥasan von Gürcī Aḥmed Paşa abgesetzt. Gürcī Aḥmed Paşa befand sich zu dieser Zeit in Mekka auf seinem Weg in den Jemen. Unter den damaligen politischen Umständen, wo Sanaa in Belagerung stand und sich die Osmanen nur in Zabīd, Moḥā und Ta'iz stützen konnten, ist es denkbar, dass Aḥmad einen Verdacht gegen den mit den Feinden der Osmanen im Jemen korrespondierenden Muḥsin plausibel machen konnte. Dass dieser Kontakt zwischen Muḥsin und Mu'ayyad einen langen Hintergrund hatte, lässt sich auch daran erkennen, dass Mu'ayyad den abgesetzten Emir Muḥsin gegen seinen Gegner militärisch unterstützte.

Muhsin verließ Mekka im Ramaḍān des Jahres 1037/1628 nach Bīša, einem Vorort südlich von Mekka; während sein Sohn Zayd die kleine Hafenstadt Qunfuḍa plünderte. Trotz der von Mu'ayyad zu seiner Unterstützung geschickten militärischen Kräfte, die unter dem Kommando seines *wālī* in Abū 'Arīš, Ibn Luqmān

²⁴³ Yaḥyā, *Ġāyat al-amānī*, S. 826, 836, 837.

²⁴⁴ Yaḥyā, *Yawmiyyāt*, S. 27

²⁴⁵ Ibn al-Wazīr, *Tārīḥ ṭabaq al-ḥalwā*, S. 106. In seiner Ernennung zum *wālī* von Zabīd zog man anscheinend seine vermutlichen freundschaftlichen Beziehungen zu den Sunniten in Erwägung. Für seine Vermittlerrolle in einer Diskussion über die menschliche Freiheit zwischen den Zayditen des Jemen und den sunnitischen Gelehrten siehe unten S. 122.

kamen,²⁴⁶ musste Muḥsin eine Niederlage in Qunfuḍa hinnehmen. Er ging daraufhin 1038/1629 in den Jemen, wo er nach einer kurzen Zeit auf dem Weg in das von den Osmanen abgetretene Sanaa starb.²⁴⁷

Trotz dieses gescheiterten Versuches gaben die Imame, Mu'ayyad und später sein Nachfolger Mutawakkil Ismā'īl (reg. 1054-1087/1644-1676) ihre Hoffnung auf die *ḥuṭba* in Mekka nicht auf. Sie unterstützten zu diesem Zwecke besonders die *ašrāf* der Banū Zayd in ihren Konflikten um das Emirats in Mekka.

Der Sohn des abgesetzten Emirs von Mekka Muḥsin b. Ḥusayn, Zayd, blieb mit einer großen Gruppe der *ašrāf* bis zum Jahre 1040/1636 im Jemen. Als der Älteste des Abū Numayy-Zweiges, 'Abdullāh b. Ḥasan, zum Emir von Mekka ernannt wurde, rief er seinen Neffe Zayd und die weiteren *ašrāf* nach Mekka und setzte Zayd mit seinem Sohn Muḥammad b. 'Abdullāh zum Mitregenten ein. Diese Mitregentschaft wurde auch von der Zentralverwaltung bewilligt. Nach einer kurzen Unterbrechung, die der Machtergreifung von Šarīf Nāmī folgte, konnte Zayd b. Muḥsin mit der Unterstützung des ägyptischen Gouverneurs Ḥalīl Paša die Usurpatoren zurückschlagen und das Emirats zurückgewinnen. Da sein Mitregent Muḥammad b. 'Abdullāh während der Gefechten ums Leben kam, wurde Zayd im Jahre 1041/1632 zum Alleinherrscher von Mekka und behielt das Amt eine lange Zeit bis zu seinem Tode 1077/1666 in der Hand.

'Ayyāšī, der in seiner Reisebeschreibung die Zugehörigkeit der mekkanischen *ašrāf* zur Zaydiyya betont, äußert sich über Zayd b. Muḥsin sehr positiv. Wie er ausführt, war Zayd b. Muḥsin anfangs, wie die anderen *ašrāf* von Mekka, ein Anhänger der Zaydiyya. Später aber trat er zum sunnitischen Islam über und folgte der

²⁴⁶ Yaḥyā, *Ġāyat al-amānī*, S. 829.

²⁴⁷ Bilādī, 'Atīq b. Ġayṭ, *al-Išrāf 'alā tārīḫ al-Ašrāf*, Beirut 2002, S. 338-339. Die Osmanen hatten nämlich kurz vor seine Einreise nach Sanaa die Stadt nach einer ca. zwei Jahre dauernden Belagerung dem Imam abgetreten. Rāšid, Aḥmed, *Tārīḫ Yemen wa Šan'a*, Istanbul 1291, I, S. 241. Im gleichen Jahr kam zum Hof von Mutawakkil, anscheinend nach dem Tod von Muḥsin, ein weiterer mekkanischer Šarīf aus der Herrscherfamilie, Aḥmad b. Mas'ūd b. Ḥasan b. Abū Numayy. Er war besonders als ein begabter Dichter bekannt. Sein Ziel war, sich die Hilfe des Imams zu sichern, und mit einer militärischen Kraft den mekkanischen Emir Aḥmad zu stürzen. Als Mu'ayyad, den Aḥmad mit einem schönen Gedicht lobte, ihm nicht entgegenkam, ging er nach Istanbul, wo er diesmal mit einem Gedicht den osmanischen Sultan Murād IV. lobte, und bat ihn darum, ihn zum Emir von Mekka zu ernennen. Ob der Sultan ihm seinen Wunsch erfüllte, ist nicht sicher. Einigen Gerüchten zufolge soll der Sultan ihn nur reichlich beschenkt haben. Er starb jedoch auf dem Weg nach Mekka im Jahre 1041/1632 oder 1042/1633. Singārī, *Manā'ih*, IV, S. 30-31; 'Īsāmī, 'Abdulmalik b. Ḥusayn b. 'Abdulmalik al-Šāfi'ī, *Simṭ al-nuḡūm al-'awālī fi anbā' al-'awālī wa-l-tawālī*, Herg. 'Ādil Aḥmad 'Abdulmawḡūd und 'Alī Muḥammad Mu'awwad, Beirut 1419/1998, III, 441-453.

ḥanafitischen Rechtsschule. ‘Ayyāšī hörte in Mekka, dass die *ašrāf* wegen dieses Übertritts Zayds protestierten. Zayd habe ihnen jedoch gesagt, dass dies seine eigene Entscheidung aus Überzeugung sei. Sie sollten sich damit begnügen, dass er nicht auch sie zum Übertritt zum Sunnitentum zwingen würde. Als Bestätigung der sunnitischen Politik von Zayd lobte ‘Ayyāšī, dass er die Sunniten vor den Angriffen der Zayditen schützte und es ihnen verbot, mehrere ihrer eigentümlichen Praktiken öffentlich auszuführen.²⁴⁸

Wann der Übertritt von Zayd zum Sunnitentum zustande kam oder ob dies auch mit den politischen Verhältnissen irgendeine Verbindung hatte, lässt sich angesichts der langen Amtszeit von Zayd nicht eindeutig feststellen. Abgesehen von der persönlichen Überzeugung von Zayd, kann man an der Wahl der ḥanafitischen Rechtsschule, der Rechtsschule der osmanischen Sultane, schon einen politischen Bezug sehen. In den folgenden Ereignissen können wir einen politischen Hintergrund für den von ‘Ayyāšī erwähnten Wandel vermuten.

Wie im Bezug auf die Stärkung der Unabhängigkeit von Medina durch die Aufwertung des Amtes des *ṣeyḥū’l-ḥarem* in Medina noch zu sehen ist, erlebte Zayd im Jahre 1049/1640 einen Versuch, ihn aus dem Emirat zu entfernen. Die Datierung dieses Ereignisses ist auch deshalb von Bedeutung, da die Osmanen in diesem Jahr nach langjährigen Kriegen mit den Iranern einen Friedensschluss vereinbarten, dem eine lange Phase des Friedens folgte. Beṣīr Āğā, der Muṣāḥib von Murād IV., kam in diesem Jahr mit einer sehr breiten Machtbefugnis nach Mekka, die auch die Absetzung von Zayd einschloss. Nur dank des Todes des Sultans Murād IV. konnte Zayd sich vor seiner Absetzung schützen. Als man in Istanbul die Absetzung von Zayd beriet, machte man sich vermutlich Gedanken über dessen zunehmende Macht von Zayd und seine Kontakte zu den Imamen des Jemen.²⁴⁹ Unter diesem Hintergrund betrachtet, kann man annehmen, dass die Konvertierung von Zayd zum sunnitischen Islam gleichzeitig im Sinne der Bestätigung seiner Loyalität zu den Osmanen eine wichtige politische Bedeutung hatte.

²⁴⁸ ‘Ayyāšī, *Mā’ al-mawā’id* (1977), I, S. 200.

²⁴⁹ Zu diesem Fall und seiner vermutlichen Verbindung zur Stärkung der Macht der *ṣeyḥū’l-ḥarems* in Medina siehe unten S. 210-214.

In den folgenden Jahren folgte Zayd in seinen Beziehungen zu den jemenitischen Imamen einer vorsichtigen Politik und hielt sich von den Handlungen fern, die einen Verdacht der Osmanen gegen ihn erregen würden.²⁵⁰

Der Kommentar des jemenitischen Gelehrten und Geschichtsschreiber Yaḥyā zu einem Fall aus dem Jahre 1054/1645 steht in Zusammenhang mit der angesprochenen Politik von Zayd b. Muḥsin. Mu'ayyad, der früher von den *ašrāf* vergeblich verlangte, dass sie als Zeichen der Anerkennung seines Imamats ihm ihre Pflichtalimosen schicken sollten, schrieb kurz vor seinem Tode an Zayd²⁵¹ einen Brief, in dem er von ihm die Huldigung seines Namens in der *ḥuṭba* verlangte. Zayd kam ihm vorerst entgegen und verlangte von dem Imam, dass er zu diesem Zweck einen verlässlichen Gelehrten nach Mekka schickt. Als jedoch der erwähnte Gelehrte in Dschidda kam, erfuhr der Gesandte über den Tod des Imams und kehrte in den Jemen zurück. Trotz des angeblichen Versprechens von Zayd, war Yaḥyā zufolge die Verwirklichung dieses Zieles unrealistisch. Yaḥyā vermutet, dass die scheinbar positive Antwort von Zayd nur eine politische Taktik gewesen war. Er beabsichtigte offenbar, so Yaḥyā, die Sache mit dem Gesandten des Imams persönlich zu besprechen und ihn davon zu überzeugen, dass der Wunsch des Imams angesichts der osmanischen Übermacht im Hedschas nicht zu verwirklichen war.²⁵²

²⁵⁰ Die jemenitische Pilgerkarawane kam zur Zeit des Mu'ayyad Muḥammad b. al-Qāsim gewöhnlich mit einer militärischen Eskorte bis al-Ḥaliy, das auch in den frühen Zeiten die Grenze zwischen dem Jemen und dem Hedschas bildete. Vgl. Fāsī, 'Iqd, S. IV, S.235. Der Führer der militärischen Eskorte der jemenitischen Karawane zur Zeit des Mu'ayyad kehrte von Ḥaliy zurück und die Karawane ging bis nach Mekka ohne einen militärischen Schutz. Im Jahre 1051/1642 dünkte dem Führer der Eskorte, dem *wālī* von Abū 'Arīš und Ġazān, Sayyid Muḥammad b. Ṣalaḥ al-Nu'mī, seine Söldner von Ḥaliy zurück zu schicken und mit der Karawane nach Mekka zu ziehen. Als aber der Kommandeur von Qunfuḍa darüber informiert wurde, erlaubte er ihm nicht, die Pilgerkarawane nach Mekka zu begleiten. Er teilte den jemenitischen Pilgern mit, sie sollten aufgrund des Befehles von Zayd b. Muḥsin ohne Sayyid Muḥammad pilgern. Der jemenitische Gelehrte und Geschichtsschreiber Yaḥyā b. al-Ḥusayn, der selber in diesem Jahr die Pilgerfahrt antrat, erklärt den Grund für die Haltung von Zayd b. Muḥsin, dass er von dem Sultan dafür beschuldigt wurde, den Kommandeur des Imams [früher] in Mekka eingelassen zu haben. Yaḥyā, *Yawmiyyāt*, S. 47.

²⁵¹ Ibn al-Wazir gibt den Namen des Emirs als Muḥsin b. Ḥusayn an, was jedoch nicht stimmt. Am Ende seiner Ausführungen zu diesem Fall erwähnt er Muḥsin b. Ḥusayn bezüglich eines Falls aus früheren Zeiten! Siehe Ibn al-Wazir, 'Abdullāh b. 'Alī b. Aḥmad al-Ṣan'ānī, (gest. 1147/1735), *Tārīḥ al-yaman ḥilāl al-qarn al-ḥādī 'ašar al-ḥiḡrī* (Tārīḥ ṭabaq al-ḥalwā wa ṣiḥāf al-mann wa-l-salwā), Herg. Muḥammad 'Abdurraḥīm Ġāzim, Beirut 1405/1985. S. 93-94. Bei Yaḥyā b. Ḥusayn, der anscheinend die Quelle von Ibn al-Wazir war, wird der Name des Šarīf als Zayd b. Muḥsin angegeben, Siehe Yaḥyā, *Yawmiyyāt*, S. 53-53.

²⁵² Yaḥyā, *Yawmiyyāt*, S. 53. Vgl. mit den Ausführungen von Ibn al-Wazir, *Tārīḥ al-yaman*, S. 93-94. Nach seinen Ausführungen verlangte Mu'ayyad von Zayd, dass er auf seinen Namen Münzen prägt und seinen Namen in der *ḥutba* erwähnt. Der jemenitische Imam fügte seinem Brief

Der Nachfolger von Mu'ayyad, sein Sohn al-Mutawakkil Ismā'īl (1054-1087/1644-1676), verschaffte sich durch die Anordnung einer der osmanischen ähnlichen Pilgerkarawane und *šūrre* eine neue Dimension in seinen Beziehungen zum Hedschas bzw. zu den *ašrāf* von Mekka.²⁵³ Er kam auch im Jahre 1069/1659 der Erfüllung seines Wunsches bezüglich der *ḥuṭba* näher, jedoch ohne Einwilligung von Zayd b. Muḥsin. Dies fiel auch in die gleiche Zeit, in der Mutawakkil die südöstlichen Gebiete des Jemen besetzte. Im Ša'bān des Jahres 1069/1659 erreichte die Nachricht den Jemen, dass eine Gruppe der Einheimischen von Yanbu' die *ḥuṭba* auf den Imam gehalten habe.²⁵⁴

Faqīh Ḥusayn b. Yaḥyā, der sich als ein Spion des Imams in Yanbu' aufhielt, forderte die Stämme in Yanbu' dazu auf, die *ḥuṭba* auf den Namen von Imam zu halten. Die Mehrheit der Stämme widersetzte sich ihm mit der Begründung, dass sie sich vor den *arwām*, Türken, fürchteten. Mit Hilfe einer kleinen Gruppe konnte Faqīh Ḥusayn die *ḥuṭba*, wenn auch nur einmal, auf den Namen des Imams halten. Als die Nachricht aber Medina erreichte, weckte dies eine große Besorgnis in der Stadt. Der Emir in Medina, gemeint ist wohl der *šeyḥü'l-ḥarem*, wollte dies protokollieren und Istanbul über den Fall informieren. Zayd b. Muḥsin, der auch über den Vorfall und über die Aufregung in Medina informiert wurde, geriet in Panik und schickte sofort Briefe nach Medina und teilte den Machthabern mit, dass er das Geschehene nicht zuließe, und dass er dieses auch nicht bewilligte. Er ließ auch die Prominenten von Medina informieren, dass er seine Männer nach Yanbu' geschickt habe, um Ḥusayn aus der Stadt zu vertreiben und die Bevölkerung von Yanbu' zu bestrafen. Gerüchten nach soll der Imam vor diesem Vorfall mit Ḥusayn Briefe an Emir Zayd und an die Bevölkerung von Yanbu' geschickt haben. Die Haltung des Šarīf war jedoch nicht positiv.²⁵⁵

mehrere Beweise für die Liebespflicht für die *ahl al-bayt* und den ihnen zustehenden Gehorsam, sowie Beweise aus den Überlieferungen für ihre Eigenschaften, die sie über die Könige (also Osmanen) stellen.

²⁵³ Die Anordnung einer Pilgerkarawane, die dem osmanischen *maḥmal* ähnlich organisiert war, fiel ins Jahr 1058/1648. Die Pilgerkarawane, die von einem Emir kommandiert wurde, der jetzt die Karawane bis nach Mekka führen durfte, brachte mit sich eine *šurra* für die *Ašrāf* und Prominenten der Stadt. Yaḥyā, *Yawmiyyāt*, S. 72. Die Karawane durfte jetzt in der Begleitung einer militärischen Eskorte vor der Tür des Šarīf stehen, der sie feierlich empfängt. Yaḥyā, *Yawmiyyāt*, S. 141.

²⁵⁴ Ibn al-Wazīr, *Tārīḥ al-yaman*, S. 158

²⁵⁵ Yaḥyā, *Yawmiyyāt*, S. 105, Ibn al-Wazīr, *Tārīḥ al-yaman*, S. 158. Der Spion des Imams, Ḥusayn, verließ nach diesem Vorfall Yanbu' und ging in den Jemen, wo er bis zum Tode von Zayd b. Muḥsin 1077/1666 blieb. Er kehrte dann nach Yanbu' zurück, unternahm jedoch keine weiteren

3.3.3. Šarīf Sa'd b. Zayd und Šarīf Aḥmad b. Zayd

Wie man aus dem vorgeschickten Hintergrund erschließen kann, spielte die prekäre politische Situation im Gebiet bei der Konvertierung von Zayd b. Muḥsin zum Sunnitentums eine wichtige Rolle. Wie eine große Anzahl der *ašrāf* blieb aber sein Sohn Sa'd mit der Zaydiyya verbunden.

Die Regierungszeit von Sa'd b. Zayd bzw. seines Sohnes Sa'īd war von Unruhen begleitet. Nach Zayd b. Muḥsin musste sein Sohn Sa'd das Amt ca. sechs Monate mit Ḥamūd b. 'Abdullāh teilen, der auch Anspruch auf das Amt erhob. Als aber im Raġab des Jahres 1077/1666 das Amt nur für Sa'd bestätigt wurde, widersetzte sich Ḥamūd dieser Verfügung und sorgte für Unruhen in Dschidda. Die von den Emiren der ägyptischen und Damaszener Karawane eingeleiteten Vermittlungen zwischen den beiden Šarīfen brachten keinen Erfolg. Ḥamūd ging nach Yanbu', wo er seine Opposition fortsetzte. Obwohl Aḥmad b. Zayd, der Bruder von Sa'd, später mit einem Erlass 1080/1669 zum Mitregenten ernannt wurde, blieb die tatsächliche Macht in der Hand von Sa'd. Nach einer kurzen Zeit fing aber Sa'd an, seine Macht auszunutzen, indem er durch willkürliche Handlungen die Güter der Händler beschlagnahmte und die *šūrre* Gelder, die zum Verteilen unter den *ašrāf* von Mekka bestimmt waren, für sich einbehielt. Er wagte es auch, mit den Söldnern, die er aus dem Jemen rekrutierte, Dschidda zu besetzen.

Als der neue Walī von Dschidda und *šeyḥū'l-ḥarem* von Mekka, Ḥasan Paša, der im Jahr 1080/1669 sein Amt antrat, zur Verteilung der *šūrre* Gelder und zur Beaufsichtigung der Bauarbeiten in der Kaaba nach Mekka kam, entlud sich die Spannung zwischen Sa'd und dem *wālī* von Dschidda in einem Überfall auf den Paša in Minā. Ḥasan Paša und 200 seiner Männer kamen auf dem Feld ums Leben. Zu allem Überfluss schlug Ḥamūd die nach Yanbu' marschierende ägyptische Militäreinheit zurück.

Die zentrale Regierung schickte daraufhin den *wālī* von Damaskus, Šarī Ḥüseyn Paša, mit einer Vollmacht in den Hedschas. Nach einigen gegenseitigen Aktionen

Aktivitäten solcher Art. Aus Furcht führte er bis zu dieser Zeit (von Yaḥyā) ein ruhiges Leben. Mutawakkil blieb dennoch gegenüber den *Ašrāf* der Zayd-Familie großzügig. Er nahm im Jahre 1085 den Enkelsohn von Zayd, Šarīf Muḥammad b. Yaḥyā b. Zayd b. Muḥsin al-Makkī auf, der mit seinen Kindern Mekka verließ. Er siedelte sie in Bayt al-faqīh, südlich von Luḥayya, in Tihāmā an und bewilligte für ihren Unterhalt eine ausreichende Zahlung. Yaḥyā, ebenda.

fand Sa'd den einzigen Weg in der Flucht. An seiner Stelle wurde 1082/1672 Barakāt b. Muḥammad eingesetzt.²⁵⁶

Der jemenitische Imam al-Mutawakkil war in diesen Auseinandersetzungen unter den Šarīfen durch militärische und finanzielle Unterstützung beteiligt. Nach dem osmanischen Geschichtsschreiber Mehmed Paşa (gest. 1129/1717), unterstützte er den in Yanbu' stationierten Ḥamūd. Ḥamūd soll sich auch mit dem jemenitischen Imam mit der Absicht verbündet haben, die Pilger zu stören und in Mekka für Unruhen zu sorgen. Nach ihrer Absetzung, erhielten Sa'd und Aḥmad in ihren Kämpfen gegen den neuen Emir Barakāt eine große Unterstützung von den Zayditen (tā'ife-i zeydiyye) der jemenitischen Bevölkerung (ahālī-i Yemen).²⁵⁷

3.3.4. Folgen der Absetzung und Spannung zwischen Mekka und dem Jemen wegen der ḥağğ-Karawane

Schon vor seiner Absetzung floh Sa'd b. Zayd aus Mekka und fand Zuflucht in Bīša. Aus den verständlichen Gründen erlaubte der neue Emir Barakāt es nicht, dass die jemenitische Karawane in diesem Jahr Mekka betrat. Die Karawane kehrte in den Jemen zurück, ohne die Pilgerschaft zu verrichten. Dies bereitete den zayditischen Gelehrten des Hofes eine große Besorgnis. Sie sammelten sich im Hofe des Imams und wollten ihn zur Besetzung von Mekka ermuntern. Der mekkanische Geschichtsschreiber Singārī zitiert in seinem Werk eine *qaṣīda*, die am Hofe des Imams während dieser heißen Diskussionen über den bevorstehenden Feldzug vorgetragen wurde.²⁵⁸

Gegengedichte aus der sunnitischen Seite im Jemen und auch die aus Mekka, die den Imam lobend besänftigen und ihn von einem solchen Unterfangen abbringen wollten, ließen nicht auf sich warten. Als der Imam und seine Berater die schweren Folgen -abgesehen von den nötigen finanziellen Ausgaben- die ein solches Unternehmen mit sich führen würde, einsahen, kamen sie zu der Entscheidung, die

²⁵⁶ Der Hauptakteur dieses Amtswechsels war der berühmte Gelehrte Muḥammad b. Sulaymān al-Rudānī (1037-1094/1628-1683). Evliyā Çelebī, der in diesem Jahr eine Pilgerfahrt nach Mekka unternahm, berichtet über Şarı Hüseyin Paşa und die Absetzung von Sa'd. Er ignoriert aber Rudānī. Zu den politischen Aktivitäten von Rudānī siehe Singārī, *Manā'ih*, V, S. 311 ff.

²⁵⁷ Mehmed Paşa, *Defterdār, Zübde-i Veka'ī'ât, Tahlil ve Metin* (1066-1116/1656-1704), Herg. Abdülkadir Özcan, *Türk Tarih Kurumu*, Ankara 1995, S. 24-25.

²⁵⁸ Singārī, *Manā'ih*, IV, S. 319-334. Der Dichter war einer der Hofdichter des Imams, namens Ibrāhīm b. Şālīḥ al-Hindī al-Bāniyānī (gest. 1098/1687), er war als Muhtadī berühmt. Er verließ später den Jemen und ging nach Indien, wo er in Ḥaydarābād am Hofe des Malik Abū al-Ḥasan einen gehobenen Rang fand. Muḥibbī, *Ḥulāṣa*, I, S. 494-495.

Ruhe zu bewahren und begnügten sich damit den Konflikt bezüglich der jemenitischen Pilgerkarawane mit dem neuen Emir zu verhandeln.

Trotz der Ermahnungen des neuen Emirs ließ sich Mutawakkil aber nicht davon abhalten, seine finanzielle Unterstützung für Sa'd fortzusetzen. Im Ša'bān des Jahres 1083/1672 schickte er die Almosengelder des indischen Herrschers Aurangzib an Sa'd. Die Bestimmung des Empfängers, an den die Gelder ausgehändigt werden sollten, musste der Überbringer der Gelder, Sayyid 'Uṭmān al-Ḥalabī, mit dem Imam beraten. Denn der indische Herrscher, Aurangzib wurde von der Absetzung von Sa'd erst nach der Versendung der Gelder informiert. Der Imam beschloss, sie anstelle des neuen Emirs seinem Freund Sa'd zu schicken, in dessen Namen sie an erster Stelle bestimmt worden waren. Ihm lag jedoch mit Sicherheit daran, Sa'd gegen seine Feinde in Mekka zu unterstützen. Diese Gelder, die Sa'd erreichten, halfen ihm dabei, wie Yaḥyā betont, seinen Widerstand noch ein paar Jahre fortzuführen.²⁵⁹

3.3.5. Feldzug in den Jemen²⁶⁰

Die Nachrichten über die Verhältnisse im Hedschas erregten die Machthaber in Istanbul. Der Sultan beschloss daraufhin, selbst gegen Jemen ins Feld zu ziehen und verfügte zu diesem Zweck, dass man am Hafen von Suez 30 Galeonen und 10 Frachtboote bauen solle.²⁶¹ Als aber die Nachrichten von den Unruhen auf der Krim-Halbinsel ankamen, sah man einen Feldzug gegen Lehistan (das polnisch-litauische Reich) als dringender an und verzichtete auf den Marsch gegen Jemen.²⁶²

In den folgenden Jahren verstärkten die Osmanen dafür die Pilgerkarawane. Da sie aber über die Unterstützung des Imams für die aufständischen Šarīfe, Sa'd und Aḥmad, informiert waren, erkundigten sie sich ständig durch die jemenitischen Pilger über Mutawakkil und über die politischen Situation im Jemen.²⁶³ Den Imam erreichten auch die Nachrichten über die Verstärkung der Osmanen in ḥaramayn. Offenbar erst nach diesen Bedrohungen stellte Mutawakkil seine Unterstützung für

²⁵⁹ Yaḥyā, *Yawmiyyāt*, S. 206-208, 212. Sayyid 'Uṭmān nahm aber die Hälfte der Gelder mit der Begründung, dass er diese Summe letztes Jahr Sa'd als Darlehen gegeben hatte.

²⁶⁰ Die Nachricht des Feldzuges wurde von Yaḥyā auf das Jahr 1085/1674 datiert. Der Verfasser muss seine Notizen verwechselt haben oder die Nachricht erreichte den Jemen sehr spät siehe Yaḥyā, *Yawmiyyāt*, 234-247

²⁶¹ Meḥmed Paşa, *Defterdār, Zübde-i Veka'i'ât*, S. 17

²⁶² Meḥmed Paşa, *Defterdār, Zübde-i Veka'i'ât*, S. 19

²⁶³ Yaḥyā, *Yawmiyyāt*, S. 216

Sa'd und Aḥmad ein.²⁶⁴ Aus Furcht vor einem Feldzug gegen Jemen, fingen zu dieser Zeit die Berater des Imams an, ihm zu empfehlen, seine Politik im inneren Lande zu verstärken und sich von der Einmischung in die politischen Verhältnisse der „entfernten Ländern“ zurückzuziehen.²⁶⁵ Die osmanische Gefahr wurde sogar so aktuell, dass man fürchtete, dass ein von seinem Amt in Luḥayya abgesetzter Gouverneur des Imams Briefe nach Dschidda, Ägypten und Sawākin geschickt habe.²⁶⁶

Als sich Aḥmad und Sa'd auf sich allein gestellt fanden, verließ der erste seinen Verbündeten Sa'd in Bīša und ging in den Ansiedlungsort der Banū Ḥusayn, seiner Verwandten, in der Wüste, *dawrat banī ḥusayn*.²⁶⁷ Die Unterstützer von Sa'd und Aḥmad wurden zudem im Jahre 1084/1673 aus Mekka vertrieben.

Die Osmanen versuchten zu dieser Zeit, den Imam durch die Nachrichten über die militärischen Erfolge von seinen Plänen gegen den Hedschas abzuschrecken. Die Gesandten aus der osmanischen Seite trafen im nächsten Jahr im Jemen ein. Ein Türke kam auf dem Rückweg von Sawākin zum Imam, wo er den Paša über die militärischen Erfolge der Osmanen informierte.²⁶⁸ Eine andere Nachricht im Jahre 1086/1675 müsste jedoch dem Imam weniger gefallen haben, die da lautete dass Sa'd nach Istanbul gelangte²⁶⁹ und zur ḥanafitischen Schule wechselte. Auch ein anderer türkischer Gesandter kam zu dieser Zeit angeblich von der Seite des ägyptischen Pašas. Außer einigen Spekulationen wusste man aber über den Inhalt seiner Mission nichts. Solche Nachrichten mussten den Imam eingeschüchert haben, denn er soll sich, wie ein Gewährsmann von Yaḥyā ihn informierte, Gedanken darüber gemacht haben, an den osmanischen Sultan ein Geschenk zu

²⁶⁴ Yaḥyā, *Yawmiyyāt*, S. 207.

²⁶⁵ Yaḥyā, *Yawmiyyāt*, S. 218.

²⁶⁶ Yaḥyā, *Yawmiyyāt*, S. 221-222

²⁶⁷ Yaḥyā, *Yawmiyyāt*, S. 216. Noch im Jahre 1085/1673 verdächtigt Ḥusayn Paša die jemenitischen Pilger einer Unterstützung von Sa'd und Aḥmad, als er sie Waffen kaufen sah. Der Paša nahm einige von ihnen fest und bestrafte sogar ein paar Männer mit der Abschneidung ihrer Hände. Er zitierte dann den Emir der jemenitischen Karawane, den er nach dem Grund befragte. Der Emir erwiderte ihm, dies sei nur wegen der Räuber auf dem Rückweg in den Jemen nötig, worauf der Paša sie freiließ. Yaḥyā, *Yawmiyyāt*, S. 252.

²⁶⁸ Yaḥyā, *Yawmiyyāt*, S. 262.

²⁶⁹ Sa'd und Aḥmad kamen 1086/1675 nach Edirne und von dort aus nach Istanbul, wo sie mit einem sultanischen Befehl bis zum Ende des Jahres warteten. Sie wurden von dem Sultan entschuldigt und blieben bis zum Jahre 1094/1683 im Zentrum. Ein Amtswechsel, der in diesem Jahr im Großwesirat zustande kam, ermöglichte die Einsetzung von Aḥmad zum Emir. Sinğārī, *Manā'ih*, IV, 364-373.

senden. Als aber seine Berater ihm sagten, dass dies zu einem Usus würde und der Sultan dies jedes Jahr erwarten würde, konnten sie ihn von dieser Idee abbringen.²⁷⁰

Im selben Jahr erhielt Mutawakkil Nachrichten über die militärischen Bewegungen der Türken und brachte aus Angst vor einer Invasion einen Teil seines Schatzes von Ḍawrān nach Sanaa.²⁷¹ Mutawakkil hielt sich in den folgenden Jahren von Handlungen fern, welche die im Hedschas stationierten osmanischen Soldaten erregen könnten. Er musste auch seinen Sohn von einem Feldzug gegen die in der Umgebung vom Hedschas lebenden Stämmen abbringen.²⁷²

Imām Maḥdī Aḥmad b. Ḥasan (1087-1092/1676-1681), dessen Imamats eine heftige Diskussion um die idealen Eigenschaften für das Imamats auslöste, verdankte sein Amt den Söhnen des verstorbenen Imams. Yaḥyā zufolge, der ihn nicht als einen Imam, sondern als einen König bezeichnet, war er ein sehr pragmatischer Mann. Er habe während seiner Auseinandersetzungen mit den Gegnern seinen Anhängern gesagt, dass er einen Erlass von dem osmanischen Sultan für seine Ernennung zum Imamats habe. Er habe den Sultan Murād brieflich kontaktiert, weswegen die Türken ihn Aḥmad Murād nannten.²⁷³ Um die anhaltenden Kriege unter den diversen Kandidaten zu beenden, von denen keiner die idealen Eigenschaften für einen Imam besaß, fanden sich die Gelehrten gezwungen, den pragmatischen Nutzen als einen ausreichenden Grund für die Ernennung von Aḥmad zum Imam anzuerkennen. Maḥdī konnte sich aber diese Anerkennung erst dann sichern, als er die Länder unter den Söhnen von Mutawakkil und Aḥmad b. al-Qāsim verteilte.²⁷⁴

Wegen des politischen Zustandes im Jemen, unternahm zu dieser Zeit eine geringere Zahl der jemenitischen Pilger die Pilgerfahrt nach Mekka. Maḥdī schickte dennoch kurz nach der Konsolidierung seiner Macht im Jemen im Jahre 1088/1677 an Nağd und an den Šarīf Barakāt Briefe und verlangte von ihnen durch Drohungen die Anerkennung seines Imamats.²⁷⁵ Wenn man die politische Situation im Jemen betrachtet, kann man sehen, dass es Maḥdī in diesen Drohungen eher

²⁷⁰ Yaḥyā, *Yawmiyyāt*, S. 262.

²⁷¹ Ḥusāmuddīn, Muḥsin b. Ḥasan b. Qāsim b. Aḥmad b. Qāsim b. Muḥammad Abū Ṭālib, *Tārīḥ al-yaman ‘aṣr al-istiqlāl ‘an al-ḥukm al-‘uṭmānī al-awwal min sana 1056 ila sana 1160*, Sanaa 1411/1990, S. 140.

²⁷² Yaḥyā, *Yawmiyyāt*, S. 263

²⁷³ Yaḥyā, *Yawmiyyāt*, S. 371

²⁷⁴ Yaḥyā, *Yawmiyyāt*, S. 313 ff.

²⁷⁵ Yaḥyā, *Yawmiyyāt*, S. 313-314

daran lag, durch solche Handlungen sich die ihm im eigenen Lande fehlende Legitimation zu verschaffen.

Der mekkanische Emir Barakāt entgegnete dem Imam mit einer bekannten Politik:

Ich stehe auf eurer Seite, so wie die Bevölkerung vom Jemen, und habe euch gegenüber Gehorsam. Ihr seid in dieser Gegend willkommen, aber wir sind im Besitz der Information, dass der Sultan zu dieser Zeit auf der Höhe seiner Macht ist. Obwohl der Sultan im Bezug auf den Jemen keinerlei Pläne hat, können eure Bewegungen ihn zu einem Überfall auf den Jemen veranlassen. Wenn Ihr diesem auch Rechnung tragt, sollt Ihr das Böse und Gute in Kauf nehmen.²⁷⁶

Nach einigen Gerüchten soll Barakāt die Drohungen von Mahdī ernst genommen haben und mit einer militärischen Kraft nach Bīša gekommen sein.²⁷⁷

Abgesehen von den oben angedeuteten politischen Überlegungen war Mahdī, wie Yaḥyā ausführt, dennoch von einem Feldzug nach Mekka und Aḥṣā besessen. Er glaubte, in einigen Prophezeiungen (*malāḥim*) von Imam Qāsim einen Hinweis auf seine bevorstehenden Erfolge gefunden zu haben, dass ein dritter Sohn von Qāsim die Länder vom Jemen bis ‘Aqaba von Ägypten seinem Machtbereich eingliedern werde. Aber seine Berater erklärten ihm, welch ein großes Unterfangen es sein würde, die Länder des osmanischen Sultans zu überfallen und dass er dadurch den Sultan zur Besetzung des Jemen veranlassen würde. Als er keinen Rückhalt bei seinen Männern fand, ließ Mahdī von seinem Vorhaben ab.²⁷⁸

Yaḥyā verbindet die Verstärkung der osmanischen Karawane in Mekka, wo im Jahre 1088/1677 insgesamt 12 Emire zusammenkamen, mit den erwähnten Drohungen von Mahdī an Barakāt. Zudem kamen in den Jemen auch die Nachrichten über die Eroberungen der Osmanen, dass sie im vergangenen Jahr die Länder zwischen Oman und Aḥṣā unter ihre Kontrolle brachten. Sie wollten nämlich keine Probleme aus dem Jemen oder aus den persischen Ländern bekommen, so Yaḥyā.²⁷⁹

Nach dem Tod von Mahdī Aḥmad, vermehrten sich die Kandidaten für das Imamamt. Denn nach dem Tod von Mutawakkil gab es keinen Kandidaten, der die gelehrten

²⁷⁶ Ḥusāmuddīn, *Tārīḥ al-yaman*, S. 170

²⁷⁷ Yaḥyā, *Yawmiyyāt*, S. 314.

²⁷⁸ Yaḥyā, *Yawmiyyāt*, S. 316.

²⁷⁹ Yaḥyā, *Yawmiyyāt*, S. 344.

Eigenschaften besaß, die einen Anspruch auf das Imamats legitimieren.²⁸⁰ So entstanden im Jemen 15 Staaten. Mu'ayyad (gest. 1097/1686) konnte nur dadurch im Jahre 1093/1682 seine Position sichern, indem er den Söhnen seiner Brüder das gab, was sie verlangten und sogar mehr, so Yaḥyā. Ihm blieb im Jemen außer der *ḥuṭba* nur Sanaa.²⁸¹

Mu'ayyad setzte dennoch wie seine Vorgänger die jetzt sehr bekannten Forderungen an den neuen bzw. wieder eingesetzten Emir von Mekka, Aḥmad b. Zayd, fort, der ihm wie gewöhnlich mit der angeblich gutmütigen Einstellung begegnete. Die Antwort von Aḥmad aus dem Jahre 1096/1685 lautete:

Wir gehören zur gleichen Familie (inna bayt al-šaraf baynanā wa baynakum waḥid). Der Sultan tadelte uns aber [während unseres Aufenthalts in Istanbul] wegen unserer Absicht, eurem Namen in der *ḥuṭba* zu huldigen (anna al-sultān waḡad 'alaynā annā naḡkurukum fi-l-ḥuṭba) und befahl uns, dass dies nur ihm zustehe (amara an yakūna laḥū), obwohl wir es als euer Recht ansahen (wa innā kunnā narā lakum ḡālika). Wir schrieben (diesbezüglich) an euren Bruder Ḥasan, den *wālī* von Luḡayya, der aber keine Freude zeigte. Uns kamen aber die Nachrichten zu Ohr, dass der Feldzug [der Osmanen] gegen eurer Land ist.

Dies erregte bei Mu'ayyad eine große Besorgnis, wie Yaḥyā mit einem sarkastischen Ton vermerkt.²⁸²

Als ein weiterer abgesetzter Emir von Mekka Aḥmad b. al-Ġālib im Jahre 1102/1690 mit ca. 70 berittenen Soldaten in den Jemen kam, nahm ihn Imam Maḥdī Muḥammad ehrenvoll auf. Zwei Jahren später ernannte er ihn zum Gouverneur von Abū 'Arīš und Ġāzān (al-Miḡlāf al-Sulaymānī). Aḥmad hatte ihm nämlich versprochen u.a. die *ḥuṭba* in den *ḥaramayn* auf den Namen des Imams halten zu lassen. Zudem versprach er ihm Ägypten.²⁸³

²⁸⁰ Yaḥyā, *Yawmiyyāt*, S. 371.

²⁸¹ Yaḥyā, *Yawmiyyāt*, S. 386-389.

²⁸² Yaḥyā, *Yawmiyyāt*, S. 435.

²⁸³ Aḥmad wollte nach seiner Einsetzung zum Gouverneur die politische Situation ausnutzen. Während der Auseinandersetzungen zwischen dem Imam und dessen Gegenspieler 'Alī b. Aḥmad, dem Herrscher von Ṣāda, versuchte Aḥmad sein Gebiet auf Kosten zweier weiterer lokaler Herrscher, 'Al al-Ḥawāḡiyyīn in Ṣabyā und 'Al al-Quṭbiyya in den inneren Gebieten von Miḡlāf, zu erweitern. Er führte im Namen des Imams Kriege gegen Ḥusayn b. 'Alī b. Aḥmad b. al-Qāsim, der Ṣāda im Namen seines Vaters regierte. Aḥmad wollte jedoch später die Seite wechseln. Da er, wie Bahkalī sagt, in den jemenitischen Verhältnissen unerfahren war, geriet er in Ungnade, als 'Alī b. Aḥmad den Imam über den Briefwechsel zwischen ihm und Aḥmad informierte und damit sein Vertrauen gegenüber Aḥmad zerstörte. Aḥmad fand sich im Jahre 1105/1693 dazu gezwungen, das Land zu verlassen, nachdem all seine Besitzungen, die er während seiner Herrschaft in Abū 'Arīš sammelte vom Imam beschlagnahmt wurden. Auf

Ein weiterer Fall, der uns die Stärke der politischen Beziehungen zwischen den Imamen und den Emiren von Mekka zeigt, schildert uns eine wichtige Änderung in der Politik der Imame gegen die Osmanen, die im Zusammenhang der schwer zu bewältigenden politischen Problemen im Jemen stand.

Sa'd, der alte Verbündete des Imams und der hartnäckige Kämpfer um das Emirat in Mekka, konnte sich nach mehreren Absetzungen durchsetzen und zur Macht gelangen. Der regierende Imam, der im Jahre 1109/1698 das dritte Mal den Beinamen Mahdī übernahm, schickte prächtige Geschenke an die Herrscher von Persien und Indien.²⁸⁴ Im Jahre 1115/1704 schickte er zudem ein Geschenk an den osmanischen Sultan, das aber den Sultan nicht erreichte. Nach der Erzählung des osmanischen Geschichtsschreibers Defterdār Meḥmed Paşa kam im genannten Jahr ein Gesandter des Imams nach Istanbul und behauptete, dass er von dem Imam mit der Überreichung eines wertvollen Geschenkes an den Sultan beauftragt sei. Als er aber nach Mekka kam, habe ihm der Emir von Mekka Sa'd das Geschenk und den Brief des Imams entrissen. Der Gesandte überreichte daraufhin an den Hof eine Kopie des Briefes und seine Beschwerde gegen Sa'd. Man war zwar von der Richtigkeit seiner Behauptungen nicht überzeugt, unterhielt ihn aber während seines Aufenthalts in Edirne als Gast des Hofes. Der Großwesir und *şeyḫü'l-islām* fertigten für seine sichere Rückkehr Briefe an und der Gesandte wurde im gleichen Jahr über Ägypten nach Mekka zurückgeschickt, nachdem man ihm zur Verpflegung eine hohe Summe von 1.000 *ğurūş* übergab.²⁸⁵

Der mekkanische Emir Sa'd starb im folgenden Jahr. Der jemenitische Geschichtsschreiber Ḥusāmuddīn vermerkt zum Tode von Sa'd das folgende: In diesem Jahr kam Sa'd b. Zayd b. al-Muḥsin, der 'Āmil (Statthalter) in Mekka, als Folge eines Schusses ums Leben. Denn der Sultan von Rūm befahl seine Ermordung (*ğahhaza 'alayhi*) wegen der Plünderung des Geschenkes des Imams (*intahaba*);

seinem Rückweg machte Aḥmad Pläne zur Rückgewinnung seines Amtes in Mekka. Er schickte dafür Briefe an seine vertrauten Freunde in Mekka. Sein Bote wurde jedoch festgenommen, und gab unter Folter die Briefe preis. Isḥāq al-Yamānī, ein Schüler des bekannten pro-sunnitischen Migranten aus den zayditischen Gelehrtenkreisen vom Jemen in Mekka, Ṣāliḥ al-Maqbilī, war der Vertrauensmann von Aḥmad, der die Briefe an die Adressaten zu verteilen hatte. Über die politischen Aktivitäten von Aḥmad b. Ġālib in Miḥlāf sind wir anhand eines Werkes des jemenitischen Gelehrten 'Alī b. 'Abdurrahmān al-Bahkalī ausführlich informiert (*al-'Iqd al-mufaṣṣal bi-l-nawādir wa-l-ğarā'ib fī dawlat al-šarīf Aḥmad b. Ġālib*). Vgl. auch Bahkalī, *Ḥulāṣat al-'Ağsad*, Muqaddima, S. 51-52, Ḥusāmuddīn, *Tārīḫ al-yaman*, S. 250, Singārī, *Manā'ih*, V, S.172

²⁸⁴ Ḥusāmuddīn, *Tārīḫ al-yaman*, S. 265.

²⁸⁵ Meḥmed Paşa, *Defterdār*, *Zübde-i Veka'ī'ât*, S. 755.

man sagt, dies sei von dem Imam selbst geschworen worden, aus Gründen, deren Erklärung sich in die Länge ziehen würde.²⁸⁶

Zwei weitere Beispiele sollen die engen Beziehungen zwischen den Vornehmen vom Hedschas und dem Hof des Imams vom Jemen näher veranschaulichen. Das erste Beispiel gehört zu dem oben dargestellten politischen Zusammenhang, während das zweite Beispiel als Leitfaden eines vielseitigen Beziehungsgeflechtes zu betrachten ist, auf das wir in den kommenden Teilen der Arbeit hinweisen werden.

3.3.6. Gründung der Ḥayrāt Dynastie in Abū ‘Arīš

Der Gründer der Familie Ḥayrāt in Abū ‘Arīš, Šarīf Ḥayrāt, war ein Nachkomme von Abū Numayy. Ḥayrāt verließ Mekka um das Jahr 1083/1672, also kurz nach der Ersetzung von Sa‘d durch Barakāt bzw. nach dem Aufstieg eines Gelehrten, Muḥammad al-Rudānī, zu einem politischen Machthaber in Mekka.²⁸⁷ Nachdem Ḥayrāt seine Familie in Abū ‘Arīš ansiedelte, ging er zum Hof des Imams, der ihn mit Freude aufnahm und ihm von den Zolleinkommen des Hafens ein Gehalt zuwies.

Zu den vermutlichen Gründen, die ihn zum Verlassen von Mekka gezwungen haben, informiert uns der jemenitische Geschichtsschreiber Bahkalī über den einen, den er von einem verlässlichen Gewährmann erfuhr: Der zayditische *madḥab* sei in Mekka verkümmert, und die mekkanischen *ašrāf* hätten den zayditischen *madḥab* nicht auf Grund einer wissenschaftlichen Untersuchung, sondern nur deswegen verlassen, weil sie nach einem materiellen Vorteil trachteten. Er habe es deswegen nicht ertragen können, sich unter ihnen aufzuhalten.

Šarīf Ḥayrāt, wie Bahkalī ihn beschreibt, war ein talentierter Dichter und besaß ausgereifte literarische Kenntnisse. Der Enkelsohn von Ḥayrāt, Aḥmad (1154/1742), wurde am Anfang der Regierungszeit des Imams al-Manšūr al-Ḥusayn zum *wālī* von Miḥlāf ernannt. Die politische Situation in Abū ‘Arīš, wo mehrere prominente Familien politischen Einfluss besaßen, begünstigte die Ernennung von Aḥmad im

²⁸⁶ Ḥusāmuddīn, *Tārīḥ al-yaman*, S. 312-

²⁸⁷ Bahkalī, *Ḥulāṣat al-‘aḡsad*, Einführung S. 51. Für das weitere Schicksal des Ḥayrāt-Geschlechts bzw. für eine Gesamtdarstellung der geschichtlichen Ereignisse des Gebietes siehe auch Muḥammad b. Aḥmad al-‘Aqīlī, *Tārīḥ al-Miḥlāfi al-Sulaymānī*, Saudi Arabien, 1982, II. S. 374-581.

Jahre 1141/1728 zum *wālī* von Abū ‘Arīš, wo früher der mekkanische Emir Aḥmad b. Ġālib kurz nach seiner Absetzung in Mekka, eine kurze Zeit herrschte.²⁸⁸

3.3.7. Die Familie Manūfī: Eine mekkanische Gelehrtenfamilie mit ihren Verbindungen zur Politik im Hedschas und im Jemen

Die Beziehungen und die gesellschaftlich hohe Stellung der Familie Manūfī spiegelt sehr gut die verflochtenen Beziehungen im Hedschas wider. Wir werden hier versuchen, anhand der Biografien einiger Personen der Familie diese Beziehungsgeflechte näher zu betrachten.

Der Gründer der Familie in Mekka hieß Muḥammad b. Aḥmad al-Manūfī al-Miṣrī al-Šāfi‘ī (gest. 1044/1635). Wie seine Bezeichnung al-Manūfī al-Miṣrī zeigt, kam er aus Ägypten und lies sich anfangs des 11./17. Jahrhunderts in Mekka nieder. Muḥammad war ein Gelehrter und zählte zu den begüterten Personen der Stadt. Die Quelle seines Reichtums war überwiegend ein gut laufendes Geschäft. Als seine Geschäfte jedoch schief gingen, übernahm er vermutlich im Auftrag des mekkanischen Emirs Zayd b. Muḥsin eine Reise nach *rūm* und nahm den Schlüssel des Tores der Kaaba mit, um ihn dem Sultan Murād IV. zu überreichen.²⁸⁹ Ihm wurde in Aleppo eine Audienz bei dem in den Iran marschierenden Sultan gewährt. Er ging mit der Armee und kehrte nach der Eroberung von Revān zurück.²⁹⁰ Muḥammad al-Manūfī erhielt von dem Sultan eine wichtige Gelehrtenstellen in Mekka, zu der die Lehrstelle der Medrese el-Murādiyye zählte. Wie Muḥammad al-Manūfī galten seine Nachkommen als prominente Gelehrten und Dichter der Stadt und standen in einer engen Beziehung zu Zayd b. Muḥsin und später zu dessen Nachkommen. Die Nähe von Manūfī zu der Herrscherfamilie in Mekka, Banū Zayd, und seine verwandtschaftliche Beziehung zu dem zwölfer-schī‘itischen Gelehrten

²⁸⁸ Bahkalī, *Ḥulāṣa*, S. 103-117.

²⁸⁹ Ob es sich hier um eine Gesandtschaft handelte, die er seitens des mekkanischen Emirs unternahm, erwähnt al-Muḥibbī nicht. Über den Schlüssel der Kaaba, den er zum Überreichen mit sich nahm, macht er auch keine Angaben. Ein weiterer Fall, in dem es wiederum um den Schlüssel der Kaaba ging, wird auch in der Biographie eines Nachkommen von Muḥammad erwähnt, den er einem anderen Herrscher überreichen wollte. In dem zweiten Fall jedoch ging es um die Ausfertigung einer Kopie des originellen Schlüssels.

²⁹⁰ Muḥibbī, *Ḥulāṣat al-aṭar*, III, S. 359-361. Muḥibbī gab seinen Todesort als Damaskus und datiert sein Todesdatum auf das Jahr 1041/1632. Die Angaben seines Enkelsohns zum Todesdatum und Todesort von Manūfī sind vermutlich verlässlicher. Ibn Ma‘šūm zufolge starb er im Jahre 1044/1635 in Mekka. Ibn Ma‘šūm al-Madanī, *Salwat al-ġarīb*, S. 202.

Ibn Ma'sūm al-Madanī zeigt, dass er im Bezug auf die religiöse Einstellung nicht so streng war.²⁹¹

Sein Sohn Muḥammad (gest. 1091/1680), der wie sein Vater eine wichtige Gelehrtenstelle innehatte, gehörte zum engen Kreis von Sa'd b. Zayd, dem er als Sekretär diente. Er wurde aus diesem Grund nach der Absetzung von Sa'd im Jahre 1082/1671 mit weiteren Anhängern von Sa'd nach Ägypten verbannt.²⁹²

Muḥammads Sohn Sa'īd war wie sein Vater einer der vornehmen Gelehrten von Mekka.²⁹³ Außer den Gelehrtenstellen, die er innehatte, diente er Aḥmad b. Zayd, dem Bruder des ehemaligen Mitregenten von Sa'd, als Sekretär. Nach der Absetzung seines Patrons und während dessen Aufenthaltes in Istanbul machte er offenbar mehrere Reisen nach Istanbul und blieb ständig mit Aḥmad und Sa'd im Kontakt.²⁹⁴ Nachdem sein Patron wieder zum Emir ernannt wurde, diente er ihm nochmals als sein Sekretär. Als die Prominenten der Stadt im Jahre 1099/1688 ein Protokoll für die Ernennung von Sa'īd b. Sa'd anfertigten und es an den wālī von

²⁹¹ Ibn Ma'sūm beschreibt ihn als seinen Großvater mütterlicherseits, demzufolge seine Mutter die Tochter von Muḥammad al-Manūfī sein müsste. Er bezeichnet ihn als den Führer der šafi'itischen Imame. Über seine rūm-Reise sagt er, dass Manūfī vom Sultan in Empfang genommen wurde und von dem Sultan die Ernennung zu mehreren offiziellen Stellen in Mekka erhielt. Ibn Ma'sūm konnte von seinen Gedichten nur einen Stoff belegen, den er unter den Notizen seines Vaters fand, der aber ihm zufolge ausreicht, um über die hervorragende literarische Fähigkeit von Manūfī zu urteilen. Ibn Ma'sūm al-Madanī, *Salwat al-ḡarīb*, S. 202, wo er ihn als seinen Großvater beschreibt und die Genannten zwei Verse erwähnt. Für eine kurze Biographie siehe auch Muḥibbī, *Nafḥat al-Rayḥāna wa raṣḥat ṭilā' al-ḥāna*, Hergs. 'Abdufattaḥ Muḥammad al-Ḥulw, 'Isā al-Bābī al-Ḥalabī wa šurakā'uhū, Miṣr 1969, IV, S. 172.

²⁹² Als er Muḥammad b. Sulaymān al-Rudānī öffentlich kritisierte, wurde er 1083/1672 mit weiteren Anhängern von Sa'd aus der Stadt ausgewiesen. Er wurde auch von seiner Lehrstelle in der Murādiya Madrasa abgesetzt, die er offenbar von seinem Vater erbte. Vgl. Sinḡārī, *Manā'ih*, IV, S. 380. In diesem Jahr wurde das Amt des Sekretärs des Emirs (kātib al-inšā'), das bis zu dieser Zeit von ihm besetzt wurde, einem weiteren Mekkaner 'Abdurrahmān al-Qaffāš al-Šarīfī vergeben. Sinḡārī, *Manā'ih al-karam*, IV, S. 388. Erst im Jahre 1085/1674, also nachdem die Gefahr von Sa'd beseitigt wurde, wurde er mit einem Antrag von Barakāt und durch die Vermittlung von 'Alī Aḡā aus dem Gefängnis in Ägypten freigelassen. Er kam im selben Jahr nach Medina. Sinḡārī, *Manā'ih al-karam*, IV, S. 410.

²⁹³ Er bekam studierte bei seinem Vater und weiteren bekannten Gelehrten aus Mekka wie 'Abduḡlāh al-'Abbāsī und Bā 'Alawī Sayyid al-Šallī. Er erteilte religiöse Gutachten und Unterrichte besonders zu der šafi'itischen Rechtsschule. Um seine hervorragende Gelehrteneigenschaften zu betonen, beschreibt man ihn als einen Rechtsgelehrten, der die Rechtsschulmeinungen der šafi'itischen Rechtsschule auswendig wusste, als einen Ḥadiṭ-Gelehrten (muḥaddiṭ) und einen kritischen Gelehrten (muḥaqqiq). Sein Todesdatum ist nicht sicher, so dass man seinen Tod auf eine unbestimmte Zeit in den zwanziger Jahren datiert. Er hinterließ drei Söhne: Ibrāhīm, Ḥusayn und Zaynul'ābidīn.

²⁹⁴ Sinḡārī, *Manā'ih al-karam*, IV 450-451. 1088/1677 brachte er einen Erlass von dem Großwesir Muṣṭafā Paša, der verfügte, dass Šarīf Barakāt der Tochter von Zayd b. Muḥsin 1200 Goldmünzen von der für die Ašrāf bestimmten Summe geben sollte. Er soll ihr auch von der den Ašrāf zugewiesenen Getreidespende 600 ardab aushändigen. Die genannten Goldmünzen übergab Barakāt ihr vollständig, von der Getreidespende jedoch nur die Hälfte. Er kehrte in diesem Jahr mit dem ägyptischen Emir zurück.

Ägypten schickten, war Sa'īd al-Manūfī der Überbringer des Protokolls.²⁹⁵ Er wurde jedoch von Aḥmad b. Ġālib, der bald für eine kurze Zeit die Macht in Mekka ergriff, auf dem Weg nach Ägypten aufgehalten und zur Rückkehr gezwungen.²⁹⁶ Während der kurzen Amtszeit von Muḥsin b. Ḥusayn nach Aḥmad b. Ġālib hatte er hohe offizielle Posten in Mekka inne sowie zur Amtszeit von Sa'd und dessen Sohn Sa'īd.²⁹⁷

Im Jahre 1116/1704 sehen wir ihn wieder unter denjenigen Prominenten, die während der Kämpfe um das Emirat, von dem Kadi ein Schreiben für die Unterstützung von Sa'īd b. Sa'd erlangten.²⁹⁸ Als Sa'īd im Jahre 1123/1711 das Emirat von 'Abdulkarīm zurückbekam, war er der Vorleser des Erlasses für dessen Ernennung.²⁹⁹ Sein Engagement für Sa'īd brachte ihm sogar seine Bezeichnung als *faqīh* des Šarīfs ein.³⁰⁰

Sa'īd al-Manūfī verließ Mekka kurz vor dem Tod seines Patrons, als Sa'īd b. Sa'd im Jahre 1128/1716 an einer angeblich auf Veranlassung einiger Mitglieder des Barakāt Geschlechtes von einem Magier aus Takrūr verhexten Magie litt.³⁰¹ Die Reise von Sa'īd al-Manūfī, in der ihn sein Sohn Zaynul'ābidīn begleitete, endete am Hofe des Imams al-Mahdī (1098-1130/1687-1718). Sa'īd bekam sehr schnell einen vornehmen Platz bei dem Imam, schon im gleichen Jahr wirkte er als Gesandter des Imams an seine Gegner.³⁰²

Sa'īds Sohn Zaynul'ābidīn, der in Sanaa Unterricht erteilte, wurde später von Mahdī zum Wesir ernannt. Dass Zaynul'ābidīn auch in der Regierungszeit des folgenden Imams, al-Mutawakkil al-Qāsim (1130-1139/1718-1726) trotz aller Widrigkeiten seine Position bewahren konnte, zeigt seine erfolgreiche politische Karriere im Jemen. Er wurde mehrmals zum Statthalter von Bayt al-Faqīh ernannt und häufte großen Reichtum an.

²⁹⁵ Sinğārī, *Manā'ih al-karam*, V, S. 54

²⁹⁶ Sinğārī, *Manā'ih al-karam*, V, S. 55, 56.

²⁹⁷ Er wurde 1101/1690 von dem Emir von Mekka mit einem Geschenk an Aurangzib nach Indien geschickt. Sinğārī, *Manā'ih al-karam*, V, S. 147. Er kam 1103/1691 zurück. 1105/1693 wurde er von Šarīf Sa'd zum šāfi'itischen Mufti ernannt. Sinğārī, *Manā'ih al-karam*, V, S. 178.

²⁹⁸ Sinğārī, *Manā'ih al-karam*, V, S. 301-316.

²⁹⁹ Sinğārī, *Manā'ih al-karam*, V, S. 526.

³⁰⁰ Sinğārī, *Manā'ih al-karam*, V, S. 212.

³⁰¹ Sibā'ī, *Tārīḥ makka*, S. 414.

³⁰² Ḥusāmuddīn, *Tārīḥ al-yaman*, S. 374-375.

Die vornehme Stellung von Zaynul'ābidīn bei Mutawakkil brachte ihm aber auch die Feindschaft anderer Machthaber am Hofe des Imams. Mutawakkils Wesir Faqīh Muḥsin, den die Ernennung von Zaynul'ābidīn zum Wesir störte, wollte ihn von dem Hofe des Imams entfernen. Er ließ ihn zuerst zum Stadthalter von Rayma ernennen. Nach einer kurzen Zeit wurde Zaynul'ābidīn offenbar auf Veranlassung von Faqīh Muḥsin seines Amtes enthoben. Faqīh gelang es auch, ihn für Unterschlagungen verantwortlich zu machen und den Imam zur Beschlagnahme seiner Besitztümer zu überreden. Um sein Leben zu retten, musste Zaynul'ābidīn sein Haus heimlich verlassen. Als der Imam ihn verfolgen ließ, versteckte er sich im Haus des berühmten Gelehrten vom Jemen, Muḥammad al-Amīr al-Ṣana'ānī (1099-1182/1688-1769). Zaynul'ābidīn hatte zuvor zwischen Muḥammad al-Amīr und dem Imam vermittelt, als sich Muḥammad al-Amīr auf der Seite des Gegners vom Imam in politische Konflikte verwickelte. Er hatte Muḥammad al-Amīr dem Imam vorgestellt und ihn von seiner Unschuld überzeugt.³⁰³ Auf Fürbitte einiger Vornehmen begnadigte der Imam Zaynul'ābidīn mit der Bedingung, dass er den Jemen verließ. Zaynul'ābidīn verließ daraufhin das Land um das Jahr 1138/1726 und ging in den Hedschas. Er ließ sich in Medina nieder.

Nach seiner Niederlassung in Medina zählte Zaynul'ābidīn zu den politisch einflussreichen Personen der Stadt. Nach Angaben des jemenitischen Geschichtsschreibers Ḥusāmuddīn lebte er in Medina als ein mächtiger Mann (Ḥākīm!) bis zu seinem Tode.³⁰⁴ Mit seinen aus dem Jemen gebrachten Geldern erwarb er in Mekka und Medina mehrere Besitztümer. Eine beträchtliche Summe investierte er in die osmanischen *ṣūrre* Zuweisungen und anderen Pfründen (wazā'if).³⁰⁵ Wie Anṣārī berichtet, hatte er in Medina ein großes Haus³⁰⁶ und

³⁰³ Zu Muḥammad al-Amīr siehe Haykel, Bernard, *Revival and Reform in Islam, The Legacy of Muhammad al-Shawkānī*, Chambridge University Press, 2003.

³⁰⁴ Ḥusāmuddīn, *Tārīḫ al-yaman*, S. 425-426. Der Vater von Zaynul'ābidīn kehrte vermutlich früher nach Mekka zurück, wo sich die politische Situation zu Gunsten der Banū Zayd änderte. Er starb in den 1130/1717er Jahren in Mekka. Dāğistānī trug ihn unter den Dichtern von Medina ein. Vgl. Ḥūṭī, Ibrāhīm, *Nafaḥāt al-'anbar* (Ms.), Ali Emiri 2398, II, S. 74-76, und die am Anhang gegebene Liste für die Dichter von Medina in al-La'ālī von Dāğistānī. In dem gedruckten Text des Werkes von Ḥusāmuddīn wird das Todesdatum von Zaynul'ābidīn auf das Jahr 1157/1744 datiert. Es handelte sich hier mit Sicherheit um einen Lese- oder Druckfehler. Ġa'far al-Baytī (gest. 1182/1768) zufolge, der zum engen Kreis von Zaynul'ābidīn zählte, und auf dessen Tode eine Elegie schrieb, starb er im Jahre 1151/1738. Zu den politischen Aktivitäten von Zaynul'ābidīn al-Manūfī in Medina siehe unten S. 345-346.

³⁰⁵ Ḥūṭī, *Nafaḥāt al-'anbar*, II, S. 74-76.

³⁰⁶ Anṣārī trug ihn in seinen Ausführungen zu den Familien von Medina nicht ein. Er nennt ihn bezüglich seines Hauses in Medina. *Tuḥfa*, S. 299-300.

bekleidete bis zu seinem Tode das Amt des šāfiʿitischen Muftis in Medina. Sein politisches Engagement im Laufe der Ereignisse führte aber dazu, dass ein Befehlsschreiben aus Istanbul im Jahre 1147/1735 seine Vertreibung aus der Stadt verfügte.³⁰⁷ Trotz dieses Befehles blieb er aber bis zu seinem Tode im Jahre 1151/1738 in Medina und amtierte als šāfiʿitischer Mufti.

Die politischen Beziehungen zwischen dem Jemen und dem Hedschas änderten sich im 12./18. Jahrhundert erheblich. Die Imame, deren Eigenschaften die Ideale der zayditischen Lehre nicht mehr erfüllten, fingen in dieser Zeit an, einer Politik zu folgen, die ihnen auch bei den sunnitischen Bevölkerung des Jemen eine verbreitete Legitimation verschaffen sollte. Im Gegensatz zu den früheren Zeiten, in der der Kontakt der Sunniten zum Hofe des Imams selten vorkamen, vermehrten sich solche zu dieser Zeit. Mehrere Gelehrte und Dichter aus Mekka und Medina besuchten den Hof des Imams und erhielten von ihm Spenden.

3.3.8. Der Gelehrten Diskurs zwischen dem Hedschas und dem Jemen

Wir haben in der Einführung erwähnt, dass die Untersuchung der Beziehungen zwischen dem Jemen und dem Hedschas nach der Gründung des zayditischen Staates aus zwei Gründen wichtige Bedeutung hatte. Wir werden auf einige Änderungen in der Verwaltungspolitik der Osmanen im Hedschas in diesem Kontext zu sprechen kommen. Der zweite Grund waren die verwickelten Beziehungen zwischen den Gelehrten, die auch einen Annäherungsprozess einleitete. Diese Annäherung kann man schon um die Mitte des 11./17. Jahrhunderts sehen. Sie intensivierte sich insbesondere in der ersten Hälfte des folgenden Jahrhunderts in der Gestalt des führenden pro-sunnitischen Gelehrten vom Jemen Muḥammad al-Amīr al-Šanaʿānī. Muḥammad al-Amīr stand im Zentrum der pro-sunnitischen Gelehrtengruppe vom Jemen, die auch politisch einflussreiche Personen im Jemen einschloss.³⁰⁸

Muḥammad al-Amīr unternahm mehrere Pilgerfahrten in die *ḥaramayn*, wo er sich eine relativ lange Zeit aufhielt. Er lernte bei den Gelehrten von Mekka und Medina und führte auch mit ihnen Diskussionen. Während seines letzten relativ langen Aufenthaltes im Hedschas im Jahre 1140/1728, zu dem er sich offenbar wegen der

³⁰⁷ Mühimme-i Mıṣır, V, S. 81, Ḥk. 112. Siehe zudem unten S. 345-346.

³⁰⁸ Zu der Biografie von Muḥammad Amīr siehe auch den Eintrag von Ibrāhīm Ḥūṭī (1187-1223/1774-1809) in Nafāḥāt al-ʿanbar, III, S. 248-332.

prekären politischen Situation im Jemen gezwungen fand, hielt er sich als Gast bei seinem Freund Zaynul‘ābidīn al-Manūfī, der sich wie oben erwähnt seit 1138/1726 in Medina befand.³⁰⁹ Der *Iğtihād* und die Kritik an dem Maḏhabismus waren große Themen in den Lehrtätigkeiten von Muḥammad al-Amīr. Es ist aus diesem Grund nicht überraschend, dass er insbesondere mit den Gelehrten vom Hedschas in einem engen Kontakt blieb, die für ihre vergleichbare Einstellung bekannt waren. Hierbei traten die engen Kontakte von Muḥammad al-Amīr und seinen Schülern zu Abū al-Ḥasan al-Sindī al-Kabīr (gest. 1138/1726), Muḥammad Ḥayāt al-Sindī (gest. 1163/1750) und Abū al-Ḥasan al-Sindī al-Ṣaġīr (gest. 1187/1773) hervor, die in einer engen Schüler-Lehrer-Beziehung standen.³¹⁰

Muḥammad al-Amīr nahm im Jahre 1133/1720 Kontakt zu Abū al-Ḥasan al-Sindī al-Kabīr auf, den der jemenitische Gelehrte Ḥūṭī als *muğtahid* bezeichnet. Die aufgeschlossene Einstellung von Sindī für den *ḥadīṭ* und seine Gelehrsamkeit in diesem Bereich stellte mit Sicherheit einen wichtigen Grund für diesen Kontakt dar. Muḥammad al-Amīr selber betrachtete dieses Jahr als einen Wendepunkt in seinem Leben. Er begann nämlich nach diesem Jahr die *ḥadīṭ* im Jemen zu verbreiten. Muḥammad al-Amīr nahm an den Unterrichten von Abū al-Ḥasan al-Sindī teil, er führte aber auch mit ihm Diskussionen, in denen er seinen Lehrer übertroffen haben soll.³¹¹ Eine dieser Diskussionen betraf ein theologisches Thema über die religiöse Stellung der Kinder der Ungläubigen, die in ihrer Kindheit starben. Die Einzelheiten dieser Diskussion blieben uns weitgehend unklar. Muḥammad al-Amīr informierte nach seiner Rückkehr in den Jemen die Gelehrten über diese Diskussion, an der auch die Gelehrten aus dem Umkreis von Muḥammad al-Amīr teilnahmen.³¹²

Abū al-Ḥasans Schüler Muḥammad Ḥayāt al-Sindī bezeichnet Muḥammad al-Amīr in einer *risāla* als seinen Lehrer, *ṣayḥunā*.³¹³ Über Muḥammad al-Amīrs Kontakte mit Abū al-Ḥasan al-Sindī al-Ṣaġīr sind wir anhand der Schriften der beiden

³⁰⁹ Muḥammad al-Amīr pilgerte im Jahre 1139/1727 und verblieb anscheinend bis zum Anfang des Jahres 1141/ 1728 dort. Ṣana‘ānī, Muḥammad al-Amīr, Dīwān, Hersg. ‘Alī Subḥ al-Madanī, Kairo 1964. S. 122, 186.

³¹⁰ Zu diesen Gelehrten werden wir unten zu sprechen kommen. Siehe S. 293-298.

³¹¹ Ḥūṭī, Ebenda; Mizġāġī, Mizġāġī, ‘Abdulḥāliq b. ‘Alī b. Zayn (gest. 1201/1787), Nuzhat riyāḍ al-iğāza, Hersg. Muṣṭafā ‘Abdul‘azīm al-Ḥaṭīb, ‘Abdullāh Muḥammad al-Ḥabšī al-Yamanī, Beirut 1418/1998, S. 241.

³¹² Vgl. Ḥūṭī, ebenda; Ṣana‘ānī, Muḥammad al-Amīr, Dīwān S. 284-296.

³¹³ San‘ānī, Muḥammad al-Amīr, Iršād al-nuqqād ilā taysīr al-iğtihād, Hersg. Muḥammad Ṣubḥī Ḥallāq, Beirut 1992.

ausführlicher informiert, die einen ständigen Kontakt zwischen ihnen belegen. Abū al-Ḥasan al-Sindī schickte Muḥammad al-Amīr im Jahre 1158/1745 ein Gedicht von Ibn al-Qayyim, mit dem Sindī Muḥammad al-Amīr trösten wollte, als dieser wegen seiner Verteidigung für die *sunna* von seinen Gegnern angegriffen wurde.³¹⁴ Eine wichtige Streitschrift verfasste Muḥammad al-Amīr im Jahre 1169/1756 zur Widerlegung einer *risāla* von Sindī zur menschlichen Freiheit.³¹⁵ In einer *risāla*, die Sindī im Jahre 1186/1772 als Antwort auf die Kritik von Muḥammad al-Amīr an seiner *risāla* schrieb, antwortete er ihm mit sehr höflichen Worten.³¹⁶ Dies legt die Annahme nahe, dass diese enge Beziehung auf eine persönliche Bekanntschaft beruhte, die während des letzten Aufenthaltes von Muḥammad al-Amīr im Hedschas zustande kommen sein dürfte. Der ständige Kontakt zwischen Muḥammad al-Amīr und Abū al-Ḥasan wurde durch die Schüler aus dem Umkreis von Muḥammad al-Amīr, die die *ḥaramayn* besuchten und u.a. bei Abū al-Ḥasan lernten, weitergepflegt.

³¹⁴ Ṣanaʿānī, Muḥammad al-Amīr, *Dīwān*, S. 286.

³¹⁵ Die erste *risāla*, die von Abū al-Ḥasan geschrieben wurde, hieß *al-ifāda al-madaniyya fi-l-irādat al-ḡuzʿiyya*. Amīr schrieb eine Streitschrift, *al-Anfās al-raḥmāniyyat al-yamāniyya fi abḥāt al-ifādat al-madaniyya*, in der die *risāla* von Abū al-Ḥasan kritisierte. Beide Werke wurden von ʿAlī b. ʿAbduh b. ʿAlī al-Almaʿī veröffentlicht. In den bisherigen Forschungen schrieb man *al-ifāda al-madaniyya* einstimmig Abū al-Ḥasan al-Kabīr zu. Der Herausgeber folgte auch diesen Informationen. Die Quelle dieser Information ist anscheinend Ḥūṭī. Ḥūṭī erwähnt die Diskussion zwischen Amīr und Abū al-Ḥasan al-Sindī al-Kabīr in Medina über die Kinder der Ungläubigen. Ihm zufolge habe Amīr später im Rahmen dieser Diskussionen seine Streitschrift *al-anfās al-yamāniyya* geschrieben. Siehe Ḥūṭī, Ebenda. Der Verfasser von *ifāda* ist aber mit Sicherheit nicht Abū al-Ḥasan al-Kabīr, sonder Abū al-Ḥasan al-Ṣaḡīr. Für diese Behauptung kann man folgende Argumente vorbringen: Der Verfasser von *ifāda* bezeichnet Ibrāhīm al-Kūrānī, auf dessen Ausführungen er verweist, in mehreren Stellen als *ṣayḥu ṣuyūḥinā*, also Lehrer unserer Lehrer. Muḥammad al-Amīr schrieb seine Streitschrift im Jahre 1169/1756, also nach dem Tode von Abū al-Ḥasan al-Kabīr und benutzt keine Angaben, die auf den Tod von Abū al-Ḥasan deutet. Im Gegensatz dazu benutzt er höfliche Worte, wie *adām-allāhu ifādatahū* (Gott möge die Dauer seines Nutzens verlängern), die man in der Regel nur für diejenigen benutzt, die noch am Leben sind. Dies ist in der Regel als eine Fürbitte für ein langes Leben zu verstehen. Ṣīrvānī erwähnt unter den Werken von Abū al-Ḥasan al-Sindī eine Schrift über die menschliche Freiheit (*wa risāla fi masʿalat ḥalq al-afʿāl*), die man mit *al-ifāda al-madaniyya* identifizieren kann. Vgl. al-Ṣanaʿānī, Muḥammad al-Amīr, *al-Anfās al-raḥmāniyya al-yamāniyya fi abḥāt al-ifādat al-madaniyya*, Almaʿī, ʿAlī b. ʿAbduh b. ʿAlī, Riyad 1428/2007, passim. Zum Datum der Niederschrift S. 391. Abū al-Ḥasan al-Sindī, *al-ifādat al-madaniyya fi-l-irādat al-ḡuzʿiyya*, Almaʿī, ʿAlī b. ʿAbduh b. ʿAlī, Riyad, passim; Tarāḡim, S. 59.

³¹⁶ Abū al-Ḥasan al-Sindī, *Risāla fi kalimat al-tawḥīd* (Ms.) Beṣīr Āḡā (Medina) 550/101, Fol. 91b-94a. In der ersten *risāla*, die von Muḥammad al-Amīr kritisiert wurde, handelte es sich um eine *risāla* von Abū al-Ḥasan al-Sindī, in der er eine *risāla* des osmanischen Gelehrten Muḥammed ʿAlī el-Birgivi (gest. 981/1573) zu "*lā ilāha illallāh*" kommentierte. Über diese *risāla* von Abū al-Ḥasan al-Sindī gibt Abū ʿAbdillāh al-Tawudī Ibn Sūda (gest. 1209/1795) eine kurze Beschreibung. Ibn Sūda nahm in *ḥaramayn* Kontakte unter anderem mit Abū al-Ḥasan al-Sindī auf, dessen Gelehrsamkeit er lobte (*aʿlam man laqītuhū bi-l-ḥaramayn al-ṣarīfayn*). Siehe Ḥawwāt, Abū al-Rabī Sulaymān (gest. 1231/1816), *Al-Rawḍat al-maqṣūda wa-l-ḥulal al-mamdūda fi maʿātir banī sūda*, Hrsg. ʿAbdulʿazīz Tīlānī, Fez 1415/1994, S. 329.

Der vorgeschickte politische Hintergrund kann uns vermutlich auch bei der Erschließung eines wichtigen Diskussionsthemas helfen, das in den Schriften der Gelehrten von Medina Qušāšī und Kūrānī auftauchen. Es handelte sich um eine Diskussion über die menschliche Freiheit, zu der Qušāšī und Kūrānī mehrere Schriften verfassten. Beide setzten sich für die Verteidigung des Standpunktes von Ğuwaynī in dieser Frage ein und machten sich zur Zielscheibe ihrer Zeitgenossen. Der Grund für diese Kritik war, dass Ğuwaynīs Standpunkt nicht nur bei den Sunniten sondern auch bei den Zayditen als eine Position betrachtet wurde, die der Position der Muʿtazila nahe stand. Zayditen, die weitgehend der muʿtazilitischen Glaubenslehre folgten, betrachteten Ğuwaynīs Position als die Annahme der eigenen Position. So können wir hier die folgende Frage stellen: War der Anlass für die enge Beschäftigung von Qušāšī und Kūrānī mit dieser Frage durch eine Herausforderung seitens der Zayditen ausgelöst? Die folgenden Umstände sprechen für diese Annahme und zeigen, wie diese engen Beziehungen den Gelehrten Diskurs beeinflussen konnten.

Die Bedeutung der Meinung von Ğuwaynī in dieser Frage kann man wie folgt zusammenfassen:

Das Problem der menschlichen Freiheit in der islamischen Theologie leitet sich von dem Paradox ab, die Allmacht Gottes mit der ethischen Verantwortung des Menschen zu vereinbaren.³¹⁷ Es entstanden aus diesem Paradox drei theologische Richtungen. Die Ğabriyya, die von der absoluten Herrschaft der Allmacht Gottes über die kontingente Welt ausging, lehnte jegliche Macht des Menschen über seine Akte ab. Da dies, konsequent geführt, zu der Annahme führen würde, den Menschen jegliche ethische Verantwortung abzusprechen, wurde diese Position sowohl von den Sunniten als auch von den Muʿtaziliten dezidiert abgelehnt. Die Muʿtazila vertrat dafür die Gegenposition, der zufolge der Mensch der Schöpfer seiner Handlungen ist, und folglich die volle Verantwortung für seine Handlungen trägt. Da in dieser Meinung der Schöpfungsakt (*ḥalq*) den Menschen zugeschrieben wird, was mit der Allmacht Gottes unvereinbar ist, sahen die Sunniten dies als einen Verstoß gegen das Prinzip der Allmacht Gottes. Die sunnitischen bzw.

³¹⁷ Siehe Khoury, A.Th., Freiheit/Willensfreiheit, Lexikon des Islam, I, S. 253-256. Für eine ausführliche und kritische Darstellung der unterschiedlichen Positionen zu der Frage der menschlichen Freiheit siehe Šabri, Muštafā, Mawqif al-bašar taḥt sulṭān al-qadar, Kairo 1352, S. 47 ff.

aš'arischen Kalām-Gelehrten versuchten daher einen Mittelweg zu finden, indem sie im Gegensatz zu den Mu'taziliten die Schöpfung der Handlungen des Menschen Gott zuschrieben und gleichzeitig die ethische Verantwortung des Menschen anerkannten.

Diese Lösung wurde von einem Mittelbegriff *kasb* (Erlangen) gewährleistet, auf dem die menschliche Verantwortung basiert. Da jedoch diese Lösung auch einer logischen Kritik nicht standhalten konnte, wurde der genannte Begriff unter den sunnitischen Theologen sehr unterschiedlich interpretiert und sogar kritisiert. Um die von der Mu'tazila erhobene Kritik an der sunnitischen Lehre zu überwinden, verteidigte Ğuwaynī eine andere Lösung. Ihm zufolge ist Gott Schöpfer der Handlungen des Menschen und der Mensch handelt mit der von Gott erschaffenen Macht. Das Besondere in der Formulierung von Ğuwaynī ist, dass er annimmt, dass die Macht des Menschen eine Wirkung (*ta'tīr*) hat, die auf diese Macht basiert. Ğuwaynīs Position stieß diesmal auf Kritik in den aš'arischen Kreisen. Denn die Annahme, dass von Gott erschaffene Macht des Menschen eine Wirkung auf seine Handlungen hat, die sich direkt auf den Menschen bezieht, würde auch auf die Annahme der mu'tazilitischen Lehre führen. Um sich von der Mu'tazila abzugrenzen, setzte sich besonders bei den Aš'ariten die Formulierung durch, dass die von Gott erschaffene Macht des Menschen keine Wirkung auf seinen Akt hat. Die Meinung von Ğuwaynī wurde zwar in den Büchern tradiert, fand jedoch kaum Anerkennung. Wie man in den Formulierungen der weit verbreiteten theologischen Werke der Sunniten sehen kann, war die Anerkennung bzw. Ablehnung der Wirkung der menschlichen Macht auf seine Handlungen ein wichtiges Unterscheidungsmerkmal, mit dem sich die Sunniten von den Mu'taziliten unterschieden.³¹⁸

Qušāšī verfasste seine Schriften, in denen er sich für die Verteidigung der Meinung von Ğuwaynī einsetzte, um die 1050er Jahre, d.h. kurz nach der Etablierung der zayditischen Herrschaft im Jemen. Wie dieser Meinungsunterschied zwischen den mu'tazilitischen Zayditen und Aš'ariten im Jemen besonders nach dem Machtwechsel im Jemen zu einem sehr wichtigen politischen Problem wurde, lässt sich anhand der Ausführungen der örtlichen zeitgenössischen Geschichtsquellen

³¹⁸ Siehe Sanūsī, Abū 'Abdullāh Muḥammad b. 'Umar (832-895/1429-1490), 'Umdat ahl al-tawfīq wa-l-tasdīd, bekannt als al-Sanūsīyya al-kubrā, Herg. Aḥmad 'Alī al-Šādīlī al-Azharī, Kairo, 1316/1898 S. 185.

belegen. Die Zayditen warfen den Aš'ariten im Jemen, d.h. den Sunniten vor, dass sie in der Frage der menschlichen Freiheit der Meinung der Ġabriyya, d.h. derjenigen, die die Macht des Menschen auf seine Handlungen, ablehnen, folgen. Dies war eine wichtige Herausforderung, die von den Zayditen gegen die Sunniten erhoben wurde, und ebenso ein wichtiger Faktor, der ein friedliches Nebeneinander im Jemen bedrohte.

Es war für die zayditische Herrschaft sehr wichtig, die jetzt über die von den Sunniten besiedelten Gebieten vom Jemen herrschten, eine Lösung für diese Frage zu finden. Als Aḥmad b. Šāliḥ al-Šarafī (gest. um 1090/1675)³¹⁹ schon im Jahre 1049/1640 in dem Geschichtswerk *Tārīḥ al-Ġundī* eine Diskussion zwischen den führenden zayditischen Gelehrten Ġa'far b. Aḥmad b. 'Abdussalām (gest. 573/1178) und einem sunnitischen Gelehrten vom Jemen, 'Umrānī, bezüglich der menschlichen Freiheit feststellte, wollte er diese Diskussion zu einem Ende bringen. Dem jemenitischen Geschichtsschreiber Yaḥyā zufolge, hatte 'Umrānī, wie die weiteren kritischen Gelehrten der Sunniten die Beschuldigungen von Ġa'far, die Sunniten seien in der Frage über die menschliche Freiheit der Meinung der Ġabriyya, mit einer *risāla* widerlegt. Um die genannte *risāla* zu erhalten, schrieb Aḥmad an Faqīh Muḥammad b. 'Abdurrahmān al-Ḍamadī und an Sayyid Hāšim b. Ḥāzīm al-Makkī, dem mekkanischen Gelehrten und dem neuen *wālī* von Zabīd. Wir haben die politischen Aktivitäten von Sayyid Hāšim während des Auszuges des Osmanen aus dem Jemen gesehen.³²⁰ Sayyid Hāšim pflegte anscheinend mit den sunnitischen Gelehrten von Zabīd gute Beziehungen und stand mit Sicherheit mit den Gelehrtenkreisen von *ḥaramayn* in Kontakt. Aḥmad al-Šarafī verlangte von Sayyid Hāšim, dass er 'Umrānīs Werk von den sunnitischen Gelehrten ausleihe und ihm schicke. Er verlangte von ihm zudem, dass er die sunnitischen Gelehrten nach ihrer Meinung frage, mit der Hoffnung, dass man damit diese heftige Diskussion beseitigen und eine Übereinstimmung erzielen könne.³²¹

Unter diesem Hintergrund kann man annehmen, dass die geschilderte Situation die sunnitischen Gelehrten im Jemen sowie ihre Kollegen im Hedschas dazu zwang, die Beschuldigungen der Zayditen abzuweisen und die sunnitische Position mit

³¹⁹ Zu ihm siehe Ibrāhīm b. Qāsīm b. Imām Mu'ayyad, *Ṭabaqāt al-zaydiyya al-kubrā*, Hersg. 'Abdussalām b. 'Abbās al-Waḡīth, Amman 1421/2001, I, S. 151.

³²⁰ Siehe oben S. 98-99.

³²¹ Yaḥyā, *Yawmiyyāt*, S. 39.

kräftigen Argumenten zu verteidigen. Ğuwaynīs Position, der selber ein großer sunnitischer Gelehrter war, würde als Antwort auf die Zayditen ausreichen. Ğuwaynīs Standpunkt in dieser Frage wurde, wie oben gesagt, in den Schriften der Zayditen als eine der Mu‘tazila nahe stehende und daher als akzeptable Lehre betrachtet.³²² Die intensive Beschäftigung von Qušāšī mit dieser Frage war anscheinend von solchen Fragen bzw. Herausforderungen der zayditischen Seite ausgelöst worden. In diesem Zusammenhang nahmen die Auseinandersetzungen mit der mu‘tazilitischen Lehre in den Schriften seines Schülers Kūrānī auch einen unübersehbaren wichtigen Platz ein. Eine *risāla*, die er schon im folgenden Jahr nach seiner Ankunft in den Hedschas, d.h. 1062/1651 schrieb, bezieht sich offenbar auf eine Auseinandersetzung mit den Zayditen.³²³

Eine weitere *risāla*, die Kūrānī auf Befehl seines Lehrers Qušāšī als Antwort auf die Fragen schrieb, die Zayditen Qušāšī stellten, lässt sich als einen weiteren Beleg für die engen Beziehungen zwischen dem Gelehrtendiskurs im Jemen und im Hedschas anführen. ‘Ayyāšī gibt den Titel dieser *risāla* als *al-qawl al-ġalī* an, ohne jedoch uns über den Inhalt der *risāla* zu informieren.³²⁴ Kurz nach dieser Schrift verfasste Kūrānī eine weitere *risāla*, wiederum auf Befehl seines Lehrers als Ergänzung zu *al-qawl al-ġalī*. Als Anlass zu dieser *risāla* sagt Kūrānī: „Als ich im *ġawhar al-‘iqdayn* von Sayyid Nūruddīn al-Samhūdī ... eine Überlieferung von Imam Zayd b. ‘Alī b. al-Ḥusayn b. ‘Alī, Gott segne ihn, sah, und zu der Einsicht kam, dass man in seinem Ausspruch einen Beweis für die Macht Gottes *zusammen* mit der von Gott bewilligten menschlichen Macht (*kasb*) [als Wirkungsmacht in der Hervorbringung der Handlung] und für die Abweisung der menschlichen Macht als eine ausreichende Wirkungsmacht, wie die Mu‘tazila behaupten, finden kann – unser *šayḥ* hoffte sehr, dass er diesbezüglich eine verlässliche Überlieferung von Imam Zayd finden könne – als ich ihm dies vorlegte, bereitete dies ihm eine große Freude ...³²⁵

In einer *risāla*, die von dem ḥanbalitischen Gelehrten von Damaskus Ğamāluddīn Muḥammad b. Balbān al-Ḥanbalī (gest. 1083/1672) geschrieben wurde, wird der

³²² Vgl. Ibn al-Wazīr, Muḥammad b. Ibrāhīm (gest. 840/1436), *Ītār al-ḥaqq ‘alā al-ḥalq*, S. 311ff.

³²³ Seine *risāla* hieß *al-Nibrās li kašf al-iltibās al-wāqī‘ fi-l-asās*. Der Gegenstand der *risāla* war anscheinend eine problematische Stelle im Werk des mu‘tazilitischen Gelehrten Zamaḥšarī, der *asās al-balāġa*.

³²⁴ ‘Ayyāšī, *Mā’ al-mawā‘id* (2006), I, S. 575.

³²⁵ Kūrānī, Ibrāhīm, *Takmilat al-qawl al-ġalī fi taḥqīq qawl al-Imām Zayd b. ‘Alī (r.a.)* (Ms.), Fol. 296.

Anfang einer *risāla* von Quṣāṣī zitiert, in dem man die von den Zayditen formulierten Fragen finden kann.³²⁶ Obwohl Quṣāṣī's *risāla* hier mit einem anderen Titel *al-ḡawāb al-kāfi 'alā al-su'āl al-muwāfi* angegeben wurde, kann man annehmen, dass es hier um die oben erwähnte *risāla* handelt, die Kūrānī auf den Befehl seines Lehrers niederschrieb. Betrachtet man die politische Situation im Jemen, kann man auch an diesen Fragen die Versuche der Zayditen sehen, sich die religiös-politische Legitimation unter den Sunniten zu verschaffen. Diese Fragen sind auch gleichzeitig eine gezielte Kritik an die Position der sunnitischen Gelehrten, die den Zayditen diese Legitimation absprechen und sie als *ahlu bid'a* bezeichnen.

Betrachten wir jetzt diese vier Fragen, die Quṣāṣī von den Zayditen gestellt wurden:

1. Die erste Frage betrifft die Bezeichnung von *ahl al-sunna*. Die Zayditen stellen die Beschränkung der Bezeichnung von *ahl al-sunna* auf die Sunniten und auf die vier sunnitischen Rechtsschulen in Frage und fragen herausfordernd, ob diese Behauptung der Sunniten auf den Konsensus der gesamten Gelehrten oder auf den Konsensus der Gelehrten der vier Rechtsschulen basiere, und ob für diese Behauptung Belege aus dem Koran oder der *sunna* zur Verfügung stehen? Wie können die Sunniten den anderen Richtungen denselben Anspruch absprechen, obwohl ihre Gegner sich auch in ihren Meinungen auf die *hadīṭ* berufen?
2. Ob sich die Imame, die als Gründer der vier Rechtsschulen angenommen werden, die Absicht hatten, Rechtsschulen zu gründen und ob die *ahl al-sunna* in diesen vier Rechtsschulen beschränkt sind?
3. Warum erwähnen die Sunniten bewusst die führenden Gelehrten der *ahl al-bayt*, also Schī'a, in ihren Werken nicht? Wenn die Sunniten diese Gelehrten aus Mangel an Informationen über sie in ihren Werken boykottieren, kann man dies nicht als eine Rechtfertigung annehmen. Es bleibt dann diese Haltung nur als eine Geringschätzung zu interpretieren, die aber einen Verstoß gegen die *sunna* darstellt. Denn die *sunna* befiehlt aufgrund der Verwandtschaft dieser Gelehrten zu dem Propheten, ihnen gegenüber Respekt zu zeigen. Im Gegensatz zu den Sunniten zitieren die Zayditen ausgiebig die sunnitischen Gelehrten in ihren Werken.
4. Was ist der legitime Grund, auf dem die Gebetsnischen für die vier Rechtsschulen, die um die Kaaba gestellt sind, basieren? Wie könnt ihr trotz dieser Praxis die Bezeichnung *ahl al-sunna* behaupten, obwohl diese Praxis nur eine *bid'a* (Erneuerung) in der Religion ist? Ihr verdient aus diesem Grund die Bezeichnung *bid'ī* nicht die ehrwürdige Bezeichnung *ahl al-sunna*.

Wie oben erwähnt, ist die *risāla* von Quṣāṣī/Kūrānī bzw. ihre Antworten auf diese Fragen uns nicht zugänglich. Ibn Balbān, der diese Fragen in seiner *risāla*

³²⁶ Zugreifbar auf der Webseite http://ricasdb.ioc.u-tokyo.ac.jp/daiber/db_ShowImg_1.php?ms=159&page= (20.10.2011)

beantwortete, benutzte weitgehend eine polemische Sprache. Der wichtige Grund für den Ausschluss der Zaydiyya aus der *ahl al-sunna* war ihm zufolge die Meinungen der Zaydiyya in den Glaubens Themen. Die Zaydiyya wich nämlich in ihren Behauptungen von dem Koran und der Überlieferungen ab, wie zum Beispiel ihre Behauptung, dass der Koran erschaffen sei, und dass der Mensch seine Handlungen erschaffe. Das zweite Thema, nämlich die menschliche Freiheit, behandelt Balbān ausführlich und erklärt die sunnitische Lehre ohne jedoch auf die Meinung von Ğuwaynī Bezug zu nehmen.

Im Bezug auf die zweite Frage führt Ibn Balbān aus, dass die Gründer der vier Rechtsschulen keine Absicht hatten, eine Rechtsschule zu gründen. Dies kam erst später zustande. Die Bezeichnung *ahl al-sunna* ist aus diesem Grund nicht auf die genannten vier Rechtsschulen beschränkt. Aber nur diejenigen Gelehrten haben den Anspruch auf diese Bezeichnung, die in ihren Meinungen aufrichtig auf die Bestimmungen vom Koran und der *ḥadīṭ* Bezug nehmen.

Im Bezug auf die dritte Frage gibt Ibn Balbān auch eine polemische Antwort. Ihm zufolge ist der Gründer der Zaydiyya, Zayd, ein hochwürdiger Gelehrter und verdient es als einen Gelehrten der *ahl al-sunna* bezeichnet zu werden. Die Nachfolger der Zaydiyya aber wichen von der Lehre von Zayd ab und vertraten in ihren Meinungen eine Einstellung, die den Grund darstellt, sie außerhalb von *ahl al-sunna* zu betrachten. Ihre Verwandtschaft zu dem Propheten kann auch dieses allgemeine Urteil nicht ändern.

In seiner Antwort auf die vierte Frage kam die polemische Sprache von Ibn Balbān sehr deutlich hervor. Obwohl diese von den Zayditen als *bid'a* bezeichnete Praxis von alters her auch von mehreren führenden sunnitischen Gelehrten vom Hedschas als eine *bid'a* angesehen und kritisiert wurde, verteidigte Ibn Balbān diese Praxis. Ihm zufolge basiert die Legitimation dieser Praxis auf dem Konsensus der Gelehrten. Wenn man dies auch als eine *bid'a* (Neuerung) bezeichnen könnte, darf man diese *bid'a* nicht als eine unzulässige Neuerung sehen, sondern als eine erlaubte Neuerung, die nicht gegen eine religiöse Norm verstieß.

Die Ausführungen des jemenitischen Gelehrten Yaḥyā zu einer Schrift, die er Quṣāṣī zuschrieb, beziehen sich vermutlich auch auf dieselbe Schrift, wenn es sich nicht um eine andere Schrift handeln sollte. Yaḥyā zufolge verfasste Mutawakkil

Ismā'īl eine *risāla* über die Glaubensartikel, die auch von den Gelehrten des Hedschas kommentiert wurde. Einer dieser Kommentare wurde von Qušāšī verfasst. Yaḥyā zufolge kritisierte Qušāšī in diesem Kommentar die Meinungen von Ismā'īl aufgrund der Lehrmeinungen der Aš'ariten und zeigte auch mit Belegen aus dem Korankommentar von Zamaḥšarī, dem bekannten mu'tazilitischen Gelehrten, dass die Meinungen der Mu'tazila und der anderen Gelehrten den Ausführungen von Aš'arī entsprechen.³²⁷ Nach Angaben von Yaḥyā traf die *risāla* von Qušāšī erst nach dessen Tode im Jahre 1072/1662 im Jemen ein. Er berichtet bezüglich des Jahres 1063/1653 von einem anderen kritischen Kommentar zu der genannten *risāla* von Mutawakkil, die aus Aḥsā oder dem Hedschas kam.³²⁸

Der zayditische Gelehrte Maqbilī, der auch ein Freund von Yaḥyā war, erwähnt eine *risāla*, die er jedoch Kūrānī zuschreibt, in der dieser eine Schrift von Mutawakkil kommentierte. Daher können wir annehmen, dass es hier um dieselbe *risāla* handelte, die Yaḥyā zufolge von Qušāšī verfasst wurde. Maqbilī hatte eine kritische Einstellung gegen die Starrheit der Gelehrten seiner Zeit sowohl in den zayditischen als auch in den sunnitischen Kreisen. Wegen dieser kritischen Einstellung fand er sich dazu gezwungen, den Jemen zu verlassen und sich in Mekka niederzulassen. Maqbilī war selber mit diesen Fragen beschäftigt, hatte Zugang zu der erwähnten Schrift vor seiner Niederlassung in Mekka, er las die Schriften von Kūrānī und setzte sich mit den Gedanken von Kūrānī in seinem Werk *al-'alam al-šāmiḥ* auseinander. Hierzu können wir die Einschätzung von Maqbilī für die Schriften von Kūrānī zu dieser Frage betrachten: Obwohl Kūrānī in seinen Ausführungen über die menschliche Freiheit zu einer Position kam, die der Position der Mu'tazila entspricht, versuchte er mit unterschiedlichen Formulierungen, seine Übereinstimmung mit Mu'tazila zu verschleiern, so Maqbilī. Er unterstellte der Mu'tazila nämlich die Meinung, dass die Menschen in der Hervorbringung ihrer Taten von der Macht Gottes unabhängig sind, oder dass die Menschen dem Wissen Gottes zuwider handeln [können]. Der Grund für diese Haltung war, so vermutet Maqbilī, die Absicht von Kūrānī, sich von der Bezeichnung Mu'tazila zu distanzieren, die bei den Sunniten schlechte Assoziationen weckte. Daher findet Maqbilī - trotz seiner Auseinandersetzungen

³²⁷ Yaḥyā, *Yawmiyyāt*, 118-119.

³²⁸ Yaḥyā, *Yawmiyyāt*, S. 85.

mit den Ausführungen von Kūrānī zu den Glaubenthemen - Kūrānīs Einstellung insgesamt lobenswert.

Qušāšī und Kūrānī griffen bei der Verteidigung auf Ğuwaynīs Standpunkt zurück, um die Theodizee Frage innerhalb des Kalām-Diskurses zu lösen und dies einem breiten Publikum verständlich zu machen. Eine tiefere Begründung der Theodizee lag jedoch für die beiden in der Lehre der *waḥdat al-wuġūd*, die jedoch nur für diejenigen akzeptabel war, die für die Aneignung dieser Lehre bereit waren. Qušāšī und auf systematischerer Weise Kūrānī versuchten in ihren Schriften beide Diskurse zusammenzuführen.

Ohne auf die spezifischen Fragen der Lehre einzugehen, kann man sie bezüglich der Theodizee Frage kurz wie folgt beschreiben:³²⁹

Die *al-a'yān al-ṭābīta*, d.h. die Vorformen der Erscheinungswelt vor ihrer Erschaffung als Gegenstand des göttlichen Wissens haben als Entitäten eine Realität. Da sie das Objekt des ewigen Wissens Gottes sind, sind sie nicht ins Dasein gesetzt (*ġayru maġ'ūla*)³³⁰ und haben aus diesem Grund Anteil an der Ewigkeit. Die Wesenheiten der Erscheinungswelt (*māhiyyāt*) in diesem Zustand, auf die sich das göttliche Wissen bezieht, zu denen auch die menschlichen Prädispositionen (*isti'dādāt*) gehören, sind folglich auch nicht ins Dasein gesetzt (*ġayri maġ'ūla*). Da die menschlichen Prädispositionen nicht ins Dasein gesetzt sind, lässt sich nicht einwenden, dass das göttliche Wissen die menschlichen Handlungen prädestiniert. Denn dieses Wissen bezieht sich auf die menschlichen Handlungen in der Zeit vor ihrer Erschaffung. Gott ist der Schöpfer der menschlichen Handlungen. Er erschuf sie aber gemäß ihrer nicht ins Dasein gesetzten [und in diesem Sinne nicht prädestinierten] Prädispositionen.

Der Begriff *al-a'yān al-ṭābīta*, denen in dieser Lehre eine Art Realität zugesprochen wird, fungiert als die Basis, auf die das ganze System beruht. Für Qušāšī und Kūrānī, die sich im Bezug auf die menschliche Freiheit und Theodizee auf die Realität der *al-a'yān al-ṭābīta* und auf ihre Nicht-Erschaffenheit beriefen, sollte das Problem der menschlichen Freiheit mit der oben skizzierten Erklärung abgeschlossen sein. Man

³²⁹ Für eine ausführliche Darstellung anhand der Schriften von Kūrānī siehe Knysh, Alexander „Ibrāhīm al-Kūrānī (d. 1101/1690), an Apologist for waḥdat al-wujūd“ in JRAS, Series 3, 5, I (1995), S. 34-45.

³³⁰ In der Lehre wird das Wort *ḥalaqa* = erschaffen in diesem Zusammenhang nicht benutzt. Stattdessen benutzte man das Wort *ġa'ala* = machen.

erwartet in diesem Zusammenhang, dass Qušāšī, wie später Kūrānī, zu der Kritik der Gegner an die Annahme einer Realität der *a'yān al-tābita* Stellung nehmen würde. Qušāšī verfasste jedoch bezüglich der Frage der menschlichen Freiheit eine Verteidigungsschrift für die von Ğuwaynī vertretene theologische (Kalām) Position. Da er sich anstelle einer metaphysisch-philosophischen Erklärung auf eine theologische Diskussion einließ, muss man nach einem anderen Grund suchen, den man als den Anlass für diese Änderung annehmen kann.

Maqbilīs oben erwähnte Einschätzung Kūrānīs bezieht sich auf dessen Ausführungen, in denen er das Thema innerhalb des Kalām-Diskurses behandelt. Wenn jedoch Kūrānī seine Gedanken in den mystisch-philosophischen Rahmen der Lehre *waḥdat al-wuġūd* einordnet, in der die Gedankenwelt von Qušāšī und Kūrānī verwurzelt waren, geht er Maqbilī zufolge in die Irre.

Als Antwort auf den Einwand, dass die Annahme der Notwendigkeit eines auf sich bezogenen Wissen Gottes zu der Annahme führt, dass Gott nicht frei ist, macht Kūrānī einen Unterschied zwischen dem Erschaffer (Gott) und dem Erschaffenen, dann führt er wie folgt weiter:

die Handlung des Menschen folgt dem Wissen des Erschaffers (Gott), das sich auf die Handlung als Objekt des Wissens Gottes bezieht. Das letzte wird aber durch die ewige Prädisposition (*al-isti'dād al-azalī*) bestimmt, die nicht eine Handlung des Menschen ist, weil sie ewig ist.

Maqbilī protestiert hier wegen des letzten Satzes von Kūrānī, der *al-isti'dād al-azalī* lautet, ein zentraler Begriff in der Lehre von *waḥdat al-wuġūd*, mit dem das Problem der Theodizee gelöst wird, indem er sagt:

Dieses letzte Wort ist ein Stück der Philosophie von Ibn 'Arabī, nicht von der Art der Sprache der Gelehrten, die sich dem Gesetz verpflichten, denn dieser Ṣayḥ ist von denjenigen, die sich mit den Büchern von Ibn 'Arabī verschmutzen, indem sie diese Bücher mit Lehre oder auf andere Weise verehren. Wenn er [Kūrānī] zur richtigen Meinung gelangt wäre, hätte er gesagt „dass das [von Gott] Gewusste der Entscheidung des Menschen folgt“.³³¹

Die von Qušāšī/Kūrānī verteidigte Position von Ğuwaynī wurde später über Kūrānī von weiteren Gelehrten rezipiert. Abū al-Ḥasan al-Sindī al-Ṣaġīr verteidigte in seiner oben erwähnten *risāla* mit Verweis auf die Schriften von Kūrānī die Position

³³¹ Maqbilī, *al-ʿAlam al-šāmiḥ*, Kairo 1328/1910, S. 291-292.

von Ġuwaynī. Der jemenitische Gelehrte Muḥammad al-Amīr al-Ṣanaʿānī kritisierte dafür diesen Standpunkt, indem er sagte, dass Quṣāṣī, Kūrānī und Abū al-Ḥasan durch Verteidigung dieser Position den Standpunkt der Muʿtazila annahmen, obwohl sie die Muʿtazila zu Unrecht wegen ihrer Meinung in dieser Frage verurteilten.

4. Die Verwaltung von Dschidda und des Hedschas

Bis zum Anfang des 9./15. Jahrhunderts war Dschidda eine bescheidene Hafenstadt im Hedschas, die von den *ašraf* im Namen des amtierenden mekkanischen Emirs regiert wurde.

Nach dieser Zeit begann die Bedeutung von Dschidda als wichtiger Umschlagplatz des internationalen Handels zuzunehmen. Im Jahre 806/1403 begann der mekkanische Šarīf Ḥasan b. ʿAġlān dort mit großen Bauarbeiten. Der Beauftragte für die Arbeiten war Ġābir b. ʿAbdullāh al-Ḥarāšī, ein Angehöriger des zayditischen Gelehrtenkreises. Er kam mehrmals nach Mekka und näherte sich dem mekkanischen Emir Ḥasan an. Unter seinen Leistungen nahmen die Bauanlagen in Dschidda einen besonderen Platz ein. Er baute den Hafen von Dschidda aus, der von nun an im Stande war, dem von Aden Konkurrenz zu machen. Die Maßnahmen, die Ġābir umsetzte, brachten eine beträchtliche Erhöhung der Zolleinkünfte.³³²

Der Aufschwung von Dschidda als wichtiger Warenumschlagplatz besonders für die indischen Handelsschiffe fiel ins Jahr 828/1425, als die Händler die Bedingungen in Dschidda angenehmer als an der jemenitischen Hafenstadt Aden fanden. Parallel zum Anstieg des Steueraufkommens des Hafens wurde die Verwaltung der Stadt zu einer staatlichen Angelegenheit von Kairo gemacht. Der Verwalter der Zolleinkünfte, der jedes Jahr von Kairo nach Dschidda geschickt wurde, kam zur Zeit der Ankunft der indischen Schiffe (*mawsim*) und kassierte die Zollgebühren, die er dann nach Kairo brachte. Die Erträge des Hafenzolls betragen im genannten Jahr mehr als 70.000 Goldstücke (*Dīnār*). Dies war ein Wendepunkt für die Verwaltung der Stadt. Denn, wie Ibn Fahd in missbilligendem Ton kommentiert,

³³² Fāsī, *ʿIqd*, III, S. 400-403. Als er einmal mit dem Šarīfen in Konflikt geriet und seine Absetzung in Ägypten erwirken wollte, fand er Zuflucht bei den Emiren von Yanbuʿ. Er baute für sie eine Festung und erweiterte die Stadtmauer in Yanbuʿ. Als der mekkanische Emir Ḥasan erfuhr, dass er den jemenitischen Sultan, mit dem Ḥasan in Konflikt stand, dazu zu überreden versuchte, die jemenitischen Schiffe anstelle von Dschidda in den Hafen von Yanbuʿ zu schicken, musste er aus Angst vor Ḥasan nach Kairo flüchten. Er geriet später mehrmals mit dem Šarīfen Ḥasan in Konflikt und wurde im Jahre 814 hingerichtet.

während die Sultane seit früheren Zeiten Güter (amwāl) an die *ašrāf* und *muǧāwirūn* in den Hedschas zu schicken pflegten, begannen sie jetzt, Güter aus Mekka nach Kairo zu schleppen und den Transport den *ašrāf* aufzubürden.³³³

Ein Teil der Bauarbeiten der Mamlūken im Hedschas, deren Zahl nach dieser Zeit noch zunahm, wurde aus den Zolleinnahmen von Dschidda finanziert. Sa'duddīn Ibrāhīm b. Yūsuf al-Qibṭī al-Fuwwī al-Miṣrī ging 830/1427 als Nāzīr und Verwalter der Zolleinkommen nach Dschidda. Er war u.a. mit den Renovierungsarbeiten an der großen Moschee von Mekka beauftragt worden. Er baute mehrere Moscheen in Dschidda und wies ihnen Anteile aus den Zolleinkommen des Hafens zu.³³⁴ Erst im Jahre 832/1429 wurde dem Emir von Mekka Barakāt das Drittel der Zolleinkommen der indischen Schiffe zugesprochen.³³⁵ Im Jahre 843/1439 wurde sein Anteil dann auf ein Viertel der Einkünfte reduziert.³³⁶ Im Jahre 881/1476 gelang es dem mekkanischen Emir, seinen Anteil auf die Hälfte der Einnahmen zu erhöhen.³³⁷

In den folgenden Jahren der mamlūkischen Vorherrschaft wurde die Verwaltung der Stadt immer an von Kairo geschickte Gouverneure vergeben. Sie waren in der Regel auch für die Bauarbeiten in Mekka zuständig und hatten dort nicht selten die Verwaltung der großen Moschee inne, die früher von den Kadis oder von den prominenten Gelehrten der Stadt durchgeführt wurde.

Der letzte Gouverneur von Dschidda in der Mamlūkenzeit hieß Ḥusayn al-Kurdī. Seit 900/1494 begannen portugiesische Überfälle auf die indischen und jemenitischen Häfen, den indischen Handel mit den Gebieten am Roten Meer zu bedrohen, an dem auch der Sultan von Ägypten aktiv beteiligt war. Qanṣūh al-Ġūrī schickte unter der Führung von Ḥusayn Bey militärische Expeditionen gegen die Portugiesen. Um die Stadt auf einen bevorstehenden Überfall vorzubereiten, erbaute er im Jahre 917/1511 eine Festung. Von dort aus führte Ḥusayn in den folgenden Jahren Expeditionen durch und festigte seine Macht in Dschidda. Er

³³³ Ibn Fahd, *Ithāf al-warā*, III, 621-622.

³³⁴ Ibn Fahd, *Ithāf al-warā*, III, S. 637-638. Ibn Iyās erwähnt nur kurz, dass er im Ġumādā nach Dschidda ging, um das Zehnte von den Händlern zu kassieren. Ibn Iyās, *Badā'ī' al-zuhūr*, II, S. 123.

³³⁵ Ibn Fahd, *Ithāf al-warā*, IV, S. 31,43.

³³⁶ Ibn Fahd, *Ithāf al-warā*, IV, S. 143. Ein in diesem Jahr geschickter Erlass verfügte, dass nur ein Viertel der Zolleinnahmen von Dschidda dem Emir von Mekka gehöre, sowie nur die Güter der ohne Nachkommen verstorbenen Mekkaner. Der Rest stehe nämlich dem Sultan von Ägypten zu.

³³⁷ Ibn Fahd, *Ithāf al-warā*, IV, S. 604.

wurde im Jahre 923/1517 auf Befehl des Sultans Selīms I. von dem mekkanischen Emir getötet.³³⁸

Unter der osmanischen Herrschaft

Der erste Gouverneur von Dschidda in der osmanischen Zeit war Qāsim al-Şirvānī. Er war ein reicher Händler aus Ägypten.³³⁹ Seine Amtszeit dauerte bis zum Jahre 925/1520, als er von Ḥa'ir Bey, dem wālī von Ägypten, durch Ḥüseyin el-Rūmī ersetzt wurde³⁴⁰, der vermutlich einer der türkischen Soldaten war, die mit Selīm I. nach Ägypten kamen.³⁴¹ Zur Amtszeit des aufständischen Wesirs Ḥā'in (Verräter) Aḥmed Paşa (gest. 930/1524) in Ägypten wurde Ḥüseyin Bey zum Direktor der Brunnen von 'Arafa ernannt und an seiner Stelle wurde ein Sklave (mamlūk) von Aḥmed Paşa, Ferḥāt el-Rūmī, zum Gouverneur von Dschidda. Ferḥāt wurde jedoch nach der Beseitigung seines Patrons abgesetzt.³⁴² Ihm folgte im Jahre 932/1526 ein weiterer türkischer Soldat (çāvūş) ursprünglich aus Alanya, el-'Alāī 'Alī el-Rūmī.³⁴³ Çelebī el-Çerkesī el-Rūmī (amt. 939/1532)³⁴⁴, Meḥmed Bey el-Rūmī (amt. 940/1533)³⁴⁵ Süleymān el-Rūmī (amt. 941/1535)³⁴⁶, Zeynī Muşṭafā al-Rūmī (944/1537)³⁴⁷ sowie 'Abdulmecīd b. Ḥumeydī Çelebī el-Rūmī (amt. 947/1539)³⁴⁸ waren die Gouverneure von Dschidda, die im ersten Viertel der osmanischen Herrschaftsperiode zu diesem Amt ernannt wurden.

³³⁸ Bilge, L. Mustafa, Cidde, TDVIA, VII, S. 522-525; R. Hartmann/Phebe Ann Marr, Djudda, EI2.

³³⁹ Ğārullāh, Nayl al-munā, I, S. 33.

³⁴⁰ Ğārullāh, Nayl al-munā, I, S. 261.

³⁴¹ Süreyya, Mehmed, Sicill-i Osmānî, III, S. 696 (II, 182).

³⁴² Ğārullāh, Nayl al-munā, I, S. 350.

³⁴³ Ğārullāh, Nayl al-munā, I, S. 358.

³⁴⁴ Ğārullāh, Nayl al-munā, I, S. 563.

³⁴⁵ Ğārullāh, Nayl al-munā, I, S. 565.

³⁴⁶ Ğārullāh, Nayl al-munā, II, S. 583.

³⁴⁷ Ğārullāh, Nayl al-munā, II, S. 698, 710.

³⁴⁸ Ğārullāh, Nayl al-munā, I, S. 796.

4.1. Die Verwaltung von Dschidda im 12./18. Jahrhundert³⁴⁹

Wenn Ğabartī im Zusammenhang der kurzen Amtszeit des mamlūkischen Emirs Īvāz Bey (gest. 1123/1711; amt.1118-1120) die Verwaltung von Dschidda als ein Vorrecht der mamlūkischen Beys von Ägypten bezeichnet, bezieht er sich mit

³⁴⁹ Uzunçarşılı gibt in der Einführung eines von ihm veröffentlichten wichtigen Dokumentes zur Verwaltung von Dschidda im 12./18. Jahrhundert, folgende Informationen zu den Zolleinkommen von Dschidda: Ibn Zaynī Daḥlān zufolge wurde die Hälfte der Zolleinkommen von Dschidda im Jahre 948/1542 dem Emir von Mekka, Abū Numayy II., zugewiesen, als er die Stadt gegen den Angriff der Portugiesen erfolgreich verteidigte. Diese Ordnung wurde später institutionalisiert, nach der die Hälfte der Zolleinkommen von Dschidda den Emiren von Mekka zugewiesen war. Muṣṭafā ‘Ālī und Peçevī datieren diese Ordnung auf einen Datum von ca. 30 Jahre später. Ihnen zufolge hatten die Aşrāf von Mekka bis zum Jahre 977/1569 auf die Zolleinkünfte von Dschidda keinen Anspruch. Sinān Paşa, der im Jemen als Oberbefehlshaber (serdār) amtierte, kam auf dem Rückweg nach Mekka und bat den Emir von Mekka um ein Empfehlungsschreiben an den Sultan wegen seiner Aktivitäten im Jemen. Sinān Paşa beantragte dafür die Zuweisung der Hälfte der Zolleinkommen von Dschidda für den Emir von Mekka. Uzunçarşılı datiert das Dokument auf eine unsichere Zeit um die 1190er Jahre. Seinen Angaben nach wurde das Dokument auf Befehl von Ismā‘īl Rā‘īf Paşa niedergeschrieben. Der Anlass für diese Schrift war die Ernennung von Ismā‘īl Rā‘īf Paşa zum wālī von Dschidda im Jahre 1192/1778. Er beauftragte einen Kundigen, über dessen Person keine Information zur Verfügung steht, der aber, wie aus dem Inhalt des Dokument hervorgeht, lange Jahre bei den wālī von Dschidda Dienst leistete. Uzunçarşılı gibt kurze Informationen zu Ismā‘īl Rā‘īf Paşa, ohne Hinweis auf eine Quelle. Seine Angaben über die Ernennung von Ismā‘īl Rā‘īf Paşa zum wālī von Ägypten und Dschidda enthalten eine gewisse Unsicherheit. Wie aus seinen Ausführungen hervorgeht, nimmt er an, dass Ismā‘īl Paşa beide Ämter verliehen wurde. Er fasst den Inhalt des Dokumentes wie folgt zusammen: „Da er sich in Ägypten befand, musste er einen Bevollmächtigten (*mütesellim*) nach Dschidda zu schicken, der in seinem Namen die nötigen Aufgaben erfüllt. Daher wurde ihm der folgende Bericht geschickt, das die Zolleinkommen von Dschidda, die Beziehungen zwischen dem wālī und dem Emir von Mekka und dergleichen in Frage-Antwort-Form darstellt“. Anhand einiger Informationen im Dokument können wir es auf eine Zeit vor 1189/1775 datieren und können annehmen, dass sich Ismā‘īl Rā‘īf Paşa zur Zeit der Niederschrift des Dokumentes nicht in Ägypten befand. Denn Ismā‘īl Paşas Berater, der diese Schrift verfasste, empfiehlt ihm, dass er sich für einige Güter, die er für den eigenen Gebrauch brauchen würde (Öl, Bienenwache, Docht), an den mächtigen Bey von Ägypten Abū al-Ḍahab wendet. Abū al-Ḍahab, der sich mit seinem Patron ‘Ālī Buluṭqapān gegen den Sultan auflehnte und später ihn beseitigte und seinen Gehorsam für den Sultan erklärte, starb im Jahre 1189/1775 (Uzunçarşılı gibt auch diese Information in der Fußnote). In den uns zur Verfügung stehenden Quellen konnten wir die Ernennung von Ismā‘īl Rā‘īf Paşa zum wālī von Dschidda vor 1199/1785 nicht feststellen. Mehmed Süreyya zufolge war das letzte Amt von Ismā‘īl Rā‘īf Paşa vor seiner Ernennung zum wālī von Ägypten in Istanbul als *re‘īsü’l-küttāb*. 1190/1776 wurde er von seinem Amt entlassen und nach Zypern vertrieben. Nach zwei Jahren wurde er zum wālī von Ägypten ernannt und kam Anfang des folgenden Jahres nach Kairo (5 Muḥarram 1193/23 Januar 1780). Er wurde ca. 8 Monate später von den Beys von Ägypten abgesetzt (3 Raġab 1194/5 Juli 1780). Es ist daher wahrscheinlich, dass Ismā‘īl Rā‘īf Paşa vor seiner Absetzung vom Amt des *re‘īsü’l-küttāb* die Ernennung zum wālī von Dschidda erwartete, als er sich noch in Istanbul befand. Er ließ sich dann über sein künftiges Amt informieren. Ob er tatsächlich dieses Amt erhielt, benötigt weitere Untersuchung. Der jährliche Betrag der Zolleinkommen von Dschidda, für die in dieser Schrift anscheinend nur der Anteil des wālī angegeben wurde, ändert sich je nach dem Zustand des Handelsvolums zwischen 800, 1000 oder 1500 *kīse*. Die Zuweisungen an die Bewohner von Mekka und Medina und andere regelmäßige Ausgaben des wālī betragen ca. 750 *kīse*. Auf Ismā‘īl Rā‘īf Paşa bzw. seine Familie werden wir im Anhang ausführlicher zu sprechen kommen. S. 400-203. Uzunçarşılı, İ. Hakkı, *El-favaidü’l-mu‘adde li nizam-i hükümet-i bender-i cidde*. Bellefen, Ankara, 1962, Band 26, Nu. 101, S. 151-162.

Sicherheit auf eine alte Regelung aus dem vergangenen Jahrhundert.³⁵⁰ Schon im Bezug auf das elfte/siebzehnte Jahrhundert lassen sich mehrere *wālī* von Dschidda feststellen, die nach einer Karriere in der zentralen osmanischen Verwaltung zum *wālī* von Dschidda ernannt wurden.³⁵¹ Der berühmte Gelehrte und Literat ‘Alī Muṣṭafā Çelebī (gest. 1008/1600) aus den osmanischen Gelehrtenkreisen (*mülāzim-i ‘ilmiyye*) wurde nach seiner Karriere in der Zentralverwaltung zum *defterdār* von Erzurum ernannt. Kurz vor seinem Tode im Jahre 1008/1600 in Dschidda hatte er offenbar das Amt des Bey von Dschidda inne.³⁵² Ḥasan Paşa (gest. um 1088/1677) begann seine Ausbildung in Enderūn, wurde später *çukadār-i şehriyārī* und 1072/1661-62 zum Wesir. Nach seinen Ämtern als *wālī* in Diyarbekir und Mora wurde er 1078/1667-68 zum *wālī* von Dschidda ernannt. Sein letztes Amt erhielt er in Bagdad.³⁵³ ‘Imāmüddīn Paşa (gest. 1084/1673) hatte vor seiner Ernennung in Dschidda ein hohes Amt in der Hauptstadt als *şehremīni*³⁵⁴ innegehabt. Nach seiner Amtsausübung in Dschidda im Jahre 1075/1664-65 wurde er *kethüdā* von Vālide Sultān und erlangte später den Rang des Rumelī Beylerbeyi.³⁵⁵ Der in Kayseri geborene Aḥmed Paşa Kalaylıkoz (gest. 1126/1714) trat in den Dienst des Palastes und wurde zum *baltacı*³⁵⁶. Mit Unterstützung des *dāru’s-sa‘āde āğāsı* bekleidete er, vor seiner Ernennung zum Admiral (*kaptān-ı deryā*) im Jahre 1099/1688, das Amt des *wālī* von Dschidda.³⁵⁷ Sein Nachfolger Yūsuf Paşa (gest. nach 1099/1688), der ein Janitschare war, amtierte vor seiner Ernennung zum *wālī* von Dschidda im Jahre 1099/1688 als *muḥāfiz* von Budin.³⁵⁸

Vor İvāz Bey können wir im 12./18. Jahrhundert zwei weitere Amtsinhaber identifizieren, die zu den Kreisen der Würdenträger von Ägypten gehören. Yūsuf Bek al-Musalmānī (gest. 1120/1708) war jüdischer Abstammung und trat zum Islam

³⁵⁰ Ğabartī, ‘Ağā’ib (Englische Übers.), I, S. 96.

³⁵¹ Die in dem Jahrbuch des Hedschas (Sālnāme) für das Jahr 1306 angegebene Liste der Wālis von Dschidda ist nicht zuverlässig.

³⁵² Er war Verfasser mehrerer türkischer und persischer Werke zu unterschiedlichen Themen. Siehe Kütükoğlu, Bekir, Âlī Mustafa Efendi, TDVIA, II, S. 414-416.

³⁵³ Süreyya, Mehmed, Sicill-i Osmânî, II, S. 631-32.

³⁵⁴ Ein hohes Amt im Palast des Sultans. Eine der wichtigen Aufgaben von Şehremīni war die Beaufsichtigung der Bau- und Renovierungsarbeiten in den Palästen und staatlichen Gebäuden. Zu Şehremīni siehe Pakalın, Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü, III, S. 322-327.

³⁵⁵ Süreyya, Mehmed, Sicill-i Osmânî, III, S. 797-798.

³⁵⁶ Die Amtsbezeichnung für einen Teil der Bediensteten des Palastes. Sie verrichteten ihre Dienste außerhalb des Palastes. Zum Amt des Baltacı siehe Pakalın, Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü, I, S. 154-156.

³⁵⁷ Süreyya, Mehmed, Sicill-i Osmânî, I, S. 212.

³⁵⁸ Süreyya, Mehmed, Sicill-i Osmânî, IV, S. 1697.

über. Er hatte Posten in den Militäreinheiten in Ägypten als Oberbefehlshaber der *ğarākisa* und später als *kethüdā* der *ğāwīsiyya* inne. Er trat später von diesem Posten zurück. 1107/1695 wurde er zum Verwalter von *sancağ* und später bekleidete er zwei Jahre lang das Amt des *wālī* von Dschidda und *şeyhü'l-ḥarem* von Mekka.³⁵⁹

Der Großteil der *wālī* von Dschidda im 12./18. Jahrhundert hatte vor diesem Amt ihre Karriere in der zentralen Verwaltung durchlaufen oder als *wālī* in den wichtigen Provinzen des Reiches gewirkt. Es fällt auch auf, dass ein Teil der Amtsinhaber ihre Ernennung zu diesem Amt erst in sehr fortgeschrittenem Alter erhielten.

Die politische Situation in Ägypten, wo der Einfluss der mamlūkischen Haushalte erheblich zunahm, ist ein wichtiger Grund dafür, dass man im 12./18. Jahrhundert außer den oben erwähnten Ausnahmen keinen *wālī* von Dschidda findet, der zum Kreis der mamlūkischen Beys gehörte. Die Gefahr aus dem Jemen war zwar im elften/achtzehnten Jahrhundert nicht so groß; die Nachrichten über die Konspirationen der Perser im Hedschas aber, die wie oben erwähnt von 1135/1723 bis 1158/1745 eine große Bedrohung für die östliche Grenze des Osmanischen Reichs darstellten, erregten die Besorgnis der zentralen Verwaltung. Die Überfälle der Beduinen, die sich seit dem Anfang des Jahrhunderts intensivierten, sowie die Unruhen in Mekka und besonders in Medina waren die wichtigsten politischen Gründe, die eine Zentralisierungspolitik der Verwaltung von Dschidda erzwangen.

Eine Liste der *wālī* von Dschidda im 12./18. Jahrhundert, auch wenn sie nicht vollständig ist, zeigt die zentralistische Politik der Verwaltung in Istanbul. Außer einigen Amtsinhabern, die zu einflussreichen Familien in den arabischen Städten von Syrien gehörten, kamen die *wālī* von Dschidda aus Kreisen der Würdenträger, die mehrere Posten in der zentralen Verwaltung und in den verschiedenen Provinzen des Reiches bekleidet hatten.

Die *wālī* von Dschidda (Quellen: Sicill-i Osmanî, Mühimme-i Mışır).

1107	Siyavuş Paşa (Wālī von Şehrizer)
1108	Aḥmad Paşa (von den Beys von Ägypten) Yūsuf Bey al-Musalmānī (gest. 1120/1708)
1116	Ismā'īl Paşa Teberdār
1116	Baltacı Süleymān Paşa (gest. 1119/1707)
1117	Ismā'īl Paşa

³⁵⁹ Ğabartī, 'Ağā'ib, I, S. 112.

1118-1120	ʿIwāz Bey (von den Beys von Ägypten)
1120	Ḥalīl Paşa (gest. 1127/1715)
1120	ʿAbdullāh Paşa
1121	el-Ḥācc Meḥmed Paşa
1122	Aʿrec Ibrāhīm Paşa
1125	Ismāʿīl Paşa
1127	Ḥasan Paşa (gest. 1131/1719)
1129	ʿAcem Muştafā Paşa (gest. 1129/1717) (Wālī von Algerien)
1131	Ibrāhīm Paşa
1134-1135	ʿAlī Paşa (gest. 1135/1723) (Wālī der Provinz von Rumelī und
Anadolu)	
1135-1136	Ismāʿīl Āğā (<i>kethüdā</i> von ʿAlī Paşa)
1137-1140	Ebū Bekir Paşa
1141	Meḥmed Paşa (gest. 1141/1728) (Großwesir)
1142-1147	Ebū Bekir Paşa (zweite Amtszeit)
1147-1149	Gül Aḥmed Paşa
1150-1153	Ebū Bekir Paşa (dritte Amtszeit)
1153	Iskender Bey (Sohn von Ebū Bekir Paşa)
1153	Meḥmed Paşa (Großwesir; Schwiegervater und <i>kethüdā</i> von
Ebū Bekir Paşa)	
1154-1156	[Gül] Aḥmed Paşa
1156-1157	Ebū Bekir Paşa (vierte Amtszeit)
1158-1159	ʿOsmān Paşa ?
1159-1163	ʿOsmān Paşa (<i>wālī</i> von Tripoli, Aleppo, Ägypten)
1163-1165	Muştafā Āğā (<i>kethüdā</i> von ʿUṭmān Paşa)
1164	Tiryākī Meḥmed Paşa (Großwesir, trat zurück)
1169	Saʿduddīn Paşa ʿAz̄m-zāde (<i>wālī</i> von Tripoli)
1170-71	Seyyid Meḥmed Paşa (gest. 1171/1758, Großwesir)
1171	ʿAbdullāh Nāʿilī Paşa (gest. 1171/1758, Großwesir)
1172	Saʿduddīn Paşa ʿAz̄m-zāde
1173-1175	Muştafā Bāhir Paşa (gest. 1179/1765, Großwesir)
1176	ʿAlī Paşa (gest. 1183, Sohn von Gül Aḥmed Paşa)
1177-1179	Şāliḥ Paşa (gest. 1179, <i>kethüdā</i> von Çeteci ʿAbdullāh Paşa)
1180	Seyyid Aḥmed Paşa (gest. 1182)
1181	Aḥmed Şāhīn Paşa (<i>wālī</i> von Karaman)
1182	Rākım Meḥmed Paşa (gest. 1183/1769, <i>wālī</i> von Ägypten)
1183	Ḥamza Ḥamīd Paşa (gest. 1183/1770, Großwesir)
...	
1188	Ḥalīl Paşa (gest. 1189/1775, <i>wālī</i> von Ägypten)
1189	ʿOsmān Paşa (gest. 1189/1775)
1189	Muştafā Paşa al-Nablūsī
1191	Ibrāhīm (<i>kethüdā</i> von Muḥammad ʿAz̄m, dem <i>wālī</i> von
Damaskus)	
...	
1197	Silaḥdār Meḥmed Paşa (Großwesir)
1196	Yūsuf Paşa ʿAz̄m-zāde
1198	Yeğen ʿAlī Paşa (gest. 1198/1782, <i>wālī</i> von Bagdad)
1199	Genç Meḥmed Paşa (gest. 1199/1785)
1199	el-Ḥācc Muştafā Paşa
1199	Ḥamīd Ḥalīl Paşa (gest. 1199/1785, Großwesir)

1200	el-Ḥācc Aḥmed Paşa (gest.1201/1787, Şürre Emīni)
....	
1203-1205	‘Oṣmān Paşa (<i>kethüdā</i> von Çeteci ‘Abdullāh Paşa, dem <i>wālī</i> von Damaskus)
...	
1207-1215	Yūsuf Paşa (Großwesir)
1215	Seyyid Meḥmed Paşa
1216	Tosun Meḥmed Paşa (gest. 1216/1801)
1217-1221	Seyyid Zaynul‘ābidīn Paşa (gest. 1234/1818-9)

Im Bezug auf einige Amtsinhaber im 12./18. Jahrhundert können wir die politischen Umstände im Hedschas näher betrachten. Hierzu lässt sich der Fall von Ebū Bekir Paşa als ein gutes Beispiel nennen, das man in gewisser Ausführlichkeit beschreiben kann. Ebū Bekir Paşa amtierte mit Unterbrechungen ca. 10 Jahre als *wālī* von Dschidda. Seine erste und letzte Ernennung, die auf die Jahre 1137/1725 und 1156/1743 zu datieren sind, kamen in Zeiten zustande, in denen sich die politische Situation im Hedschas zu einem alarmierenden Zustand entwickelte. Die Initiativen der Perser unter der Führung von Nādir Schah, die zu dieser Zeit mit den Osmanen militärische Kämpfe führten und nach der Anerkennung im Hedschas trachteten wurden bereits erwähnt. Wie unten ausführlich behandelt wird, herrschten in Medina zu dieser Zeit heftige Konflikte nicht nur mit den Beduinen, sondern auch unter den Machtgruppen innerhalb der Stadt.

Die Konflikte mit den Beduinen nahmen auch zu dieser Zeit zu. Die Beduinen des großen Ḥarb-Stammes versuchten zusammen mit weiteren Stämmen durch ständige Überfälle auf die Karawanen den Getreidetransport von Yanbu‘ nach Medina und somit die Lebensmittelversorgung von Medina zu behindern. Wegen der Gefahr, die die Beduinen für die Karawane und die Hafenstadt Yanbu‘ darstellten, wurde die dortige Stadtmauer befestigt. Im Jahre 1138/1726 informierten der ḥanafitische Mufti von Medina, Muḥammed Es‘ad, der zu dieser Zeit Aufseher über die Bauarbeiten an der Mauer von Yanbu‘ war, und Ismā‘īl Paşa, der Gouverneur von Damaskus und Emīru’l-ḥacc der Damasener Karawane, die zentrale Verwaltung über die Überfällen der Beduinen (Ḥarb ‘Urbāni).

Die zentrale Verwaltung musste angesichts der prekären Situation im Hedschas die Machthaber im Hedschas mobilisieren. Die osmanische Garnison in Mekka, die aus ägyptischen Soldaten unter dem Befehl eines Serdārs bestand, war für die Sicherheit von Mekka verantwortlich. Aus militärischen Gründen war es auch nicht

durchführbar, den Schutz der Wege zwischen Mekka und Medina dem *wālī* von Dschidda zu übertragen. Die Truppen des *wālī* von Dschidda bestanden nämlich überwiegend aus seinen eigenen Männern und er musste noch Dschidda vor den Überfällen der Beduinen schützen. Man entschied sich daher für die Einschaltung des mekkanischen Emir ‘Abdullāh für diese Aufgabe. ‘Abdullāh erhielt zu dieser Zeit seine Ernennung zum Emir von Mekka auf Lebenszeit. Er wurde damit beauftragt, die Sicherheit der Karawanenwege zwischen Yanbu‘ und Medina zu gewährleisten. In dem diesbezüglich verfügten Befehlsschreiben ordnete die zentrale Verwaltung das Folgende an: Für den Fall, dass das Marschieren von Ebū Bekir Paşa, dem *wālī* von Dschidda, mit seinen Männern und den ägyptischen Soldaten in Mekka, undurchführbar sein sollte, sollte der Emir von Mekka mit seinen Männern in der Pilgerzeit nach Medina marschieren, um die Damaszener Karawane zu empfangen. Der Emir von Mekka sollte die Karawane auch auf dem Rückweg bis nach Medina begleiten.³⁶⁰

Wegen der schwierigen politischen Situation im Hedschas wurde im gleichen Jahr eine Abteilung der Janitscharen zur Verstärkung der Festung von Dschidda abkommandiert.³⁶¹ Die Kämpfe mit den Beduinen um 1133/1720 waren auch ein wichtiger Auslöser für einen großen Konflikt unter den Machthabern in Medina. Im Laufe der Konflikte mit den Beduinen hatte sich in Medina eine Gruppe, die einen Teil der Vornehmen der Stadt einschloss, als eine politische Macht profiliert. Sie geriet jedoch in Konflikt mit dem *şeyhü'l-ḥarem* von Medina und weiteren Machtgruppen. Die Reaktion der zentralen Verwaltung auf diesen Konflikt in Medina war sehr heftig. Einer der Anführer der Gruppe und Angehörige der Gelehrtenkreise ‘Abdulkarīm al-Barzanġī, wurde wegen seiner aktiven Rolle in den Ereignissen von Ebū Bekir Paşa festgenommen und im Jahre 1139/1727 hingerichtet.³⁶²

Ebū Bekir Paşa (ca. 1072-1172/1662-1759)³⁶³ aus der anatolischen Stadt ‘Alā’iye (Alanya), der später wegen seiner Heirat mit Şafiyye Sultān als Dāmād-ı Şehriyārī berühmt wurde, verrichtete staatliche Dienste auf verschiedenen Posten, u.a. als Zollbeamter. Später wurde er zum *çavūşbaşı* des berühmten Großwesirs von Aḫmed

³⁶⁰ Çelebī-zāde ‘Āşım Efendi (gest. 1172/1759), *Tārīḫ-i İsmā’īl ‘Āşım Efendi*, S. 367-368.

³⁶¹ Çelebī-zāde ‘Āşım Efendi, *Tārīḫ-i İsmā’īl ‘Āşım Efendi*, Istanbul 1286, S. 287.

³⁶² Siehe für diesen Konflikt ausführlich unten S. 331-340.

³⁶³ Nach Angaben von Şem’dânî-zāde war er ca. 100 Jahre alt als er 1172 starb. Şem’dânî-zāde, *Mürî’it-tevâriḫ*, I, S. 98, II.A, S. 24

II. (reg.1115-1143/1703-1730), Ibrāhīm Paşa (amt. 1130-1143/1718-1730). Mit der Vermittlung seines Patrons erlangte er den Rang eines Wesirs. Aufgrund seiner Erfahrung als Zollbeamter und durch seine Nähe zum Großwesir wurde er von 1137/1724 bis 1157/1744 mehrmals zum *wālī* von Dschidda bzw. Ḥabeş, Abessinien, ernannt.³⁶⁴ Sein Amt in Dschidda nahm er zum ersten Male im Jahre 1137/1724 als Nachfolger von Ḥācc Ismā'īl Āğā auf.³⁶⁵

Die erste Amtszeit von Ebū Bekir Paşa dauerte bis zum Jahre 1141/1728, als er zum *wālī* von Ägypten ernannt wurde.³⁶⁶ Nach einjährigem Dienst in Ägypten kehrte er nach dem Tod seines Nachfolgers, Meḥmed Paşa, in sein Amt in Dschidda zurück. Seine zweite Amtsperiode dauerte anscheinend ohne Unterbrechung bis zum Jahre 1147/1734³⁶⁷. In diesem Jahr wurde er durch Aḥmed Paşa (gest. 1150/1737)

³⁶⁴ Der Name von Ebū Bekir Paşa wurde in den lokalen Quellen Bākīr Paşa oder Ebū Bekir angegeben. Es handelte sich aber mit Sicherheit um die gleiche Person. Šalabī bezeichnet ihn bezüglich seiner Amtszeit in Kairo als Bākīr Paşa. Damurdāšī stellt den *wālī*, der in diesen Jahren amtierte, mit unterschiedlichen Namen vor, als ob es sich hier um unterschiedliche Personen handeln würde. Er spricht für die erste Amtszeit in Kairo (1141-42) von Ebū Bekir und bezüglich der zweiten Periode (1147-49) von Bākīr. Vgl. Šalabī, Aḥmad, *Awḍaḥ al-išārāt fī man waliya mişr al-qāhira min al-wuzarā wa-l-bāšāt*, Hrsg. 'Abdurrahīm Abdurrahmān 'Abdurrahīm, 1978, S. 536, 594; Damurdāšī, *al-Durra al-muşāna fī akhbār al-kināna*, Übers. Daniel Creelius und 'Abd al-Wahhab Bakr, Leiden 1991. Anşārī bezeichnet den *wālī*, der 1138 die Todesstrafe an 'Abdulkarīm vollstrecken ließ, als Bākīr Paşa. Siehe Tuḥfa, S. 88. 'Āşim-zāde/Çelebī-zāde Ismā'īl zufolge war aber Ebū Bekir Paşa im Jahre 1138 *wālī* von Dschidda. Çelebī-zāde 'Āşim Efendi, *Tārīḥ-i İsmā'īl 'Āşim Efendi*, S. 368. Ibn Zaynī Daḥlān datiert die Hinrichtung von Barzanğī auf das Jahr 1136 (8 Rabī' 1136) und gibt den Namen des *wālī* von Dschidda als Ebū Bekir Paşa. Ibn Zaynī Daḥlān, *Ḥulāşat al-kalām* S. 174. Die Angaben von Sayyid Ismā'īl al-Barzanğī (1250-1317) in seinem Werk *al-Rawḍ al-a'tar* (zitiert nach Aḥbār al-ğarība, S. 31), dass der *wālī*, der 'Abdulkarīm al-Barzanğī hinrichtete, auf seinem Weg nach Istanbul bei einem Schiffbruch starb, stimmen nicht. Sayyid Ismā'īl al-Barzanğī war ein Nachkomme von 'Abdulkarīm al-Barzanğī und amtierte u.a. als der šāfi'itische Muftī von Medina.

³⁶⁵ Er war Kethudā von 'Alī Paşa (gest. 1136/1723), dem ehemaligen *Çukadār* von Muştafā II. Auf den Tod von 'Alī Paşa wurde Ismā'īl von dem *wālī* von Damaskus, 'Uṭmān Paşa (Abū Ṭawq) zum *wālī* von Dschidda eingesetzt. Siehe Rāşid Meḥmed Efendi (gest.1148/1735), *Tārīḥ-i Rāşid*, Istanbul 1153. III, S. 20b, 58a.; Mühimme III, Ḥk. 338; Süreyya, Mehmed, *Sicill-i Osmānī*, I, S. 274, wo das Todesdatum von 'Alī Paşa auf das Jahr 1135/1723 datiert wird. Denn Çelebī-zāde Ismā'īl zufolge war Ebū Bekir Paşa im Jahre 1138 *wālī* von Dschidda. Çelebī-zāde 'Āşim Efendi, *Tārīḥ-i İsmā'īl 'Āşim Efendi*, S. 368. Er wurde Ende des Jahres 1139 durch den *wālī* von Ägypten, Muḥammad Paşa [Nişancı] (amt. in Kairo 1138-1141), abgelöst. Çelebī-zāde 'Āşim Efendi, *Tārīḥ*, S. 565.

³⁶⁶ Šalabī, Aḥmad, *Awḍaḥ al-išārāt*, S. 537.

³⁶⁷ Von 1142 bis 1147 lässt sich in den Quellen kein weiterer *wālī* von Dschidda feststellen. Da Ebū Bekir im Jahre 1145 und 1146 noch als *wālī* von Dschidda bezeichnet wird, liegt die Annahme nahe, dass sein zweites Amt von 1142 bis 1147 dauerte. Ausführungen von Mehmed Süreyya über weitere Ämter, die er 1144 bis 1156 innegehabt haben soll, stimmen anscheinend nicht. Die Ausführungen von Šalabī, Damurdāšī und Ğabartī stehen weitgehend im Einklang mit den Mühimme-Protokollen. Ibn Zaynī Daḥlān benennt den *wālī* von Dschidda in den Jahre 1137 und 1143 als Ebū Bekir Paşa. Vgl. Šalabī, Ebenda; Damurdāšī, *al-Durra al-muşāna* S. 277-290, 307-316; Ğabartī, 'Ağā'ib, I, S. 147 (Übers. I, S. 241); Ibn Zaynī Daḥlān, *Ḥulāşat al-kalām*, S. 183, 184; Mühimme-i Mişır, IV, Ḥk. 530, 547, 549; V, Ḥk. 72.

ersetzt.³⁶⁸ Er wurde von 1147/1735 bis 1149/1737 zum zweiten Mal zum *wālī* von Ägypten ernannt.³⁶⁹ Nach seiner Absetzung durch die mamlūkischen Beys von Ägypten war er 1150/1737 wieder in Dschidda. Nach drei Jahren wurde er 1153/1740 nach Istanbul gerufen und mit der Heirat mit Şafiyye Sultān (1108-1192/1696-1778), der Tochter von Muşţafā II., geehrt.³⁷⁰ Sein Nachfolger in Dschidda war sein Sohn Iskender Paşa, der sich vermutlich bereits vor dieser Zeit mit seinem Vater in Dschidda befunden hatte.³⁷¹

Während seiner langen Amtszeit in Dschidda und Ägypten knüpfte Ebū Bekir feste Kontakte zu den Eliten beider Provinzen. Einer der Söhne von Ebū Bekir war mit der Tochter des *şeyhü'l-ḥarem*³⁷² von Mekka verheiratet.³⁷³ Wegen seiner langen Amtszeit im Hedschas ließ er in Mekka einen großen Palast bauen, den er aus seiner eigenen Tasche finanzierte und in eine Stiftung umwandelte. Die *wālī* von Dschidda hielten sich früher während ihrer Amtszeit lange Zeit in Mekka auf, wo sie Häuser zu mieten hatten. Wie Ebū Bekir Paşa in seiner Stiftungsurkunde ordnete, hatten die *wālī* von Dschidda den Anspruch, gegen eine niedrige Miete im Palast zu wohnen.³⁷⁴

Ebū Bekir Paşa war vor 1156/1743 *muḥaşşil* von Mora, während Aḥmed Paşa als *wālī* von Dschidda amtierte.³⁷⁵ Ein heftiger Konflikt unter den Machtgruppen der Stadt, der als *fitnat al-qal'a* in die Geschichte von Medina einging, war ein wichtiger Grund für die abermalige Ernennung von Ebū Bekir zum *wālī* von Dschidda. Die Konflikte der Osmanen mit Nādir und dessen Pläne bezüglich Mekka dürften aber ein weiterer Grund für die Zentralverwaltung gewesen sein, Ebū Bekir Paşa erneuert für dieses Amt zu ernennen. Wie in seinem Ernennungserlass hervorgehoben wird, kannte Ebū Bekir aufgrund seiner langjährigen Amtszeit im Hedschas die inneren

³⁶⁸ Aḥmed Paşa, Kel (gest. 1150/1737-8) war Janitschare. 1144 und 1145 wurde er zum Sadâret Kethüdâsı, 1147/1734 zum *şeyhü'l-ḥarem* von Mekka und *wālī* von Dschidda. Süreyya, Mehmed, Sicill-i Osmani, I, S. 214 (I, 247). Er war 1147 und 1148 der *wālī* (*mutaşarrıf*) von Dschidda. Vgl. Subhî Târihi, S. 259; Mühimme-i Mışır, V, 108, wo er als *Muḥafız* bezeichnet wird.

³⁶⁹ Şalabî, Aḥmad, Awḍaḥ al-işârât, S. 594.

³⁷⁰ Süreyya, Mehmed, Sicill-i Osmânî, I, 37; Şem'dânî-zâde, Müri'it-tevârih, I, S. 98. Die offizielle Eheschließung wurde jedoch früher vollzogen.

³⁷¹ Süreyya, Mehmed, Sicill-i Osmânî, III, S. 808; Mühimme-i Mışır, V, 175.

³⁷² Die *Wālīs* von Dschidda hatten in der Regel das Amt inne und sie ernannten meistens eine Person aus den Gelehrtenkreisen zu ihrem Stellvertreter in Mekka. In den Quellen wurde dieser Stellvertreter gelegentlich als *nā'ib al-ḥaram* oder auch als *şeyhü'l-ḥarem* bezeichnet, obwohl der offizielle Amtsträger der *wālī* von Dschidda war.

³⁷³ Şalabî, Aḥmad, Awḍaḥ al-işârât, S. 602.

³⁷⁴ Vgl. Mühimme-i Mışır, VI, Ḥk. 670.

³⁷⁵ Mühimme-i Mışır, V, 234, 267; VI, Ḥk. 17.

politischen Verhältnisse des Gebietes aus der Nähe.³⁷⁶ Die letzte Amtszeit von Ebū Bekir Paşa dauerte aber offenbar lediglich zwei Jahre.³⁷⁷ Nach seiner Entlassung hatte er weitere Posten auf Zypern, in Bosnien und als Admiral (Kaptān-i Deryā) inne. Als er im Jahre 1164/1751 wieder zum wālī von Dschidda ernannt wurde, trat er wegen seines hohen Alters gleich zurück. Im folgenden Jahr wurde er wieder zu diesem Amt ernannt. Da es jedoch zu einem Wechsel im Amt des Großwesirs kam, wurde er nach Gelibolu und später nach Alanya verbannt.³⁷⁸ Die lange Amtszeit³⁷⁹ von Ebū Bekir Paşa, die ihn mit Unterbrechungen ca. 20 Jahre mit dem Hedschas verband, fiel in eine politisch angespannte Phase im Hedschas bzw. in Medina.³⁸⁰

Nach Iskender Paşa, der nach einigen Monaten auf einen anderen Posten versetzt wurde, wurde der im selben Jahr abgesetzte Großwesir ʿIvāz Meḥmed Paşa (gest. 1156/1743) zu diesem Amt berufen. Er lehnte jedoch mit der Begründung ab, seine Gesundheit erlaube ihm nicht, sich in Arabien aufzuhalten.³⁸¹

Einige Amtsinhaber, die in der ersten Hälfte des Jahrhunderts zum wālī von Dschidda ernannt wurden, kamen aus vornehmen Kreisen von Syrien. So wurde nach der letzten Amtszeit von Ebū Bekir Paşa in Dschidda ʿOsmān Paşa (gest. 1163/1750) sein Nachfolger, der dort von 1159/1746 bis zu seinem Tode als wālī amtierte. ʿOsmān war Sohn von ʿAbdurraḥmān, der ursprünglich aus Anatolien (Divrik), kam und sich offenbar in Aleppo niederließ. ʿAbdurraḥmān erlangte später an der Hohen Pforte ein hohes Amt als *raʿīs al-ğāwūšīyya* (*çāvuşbaşı*)³⁸² und wurde mit dem Rang von Rumelī zum wālī von Aleppo ernannt. Er kam jedoch auf dem Weg dorthin ums Leben.³⁸³ ʿOsmān wurde zuerst *muḥaşşıl* von Aleppo. 1144/1731 wurde ihm mit dem Rang des Wesirs das Amt des wālī von Tripoli verliehen, und 1146/1733 wurde er zum wālī von Ägypten.³⁸⁴ Nach seiner Absetzung im Jahre

³⁷⁶ Subhî, Mehmet Efendi, *Subhî Tarihi*, S. 822-823.

³⁷⁷ *Mühimme-i Mıṣır*, VI, ʔk. 16; ʔk. 31.

³⁷⁸ Süreyya, Mehmed, *Sicill-i Osmânî*, II, S. 433-434. 1168/1755 wurde ihm erlaubt, wegen seines Alters nach Istanbul zu kommen, wo er bis zu seinem Tode im Palast seiner Ehefrau Safiyye Sultan blieb.

³⁷⁹ Vgl. *Şemʿânî-zâde*, Müriʿîʿt-tevârih, I, S. 98, II.A, S. 24. Süreyya, Mehmed, *Sicill-i Osmânî*, III, S. 808.

³⁸⁰ Vgl. *Mühimme-i Mıṣır*, VI, S. ʔk. 670.

³⁸¹ Süreyya, Mehmed, *Sicill-i Osmânî*, III, S. 843; ʿOsmānzāde, Tāʿib Aḥmed (1136/1724), *Ḥadīqatü'l-vüzerāʿ*, mit den Fortsetzungen des Dilāver Ağazāde ʿÖmer Efendi, Aḥmed Ğāvīd und Bağdādî ʿAbd ül-fettāḥ Şevket, Herg. D. Robischon, Freiburg 1969, S. 67.

³⁸² Zu *Çāvuşbaşı* Siehe Pakalın, *Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, I, S. 236-237.

³⁸³ *Murādî*, *Silk al-durar*, III, S. 151-159.

³⁸⁴ Seine Ernennung zum wālī-Amt von Ägypten wird von *Murādî* nicht erwähnt. Er datiert auch seinen Tod auf das Jahr 1160. *Ğabartî* bezeichnet den ʿOsmān Paşa, der zwischen 1147-48 als wālī

1147/1734-5 kehrte er als *wālī* von Tripoli zurück. Im Jahre 1152/1739 erhielt er das Amt des *wālī* von Damaskus, 1153/1740 wurde zum *wālī* von Adana und später zum *wālī* von Sidon ernannt, und 1159/1746 dann zum *wālī* von Dschidda. Im Jahre 1163/1750 wurde er ab- und im selben Jahr wieder eingesetzt. Er starb im selben Jahr, aber sein *kethüdā* Muṣṭafā Āğā blieb bis zum Anfang des Jahres 1165/1751 als sein Stellvertreter in Dschidda.³⁸⁵

Der Nachfolger von Nā'ilī Paşa, einem ehemaligen Großwesir, war Sa'duddīn Paşa aus der Familie 'Azm (gest. 1175/1762). Er wurde in den Jahren 1169/1755-6 und 1172/1759 zweimal zum *wālī* von Dschidda ernannt. Die erste Ernennung von Sa'duddīn, der gerade das Amt des *wālī* von Tripoli ausübte, kam in der Amtszeit seines Bruders As'ad Paşa als *wālī* von Damaskus zustande. Der besonderer Anlass für diese Ernennung waren die Konflikte zwischen den Beduinen und der Bevölkerung von Medina. Sa'duddīn wurde damit beauftragt, sich mit einer Streitmacht nach Medina zu begeben und dort bis zur Beilegung der Konflikte zu bleiben. Als man jedoch später bedachte, dass sein Aufenthalt in Medina mit einer großen Zahl von Anhängern zu anderen Schwierigkeiten führen könnte, wurde er in seinem Amt in Tripoli belassen. An seiner Stelle erhielt ein ehemaliger Großwesir das Amt, Sayyid Mehmed Paşa (gest. 1171/1757)³⁸⁶. Die zweite Ernennung von Sa'duddīn Paşa kam nach der Absetzung und Hinrichtung seines Bruders As'ad Paşa im Jahre 1171/1758.³⁸⁷ Sa'duddīn und sein Bruder Muṣṭafā wurden von As'ad Paşas entsetzlichem Schicksal weitgehend verschont, als dieser auf Veranlassung seiner Feinde mit einem sultanischen Erlass hingerichtet wurde. Muṣṭafā verlor seinen Rang, Sa'duddīn hingegen blieb in seinem Amt in Sidon. Vermutlich aus Angst um sein Leben zögerte er, sich nach Dschidda zu begeben, um sein neues Amt anzutreten.³⁸⁸ Im folgenden Jahr kam er jedoch mit der Pilgerkarawane in den Hedschas und trat die Nachfolge von Nā'ilī 'Abdullāh Paşa

von Ägypten amtierte als 'Osmān Paşa el-Ḥalebī. Vgl. Murādī Silk, III, S. 151-152, 159; Ğabartī, 'Ağā'ib (1322-3), I, S. 150-152; Mühimme, V, Ḥk. 95, 96.

³⁸⁵ Sicill-i Osmânî, IV, S. 1307-8; Mühimme, VI, 568; VI, Ḥk. 281.

³⁸⁶ Er wurde im Jahre 1148/1735 zum Großwesir ernannt und nach zwei Jahren wieder abgesetzt. Şem'dânî-zâde datiert sein Amt in Dschidda auf das Jahr 1163/1752-53, Süreyya auf das Jahr 1164/1751, im Ḍayl von Ḥadīqa wird dies jedoch auf das Jahr 1160 datiert. All diese Datierungen stimmen nicht. Vgl. 'Osmānzāde, Ḥadīka, Ḍayl, 55; Sicill-i Osmânî, IV, S. 1070; Şem'dânî-zāde, Müri'it-tevârih I, S. 172; Mühimme-i Misr VII, Ḥk. 262, 266, 282.

³⁸⁷ Siehe für den Grund der Hinrichtung von As'ad Paşa Rafiq, Damaskus, S. 216 ff.

³⁸⁸ Vgl. Mühimme-i Mışır, VII, Ḥk. 562.

(gest. 1171/1758) an, einem ehemaligen Großwesir, der nach einer kurzen Amtszeit von ca. 6 Monaten in Mekka starb.³⁸⁹

Seyyid Aḥmed Paşa (gest. 1182/1769) trat nach Ausübung mehrerer Ämter im Zentrum und als *wālī* von Selānik und Eḡriboz im Jahre 1179/1766-7 die Nachfolge von Şālih Paşa an. 1180/1767 wurde er zum *wālī* von Selānik und Kavala ernannt.³⁹⁰ Sein Nachfolger Aḥmed Şāhīn Paşa, der *wālī* von Karaman, der Anfang des Jahres 1181/1767 zum *wālī* von Dschidda ernannt wurde, war mit der Beilegung der Konflikte zwischen den Medinensern und den Beduinen beauftragt. Er bewirkte wesentliche Veränderungen in Medina. Auf die Bedeutung seiner Amtszeit für einen wichtigen Teil der Bevölkerung von Medina werden wir unten noch zu sprechen kommen. Rāḳım Meḥmed Paşa (gest. 1183/1769)³⁹¹, Ḥamza Ḥamīd Paşa (gest. 1183/1770)³⁹² und Ḥalīl Paşa (gest. 1189/1775)³⁹³ kamen als *wālī* nach Dschidda, nachdem sie bis zum Jahre 1189/1784 mehrere Posten im Zentrum und in verschiedenen Provinzen des Reiches bekleidet hatten. Der im Jahre 1189/1775 amtierende Muştafā Paşa war jedoch einer der Vornehmen aus Nablūs. Sein Nachfolger, Ibrāhīm Paşa (gest. nach 1200/1786), der im Jahre 1191/1777 zum *wālī* von Dschidda ernannt wurde, war der *kethüdā* des *wālī* von Damaskus Muḥammad ‘Azm Paşa.³⁹⁴ Ein Jahr vor dem Tod von Muḥammad ‘Azm amtierte dessen Sohn Yūsuf Paşa als *wālī* von Dschidda und *muḥāfiẓ* von Medina.³⁹⁵ Die Ernennung von Yūsuf Paşa kam nach einem großen Konflikt zwischen den Medinensern und dem Emir von Mekka Surūr zustande. Surūr hatte nämlich unter den unten ausführlich dargestellten Umständen im Jahre 1194/1780 Medina besetzt.

³⁸⁹ Sicill-i Osmânî, I, S. 77; ‘Osmānzāde, Ḥadīqa, S. 81-83; Mühimme-i Mısr VII, S. 198, Ḥk. 462.

³⁹⁰ Süreyya, Mehmed, Sicill-i Osmânî, I, S. 220 (I, 262); Şem’dânî-zāde Süleyman, Mürî’i’t-tevârih, IIA, S. 96-97; Mühimme-i Mısr, VIII, Ḥk. 366.

³⁹¹ Süreyya, Mehmed, Sicill-i Osmânî, IV, S. 1346 (II, 365).

³⁹² ‘Osmānzāde, Ḥadīqa, Ḍayl, S. 8-9; Süreyya, Mehmed, Sicill-i Osmânî, II, S. 603 (II, 255). Er starb in Mekka.

³⁹³ Süreyya, Mehmed, Sicill-i Osmânî, II, S. 585 (II, 297).

³⁹⁴ Süreyya, Mehmed, Sicill-i Osmânî, III, S. 772.

³⁹⁵ Süreyya oder andere Quellen verweisen nicht auf dieses Amt von Yūsuf. Anşārî gibt seinen Namen als Yūsuf Paşa b. Muḥammad Paşa und bezeichnet ihn als den amtierenden *wālī* von Dschidda und *Muḥāfiẓ* von Medina. Anşārî, Tuḥfa, S. 213. Seine Amtszeit in Medina bzw. Dschidda lässt sich auf das Jahr 1196 datieren, wie man aus einem zu seinem Lob verfassten Gedicht von ‘Umar Ḥaydar erschließen kann. Vgl. ‘Umar Ḥaydar, al-Adab al-Kāmil, (Ms.) S. 63. Kurz nach dem Tode von Muḥammad ‘Azm am 13 Ğumādā al-awwal 1197/16 April 1783 wurde sein Besitz beschlagnahmt. Sein Sohn ‘Abdullāh, der als *wālī* von Tripoli tätig war, erhielt später dreimal das Amt des Gouverneurs von Damaskus. Rafiq, Province, S. 318. Yūsuf Paşa wurde 1200 damit beauftragt, einen Aufstand in Adana zu unterdrücken. 1201 wurde er zum *wālī* von Adana ernannt. Süreyya, Mehmed, Sicill-i Osmânî, S. 1696 (IV. 668).

Als man in der zentralen Verwaltung im Jahre 1199/1785 auf den Tod von Genç Mehmed Paşa (gest. 1199/1785) über Kandidaten für dieses Amt beriet, befand man sich in einer schwierigen Situation. Der erste Kandidat, Muştafâ Paşa, war damit beauftragt worden, den aufständischen Küçük ‘Alî in Syrien zum Gehorsam zu bringen und dadurch die Pilgerwege zu sichern. Eine zweite Möglichkeit war die Ernennung eines der Söhne von Muḥammad ‘Aẓm. Die Ernennung eines wālî aus dem ‘Aẓm-Geschlecht würde aber beim wālî von Damaskus, Aḥmed Cazzâr, auf Ablehnung stoßen, der nach einer mehrjährigen Wartezeit im Jahre 1199/1785 das Amt des wālî von Damaskus erlang hatte.³⁹⁶

Die Ernennung hoher Amtsinhaber aus dem Zentrum zum wālî von Dschidda hatte nicht selten das Ziel, diese vom Sultanshof zu entfernen oder sie zu bestrafen. Vor seiner Absetzung im Jahre 1199/1785 erwirkte der Großwesir Ḥalîl Ḥamîd Paşa die Ernennung seines Feindes el-Ḥâcc Muştafâ Efendi nach dem Tod von Yeğen ‘Alî Paşa zum wālî von Dschidda. Muştafâ Efendi hatte früher das Amt des *ketḥüdâ* des Großwesirs bekleidet und wurde von Ḥalîl Ḥamîd Paşa aus dem Zentrum entfernt. Muştafâ Efendi beantragte, diese Ernennung ablehnen zu dürfen und begründete dies mit den finanziellen Lasten, die ihm aus diesem Amt entstehen würden. Dies wurde jedoch von ihm nicht akzeptiert. Die Absetzung von Ḥalîl Ḥamîd Paşa im Jahre 1199/1785 kam al-Ḥâcc Muştafâ Efendi zugute, da Ḥalîl Paşa selbst zum wālî von Dschidda ernannt wurde, was man als eine Vergeltung des Schicksals (*el-cezâ’ min cins al-‘amel*) interpretierte. Die Ernennung von Ḥalîl Ḥamîd Paşa wurde allerdings nach einer kurzen Zeit rückgängig gemacht und er wurde hingerichtet.³⁹⁷

5. Der Aufstieg der Wahhâbîyya als politische Bedrohung der osmanischen Herrschaft im Hedschas

Die Gefahr der Wahhâbîten als einer politischen Macht wurde auch zu dieser Zeit sehr aktuell. Nach Ibn Zaynî Daḥlân begann Muḥammad b. ‘Abdulwahhâb um das Jahr 1143/1730, seine Ideen öffentlich zu predigen. In den 1150er-Jahren jedoch erlangte seine Bewegung eine neue Dimension, als er in Muḥammad b. Su‘ūd einen politischen Verbündeten fand. Noch bevor die wahhâbîtische Bewegung ihre

³⁹⁶ Ahmed Vâsîf Efendi, *Mehâsinü'l-Âsâr ve Hakâikü'l-Ahbâr*, Hersg. Mucteba İlgürel, Ankara 1994, S. 321. Vgl. Rafeq, *The Province*, 318-319.

³⁹⁷ Aḥmed Cevdet Paşa, *Tarîḥ-i Cevdet*, III, S. 129 ff.

politische Macht zu verbreiten begann, verlangten die beiden Männer von dem mekkanischen Emir Mas‘ūd b. Sa‘īd (reg. 1146-1165/1733-1751) die Erlaubnis nach Mekka pilgern zu dürfen. Nach der geschichtlichen Überlieferung sollen sie vor dieser Gesandtschaft dreißig Gelehrte in die *ḥaramayn* geschickt haben, um das wahlhābītische Gedankengut unter den dortigen Gelehrten zu verbreiten. Der mekkanische Emir ließ daraufhin eine Diskussion mit den Gelehrten der *ḥaramayn* veranstalten. Diese erklärten aber die Gedanken von Muḥammad b. ‘Abdulwahrāb als irrgläubig. Einen Teil der Wahlhābīten ließ Mas‘ūd festnehmen, während ein anderer Teil aus den *ḥaramayn* floh.³⁹⁸ Obwohl Ibn Zaynī Daḥlān für die genannte Diskussion kein Datum angibt, können wir sie anhand einer bereits bekannten frühen Streitschrift, die von einem in Mekka ansässigen Gelehrten verfasst wurde, etwa auf das Jahr 1156/1743 datieren. Nach diesem Ereignis informierte Emir Mas‘ūd die zentrale Macht über die Gefahr, die diese Bewegung für die Sicherheit des Hedschas darstellt. Nach Angaben von Aḥmed Cevdet Paşa konnten die Machthaber in Istanbul das Ausmaß der kommenden Bedrohung nicht überschauen. Sie betrachteten anscheinend die Vorwürfe von Emir Mas‘ūd als Übertreibung. Um die Verlässlichkeit des Berichtes von Mas‘ūd zu prüfen, erhielt der *wālī* von Dschidda, ‘Oṣmān Paşa, den Auftrag, die zentrale Verwaltung über Muḥammad b. ‘Abdulwahrāb und seine Aktivitäten zu informieren. Im Gegensatz zu Mas‘ūds waren die Berichte von ‘Oṣmān Paşa beruhigend. Aḥmed Cevdet Paşa gibt den von ‘Oṣmān Paşa angefertigten Bericht, den wir auf das Jahr 1161/1748 datieren können, wie folgt wieder:

Als ich [‘Oṣmān Paşa] mich bei den Kundigen über Muḥammad ‘Abdulwahrāb, über seinen *maḏhab*, seine Einstellung und über die Gründe für seinen Ruhm erkundigt habe, erfuhr ich, dass er sich in einem Dorf in der Nähe von Basra aufhielt. Das besagte Dorf enthielt ca. 30 Häuser und liegt ca. 15 *merḥale* von Mekka entfernt. In diesem Dorf unterrichtet er ca. 30 Schüler. In den Dörfern in der Umgebung leben ca. 500-600 Bewohner. Die Mehrheit der Bewohner aber sind nicht im Stande, seine Worte zu verstehen. Aus diesem Grund kritisieren und beschimpfen sie ihn wegen seiner Äußerungen. Er warf nämlich den Bewohnern ihre Beschäftigung mit der Lektüre des Korans vor und kritisierte sie wegen des ständigen Lesens der *dalā’il al-ḥayrāt*. Aus diesem Grunde wurde er als Leugner des Prophetentums (*nübüvvet*) bekannt. Er absolvierte sein Studium überwiegend in Damaskus, beschäftigte sich sehr tief mit der Lektüre der theologischen (*kalām*) und philosophischen Werke und vertrat bezüglich der Eigenschaften Gottes (*tanzīh* und *taqdīs*) eine Einstellung, die von der *ahl al-sunna* abweicht.

³⁹⁸ Zaynī Daḥlān, *Ḥulāṣat al-Kalām*, S. 226 ff.

Wegen seiner Bekanntschaft mit dem Emīru'l-ḥācc [As'ad Paşa, die auf seinen Aufenthalt in Damaskus zurückgeht], kam ein Gesandter von Muḥammad 'Abdulwahhāb und teilte dem Emīru'l-ḥācc das Folgende mit: „Ich habe gehört, dass der Emir von Mekka Protokolle anfertigte, in denen er mir zu Unrecht Handlungen zuschrieb, die aber weder in meiner Kraft stehen, noch von meinem Glauben und Verstand mir erlaubt sind, sie zu begehen. Die Behauptungen des Emirs sind reine Lügen, denen man kein Gehör schenken darf“. Nachdem der Emīru'l-ḥācc dies mir mitteilte und nachdrücklich betonte, dass er keinerlei Pläne für einen Aufstand habe, fügte er [As'ad Paşa] hinzu, wenn es der Wunsch des Sultans sei, dass er ihn festnimmt und nach Istanbul schickt, liege dies jederzeit in seiner Kraft.

Die Kundigen erkennen zwar seine Versiertheit auf verschiedenen Wissensgebieten an, sagen aber, dass er den *madḥab* der *mutaqaddimīn* (der Gelehrten der ersten Generationen) übernahm und aus diesem Grunde einen falschen Weg einschlug. Außer der wissenschaftlichen Diskussion hat er keine Absicht, für einen Aufruhr Anhänger anzuwerben oder einen Aufstand zu organisieren. In den zwei Jahren meines Aufenthaltes in [Dschidda] erfuhr ich von keiner solchen Aktivität von ihm.

Aber nach kurzer Zeit, im Jahre 1164/1751, zwangen neue Berichte des mekkanischen Emirs die zentrale Verwaltung, die Gefahr ernst zu nehmen.³⁹⁹ Der Emir erhielt darauf den Auftrag, mit einer militärischen Streitmacht nach Uyayna ins Feld zu ziehen. Für die Finanzierung des Feldzuges wurde ihm die beträchtliche Summe von 25 *kīse* zugewiesen.⁴⁰⁰ Ob Mas'ūd diese Summe tatsächlich bekam, lässt sich allerdings nicht feststellen.

Nach dieser Zeit begann die politische Macht der Wahhābīyya im Hedschas erheblich zuzunehmen, und Aḥmed Cevdet Paşa berichtet, dass sie besonders in der Regierungszeit von 'Abdülḥamīd I. (reg. 1187-1203/1774-1789) die Besorgnis des Sultans erregte.⁴⁰¹ Der Beginn der militärischen Auseinandersetzungen zwischen dem Emir von Mekka und den Wahhābīten lassen sich anhand der örtlichen Quellen auf die Amtszeit des Emirs Ġālib (1202-1228/1788-1813) datieren. Eine Expedition von Ġālib in den Nağd, die ins Jahr 1205/1791 fiel, markierte den Beginn einer Welle von Gefechten.

Koca Yūsuf Paşa (gest. 1215/1800), der Nachfolger von Ḥalīl Ḥamīd Paşa im Großwesirenamt,⁴⁰² war im Jahre 1207/1792 *wālī* von Dschidda und *muḥāfiẓ* von Medina, so wie der im Jahre 1215/1797 amtierende Seyyid Ibrāhīm Paşa (gest.

³⁹⁹ Mühimme-i Mıṣır, IV, Ḥk. 683.

⁴⁰⁰ Mühimme Mıṣır, VI, S. 293, Ḥk. 681.

⁴⁰¹ Aḥmed Cevdet Paşa, Tarīḥ-i Cevdet, I, S. 174-177. (Tertīb-i cedīd VI, S. 123.)

⁴⁰² Süreyya, Mehmed, Sicill-i Osmânî, IV, S. 1698-99.

1229/1814) diese beiden Ämter bekleidete.⁴⁰³ Zaynul‘ābidīn Paşa, der nach seiner Karriere im Zentrum im Jahre 1217/1802-3 zum *muḥāfiẓ* von Medina und *wālī* von Dschidda ernannt wurde, war der letzte *wālī* von Dschidda vor der kurz darauf erfolgenden wahlhābītischen Besetzung. Als ‘Aẓm-zāde ‘Abdullāh Paşa im Jahre 1220/1806 mit der Damaszener Pilgerkarawane in den Hedschas kam, meldete er die schwierige Situation im Hedschas nach Istanbul und schlug vor, Zaynul‘ābidīn, der unfähig war, die Stadt zu verteidigen, durch einen anderen mächtigen Mann zu ersetzen. Der *muḥāfiẓ* von Hanyā, ‘Uṭmān Paşa al-Ḥalabī, wurde darauf zum *wālī* von Aleppo und *muḥāfiẓ* von Medina ernannt. Diese Ernennung war jedoch nicht umsetzbar, denn auch Aleppo befand sich in einer schwer zu bewältigenden politischen Situation. Außerdem würden die finanziellen Quellen von Aleppo für die nötigen Ausgaben von ‘Uṭmān in Medina nicht ausreichen. Die Tatsache, dass das ganze Gebiet des Hedschas unter der Kontrolle der Wahlhābīten stand, machte es unmöglich, dass der neue *muḥāfiẓ* mit einer militärischen Macht Medina erreichen konnte. Die Ernennung von ‘Uṭmān Paşa zum *muḥāfiẓ* hatte aus diesem Grunde praktisch keine Bedeutung.⁴⁰⁴ Die Kapitulation von Medina an die wahlhābītischen Kräfte wurde von dem Şeyḫü’l-ḥarem, den Kadis, dem Führer der Wache in Medina Ahmad al-Ṭayyār und dem Führer der Festung Ḥasan Qalī unterzeichnet. Im *rabī‘ul’awwal* 1220/1805 kamen die Kräfte von Ibn Su‘ūd unter der Führung von Mubārak b. Muḍyān al-Ẓāhirī aus dem Ḥarb-Stamm in Medina an. Sie vollstreckten die Bedingungen der Vereinbarung, darunter die Zerstörung der Gräber. Bis zur Befreiung von Medina Ende des Jahres 1227/1812 durch die ägyptische Armee blieb die Stadt unter der Kontrolle der Wahlhābīten.⁴⁰⁵

II. Osmanische finanzielle Zuwendungen für die *ḥaramayn* und ihre Verwaltung

Mamlūkische Stiftungen für die ḥaramayn als Grundlage für die Zuweisungen der Osmanen

In diesem Kapitel werden wir die Zuweisungen der Osmanen für die *ḥaramayn* behandeln. Wir werden versuchen, einen Überblick über die wichtigen Prozesse und Änderungen zu geben, der in der bisherigen Forschung weitgehend fehlt.

⁴⁰³ Süreyya, Mehmed, *Sicill-i Osmânî*, III, S. 785-786.

⁴⁰⁴ Aḥmed Cevdet Paşa, *Tārīḫ*, VIII, S. 80-81. Zaynul‘abdīn Paşa blieb im Hedschas und verließ die Stadt nach der Kapitulation im Jahre 1221/1806. Süreyya, Mehmed, *Sicill-i Osmânî*, IV, S. 1712.

⁴⁰⁵ Badr, al-Tārīḫ al-šāmil, I, S. 423 ff.

Die regelmäßigen Zuwendungen für die Bevölkerung der *ḥaramayn* erlangte bereits zur Zeit der mamlūkischen Herrschaft durch die Gründung von Stiftungen, die den Großteil der Zuweisungen finanzierten, eine feste Struktur. Diese Stiftungen, über die die Zahlungen für die Bevölkerung der *ḥaramayn* organisiert wurden, erfuhren zu dieser Zeit einen erheblichen Zuwachs. So gründeten die mamlūkischen Herrscher und die hohen Amtsträger der mamlūkischen Verwaltung eine Vielzahl von Stiftungen, von deren Erträgen sie eine bestimmte Summe für die Bevölkerung der *ḥaramayn* zuwiesen.

Die mamlūkischen Zuwendungen für die *ḥaramayn* bestanden nach der Begründung der osmanischen Herrschaft über die mamlūkischen Gebiete fort. Anhand des Werkes von Ğārullāh Ibn Fahd (891-954/1486-1547), der uns als Augenzeuge der ersten Jahrzehnte der osmanischen Herrschaft über den Hedschas ausführliche Informationen gibt, kann man verschiedene Formen der Zuweisungen identifizieren, mittels derer vor der Zeit der osmanischen Herrschaft regelmäßige Zahlungen nach Mekka und Medina geschickt wurden, die aber nach Begründung der osmanischen Herrschaft über den Hedschas einen unvergleichlichen Zuwachs erfuhren.

Die Subsidien der Mamlūken teilten sich in zwei Gruppen, in Getreide- und Geldzuweisungen. Die Getreidelieferungen waren als *dašīša* bekannt.⁴⁰⁶ *Dašīša* ist ursprünglich der Name einer Suppe, deren Tradition auf die Zeit des Propheten zurückgeht.⁴⁰⁷ So hieß aber ebenfalls eine Armenspeisung, die nach dem Rezept der genannten Suppe in Mekka und Medina zubereitet wurde. Diese Tradition wurde in der Zeit der mamlūkischen Oberherrschaft in Mekka und Medina wiederbelebt, indem der mamlūkische Herrscher Ğaqmaq und nach ihm Qayitbāy in den Küchen, die sie in den heiligen Städten bauten, die genannte Suppe kochen ließen. Sie gründeten zu diesem Zweck Stiftungen in Ägypten, die das in diesen Küchen benötigte Getreide lieferten. Aus diesem Grund wurden auch ihre Stiftungen unter dem Namen *dašīša* bekannt. Auch die Getreidezuweisungen, die direkt an die Bevölkerung oder an die Amtsinhaber in Mekka und Medina gingen, wurden

⁴⁰⁶ Die ersten Stiftungen wurden von den *mamlūkischen* Herrschern Ğaqmaq und Qayitbāy gegründet. Später gründeten weitere mamlūkische Machthaber, Emīr Tanam und Ḥawand, ihre eigene Stiftungen, die unter dem Sammelbegriff *dašīša* bekannt wurden. Siehe Iṣḥāqī, Muḥammad b. ‘Abdulmu‘ṭī b. Abū al-Faḥ (gest. 1060/1650), Kitāb aḥbār al-uwal fi-man taṣarrāf bi-miṣra min arbāb al-duwal, Kairo 1331, S. 159.

⁴⁰⁷ Siehe es-Seyyid, Muhammed Seyyid „Deṣīše“, TDVIA, IX, S. 214-215.

mehrheitlich von diesen Stiftungen finanziert. Im Laufe der Zeit nahm der Anteil des Getreides, das den Einwohnern zu ihrem eigenen Gebrauch zugeteilt wurde, im Vergleich zum dem Anteil der Suppenküchen für die Armenspeisung erheblich zu.

Die mamlūkischen *dašīša*-Stiftungen blieben in der osmanischen Zeit die Quelle eines Teils der Getreidezuweisungen der osmanischen Verwaltung. In den Befehlsschreiben der Zentralverwaltung wurde die *dašīša* als Bezeichnung für die Getreidelieferungen an die Bevölkerung benutzt. Zwei große *dašīša*-Stiftungen der Mamlūken wurden in diesen Befehlsschreiben als *al-dašīšat al-ḡaḡmaḡiyya* und *al-dašīšat al-qayitbā'iyya* bezeichnet. Später wurde von dem osmanischen Sultan Süleymān I. eine weitere große Stiftung gegründet, die als zusätzliche Quelle für die Naturalienunterstützung der Bevölkerung der *ḡaramayn* konzipiert war, und deswegen ebenfalls unter dem Namen *dašīša* (osmanisch *dešīše*) bekannt wurde. Obwohl sie zum gleichen Ziel, also Naturalienzuweisungen für die *ḡaramayn*, gegründet wurden, wurden diese Stiftungen anfangs nicht zusammengelegt.⁴⁰⁸ Später jedoch wurde die *dešīše* von Süleymān I. zusammen mit den alten *dešīše*-Stiftungen der mamlūkischen Sultane als *el-dešīšetü'l-kübrā* bezeichnet, während die weiteren *dešīše*-Stiftungen der folgenden osmanischen Sultane mit deren jeweiligen Namen bezeichnet wurden (Murādiyye, Aḡmediyye, Muḡammediyye).

Eine weitere Quelle für die Zuweisungen an die *ḡaramayn* war als *ḡaḡīra* bekannt. Hier handelte es sich mit großer Wahrscheinlichkeit nicht um Stiftungen sondern um die Zuwendungen aus der Staatskasse von Ägypten. Ein wichtiger Teil der Geldmittel für die *ḡaramayn* wurde aus dieser Quelle finanziert. ḡārullāḡ Ibn Fahd (891-954/1486-1547) erwähnt eine Getreidezuweisung, die er *dašīša* nennt, im Bezug auf die Zuwendungen von Qayitbāy.⁴⁰⁹ Diese wurde zur Zeit des ḡārullāḡ und des Nahrawālī in Form von Naturalien verteilt, während die *ḡaḡīra* als Geld ausgezahlt wurde.⁴¹⁰ Quṭṭbuddīn al-Nahrawālī (917-990/1511-1582)⁴¹¹ gibt als Quelle

⁴⁰⁸ Als der Superintendent (*nāziru'n-nüzzār*) der Stiftungen in Ägypten im Jahre 975/1568 die Hauptstadt über den schlechten Zustand der großen *dešīše* Stiftungen in Ägypten informierte und für die genannten drei Stiftungen einen allgemeinen Begriff als *dešīše* benutzte, verlangte der Rat des Sultans in Istanbul eine genauere Bezeichnung. Der *nāzir* sollte die *dešīše* beim Namen nennen, ob es sich um die *dešīše* des Sultans (*dešīše-i pādīšāhī*) oder die *dešīše* von ḡaḡmaḡ bzw. Qayitbāy handelte, Mühimme-i Mıšır, VII, ḡk. 997.

⁴⁰⁹ Ein großer Anteil der *dešīše* von Qayitbāy war für die Nutznießer seines *ribāt* in Mekka bestimmt, sowie für Personen, die eine bestimmte Aufgabe verrichteten.

⁴¹⁰ Siehe ḡārullāḡ Ibn Fahd, *Nayl al-munā*, I, S. 33, 548; II, S. 577, 611-12, 631. Die Verteilung der *ḡaḡīra* im gleichen Jahr mit der *dešīše* bestätigt auch diese Unterscheidung. Vgl. ḡārullāḡ Ibn Fahd, *Nayl al-munā*, I, S. 250-51; II, S. 612.

der *dahīra* die Provinzkasse von Ägypten an und erwähnt keine Stiftung, die von den mamlūkischen Herrschern gegründet worden wäre.⁴¹² Da die *dahīra* nicht von den Stiftungen, sondern aus der Staatskasse finanziert wurde, stand es dem neuen Sultan frei, diese Zuweisung einzustellen. Vor diesem Hintergrund lobte Nahrawālī den osmanischen Sultan und den Eroberer von Ägypten, Selim I., wegen der Fortsetzung dieser Zahlungen.⁴¹³

Eine andere Art der finanziellen Unterstützung seitens der Mamlūken bestand in Zahlungen an Geld, die unter verschiedenen Namen bekannt wurden. *Al-šurr al-ḥukamī*⁴¹⁴ wurde von Ğārullāh als Oberbegriff für die aus Ägypten geschickten Geldzuweisungen benutzt. *Al-Awqāf al-ḥukamiyya*, die offenbar die Quelle der von Ğārullāh erwähnte *šurre* waren, gehörten zu den zentralen Verwaltungsinstitutionen des mamlūkischen Stiftungswesens. Sie waren für die Stiftungen zu Gunsten der *ḥaramayn* und weitere Stiftungen, die für andere wohltätige Zwecke gegründet worden waren, zuständig.⁴¹⁵ Ein Teil der Geldzuweisungen für die Bevölkerung der *ḥaramayn*, die aus verschiedenen Stiftungen unter dem Dach dieser Institution finanziert wurden, nannte man demnach *al-šurar al-ḥukamiyya* (*šurar* Plural von *šurr*). Obwohl al-Nahrawālī als Quelle dieser *šurre* die Stiftungen für die *ḥaramayn* angibt, sollte man dies anhand der Ausführungen von Ğārullāh differenzierter betrachten. Einige Stiftungen, die zu den von Ğārullāh *al-šurar al-ḥukamiyya* oder *al-šurar al-miṣriyya* genannten

⁴¹¹ Er war u.a. der Verfasser von *al-I'lām bi-'a'lām baladillāh al-ḥarām* über die Geschichte von Mekka. Sein Neffe 'Abdulkarīm (961-1014) ergänzte das Werk seines Onkels mit weiteren Informationen. Aufgrund dieser Ergänzungen verfasste er später ein anderes Werk mit dem Titel *I'lām al-'ulamā' al-'a'lām bi-binā' al-masġid al-ḥarām*. Das Werk von Quṭbuddīn ist uns in zwei Editionen zugänglich. Die erste Ausgabe, in der europäischen Forschung nicht rezipiert, wurde im Jahre 1303/1886 gedruckt. Sie enthält die Ergänzungen von 'Abdulkarīm nicht. Die zweite und in der Forschung häufig benutzte Druckfassung wurde von Wüstenfeld herausgegeben, einschließlich der Ergänzungen von 'Abdulkarīm. Da aber der Herausgeber die Ergänzungen von 'Abdulkarīm nicht kenntlich macht, führt dies nicht selten zu Verwechslung und zu falschen Interpretationen. Ein wichtiger Fehler betrifft das Amt des Muftis als eine offizielle Institution in Mekka, die erst in der Zeit der Osmanen eingeführt wurde. Der erste offizielle Mufti von Mekka war 'Abdulkarīm, nicht, wie man häufig annimmt, sein Onkel Quṭbuddīn. Vgl. Nahrawālī, *al-I'lām bi-'a'lām baladillāh al-ḥarām*, Hrsg. Wüstenfeld, Göttingen 1858, S. 414-415. Blackburn, J.R., in: EI2; Mirdād, Abū al-Ḥayr 'Abdullāh (gest. 1343), Muḥtaṣar min kitāb naṣr al-nawr wa-l-zahr fī tarāġim afādīl makka: al-Nawr wa-l-zahr, Hrsg. Muḥammad Sa'īd al-'Āmūdī und Aḥmad 'Alī, Dschidda 1406/1987; (sein Eintrag zu Quṭbuddīn) S. 395; (sein Eintrag zu 'Abdulkarīm) S. 280-283.

⁴¹² Siehe Nahrawālī, *I'lām* (1858), S. 285.

⁴¹³ Siehe Nahrawālī, Ebenda.

⁴¹⁴ Ğārullāh, *Nayl al-munā*, I, S. 33.

⁴¹⁵ Vgl. Nahrawālī, *Nahrawālī*, Ebenda. Siehe für das Stiftungswesen im mamlūkischen Ägypten Amīn, Muḥammad, *al-Awqāf wa-l-ḥayāt al-iġtimā'iyya fī Miṣr (648-923/1250-1517)*, zu *al-awqāf al-ḥukamī* S. 113 ff.

Zuweisungen beitrugen, führten Namen wie *ḥanafī*, *mālikī*, *ḥanbalī*, *šāfiī* und *muṣtağadd* (das Erneuerte). Es handelte sich in den ersten nach den vier Rechtsschulen benannten Stiftungen offenbar nicht um Einrichtungen, die ausschließlich für die Bevölkerung der *ḥaramayn* gegründet worden waren, sondern vermutlich jeweils zu Gunsten der Angehörigen der vier Rechtsschulen gegründet wurden, und bei welchen von ihren Gründern nicht zur Bedingung gemacht wurde, dass sich die Nutznießer in Mekka oder Medina aufhalten müssten.⁴¹⁶ Die letztgenannte, *muṣtağadd*, war auch eine Stiftung, deren Nutznießer Šāfiīten in Mekka waren. Die Zuweisungen für die Bevölkerung bzw. für die Gelehrten der *ḥaramayn* basierten demnach auf der Zugehörigkeit zu den genannten Rechtsschulen, nicht darauf, dass sich die Nutznießer in den *ḥaramayn* aufhielten. Aber auch von Stiftungen, in deren Gründungsurkunden eine Zuweisung für die Bevölkerung der *ḥaramayn* nicht festgelegt war, kamen die Zahlungen in der osmanischen Zeit der Bevölkerung der *ḥaramayn* zugute.

Eine weitere *šūrre*, die aus Damaskus kam und in Anlehnung an das Herkunftsland *al-šurar al-šāmiyya* genannt wurde, bestand nach Angaben von Ğārullāh aus Zuweisungen von mehreren Stiftungen (*al-šundūq al-qadīm*, *al-mu'tašira*, *ḥariba*, *rūḥā* und *waqf sayyidi*).⁴¹⁷ Auch die Zuweisungen von Stiftungen aus Aleppo bestanden in der mamlūkischen und später in der osmanischen Zeit fort.

Die von Ğārullāh als *al-šandūq al-qadīm* genannte Vermögensquelle war anscheinend eine zentrale Verwaltungsbezeichnung für die *ḥaramayn*-Stiftungen in Damaskus, die mehrere *awqāf* unter einem Dach vereinigte. Die Quelle für die Zuweisungen von den *awqāf al-ḥaramayn* in Damaskus hieß in den osmanischen *šūrre*-Registern *māl-i šundūk*, während andere Stiftungen mehrheitlich nach ihren Gründern benannt wurden.⁴¹⁸ Eine weitere Quelle für die Zuwendungen der mamlūkischen Finanzverwaltung an die Bevölkerung der *ḥaramayn* waren die Erträge der von der nicht-muslimischen Bevölkerung erhobenen Steuer (*ğawālī*).

Die genannten Zuweisungen aus Ägypten, Damaskus und Aleppo kamen zur Zeit der mamlūkischen Herrschaft mit zwei Pilgerkarawanen in den Hedschas. Die osmanischen Geldzuweisungen aus Anatolien, die als *al-šadaqāt al-rūmiyya* oder *al-*

⁴¹⁶ Vgl. Amīn, Muḥammad, Ebenda, S. 113, 121.

⁴¹⁷ Ğārullāh, *Nayl al-munā*, I, S. 430, 481,

⁴¹⁸ Siehe BOA, EV.HKM.SR 827.

mabarrāt al-rūmiyya bekannt waren, kamen *nach* den ersten Jahren der osmanischen Herrschaft über die mamlūkischen Gebiete bis in die Regierungszeit von Murād III. nicht direkt aus Istanbul, sondern über Ägypten, wie ich unten ausführlich darstellen werde.

1. Osmanische Zuweisungen

Anhand der bisherigen Studien zu den osmanischen Zuwendungen für die *ḥaramayn* kann man keinen befriedigenden historischen Überblick gewinnen. Eine ausführliche Darstellung des Themas geht über den Rahmen unserer Arbeit hinaus. Es soll hier jedoch versucht werden, anhand wichtiger Prozesse einen Überblick zu den *ḥaramayn*-Stiftungen und zu der *şürre* der Osmanen zu geben. Unsere Ausführungen beziehen sich grundsätzlich auf die Zuweisungen aus Ägypten und Istanbul.

Die osmanischen Zuweisungen für die *ḥaramayn* lassen sich bis zum Ende des achtzehnten Jahrhunderts in drei zeitlichen Abschnitten betrachten:

1. Vor der Eroberung von Ägypten (vor 923/1517)
2. Nach der Eroberung von Ägypten bis zur Einführung einer neuen *şürre* (*şürre-i rūmiyye-i cedīde*) im Jahre 997/1589.
3. Nach der Einführung der neuen *şürre* bis ins zwölfte/achtzehnte Jahrhundert.

1.1. Osmanische Zuwendungen für die *ḥaramayn* vor 923/1589

şurra/şürre bedeutet übersetzt Beutel. Die Geldzuweisungen für die *ḥaramayn*, die in Beutel gefüllt, in die *ḥaramayn* geschickt wurden, wurden später unter diesem Begriff bekannt. *şürre* wurde aber später gelegentlich für alle Zuweisungen benutzt, die als Geld in die *ḥaramayn* geschickt wurden.

Wie wir oben kurz behandelt haben, war Çelebī Meḥmed (reg. 816-824/1413-1421) nach den osmanischen Geschichtsquellen der erste osmanische Herrscher, der eine Zuweisung an die *ḥaramayn* schickte. Ihm folgte sein Sohn Murād II. (reg. 824-48/1421-44 und 850-5/1446-51). Die beiden Herrscher gründeten zu diesem Zweck

Stiftungen im weitesten Sinne, indem sie die Steuereinkünfte einiger Dörfer der Bevölkerung von Medina und Mekka zuwies.⁴¹⁹

Obwohl ‘Aşik Paşāzāde und Neşrī zufolge Meḥmed I. (Çelebī) und Murād II. regelmäßige Zuweisungen für *ḥaramayn* tätigten, können wir diese Zuweisungen in den örtlichen Quellen nicht feststellen. Der Grund war vermutlich, dass diese Zahlungen kleine Summen aufwiesen und aus diesem Grund in den Geschichtsquellen von Mekka nicht erwähnt wurden. Die zweite Möglichkeit ist, dass die Zuweisungen dieser Herrscher überwiegend für Medina gedacht waren und nach Medina geschickt wurden. Im Bezug auf Medina fehlen die Geschichtsquellen, die uns, wie die Annalen über Mekka, über die geschichtlichen Ereignisse ausführlich informieren. Einiges spricht auch für die Annahme, dass die *aşraf* von Medina, die offenbar zu den osmanischen Herrschern Kontakt aufnahmen, diese Zuweisungen entgegennahmen und für sich behielten.

Eyüb Şabri Paşa gibt ein Datum für die Sendung der osmanischen *şürre* an, das man mit den Ausführungen des mekkanischen Geschichtsschreibers Nağmuddīn Ibn Fahd in gewisser Weise in Einklang bringen kann. Eyüb Şabri Paşa zufolge wurde im Jahre 855/1452 eine *şürre* geschickt, die die große Summe von 801 *kīse* betrug.⁴²⁰ Die Quellen von Eyüb Şabri über die *şürre* der osmanischen Herrscher sind uns unbekannt. Wir können aber das von ihm angegebene Datum anhand der Ausführungen von Nağmuddīn Ibn Fahd (gest. 885/1480) um fünf Jahre zeitlich verschieben. Denn erst im Jahr 850/1444 können wir die osmanischen Spenden für die Bevölkerung des Hedschas in den örtlichen Quellen feststellen. Ibn Fahd informiert uns über die Ankunft eines Wesirs der Osmanen während der Pilgerzeit

⁴¹⁹ ‘Aşik Paşāzāde (gest. 888/1481) erwähnt unter den Wohltaten von Meḥmed I. Çelebī, dass er große Summen an Geld nach Mekka und Medina schickte, verweist jedoch auf keine Stiftung als Quelle dieser Zuwendungen. ‘Aşik Paşāzāde, *Tevārīḫ-i Āl-i ‘Osmān*, Istanbul 1332, S. 196-197. Mevlānā Meḥmed Neşrī (gest. um 925/1520) zufolge schickte Meḥmed I. Çelebī regelmäßige Zuwendungen für die Armen von Mekka und wies die Steuereinkünfte mehrerer Immobilien in seiner Provinz [den Armen von] Medina zu. Mevlānā Meḥmed Neşrī, *Cihānnümâ [Osmanlı Tarihi (1288-1485)]*, Herg. Necdet Öztürk, Çamlıca, İstanbul 2008, S. 254. Nach den Ausführungen von ‘Aşik Paşāzāde wurde die regelmäßige Sendung der Gelder für Jerusalem, Ḥalīlurrahmān, Mekka und Medina in der Zeit des Murād II. fortgesetzt, die jährlich 3.500 Florī betrug. Murād II. selber stiftete ein Dorf, Balıkhisarı, in der Umgebung von Ankūrī (Angora=Ankara), das einen großen Ertrag einbrachte. ‘Aşik Paşāzāde, *Tevārīḫ-i Āl-i ‘Osmān*, Istanbul 1332, S. 196-197. Die Ausführungen von Nahrawālī basieren offenbar auf ‘Aşik Paşāzāde. Vgl. Nahrawālī (1303/1886), *İlām*, S. 118.

⁴²⁰ Eyüb Şabri, *Mir’ätü’l-ḥaremeyn, Mir’ätü Mekke*, S. 706-707.

nach Mekka, der großzügige Spenden unter der einfachen Bevölkerung (müstahiqqīn!) wie auch unter den Reichen von Mekka verteilte.⁴²¹

Şabris Ausführungen zu der *şürre* zur Regierungszeit von Bāyezīd II. lässt sich auch anhand der örtlichen Geschichtsquellen in gewisser Weise bestätigen: Er sagt nämlich, dass Bāyezīd II. sich seit dem Jahre 886/1482 an, also im Jahre seiner Thronbesteigung, zur Sendung einer jährlichen *şürre* verpflichtete. ‘Abdul‘azīz b. Fahd erwähnt die osmanischen (*rūm*) Spenden zwei Jahre nach dem von Eyüb Şabri angegebenen Datum. Şabris Ausführungen über die Gesamtsumme der *şürre* zu dieser Zeit, die ihm zufolge 14.000 Goldstücke betragen, kann man anhand der späteren Zahlen aus der Regierungszeit von Bāyezīd II. als verlässliche Angabe betrachten. Aber seine Aussage, dass dieser Betrag unter der Bevölkerung von Mekka und Medina proportional zu verteilen waren, stimmen nicht. Denn die osmanischen Geldzuweisungen, die in den Jahren 888/1484 und 889/1485 mit der Damaszener Karawane in Mekka eintrafen, betragen jeweils 1.600 Goldstücke. Wie es der Usus bei der Verteilung der nach Mekka gebrachten Almosen war, erhielt der Şarīf von Mekka ein Drittel der Beträge.⁴²²

Wie wir oben erwähnt haben, befanden sich einige Stiftungen für die *ḥaramayn*, die vor den Osmanen in Anatolien gegründet worden waren, in den von den Osmanen neu eroberten Gebieten. Zu erwähnen sind insbesondere die Stiftungen in Ereğli. Wir haben auch erwähnt, dass die Sendung der regelmäßigen Zuweisungen für die *ḥaramayn* zur Zeit des Bāyezīd II. zu einer Staatsaufgabe wurde, und dass Bāyezīd II. diese Stiftungen durch Umwandlung der Steuereinkünfte weiterer Pachtländer vergrößerte. Es ist aber unwahrscheinlich, dass diese Zuweisungen zur Zeit der militärischen Auseinandersetzungen zwischen Bāyezīd II. und den Mamlūken in den *ḥaramayn* ankamen. Anscheinend aus diesem Grund schickte der Kadi von Mekka im Jahre 893/1488 eine Vollmacht an einen Mekkaner, Abū al-Faḍl al-‘Uṭmānī, der sich zu dieser Zeit in Anatolien befand, mit dem Auftrag, sich bei den Machthabern des osmanischen Hofes um die Stiftungen zugunsten von Mekka zu kümmern.⁴²³

⁴²¹ Ibn Fahd, *Itḥāf al-warā*, IV, S. 262.

⁴²² ‘Abdul‘azīz b. Ibn Fahd, *Bulūğ al-Qirā*, I, S. 321, 379.

⁴²³ ‘Abdul‘azīz b. Ibn Fahd, *Bulūğ al-Qirā*, I, S. 502.

Es überrascht uns aus diesem Grund nicht, dass wir ein Befehlsschreiben aus demselben Jahr der Regierungszeit von Bāyezīd II. (reg. 886-918/1481-1512) finden, in dem der osmanische Sultan den Kadis in Bey Sancağı (Bursa) befahl, die Stiftungen für Mekka und Medina in ihren Gebieten zu registrieren und strenge Maßnahmen für ihre Kontrolle durchzuführen.⁴²⁴

Die Kontakte der Stellvertreter der Machthaber des Hedschas begannen nach dieser Zeit Früchte zu tragen. Die osmanischen Almosen, die offenbar erst zwei Jahre später, im Jahre 895/1490, in welchem ein Frieden zwischen Bāyezīd II. und Mamlūken ratifiziert wurde, in Mekka eintrafen, betrug 2.900⁴²⁵ und im folgenden Jahr mit einem großen Anstieg 5.620 Goldmünzen.⁴²⁶ Ob es sich bei diesen Summen nur um den Anteil von Mekka handelt, wird aus den Ausführungen von Ibn Fahd nicht klar. Wie uns die späteren Quellen informieren, war der Anteil von Medina in den *ḥaramayn*-Stiftungen in Anatolien im Vergleich zum Anteil von Mekka sehr viel höher. Als nämlich der *šayḥ al-ḥaram* von Medina, Šāhīn al-Ġamālī zwei Jahre später, im Jahre 897/1492, den bekannten Gelehrten von Medina, Muḥammad al-Ḥuḡandī (851-909/1448-1504), als Beauftragten der Bevölkerung an den Hof von Bāyezīd II. (nach *rūm*) schickte, kam er im folgenden Jahr mit einer großen Summe an Spenden zurück.⁴²⁷ Die von Ibn Fahd für dieses Jahr erwähnten Beträge für Medina und Mekka beliefen sich auf 10.000 und 400 Goldstücke.⁴²⁸

In den folgenden Jahren bis zur Eroberung von Ägypten kamen die osmanischen Spenden fast regelmäßig in die *ḥaramayn*, in der Regel mit der Damaszener Karawane, gelegentlich aus Sicherheitsgründen mit der Pilgerkarawane von Kairo. Sie betrug im Jahre 914/1509 ca. 41.000 Goldstücke, von denen nur knapp ein Viertel, nämlich 10.000, Mekka zugewiesen war.⁴²⁹ Die osmanischen Spenden, die im Jahre 921/1516 mit der ägyptischen Pilgerkarawane die *ḥaramayn* erreichten,

⁴²⁴ Osmanlı Kanunnâmeleri ve Hukûki Tahlilleri, Ahmed Akgündüz, Istanbul 1990, II, S. 140-142.

⁴²⁵ Ibn Fahd, *Ithāf al-warā*, I, S. 644.

⁴²⁶ Ibn Fahd, *Ithāf al-warā*, II, S. 717-718.

⁴²⁷ Muḥammad al-Ḥuḡandī war ein bekannter ḥanafitischer Gelehrter von Medina aus der Gelehrtenfamilie al-Ḥuḡandī. Wegen seiner hohen Qualifikation genoss er großen Respekt beim *Šayḥulḥaram Qānim* und später bei Šāhīn al-Ġamālī. Vor seiner Reise zum Hofe von Bāyezīd II. geriet er wegen des Baues eines großen Hauses in Medina in finanzielle Schwierigkeiten. Während seines Aufenthaltes am Hofe von Bāyezīd II. erhielt er von dem Sultan großzügige Geschenke. Vermutlich aufgrund seiner Bemühungen bestimmte Bāyezīd II. eine regelmäßige Geldzuweisung für eine neue Lehrstelle für die ḥanafitische Fiqh in der Prophetenmoschee, und ernannte ihn zum Lehrer. Im Namen des mekkanischen Šarīfen Barakāt verfasste al-Ḥuḡandī ein Lobgedicht auf Bāyezīd II. Zu seiner Biografie siehe Saḥāwī, *Tuḥla*, II, S. 415-416.

⁴²⁸ Ibn Fahd, *Bulūġ al-qirā*, II, S. 805.

⁴²⁹ Ibn Fahd, *Bulūġ al-qirā*, III, S. 1656.

waren offenbar die letzten osmanischen Zuweisungen, die vor der Eroberung von Ägypten unter der Aufsicht der mamlūkischen Militärkräfte zugestellt wurden. Sie betrugen 60.000 Goldstücke für den Zeitraum von zwei Jahren.⁴³⁰

Vor diesem Hintergrund können wir uns anhand der bisher bekannten ersten offiziellen Urkunde aus dem Jahre 909/1504 (aus der Regierungszeit von Bāyezīd II.) über die osmanischen Geldzuwendungen für die Bevölkerung der *ḥaramayn* ein besseres Bild machen.⁴³¹

Die Zuwendungen, die in dem staatlichen Haushalt des Jahres 909/1504 als Ausgaben der zentralen Kasse für die Bevölkerung der *ḥaramayn* aufgeführt waren, kamen aus zwei unterschiedlichen Quellen:

Für die erste Summe wurde keine bestimmte Quelle erwähnt, so dass man annehmen kann, dass es sich hier um die Spenden des Sultans für bestimmte Personen handelte, die aus der Privatschatulle von Bāyezīd II. stammten. Sie wurden aus diesem Grund im Register als *taṣadduḳ* (Spenden) des Sultans bezeichnet und beliefen sich insgesamt auf 2.776 *sikke*, von denen 2.014 *sikke* für die Medinenser bestimmt waren. Weitere 735 *sikke*, für die als Verwendungszweck die „Frommen und Armen von Mekka“ angegeben wurde, kamen 12 Einzelpersonen und einer *zāviye* zugute. Von den 2.014 *sikke* für Medina wurden 1.210 *sikke* 23 Personen, einer Gruppe von 6 Eunuchen des Prophetengrabes sowie einer Gruppe namentlich verzeichneter Muezzine der Moschee zugewiesen. Die übrigen 831 *sikke* für Medina wurden mit einer allgemeinen Bezeichnung für die *fukarā-i medīne* (die Armen von Medina) versehen.

Die zweite Quelle für die Spenden, mit der hohen Summe von 14.422 *sikke*, waren *evkāf*, die in dem genannten Register als Stiftungen zugunsten der Armen (*fukarā*) von Medina, Mekka und Jerusalem bezeichnet wurden. Die Summen, die für das Honorar des Beauftragten des Hofes, der im Register als Ḥamza Mora, Sohn eines Sipāhī, bezeichnet wurde und für die Transportkosten vorgesehen waren, beliefen sich auf 5.000 bzw. 2.000 *sikke*.

⁴³⁰ Ibn Fahd, *Bulūḡ al-qirā*, III, S. 2019.

⁴³¹ *Defter-i müsevvedād-ı in'âm ve tasaddukaat ve teşrifât ve irsâliyyât ve 'âdet ve nukeriyye ve gayruhu vâcib-i sene tis'a ve tis'a mie (909) (26.VI.1503-13.VI.1504)* in: Barkan, Ömer Lütfü, *İstanbul Saraylarına ait Muhasebe Defteri*, Belgeler 1979, Band IX Nu. 13., S. 287-308, Türk Tarih Kurumu, Ankara 1979.

Ibn Fahds Angaben über die osmanischen Spenden für dieses Jahr sind nicht ausführlich. Sie bestätigen jedoch die Ankunft der Almosen aus Anatolien.⁴³² Erst für das folgende Jahr findet sich in seinen Ausführungen eine genaue Auskunft über die Höhe der osmanischen Spenden. Der von ihm erwähnte Betrag stimmt mit der oben erwähnten Summe für das Jahr 909/1504 bis auf eine kleine Differenz überein. Die osmanischen Almosen kamen im Jahre 910/1505 mit der Damaszener Karawane nach Mekka. Der Kommandeur der Damaszener Karawane, der anscheinend mit einer sehr schwachen militärischen Eskorte die Pilgerfahrt unternahm, musste den Beduinen (*‘arab*) eine Summe von 20.000 Goldstücken (*dīnār*) als Wegezoll abtreten. Um die von den Beduinen erpresste Summe zu bezahlen, musste er sich 13.000 Goldstücke von dem osmanischen Beauftragten (*al-musaffir*) leihen.

Als man in Mekka den Rest der Spenden verteilen wollte, kam es zu einer Diskussion über den übrig gebliebenen Betrag. Man einigte sich schließlich auf eine Summe von 2.200 Goldstücken. Erst erhielten diejenigen, denen als Vergütung für spezifische Aufgaben (*waḏā’if*) eine Zuweisung bestimmt war, und diejenigen, deren Namen im Register aufgeführt waren, ihre Anteile. Danach blieben 524 Goldstücke zum Verteilen übrig. Der mekkanische Šarīf erhielt das Drittel dieses Betrags, und der Rest wurde an andere Personen vergeben.⁴³³ Die im Register des Jahres 909/1504 als Zuweisungen für bestimmte Personen eingetragenen Zahlungen beliefen sich auf 1.945 *sikke*. Falls Ibn Fahd uns die genauen Zahlen angegeben hat, müsste sich der Gesamtbetrag der osmanischen Almosen in diesem Jahr, die anscheinend aus den Geschenken des Sultans und den Erträgen der *ḥaramayn*-Stiftungen bestanden, auf ca. 15.200 *sikke* belaufen haben.

1.2. Osmanische *šūrre* nach 923/1517

Die osmanischen Geldzuweisungen wurden in den zeitgenössischen örtlichen Quellen als *al-mabarrāt al-rūmiyya* oder *al-ṣadaqāt al-rūmiyya* bezeichnet. Nach einer kurzen Zeit wurde der Begriff *šūrre* für drei verschiedene Zuweisungen verwendet, zwei alte *šūrres* aus der Zeit der Mamlūken, die als *al-šurrat al-miṣriyya* und *al-šurra al-šāmiyya* bezeichnet wurden, und die *šūrre*, die von dem zentralen Organ des osmanischen Staates organisiert wurde.

⁴³² Vgl. Ibn Fahd, *Bulūḡ al-qirā*, II, S. 1334.

⁴³³ Ibn Fahd, *Bulūḡ al-qirā*, IV, S. 1419-20.

Theoretisch gesehen sollten die Zuweisungen der zentralen Verwaltung, *el-şürretü'r-rūmiyye*, aus den Erträgen der *ḥaramayn*-Stiftungen in Anatolien finanziert werden, unter denen auch die Spenden des amtierenden Sultans einen, wenn auch verhältnismäßig kleinen, Teil auszumachen hatten. Man würde auch annehmen, dass sie jährlich mit der Istanbuler bzw. Damaszener Karawane direkt von Istanbul geschickt worden wären. Dies war auch die Annahme, von der man in der bisherigen Forschung explizit oder implizit ausging.

Offizielle Urkunden der osmanischen Zentralverwaltung sowie die zeitgenössischen örtlichen Geschichtsquellen sprechen aber für eine andere historische Entwicklung. Die Zuweisungen der *el-şürretü'r-rūmiyye* wurden seit den ersten Jahren der osmanischen Herrschaft über den Hedschas an die zentrale Kasse der ägyptischen Provinz überwiesen und daraus finanziert. Aus diesem Grund konnte man in den bisherigen Studien kein *şürre*-Register für die Zeit vor 996/1588 feststellen, die die Sendung einer großen *şürre* aus Istanbul belegen würde.

Dass die *el-şürretü'r-rūmiyye* bis 997/1589 aus Ägypten kam, kann man den Ausführungen von Ğārullāh Ibn Fahd und Quṭbuddīn al-Nahrawālī entnehmen. Ğārullāh Ibn Fahd und Quṭbuddīn al-Nahrawālī, deren Ausführungen über die ersten Jahre der osmanischen Herrschaft überwiegend auf dem erstgenannten Zeitzeugen beruhen, sprechen nur von einer osmanischen *şürre*, die mit der ägyptischen Pilgerkarawane kam. Die Verteilung der *rūmiyye* fand jedoch unter der Aufsicht eines aus Istanbul kommenden Beauftragten (Emīn) statt.

Es lässt sich jedoch nicht abweisen, dass eine kleine Summe von Geldzuweisungen, insbesondere aus den privaten Stiftungen in Istanbul und Anatolien, mit der Damaszener Pilgerkarawane die *ḥaramayn* erreichte, die jedoch nicht zu der großen *el-şürretü'r-rūmiyye* gehörte.

Erst zur Zeit Murāds III. wurde die Sendung einer *şürre* direkt aus der Hauptstadt organisiert. Sie wurde unter dem Namen *şürre-i rūmiyye-i cedīde* (die neue osmanische *şürre*) bekannt. Als zeitgenössische örtliche Quelle informiert uns der mekkanische Gelehrte und Geschichtsschreiber 'Abdulkarīm al-Nahrawālī über die Einführung dieser neuen *şürre*.⁴³⁴ Während sein Onkel Quṭbuddīn in seinem dem Sultan Murād III. gewidmeten Werk unter den Wohltaten des osmanischen

⁴³⁴ Man darf ihn nicht mit seinem Onkel Quṭbuddīn verwechseln, der vor der Einführung der neuen *şurra* starb.

Herrschers keine neue *şürre* erwähnt, hebt sein Neffe ‘Abdulkarīm die Bedeutung dieser *şürre* hervor und lobt den herrschenden Sultan Murād III. für diese große Tat. ‘Abdulkarīm informiert seinen Leser über die örtliche Quelle der zwei großen *şürre* der Osmanen. Die erste, *el-şürretü’r-rūmiyye*, kam aus Ägypten, während die zweite, *el-şürretü’r-rūmiyyeti’l-cedīde*, aus Istanbul geschickt wurde.

1.3. Ägyptische Zuweisungen

Die Zuweisungen aus Ägypten für die Bevölkerung der *ḥaramayn* lassen sich nach der Quelle und der Art der Zuweisungen in zwei Gruppen unterteilen:

1. Zuweisungen aus der Provinzkasse von Ägypten in Geld und in Naturalien
2. Zuweisungen aus den Stiftungen in Geld und Naturalien

Die erste Gruppe wurde aus der Provinzkasse von Ägypten bezahlt. Wie wir unten im Rahmen unserer Darstellung über die *rūmiyye-i cedīde* zeigen werden, unterscheidet sich der rechtliche Status der Geldzuweisungen aus der ägyptischen Provinzkasse vor bzw. nach der Einführung der *rūmiyye-i cedīde* im Jahre 997/1589. Über den Status dieser Zuweisung sind wir durch die Diskussionen informiert, die mit der Einführung von *rūmiyye-i cedīde* unter den Würdenträgern der Zentralverwaltung in Istanbul aufkamen. Bis zu dieser Zeit betrachtete man den Großteil der aus der Provinzkasse von Ägypten zu schickenden *şürre* als den Gegenwert (*badal*) der Erträge der *ḥaramayn*-Stiftungen in Anatolien.⁴³⁵

Die zweite Gruppe bildeten Zuweisungen aus den Erträgen der Stiftungen in Ägypten, die vollständig oder teilweise für die Bevölkerung der *ḥaramayn* bestimmt waren. Ihre Verwaltung wurde im Grunde getrennt von der Finanzverwaltung des staatlichen Organs geführt. Auch sie teilten sich in zwei Gruppen: Geldzahlungen und Naturalienzuteilungen. Von diesen Stiftungen werden wir nur die großen *deşīşe* Stiftungen ausführlich behandeln.

Nach diesem Überblick können wir die Zuweisungen aus der Provinzkasse und der großen *deşīşe* Stiftungen mit einer gewissen Ausführlichkeit betrachten.

⁴³⁵ Dazu noch unten 171 ff.

1.4. Ägyptische *şürre* der Provinzkasse nach 923/1517

şürre-i rûmiyye

Bei seinem Gespräch mit Quṭbuddīn al-Nahrawālī, der ihn im Jahre 965/1558 in Akşehir besuchte, fragte Şehzāde Bāyezīd ihn nach dem Gesamtbetrag der *rûmiyye*. Al-Nahrawālī erwiderte, dass die jährlich in die *ḥaramayn* geschickte Summe 31.000 Goldstücke (*dahab*) betrug.⁴³⁶

Wie oben erwähnt, sprechen Ğārullāh Ibn Fahd und al-Nahrawālī von einer osmanischen *şürre*. Ğārullāh Ibn Fahd erwähnt die Herkunft der *rûmiyye* nur im Bezug auf das Jahr 933/1527 und sagt ausdrücklich, dass in diesem Jahr vom Sultan (Süleymān I.) angeordnet wurde, dass die *rûmiyye* von der ägyptischen Staatskasse zur Verfügung gestellt werden sollte.⁴³⁷ Er informiert uns nicht über den Gesamtbetrag der *rûmiyye*, vermerkt jedoch in seinen Ausführungen bis zum Jahre 946/1540 keine Änderung. Nach Shaw wurde die *şürre* der ägyptischen Provinzkasse im Jahre 940/1533-4, d.h. zur Regierungszeit von Süleymān I., auf eine feste Summe von 560.000 *para* festgesetzt.⁴³⁸ Setzt man für den ägyptischen *para* einen Kurswert von 23 *para* zu einer Goldmünze an⁴³⁹, wie er zu jener Zeit in Ägypten galt, beliefe sich die ägyptische *şürre* im Goldwert auf 24.347 Goldmünzen. Vergleicht man diese Zahl mit der von al-Nahrawālī erwähnten Summe von 31.000 Goldmünzen, so könnte man annehmen, dass nach dem Jahr 940/1534 die *şürre* der ägyptischen Provinzkasse um ca. 27 Prozent erhöht wurde. Wenn man jedoch die Ausführungen von Ğārullāh Ibn Fahd zu den Beschwerden der Bevölkerung über die Verteilung der *şürre* betrachtet, kann man vermuten, dass die von Shaw erwähnte Summe von 560.000 *para* einer größeren Summe in Gold entsprechen könnte. Wie oben hingewiesen wurde, gibt Ğārullāh Ibn Fahd über die Höhe der *şürre* bis zum 946/1540 keine Daten an, notiert aber auch in Bezug auf den Kurswert keine Änderung. Grund für die Beschwerden der Bevölkerung über die Verteilung

⁴³⁶ Siehe Nahrawālī, Quṭbuddīn, Riḥla (Ms), Veliyyüddin 2440, S. 143.

⁴³⁷ Siehe Ğārullāh Ibn Fahd, Nayl al-munā, I, S. 430.

⁴³⁸ Shaw, The Financial, S. 254.

⁴³⁹ Siehe Pamuk, Şevket, al-Tārīḥ al-mālī li-l-dawlat al-‘uṭmāniyya, Übers. ‘Abdullaṭīf al-Ḥāris, S. Trablus 2005, S. 181. In dem osmanischen Budget des Jahres 930-931/1524-25 wurde eine *eşrefî*, die in Ägypten benutzte Goldmünze, mit einem Kurswert von 35 *ağçe* berechnet. Wenn man den Kurs für die ägyptische *para* mit einem Wert von 1.5 *para* für eine osmanische *ağçe* annehmen würde, wie er in diesen Jahren berechnet wurde, erhielte man einen Kurswert von 23,3 *para* für eine *eşrefî*. Dies entspricht auch dem von Ğārullāh Ibn Fahd erwähnten Wechselkurs für die ägyptische Goldmünze.

der *şürre* war offenbar, dass diese nicht wie gewöhnlich in Goldmünzen, sondern in ägyptischen *para* ausgezahlt wurde. Man kann hierzu zudem annehmen, dass die eigentliche Quelle der Beschwerden nicht einfach der Umstand war, dass man das Geld in *para* bezahlte, sondern die Problematik, dass hier wohl ein zu niedriger Wechselkurs mit dem man die Goldmünzen umrechnete angesetzt wurde. Dies legt nahe anzunehmen, dass die von Shaw erwähnte Summe von 560.000 *para* als Gegenwert einer höheren Summe in Goldwährung berechnet wurde.

Wenn man von den einmaligen Spenden der Sultane absieht, über deren Höhe man unterschiedliche Zahlen findet, kann man anhand der Angaben von Quṭbuddīn al-Nahrawālī annehmen, dass sich die Summe der ägyptischen *şürre* im zehnten/sechzehnten Jahrhundert auf ca. 30.000-31.000 Goldmünzen belief. Diese Zahl entspricht auch mit einer kleinen Differenz der Summe, die wir anhand unserer örtlichen Quelle für das Jahr 921/1516 finden, als, wie oben erwähnt, Zuweisungen für zwei Jahre in Höhe von 60.000 Goldstücken geschickt wurden.

Man kann folglich die Annahme vertreten, dass die von Shaw erwähnten 560.000 ägyptischen *para* aus dem Jahre 940/1533-4 dem Gegenwert von 31.000 Goldstücken entsprechen sollten. Sie wurde jedoch nicht nach dem tatsächlichen Marktwert gerechnet, sondern zu einem geringeren Kurs von weniger als 20 *para* für eine Goldmünze, nämlich ca. 18,06:1. Dies war vermutlich der Grund für die Beschwerden der Empfänger in den *ḥaramayn*, die Ibn Fahd erwähnt.

$$31.000 \text{ Goldmünze} \times 18,06 \text{ para} = 560.000 \text{ para}$$

Dāru's-sa'āde Āğāsı Ḥabeşī Meḥmed Āğā, der im Jahre 996/1588 zum Verwalter der *ḥaramayn*-Stiftungen im ganzen Reich ernannt wurde, legte dem Sultan einen Bericht über diese osmanischen Zuwendungen für die Bevölkerung der *ḥaramayn* vor, indem er die Zahlen aus den Regierungszeiten des Bāyezīd, Selīm und Sulaymān verzeichnete. Wir werden unten auf diesen Bericht im Kontext der Einführung einer neuen *şürre* (*şürre-i rūmiyye-i cedīde*) eingehender zu sprechen kommen. Vergleichen wir hier kurz die von Meḥmed Āğā angegebenen Zahlen mit den oben erwähnten Summen für die *şürre-i rūmiyye*.

Die Gesamtsumme für die Spenden der Sultane, die Meḥmed Āğā in diesem Bericht erwähnt, belief sich auf 15.207 *sikke*. In diesem Betrag waren ihm zufolge noch nicht die Erträge der [privaten] Stiftungen aus Istanbul enthalten, die ebenfalls an

die *ḥaramayn* geschickt wurden. Der als Spenden der Sultane bezeichnete Betrag soll in den Regierungszeiten von Bāyezīd II., Selīm I. und Süleymān I. als eine feste Summe etabliert gewesen sein. Nach seinen Untersuchungen in den *rūznāme*-Registern soll Mehmed Āğā für die Regierungszeit von Süleymān I. eine Notiz gefunden haben, der zufolge die Spenden des Sultans zusammen mit den Erträgen der Stiftungen an die Provinzkasse von Ägypten überwiesen wurden. Die Gesamtsumme, für die er den Anteil der Spenden des Sultans und der Stiftungen nicht erwähnt, belief sich auf 12.997 Goldstücke.⁴⁴⁰ Zu diesen Ausführungen von Mehmed soll kurz vermerkt werden, dass er die Erträge der *ḥaramayn* Stiftungen, die von den Sultanen durch die Zuweisung der Steuereinkünfte der Pachtländer gegründet wurden, als Spenden der Sultane bezeichnet. Denn wir wissen aufgrund des Haushaltes aus dem Jahre 909/1504, dass die Spenden des Sultans einen kleinen Teil der Gesamtsumme für die Zuweisungen darstellten.

Die von Ḥabeṣī Mehmed Āğā erwähnte Überweisung der Erträge der *ḥaramayn*-Stiftungen aus Anatolien an die Provinzkasse von Ägypten war nicht eine einmalige Verfügung. Die *ḥaramayn*-Stiftungen in Anatolien machten bis zum Jahre 997/1589 ca. ein Drittel der *şürre* der Provinzkasse von Ägypten aus und waren in den oben erwähnten Summen dieser *şürre* eingeschlossen.

Einem weiteren Bericht von Mehmed Āğā aus demselben Jahr 996/1588 zufolge betrug die *şürre* der ägyptischen Provinzkasse im diesem Jahr 33.180 Goldstücke.⁴⁴¹ Nach Angaben von Shaw erfuhr die *şürre* der Provinzkasse von Ägypten in den folgenden Jahren nominell einen erheblichen Anstieg in *para*. Um die reale Wertentwicklung der *şürre* zu beurteilen, sind jedoch die Veränderungen im Wechselkurs von *para* zu den Goldwährungen zu berücksichtigen. Im Folgenden werden wir dies anhand einer Abschätzung des Verhältnisses von *para* zu Gulden untersuchen. Shaw datiert diesen Zuwachs nicht auf eine bestimmte Zeit. Das erste Datum, für das er eine Summe von 1.327.040 *para* feststellte, fiel ins Jahr 1004/1595-96.⁴⁴² Aufgrund der historisch belegten Wertverluste des ägyptischen *para* zehn Jahre zuvor kann man davon ausgehen, dass auch dieser Anstieg bereits kurz nach der Abwertung des *para* zustande gekommen war: Nach Angaben von ‘Abdulkarīm

⁴⁴⁰ BOA, MD 1806.

⁴⁴¹ Nach den Erhebungen von Mehmed Āğā betrug die von der ägyptischen Provinzkasse nach Mekka und Medina geschickten Summen jeweils 14.450 und 18.730 Goldstücke, d.h. insgesamt 33.180 Goldstücke. Siehe Atalay, *Osmanlı Devleti’nde Surre-i Hümayûn*, S. 34.

⁴⁴² Siehe Shaw, *The Financial*, S. 254. Faroqhi, *Pilgrims*, S. 201 Fußnote 49.

Rāfiq erlebte die ägyptische *para* im Jahre 993/1584 eine große Abwertung in Höhe von 50 Prozent, die zwei Jahre später Anlass zu einem Aufstand gab.⁴⁴³ Diese Abwertung erklärt uns auch die Steigerung der *şürre* (in *para*) um etwa 136 Prozent. Für den Kurswert des Jahres 1004/1595-96 berechnet Faroqhi 40 *para* für eine Goldmünze.⁴⁴⁴ Wenn wir die Summe für die *şürre* aus der ägyptischen Provinzkasse, die in dem oben erwähnten Bericht aus dem Jahre 996/1588 mit 33.180 Goldstücken verzeichnet wurde, mit diesem Kurswert berechnen, erhalten wir 1.327.200 *para*, was mit einer sehr kleinen Differenz der Summe entspricht, die Shaw für das Jahr 1004/1596 erwähnt.

Im Laufe des 11./17. Jahrhunderts stieg der Betrag der *şürre* aus der Provinzkasse weiter an, bis er im Jahre 1082/1671-2 eine Summe von 4.806.978 *para* und 1107/1695-6 dann 5.132.070 *para* erreichte. Das erstgenannte Datum markiert den Beginn wichtiger Änderungen in der Verwaltung der *ḥaramayn*-Stiftungen in Ägypten. Dies fiel auch in eine Zeit, in der wichtige politische Entwicklungen im Hedschas zustande kamen.

Hauptquelle dieses Anstieges waren Shaw zufolge die Pensionen in Ägypten, die im Laufe der Zeit zu *murattabāt* umgewandelt und von Vater auf Sohn vererbt wurden.⁴⁴⁵ Die *wālī* stellten die Auszahlung dieser *murattabāt* in Ägypten ein und finanzierten mit dem einbehaltenen Geld den Zuschlag für die *şürre* aus der Provinzkasse von Ägypten. Die Maßnahmen der *wālī*, die Stabilität der *şürre* zu gewährleisten, standen im Zusammenhang mit den politischen Erwägungen der Zentralverwaltung. Im Gegensatz zum Anstieg im vorigen Jahrhundert lässt sich jedoch der große Aufschwung, der um 1082/1672 zustande kam, nicht mit der Abwertung des *para* erklären. Im Goldwert berechnet entsprechen 4.806.978 *para* ca. 45 780 Goldmünzen.⁴⁴⁶ Wenn man sich an die politischen Umstände im Hedschas

⁴⁴³ Zitiert nach Pamuk, Siehe al-Tārīḥ al-mālī li-l-dawlat al-‘uṭmāniyya, Übers. ‘Abdullaṭīf al-Ḥāris, S. Trablus 2005, S. 185 Fußnote 10. Vgl. die englische Version des Werkes von Pamuk, A Monetary History of the Ottoman Empire, Cambridge 2000, S. 94.

⁴⁴⁴ Faroqhi, Pilgrims, S. 201 Fußnote 49.

⁴⁴⁵ Das gleiche gilt auch für den Hedschas.

⁴⁴⁶ Für den Kurswert des *para* gegen die venezianische Dukaten zwischen 1091/1680 und 1212/1798 siehe Pamuk, Şevket, A Monetary History of the Ottoman Empire, S. 175. In Bezug auf die Jahre, für die in der von Pamuk erstellten Liste keine Angaben zur Verfügung stehen, haben wir den Kurswert des nächsten verfügbaren Jahres benutzt: Für 1082/1672 das Jahr 1091/1680, für 1118/1707 das Jahr 1116/1705.

um diese Zeit erinnert, kann man die Erhöhung von ca. 33.000 auf ca. 45.780 Goldmünzen in den oben dargestellten politischen Zusammenhang bringen.⁴⁴⁷

Wenn wir die von Shaw angegebenen Zahlen bezüglich der Jahre nach 1082/1672 in Goldwährung umrechnen, können wir den Anstieg der *şürre* aus der Provinzkasse von Ägypten im 11./17. Jahrhundert besser bewerten. Der Betrag von 5.132.070 *para* entspricht im Goldwert um das Jahr 1109/1698 ca. 42.767 Goldstücken. Der Anstieg von 5.177.729 auf 16.204.666 *para*, der sich von 1118/1707 bis 1212/1798 vollzog, entspricht zum Großteil wiederum dem Defizit, das durch den Wertverlust des *para* entstand. In Goldwährung kann man von einer Steigerung in Höhe von ca. 2.245 Goldmünzen ausgehen. Wenn man die Gesamtsummen der Jahre 1082/1707 und 1212/1798 vergleicht, sieht man, dass die Summe der *şürre* der Provinzkasse im Goldwert über mehr als ein Jahrhundert (1082-1212) weitgehend stabil blieb. Da die Auszahlung der aus der Provinzkasse finanzierten *şürre* zu den finanziellen Pflichten der *wālī* gehörte, blieb sie von dem verschlechterten Zustand der *ḥaramayn*-Stiftungen weitgehend verschont.

In ungefähren Goldwerten berechnet, kann man den Anstieg in der ägyptischen *şürre* von 924/1518 bis 1212/1798 wie folgt darstellen:

Jahr	Goldmünzen
924	31 000
996	33 180
1004	33 180
1082	45 780
1109	42 767
1118	39 828
1212	45 012

In dem Bericht über die Summe der *şürre* aus der Provinzkasse von Ägypten, der im Jahre 996/1588 von Ḥabeşī Mehmed Āğā vorgelegt wurde, fällt auf, dass der Anteil von Medina an der ägyptischen Provinz-*şürre* hinter dem Anteil von Mekka

⁴⁴⁷ Siehe unsere Ausführungen zu den Beziehungen zwischen den Ḥasaniden von Mekka und den Imamen vom Jemen oben S.97 ff. Die Imame trachteten nach der Anerkennung im Hedschas und schickten Geldzuweisungen an die Vornehmen vom Hedschas. Im selben Jahr wurde Sa'd b. Zayd, der mit dem Imam feste Kontakte hatte, von ihm während seines langen Aufstandes unterstützt. Der maghrebinische Gelehrte Muḥammad b. Sulaymān al-Rudānī, der zu dem Großwesir eine gute Beziehung aufbaute, spielte in der Absetzung von Sa'd eine wichtige Rolle. Er erwirkte die Einsetzung des neuen Emirs Barakāt und hatte einen großen Einfluss in der Politik in Mekka bis zum Tode des Großwesirs. Zu den politischen Aktivitäten von Muḥammad b. Sulaymān al-Rudānī Siehe oben S. 105, Fußnote 256.

zurückstand. Dies wurde jedoch im Laufe des siebzehnten Jahrhunderts zu Gunsten von Medina geändert.⁴⁴⁸

1.5. Getreidezuweisungen aus der Provinzkasse

Al-Nahrawālī informiert uns auch über Getreidezuweisungen aus der Provinzkasse von Ägypten, die neben den Lieferungen der Stiftungen jährlich nach Mekka und Medina geschickt wurden. Während die Getreidezuweisungen der Stiftungen als *deṣīše* bezeichnet wurden, hießen die Zuwendungen aus der Provinzkasse *carāye*. Bei den *carāye*-Zuweisungen handelte es sich überwiegend um Naturalien, die als Gehalt oder Pensionen verteilt wurden.

Shaw gibt eine Gesamtsumme von mehr als 40.000 *ardab* für die Getreidezuweisungen an, die von 1081/1670-1 bis 1179/1765-6 in gewisser Hinsicht stabil blieben. Im Jahre 1081/1670-1 betrug diese 41.227 *ardab*, während sie im Jahre 1179/1765-6 einen kleinen Zuwachs auf 42.407 *ardab* verzeichnete.⁴⁴⁹

Nach den Ausführungen von Shaw wurden von der Provinzkasse im 12./18. Jahrhundert nur ca. 30.000 *ardab* an Naturalien an die *ḥaramayn* geschickt, der Rest wurde meistens in Geld umgerechnet.⁴⁵⁰ Bayyūmī erwähnt aufgrund seiner Forschungen in den osmanischen Archiven in Ägypten eine Summe von 962.000 *para*, die im Jahre 1161/1748 als Gegenwert von 13.000 *ardab* dem Kommandeur der ägyptischen Pilgerkarawane ausgehändigt wurden. Es muss hier aber vermerkt werden, dass es bei diesem Betrag im Gegensatz zu der Annahme von Bayyūmī nicht um den Gesamtbetrag handelte, sondern nur um den Gegenwert eines Teils der Getreidezuweisungen aus der Provinzkasse (*ṣurra ḡilāl ahālī al-ḥaramayn*).⁴⁵¹

1.6. *ṣūrre* der Stiftungen: *dašīša/deṣīše*-Stiftungen

Die *dašīša*-Stiftungen aus der mamlūkischen Zeit waren eine wichtige Quelle für die Getreidezuweisungen in den ersten Jahrzehnten der osmanischen Herrschaft. Für die Summe der Getreidelieferungen der mamlūkischen *dašīša*-Stiftungen vor

⁴⁴⁸ Vgl. Shaw, *The Financial*, S. 255-258.

⁴⁴⁹ In dieser Summe waren die Zuweisungen für die Kadis von Mekka und Medina nicht eingeschlossen, die 366 bzw. 200 *ardab* erhielten. Shaw, *Stanford, The Financial*, S. 223.

⁴⁵⁰ Shaw, *Stanford, The Financial*, S. 262.

⁴⁵¹ Siehe Bayyūmī, Muḥammad ‘Alī Fahīm, *Waṭā’iq al-ḥaramayn al-šarīfayn*, in *Dāra*, III 2004, S. 191. Man muss demnach 74 *para* pro *ardab* gerechnet haben.

923/1517 stehen sehr dürftige Informationen zur Verfügung.⁴⁵² Die direkten osmanischen Getreidezuweisungen (neben den Zuweisungen der mamlūkischen *dašīša*-Stiftungen) wurden bis zur Gründung der *dešīše*-Stiftung von Süleymān I. aus der Provinzkasse von Ägypten finanziert. Quelle der Getreidezuweisungen von Selim I. waren deswegen nicht Stiftungen, sondern *al-anbār al-ḥāṣṣ* (die Getreidespeicher des Sultans), wie al-Nahrawālī ausdrücklich sagt.

Die Ausführungen von al-Nahrawālī über die erste Summe, die im Jahre 923/1517 bzw. 924/1518 nach Mekka und Medina geschickt wurde, beruhen auf den Angaben von Ğārullāh, dessen Zahlen al-Nahrawālī zuverlässig überliefert. Die Gesamtsumme der Getreidezuweisung belief sich in diesem Jahr auf 7.000 *ardab*, von denen 5.000 *ardab* für Mekka und 2.000 *ardab* für Medina bestimmt wurden. Da man die Transportkosten von Dschidda nach Mekka durch den Verkauf eines erheblichen Teils des Getreides zu finanzieren hatte, betrug die tatsächlich verteilte Menge in Mekka nur noch 2.000 *ardab*.⁴⁵³

Zur Zeit des Süleymān I. (reg. 926-974/1520-1566) wurden diese Summen anfangs beibehalten, solange sie noch aus der Staatskasse ausgeliefert wurden. Später gründete Süleymān I. für die Getreidespenden seine eigene Stiftung. Nahrawālī gibt für die Getreidezuweisungen von Süleymān I. zwei unterschiedliche Mengen an, die in gewissem zeitlichen Abstand als feste Zuweisungen angeordnet wurden. Er spezifiziert die erste und zweite Summe allerdings nur für Medina, während er für Mekka lediglich den späteren Betrag erwähnt. Die erste Menge für Medina belief sich auf 2.500 *ardab*, die später mit einer Erhöhung um 2.000 *ardab* auf 4.500 *ardab* stieg. In Bezug auf Mekka gibt er nur die Gesamtsumme von 3.000 *ardab* an, die nach einer Steigerung, deren Höhe er nicht erwähnt, als eine feste Summe angeordnet wurde.⁴⁵⁴ Die Erhöhung auf 3.000 *ardab* lässt sich anhand eines Befehlsschreibens auf das Jahr 967/1560 datieren.

In dem genannten Befehlsschreiben wird die Getreidezuweisung für die Bevölkerung von Mekka (*‘amma*) aus der *dešīše*-Stiftung als 1.500 *ardab* angegeben.

⁴⁵² Ğārullāh, *Nayl al-munā*, I, S. 255. Ğārullāh erwähnt im Bezug auf das Jahr 926/1520 eine Gesamtsumme von 3.000 *ardab*, von denen 1.000 *ardab* auf dem Meer gestohlen wurden. Die zur Verteilung stehende Summe betrug 1.500 *ardab*.

⁴⁵³ Nahrawālī, *I'lām* (1303/1886), S. 132.

⁴⁵⁴ Nahrawālī, *I'lām* (1303/1886), S. 152. Nach der Auflage von *I'lām* aus dem Jahre 1858 bestimmte Sulaymān I. für Mekka erst 1.500 *ardab* und für Medina 5.000 *ardab*. Er erhöhte später die Summen und bestimmte für Mekka jährlich 3.000 *ardab* und für Medina 2.000 *ardab*. Vgl. Nahrawālī, *I'lām* (1828) S. 333.

Die Medinenser erhielten hingegen (aus unterschiedlichen Quellen) mehr als 14.000 *ardab* Getreide, obwohl sie weniger als zehn Prozent der Bevölkerung von Mekka hatten. Aufgrund des Gesuches des *wālī* wurde die Getreidezuweisung für Mekka aus der *deṣīṣe* von Süleymān I. mit einem Zuschlag von 1.500 *ardab* auf 3.000 *ardab* erhöht.⁴⁵⁵

Die Erhöhung des Anteils von Medina datiert wohl auf dasselbe Jahr. Ein Befehlsschreiben aus dem Jahr 972/1565 (aus der Regierungszeit von Süleymān I.) bestätigt die Ausführungen von al-Nahrawālī und gibt auch Informationen über Getreidezuweisungen, die die Banū Ḥusayn in Medina erhielten. Es handelt sich bei dem genannten Befehlsschreiben um die Antwort auf ein Gesuch des mekkanischen Šarīfen, der die Erhöhung des Anteils der Ḥusayniden von Medina (*sādāt-ı benī Hüseyin*) an den *deṣīṣe*-Zuweisungen für Medina beantragte.⁴⁵⁶

Aus dem Befehlsschreiben lässt sich erschließen, dass die Banū Ḥusayn, deren Oberhaupt noch den Titel des Emirs trug, von dem Sultan (gemeint ist wohl Süleymān I.) einen Erlass erwirkt hatten, der ihnen ein Drittel der *deṣīṣe* von Süleymān I. zuwies. Sie erhielten demnach ca. 833 *ardab* an Getreidezuwendung aus der *deṣīṣe* von Süleymān I. Seit einigen Jahren aber war der Anteil von Medina (an der *deṣīṣe* von Süleymān I.) mit einem Zuschlag von 2.000 *ardab* erhöht worden. Als die Banū Ḥusayn auch die Erhöhung ihres Anteils an der *deṣīṣe* von Süleymān I. beanspruchten, wurden ihre Forderungen von dem Verantwortlichen für die Verteilung der Subsidien im Hedschas abgelehnt. Als der mekkanische Šarīf im Namen der Banū Ḥusayn die Erhöhung ihres Anteils beantragte, wurde dies auch von der zentralen Verwaltung mit der Begründung zurückgewiesen, dass die erwähnte Erhöhung aus der Zunahme der Bevölkerungszahl (*fukarā*) resultierte; wenn man die Ansprüche der Banū Ḥusayn auf einen Zuschlag befriedigen würde, könnte man den Bedürfnissen der Bevölkerung nicht angemessen entgegenkommen.⁴⁵⁷

⁴⁵⁵ Mühimme III, Ḥk. 542.

⁴⁵⁶ Mühimme VI, Ḥk. 409.

⁴⁵⁷ Siehe Mühimme, VI, Ḥk. 409. Vgl. Faroqhi, Suraiya, Herrscher über Mekka: die Geschichte der Pilgerfahrt, München 1990, S. 120-122. Faroqhi datiert das in dem oben zitierten Befehl erwähnte Privileg der Banū Ḥusayn auf die Regierungszeit von Murād III. Nach der Interpretation von Faroqhi soll der Rat des Sultans mit dem oben zitierten Befehlsschreiben den Banū Ḥusayn „jedes Recht auf finanzielle Unterstützung“ abgesprochen haben. Es ging aber hier, wie in dem Befehlsschreiben ausdrücklich erwähnt, um die Ablehnung der Ansprüche der Banū Ḥusayn auf die Erhöhung ihres Anteiles an der *daṣīṣa* von Süleymān I. Die Banū Ḥusayn

Süleymān I. verfügte anscheinend gegen Ende seines Lebens die Sendung von zusätzlichen 7.000 *ardab* an die *ḥaramayn*. In einem Befehlsschreiben aus dem Jahre 975/1568 (aus der Zeit von Selīm II.) wird bezüglich der nicht-Anlieferung der *deṣīṣe* für Mekka und Medina gefragt, ob ein Zuschlag von Süleymān I. in Höhe von 7.000 *ardab* bis zu dieser Zeit die *ḥaramayn* erreicht habe.⁴⁵⁸

Bei den von al-Nahrawālī erwähnten Summen handelte es sich mit Sicherheit nur um die Zuweisungen der osmanischen Sultane, worin die Getreidezuweisungen aus den mamlūkischen *deṣīṣe*-Stiftungen nicht eingeschlossen waren. Denn noch im Jahre 975/1568 erwähnt man eine hohe Summe von 18.000 *ardab*, die jährlich von Ägypten nach Medina geschickt wurden.⁴⁵⁹

Dem ägyptischen Geschichtsschreiber und Kadi Ishāqī (gest. um 1060/1650) zufolge, der bis in die 1030er-Jahre über die Herrscher und *wālī* von Ägypten schreibt, betrug die Gesamtsumme der Erträge der großen *deṣīṣe*-Stiftungen zu seiner Zeit, die fünf Stiftungen einschließt, 33.880 *ardab* und 1.750.000 *para*, außer den Mieterträgen der genannten Stiftungen in Kairo und anderen Orten in Ägypten, die monatlich 1.100.000 *para* einbrachten.⁴⁶⁰ Als Gesamtbetrag der Getreidezuweisungen, in dem auch die Erträge der übrigen Stiftungen eingeschlossen waren, gibt Ishāqī eine Summe von 48.880 *ardab*, die sich durch die Addition der Erträge der großen *deṣīṣe*, der *Murādiyya* und der *Muḥammadiyya*,

erhielten zusätzlich zu den Getreidezuweisungen vermutlich schon von Anfang an, wie auch in der späteren Zeit, Geldzuweisungen aus der *ṣūrre* der ägyptischen Provinzkasse. Aufgrund ihrer Interpretation des zitierten Befehlsschreibens ergänzt Faroqhi zu den Geldzuweisungen der Banū Ḥusayn aus der ägyptischen Provinzkasse: „Jedoch gaben sich die Banū Ḥusayn nicht so leicht geschlagen, und offenbar hatten sie mit ihrer Taktik Erfolg; denn noch im frühen 17. Jahrhundert bezogen sie Subsidien aus dem ägyptischen Provinzialbudget“. In Bezug auf die Ḥusayniden, die mehr als den ihnen zugewiesenen Betrag an Getreidezuweisungen beanspruchten, siehe auch Mühimme 21, Ḥk. 180 (aus dem Jahre 980). Werner Ende versucht aufgrund der von Faroqhi gegebenen Interpretation dieses Befehlsschreibens die angebliche Einstellung der offiziellen Unterstützung der Banū Ḥusayn mit den militärischen Auseinandersetzungen zwischen den Osmanen und den Ṣafawiden in Zusammenhang zu bringen. Ende, Werner, Nahrawālī, S. 277-278. Vgl. meine Ausführungen zu der Banū Ḥusayn u.a. S. 79-84, 219-221.

⁴⁵⁸ Mühimme VII, Ḥk. 1378. Im dem Befehlsschreiben wurde dieser Zuschlag ausdrücklich Süleymān I. zugeschrieben. Güler bezeichnet diese, indem er sich auf dasselbe Befehlsschreiben bezieht, als eine Zuweisung des Sohnes, d.h. Selīm II. Vgl. Güler, Osmanlı Devletinde Haremeyn Vakıfları (Dissertation), S. 124-125.

⁴⁵⁹ Diese Zahl erfahren wir durch einen Bericht, der von den Kapitänen der Schiffe geschrieben wurde, die die Getreidemengen von Suez in den Hedschas lieferten. Anlass war eine Klage der Subsidienempfänger in Medina, die eine Beschwerde über die unvollständige Lieferung des Getreides eingereicht hatten. Mühimme, VII, Ḥk. 891,1400.

⁴⁶⁰ Ishāqī, Kitāb aḥbār, S. 160.

ergibt.⁴⁶¹ Diese Summen sollen ihm zufolge den Gesamtbetrag darstellen, der tatsächlich zum Verteilen an die *ḥaramayn* geschickt wurde. Das oben erwähnte Befehlsschreiben aus dem Jahre 975/1568 bestätigt auch die Verlässlichkeit dieser Zahlen, in denen nur der jährliche Anteil von Medina mit 18.000 *ardab* angegeben wurde.⁴⁶²

Im Jahre 994/1586 wurde ein Aufseher für die großen *deṣīše*-Stiftungen mit der Auflage ernannt, innerhalb von zwei Jahren 32.600 *ardab* Getreide (*buġdāy*) zu liefern.⁴⁶³ Noch im Jahre 997/1589 informiert der Aufseher der *el-deṣīšetü'l-kübrā* die Zentralverwaltung, dass er die Zuweisung von 9.289 Goldmünzen, die jährlich nach Mekka und Medina geschickt wurden, dem Kommandeur der Pilgerkarawane ausgehändigt habe.⁴⁶⁴

1.8. *deṣīše* im achtzehnten Jahrhundert

Beschwerden über die Rückstände bei den Lieferungen aus den *deṣīše*-Stiftungen vermehrten sich zu der Zeit als die Verwaltung der großen Stiftungen an die Führer der mamlūkischen Haushalte vergeben wurde.

Die rückständigen Zahlungen aus der großen *deṣīše*-Stiftung, die von 1125/1713 bis 1128/1716 vier Jahre umfassten, betragen 16.700 *ardab*. Die Verwaltung der Stiftungen wurde in den genannten vier Jahren nicht von derselben Person geführt. Die Rückstände waren von drei Verwaltern verursacht, nämlich Yūsuf al-Ġazzār im Jahre 1125/1713, Qayṭās Bey im Jahre 1126/1714 und Ibrāhīm Bey Abū Šanab in den Jahren 1127/1715 und 1128/1716. Einem Befehlsschreiben zufolge übernahm Ibrāhīm Bey Abū Šanab die Verwaltung mit der Auflage, die Rückstände seiner Vorgänger in Höhe von 8.100 *ardab* zu übernehmen. Er geriet jedoch in zwei Jahren wieder in einen Rückstand, der sich auf 8.600 *ardab* belief. Im Jahre 1129/1717 wurde die Verwaltung dem Sohn von Ibrāhīm Bey Abū Šanab, Muḥammad, unter derselben Bedingung übergeben. Er schickte jedoch nur einen Betrag von 4.900 *ardab*, wobei er pro *ardab* 55 *para* bezahlte. Mit den 1.500 *ardab*, die

⁴⁶¹ Iṣḥāqī, Kitāb alḥbār, S. 162.

⁴⁶² Mühimme, VII, Ḥk. 891, 1400.

⁴⁶³ Al-Sayyid, Sayyid Muḥammad, Deṣīše, TDVIA, IX, S. 214-215.

⁴⁶⁴ Mühimme XII, Ḥk. 487.

ihm aus dem Jahre 1129/1717 als Rückstand zufiel, schuldete er der Bevölkerung von Medina insgesamt 17.300 *ardab*, die er bis zum Jahre 1133/1721 nicht lieferte.⁴⁶⁵

Im Verhältnis zu der von Isḥāqī angegebene Summe von 38.800 *ardab*, die der Bevölkerung der *ḥaramayn* aus der großen *deṣīše* als feste Summe zugewiesen worden war, kann man die 17.000 *ardab*, die als Rückstand innerhalb von fünf Jahren aufliefen, als eine relativ kleine Summe betrachten. Sie machten schließlich über die Jahre verrechnet weniger als zehn Prozent der jährlichen Zuweisungen aus.

Die Getreidezuweisungen aus den *deṣīše*-Stiftungen wurden in der Regel von dem Verwalter der Stiftungen an die Lager (*šūna*) der Hafenstadt Suez geliefert und von dort mit Schiffen in die Häfen von Dschidda und Yanbu' gebracht. Sie kamen deswegen *nicht* mit der ägyptischen Pilgerkarawane. Aus diesem Grunde kann man sich aus den *šūrre*-Registern von Ägypten nicht über die tatsächlich gelieferten Getreidemengen der Stiftungen informieren. Ramaḍān und Bayyūmī, die in ihren Forschungen über die ägyptischen Zuweisungen an die *ḥaramayn* ägyptische Archivquellen benutzen, interpretieren die Zahlen, die in den *šūrre*-Registern als Gegenwert der *rückständigen* Getreidelieferungen eingetragen wurden, fälschlich als die Entsprechung der *tatsächlich* an die *ḥaramayn* geschickten Summen.⁴⁶⁶ Die in den von ihnen zitierten Quellen aufgeführten Beträge der *rückständigen* Lieferungen, in *para* umgerechnet, wurden zusammen mit den Geldzuweisungen (*šūrre*) der Stiftungen dem Kommandeur der Pilgerkarawane ausgehändigt.

In der *šūrre* der Muḥammadiyya, die der Kommandeur der Pilgerkarawane im Jahre 1154/1742 übernahm, wurden 3.706 *ardab* als Rückstände des vorigen Jahres ausgewiesen. Diese Menge wurde mit einem Wert von 64 *para pro ardab* auf 237.184 *para* berechnet. Dasselbe Berechnungsverfahren wurde auch für die Summe in dem *šūrre*-Register von Ägypten für die Rückstände aus der großen *deṣīše* angewendet. Der Verwalter der großen *deṣīše*-Stiftungen gab dem Kommandeur der ägyptischen

⁴⁶⁵ Mühimme-i Mıṣır, III, S. 71. Murtaḍā Bayk al-Kurdī, der sich auch auf dasselbe Befehlsschreiben zu beziehen scheint, das im *diwān* des Paša in Kairo verlesen wurde, gibt für die Rückstände aus der Amtszeit der erwähnten vier Verwalter eine Summe von 23.000 *ardab* an. Siehe Kurdī, Murtaḍā Bayk al-Dimašqī, *Dayl tuḥfat al-aḥbāb*, in *Tuḥfat al-aḥbāb*, Kairo 2000, S. 288.

⁴⁶⁶ Siehe Ramaḍān, Muṣṭafā Muḥammad, *Waṭā'iq muḥaṣṣaṣāt al-ḥaramayn al-šarīfayn fī miṣr ibbān al-‘aṣr al-‘uṭmānī*, in: *Dirāsāt al-ğazīrat al-‘arabiyya*, Hersg. ‘Abdurrahmān al-Ṭayyib al-Anšārī, Riyad 1979, II, S. 259-274, Fahīm, Muḥammad ‘Alī Bayyūmī, *Waṭā'iq al-ḥaramayn al-šarīfayn fī miṣr min wāqī’ dafātir al-šurrat al-rūmiyya*, in: *al-Dāra*, Jahrg. 1425/2004, Nr. 3, S. 170-212.

Pilgerkarawane 272.276 *para* als Gegenwert von 4.566 *ardab*, indem er pro *ardab* wiederum 64 *para* rechnete.

Im Jahre 1174/1760-1, zur Zeit des ‘Alī Bey Buluṭqapān, schuldeten die *dašīša*-Stiftungen der Bevölkerung der *ḥaramayn* 260.200 *ardab*. Wenn es sich hierbei um die Gesamtsumme handeln sollte, die die großen *dešīšes*, die Muḥammadiyya und die Murādiyya, an die *ḥaramayn* zu schicken hatten, kann man annehmen, dass die Verwalter der genannten Stiftungen die Sendung der Getreidezuweisungen für mehr als 5 Jahre eingestellt hatten.⁴⁶⁷ Anhand eines Befehlsschreibens aus dem Jahre 1172 erfahren wir, dass seit vier Jahren von dem Getreide aus der *dešīše* nur 6.000 *ardab* zum Hafen von Yanbu‘ geschickt worden waren.⁴⁶⁸

Shaw zufolge nahm die Gesamtsumme der von den Stiftungen auszuliefernden Getreidezuweisungen von dieser Zeit bis zum Aufstand von ‘Alī Bey im Jahre 1183/1769-70 erheblich ab. In den Jahren nach dem Aufstand und besonders im Jahre 1193/1779 wurde die Sendung eines großen Teils der Geld- und Getreidezuweisungen eingestellt und im Jahre 1203/1788-9 waren folgende Zahlungen rückständig:

Die große <i>dešīše</i> :	96.248 <i>ardab</i>	481.566 <i>para</i>
Muḥammadiyya:	26.324 <i>ardab</i>	2.528.744 <i>para</i>
Murādiyya:	50.011 <i>ardab</i>	341.787 <i>para</i>

Wenn man jedoch diese Zahlen mit den Rückständen aus dem Jahr 1174/1760-1 vergleicht, dann erscheint die Situation im Jahre 1203/1788-9 bezüglich der Getreidelieferungen aus den *dešīše*-Stiftungen besser als 1174/1760-1.⁴⁶⁹

1.9. Die Zahlen von Ḥüseyin Efendi über die Zuweisungen aus den Stiftungen der *ḥaramayn*

Ramaḍān und Bayyūmī vergleichen die Zahlen über die Getreidezuweisungen der *ḥaramayn*-Stiftungen, die sie aus den *šürre*-Registern von Ägypten ermittelten, mit den Angaben im Bericht über das Staatswesen von Ägypten, den Ḥüseyin Efendi Rūznāmecī zur Zeit der französischen Besatzung erstellte. Aufgrund der großen

⁴⁶⁷ Vgl. Shaw, Stanford, *The Financial*, S. 270.

⁴⁶⁸ Die auch von dem *seyḥūl-ḥarem* nicht rechtmäßig verteilt wurden. Mühimme-i Misr, VII, Ḥk. 515.

⁴⁶⁹ Vgl. Shaw, Stanford, *The Financial*, S. 270-271.

Diskrepanzen zwischen diesen Zahlen halten sie die von Hüseyn Efendi angegebenen Zahlen über die Zuweisungen der *ḥaramayn*-Stiftungen für übertrieben.

In seinem Bericht gibt Hüseyn Efendi folgende Zahlen:⁴⁷⁰

	Hüseyn Efendi Rūznāmecī		şurre von	şurre von	
		<i>in para (Shaw)</i>	Getreide <i>in ardab</i>	1154/1741 <i>in para</i>	1211/1797 <i>in para</i>
Muḥammediyye	50 <i>kīse</i> 5.604 <i>para</i>	[1.255.604]	20.789.5	497.984	696.480
Murādiyye	[3]4 <i>kīse</i> 22.770 <i>para</i>	[972,770]	3.840	557.237 <i>murādiyye und maḥmūdiyye</i>	588.886 <i>murādiyye und maḥmūdiyye</i>
Aḥmediyye	23 <i>kīse</i> 6.028 <i>para</i>	[581.028]		225.040	225.040
El-deşīsetü'l-kübrā	74 <i>kīse</i> 15.988 <i>para</i>	[1.865.988]	33.333.3	708.742	416.475

Wenn man annehmen würde, dass sich die Summen, die Ramaḍān und Bayyūmī für die Jahre 1154/1742 und 1211/1797 feststellten, auf den Betrag der tatsächlich an die *ḥaramayn* geschickten Zuweisungen beziehen, könnte man den Autoren zustimmen. Hüseyn Efendi erwähnt ausdrücklich, dass es sich bei seinen Zahlen um die Gesamtsummen handelte, die der Aufseher der Stiftungen von den *multazims* einzog. Darin waren die Ausgaben für die Verwaltung der Stiftungen in Ägypten nicht eingeschlossen. Ramaḍān bewertet zwar die Balance zwischen der von dem Verwalter eingezogenen und der nach Mekka und Medina geschickten Summen bezüglich der Geldzuweisungen angemessener. Wie er sagt, bedeutet dies, dass ein erheblicher Teil der Stiftungserlöse für die Verwaltungskosten und sonstige Ausgaben in Ägypten verbraucht wurde. Da er jedoch, wie auch Bayyūmī, die Zahlen für die Getreidezuweisungen, die in den *şurre*-Registern der genannten Stiftungen eingetragen sind, als die jährlich tatsächlich geschickten Mengen annimmt, bezweifelte er dennoch die Richtigkeit der Angaben von Hüseyn Efendi.⁴⁷¹ Wie wir erwähnt haben, handelte es sich bei den von ihnen erwähnten Zahlen für die Getreidezuweisungen, die sie in den *şurre*-Registern feststellten, um

⁴⁷⁰ Hüseyn Efendi, *Ottoman Egypt in the age of the French revolution*, Übers. Stanford J. Shaw. Harvard University 1964.

⁴⁷¹ Vgl. Ramaḍān, Muştafā Muḥammad, Ebenda. Bayyūmī, Ebenda.

den Gegenwert des Lieferrückstandes, der in *para* umgerechnet dem Kommandeur der Pilgerkarawane ausgehändigt wurde. Die *şürre*-Register von Ägypten kann man daher nicht als Quelle zur Feststellung der Getreidezuweisungen aus den Stiftungen benutzen.

1.10. Die neue *şürre* aus Istanbul: *şürre-i rūmiyye-i cedīde*

Politischer Hintergrund

Die indischen Herrscher waren als große Geldgeber und Mäzene für die religiösen Institutionen im Hedschas bekannt. Die örtlichen Geschichtsquellen erwähnen besonders die hohen regelmäßigen Zuweisungen, die vom Hof der Herrscher von Guğarāt in den Hedschas flossen. Die timūridischen Herrscher von Indien, die unter Bābur (reg. 1526-30) fast das ganze Nordindien unter ihre Herrschaft brachten und später mit Akbar (963-1013/1556-1605) ihre Territorien nach Süden verbreiteten, zeigten großes Interesse für die Angelegenheiten des Hedschas. In den 970/1570ern begann Akbar sogar, die armen Leute, die über keine finanziellen Möglichkeiten für eine Pilgerfahrt nach Mekka verfügten, aus der Staatskasse zu finanzieren. Er sandte auch großzügige Geschenke an die Machthaber und die Bevölkerung der *ḥaramayn*.⁴⁷² Als der osmanische Hof über die ostentative Verteilung der indischen Almosen an die Bevölkerung von Mekka während des langen Aufenthaltes zweier weiblicher Mitglieder der Familie von Akbar um die 987/1580er Jahre informiert wurde, bereitete dies den Machthabern im Zentrum große Besorgnis.⁴⁷³ Ähnliche, wenn auch im Vergleich zu den Spenden des indischen Hofes bescheidene Geschenke, kamen zu dieser Zeit, wie oben erwähnt, von dem persischen Hof.

Abgesehen von den ständigen Bauarbeiten und Reparaturen der Osmanen in Mekka und Medina, können wir die aufwendigen Bauarbeiten von Murād III. (982-1003/1574-95) im Hedschas – insbesondere in Medina – in diesem geschichtlich-politischen Zusammenhang betrachten. Die Einführung einer neuen *şürre*, durch die sich die Geldzuweisungen der Osmanen verdoppelten, fiel genau in diese Zeit. Solche politischen Erwägungen verwendete, wie unten gezeigt wird, auch der Verwalter der Stiftungen der *ḥaramayn*, Ḥabeşī Meḥmed Āğā, als schlagkräftiges, oder sogar als das entscheidende Argument für die Einführung einer neuen *şürre*.

⁴⁷² Faroqhi, Pilgrims, S. 131.

⁴⁷³ Faroqhi, Pilgrims, S. 131.

Vor dem genannten politischen Hintergrund betrachten wir kurz die Bauarbeiten von Murād III. (reg. 982-1003/1574-75) und die Einführung der *rūmiyye-i cedīde*:

Im Jahre 984/1577, beendete Murād die im Jahre 980/1573 von seinem Vater begonnenen umfangreichen Bauarbeiten an der großen Moschee von Mekka.⁴⁷⁴ Im Jahre 983/1574 ließ er eine Mauer für das Getreidelager von Yanbu‘ bauen, in dem Getreide der alten wie auch der neuen *deşīşe* gelagert wurden. Im selben Jahr ließ er ein neues Lager für das Getreide errichten, das er aus seiner 991/1583 in Ägypten gegründeten Stiftung nach Medina schickte.⁴⁷⁵

‘Abdulkarīm al-Nahrawālī zufolge lenkte der amtierende *şeyhü’l-ḥarem* von Medina, Muştafā Efendi, die Aufmerksamkeit des Sultans auf Medina. Im Jahre 984/1574 erneuerte der Sultan elf *ribāṭs* in Medina, von denen vier so baufällig waren, dass sie außer Betrieb standen, während sich weitere sieben *ribāṭs* in schlechtem Zustand befanden.⁴⁷⁶ Im Jahre 990/1583 ließ er einen großen Brunnen außerhalb der Stadtmauer nahe dem Stadttor al-Miṣrī bauen.⁴⁷⁷ Im Jahre 994/1586 wurden zwei Gärten angelegt, die neben den Moscheen von Abū Bakr und ‘Alī lagen. Die genannten Moscheen waren in jener Zeit verfallen und wurden anscheinend im selben Jahr wiederhergestellt.⁴⁷⁸ Zudem wurde innerhalb desselben Jahres eine der Außenwände der Prophetenmoschee umgebaut.⁴⁷⁹ Im Jahre 997/1589 wurde die Dekoration der Innenseite der Moschee vollendet, der Bodenbelag erneuert und die Säulen aufwendig bemalt.⁴⁸⁰

Die Bauarbeiten an einer großen *tekiyye* in Medina wurden im Jahre 998/1590 abgeschlossen. Eine schöne Koranschule (*maktab*) für Kinder sowie eine neue *zāviye*, für die der Sultan zehn Sufis bestimmte, wurden ebenfalls im Rahmen der Arbeiten an der *tekiyye* erbaut. Für die Sufis der *zāviye* wurden zehn Zellen an der Mauer der ‘Alī-Moschee gebaut.⁴⁸¹ Nach 999/1581 erneuerte der Sultan die Moschee von Qubā, die sich in schlechtem Zustand befand und vermutlich nicht mehr

⁴⁷⁴ Siehe, Nahrawālī, Quṭbuddīn, I‘lām (1303) S. 187-189.

⁴⁷⁵ Nahrawālī, ‘Abdulkarīm, I‘lām (1858), S. 436.

⁴⁷⁶ Siehe Nahrawālī, ‘Abdulkarīm, I‘lām (1858). S. 431.

⁴⁷⁷ Nahrawālī, ‘Abdulkarīm, I‘lām (1858.), S. 331-332.

⁴⁷⁸ Nahrawālī, ‘Abdulkarīm, I‘lām (1858.), S. 332

⁴⁷⁹ Nahrawālī, ‘Abdulkarīm, I‘lām (1858), S. 435.

⁴⁸⁰ Nahrawālī, ‘Abdulkarīm, I‘lām (1858), S. 435.

⁴⁸¹ Nahrawālī, ‘Abdulkarīm, I‘lām (1858) S. 433.

benutzt wurde. Um diese von der Stadtmauer entfernte Moschee und ihre Umgebung lebendig zu halten, errichtete er dort zwei *ribāṭs*.⁴⁸²

Der osmanische Hof dachte sicherlich schon vor 996/1588 daran, dass man eine *ṣūrre* von Istanbul in die *ḥaramayn* schicken sollte, die die Pracht des Sultans in den heiligen Städten angemessen zur Schau stellte. Man brauchte aber jetzt eine finanzielle Quelle für die neue *ṣūrre*. Die Erträge der *ḥaramayn*-Stiftungen in Anatolien waren für die Bevölkerung der beiden Städte bestimmt. Sie wurden jedoch bislang von der Staatskasse eingezogen und nicht an die *ḥaramayn* geschickt. Stattdessen wurde der entsprechende Gegenwert über die *ṣūrre* aus der Provinzkasse von Ägypten abgerechnet.

Wie erwähnt, ernannte Murād III. im Jahre 996/1588 den amtierenden *dāru's-sa'āde āğāsı*, Ḥabeṣī Meḥmed Āğā (gest. 999/1591), der vermutlich unter den Beratern des Sultans für die Einführung einer neuen *ṣūrre* war, zum Verwalter der Stiftungen von *ḥaramayn* im ganzen Reich und verfügte die Durchführung einer reichsweiten Gesamterhebung.⁴⁸³ Es war jedoch zeitlich nicht durchführbar, die Untersuchungen kurzfristig abzuschließen. Meḥmed Āğā wartete deshalb nicht auf die Beendigung seiner Erhebungen und schickte auf Befehl des Sultans im Jahre 997/1558 eine *ṣūrre* in Höhe von 9.000 Goldstücken an die *ḥaramayn*, die er bei den *ḥaramayn*-Stiftungen in Anatolien kassierte.

Während dies in Mekka und Medina große Freude bereitete, löste die Sendung der Erträge der Stiftungen in Anatolien eine heftige Diskussion unter den hohen Amtsträgern des Hofes aus. Dass Meḥmed Āğā während seiner Erhebungen mehrere Leute verärgerte, die aus den wenig kontrollierten Stiftungen auf unterschiedliche Weise Nutzen zogen, ist naheliegend. Er hatte offenbar wegen seiner mächtigen Stellung am Hofe des Sultans bereits Feinde, denen sich nach seiner Ernennung zum Verwalter der Stiftungen neue Interessensgruppen anschlossen. Na'īmā erwähnt anlässlich des Todes von Meḥmed Āğā ein satirisches Gedicht, das dem Hass seiner Feinde Ausdruck verleiht:

⁴⁸² Nahrawālī, 'Abdulkarīm, I'lām (1858) S. 436. Die erste, für die Ledigen, hatte 30 Zellen, während die zweite, die 10 Zimmer besaß, für die Verheirateten bestimmt war. Der Stifter stellte an die Nutznießer die Bedingung, dass sie täglich Pflichtgebete in der Moschee verrichten sollen.

⁴⁸³ Diese Information basiert auf einem Befehlsschreiben des Mühimme-Registers 65. Das Datum wird in dem genannten Register als Tag und Monat angegeben, nämlich 2. *Rağab*. Die Datierung wurde nach der Reihenfolge der anderen Protollschreiben des genannten Registers vorgenommen. Siehe Mühimme 65, Ḥk. 563, zitiert nach Kahraman, Ali Seyit, *Evkâf-ı Hümâyûn Nezâreti*, Istanbul 2006, S. 90-91.

Reft ez 'ālem ān belāy-i siyāh

*Ging von der Welt diese schwarze Katastrophe*⁴⁸⁴

Ein Teil seiner Gegnerschaft bestand aus denjenigen, die durch die Zentralisierung der Verwaltung und von den verstärkten Kontrollen in ihren Geschäften gestört wurden. Den zweiten Teil bildeten die hohen Amtsträger, die wegen der großen Ausgaben des Staates, der sich in dieser Zeit in einer schwierigen finanziellen Situation befand, besorgt waren. Als im Jahre 996/1588 Meḥmed Āğā zum Verwalter der Stiftungen für die *ḥaramayn* ernannt wurde, dachte vermutlich diese zweite Gruppe, dass seine Ernennung als eine Maßnahme geplant war, die Einkünfte der Stiftungen zu erhöhen. Sie konnten das eigentliche Ziel seiner Überprüfungen erst dann erkennen, als Meḥmed Āğā im Jahre 997/1588 eine Summe von 9.000 Goldstücken nach Mekka und Medina schickte. Dass die Angelegenheit mit der Sendung einer verhältnismäßig kleinen Summe nicht enden würde, wusste man nur zu gut. Denn allein die Erträge der *ḥaramayn*-Stiftungen in Anatolien und auf dem Balkan, die vom Staat kontrolliert wurden und als *iltizām* verpachtet waren, betragen eine beachtliche Summe, die jetzt nicht in die Staatskasse sondern an die *ḥaramayn* fließen würden. Die Gegner von Meḥmed Āğā machten daraufhin geltend, dass diese Erträge, die seit früheren Zeiten vom Staat kassiert wurden, der Zentralkasse zustanden. Denn der Gegenwert (*badal*) der Erträge der *ḥaramayn*-Stiftungen in Anatolien wurde bisher als Teil der *şürre* aus der ägyptischen Provinzkasse an die *ḥaramayn* ausgezahlt.

Der rechtliche Status der *şürre* der ägyptischen Provinzkasse, das heißt die Tatsache, dass die Erträge der Stiftungen für die *ḥaramayn* in Anatolien von der zentralen Finanzverwaltung in Istanbul erhoben und *en bloc* an die Provinzkasse überwiesen wurde, war offenbar Quṭbuddīn al-Nahrawālī bekannt. Er beschwerte sich aus diesem Grund bei Şehzāde Bāyezīd wegen der seiner Meinung nach zu niedrigen Summe der *şürre* in Höhe von 31.000 Goldstücken.⁴⁸⁵

Als sich die Diskussion in Istanbul in die Länge zog, beriet Meḥmed Āğā die Sache mit seinen Experten. Um einen offiziellen Beleg für die bisherige Praxis zu finden, untersuchten sie die *rūznāme*-Register aus der Regierungszeit von drei Sultanen, Bāyezīd II., Selīm I. und Süleymān I., wobei man feststellte, dass eine jährliche

⁴⁸⁴ Siehe, Nā'imā, *Tarih-i Selānikī*, Hrsg. İpşirli Mehmet, Istanbul 1989, I, S. 229-30.

⁴⁸⁵ Siehe Nahrawālī, *Riḥla*, S. 143.

Summe von 15.207 Goldmünzen als Spenden der Sultane (‘aṭiyye-i selāṭīn) an die *ḥaramayn* geschickt worden war. Die Erträge der Stiftungen, die Meḥmed Āğā nicht näher beschreibt und deren Höhe er nicht genau beziffert, habe man auch von Istanbul (Āsitāne-i Sa‘ādet) nach *ḥaramayn* geschickt. In Bezug auf die Regierungszeit von Süleymān I. stellte man jedoch fest, dass 12.997 Gulden als Gesamtsumme sowohl für die Spenden des Sultans als auch aus den Erträgen der Stiftungen an die ägyptische Kasse überwiesen wurde.

Die erste Summe, die Meḥmed Āğā als regelmäßige Geldzuweisungen der drei Sultane angibt, entspricht mit einer kleinen Differenz den Summen, die wir im Haushalt des Jahres 909/1504 und in den Ausführungen von Nağmuddīn Ibn Fahd zu den osmanischen Almosen aus dem Jahre 910/1505 finden. Wie wir aber oben gezeigt haben, handelte es sich bei diesen Summen um einen Gesamtbetrag für die Geldzuweisungen, in denen die Erträge der Stiftungen den Großteil ausmachten. Mit den letzteren Stiftungen meinte Meḥmed Āğā anscheinend nicht die Stiftungen für die *ḥaramayn* im engeren Sinne, sondern die privaten Stiftungen, von deren Einkünften eine bestimmte Summe für die Bevölkerung von *ḥaramayn* bestimmt war.

Wir haben oben die Überlieferung von Ğārullāh Ibn Fahd zur Überweisung der *rūmiyye* an die Provinzkasse erwähnt, die dieser nur in Bezug auf das Jahr 933/1527 aus der Regierungszeit von Süleymān I. erwähnt. Wenn wir diese Überlieferung mit dem Bericht von Meḥmed Āğā vergleichen, können wir mit an Sicherheit grenzender Wahrscheinlichkeit annehmen, dass das von Ğārullāh Ibn Fahd genannte Datum den Beginn dieser Ordnung markierte, nach der die Erträge der *ḥaramayn*-Stiftungen an die ägyptische Provinzkasse überwiesen wurden. Denn Ḥabeṣī Meḥmed Āğā konnte in seinem Bericht nur drei Sultane erwähnen, von denen Bāyezīd II, vor und Selim I. kurz nach der Eroberung von Ägypten starben. Der letzte Sultan, aus dessen Regierungszeit Meḥmed Āğā eine Information eruieren konnte, war Süleymān I. Da nach der von Meḥmed Āğā ohne Datum erwähnten Überweisung an die Provinzkasse von Ägypten keine *şurre* mehr direkt von Istanbul geschickt wurde, konnte er darüber aus den Regierungszeiten der folgenden Sultane nichts mehr finden bzw. erwähnen.

Die von Barkan veröffentlichten zwei Haushaltspläne aus den Jahren 955/1549 und 975/1568 bekräftigen unsere These: Die Einkünfte aus den *ḥaramayn* Stiftungen

(mekke-i mükerrreme ve medīne-i münevvere evkāfı) wurden in den beiden Haushalten eingetragen, es findet aber unter den Ausgaben weder die Sendung dieser Summen noch die Sendung irgendeiner *şürre* an Mekka oder Medina Erwähnung. Die Einkünfte der Stiftungen für Mekka und Medina betragen im ersten Haushalt 718.481 *ağçe*, die man mit dem Kurswert von 1 *sikke* = 57 *ağçe* als 12.604 *sikke* berechnen kann. Die Einkünfte der Stiftungen im zweiten Haushalt beliefen sich auf 699.699 *ağçe*, die man mit dem Kurswert 1 *sikke* = 59 *ağçe* als 11.859 *sikke* berechnen kann.⁴⁸⁶ Die Differenzen zwischen den Einkünften aus den beiden Jahren sind nicht groß, sodass wir sie mit dem von Mehmed Āğā erwähnten Beträgen zusammenbetrachten können. Wir dürfen demnach annehmen, dass die Einkünfte der *haramayn* Stiftungen in Anatolien Ende des Jahrhunderts eine jährliche Summe zwischen 12.000 und 13.000 *sikke* einbrachten.

Die von Mehmed Āğā erwähnte Überweisung an die Provinzkasse von Ägypten war nicht ein einmaliges Ereignis. Schon die erregte Diskussion im Jahre 997/1589 zeigt, dass seit langer Zeit von Istanbul keine staatlich organisierte *şürre* mehr geschickt worden war. Man muss jedoch annehmen, dass die Aufseher der privaten Stiftungen in Anatolien und Istanbul, von denen bestimmte Zuweisungen für die *haramayn* festgesetzt waren, ihre Anteile mit der Istanbuler Pilgerkarawane schickten. Im Vergleich zu den Stiftungen für die *haramayn* stellen diese Zuweisungen aber kleine Summen dar.

Wenn wir die von Quṭbuddīn al-Nahrawālī angegebene Summe von 31.000 Goldstücken für die ägyptische *rūmiyye* mit der von Mehmed Āğā zitierten Summe von 12.997 Gulden zusammen betrachten, die nach seinen Angaben die Spenden des Sultans und die Erträge der Stiftungen einschloss, so können wir annehmen, dass bis zur Einführung der *rūmiyye-i cedīde* etwa ein Drittel der *şürre* der ägyptischen Provinzkasse aus den Erträgen der *haramayn*-Stiftungen in Anatolien bestand.

⁴⁸⁶ Barkan, Ömer Lütfi, Osmanlı Devleti'nin Sosyal ve Ekonomik Tarihi, Tetkikler Makaleler, Herg. Hüseyin Özdeğer, Istanbul 2000, S. 913, 965. In dem Haushalt aus dem Jahre 975/1568 wurden zusätzliche 450.000 *ağçe* als Rückstände aus den vorigen Jahren eingetragen. Als ein weiteres Argument für unsere These soll auf einen weiteren Haushaltsplan aus dem Jahre 1080/1670, also nach ca. 90 Jahre nach der Gründung der Zentralverwaltung für die *haramayn* Stiftungen, hingewiesen werden. Da nach der Gründung der Zentralverwaltung für die *haramayn* Stiftungen, die Stiftungen nicht mehr in dem Haushalt eingetragen wurden.

Die Überweisung einer so großen Geldsumme an die Provinzkasse von Ägypten, die jährlich entsprechend eine große Summe von Steuereinkommen an die Kasse des Sultans zu liefern hatte, war aus Sicherheits- und verwaltungstechnischen Gründen angemessen. Es war aber andererseits auch politisch wichtig und symbolisch von großer Bedeutung, dass die zentrale Verwaltung in Istanbul eine große Summe von Zuweisungen schickte, die direkt von der Hauptstadt in die *ḥaramayn* gelangte. Solche Überlegungen dürften im Hintergrund gestanden haben, als Murād III. zu der Entscheidung kam, eine neue *şürre* zu organisieren. Dass man trotz der dadurch entstehenden Kosten auf diese symbolische Bedeutung großen Wert legte, kann man auch an der diesbezüglichen Politik des Hofes in späteren Jahren sehen. Nach Einführung der *rūmiyye-i cedīde* wurde diese im Jahre 1079/1668-9 aus Sicherheitsgründen wieder an die Provinzkasse von Ägypten überwiesen.⁴⁸⁷ Etwa 57 Jahre später, 1126/1714, verfügte der Hof des Sultans die Wiederherstellung der alten Ordnung.⁴⁸⁸

Nach diesen Ausführungen zum Hintergrund für die Einführung der *rūmiyye-i cedīde* können wir die diplomatische Sprache des Berichtes von Meḥmed Āğā besser verstehen.⁴⁸⁹

Nach all diesen Diskussionen legte Meḥmed Āğā für die Einführung einer neuen *şürre* aus Istanbul zwei Gründe vor.

Der rechtliche Grund lautete: Die Zahl der Stiftungen für die *ḥaramayn* in Anatolien, die jährlich unterschiedliche Erträge bringen, vermehre sich ständig. Man könne daher für die Erträge der Stiftungen keine Pauschalsumme festlegen, die als fester Betrag für die folgenden Jahre Geltung haben sollte, und deren Begleichung man der Provinzkasse von Ägypten auferlegen könne. Der von Meḥmed Āğā vorgelegte rechtliche Grund war aber offenbar nicht schlagkräftig. Denn man könnte durch jährliche Erhebungen einen solchen Konflikt mit den rechtlichen Normen vermeiden.

⁴⁸⁷ In der gedruckten Gutachten-Sammlung des Mufti von Medina Es'ad Efendi wird diese Überweisung (*seftece*) auf das Jahr 1098/1687 datiert. In Bezug auf die Datierung handelte es sich anscheinend um einen Lesefehler. Die Datierung von Shaw scheint verlässlicher zu sein. Vgl. Seyyid Es'ad, *al-Fatāwā*, II, S. 334.

⁴⁸⁸ Shaw, Stanford, *The Financial*, S. 261.

⁴⁸⁹ Faroqhi, die wie die anderen Forscher über die geschichtliche Entwicklung der osmanischen *şürre* (alte und neue) nicht sachlicher und konkreter informiert ist, übersieht den historisch-politischen Kontext und gibt eine andere Interpretation. Vgl. Faroqhi, *Herrscher*, S. 113-114.

Der zweite und stärkere Grund betrifft die politischen Überlegungen. Die Herrscher anderer islamischer Staaten schickten großzügige Spenden in die *ḥaramayn*. Die Hohe Pforte sollte auch im Stande sein, eine Summe zu schicken, die die Pracht des Sultans in den *ḥaramayn* angemessen repräsentiere. Demnach wolle der Sultan, so Meḥmed Āğā, dass man die Absendung der anatolischen Stiftungserträge in Goldmünzen aus Ägypten einstelle, und den Betrag ausschließlich aus Istanbul schicke. Wenn jedoch der Sultan dies verfügen sollte, würde es für einen Teil der Nutznießer in den *ḥaramayn* einen finanziellen Verlust bedeuten. Denn, die Summe, die Meḥmed Āğā als jährliche Summe für die *ḥaramayn* Stiftungen aus dem Jahre 997/1589 von den Stiftungen in Anatolien berechnete, belief sich auf 3.375.610 *aḳçe*; in Goldwert umgerechnet beträgt die Summe 28.130 *sikke*, in der die Rückstände von mehreren Jahren, einmalige Beiträge, die Erträge der *ḥaramayn* Stiftungen in Bagdad und auch die Erträge der privaten Stiftungen eingeschlossen waren. In seinem Bericht über die ägyptische *şürre* hingegen, den Meḥmed Āğā im Jahre 996/1587 dem Sultan vorlegte, betrug die ägyptische *şürre* jährlich 34.063 Goldmünzen. Wenn man demnach die *şürre* der Provinzkasse von Ägypten einstellt und die Erträge der Stiftungen in Anatolien aus Istanbul schicken würde, würde dies, wie Meḥmed Āğā zu Recht sagte, für einen Teil der Empfänger einen wichtigen Einkommensverlust bedeuten.

Am Ende seines Berichtes stellt Meḥmed Āğā eine dritte Möglichkeit vor, die offenbar seinen eigenen Präferenzen entspricht. Er stellt dem Sultan rhetorisch die Frage: „Oder will der Sultan verfügen, dass man die Erträge der Stiftungen [in Anatolien], die bisher [wie die Gegner mit Recht behaupten] über die ägyptische Provinzkasse geschickt wurden, von nun an als Spenden des Sultans betrachte, und dass man die von der zentralen Verwaltung eingezogenen Erträge dieser anatolischen Stiftungen aus Istanbul schicken solle?“

Wie man den Ausführungen von Meḥmed Āğā selbst entnehmen kann, hatten seine Gegner gewichtige Argumente. Dass man für die *şürre* aus der ägyptischen Provinzkasse keine Stiftung als Quelle finden kann, spricht auch für die These der Gegner von Meḥmed Āğā.

All diesen heißen Diskussionen setzte der Sultan ein Ende, indem er verfügte:

„Alle Zuweisungen, die früher aus Ägypten geschickt wurden, sei es als Spenden des Sultans oder als Gegenwert der Stiftungserträge, sollen auf die

einst übliche Weise vollständig [in die *ḥaramayn*] geschickt werden. Die Erträge der Stiftungen für die *ḥaramayn* [in Anatolien] sollen auch vollständig von Istanbul aus an die Armen (der *ḥaramayn*) geschickt werden.“⁴⁹⁰

Genau in diesem Zusammenhang informiert uns ‘Abdulkarīm al-Nahrawālī über die heftige Diskussion in Istanbul, wenn auch nur in einem kurzen Satz, der aber mit unserer Interpretation im Einklang steht. Er sagt: Als Sultan Murād III. die Einführung der *rūmiyye-i cedīde* verfügte, brachten einige, die keine Freude an wohlthätigen Handlungen hatten, dem hochwürdigen Sultan Folgendes zu Gehör: diese Gelder, von denen Du befohlen hast, dass sie jährlich als Spenden [in den *ḥaramayn*] verteilt werden sollen, sind dein persönliches Eigentum, nicht das der Stiftungen [denn ihre Auszahlung war an die Staatskasse von Ägypten übertragen worden]. Der Sultan erwiderte: sie wurden bis heute zu mir gebracht, [aber] ich habe die [von Gott versprochene] Belohnung ins Register meiner guten Taten eingefügt, wie die alte *rūmiyye* in die Liste der guten Taten meiner Großväter eingegangen ist.

Der letzte von Nahrawālī dem Sultan Murād III. in den Mund gelegte Ausdruck bezieht sich offenbar auf die *ḥaramayn* Stiftungen in Anatolien, die die Sultane von den Steuereinkünften für die Bevölkerung der *ḥaramayn* zuwiesen.

Während sich Quṭbuddīn al-Nahrawālī in seinem Gespräch mit Şehzāde Bāyezīd über die niedrige Summe der *rūmiyye* beklagte, lobte sein Neffe ‘Abdulkarīm den Sultan Murād III. mit dem Satz: Siehe, mein Bruder, diesen großen, sanftmütigen und großzügigen Sultan und die hohe Summe, die er ausgiebig für die Nachbarn Gottes [die Bewohner von Mekka] und seines Gesandten [die Bewohner von Medina]... [ausgab].⁴⁹¹

Nach Einsetzung der Zentralverwaltung für die *ḥaramayn*-Stiftungen in Istanbul wurden auch diejenigen privaten Stiftungen, von deren Erträgen nur eine bestimmte Summe der Bevölkerung der *ḥaramayn* zustand, von dieser zentralen Verwaltung kontrolliert. Wie zur Zeit des Bāyezīd II. trugen die Würdenträger des osmanischen Hofes zur Erhöhung dieser neuen *şürre* aus Istanbul bei, indem sie von ihren Stiftungen eine bestimmte Summe für die *ḥaramayn* zuwiesen. Als die *şürre-i rūmiyye-i cedīde* im Jahre 1079/1668-9 nochmals der Provinzkasse von Ägypten gutgeschrieben wurde, wurde sie in der ägyptischen Finanzverwaltung als *şürre-i*

⁴⁹⁰ Siehe BOA, MAD 1806, S. 2.

⁴⁹¹ Siehe Nahrawālī, I‘lām (1858). S. 436-437.

dāru's-sa'āde aufgeführt. Der Anteil der *rūmiyye-i cedīde* bzw. *şürre-i dāru's-sa'āde*, der für Medina bestimmt war, betrug im genannten Jahr 40.048 *sikke*.⁴⁹² Dieser Kontext erklärt auch, warum man bei den bisherigen Forschungen in den osmanischen Archiven der Türkei die *şürre*-Register erst nach dem oben erwähnten Datum findet. Die *şürre*-Register wurden bis zu dieser Zeit in Ägypten angefertigt und nur zur Kontrolle nach Istanbul geschickt, verblieben aber letztendlich in Ägypten.⁴⁹³

Zu Lebzeiten von 'Abdulkarīm al-Nahrawālī belief sich die Gesamtsumme der neuen *şürre* auf 44.000 Goldstücke: davon ca. 11.000 für Mekka und der Rest für Medina.⁴⁹⁴ Nach den ersten *şürre*-Registern von Istanbul lassen sich folgende Zahlen feststellen, die als *şürre* nach Mekka und Medina geschickt wurden:⁴⁹⁵

Jahr	Goldstücke	
	Mekka	Medina
997/1588	6.000	
998/1589	7.488	
999/1590	9.100	
1000/1591	1.451	4.195
1101/1592		62.989
1003/1594	438	30.003
1003/1594	179.278	
1004/1595		1.263
1006/1597		100.487,5
1010/1601	1.283	
1011/1602	10.809,5	13.808
1013/1604	10.824	33.189,5
1016/1607		33.189
1019/1610	10.888,5	33.900
1021/1612	1.254	
1023/1614	11.624	
1024/1615		35.759
1026/1617		38.931
1029/1620	15.364	
1039-40/1629-30	14.278	35.603
1061/1650	14.245	
1077/1666		47.706
1150/1737		86.094
1151/1738	10.786 <i>Zencirli</i> 4.420 <i>Tuğralı</i>	29.195 <i>Zencirli</i> 4.764 <i>Tuğralı</i>

⁴⁹² Die Gesamtsumme der *şürre-i dāru's-sa'āde* wurde in diesem Jahr auf 60.228 Goldstücke festgesetzt, die in 5.721.660 ägyptischen *para* umgerechnet wurden. Der Anteil von Medina betrug 3.804.560 *para*, entsprechend 40.048 Goldstücken. Siehe Shaw, *The Financial*, S. 261. Shaw übersieht den rechtlichen Status der *şürre*. Seinen Ausführungen zur *şürre-i dāru's-sa'āde* zufolge war es eine Selbstverpflichtung des Sultans, eine *şürre* in Höhe von 60.228 Goldstücken an die *haramayn* und nach Jerusalem zu schicken. Vgl. Shaw, *The Financial*, S. 260.

⁴⁹³ In einem Befehlsschreiben aus dem Jahre 993/1585 an den *wālī* von Ägypten hieß es: Die *şürre*-Register wurden bis zu dieser Zeit zur Bewilligung nach Istanbul geschickt. Als sie jedoch seit einigen Jahren ohne Beglaubigung durch die zuständige Stelle in der Hauptstadt direkt von Ägypten in die *Haramayn* geschickt wurden, kam es zu Verfälschungen. Zitiert nach Atalay, Münir, *Osmanlı Devleti'nde Surre-i Hümâyûn*, S. 33-34.

⁴⁹⁴ Siehe Nahrawālī, *İ'lām* (1858), S. 436.

⁴⁹⁵ Zitiert nach Atalay, Münir, *Osmanlı Devleti'nde Surre-i Hümâyûn*.

1.10.1. Überblick über die Struktur der *şürre-i rûmiyye-i cedîde*

Anhand von zwei Registern aus den Jahren 1081/1671 und 1132/1720 für Medina können wir die Struktur der *rûmiyye-i cedîde* zusammenfassend betrachten.⁴⁹⁶ Das Register bestand aus zwei Teilen, die als allgemeiner Teil (*‘umûm*) und besonderer Teil (*huşûş*) bezeichnet wurden.

1.10.1.1. Allgemeiner Teil

Im allgemeinen Teil des Registers wurden nur die Gesamtsummen für die Zuweisungen angegeben, während die Empfänger nicht verzeichnet waren. Für den Namen der Empfänger verwies das Register auf ein anderes Verzeichnis, *defter-i ‘umûm* (allgemeines Register), in welchem die Namen der Empfänger der [von Ägypten gelieferten] Getreidezuteilungen aufgelistet waren. Das Register gibt in diesem Teil einen Überblick über die Empfänger und damit über die Gesamtzahl der Familien in der Stadt. Diese Gesamtzahl muss man jedoch als eine fiktive Zahl betrachten, die einmalig festgesetzt und nicht mehr revidiert wurde.

Die Zahl der Bewohner der *ribāţ*s und der *zāviyes* sowie der Familien (*büyût*) in Medina wurde in diesem Teil wie folgt angegeben:

*Die Bewohner der ribāţ*s

Weder die Zahl der *ribāţ* noch ihre Namen wurden verzeichnet. Stattdessen wurden die Zellen (*hücerāt*) als neue und alte Wohnräume in zwei Gruppen eingeteilt. Die Zahl der alten Räume der *ribāţ*s betrug 769 (760), die der neuen hingegen belief sich auf 692. Für jede Zelle in alten *zāviyes* war eine *sikke*, für die neuen Zellen hingegen vier *sikke* zugewiesen. Die 540 Person, die nicht zu den Bewohnern der *ribāţ*s zählten, aber denselben Status besaßen, erhielten pro Person 1,5 *sikke*.

Die Bewohner der zāviyes

Das Register erwähnt drei *zāviyes*, die es in diesem Teil nicht namentlich angibt, und eine weitere *zāviye*, die als *zāviye-i hümāyûn* näher beschrieben wird. Die Zahl der Empfänger in den drei erstgenannten *zāviyes* betrug 32 Personen, für die pro Person zwei *sikke* zugewiesen waren. Die in der *zāviye-i hümāyûn* wohnenden zehn Personen erhielten hingegen jeweils zehn *sikke*.

⁴⁹⁶ BOA, Evkaf 170 (Jahr 1081/1671); EV.HKM.SR 827 (Jahr 1132/1720)

Die Bewohner der Häuser (*buyūt*)

Außer den Empfängern, die in den *zāviyes* und *ribāṭs* wohnten, erhielten von den Bewohnern in den Häusern der Stadt 4.351 (4.350) Person jeweils 1,5 *sikke* pro Person. Die festgesetzte Gesamtzahlung für die Bewohner der Häuser belief sich auf 6.526,5 Goldmünzen. Davon wurden jedoch im Jahre 1132/1720 nur 5.300 *sikke* bezahlt.

Die Personenzahl sowie die für sie bestimmte Summe gelten im 11./17. und 12./18. Jahrhundert als feste Zahlen. Der ausgezahlte Betrag änderte sich je nach dem Zustand des zentralen Budgets. Für den allgemeinen Teil lässt sich anhand der Register folgende Tabelle erstellen:

	Personenzahl	Zuweisung pro Person	Gesamtzuweisung in Gold
Bewohner der alten Zimmer in den <i>ribāṭs</i>	769	1 <i>sikke</i>	769
Bewohner der neuen Zimmer in den <i>ribāṭs</i>	692	4 <i>sikke</i>	2.768
Die Empfänger, die mit den Bewohnern der <i>ribāṭs</i> denselben Status teilten	546	1,5 <i>sikke</i>	839
Bewohner von drei unbenannten <i>zāviyes</i>	32	2 <i>sikke</i>	64
Bewohner der <i>zāviye-i hūmāyūn</i>	10	10 <i>sikke</i>	100
Bewohner der Häuser (<i>būyūt</i>)	4.351	1,5 <i>sikke</i>	6.525,5
Gesamtsumme	6.400		11.066,5
Die 1132/1720 gezahlte Summe			9.061

1.10.1.2. Besonderer Teil

Der besondere Teil des Registers gliedert sich wiederum in zwei Unterabteilungen.

Erste Unterabteilung: Sie beinhaltet die Namen der Empfänger, die mit einer allgemeinen Bezeichnung als *ḥüddāmü'l-ḥaremi'ş-şerīf* (Bedienstete des hochwürdigen *ḥarem*) beschrieben wurden. Die Prediger, Vorbeter, Gelehrten, einige Gebetsrufer (*mü'addīnīn*) auf den Minaretten und in der Moschee (*mükebbirīn*), die Eunuchen der Moschee (*āḡāvāt*), Stellvertreter des Pflegedienstes (*nüvvābü'l-ferāşāt*), und Pflegediener der *ravḍa* (*kannāsīn bi'r-ravḍa*) gehörten zu dieser Gruppe.

	Personen zahl	Zuweisung pro Person falls angegeben	Gesamtzuweisung	Ausgezählte Summe (Jahr 1081/1061)
Amtsträger der Moschee: <i>nā'ibū'l-ḥarem, ḥazīnedār, mütesellim, naḳībū'l-ḥarem, ḥüddāmū'l-kīs, kātibū'd-defter</i>	7		175	140
<i>Ḥüddām</i>			1.000	800
<i>reyyis (Obermuezzin) ...</i>			15	12
<i>mükebbirīn (Muezzin)</i>	3	12	36	30
<i>kennāsīn (Pflegepersonal)</i>	8	8	64	56
<i>nüvvābü'l-ferāṣāt (Stellvertreter der Inhaber der ferāṣet)</i>			337	272
Gesamtsumme			1.627	1.310

Die weiteren Zuweisungen, die in diesem Teil eingetragen wurden, kann man unter zwei Gesichtspunkten betrachten und wiederum in zwei Gruppen einteilen. Für die erste Gruppe wurde eine Quelle nicht erwähnt. In der zweiten Gruppe handelte es sich um Empfänger, die eine Zuweisung für eine bestimmte Leistung erhielten. Von den unten aufgelisteten 29 Stellen wurden nur für 12 Stellen Stiftungen als Quelle der Zuweisungen angegeben.

Lektüre des Korans und Gebetsprüche für die Seele:

des regierenden Sultans	1.000 <i>sikke</i>
des verstorbenen Sultans Meḥmed [III.] und seiner Mutter	600 <i>sikke</i>
des Sultans Meḥmed [II.]	400 <i>sikke</i>
des Sultans Selīm II.	400 <i>sikke</i>

Lektüre des Korans auf die Seele des Spenders/der Spenderin von seiner/ihrer Stiftung:

Ṣoḫī Sultān	6 <i>sikke</i>
Meḥmed Āğā Kīlārcī	390 <i>sikke</i>
Meḥmed Paṣa Nīṣāncī	114 <i>sikke</i>
Mutter des Sultans Murād (III)	400 <i>sikke</i>
Meḥmed Āğā	330 <i>sikke</i>
Maḥmūd Çelebī	38 <i>sikke</i>
Muṣṭafā Cebecibāşı	114 <i>sikke</i>

Die Zuweisungen aus den folgenden vier Stiftungen waren überwiegend für institutionelle Aufgaben bestimmt:

von der Stiftung von Bāyezīd II.: für die Bediensteten der Moschee	300 <i>sikke</i>
von der Stiftung von Maḥmūd Paşa: Zum Lesen des Koran und für Gebetssprüche auf die Seele des Spenders; ca. die Hälfte der Zuweisung für: vier Kadis der sunnitischen Rechtsschulen, die ḥanafītischen Vorbeter und Prediger, die Tradenten der Überlieferungen des Propheten, 20 Schüler, Muezzine, Hüter des Tors am Grab des Propheten und Pflegediener (<i>farrāṣīn</i>).	1.001 <i>sikke</i>
von der Stiftung von Ca'fer Paşa: für die Eunuchen, Prediger, Vorbeter und Muezzine	110 <i>sikke</i>
von der Stiftung von [Ḥadīm] 'Alī Paşa: für die Eunuchen, die ḥanafītischen Prediger und Vorbeter, Muezzine und Torhüter der Moschee; 40 <i>sikke</i> für die 40 <i>mücāvīr</i> aus Anatolien	140 <i>sikke</i>

Institutionen, ihr Personal und Bedienstete, für die eine bestimmte Quelle nicht erwähnt wurde:

Schüler der Medrese von Meḥmed Āḡā	70 <i>sikke</i>
Für die Bediensteten der Moschee von Ebū Bekir	54 <i>sikke</i>
Für die Bediensteten der Moschee von 'Alī	39 <i>sikke</i>
Für die Bediensteten von 10 <i>mekteb</i> (Koranschule)	532 <i>sikke</i>
Für drei <i>zāviye</i>	133 <i>sikke</i>
Für die Bediensteten des Getreidespeichers in Medina	582 <i>sikke</i>
Für die Bediensteten des Getreidespeichers in Yanbu'	175 <i>sikke</i>
Für die Bediensteten des <i>ribāṭs</i> von Keṭḥūdā Ḳādīm	62 <i>sikke</i>
Für die Soldaten in Medina und die Bediensteten der <i>zerḳā</i> -Brunnen	1.690 <i>sikke</i>

Bedeutende gesellschaftliche Gruppen:

Für die Benī Ḥüseyn	1.500 <i>sikke</i>
Für die Gruppe (<i>cemā'a</i>) des Emirs von Medina	230 <i>sikke</i>
Für die Gruppe des Ḥākīmū'l-Medine	200 <i>sikke</i>
Für die Gruppe von Emir Maṣṣūr	65 <i>sikke</i>

Zweite Unterabteilung: Sie repräsentiert die Empfänger des Großteils der Zuweisungen der *rūmiyye-i cedīde*, die unter einem allmeinen Titel als *ahāli'l-medineti'ş-şerīfe mine's-sādātī'l-'ulema ve'l-fuḳahā ve'ş-şüleḫā ve'l-mücāvīrīn 'inde seyyidi'l-mürselīn ...* (Die Bevölkerung der hochwürdigen Stadt der ehrwürdigen Gelehrten, die Rechtsgelehrten, die Frommen und die Gäste beim Herrn der Gesandten) eingetragen wurden.

Die in dieser Abteilung genannten Empfänger wurden auch unter verschiedenen Titeln eingetragen, unter denen man die Empfänger in Gruppen (*cemā'a*) zusammenfasste. Nach der Quelle der Zuweisung kann man sie in zwei Gruppen einteilen, wobei die Quelle der Zahlungen an den ersten Teil in den Registern nicht

angegeben wurde. Die Quelle für den zweiten Teil waren die Stiftungen, die für die Empfänger eine bestimmte Summe vorsahen, und zwar entweder für die Erfüllung bestimmter Aufgaben oder auch ohne derartige Auflagen.

Erster Teil: Die Empfänger in diesem Teil bestanden aus 19 Gruppen, die ihre Zuweisungen hauptsächlich nicht für bestimmte Dienstleistungen erhielten. Von diesen 19 Gruppen wurden im Register nur zwei hinsichtlich ihrer dienstlichen Stellung in Medina beschrieben. Es handelte sich jedoch in diesem Fall in erster Linie um eine genaue Bezeichnung der Gruppe. Neue Bewohner der Stadt, die allgemein als *mücāvirūn* bezeichnet wurden, waren nach ihrer geographischen Herkunft, nach Geschlecht und nach ihrem rechtlichen Status eingetragen.

Es handelte sich um folgende Gruppen:

Eine Gruppe, die nicht näher beschrieben wurde
--

Gruppen, die nach ihrer Dienststellung eingetragen wurden:

Gruppe der Eunuchen (<i>cemā'atū'l-āğāvāt</i>)
die alten Wächter (<i>cemā'atū nevbetciyān-i ƙadīm</i>)

Mücāvirūn nach ihrer geographischen Herkunft:

männliche <i>mücāvirūn</i> aus Anatolien (<i>ricālū'l-arvāmi'l-mücāvirīn</i>)	1.581 <i>sikke</i>
<i>mücāvirūn</i> aus Jerusalem und Damaskus (<i>cemā'atū ehli'l-ƙudūs ve'ş-şāmi'l- mücāvirīn</i>)	162 <i>sikke</i>
<i>mücāvirūn</i> aus Persien (<i>cemā'atū'l-a'cāmi'l-mücāvirīn</i>)	731 <i>sikke</i>
die kurdischen <i>mücāvirūn</i> (<i>cemā'atū'l-ekrādi'l-mücāvirīn</i>)	32 <i>sikke</i>
<i>mücāvirūn</i> aus dem Maghreb (<i>cemā'atū ehli'l-mağrib</i>)	243 <i>sikke</i>
<i>mücāvirūn</i> aus Takrūr (<i>cemā'atū ahālī't-tekrūri'l-mücāvirīn</i>)	24 <i>sikke</i>
<i>mücāvirūn</i> aus Ägypten (<i>cemā'atū ahālī-i mişre'l-mücāvirīn</i>)	236 <i>sikke</i>
<i>mücāvirūn</i> aus dem Ḥaḍramawt (<i>cemā'atū ahālī-i ḥaḍramevte'l-mücāvirīn</i>)	535 <i>sikke</i>
<i>mücāvirūn</i> aus Ġabart (<i>cemā'atū'l-ceberti'l-mücāvirīn</i>)	40 <i>sikke</i>
<i>mücāvirūn</i> aus Sind und Indien (<i>cemā'atū's-sunūd ve'l-hunūdi'l-mücāvirīn</i>)	164 <i>sikke</i>

Mücāvirūn, die nach ihrem rechtlichen Status definiert wurden:

Freigelassene Sklaven der Männer (<i>cemā'atū 'utaƙā'i'r-ricālī'l-mücāvirīn</i>)	255 <i>sikke</i>
Freigelassene Sklaven der Frauen (<i>cemā'atū 'utaƙā'i'l-nisā'i'l-mücāvirīn</i>)	154 <i>sikke</i>

Empfänger, die nach ihrem Geschlecht beschrieben wurden:

Frauen der Schriftgelehrten (<i>cemā'atū nisā'i'l-fuƙahā</i>)	613 <i>sikke</i>
Frauen der <i>mücāvirūn</i> aus Anatolien (<i>nisā'u'l-ervāmi'l-mücāvirīn</i>)	1.239 <i>sikke</i>
Frauen der <i>mücāvirūn</i> aus Indien (<i>cemā'atū nisā'i'l-hunūd</i>)	104 <i>sikke</i>
Empfänger der Verteilung (<i>tevzi'i</i>) von Murtaḍā Paşa ⁴⁹⁷	1.130 <i>sikke</i>

⁴⁹⁷ Hier handelte es sich mit großer Wahrscheinlichkeit nicht um eine Stiftung von Murtaḍā Paşa, denn er war offenbar mit Murtaḍā Āğā identisch, der kurz nach der Einführung der *rūmiyye-i cedīde* in

Zweiter Teil: Hierbei handelte es sich um die Zuweisungen von denjenigen privaten Stiftungen, die eine bestimmte Summe für die Bevölkerung der *ḥaramayn* bzw. von Medina vorsahen. Die genannten Stiftungen kann man wiederum in zwei Teilen betrachten. Bei dem ersten Teil handelte es sich um 15 Stiftungen. Von den Empfängern dieser Zuweisungen wurde keine Gegenleistung verlangt. Nur bei drei Stiftungen wurden die Empfänger der Zuweisungen mit Namen erwähnt.

Ḥandān Sulṭān	315 <i>sikke</i>
Dālkılıc Aḥmed Paşa	275 <i>sikke</i>
Yūsuf Āğā	105 <i>sikke</i>
Aḥmed I. (Zwei Stiftungen)	450+1228 <i>sikke</i>
Iskender Āğā (Bek)	42 <i>sikke</i>
Cānī Ḥātūn	17 <i>sikke</i>
Hümā Ḥātūn	36 <i>sikke</i>
Ibrāhīm b. Meḥmed Ḥavāce Sīvāsī	42 <i>sikke</i>
Küçük Sinān Āğā	100 <i>sikke</i>
Küçük Ömer Āğā	60 <i>sikke</i>
Maḥmūd Ketḥüdā	20 <i>sikke</i>
Māḥçehre Ḥātūn	54 <i>sikke</i>
Dūlfikār Efendi	7 <i>sikke</i>
Hüseyn Āğā el-Ekmekcī	16 <i>sikke</i>
Muṣṭafā el-Serrāc	5 <i>sikke</i>
Gesamtsumme	2.775 <i>sikke</i>

Die Begünstigten der folgenden 21 Stiftungen erhielten ihre Zuweisungen gegen Erfüllung einer Aufgabe. Es handelte sich überwiegend um das Rezitieren des Korans auf die Seele der Spender/Spenderinnen.

In den Zuweisungen von Ḥāşşekī Sulṭān wurde eine bestimmte Summe für die ḥanafitischen und šāfiʿitischen Imame der *raḥḍa* zugewiesen, während es sich bei der Zuweisung von Ḥasan Paşa um eine Lehrstelle handelte.

Muṣṭafā [Āğā] <i>dāru's-sa'āde āğāsı</i>	900 <i>sikke</i>
Şafiyye Sulṭān	485 <i>sikke</i>
Āyşe Sulṭān	88 <i>sikke</i>
Meḥmed Çelebī ⁴⁹⁸	102 <i>sikke</i>
Kalender Pāşā	200 <i>sikke</i>
Mūsā Efendi ⁴⁹⁹	330 <i>sikke</i>
Behrām Āğā ⁵⁰⁰	62 <i>sikke</i>

den Jahren 1001 und 1002 als Überbringer der *şürre* (*şürre emīni*) in die *ḥaramayn* kam und eine Summe von Geldzuweisungen der *rūmiyye-i cedīde* verteilte. Die Empfänger dieser Zuweisungen bzw. die Summe, die bei dieser Verteilung ausgehändigt wurde, wurde später in den *şürre*-Registern mit dieser Bezeichnung beibehalten. Siehe *şürre*-Register für Mekka aus dem Jahre 1001 Atalay, Münir, Osmanlı Devleti'nde Surre-i Hümâyûn, S. 277, für Medina aus dem Jahre 1003, S. 265, und die Liste der *şürre emīni* nach dem Jahre 965/1559, S. 179-182.

⁴⁹⁸ Eine Stiftung wurde nicht erwähnt.

⁴⁹⁹ Eine Stiftung wurde nicht erwähnt.

Reyhān (Āġā)	123 <i>sikke</i>
Āmine Ḥātūn	190 <i>sikke</i>
Muṣṭafā Āġā (<i>dāru'sa'āde āġāsī</i>)	90 <i>sikke</i>
Şems-i Rūḥsār Sultān	74 <i>sikke</i>
Dāye (Amme) von Sultan Aḥmed Ḥān	85 <i>sikke</i>
Hasan Paşa	115 <i>sikke</i>)
Sarūzād Ḥātūn bt. 'Abdullāh	190+44 <i>sikke</i>
Küçük Şefer Āġā	87 <i>sikke</i>
'Alī Paşa el-Şehīr bi-Kec Dehhān	120 <i>sikke</i>
Ḥüseyn Efendi	124 <i>sikke</i>
Aḥmed Āġā, (ehemaliger <i>şeyhü'l-ḥarem</i>)	43 <i>sikke</i>
'Abbās Āġā	120 <i>sikke</i>
Aḥmed Çelebī el-Serrāc	81 <i>sikke</i>

Die folgenden beiden Titel für die Zuweisungen wurden im Register des Jahres 1081/1671 hinzugefügt. Die Quelle der erstgenannten Zuweisung war mit Erträgen der *ḥaramayn*-Stiftungen ausgewiesen, während die zweite Zuweisung als Spenden des Sultans für die Banū Ḥusayn bezeichnet wurde.

Aus den Erträgen der <i>ḥaramayn</i> -Stiftungen	150 <i>sikke</i>
Spenden des Sultans für die <i>şürre</i> der Benī Ḥüseyn	140 <i>sikke</i>

In Bezug auf die Gruppen, die im Register nach geografischer Zugehörigkeit, Geschlecht usw. eingetragen wurden, sollte man noch Folgendes vermerken. Die genannten sowie auch die anderen Titel für die Zuweisungen kann man gewissermaßen als Fonds betrachten. Die Entstehung dieser Fonds ging auf die ersten Jahre der osmanischen Herrschaft zurück. Ğārullāh Ibn Fahd beschreibt uns ausführlich die Probleme, die bei der Verteilung der *rūmiyye* in Mekka auftraten. Wie er ausführt, wuchs die Zahl der Bewohner von Mekka kurze Zeit nach der osmanischen Eroberung Ägyptens, insbesondere durch die neue Ansiedlung von Menschen aus Anatolien und Persien. Wir können wohl für Medina von einer parallelen Entwicklung ausgehen. Wie oben erwähnt, registriert die osmanische Zentralverwaltung im Jahre 972/1662 eine erhebliche Zunahme der Einwohnerzahl von Medina.

Den Ausführungen von Ğārullāh Ibn Fahd zufolge erhielten in den ersten Jahren der osmanischen Herrschaft die neuen Bewohner von Mekka aus Anatolien (*arwām*) und Persien (*a'ġām*) erhebliche Summen, während die Mekkaner (*'arab*), die im Vergleich zu den neuen Siedlern in die Minderzahl gerieten, an der Gesamtsumme der *rūmiyye* einen geringeren Anteil hatten.

⁵⁰⁰ Eine Stiftung wurde nicht erwähnt.

Als Qāsim al-Şirvānī, der *nā'ib* von Dschidda, dem die Verantwortung für die Verteilung der Spenden des Sultans übertragen worden war, im Jahre 926/1520 die Vornehmen (*a'yān*) von Mekka mit weiteren Zuweisungen begünstigen wollte, indem er die Zahlungen an Personen, die sich nicht mehr in Mekka befanden oder verstorben waren, zu Gunsten der Mekkaner ins Register eintragen wollte, kam es zu einer Diskussion zwischen ihm und Şeyḫ Muştafā el-Rūmī. Muştafā el-Rūmī war ein neuer Siedler aus Anatolien (*rūm*) und bekleidete ein Lehramt in Mekka. Şeyḫ Muştafā behauptete, dass die *arwām* eine solche Promotion mehr als die anderen verdienen. Qāsim erwiderte ihm, dass der Sultan mit seinen Spenden nur die Bewohner von Mekka begünstigen wollte, die in der *rūmiyye* keine [in ihrem Namen bestimmte] Zuweisung (*murattab*) besaßen. Als sich Şeyḫ Muştafā ihm dennoch widersetzte, stellte Qāsim die Verteilung der *rūmiyye* ein. Später kamen sie durch die Vermittlung von Angehörigen der *arwām* zu einer Einigung, und so konnte Qāsim seinen Wunsch schließlich doch noch umsetzen.⁵⁰¹

Die Auflistung der Zuweisungen nach den großen gesellschaftlichen Gruppen bot eine Lösung für solche Konflikte. Es entstanden damit Fonds, die unter Titeln wie *a'ğām*, *arwām*, *'arab* usw. geführt wurden. Bei der letzten Bezeichnung handelte es sich offenbar überwiegend um die altansässige Bevölkerung von Mekka.⁵⁰² Anfangs hatte man vermutlich daran gedacht, dass diese Fonds für Individuen aus den genannten Gruppen zuständig sein sollten. In der Folgezeit jedoch änderte sich die Situation durch die gängige Praxis, dass Empfänger ihre Zuweisungen gegen Geld einer anderen Person veräußerten.

Die Ausfertigung der neuen Register für die *rūmiyye-i cedīde* folgte derselben Struktur. Man darf dementsprechend nur für die ersten Jahre davon ausgehen, dass diese Fonds die gesellschaftliche Situation einigermaßen getreu widerspiegelt, in der späteren Zeit jedoch nicht mehr. Man kann folglich anfangs von der Zahl der Personen, deren Namen in einem Fond eingetragen wurden, auf die Größe der entsprechenden gesellschaftlichen Gruppe schließen, die in der Stadt lebte und durch die Zuweisungen begünstigt werden sollte.

Die Zuweisungen, die sich unter den oben dargestellten Gruppierungen als Fonds entwickelten, wurden von den Empfängern schon in den ersten Zeiten als persönliche

⁵⁰¹ Siehe Ibn Fahd, Ğārullāh, *Nayl al-munā*, I, S. 180-1811.

⁵⁰² Vgl. Ibn Fahd, Ğārullāh, *Nayl al-munā*, II, S. 769,780.

Rechtstitel betrachtet, die man gegen Geld oder ohne Entgelt an eine andere Person abtreten konnte. Eine weitere Praxis war, dass diese Zuweisungen von Vater zu Sohn vererbt wurden. Die zentrale Verwaltung wollte dies anfangs verhindern, indem sie anordnete, dass die Zuweisungen im Falle des Todes des Empfängers zentral an neue Empfänger vergeben werden sollten. Später aber setzte sich die Praxis der direkten Weitergabe weitgehend durch. Da die Zentralverwaltung gelegentlich dennoch versuchte, diese Praxis mit neuen Verfügungen zu verhindern, schlugen die Begünstigten andere juristische Wege ein, um die Vererbung der Zuweisungen vor solchen Verfügungen sicherzustellen. Nicht selten hatten sie zu ihren Lebzeiten Zuweisungen an ihre Kinder abgetreten und dafür einen Sultanserlass erhalten. Ein anderer und viel benutzter Weg war es, dass ein Empfänger einen Erlass erwirkte, der die Zuweisung im Namen seiner Nachkommen bestätigte.

Ein sehr interessantes Beispiel für die Veräußerung von Zuweisungen finden wir bei der oben erwähnten Zuweisung für die Banū Ḥusayn. Die Empfänger der ersten Zuweisung in Höhe von 1.500 *sikke* waren in der folgenden Zeit immer auf den Namen der Banū Ḥusayn eingetragen. Die Empfänger der zweiten Zuweisung aber, der Spenden des Sultans für die Banū Ḥusayn in Höhe von 140 *sikke*, waren im 11./17. Jahrhundert Stadtbewohner, die zu den Banū Ḥusayn in keiner verwandtschaftlichen Beziehung standen. Die Empfänger der Zuweisung von 140 *sikke*, die in 11 Teile aufgeteilt wurde, hatten diese Zuweisungen vermutlich durch Kauf erhalten. Die Namen der Empfänger lauteten im Register des Jahres 1081/1671 wie folgt:

Fāṭima al-Madaniyya bt. Yāsīn und Zāhira bt. Aḥmad b. Yaḥyā al-Sindī	5 <i>sikke</i>
Kinder von Āmine bt. Muṣṭafā el-Belḡrādī	5 <i>sikke</i>
Kinder von ‘Abduššakūr al-Lūṭya	10 <i>sikke</i>
Kinder von ‘Abdulburhān b. Šiddīq	30 <i>sikke</i>
Kinder von Abū Bakr b. Muḥammad Waḡīḥ	10 <i>sikke</i>
Āmina bt. ‘Alī b. Muḥammad al-Ḥuzāī	5 <i>sikke</i>
Kinder von Sa‘īd b. ‘Abdūh al-Ġabartī	30 <i>sikke</i>
Kinder von ‘Abduššakūr b. Muḥammad al-Lūṭya	4 <i>sikke</i>
Gefolge und Freigelassene von el-Seyyid Ismā‘īl el-Erḍurūmī	20 <i>sikke</i>

Die Situation, die sich durch diese Praxis in den *ḥaramayn* entwickelte, kann man mit Recht als eine Börse bezeichnen, in der die Zuweisungen wie Wertpapiere verkauft wurden. Dies galt auch für andere Zuwendungen, wie die Naturalienzuteilungen, die wir als *deṣiše* oder *cerāye* kennen gelernt haben. Anṣārī erwähnt mehrere Medinenser, die große Summen Geldes in diese Zuweisungen investiert hatten. Unter ihnen waren begüterte Vornehme der Stadt, Händler, große Gelehrte und Sufis.

Die Zuweisungen, die die Angehörigen von drei Familien aus verschiedenen Fonds erhielten, lassen sich als Beispiele nennen. Die Zahl der Fonds und die Gesamtbeträge, die die Angehörigen der Familien gemäß den *şürre*-Registern von Istanbul und Damaskus aus dem Jahre 1132/1720 erhielten, sind wie folgt:

Familie	Zahl der Fonds	Gesamtzuzuweisung im Jahre 1132
Bālī	22	237.2 <i>sikke</i>
Duḥaydah	19	166.85 <i>sikke</i> und 14.220 <i>ağçe</i>
Ḥammād	19	159,7 <i>sikke</i> , 27 <i>ğurüş</i> , 4.160 <i>ağçe</i>

Der Stammvater der Familie el-Bālī in Medina hieß el-Ḥācc ‘Abdullāh Bālī Efendi, der um 1050/1641 nach Medina kam. Sein Beiname el-Bālī bezieht sich vermutlich auf das anatolische Dorf Bālā in der Umgebung der heutigen Hauptstadt der Türkei, Ankara. El-Ḥācc ‘Abdullāh hatte eine angesehene Stelle in der Moschee inne, als Aufleger des Gebetsteppichs für den Vorbeter. Seine weitere Bezeichnung als *saccādecī* bezieht sich auf diese Stelle, die in den folgenden Generationen im Besitz seiner Söhne blieb.⁵⁰³

Die Familie Duḥaydah wurde in Medina von Muḥammad al-Ṭā’ifī gegründet, der sich um 1000/1592 in Medina ansiedelte. Er war ein reicher Händler und kam aus Ṭā’if, wie seine Bezeichnung al-Ṭā’ifī nahelegt. Sein Enkelsohn Ismā’īl (gest. 1152/1739) zählte zu den Reichen der Stadt. Er heiratete eine Frau aus einer alten und berühmten Familien der Stadt, der Familie Ilyās, erhielt eine Stelle in Wache und und besaß ein großes Haus, das er aufwendig renovieren ließ.⁵⁰⁴

Die dritte Familie wurde von ‘Abdulḥafīz b. Ḥammād al-Sindī gegründet. Dessen Vater kam um 1060/1650 mit Sohn und Frau nach Medina. Er selber ging nach Jerusalem, wo er starb. Sein Sohn ‘Abdulḥafīz wohnte anfangs mit seiner Mutter im von dem Staatsmann der Ilḥāne erbauten *ribāṭ al-ğūbaniyyat al-kubrā* in ärmlichen Verhältnissen. Es gab Gerüchte, dass sie in ihrem Wohnraum einen Schatz gefunden hätten, woraufhin sie den erwähnten *ribāṭ* verließen. ‘Abdulḥafīz betätigte sich im Handel und erlangte großen Reichtum. Er investierte sein Geld in Immobilien, Gärten, *şürre* und *cerāye*. Im 12./18. Jahrhundert zählte die Familie Ḥammād zu den begüterten und einflussreichen Familien der Stadt, deren Mitglieder auch in den Militäreinheiten Stellen inne hatten.⁵⁰⁵

⁵⁰³ Zu dieser Familie siehe Anşārī, Tuḥfa „Bayt Bālī Seccādecī“ S. 98-102.

⁵⁰⁴ Zu dieser Familie siehe Anşārī „Bayt Duḥaydah“ S. 231-232.

⁵⁰⁵ Zu dieser Familie siehe Anşārī, Tuḥfa „Bayt Ḥammād al-Sindī“ S.189-194.

Für eine genauere Studie über die Zuweisungen an die Bevölkerung muss man auch die ägyptischen Register zu Rate ziehen, die aber außerhalb des Rahmens dieser Arbeit liegen. Anhand eines Protokollschreibens in den Mühimme-i Mısr können wir wenigstens ein Beispiel für die Empfänger der Getreidezuweisungen geben. Bei dem genannten Schreiben handelte es sich um eine Getreidezuweisung, die auf den Namen des berühmten Gelehrten von Medina Ibrāhīm al-Kūrānī (gest. 1101/1690) ausgestellt war. Wir werden unten auf die Familie Kūrānī ausführlich zu sprechen kommen. Dieses Befehlsschreiben informiert uns über einen Teil der Zuweisungen, die Ibrāhīm al-Kūrānī in Medina erhielt. Da sich Ibrāhīm al-Kūrānī bis zu seinem Tod als großer Gelehrter der Stadt eines breiten Ruhmes erfreute, kann man davon ausgehen, dass die genannte Zuweisung zu seinen Lebzeiten für ihn galt, aber auf den Namen seiner Kinder eingetragen wurde, um sie für die weiteren Generationen zu sichern.

Dem Befehlsschreiben zufolge hatten die Kinder von Ibrāhīm al-Kūrānī eine Lehrstelle in der Moschee von ‘Alī, die wie erwähnt 994/1586 von Murād III. renoviert worden war. Die Zuweisung war an das Lehramt in der ‘Alī-Moschee gekoppelt, das vermutlich zuerst von Ibrāhīm al-Kūrānī ausgeübt worden war. Gemäß der gängigen Praxis ging die Stelle auf seine Nachkommen über, die in dem Befehlsschreiben als „Kinder von Şayḥ Ibrāhīm al-Kūrānī, die als Lehrer in der Moschee von ‘Alī Dienst leisteten“ angegeben werden. Die Kinder von Ibrāhīm al-Kūrānī erhielten aus der *deşîşe* eine Zuweisung in Höhe von 36 *ardab*. Anlass zu diesem Befehlsschreiben war, dass die genannte Menge seit einigen Jahren unvollständig geliefert worden war. Es wurde aus diesem Grunde verfügt, dem *deşîşe*-Anteil der Kinder von Ibrāhīm al-Kūrānī, die im 12./18. Jahrhundert nicht selten unvollständig geliefert wurden, den Vorrang zu geben und ihn den Empfängern vollständig zu übergeben.⁵⁰⁶

III. Medina im 12./18. Jahrhundert

1. Überblick zur Bevölkerung von Medina im 12./18. Jahrhundert

Die Ausführungen von Burckhard, der nach Beendigung der wahlhābītischen Besetzung Medina besuchte, über die Bevölkerung von Medina stimmt im Allgemeinen mit dem Bild überein, das man anhand der von Anşārī gegebenen Informationen rekonstruieren kann. Der Großteil der Bevölkerung in Medina, so

⁵⁰⁶ Siehe Mühimme-i Mısr, IV, S. 252.

Burckhardt, bestand aus Fremden, die aus fast allen Richtungen der islamischen Welt nach Medina kamen. Nur noch wenige Familien lebten in Medina, die sich auf Vorfahren zur Zeit des Propheten, die Anṣār, zurückführen konnten. Burckhard konnte von seinen Gewährsmännern erfahren, dass die ca. zehn Familien, die ihre Abstammung von den Anṣār beweisen konnten, ein ärmliches Leben führten und ihren Unterhalt als Ackerbauern in den Gärten am Rand der Stadt verdienten. Es gab eine relativ große Zahl von *aṣrāf* aus dem Geschlecht des Prophetenenkels Ḥasan, die jedoch in früheren Zeiten aus Mekka gekommen waren und sich in der Stadt angesiedelt hatten. Sie gehörten überwiegend zur Gelehrtenklasse, nur eine kleine Zahl von ihnen hatte Stellen in den militärischen Einheiten. Die Banū Ḥusayn, die ehemaligen Machthaber von Medina, zählten zu den einflussreichen Gruppen der Stadt, auch wenn ihre Zahl in der Stadt auf ca. zehn Familien reduziert war.⁵⁰⁷

Die Stadt erlebte eine ständige Einwanderung. Es verging kein Jahr, ohne dass sich einige neue Ansiedler, die überwiegend als Pilger in den Hedschas kamen, in der Stadt niederließen. Der Großteil der Bevölkerung kam aus dem Jemen und Ḥaḍramawt, sowie aus Syrien, Ägypten und Westafrika. Siedler aus dem Norden der Türkei waren auch zahlreich. Die indisch-stämmige Bevölkerung von Medina, die überwiegend als Drogisten und kleine Händler tätig war, war nicht so zahlreich wie in Mekka. Sie unterschieden sich von den anderen Gruppen der Bevölkerung durch nationale Trachten und Gebräuche und heirateten nur selten in Familien aus dem Rest der Bevölkerung hinein.⁵⁰⁸

Familien aus den Kerngebieten des osmanischen Reiches (aus Anatolien und dem Balkan) waren zahlenmäßig groß und stellten fast ein Drittel der medinensischen Familien, die man anhand der Ausführungen von Anṣārī identifizieren kann. Wie ‘Ayyāṣī und Evliyā Çelebī in der zweiten Hälfte des elften Jahrhunderts bemerkten, ließen sich die anatolischen Ansiedler im Hedschas überwiegend in Medina nieder, während sie in Mekka nur eine kleine Gruppe darstellten. Diese Tendenz der anatolischen Bevölkerung verbindet ‘Ayyāṣī mit den politisch-gesellschaftlichen Verhältnissen in den beiden Städten.⁵⁰⁹

Um den Unterschied zwischen dem städtischen Leben in Mekka und Medina zu schildern gibt ‘Ayyāṣī ein Gespräch mit seinem Lehrer ‘Isā al-Ta‘ālibī wie folgt

⁵⁰⁷ Burckhardt, *Travels in Arabia*, S. 370-71.

⁵⁰⁸ Burckhardt, *Travels in Arabia*, S. 372.

⁵⁰⁹ Vgl. Evliyā Çelebī, *Seyahātnāme*, IX, S. 390.

wieder:

Ich habe unsern Šayḥ Ta‘ālibī (gest. 1080/1670) nach dem Grund gefragt, warum er sich anstelle von Medina in Mekka niederließ, obwohl wir (die Mālikiten) Medina höher als Mekka einstufen. Er erwiderte: Die Bevölkerung von Medina hat sich an das städtische Leben gewöhnt (taḥaḍḍarū), sie passen sich den Nicht-Arabern (a‘ġām) in Lebensführung, Luxus und Verschwendung sowie in Kleidung und anderen Eigenschaften an. Ich aber bin ein bescheidener und armer Mensch. Ich fürchte, dass dies meine Kinder und Frauen beeinflussen würde. Die Bevölkerung von Mekka bewahrt dagegen ihre eigentümlichen Eigenschaften als Araber und ihre nomadischen Züge (badāwa). Sie legen keinen großen Wert auf Kleidung oder Essen. Sie führen noch ein nomadisches Leben und verkehren mit den Beduinen. Die Bevölkerung von Mekka und sogar die ašrāf von Mekka leben noch außerhalb der Stadt (in Bādiya), obwohl sie Häuser in der Stadt haben.⁵¹⁰

Anṣārī benutzt in seinen Ausführungen das Wort „bayt“, sowohl im engeren Sinne des Wortes als Familie als auch im weitesten Sinne als Haushalt. Diejenigen Personen, die sich aufgrund ihrer geographischen Zugehörigkeit, zu der die kulturellen und sprachlichen Elemente zählen, stellt Anṣārī auch als bayt dar. Er trug in seiner *Tuḥfa* unter diesem Begriff bayt (Familie/Haushalt) im engeren Sinne ca. 330 Familien ein. Anhand seiner Ausführungen findet man neun Familien, die auf eine alte Geschichte in Medina zurückblicken. Dies sind die Familien Anṣārī (alte Bezeichnung Zarandī), Ḥoġandī, ‘Ādilī, Ḥaġġār, Kāzarūnī, Maġulabāy, Ḥumaydānī, Ilyās und Ḥalīfatī. Die acht erstgenannten Familien wurden zur Zeit der mamlūkischen Herrschaft in Medina oder Mekka gegründet. Ihnen folgte die Familie Ḥalīfatī, die sich erst nach der Eroberung Ägyptens durch die Osmanen in Medina begründete. Der Großteil der übrigen Familien hingegen ging auf Ansiedler zurück, die sich in der zweiten Hälfte des vorigen Jahrhunderts oder im 12./18. Jahrhundert in Medina niedergelassen hatten. Obwohl die Ausführungen von Anṣārī uns einen guten Überblick geben, helfen sie uns aber nicht dabei, eine Abschätzung über die Zahl der Bewohner der Stadt zu treffen, denn im Bezug auf ca. 60 Familienbezeichnung vermerkt Anṣārī, dass mehrere Familien unter diesen Namen bekannt waren. Anṣārī nahm von diesen Familien nur diejenigen auf, die ihm zufolge in der Stadt am bekanntesten waren. Die genannten Familienbezeichnungen beziehen sich überwiegend auf das Herkunftsland, auf eine edle Abstammung (Bakrī), auf die Zugehörigkeit zu einer Rechtsschule (Mālikī, Ḥanbalī), einer *ṭarīqa* (Qadirī, Dusūqī, ‘Ulwānī) oder auf eine berufliche Tätigkeit.

⁵¹⁰ ‘Ayyāšī, Mā’ al-mawā‘id (1977), I, S. 303.

Vier Gruppen, die Anṣārī unter der Bezeichnung *bayt* (Haushalt) eintrug, waren Beduinen, die in der Umgebung der Stadt lebten. Sie hießen Baytu Ḥudārī, Madīnī, Ḥaybarī und Naḥāwila, die nach der Beschreibung von Anṣārī eine große Gruppe darstellten.

Die folgende Tabelle, in der man die 322 Familien nach ihren geografischen Herkunftsgebieten gruppieren kann, soll uns einen Überblick über die demografische Struktur der Gesellschaft geben. In der Tabelle wurden die erwähnten vier Beduinengruppen nicht berücksichtigt und ebenso fanden auch die Familien, deren Herkunftsland sich aus den Ausführungen von Anṣārī nicht eindeutig erschließen lässt, keine Berücksichtigung.

Anatolien und Balkan	86	Damaskus, Aleppo, Jerusalem	20
Ägypten	40	Indien	42
Maghreb	43	Tihāmā, Jemen, Ḥaḍramawt	13
Basra, Bagdad, Mossul	16	Uzbakī, Buḥārī, Balḥī [Usbekistan, Buchara, Balch]	10
Kurdische Gebiete	6	Hedschas	11
Naḡd	5	Ġabart	3
Bengalen	3	Dagestan	2
Sudan	1	Algerien	1
Širāz	1		

Ein Teil dieser von Anṣārī beschriebenen *buyūt* waren über geografisch-ethnische Gemeinsamkeit hinaus durch finanzielle Institutionen verbunden, d.h. durch die Stiftungen, die zugunsten einer bestimmten geographisch-ethnischen Gruppe in Medina gegründet worden waren. Man kann diese Gruppierungen schon in der Struktur der *ṣūrre*-Register erkennen, in denen man zumindest anfangs der gemeinten geographisch-ethnischen Struktur Rechnung tragen musste.

Für einige dieser Gruppen kann man anhand der Ausführungen von Anṣārī und der Gerichtsregister ein Oberhaupt, einen *ṣayḥ*, feststellen, der sich um die Interessen der Gemeinde sorgte. Von solchen Gruppen (*bayt*), die über eine Stiftung verfügten und von einem *ṣayḥ* angeführt wurden, kann man folgende benennen: die Ġabartiyyūn⁵¹¹,

⁵¹¹ Anṣārī, Tuḥfa, S. 151-152. Anhand der Gerichtsurkunden lassen sich die Namen zweier Oberhäupter der Gemeinde gegen Ende des vorangegangenen Jahrhunderts feststellen. Als der *Ṣayḥ* Yūnus al-Ġabartī, der als *ṣayḥ al-tāʿifat al-ġabartiyyīn* bezeichnet wird, 1092/1681 starb, wurde Ibrāhīm b. Muḥammad al-Ġabartī vom *ḥākim* (gemeint ist der Kadi) zum *ṣayḥ* der Gemeinde ernannt. Siehe Ḥarbī, Baʿd al-aʿyān, S. 91.

Mağāriba⁵¹², Bayt al-Ġazā'irī,⁵¹³ Tanāğira,⁵¹⁴ Awğān⁵¹⁵, Bayt al-Sindī⁵¹⁶, Bā 'Alawī, Bayt al-Drawī, Sādāt Tāfilāt und die Naḥāwilā. Die Bā 'Alawī werden wir unten als eine große und einflussreiche Familie der Stadt bei der Besetzung des Amtes des *naḳībū's-sādeti'l-'aleviyye* behandeln. Betrachten wir hier kurz die letztgenannten drei Gruppen aus der Nähe:

Bayt al-Drāwī

Der Haushalt der Drāwī bestand aus einer relativ großen Gruppe, die aus der berühmten Stadt Drā (oder Dra'ā) im fernen Maghreb, Südmarokko, stammte, wo

⁵¹² Siehe: Ḥarbī, Ba'ḍ a'yān, S. 93. Der Ṣayḥ der Gemeinde um das Jahr 1124/1712 war ein gewisser Sayyid Aḥmad b. Mas'ūd. Neben dem Gemeindeoberhaupt, das anscheinend in der Verwaltung der Stiftungen eine gewisse Rolle hatte, wurden Stiftungen der Gemeinde von einem Verwalter (*nāzir*) geleitet, der in der Regel von den Anführern der Gemeinde gewählt wurde. Als im Jahre 1132/1720 ein Maghrebener, Aḥmad b. Muḥammad al-Muğayribī, von dem amtierenden Ṣarīfen Mubārak zum Verwalter der Stiftungen ernannt wurde, erhoben die Gemeindeführer eine Klage vor dem Kadi mit der Begründung, dass die Ernennung des Verwalters von alters her zu den Angelegenheiten der Prominenten (*ṣūlahā'*) der maghrebinischen Gemeinde gehörte. Da Aḥmad in den folgenden Jahren in den Gerichtsurkunden als Verwalter der Stiftungen der Mağribīner bezeichnet wird, wurde offenbar die Ernennung durch den Emir von Mekka und von dem Kadi bestätigt. Zabīdī informiert uns über einen Fall, in dem es zu einer Diskussion zwischen einem *muğāwir* in Medina und dem Ṣayḥ der Gemeinde kam. Der besagte *muğāwir* war ein Migrant aus Ṣanqīt. Er erhob Anspruch auf eine Zuweisung aus den Einkommen der Stiftungen mit der Begründung, dass die Bewohner von Ṣinqīt zu den Mağribīnern zählten. Seine Behauptung wurde aber von einem „Medinenser“, wie Zabīdī sagt, abgelehnt - damit war anscheinend der Verwalter der Stiftungen oder der Ṣayḥ der Gemeinde gemeint. 'Abdurraṣīd al-Ṣanqītī unternahm darauf eine Reise nach Fās und bat die Gelehrten um ein Gutachten in seinem Sinne. Er erhielt das gewünschte Gutachten u.a. von dem berühmten marokkanischen Gelehrten Tāwadī b. Sūda. Auf dem Rückweg ging er nach Istanbul und bekam aufgrund der erteilten Gutachten einen sultanischen Erlass. Siehe Zabīdī, Mu'ğam, Fol. 77b-78a.

⁵¹³ Es gab in Medina mehrere Familien, die unter diesem Namen bekannt waren. Die Gemeinde verfügte über einige Stiftungen, die wiederum aus Häusern und Dattelpflanzungen bestanden, deren Erträge jährlich unter den Angehörigen der Gemeinde verteilt wurden. Siehe Anṣārī, Tuḥfa, S. 154.

⁵¹⁴ Anṣārī erwähnt diese Gruppe in einem Eintrag zur Familie Fawwāl, die von 'Abdurraḥmān al-Tunğurī in Medina begründet wurde. Ihn zufolge bezieht sich diese Bezeichnung auf ein berühmtes Dorf im Sudan. Die Gemeinde verfügte über einige Stiftungen aus Häusern und Dattelpflanzungen in Medina. 'Abdurraḥmān al-Tunğurī kam im Jahre 1100/1690 nach Medina und war mit dem Ackerbohnenhandel beschäftigt. Er wurde auch zum Verwalter der Stiftungen der Tunğur-Gemeinde in Medina. Seinen im Jahre 1143/1730 gestorbenen Sohn erwähnt Anṣārī nur als einen frommen Mann, der eine Ausrufer-Stelle in der Moschee inne hatte. Der Enkel von 'Abdurraḥmān, der auch 'Abdurraḥmān hieß (1143/1730 - nach 1190/1776), erlangte eine Stelle bei der Wache. Er spielte in den Unruhen vor dem Jahr 1190/1776 eine aktive Rolle und wurde in diesem Jahr von Muḥammad Paša festgenommen und nach Damaskus gebracht. Er wurde später freigelassen und kam nach Medina zurück. Anṣārī, Tuḥfa, S. 383.

⁵¹⁵ Awğānī war die Bezeichnung einer Stammesgruppe, die ursprünglich aus dem irakischen Gebiet Sulaymāniya kam und eine Abstammung von dem Prophetengenossen Ḥālid b. Walīd behauptete, was jedoch Anṣārī auch nicht bestätigt. Sie bildeten eine große Gruppe in der Bevölkerung und besaßen einige Stiftungen in Medina, deren Erträge sie teilten. Sie lebten in einer im *manāḥat al-sultāniyya* gelegenen Gasse hinter der *muṣallā*-Moschee in einigen Häusern und Hütten, wo anscheinend in der *ḥağğ*-Saison auch die Pilger aus diesem Gebiet untergebracht wurden. Anṣārī, Tuḥfa, S. 73-74.

⁵¹⁶ Mehrere Familien in Medina waren mit dieser Bezeichnung bekannt. Einige Stiftungen, die für die Angehörigen der Gemeinde bestimmt waren, wurden von einem Gemeindeoberhaupt verwaltet. Anṣārī, Tuḥfa, S. 287.

Aḥmad b. Nāṣir al-Darā'ī eine *zāwiya* gegründet hatte. Aḥmad b. Nāṣir hatte in Medina etliche Anhänger, sogar auch aus den Gelehrtenkreisen. Anṣārī selber bezeichnete ihn als *ṣayḥ mašāyihinā* (Meister unserer Meister). Die Gemeinde besaß mehrere Stiftungen in Medina, die aus Häusern und Dattelplantagen bestanden. Anṣārī erwähnt zwei Angehörige der Gemeinde bzw. ihre Familien in Medina. Al-Ḥāğ Ibrāhīm b. 'Umar al-Drāwī kam im Jahre 1140/1728 nach Medina und wirkte bis zu seinem Tode als Haupt der maghrebinischen Gemeinde und Verwalter ihrer Stiftungen in Medina. Die von al-Anṣārī erwähnte zweite Person aus der Gemeinde hieß al-Ḥāğ Muḥammad al-Drāwī (gest. 1140/1728), der ein enger Freund von Anṣārī war. Al-Ḥāğ Muḥammad war ein reicher Mann und stand als Sekretär im Dienst der Eunuchen der Moschee (*kātib al-sādāt al-ağawāt*).⁵¹⁷

Die Sādāt von Tāfilāt

Eine anscheinend kleine Gruppe wiederum aus dem Maghreb, die sich im 12./18. Jahrhundert in Medina ansiedelte, kam aus Tāfilāt. Anṣārī führte diesen Haushalt unter den Namen Baytu Mawlāy auf. Der Beiname Mawlāy, wie Anṣārī ausführt, wird in Maghreb nur als Bezeichnung für die *aṣrāf*, d.h. die Nachkommen des Propheten, und im engeren Sinne für die *aṣrāf* von Tāfilāt benutzt. Die berühmteste Person in Medina, die mit diesem Titel bekannt war, war zur Zeit des Anṣārī dessen Freund Mawlāy Muḥammad b. Muḥammad b. Abū al-Qāsim al-Mağribī al-Fīlālī. Die Familie von Muḥammad kam im Jahre 1135/1723 aus dem Maghreb mit einer Gruppe, zu der seine Onkel samt ihren Familien zählten.

Anṣārī informiert uns über den Mawlāy-Haushalt nur kurz, indem er über die Familie seines Freundes Muḥammad bzw. seine Geschwister berichtet. Die Familie von Muḥammad ließ sich mit seinen Onkeln in der Āğawāt-Gasse in einem Haus in der Nachbarschaft von Anṣārī nieder. Muḥammad absolvierte sein Studium und erteilte Unterricht in der Prophetenmoschee, besonders zum *ṣāḥih al-buḥārī*. Er zog später in ein anderes Haus in einem Garten, der von einem Händler für die von ihm angebotene Lektüre des *ṣāḥih al-buḥārī* gestiftet wurde. Muḥammad erlitt jedoch finanzielle Schwierigkeiten und unternahm Reisen in den Maghreb und den Sudan, vermutlich um neue Mäzene für seine Lehre zu finden, denen aber kein Erfolg beschieden war. Sein Bruder Aḥmad, der anfangs mit handwerklicher Arbeit als Goldschmied seinen

⁵¹⁷ Anṣārī, Tuḥfa, S. 223-224.

Lebensunterhalt verdiente, erhielt eine Stelle in der Kavallerie, in der er zum Amtsinhaber des *beytül-māl* und *çorbacı* (*çorbācī*) wurde. Die Schwester von Muḥammad war die Frau des ḥanafītischen Muftis ‘Abdulmuḥsin Es‘ad.⁵¹⁸

Die in einem Sultanserlass aus dem Jahre 1179/1766 als *tāʿife-i sādāt-i filāliyye* angesprochene Gruppe war mit Sicherheit mit der von Anṣārī als Mawlāy-Haushalt aufgeführten maghrebiniſchen Familie identisch. Der genannte Erlass, der auf einen Antrag des Kadi und des *ṣeyḥüʿl-ḥarem* ausgefertigt wurde, bezeichnet die genannte Gruppe als Verwandte des Sultans vom Maghreb (‘ammizāde) und weist auf ihre kürzlich erfolgte Ansiedlung in Medina hin. Der sultanische Diwan gewährte den Tāfilātī-Haushalt ein ähnliches Privileg, wie früher der große Bā ‘Alawī-Haushalt vom Hof erhalten hatte. Der besagte Erlass verfügte nämlich, dass die Nachlässe der Familienmitglieder sowie die ihrer Anhänger vom Oberhaupt der Gruppe verwaltet werden sollten. Für den Fall, dass man keinen gesetzlichen Erben finden konnte, sollte der aus dem Verkauf des Nachlasses entstehende Ertrag unter den Mitgliedern der Gruppe verteilt werden.⁵¹⁹

Die Naḥāwila

Die Naḥāwila waren als eine große und alte schīʿitische Gemeinde bekannt. Sie gehörten überwiegend zu den unteren Schichten der Gesellschaft, bildeten jedoch eine wichtige gesellschaftliche Gruppe in Medina. Sie sammelten sich auch unter der Führung eines Oberhauptes. Nach einer Urkunde aus dem Jahre 1091/1681 war der *ṣayḥ* der Naḥāwila ein gewisser Mūsā b. Muḥammad⁵²⁰, während im Jahre 1105/1694 ein ‘Alī b. ‘Aqīl als *ṣayḥ* der Naḥāwila wirkte.⁵²¹

2. Verwaltung der Stadt Medina

2.1. Ṣayḥ al-ḥaram/Ṣeyḥüʿl-ḥarem

In der Mamlūken-Ära

Nach den Ausführungen von Saḥāwī (830-902/1427-1497) geht die Einstellung der Eunuchen als Diener in der Prophetenmoschee auf Ṣalāḥuddīn al-Ayyūbī (Saladin, 532-589/1138-1193), den Gründer der ayyūbidischen Dynastie, zurück. Ṣalāḥuddīn war

⁵¹⁸ Anṣārī, Tuḥfa „Bayt Mawlāy“ S. 469-471.

⁵¹⁹ Siehe Mühimme-i Mısır, VIII, Ḥk. 368.

⁵²⁰ Siehe Ḥarbī, Ba‘ḍ al-a’yān, S. 587.

⁵²¹ Siehe Ḥarbī, Ba‘ḍ al-a’yān, S. 583.

auch der erste Herrscher, der eine Stiftung für die Finanzierung dieses Personals gründete. Nach Ṣalāḥuddīn ergänzte der mamlūkische Herrscher Muḥammad b. Qalāwūn (693-94, 698-708, 709-741/1294-95, 1299-1309, 1309-40) ihre Einkünfte mit weiteren Stiftungen. Obwohl ihr Oberhaupt meistens selbst ein Eunuch war, wurden in den letzten Zeiten der mamlūkischen Herrschaft, also kurz vor der osmanischen Eroberung, mehrmals Nicht-Eunuchen als Oberhäupter der Eunuchen eingestellt. Obwohl Saḥāwī sie synonym als „*šayḥ al-ḥuddām*“ (Ober der Bediensteten) und „*šayḥ al-ḥaram*“ (Ober vom Ḥaram) bezeichnet, könnte man diese Titel als zwei separate historische Begriffe interpretieren, die sich vermutlich auf die Etappen in der Entwicklung der Institution beziehen: Die Bezeichnung *šayḥ al-ḥuddām* bezieht sich auf die ersten Phasen der Institution, in denen die Zuständigkeit des Oberhauptes auf die Führung der ihm untergeordneten Eunuchen-Bediensteten begrenzt war. Die zweite Bezeichnung bezieht sich auf eine spätere Zeit, als die Zuständigkeiten des Oberhauptes der Eunuchen weitreichend ausgedehnt wurden.

Die Eunuchen bzw. der *šayḥ al-ḥaram* spielten bei der Etablierung der Sunniten in Medina eine wichtige Rolle. Gleichzeitig mit der Ernennung der sunnitischen Kadis und Verdrängung der zwölfer-schīitischen Imāmiten aus den wichtigen Ämtern beginnen die Biographien der *šayḥ al-ḥarams* Elemente zu beinhalten, die ihre Opposition gegen die *ašrāf* und die Imāmiten als lobenswerte Handlung darstellen: Während die Handlungen eines *šayḥ al-ḥaram* in dieser Übergangszeit wegen seiner Zuneigung zu den Imāmiten und *ašrāf*, d.h. den Ḥusayniden von Medina, kritisiert wurde, werden andere Amtsinhaber für ihre Strenge gegen die Imāmiten und *ašrāf* gelobt.

Kāfūr al-Muẓaffarī, berühmt als Šibl al-Dawla (gest. 711/1312), der 700/1301 das Amt innehatte, soll durch seine Entschlossenheit bei den *ašrāf* große Angst erregt haben.⁵²² Ẓahīr al-*ašrāfī*, der 729/1329 von dem ägyptischen Sultan al-Nāṣir zum diesem Amt ernannt wurde, ging gegen die *ašrāf* sehr streng vor und nahm die Stiftungen, die die *ašrāf* inzwischen unter ihre Kontrolle gebracht hatten, zurück.⁵²³ Unter diesen

⁵²² Fīrūzābādī, al-Maḡānim al-maṭāba, S. 1269–73

⁵²³ Die Emire von Medina erhielten von dem mamlūkischen Sultan um 660 die Erträge der Stiftungen zugunsten von Medina, die sich in Syrien und Ägypten befanden. Badruddīn Malik b. Munīf b. Šīḥa kam im Jahre 666 nach Kairo und verlangte von dem Sultan, ihn zum Mitregent des Emirs von Medina Ḡammāz zu ernennen. Der Vater von Malik war nämlich der Mitregent des Vaters von Ḡammāz. Der mamlūkische Sultan ernannte ihn zum Mitgeregent von Ḡammāz und wies ihm die Hälfte der Stiftungen von Medina, die sich in Damaskus und Ägypten befanden. Maqrizī, Sulūk, I/II (Kairo 1956), S. 560.

Stiftungen befanden sich ein Backhaus, ein Hospiz (*māristān*), die Medrese der *šihābiyya* und mehrere Gärten. Wie Fīrūzābādī (gest. 817/1415) betonte, verbesserte sich dank seiner Bemühungen die gesellschaftliche Stellung der Eunuchen (*ḥuddām*) und der [sunnitischen] *muğāwirūn* von Medina. Er wies sogar einige *ašrāf*, die unter den *muğāwirūn* Konflikt zu stiften versuchten, aus der Stadt. Er unterdrückte die Imāmiten (*ašyā'*) und vertrieb sie sogar aus der Stadt.⁵²⁴ Yāqut b. 'Abdullāh Ḥazindār al-Rasūlī wird auch wegen seiner Einstellung gegen die „abscheuliche“ Gruppe, gemeint sind wohl die Imāmiten, gelobt.⁵²⁵ Dīnār b. 'Abdullāh al-Ḥabaši, der 727/1327 nach dem Tod des Šayḥ Nāširuddīn Naṣr 'Aṭā'ullāh zum *šayḥ al-ḥaram* wurde, war berühmt für seine Wohltaten, etwa, dass er zahlreiche Dattelhaine und Immobilien stiftete und mehrere Sklaven freiließ. Er übertraf allerdings in seiner strengen Opposition gegen die *ašrāf* bzw. Imāmiten seine Vorgänger.⁵²⁶ Šafī' al-Kirmānī, der nur zu den Bediensteten der Moschee zählte, verdiente das Lob von Fīrūzābādī, weil er sehr streng gegen diejenigen war, die sich mit den *mubtadi'a*, d.h. Imāmiten, befreundeten.⁵²⁷

Mawlawī Ibn Qāsim al-Maḥallī war der erste Nicht-Eunuch, den Saḥāwī benennen oder kennen konnte. Er wurde 839/1436 von dem mamlūkischen Sultan Barsbāy al-Ašraf (reg. 825-841/1422-1438) anstelle des Eunuchen Ṭawāšī Bašīr b. Sa'duddīn al-Taymī (gest. 840/1437)⁵²⁸ zu diesem Amt ernannt.⁵²⁹ Im Jahre 842/1439, also nach dem Tod von Barsbāy wurde er durch Fāris al-Ašraf al-Rūmī, einem Ṭawāšī, ersetzt, der die Stelle bis zum Jahre 845/1442 innehatte. Während dieser ersten Amtszeit von Fāris verfügte der mamlūkische Herrscher Zāhir Ğaḥmaq, dass die Leichen (*ḡanā'iz*) der Imāmiten, die die Leichen vor ihrer Bestattung vor das Grab des Propheten führten, – mit Ausnahme der *ašrāf* – nicht in die Moschee eingelassen werden sollten. Fāris wurde 845/1442 wiederum von einem Ṭawāšī, Fīrūz al-Ruknī⁵³⁰, ersetzt. Es gelang ihm aber, nach dem Tod des Nachfolgers von Fīrūz, Ğawhar Tamrāzī al-Ṭawāšī⁵³¹, der diese

⁵²⁴ Fīrūzābādī, al-Maḡānim, 1228–29

⁵²⁵ Fīrūzābādī, al-Maḡānim, 1315–16

⁵²⁶ Fīrūzābādī, al-Maḡānim, 1201–1204

⁵²⁷ Fīrūzābādī, al-Maḡānim, S. 1218

⁵²⁸ Saḥāwī, al-Tuḥfat al-laṭīfa, I, S. 218

⁵²⁹ Saḥāwī, al-Tuḥfat al-laṭīfa, I, S. 34

⁵³⁰ Saḥāwī, al-Tuḥfat al-laṭīfa, II, S. 385

⁵³¹ Saḥāwī, al-Tuḥfat al-laṭīfa, I, S. 252

Stellung von 848/1445 bis 850/1447 bekleidete, das Amt zurückbekommen. Im Jahre 854/1451 wurde er dann durch Surūr Timurbāy abgesetzt.⁵³²

Der erste Nicht-Eunuch, der zugleich ein Türke war, hieß Ināl al-Iṣḥāqī (gest. 886/1482), der nach dem Eunuchen Marġān im Jahre 880/1476 zum *šayḥ* ernannt wurde. Er erfreute sich beim Sultan wegen seiner Familie und seiner Frömmigkeit eines großen Respekts. Qātim Abū `Alī al-Zāhirī Ğaqmaq (gest. 890/1486), der nach dem Tode von Ināl dessen Amt erhielt, war für seine Beschäftigung mit der Wissenschaft bekannt und wurde aus diesem Grund mit dem Beinamen al-Faqīh berühmt.⁵³³

Šāhīn al-Ġamālī, der um 890/1486 das Amt innehatte,⁵³⁴ war wie sein Bruder Sungur (gest. 892/1487) Sklave der Angehörigen einer Kairoer Bürokratenfamilie, Yūsuf b. `Abdulkarīm b. Baraka al-Ġamāl (gest. 862/1458).⁵³⁵ Šāhīn und Sungur gehörten nicht zum Eunuchenkreis und erwarben unter der Aufsicht ihres Patrons eine gute Bildung. Sungur wurde nach dem Tod ihres gemeinsamen Patrons 882/1478 zum Direktor der Bauarbeiten ernannt und zum *muḥtesib* in Mekka bestellt.⁵³⁶ Šāhīn wies im Vergleich zu seinem Bruder ein stärkeres Interesse für die Gelehrsamkeit auf; so studierte er neben der arabischen Sprache und der Mathematik bei den ägyptischen Gelehrten insbesondere das ḥanafitische Recht. Auch er wirkte mehrere Jahre als Direktor der Bauarbeiten in Mekka und Ägypten und pflegte gute Verbindungen zu den Kreisen der Gelehrten. Nach seiner Ernennung zum *šayḥ al-ḥaram* in Medina wurde ihm später auch das Amt des Gouverneurs (*nā`ib*) von Dschidda übertragen. Er beantragte 895/1490 seine Entlassung aus seinem Amt in Dschidda mit der Begründung, dass die Aufgaben der zwei Ämter schwer miteinander zu vereinbaren sind. Als sein Nachfolger in Medina, Ṭawāšī Iyās al-Ašrafī, der ein weißer Eunuch war, 896/1491 starb, wurde Šāhīn wieder zum *šayḥ al-ḥaram* in Medina ernannt. Während seiner langen Amtszeit, die bis zu seiner Ersetzung durch Qanšū al-Ġarkasī im Jahre 913/1508 dauerte, zeichnete er sich durch seine Wohltaten sowie durch sein starkes Interesse

⁵³² Saḥāwī, al-Tuḥfat al-laṭīfa, II, S. 274.

⁵³³ Saḥāwī, al-Tuḥfat al-laṭīfa, II, S. 381–382.

⁵³⁴ Saḥāwī, al-Tuḥfat al-laṭīfa, I, S. 203.

⁵³⁵ Saḥāwī, al-Ḍaw` al-lāmi`, X, 322–323, II, 178, 320. Zur Zeit des mamlūkischen Herrschers al-Ašraf wurde er nach dem Tod seines Bruders Ibrāhīm 841/1438 zum *nāzir al-ḥāṣṣ* ernannt. Unter al-Zāhir nahm sein Einfluss in der Regierung erheblich zu, besonders als ihm im Jahre 856/1452 das Amt des *nazar al-ḡayš* verliehen wurde. Er machte sich mit seinen Wohltaten und seiner Unterstützung für die Gelehrten sehr beliebt. Er blieb bis zu seinem Tode im Jahre 862/158 im Amt.

⁵³⁶ Saḥāwī, al-Tuḥfat al-laṭīfa, I, 429–430

für die Wissenschaft und für eine milde Politik gegenüber der Bevölkerung aus.⁵³⁷ Es gelang ihm auch, die Zuweisungen und weitere für die Moschee gelieferte Geschenke (iḥtaṣṣa bi-waḍ' miftāḥ ḥāsil al-ḥaram taḥta yadihī), über die früher die Kadis verfügt hatten, unter seine Kontrolle zu bringen. Er nahm auch zur Zeit des Bāyezīd II. Kontakt zu den Osmanen wegen der Stiftungen für Medina auf.

Unter der osmanischen Herrschaft

Der *ṣeyḥü'l-ḥarem* während der ersten Jahren der osmanischen Herrschaft hieß Ḥātim al-Ġarkasī al-Ašrafī (gest. 933/1527). Er war offenbar der Amtsnachfolger von Šāhīn al-Ġamālī.⁵³⁸ Gerüchten nach soll er von einem freigelassenen Eunuchen von Šāhīn al-Ġamālī, 'Anbar Āġā, vergiftet worden sein.⁵³⁹ Şandal el-Selīmī, der nach dem Tod von Ḥātim dessen Stelle erlangte, war offenbar identisch mit dem Sklaven⁵⁴⁰ von Selim I., der sich unter den osmanischen Würdenträger befand, die in ersten Jahren der osmanischen Herrschaft nach Mekka kamen.⁵⁴¹

Şandal el-Selīmī wurde jedoch später 929/1533 durch einen gewissen Sayyid Muḥammad al-Rifāī ersetzt. Die Amtszeit von Rifāī, die von heftigen Konflikten zwischen der schīitischen Bevölkerung von Medina und den Sunniten geprägt wurde, dauerte nicht lange. Nach Angaben von Ġārullāh hatte er selber schīitische Tendenzen und unterstützte die schīitische Fraktion von Medina gegen die Sunniten. Als Maḥmūd Çelebī, der osmanische Architekt, der sich wegen der Bauarbeiten an der Stadtmauer in Medina befand, während dieser Konflikte ums Leben kam, stand Rifāī unter Verdacht, Maḥmūds Ermordung erwirkt zu haben. Kurz vor seinem eigenen Tod im Jahre 929/1533 wurde Rifāī von dem wālī von Dschidda abgesetzt. Şandal el-Selīmī ging offenbar im selben Jahr nach Istanbul und erlangte seine Wiedereinsetzung als *ṣeyḥü'l-ḥarem*.⁵⁴² 940/1534 wurde er durch einen neuen Amtsinhaber aus Istanbul ersetzt, Maḥmūd Çelebī el-Rūmī,⁵⁴³ der mit Sicherheit kein Eunuch war.

⁵³⁷ Saḥāwī, al-Tuḥfat al-laṭīfa, I, S. 438–440.

⁵³⁸ Die Angaben von Anṣārī zu Sunqur, dass dieser vor seinem Bruder Šāhīn al-Ġamālī das Amt bekleidet hatte, und zu Šāhīn al-Ġamālī als der amtierende *ṣayḥ al-ḥaram* zur Zeit der osmanischen Eroberung von Ägypten bzw. vom Hedschas stimmen nicht.

⁵³⁹ Ġārullāh Ibn Fahd, Nayl al-munā, I, S. 411–442.

⁵⁴⁰ Er wird als Āġā bezeichnet. Ob es hier um einen Eunuchen handelte, ist nicht sicher.

⁵⁴¹ Şandal el-Selīmī, der als Āġā bezeichnet wird, war unter den Zuständigen für die Verteilung der osmanischen Zuweisungen.

⁵⁴² Ġārullāh Ibn Fahd, Nayl al-munā, II, S. 558–559.

⁵⁴³ Ġārullāh Ibn Fahd, Nayl al-munā, II, S. 577.

In der von Anşārī erstellten lückenhaften Liste für die *şeyhü'l-ḥarem* der folgenden Zeit lassen sich bis zum ersten Jahrzehnt des folgenden Jahrhunderts nur einige Amtsinhaber feststellen, die mit dem Titel *āğā* bezeichnet wurden, was ihre Zugehörigkeit zur Eunuchen-Klasse vermuten lässt: Im Jahre 964/1557 war aber der *şeyhü'l-ḥarem* ein gewisser Müstadām Bey.⁵⁴⁴ Maḥmūd Efendi el-Münşī, der um die 970er Jahre zweimal als *şeyhü'l-ḥarem* in Mekka und Medina Dienst leistete, war als Gelehrter bekannt. Der mit dem Beinamen Sinān Āğā berühmte *şeyhü'l-ḥarem*, der das Amt um 980/1573 ausübte, hieß 'Allāme Yūsuf b. Ya'qūb el-Ḥalvetī und gehörte zu den sufischen Gelehrtenkreisen. Die *şeyhü'l-ḥarem*, die bis in die ersten Jahre des folgenden Jahrhunderts dieses Amt bekleideten, waren Muştafā Bey, sein vermutlicher Sohn Meḥmed Çelebī, der in einer Gerichtsurkunde aus dem Jahre 976/1569 als Sayyid bezeichnet wird⁵⁴⁵, Ḥüseyin Efendi und 'Abdülkerīm Efendi. Sie waren mit Sicherheit keine Eunuchen.⁵⁴⁶

Im Zusammenhang mit dem Aufstieg des *dāru's-sa'āde āğāsı* als einer politischen Figur im Palast des Sultans kann man eine parallele Entwicklung in der Ernennung der Eunuchen zum Amt des *şeyhü'l-ḥarem* in Medina feststellen, die sich nach einer kurzen Zeit zu einer Regel entwickelte. Wir haben oben die Ernennung von Ḥabeşī Meḥmed Āğā im Jahre 996/1588 zum Verwalter der *ḥaramayn* Stiftungen gesehen. İbrāhīm Āğā, der vor seiner Ernennung zum *şeyhü'l-ḥarem* um 1020/1612 der Stellvertreter (*nā'ib*) des *şeyhü'l-ḥarem* war, war anscheinend ein Eunuch, so wie auch sein Nachfolger 'Abdülkerīm Āğā. Wie seine Bezeichnung *muşāḥib* (enger Diener und Begleiter des Sultans) nahelegt, gehörte 'Abdülkerīm vor seiner Einsetzung zum *şeyhü'l-ḥarem* in Medina zu den Würdenträgern der Eunuchen des osmanischen Hofes. Der im Jahre 1040/1631 amtierende *şeyhü'l-ḥarem*, Aḥmed Efendi,⁵⁴⁷ der, wie seine Bezeichnung Efendi nahelegt, kein Eunuch war, lässt sich nur als eine Ausnahme für die neue Ordnung betrachten. Wie noch zu sehen ist, lässt sich mit Beşīr Āğā el-Ḥabeşī, einem Favoriten von Murād IV., der diesem als *muşāḥib* diente, eine Zäsur in der Verwaltung der Stadt feststellen. Seit seiner Ernennung hatten nämlich die *şeyhü'l-ḥarem* Zuständigkeiten, die denen der *wālī* vergleichbar waren.

⁵⁴⁴ Nahrawālī, Riḥla, S. 194.

⁵⁴⁵ Siehe Ḥarbī, Ba'ḍ al-a'yān S. 59–60.

⁵⁴⁶ Marmon zufolge war die Einstellung einiger Nicht-Eunuchen zur Zeit der mamlūkischen Herrschaft "a brief hiatus under the late Mamluks". Das Amt des *şayḥ al-ḥarams* wurde ihr zufolge bis in die Mitte des neunzehnten Jahrhunderts nur an Eunuchen vergeben. Vgl. Marmon, Eunuchs and Sacred Boundaries, S. 42.

⁵⁴⁷ Siehe Singārī, Manā'iḥ al-karam, VI, S. 97.

Der erste *dāru's-sa'āde āğāsı*, der nach der Absetzung von seinem hochgestellten Amt im Saray als *şeyhü'l-ḥarem* nach Medina kam, war 'Alī Āğā (gest. nach 1075/1665).⁵⁴⁸ Yūsuf Āğā (gest. 1103/1692) und 'Anber Meḥmed Āğā (amt. um 1136/1724) waren weitere *dāru's-sa'āde āğāsı*, die nach ihrer Absetzung von einem Amt am Sultanshof als *şeyhü'l-ḥarem* von Medina wirkten. El-Ḥācc Beşīr Āğā (gest.1159/1746) hingegen war der erste *şeyhü'l-ḥarem*, der von Medina nach Istanbul gerufen und zum *dāru's-sa'āde āğāsı* ernannt wurde.⁵⁴⁹

2.2. Dāru's-sa'āde Āğāsı und seine Verbindung zum Hedschas

Der Begriff *dāru's-sa'āde* wurde ca. 380 Jahre lang für Ḥarem Dairesi, d.h. für den Innenhof des Sarays, benutzt, wo der Sultan und seine Familie lebten. Gelegentlich wurde das Wort *ḥarem* in den Quellen und Urkunden auch für das gesamte Saray gebraucht. Die Eunuchen des Palastes teilten sich in zwei Gruppen, die weißen und die schwarzen Eunuchen. Weiße Eunuchen waren vor dem *bābu's-sa'āde*, dem Tor des Innenhofes, tätig. Ihr Haupt wurde daher als *bābu's-sa'āde āğāsı* genannt. Das Haupt der weißen Eunuchen war anfangs gleichzeitig das Oberhaupt aller Eunuchen. Da die schwarzen Eunuchen in dem Innenhof des Sarays aufgestellt waren, wo die Familie des Sultans lebte, hießen sie auch *kızlar āğāsı*, d.h. *āğā* der Mädchen. Obwohl das Amt des *dāru's-sa'āde āğāsı* in den Geschichtsquellen der Herrschaftszeit von Süleymān I. und Selīm II. auftaucht, wurde dieses Amt erst mit Ḥabeşī Meḥmed Āğā unter der Regierungszeit von Murād III. (982-1003/1574-1595) zu einem einflussreichen Amt am Sultanshof.

Nach der Ernennung von Ḥabeşī Meḥmed Āğā zum Aufseher der *ḥaramayn*-Stiftungen im ganzen Reich wurde die Position des *dāru's-sa'āde āğāsı* in den folgenden Jahren durch die Unterstellung weiterer Stiftungen, wie der Stiftungen der Sultane und Großwesire, unter seine Verantwortung gestärkt. Mit dieser Entwicklung verloren die weißen Eunuchen bzw. ihr Oberhaupt ihre Vorrangstellung. Nach Meḥmed Āğā el-Ḥabeşī wurde das Amt des *dāru's-sa'āde āğāsı* nur noch an zwei weiße Eunuchen vergeben, nämlich Muştafā Āğā (amt. 1001-1004/1593-1596) und den nur für eine

⁵⁴⁸ Er lässt sich vermutlich mit 'Alī Āğā identifizieren, wenn seine von Anşārī angegebene Bezeichnung als ehemaliger *Dāru's-sa'āde Āğāsı* stimmt. Aḥmed Resmī Efendi, der sein Todesdatum nur ungefähr auf ein Jahr nach 1065/1655 datiert, erwähnt kein Amt als *şeyhü'l-ḥarem*. Siehe Ahmed Resmi Efendi (gest. 1197/1783), *Hamiletü'l-kübera*, Hrsg. Ahmet Nezihi Turan, Istanbul 2000, S. 166.

⁵⁴⁹ Vgl. Anşārī, *Tuḥfa*, S. 53-65.

kurze Zeit amtierenden Ismā'īl Āġā (amt. 1031-1032/1622-1623). Danach blieb das Amt des *dāru's-sa'āde āġāsı* in den Händen der schwarzen Eunuchen.⁵⁵⁰

Die Kontrolle über die *ḥaramayn*-Stiftungen wurde in der Amtszeit von Muṣṭafā Āġā ziemlich gestärkt. Die Zolleinnahmen von Dschidda, die auch für die Bevölkerung der *ḥaramayn* gestiftet waren, wurden zur Amtszeit von Muṣṭafā Āġā dem *dāru's-sa'āde āġāsı* unterstellt.⁵⁵¹

2.3. Rolle/Amt des Kommandeurs der Damaszener Pilgerkarawane

Der *wālī* von Damaskus, der im 12./18. Jahrhundert als Kommandeur der Damaszener Pilgerkarawane in den Hedschas kam, hatte auch die Aufgabe, die Befehle des Diwans im Bezug auf den Hedschas zu vollstrecken. Es handelte sich überwiegend um die Befehle, welche die Konflikte unter den Machtgruppen in Medina sowie die Konflikte zwischen den Medinensern und Beduinen betreffen. Neben dem Kommandeur der Damaszener Pilgerkarawane, der sich nur für eine kurze Zeit im Hedschas befand, wurde der *wālī* von Dschidda in Zeiten der Konflikte in Medina damit beauftragt, den Fall vor Ort zu untersuchen, die nötigen Maßnahmen zu treffen und die Verantwortlichen für die Konflikte zu bestrafen. Betrachten wir hier kurz diese zwei Ämter.

Anfang des 12./18. Jahrhunderts erfuhr Syrien eine gewisse Zentralisierung, indem die *sancaḡs* der direkten Kontrolle von Damaskus unterstellt wurden. Nach 1120/1708 beteiligte sich keiner der Gouverneure von Damaskus an den militärischen Expeditionen des Reiches, und mit zwei Ausnahmen erlangte kein Gouverneur von Damaskus in der ersten Hälfte des Jahrhunderts das Amt des Großwesirs in der Hauptstadt. Die wichtigste Aufgabe der Gouverneure von Damaskus bestand zu dieser Zeit darin, die Sicherheit der Pilgerkarawane zu gewährleisten und die damit

⁵⁵⁰ Vgl. Ahmed Resmi Efendi, *Hamiletü'l-kübera*, S. 44–45. Altundaġ, Ülkü, *Dârüssaâde*, TDVIA, IX, S.1–3.

⁵⁵¹ Mühimme 73, Hk. 27. Die Zolleinnahmen standen anfangs unter der Zuständigkeit der *wālī* von Dschidda. Als aber die Zahlungen nicht ordnungsgemäß abgeführt wurden, reichten die Begünstigten der *ḥaramayn* ein Gesuch an den Sultanshof, in dem sie ihre Beschwerden über die fehlenden Zahlungen vorbrachten, die durch die häufige Ersetzung der *wālī* von Dschidda entstanden waren. Dies war Anlass für die Unterstellung des Zolls von Dschidda unter die Zuständigkeit des Āġā des *Dārüssa'āde* in Istanbul. In einem Protokollschreiben im Mühimme-Register aus dem Jahre 1003/1595, das an den amtierenden *Dāru's-ssa'ādā Āġāsı*, den weißen el-Ḥāc Muṣṭafā Āġā, gerichtet war, wurde verfügt, dass er sich auf Grund seines Amtes als Verwalter der *ḥaramayn*-Stiftungen (*nāzir*) um die Zolleinkommen von Dschidda kümmern solle, indem er einen verlässlichen Mann zum seinem dortigen Stellvertreter ernenne, der sich vor Ort um die Sache kümmern sollte. Wie dies später geregelt wurde, lässt sich nach der heutigen Quellenlage nicht ermitteln. Ein solches Amt in Dschidda finden wir in den uns zur Verfügung stehenden Quellen nicht.

verbundenen finanziellen Maßnahmen zu treffen.⁵⁵² Diese neue Entwicklung begünstigte den Aufstieg einer lokalen Familie in Damaskus, der Familie ‘Azm, die in der folgenden Zeit mehrmals als Gouverneure von Damaskus wirkten. Die *wālī* von Damaskus kamen als Kommandeure der Damaszener Pilgerkarawane in den Hedschas und waren auch damit beauftragt, die Befehle der zentralen Verwaltung bezüglich der inneren politischen Ereignisse von Medina auszuführen.

Die *wālī* von Damaskus im 12./18. Jahrhundert.⁵⁵³

Naşūh Paşa	1120-1126/1708-1714/15
Topal Yūsuf Paşa İbrāhīm Paşa Köprülü ‘Abdullāh Paşa Receb Paşa	
‘Osmān Paşa Ebū Tavḳ	1131-1133/1719-1721
‘Alī Paşa	
‘Osmān Paşa Ebū Tavḳ	1135-1137/1723-1725
Ismā‘īl Paşa ‘Azm	1137-1143/1725-1730
‘Abdullāh Paşa Aydınlı	1143-1146/1730-1734
Sulaymān Paşa ‘Azm	1146-1151/1734-1738
Hüseyn Paşa el-Bostānī	1151-1152/1738-1739
‘Uṭmān Paşa Muḥaṣṣil	1152-1153/1739-1740
‘Alī Paşa	1153-1154/1740-1741
Sulaymān Paşa ‘Azm	1154-1156/1741-1743
As‘ad Paşa ‘Azm	1156-1170/1743-1757
Husayn Paşa Ibn Makkī	1170-1171/1757-1758
‘Abdullāh Paşa Çeteci	1171-1173/1758-1760
Muḥammed Paşa Çālīḳ	1173-1174/1760-1760
‘Uṭmān Paşa al-Kurḡī (<i>mamlūk</i> von As‘ad Paşa ‘Azm)	1174-1185/1760-1172
Muḥammad Paşa ‘Azm	1185-1186/1771-1772
Muṣṭafā Paşa Sabāyekci	1186-1187/1772-1773
Muḥammad Paşa ‘Azm	1187-1197/1773-1783
Muḥammad Paşa (Sohn von ‘Uṭmān al-Kurḡī)	1197/1783 (für ca. einen Monat)
Darwīš Paşa (Sohn von ‘Uṭmān al-Kurḡī)	1197-1199/1783-1785
Aḫmed Cezzār Paşa	1199-1200/1785-1786

⁵⁵² Barbir, Karl K., *Ottaman Rule in Damascus, 1708-1758*, S. 13.

⁵⁵³ Die Liste wurde nach Angaben von Barbir und Rafeq erstellt: Barbir, Karl, *Ottaman Rule in Damascus*. Rafeq, Abdul-Karim, *The Province of Damascus 1723-1783*.

2.4. Beschränkung der Macht der mekkanischen Emire über Medina

Über die ersten Jahre der osmanischen Herrschaft in Medina sind wir leider in den uns zur Verfügung stehenden Quellen nicht gut informiert. Die Änderungen in den Verwaltungsinstitutionen zeigen aber, dass die zentrale Verwaltung in Istanbul durch unterschiedliche Maßnahmen ihre Kontrolle über den Hedschas verstärken und den Handlungsspielraum des mekkanischen Emirs in Medina weitgehend einschränken wollte. Da die Macht des mekkanischen Emirs vor der osmanischen Herrschaft in Medina etabliert gewesen war, lässt sich ihr Einflussverlust in Medina wiederum in den späteren Entwicklungen sehen, die die Verwaltungsstruktur der Stadt betrafen. Schon ca. 30 Jahre nach der osmanischen Eroberung kam der mekkanische Emir Abū Numayy b. Barakāt (931-992/1525-1584) in Konflikt mit einem osmanischen Machthaber in Medina, der ihm seine Zuständigkeiten in der Stadt streitig machte. So ging der mekkanische Gelehrte Quṭbuddīn al-Nahrawālī im Auftrag des mekkanischen Emirs nach Istanbul an den Hof des Sultans Süleymān I. (reg. 926-74/1520-66), um einen unvermeidlichen Zusammenstoß zwischen dem Emir und den Interessen der Osmanen durch Verhandlungen zu entschärfen. Er war damit beauftragt, am Hof die Beschwerden des Šarīf gegen einen Kommandeur in Medina, einen gewissen Bīrī, einzureichen.

Außer seinem Namen wissen wir über diesen Kommandeur nicht viel. Aus den Ausführungen von Nahrawālī geht hervor, dass der Kadi von Medina, ‘Abdurraḥmān Efendi, diesen Bīrī mit seinen Männern nach Medina berufen hatte. Die weiteren Ausführungen von al-Nahrawālī über Bīrī lassen sich schwer glauben. Wie Nahrawālī später durch seine Kontakte mit Würdenträgern am Sultanshof erfuhr, soll Bīrī früher in Istanbul im Garten des Palastes als Diener tätig gewesen sein. Er soll zusammen mit anderen Leuten ein Attentat auf den Sultan verübt haben, wobei er einem Pfeil auf ihn abgeschossen habe, wonach er nach Ägypten geflohen sei. Mit Unterstützung von Kadi ‘Abdurraḥmān habe Bīrī, der Nahrawālī zufolge die *ašrāf* hasste, versucht, in der Stadt für Unruhen zu sorgen.

Der eigentliche Grund für Nahrawālīs Reise war die Einreichung der Beschwerden des Šarīf darüber, dass ihm Bīrī mit seinen Soldaten die Verwaltung der Stadt und die politische Macht über Medina streitig machte. Nahrawālī versuchte im Auftrag des Šarīf, Bīrīs Entlassung zu erwirken, indem er die Sache mit den Machthabern des Hofes und mit einflussreichen Personen beriet. Als dies keinen Erfolg brachte, reichte

er, wie vorher vereinbart, ein schriftliches Gesuch des Šarīf ein. Dem Inhalt des Gesuches lässt sich entnehmen, dass mit der osmanischen Herrschaft über den Hedschas anfangs die Gewalt des mekkanischen Emirs über Medina anerkannt wurde. Medina stand demnach sowohl in inneren Angelegenheiten als auch dann, wenn es darum ging, die Stadt gegen Gefahren von den Beduinen zu schützen, unter der Verantwortung der Emire von Mekka.

In seinem Brief sagte der Emir das Folgende: Das Land gehöre dem Sultan, entweder möge er die Verantwortung des Emirs über die Stadt aufheben und sie Bīrī überlassen. In diesem Falle solle man aber den Emir nicht für die Unruhen, die Bīrī und seine Soldaten verursachten, verantwortlich machen. Die Hofbeamten, mit denen Nahrawālī die Sache beriet, fanden den scharfen Ton des Briefes gegenüber dem Sultan unangemessen. Sie fürchteten sogar, dass dies den Sultan verärgern und dadurch schwere Folgen hervorrufen könnte. Man versuchte deswegen, Nahrawālī von der Idee abzubringen, den Brief des mekkanischen Emirs zu übergeben. Der Wesir sagte Nahrawālī, der Sultan würde dies als einen persönlichen Angriff auffassen, und fügte drohend hinzu, dass, obwohl sich Medina weit entfernt von dem Hofe des Sultans befinde, das Schwert des Sultans lang genug dafür sei, Medina zu schützen. Als Nahrawālī die scharfen Worte des Wesirs hörte, entgegnete er dennoch entschlossen, wenn auch mit besänftigenden Worten, dass der Šarīf nur sagen wolle, dass es für zwei Herrscher in einem Land undenkbar sei, sich zu einigen, wie sich auch zwei Schwerter unmöglich in eine Scheide stecken lassen.

Nach diesem Gespräch reichte Nahrawālī aller Warnungen zum Trotz den Brief beim Diwan des Sultans ein. Dessen Entscheidung war aber für Nahrawālī nicht befriedigend. Der Sultan wollte Bīrī nicht absetzen und ebenso die Verantwortung des mekkanischen Emirs als Stellvertreter des Sultans in Medina nicht ausdrücklich aufheben.⁵⁵⁴ Dies signalisierte aber, wie der mekkanische Emir sehr gut verstand, die Einleitung einer neuen Epoche, in der der Einfluss der mekkanischen Emire in Medina weitgehend eingeschränkt wurde.

Drei Jahren später wurde an Bīrī, der in einem Befehlsschreiben als *yeniçeri Āğāsı* bezeichnet wird, ein *sancağ* im Jemen vergeben und er wurde damit aus Medina entfernt.⁵⁵⁵ Aber dies bedeutete nicht, dass die Reise von Nahrawālī den gewünschten

⁵⁵⁴ Siehe Nahrawālī, *Riḥla*, S. 156.

⁵⁵⁵ Mühimme IV, *Ḥk.* 580.

Erfolg erbracht hätte. Denn noch vor Bīrīs Amtsenthebung wurde im selben Jahr, also 967/1560, ein gewisser Ḳāsīm Bey zum *muḥāfiẓ* von Medina ernannt. Als Ḳāsīm Bey in die Stadt kam, entfernte er den Emir von Medina samt seiner Familie aus seinem Haus in Medina. Als der mekkanische Emir deswegen Klage erhob, ordnete die Zentralmacht nur an, dass der Kadi prüfen solle, ob das Haus Privateigentum des Emirs sei. Die Übernahme der Residenz des von dem mekkanischen Emir ernannten Emirs in Medina durch Ḳāsīm musste für den Mekkaner ein eindeutiges Zeichen sein, dass er von nun an nicht mehr als der alleinige Herrscher in Medina gelten würde. Über diese Situation wurde der Emir von Mekka mit einem Schreiben informiert.⁵⁵⁶

Auf der anderen Seite bedeutete dies keinesfalls einen totalen Ausschluss der mekkanischen Emire vom politischen Leben in Medina. Wie wir unten sehen werden, wurden die mekkanischen Emire in der folgenden Zeit immer durch einen Wesir vertreten, der ihre Interessen in Medina schützte. Einige Emire, wie Ḥasan b. Abū Numayy (992-1010/1584-1601) und Idrīs b. Ḥasan (1012-1034/1601-1624) erhielten über ihre allgemeine Zuständigkeit für die Sicherheit der *ḥaramayn* hinaus weitreichende Befugnisse in Medina.⁵⁵⁷ Der Einfluss des Emirs von Mekka in Medina hing aber in der folgenden Zeit von den politischen Entwicklungen in Medina bzw. im Hedschas insgesamt ab.

2.5. Der *ṣeyḥū'l-ḥarem* als politischer Machthaber in Medina

Der marokkanische Gelehrte 'Ayyāšī (1037-1090/1628-1679), der in den Jahren 1059/1649, 1064/1654 und 1072/1662 Medina besuchte, kannte vier Emire bzw. Machthaber in der Stadt, darunter den Stellvertreter, den Wesir des mekkanischen Emirs. Nach seiner Beschreibung gab es noch drei weitere Emire, nämlich den *ṣeyḥū'l-ḥarem*, den Kommandeur der Festung und einen weiteren Machthaber, den 'Ayyāšī als *ḥākim* bezeichnet.⁵⁵⁸ Die Banū Ḥusayn, denen die Emīre von Medina angehörten, waren ein großer Stamm. Sie hatten schon das von der Stadtmauer umgebene Gebiet verlassen und lebten in einem Vorort. Die ḥusaynidischen Emire und ihre engen Verwandten lebten jedoch in der Stadt und führten nominell noch den Titel des Emirs.⁵⁵⁹ 'Ayyāšī fügt hinzu, er habe nicht erfahren können, worauf die Macht dieser

⁵⁵⁶ Mūhimme III, Ḥk. 335, Ḥk. 977, Ḥk. 342, Ḥk. 1005.

⁵⁵⁷ Siehe für einen diesbezüglichen Gerichtsfall in Medina und die Ausführungen des Mufti von Es'ad zu den Zuständigkeiten des mekkanischen Emirs: Seyyid Es'ad, *al-Fatāwā*, I, S. 344-345.

⁵⁵⁸ Zum Amt *ḥākim* in diesem Zusammenhang siehe ausführlich S. 233.

⁵⁵⁹ Zum Amt des Emirs von Medina siehe ausführlich S. 219-221.

Emire im Einzelnen basiere, ob sie nur für einen bestimmten Teil der Bevölkerung Geltung habe, oder ob sie bestimmte politische Machtbereiche untereinander aufgeteilt hätten.⁵⁶⁰

Bei Evliyā Çelebî, der ca. 10 Jahre nach dem letzten Besuch von ‘Ayyāšî die Stadt besuchte, ist keine Rede von einem Wesir in Medina, ganz zu schweigen von jeglichem Einfluss des mekkanischen Emirs. Nach seiner Beschreibung, die wohl nicht frei von Übertreibungen ist, lag die politische Macht in der Stadt beim *şeyhü'l-ḥarem*, erst nach ihm kamen der Kadi und der Kommandeur der Festung.⁵⁶¹

Ein wichtiger Grund für den großen Unterschied zwischen den Schilderungen von ‘Ayyāšî und Evliyā war auch die jeweilige politische Situation zur Zeit ihrer Besuche im Hedschas. ‘Ayyāšî besuchte den Hedschas zur Amtszeit eines mächtigen Emirs von Mekka, Zayd b. Muḥsin, während Evliyā mit Şarı Hüseyn Paşa in den Hedschas kam, der mit der Durchführung der Befehle des Sultans für die Absetzung des Sohnes von Zayd b. Muḥsin, Sa’d, beauftragt worden war. Evliyā blieb auch nur für einige Tage in Medina.

Nach Evliyā Çelebî wurde Medina bis zum Jahre 959/1539 von einem Şarîf verwaltet, der dem mekkanischen Emir unterstand. Die Vormacht des mekkanischen Emirs über Medina wurde aber später aufgehoben und die Verwaltung der Stadt dem *şeyhü'l-ḥarem* unterstellt.⁵⁶² In dieser Hinsicht sind Evliyās Ausführungen nicht eindeutig, denn das von ihm angegebene Datum für den Wendepunkt in der Verwaltung der Stadt fällt nicht in die Regierungszeit des Sultans, der diesen Erlass verfügt haben sollte. Der vollständige Name des Sultans fehlt in den veröffentlichten Exemplaren des Werkes, aber man kann ihn aufgrund seiner Bezeichnung als „der Vierte“ mit Murād IV. identifizieren (reg. 1032-1049/1623-1640).

Anşarî hingegen setzt ein anderes Datum als Wendepunkt für die Etablierung des *şeyhü'l-ḥarem* als zentrale politische Instanz in Medina, das aber mit der Regierungszeit von Murād IV. übereinstimmt. In seiner Liste für die *şeyhü'l-ḥarem* in

⁵⁶⁰ Der zur Zeit des Besuches von ‘Ayyāšî als Emîr von Medina amtierende Ḥusaynide hieß Ḥusayn b. Ḥammād. Vgl. ‘Ayyāšî, *Mā’ al-mawā’id* (2006), I, S. 463-464.

⁵⁶¹ Evliyā Çelebî, *Seyāhatnâme*, IX, S. 310.

⁵⁶² *Evsâf-ı eşkâl-i kal’a-i Medîne: Sene 959 târîhinde kal’a (---) (---) şerîf hükümedir ve şerîf tarafından yine bir şerîf sancakbeği pâyesiyle hükümet ederdi. (---) (---) Hân-ı Râbî'den hatt-ı şerîfler varîd olup, "Her kim şeyhü'l-harem ise Medîne'ye ol hâkim ola" deyü emr-i şerîfler gelüp "şerîf hazretlerinin tarafından olan hâkimi ref olunup, yılda bir kerre şerîf hazretleri gelirse Medîne'den taşra konup Hazret-i Risâlet-penâh[ı] ziyâret ede, gayri şey'e karışmaya" deyü hatt-ı şerîfler geldi. Evliyā Çelebî, *Seyāhatnâme*, IX, S. 302.*

Medina vermerkt Anṣārī zu Beṣīr Āğā el-Ḥabeṣī, den er als *muṣāhib* des Sultans bezeichnet und dessen Ernennung er vage auf die Zeit um das Jahr 1045/1635 datiert, dass ihm alle politischen Zuständigkeiten in Medina unterstellt worden seien.⁵⁶³ Wenn die Liste von Anṣārī stimmt, dürfte Beṣīr Āğā von ca. 1045/1636 bis 1060/1650 mit Unterbrechungen als *ṣeyhū'l-ḥarem* amtiert haben.

Wenn wir von der Annahme ausgehen dürften, dass Beṣīr Āğā seit 1045/1636 eine lange Zeit als *ṣeyhū'l-ḥarem* amtierte, sollte er die Quelle der Beschwerden gewesen sein, die im Jahre 1048/1639 von den Medinensern an Murād IV. eingereicht wurden.

Im Jahre 1048/1639 schickten die Medinenser zwei prominente Gelehrte, Ġursuddīn b. Muḥammad al-Ḥalīlī und Sayyid Mirzā al-Surūğī zum Sultan, um die Beschwerde der Bevölkerung einzureichen. Unsere Quelle für diese Information, Muḥibbī, informiert uns über diese Beschwerden nicht ausführlich. Nach dem Verlauf der Ereignisse lässt sich durchaus vermuten, dass auch der mekkanische Emir Zayd b. Muḥsin, den Ġursuddīn in seinen Gedichten lobte, eine gewisse Rolle bei der Einreichung dieser Beschwerden spielte. Als die Beschwerdeführer mit der Damaszener Karawane Damaskus erreichten, traf Sultan Murād IV. auf dem Rückmarsch von der Eroberung Bagdads in Aleppo ein. Ġursuddīn kam mit dem Wesir Yūsuf Paşa zusammen, den er schon durch seine früheren Reisen nach Istanbul kannte. Er erhielt einen Erlass für die Bereinigung eines Teiles der Beschwerden, ließ es sich aber dennoch nicht nehmen, in einem Gedicht seine Unzufriedenheit mit einem schwarzen Eunuchen, der als *ṣeyhū'l-ḥarem* in Medina amtierte, zum Ausdruck zu bringen. Es ist nicht schwer zu vermuten, dass die Ausstattung von Beṣīr Āğā als *ṣeyhū'l-ḥarem* in Medina mit einer solchen Machtfülle bei den Vornehmen von Medina sowie beim mekkanischen Emir Zayd b. Muḥsin eine Misstimmung erregte.

In seinem Gedicht beschwerte sich Ġursuddīn über die Eunuchen wegen Veruntreuungen bei der Verteilung der Zuweisungen. Dies war jedoch eine sehr bekannte und nicht selten erhobene Klage gegen die *ṣeyhū'l-ḥarem*. Die Besonderheit dieses Gedichts war jedoch, dass der Autor seine Abscheu vor schwarzen Eunuchen hervorhob und forderte, dass der Sultan, wenn ihre vollständige Beseitigung von ihren Ämtern in Medina nicht möglich sei, wenigstens einen frommen weißen Eunuchen zum *ṣeyhū'l-ḥarem* ernennen solle.⁵⁶⁴ Hintergrund der Reise von Ġursuddīn

⁵⁶³ Anṣārī, Tuḥfa, S. 62.

⁵⁶⁴ Muḥibbī, Ḥulāsāt al-aṭar, III, S. 247-253.

und seiner Reaktion, die offenbar einen Teil der Vornehmen von Medina teilten, waren anscheinend politische Veränderungen in Medina, die sich genau in dieser Zeit durch die Ausweitung der Zuständigkeiten des *şeyhül-ḥarem* ergaben. Der *Şeyhül-ḥarem* Beşir Āğā ging vermutlich nach kurzer Zeit nach Istanbul, um dem Sultan zu seinem Sieg gegen die Şafawiden zu gratulieren, von wo er 1049/1640 mit einer weitreichenderen Befugnis, Zayd b. Muḥsin abzusetzen, zurückkehrte.

Nach Angaben des osmanischen Geschichtsschreiber Naʿīmā hatte Beşir Āğā eine gehobene Position bei Sultan Murād IV., den er im Jahre 1045/1635 auf seinem Feldzug nach Revān begleitete, dessen Eroberung er als Bote des Sultans selbst in der Hauptstadt bekannt gab.⁵⁶⁵ Obwohl Naʿīmā das Amt von Beşir Āğā in Medina nicht erwähnt, kann man aus seinen Ausführungen erschließen, dass sich Beşir Āğā vor 1059/1649 lange Zeit in Medina aufhielt. Er wurde in einer unbestimmten Zeit nach der Thronbesteigung von Mehmed IV. (reg. 1049-1058/1640-1649) nach Istanbul gerufen und diente ihm als Lehrer für Kalligrafie. Nach dem Tode des Sultans wurde er im Jahre 1059/1650 auf Befehl des Großwesirs aus dem Saray des Sultans entfernt.⁵⁶⁶

Anhand der Ausführungen des mekkanischen Geschichtsschreibers ʿIşāmī (gest. 1111/1700) kann man annehmen, dass dieser mit dem Beşir Āğā identisch war, der nach ʿIşāmīs Angaben im Jahre 1049/1640 und wieder im Jahre 1056/1647 nach Mekka kam. Die zweite Reise von Beşir Āğā verbindet ʿIşāmī mit seiner Ernennung zum *şeyhül-ḥarem* von Medina im Jahre 1056/1647. Während seines zweiten Aufenthaltes verbrachte Beşir Āğā lange Zeit in Mekka.⁵⁶⁷ Wenn man in Anlehnung an Anşārī davon ausgehen würde, dass Beşir Āğā schon vor 1049/1640, nämlich um 1045/1636 zum *şeyhül-ḥarem* von Medina ernannt wurde, so müsste man annehmen, dass er nach der Rückkehr von Murād IV. aus Revān, Ende des Jahres 1045/1636, seine Ernennung zu diesem Amt erhielt. Es ist denkbar, dass die oben geschilderte politische Situation das Zentrum zu einer Maßnahme gegen einen mächtigen Emir von Mekka durch die Aufwertung des Amtes des *şeyhül-ḥarem* in Medina zwang. Denn, Zayd b. Muḥsin, der lange Zeit als Emir von Mekka regierte (1041-1077/1632-1667), galt als einer der mächtigsten mekkanischen Herrscher, der seine Macht im Hedschas bis in so entfernte Gebieten wie Nağd, Ḥaybar und an die Grenzen des Jemen ausdehnte. Wie

⁵⁶⁵ Naʿīmā, *Târîh-i Naʿîma*, Hersg. Mehmet İpşirli, Tarih Kurumu, Ankara 2007, II, S. 812.

⁵⁶⁶ Siehe zu diesem Fall Naʿîma, *Târîh-i naʿîma*, III, S. 1253.

⁵⁶⁷ ʿIşāmī, *Simṭ al-nuğum al-ʿawālī*, IV, S. 464-465, 469-471.

wir oben geschildert haben, stand er in enger Verbindung zum jemenitischen Imam, zumindest in den ersten Jahren seiner Amtszeit.⁵⁶⁸

‘Iṣāmīs Schilderungen von Beṣīrs Aktivitäten in Medina und Mekka stehen im Einklang mit den Angaben von Anṣārī und Evliyā Çelebī über die Stärkung des *ṣeyḥü’l-ḥarem*-Amtes in Medina. Nach Angaben von ‘Iṣāmī überlebte Zayd im Jahre 1049/1640 einen Versuch, ihn von der Macht zu entfernen, wozu der oben erwähnte Beṣīr Āğā in diesem Jahr mit einer sehr breiten Machtbefugnis ausgestattet nach Mekka kam. Nur der Tod des Sultans Murād IV. schützte Zayd vor seiner Absetzung. ‘Iṣāmī schildert ausführlich die Konflikte von Beṣīr mit dem Stellvertreter des mekkanischen Emirs, die im Jahre 1057/1649 während der Abwesenheit von Zayd in Mekka aufkamen.⁵⁶⁹

Wir können daher vermuten, dass Beṣīr Āğā nach seiner Amtszeit in Medina vor 1049/1640 nach Istanbul gerufen wurde. Er informierte den Sultan über die Handlungen von Zayd b. Muḥsin und über dessen steigenden Einfluss. Seine guten Kontakte zum Imam vom Jemen kann man auch als einen weiteren, vielleicht sogar den wichtigsten Grund für die Absetzung von Zayd betrachten. Beṣīr Āğā kehrte jedenfalls mit einer Ermächtigung zur Absetzung von Zayd b. Muḥsin zurück. Wie oben gezeigt kann man Zayds Konversion zum Sunnitentum in diesen politischen Zusammenhang stellen. Dies verstärkt unsere Annahme, dass Zayds Konversion einen Beweis für die Loyalität von Zayd gegenüber den Osmanen darstellte, wie später sein Sohn Sa’d nach diesen auch tat.⁵⁷⁰ Eine weitere Neuerung, die zur Zeit des Zayd b. Muḥsin nach dem gescheiterten Absetzungsversuch von Beṣīr Āğā gegen Zayd verfügt wurde, betraf die Ausweitung der Zuständigkeiten des Gouverneurs von Dschidda. Die Position von Muṣṭafā Bey in Mekka, der seit 1052/1643 als Gouverneur von Dschidda amtierte, wurde 1056/1647 durch seine Ernennung zum *ṣeyḥü’l-ḥarem* in Mekka gestärkt.⁵⁷¹ Als der Einfluss von Muṣṭafā Bey in Mekka zunahm, wurde er 1057/1648

⁵⁶⁸ Siehe oben S. 98-103.

⁵⁶⁹ Siehe zu seinen politischen Aktivitäten in Mekka: ‘Iṣāmī, *Simṭ al-nuğūm al-‘awālī*, IV, S. 464-466.

⁵⁷⁰ Siehe oben S. 98-103, 107.

⁵⁷¹ Siehe *Sinğārī*, *Manā’ih al-karam*, IV, S. 202. Dies war vermutlich das erste Mal für die Vergabe des Amtes des *ṣeyḥü’l-ḥarem* in Mekka an einem Gouverneur von Dschidda. Die weiteren Gouverneure von Dschidda, die Muṣṭafā Bey in diesem Amt folgten, hatten auch das Amt des *ṣeyḥü’l-ḥarem* von Mekka inne: Sülaymān Bey (amt. 1072-1074/1661-1663), ‘Imād Āğā (amt. 1076-1078//1665-1667), Ḥasan Paşa (1079-1082/1668-1671). Im 12./18. Jahrhundert scheint dies zu einer Regel entwickelt worden zu sein, nach der die Gouverneure von Dschidda gleichzeitig das Amt des *ṣeyḥü’l-ḥarem* in Mekka innehatten.

wohl auf Befehl von Zayd ermordet.⁵⁷² Zayd ließ sich aber durch diese Maßnahmen, die seine Zuständigkeiten in Medina einschränkten, nicht einschüchtern. Als Zayd im Jahre 1059/1649 Medina besuchen wollte, schlossen die Machthaber der Stadt die Tore und wollten ihn mit der Begründung, dass der Kadi von Medina, Züfer Efendi, von den Beduinen ermordet wurde und die Machthaber Medinas den mekkanischen Emir Zayd als Anstifter dieses Mordes verdächtigten, nicht einlassen. Nach einigen Schachzügen gelang es Zayd jedoch, die Führer dieser Aktion gegen ihn festzunehmen.⁵⁷³

Die folgenden Ausführungen von Evliyā Çelebî beziehen sich auf den oben beschriebenen Zusammenhang: [Nach dieser Änderung] wurde den Emiren von Mekka die Reise nach Medina nur dann erlaubt, wenn sie das Grab des Propheten besuchen wollten. In diesem Fall sollten sie sich aber [mit ihrem Gefolge] außerhalb der Stadtmauern aufhalten und nicht in die Angelegenheiten von Medina eingreifen.⁵⁷⁴

Die von Evliyā Çelebî und Anşārî erwähnte Verfügung konnte ich zu dem genannten Datum in den Mühimme-Registern nicht identifizieren. Sie müsste jedoch inhaltlich mit den Erlässen identisch sein, die man in den erst Anfang des 12./18. Jahrhunderts eingeführten Mühimme-Registern von Ägypten finden kann. In mehreren Erlässen wurde der *şeyhü'l-ḥarem* von Medina als Machthaber mit umfassender Vollmacht (*zābiṭ-i müstebidd*) und als alleiniger Befehlshaber (*ḥākim-i müstaḳill*) beschrieben. Ihm stand es zu, Medina und seine Umgebung vor den Überfällen der Rechtlosen (*eşkiyā*) zu schützen und die Sicherheit und das Wohlergehen der Bevölkerung zu gewährleisten.⁵⁷⁵

Medīne-i münevvere nevvreha'llāhu te'alā ilā yevmi'l-āḫire ve ḥavālīsiniñ me'aşir-i eşkiyādan ḥıfz u ḥirāseti ve ahālīsiniñ emniyet u istirāḫati içün ṭaraf-ı saltanat-ı seniyyemden Şeyhü'l-ḥaremi'n-nebevī olanlar ḥākim-i müstaḳill ve zābiṭ-i müstebidd olmalarıyle icrāy-ı merāsım-i hüsn-i siyāset ve tanzīm u tensik-i umūr-i vilāyet ve tedmīr u izāle-i erbāb-i şeqāvet 'uhde-i ihtimāmlarina mufavvaz ve müretteb olub ... (Mühimme-i Mısır, III, S. 61, Hk. 175. Aus dem Jahr 1133)

Die şeyhü'l-ḥarem, die zum Schutz von Medina und ihrer Umgebung gegen die Angriffe der Rechtlosen und zur Gewährleistung der Sicherheit und des Wohlergehens der

⁵⁷² Siehe zu seiner Ermordung und den daraus entstandenen Konflikt mit den Soldaten des Gouverneurs sowie zur Rolle von Beşir Āğā in diesen Konflikten: Sinğārî, *Manā'ih al-karam*, IV, S. 202-209.

⁵⁷³ Siehe al-Sinğārî, *Manā'ih al-karam*, IV, S. 211.

⁵⁷⁴ Evliyā Çelebî, *Seyāhatnāme*, IX, 310. Vgl. S. 210, Fußnote 561.

⁵⁷⁵ Siehe Mühimme-i Mısır, III, Hk. 175, Hk. 94; Hk. 351, Hk. 368, Hk. 388; IV, Hk. 579; V, Hk. 285, Hk. 289, Hk. 526; VI, Hk. 94; VII, Hk. 191

Bevölkerung zu ihrem Amt ernannt werden, sind unabhängig und besitzen eine umfassende Vollmacht zur Durchführung ihres Amtes.

Medīne-i münevvere zādeha'llāhu 'izzen ve şerefen ilā yevmi'l-āhīrede Şeyhü'l-ḥaremi'n-nebevī olan Āğālar ṭaraf-ı salṭanat-ı seniyyemden cümleñiñ üzerine ḥākim-i vāḥid ve zābiṭ-i müstakīl ve müstebid olmağla emirlerine inkiyād u imtişāl lāzım u lāyezāl iken ... (Mühimme-i Mısır III, S. 81, aus dem Jahre 1134)

Die şeyhü'l-ḥarem sind die einzigen Machthaber über die ganze Bevölkerung, die eine umfassende Vollmacht zur Durchführung ihres Amtes besitzen. Von alters her gebühren ihnen die Ergebenheit und der Gehorsam der Bevölkerung.

Medīne-i münevvere nevvereha'llāhu te'ālā ilā yevmi'l-āhīrede Şeyhü'l-ḥaremi'n-nebevī olanlar öteden berū ṭaraf-ı devlet-i 'aliyye ve şavb-i salṭanat-ı seniyyeden manşüb müstakīll bi'l-emr ve müstebidd bi'r-re'y ḥākim olmalarıyle emr-i bi'l-ma'rūf ve nehy-i 'ani'l-münker ve me'āşim-ı cerāyimi zāhir olanlarıñ ḥaḳlarında lāzım gelen ḥudūd-i şer'iyyeyi ḥākimu'ş-şer' ma'rifetiyle tenfīd u ikāmet 'uhdelerine menūṭ ve mufavvaz ve kaffe-i umūr-ı 'örfiyye-i belde-i ṭayyibeye me'mūr ḥāhim-i vāḥid olduklarına binā'en bu ānā gelince medīne-i münevvereniñ umūr ve ḥuşūs-ı 'örfiyyesine Şeyhü'l-ḥarem olanlardan gayri a'yān u ahāliden ve sā'irden bir ferd ḳarışmayüb ... (Mühimme-i Mısır, IV, S. 258, Hk. 547. Aus dem Jahre 1145)

... Den şeyhü'l-ḥarem ... steht von alters her ... die Durchführung der Strafe der mit dem gerichtlichen Urteil belegten rechtswidrigen Handlungen zu ... ihnen stehen auch alle herrschaftlichen Zuständigkeiten ... niemand, sei es von den Vornehmen der Stadt oder sei es von anderen Personen, hat das Recht, in die Zuständigkeiten des şeyhü'l-ḥarem einzugreifen.

... [Şeyhü'l-ḥarem] ḥākimu'ş-şer' ma'rifetiyle tenfīz ve nevbetciyān-ı cedīd ve ḳal'a neferātını daḥī Şeyhü'l-ḥarem olanlar ma'rifetiyle bölük Āğāları zabṭ idegelüb ve ḳal'a neferātını daḥī Şeyhü'l-ḥarem ma'rifetiyle bölük Āğāları zabṭ idegelüb içlerinden birisiniñ te'dīb ve ta'ziri lāzım geldikde cürmüne göre te'dībi bölük ağālarına tenbīh ve yāḥūd bi'n-nefs kendüleri icrā etmek de'bi ḳadīm ve resm-i müstedīm iken şimdi neferāt-ı merḳumenin ba'zı süfehāsı Şeyhü'l-ḥarem olanlar bize niçün ḥükümet ider deyū nā-sezā kelimāta cesāret eylediklerinden ... (Mühimme-i Mısır, V, S. 207, Hk. 526. Aus dem Jahre 1153)

... obwohl ... auch die Stelleninhaber in der neuen Wache und die Soldaten der Festung von alters her unter der Aufsicht des şeyhü'l-ḥarem von den Führern ihrer Abteilung regiert wurden, und - falls ein Stelleninhaber bestraft werden sollte - sie von alters her entweder mit dem Befehl des şeyhü'l-ḥarem von den Führern ihrer Abteilung bestraft wurden oder der şeyhü'l-ḥarem selbst sie bestrafte und dies die althergebrachte Ordnung war, wagen einige Sünder unter den Stelleninhabern zu sagen „warum regiert uns der şeyhü'l-ḥarem?“

Das Amt des şeyhü'l-ḥarem blieb von der Mitte des 11./17. bis in die Mitte des 13./19. Jahrhunderts ein Vorrecht der schwarzen Eunuchen. Ein Versuch diese Ordnung zu ändern kam erst zur Zeit des Großwesirats von Ḥalīl Paşa (amt. 1128-1129/1716-1717) im Jahre 1128/1716 auf. Man hatte sich offenbar im Zentrum Gedanken über die Zunahme der Konflikte zwischen der Bevölkerung von Medina und den in der

Umgebung lebenden Beduinen und über die Unfähigkeit des *şeyhü'l-ḥarem* mit dieser Bedrohung umzugehen gemacht. Ḥalīl Paşa wollte durch die Ernennung eines mächtigen osmanischen Würdenträgers zum *şeyhü'l-ḥarem* die alte Ordnung ändern. Er setzte zu diesem Zweck Meḥmed Paşa, der vor dieser Ernennung als Stellvertreter des Großwesirs amtiert hatte, zum *şeyhü'l-ḥarem* in Medina ein.⁵⁷⁶ Diese Ernennung hatte aber keine praktischen Folgen. Nach der Absetzung des Großwesirs wurde sie wohl wieder rückgängig gemacht, denn in den Jahren 1128/1716 und 1129/1717 amtierten in Medina Ismā'īl Āğā, 'Osmān Āğā und Eyyüb Āğā als *şeyhü'l-ḥarem*.⁵⁷⁷

Wie unten noch zu sehen ist, führten die dem *şeyhü'l-ḥarem* verliehene Macht und seine Unfähigkeit, in Unruhezeiten die Situation zu meistern sowie Konflikte mit anderen Machtgruppen der Stadt im 12./18. Jahrhundert, zu heftigen Auseinandersetzungen, die tief ins gesellschaftliche Leben einschneiden.

<i>şeyhü'l-ḥarem</i> von Medina im 12./18. Jahrhunderts	
'Alī Āğā, ehemaliger <i>dāru's-sa'āde āğāsı</i>	um 1075
Mes'ūd Āğā	1077-1074
Dilāver Āğā	1077-1079
'Abdülḥalīm Āğā	1079-1084
Dāvūd Āğā	1084-1102
Yūsuf Āğā	um 1103
Ebū Bekir Āğā	um 1105
Şāhīn Aḥmed Āğā	um 1108-1111
Nūr 'Alī Āğā	1111-1117
Ḥāfız Meḥmed Āğā	1118
Eyyüb Āğā	1118-1124
El-Ḥāc Beşīr Āğā	1124-1128
Ismā'īl Āğā	1128
'Osmān Āğā	1128
Eyyüb Āğā	1128-1135
Meḥmed Āğā, ehemaliger <i>dāru's-sa'āde āğāsı</i>	1136-1142
Ḥāfız Meḥmed Āğā	1142-1144
Büyük Beşīr Āğā	1145-1148
Muştafā el-Ṭarūdī	1148-1150

⁵⁷⁶ Er verlor nach der Ausübung dieses Amtes später seine Wesir-Würde und wurde nach Boğazhisarı ins Exil geschickt. Siehe Rāşid Meḥmed Efendi, *Tāriḥ-i rāşid*, II, S. 154a.

⁵⁷⁷ Siehe Mühimme-i Mışır, I, Ḥk. 537.

‘Abdurrahmān Āğā el-Kebīr	1151-1156
‘Abdurrahmān Āğā el-Şağīr	1156-1168
Muṣṭafā Āğā Berber	1168-1170
‘Ömer Āğā Ebū Sinn	1170-1175
Mehmed Āğā Ebū Cenķüre	1175-1176
Ṭayfūr Āğā	1176-1180
‘Alī Āğā <i>muṣāḥib</i>	1181-1187
Aḥmed Āğā ‘Acūz	1187-1188
Ṭayfūr Aḥmed Āğā	1188-1194
‘Alī Āğā <i>muṣāḥib</i>	1195-_____

Wie ein Teil der Prominenten der Stadt verließ der amtierende *şeyḥü’l-ḥarem* Medina kurz nach der Besetzung der Stadt durch die wahnhabītischen Kämpfer. Nach Beendigung der wahnhabītischen Besetzung wurde der bisherige Dāru’s-sa‘āde Āğāsı Kāsım Āğā (amt. 1223-1227/1809-1812) zum *şeyḥü’l-ḥarem* von Medina ernannt, wo er bis zu seinem Tode im Jahre 1238/1823 amtierte.⁵⁷⁸ Sein Istanbuler Amtsnachfolger, ‘Anber Āğā, trat später auch seine Nachfolge in Medina an.⁵⁷⁹ Ein weiterer *dāru’s-sa‘āde āğāsı*, Ḥāfiẓ ‘İsā Āğā, wurde 1242/1826 zum *şeyḥü’l-ḥarem* in Medina.⁵⁸⁰

Im Rahmen der wichtigen Veränderungen in der osmanischen Bürokratie im 13./19. Jahrhundert wurde das Amt des *şeyḥü’l-ḥarem* fortan überwiegend an Würdenträger aus der zentralen Verwaltung vergeben, die nicht zu der Klasse der Eunuchen gehörten. Der im Jahre 1253/1837 im Wesirsrang zum *şeyḥü’l-ḥarem* ernannte ‘Osmān Paşa hatte vor diesem Amt mehrere Posten im Heer inne. Nach ca. drei Jahren wurde er 1256/1841 zum *wālī* von Dschidda ernannt, wo er Anfang des Jahres 1262/1846 starb.⁵⁸¹

Dāvūd Paşa, der 1260/1844 seine Ernennung zum *şeyḥü’l-ḥarem* erhielt, war der ehemalige *wālī* von Bagdad. Er wurde nach seinem Aufstand im Jahre 1247/1831 mit seiner Familie nach Istanbul gebracht. Zwei Jahre später wurde er zum *wālī* von Bosnien, später zum Vorsitzenden (*re’īs*) des neu gegründeten Gremiums *dār-i şūrā-i*

⁵⁷⁸ Er war der von Burckhardt beschriebene *şeyḥü’l-ḥarem*. Vgl. Burckhardt, *Travels in Arabia*, S. 592-597.

⁵⁷⁹ Vgl. Mehmed Es‘ad Efendi, *Vak‘a-nüvis Es‘ad Efendi Tarihi*, Herg. Ziya Yılmaz, Istanbul 2000, S. 143-144.

⁵⁸⁰ Ein bekannter Literat und Dichter von Medina Ḥasan el-Bosnavī schrieb ein Chronogramm anlässlich seiner Ernennung zum *şeyḥü’l-ḥarem*, das auf das Jahr 1242/1826 datiert ist. Siehe Bosnavī, Ḥasan, *Dīwān*, S. 16. Zu Ḥasan el-Bosnavī siehe unten 397-399, Fußnote 1030.

⁵⁸¹ Süreyya, Mehmed, *Sicil*, IV, S. 1302 (III 447).

bāb-i ʿālī in der Hauptstadt und 1255/1839 zum *wālī* von Ankara. Nach seiner Absetzung von seinem letzten Amt beantragte er aufgrund seines hohen Alters die Ernennung zum *şeyhü'l-ḥarem* von Medina und erhielt 1260/1844 die Einwilligung des Sultans.⁵⁸² Nach den von Mehmed Süreyya gegebenen Informationen muss er kurz vor seinem Tode abgesetzt worden sein. Denn Ṭayfūr Āğā, der im selben Jahre, in dem Dāvūd Paşa seine Ernennung zum *şeyhü'l-ḥarem* erhalten hatte, zum *dāru's-sa'āde āğāsı* geworden war, wurde 1266/1850 als *şeyhü'l-ḥarem* von Medina eingesetzt. Er starb jedoch im selben Jahr in Medina.⁵⁸³ Der *şeyhü'l-ḥarem*, der ca. drei Jahre nach Ṭayfūr Āğā im Amt war, war ein weiterer 'Osmān Paşa (gest. 1271/1854), der vor seiner Ernennung zu diesem Amt als *kethüdā* von 'Ādile Sultan Dienst leistete. 1269/1852 wurde er im Rang eines Wesirs zum *şeyhü'l-ḥarem* von Medina ernannt.⁵⁸⁴

Burton besuchte 1852 Medina. Er beschreibt den auf der nordwestlichen Seite der Festung gelegenen Palast des zwei Jahre zuvor verstorbenen Dāvūd Paşa.⁵⁸⁵ Er geht kurz auf den Amtswechsel des *şeyhü'l-ḥarem* ein:

The principal of the mosque, or Shaykh el Haram, is no longer a eunuch. The present [sic] is a Turkish Pasha, Osman, appointed from Constantinople with a salary of about 30.000 piasters a month.⁵⁸⁶

2.6. Andere Machthaber und Offiziere

Emīr-i Medīne, Naḳībū'l-eşrāf, Naḳībū's-sāde; Wesire des mekkanischen Emirs, Ḥākīmü'l-Medīne/Sūbāşı und Beytü'l-māl in Medina

In einem Befehlsschreiben aus dem Jahre 1133/1721, das aufgrund des unten zu behandelnden Konfliktes (*ğamā'at al-ʿahd*) angefertigt wurde, werden drei hohe Amtsträger in Medina erwähnt, deren Ernennung diesem Schreiben zufolge dem mekkanischen Emir zustand. Sie heißen *emīr-i medīne*, *emīn-i beytü'l-māl* und *sūbāşı*.⁵⁸⁷ Die ersten beiden Ämter lassen sich auch in den örtlichen Quellen nachweisen. Der letzte Titel, *sūbāşı*, war mit der Amtsbezeichnung *ḥākīmü'l-medīne* identisch, die in den

⁵⁸² Siehe Kurşun Zekeriyya, Dāvud Paşa, TDVIA, IX, S. 38. Ziriklī, A'lām, II, S. 331.

⁵⁸³ Süreyya, Mehmed, Sicil, IV, S. 1625 (III, 261).

⁵⁸⁴ Süreyya, Mehmed, Sicil, IV, S. 1302 (III 447).

⁵⁸⁵ Burton, Pilgrimage, II, S. 157.

⁵⁸⁶ Burton, Pilgrimage, II, S. 155.

⁵⁸⁷ Mühimme-i Mışır III, Ḥk. 184. Anlass für dieses Befehlsschreiben waren die Konflikte des Jahres 1133/1721 (*fitnat ğamā'at al-ʿahd*), die wir unten ausführlich behandeln werden. S. 331-340. Der Erlass zeigt auch die Rolle dieser Machthaber in den Konflikten.

örtlichen Quellen sowie in den *şürre*-Registern vorkommen.⁵⁸⁸ Die Amtsbezeichnung des Wesirs von Medina findet sich hingegen nur in den örtlichen Quellen.

Wir werden zuerst die Emire von Medina behandeln, ein Amt, dessen Inhaber im 12./18. Jahrhundert, wie auch früher, stets Angehörige der Banū Ḥusayn waren. Auch das Amt des *naḳībū'l-eşrāf* blieb offenbar bis zum Ende des Jahrhunderts im Besitz der Banū Ḥusayn. Eine weitere šarīfische Familie, die Bā 'Alawī, besaß eine einflussreiche Position im politisch-gesellschaftlichen Leben in Medina, besonders im 12./18. Jahrhundert. Die Familie verdrängte im folgenden Jahrhundert sogar die Ḥusayniden aus dem Amt des *naḳībū'l-eşrāf*.

2.6.1. Emire von Medina

Wie oben erwähnt, behielten die Oberhäupter der Ḥusayniden von Medina trotz ihres Machtverlusts den Ehrentitel des Emirs von Medina. Sie erhielten auch ihre Zuweisungen aus den *şürre*-Geldern und aus anderen Quellen.⁵⁸⁹ Als eine große Familie lebten die Ḥusayniden von Medina überwiegend in der Umgebung der Stadt. Ihre Oberhäupter jedoch besaßen Häuser in einem nach ihnen benannten Viertel innerhalb der Stadtmauern und verloren somit ihre Verbindung zum städtischen Leben nicht. Dass sie ihren nominellen Titel als Emire von Medina sowie ihre Zuweisungen behielten, lässt sich auf ihren nicht zu unterschätzenden Einfluss unter den in der Umgebung lebenden Beduinenstämmen zurückführen.

Anşārī informiert uns weder über die Banū Ḥusayn, noch erwähnt er einen Amtstitel des Emirs von Medina. Wie man von den Forschungsberichten von Ḥarbī in den Gerichtsregistern von Medina erschließen kann, hielt nach der Begründung der osmanischen Herrschaft im Hedschas nicht die bekannte Linie der Banū Ḥusayn den Titel des Emirs, sondern andere Zweige, überwiegend aus dem Zweig der Āl Nu'ayr.⁵⁹⁰ Manşūr b. Muḥammad b. Ḍayḡam al-Ḥusaynī al-Nu'ayrī, der zumindest seit den 950er-Jahren diesen Titel führte, wird in den Urkunden aus den Jahren 975/1567 und 979/1571 als Emir von Medina und des Umlandes bezeichnet.⁵⁹¹ Sein Großvater Ḍayḡam hatte bis zum Jahre 883/1478 zwei Mal als Emir von Medina gewirkt.⁵⁹² Mīzān

⁵⁸⁸ Diese Amtsbezeichnung ist nicht mit dem Amt des Kadis zu verwechseln.

⁵⁸⁹ Der dem Emir von Medina in den *şürre*-Registern der *rūmiyye-i cedīde* zugewiesene Betrag belief sich auf 1.500 Goldstücke. Der Name des Emirs wurde jedoch in den *şürre*-Registern ausgelassen.

⁵⁹⁰ Für Āl Nu'ayr Siehe Ibn Šadqam, Ḥasan b. 'Alī b. Ḥasan, Nuḥba, S. 224-225.

⁵⁹¹ Siehe Ḥarbī, Ba'ḍ a'yān, S. 73-74.

⁵⁹² Siehe zu ihm Badr, al-Tārīḫ al-šāmil, II, S. 301-308.

b. ‘Alī al-Nu‘ayrī al-Ḥusaynī (gest. zwischen 1019/1610 und 1035/1626)⁵⁹³ war ein Enkel des Emirs von Medina, Ḥasan b. Zubayrī, der im Jahre 901/1496 die Schatzkammer der Moschee plünderte und aus der Stadt floh.⁵⁹⁴ Auf Mīzān folgte in diesem Amt sein Sohn Nāfi‘ b. Sayyid Mīzān (gest. nach 1092/1681). Er wird in einer Urkunde aus dem Jahre 1092/1681 als der ehemalige Emir von Medina bezeichnet.⁵⁹⁵ Er wurde später durch einen weiteren Ḥusayniden, Lāḥim b. Raytān al-Ḥusaynī ersetzt.⁵⁹⁶ Sayyid Ṣālih b. Nāfi‘, der vor seiner Absetzung im Jahre 1133/1721 durch Sayyid Muḥammad b. Ṣulṭān, den Emir-Titel führte, war mit höchster Wahrscheinlichkeit ein Sohn des eben erwähnten Sayyid Nāfi‘.⁵⁹⁷ Der in einer Gerichtsurkunde aus dem Jahre 1144/1731 als Emir von Medina bezeichnete Sayyid ‘Abdul‘azīz b. Lāḥim war seinerseits ein Sohn des oben erwähnten ehemaligen Emirs von Medina, Sayyid Lāḥim al-Ḥusaynī.⁵⁹⁸ Ein Sayyid ‘Alī der Banū Ḥusayn, wie man dem in dem Kadiregister registrierten Befehlsschreiben des mekkanischen Emirs entnehmen kann, amtierte vor seinem Tode im Jahre 1160/1747 als Emir von Medina. Sein Sohn Sayyid Ğa‘far trat anscheinend die Nachfolge des Vaters seit dem genannten Jahr an.⁵⁹⁹ Aḥmad b. Sulṭān, der in einer Gerichtsurkunde aus dem Jahre 1184/1770 mit diesem Amtstitel bezeichnet wurde, scheint ein Bruder von dem oben erwähnten Sayyid Muḥammad b. Sulṭān gewesen zu sein.⁶⁰⁰

Wir haben oben gesehen, dass die Ḥusayniden von Medina ihre Zuweisungen vom Anfang der osmanischen Herrschaft an sowohl über die ägyptische *şurre* als auch aus der neu eingeführten *rūmiyye-i cedīde* erhielten. Die osmanischen Feindseligkeiten mit den Ṣafawiden im neunten/sechzehnten Jahrhundert und später im 12./18. Jahrhundert änderte die Einstellung des Hofes bezüglich der Subsidien der Ḥusayniden nicht. Wie oben erwähnt ist die Ablehnung der Ansprüche der Ḥusayniden am Ende des 10./16. Jahrhunderts anders zu interpretieren, als Faroqhi uns dies anbietet. Denn es handelte bei dem von Faroqhi zitierten Fall erstens um eine Erhöhung der Getreidezuweisungen für Medina. Die Ḥusayniden hatten vor dieser

⁵⁹³ Das erste Datum, für das man anhand der Gerichtsurkunden feststellen kann, dass er als Emir von Medina bezeichnet wurde, lag im Jahr 993/1585. Er war im Jahre 1019/1610 am Leben und anscheinend immer noch im Amt. Siehe Ḥarbī, Ebenda, S. 75-77.

⁵⁹⁴ Siehe zu ihm Badr, *al-Tārīḫ al-ṣāmil*, II, S. 230 ff.

⁵⁹⁵ Siehe al-Ḥarbī, *Ba‘ḍ a’yān*, S. 77-78.

⁵⁹⁶ Ḥarbī, *Ba‘ḍ a’yān*, S. 65.

⁵⁹⁷ Ḥarbī, *Ba‘ḍ a’yān*, S. 70.

⁵⁹⁸ Ḥarbī, *Ba‘ḍ a’yān*, S. 59.

⁵⁹⁹ Ḥarbī, *Ba‘ḍ a’yān*, S. 47.

⁶⁰⁰ Ḥarbī, *Ba‘ḍ a’yān*, S. 45.

Zeit eine erhebliche Menge an Getreidezuweisungen erhalten, die vermutlich ein Drittel der Gesamtlieferung betrug. Als die Gesamtmenge in der genannten Zeit erhöht wurde, erhoben sie neue Ansprüche auf Anteile aus der zusätzlichen Lieferung, und es war diese neue Forderung, die die Zentralverwaltung ablehnte, nicht der bestehende Anspruch in der bisherigen Höhe. Obwohl uns diesbezüglich keine Information zur Verfügung steht, lässt sich nicht bezweifeln, dass die Geldzuweisungen der Ḥusayniden, die schon vor dieser Zeit über die *şürre* aus der Provinzkasse von Ägypten erfolgt waren, in der folgenden Zeit weiter fortbestanden. Dazu erhielten die Ḥusayniden im Rahmen der *rūmiyye-i cedīde* die beträchtliche Summe von 1.500 Goldmünzen sowie später weitere Zuschüsse.

Die Osmanen wussten mit Sicherheit um die Beziehungen der Ḥusayniden zum şafawidischen Hof, von dem diese regelmäßige Zahlungen erhielten. Die Ḥusayniden hatten aber eine wichtige gesellschaftlich-politische Stellung in Medina, nicht zuletzt wegen ihrer guten Kontakte zu den Beduinen, zu denen sie zum Teil selbst gehörten. Es wäre auch nicht durchführbar gewesen, sie aus der politischen Szene zu verdrängen. Die Osmanen haben diese Tatsache in Zeiten der militärischen Konflikte mit den Şafawiden bzw. ihrem Nachfolger Nādir Schah in Betracht gezogen. In diesem Zusammenhang ist es kaum verwunderlich festzustellen, dass die Ḥusayniden genau in der Zeit der Kämpfe mit Nādir vom osmanischen Hof eine neue Zuweisung erhielten. Die Quelle der genannten Zuweisung ist bemerkenswert, denn sie kam aus einer Stiftung von el-Ḥācc Beşīr Āğā, der bezüglich Nādīrs Forderung nach Anerkennung der ġaʿfarītischen Schule im Osmanischen Reich und besonders im Hedschas eine streng ablehnende Position vertrat. Von den Erträgen seiner Stiftung in Ägypten wies Beşīr Āğā zwei große Summen von jeweils 1.500 *ğurūş* (ca. 1.000 Goldmünzen) zwei Şarīfenfamilien in Medina, den Ḥusayniden und den Bā ʿAlawī, zu.⁶⁰¹

2.6.2. Naķībūʿl-eşrāf, Naķībūʿs-sādetiʿl-ʿaleviyyīn in Medina

Anşārī macht keine Angaben über das Amt des *naķībūʿl-eşrāf* in Medina, über das wir durch die bisher zugänglichen Quellen ohnehin kaum informiert sind. Zwei Inhaber des Amtes im 10./16. Jahrhundert, die namentlich bekannt sind, waren Angehörige der Banū Ḥusayn, darunter Sayyid Abū al-Makārim al-Ḥasan b. ʿAlī b. Şadqam al-

⁶⁰¹ Siehe den von Meḥmed Çāvūş, dem Nāzır der Stiftung, angefertigten Bericht für die Einnahmen und Ausgaben der Stiftung im Jahre 1145, BOA, EVHMH 9560.

Madanī, der 942/1535 in Medina geboren wurde und 999/1590 in Hayderabad/Deccan starb. Er bekleidete wie zuvor sein Vater ‘Alī b. Šadqam, das Amt des *naḳībū’l-eṣrāf* und die Stelle des *mutawallī* (Aufseher) des Prophetengrabes.⁶⁰²

Neue Informationen aus den Gerichtsurkunden von Medina bestätigen diese geschichtliche Überlieferung und zeigen auch, dass die Banū Ḥusayn dieses Amt mindestens bis zum Ende des 12./18. Jahrhunderts und mit großer Wahrscheinlichkeit bis zur wahlhābītischen Besetzung in ihrem Besitz hielten. Aḥmad b. Sa‘īd (oder Sa‘d) al-Ḥusaynī, den wir anhand des veröffentlichten Stammesregisters der Banū Ḥusayn als einen Bruder von Sayyid Abū al-Makārim identifizieren können, taucht in einigen Gerichtsurkunden aus den Jahren 976/1569 und 979/1572 als *naḳībū’l-eṣrāf* (*naqīb al-sādat al-aṣrāf*) auf.⁶⁰³ Ein weiterer *naḳībū’l-eṣrāf*, der in einer Urkunde aus dem Jahre 1006/1598 als Sayyid Šarīf Ḥamza b. al-Sayyid Muḥammad b. ‘Arama [‘Arafa] al-Ḥusaynī bezeichnet wird,⁶⁰⁴ lässt sich mit einer Person aus einem anderen Zweig der Familie identifizieren, der unter der Bezeichnung ‘Arafāt bekannt war.⁶⁰⁵

Wie die Emire von Medina wurden die *Naḳībū’l-eṣrāf* von den mekkanischen Emiren ernannt. In einer Gerichtsurkunde aus dem Jahre 1105/1694 verfügte ein Befehlsschreiben des mekkanischen Emirs die Ernennung von Sayyid Maḥmūd b. Raṭyān al-Ḥusaynī zum *naḳībū’l-eṣrāf* von Medina, der früher als Stellvertreter des Emirs von Medina, Sayyid Lāḥim al-Ḥusaynī, gewirkt hatte. Die in diesem Erlass erwähnte althergebrachte Ordnung für die Ernennung des *naḳībū’l-eṣrāf*s von Medina bezog sich offenbar auf ein Privileg der Ḥusayniden.⁶⁰⁶

In Bezug auf das 12./18. Jahrhundert findet man unter den dürftigen Informationen zwei weitere Personen, die sich ebenfalls als Angehörige der Ḥusayniden identifizieren lassen. Nach den Forschungsnotizen von al-Ḥarbī war der im Jahre 1145/1733 amtierende *naḳībū’l-eṣrāf* ein gewisser Muḥammad Abū al-Qāsim.⁶⁰⁷ Der zweite Amtsinhaber, der in einer Urkunde aus dem Jahre 1162/1749 mit diesem Titel

⁶⁰² Siehe Ende, Werner, *The Nakhāwila*, S. 271. Für die Familie Šadqam als Zweig der großen Familie der Banū Ḥusayn siehe Ibn Šadqam, *Nuḥba*, S. 217-218.

⁶⁰³ Ḥarbī, *Ba‘ḍ a’yān*, S. 43-44, 71.

⁶⁰⁴ Ḥarbī, *Ba‘ḍ a’yān*, S. 52.

⁶⁰⁵ Ḥarbī gibt den Namen des Großvaters von Ḥamza als ‘Arama an. Es handelte sich anscheinend um einen Lese- oder Druckfehler. Denn Ibn Šadqam bezeichnet einen Angehörigen der Banū Ḥusayn, der ‘Arafa hieß, als Stammvater des ‘Arafāt-Zweiges. Für den ‘Arafāt-Zweig siehe Ibn Šadqam, *Nuḥba*, S. 217.

⁶⁰⁶ Ḥarbī, *Ba‘ḍ a’yān*, S. 73.

⁶⁰⁷ Ḥarbī, *Ba‘ḍ a’yān*, S. 69.

bezeichnet wurde, hieß Zaynul‘ābidīn b. al-Sayyid ‘Alī Abū al-Qāsim.⁶⁰⁸ Man kann zwar anhand ihrer Bezeichnung als Abū al-Qāsim vermuten, dass diese beiden Amtsinhaber zur selben Familie gehörten. Bei al-Ḥarbī finden wir aber eine sichere Information zu der Zugehörigkeit der beiden zu den Banū Ḥusayn. Zaynul‘ābidīn b. ‘Alī Abū al-Qāsim al-Ḥusaynī wurde in zwei Urkunden aus dem Wādī al-Fur‘ (aus den Jahren 1149/1736 und 1151/1738) mit dieser Familienbezeichnung verzeichnet.⁶⁰⁹ Trotz der politischen Umstände in Medina in den 1140er-Jahren, die auf einen ersten Blick eine Änderung in der Einstellung der zentralen Macht gegenüber den Banū Ḥusayn nahelegen würden, zeigen diese Informationen, dass im Bezug auf das Amt keine Änderung zustande kam.

Unsere Informationen über das Amt bzw. über die Funktionen und Zuständigkeiten des *naḳībū’l-eṣrāf* in Medina bzw. im Hedschas sind sehr begrenzt; über ein weiteres Amt, das man mit diesem in Zusammenhang betrachten kann, sind wir dagegen besser informiert. Es handelte hierbei um das Amt des *naḳībū’s-sādeti’l-‘aleviyye*, das ab dem 12./18. Jahrhundert als eine wichtige Institution auftaucht. Das genannte Amt bezieht sich auf die Šarīfenfamilie der Bā ‘Alawī aus dem Ḥaḍramawt, die im 11./17. Jahrhundert und in zunehmender Weise in der folgenden Zeit im geistlichen und gesellschaftlichen Leben des Hedschas eine sehr wichtige Stellung erlangte. Im folgenden Jahrhundert verlor sogar das Amt des *naḳībū’l-eṣrāf* zugunsten des Amtes des *naḳībū’s-sādeti’l-‘aleviyye* seine Bedeutung oder es wurde durch den Aufstieg der Bā ‘Alawī an den Rand gedrängt.

2.6.3. Naḳībū’s-sādeti’l-‘aleviyye

Anhand der uns zur Verfügung stehenden Quellen lässt sich die Ansiedlung einer auffällig hohen Anzahl von Angehörigen der Bā ‘Alawī im Hedschas auf das 9./15. Jahrhundert datieren. Die Zahl der Gelehrten und Sufīs aus den Reihen der Bā ‘Alawī im Hedschas nahm in der folgenden Zeit erheblich zu. Ihr erster Zielort im Hedschas war anfangs Mekka. Im Bezug auf Medina lässt sich feststellen, dass die Sufīs der Bā ‘Alawī erst im elften/siebzehnten Jahrhundert und später in größeren Personenzahlen im 12./18. Jahrhundert begannen, sich in Medina anzusiedeln.

⁶⁰⁸ Ḥarbī, Ba‘d a’yān, S. 54.

⁶⁰⁹ Siehe Ḥarbī, Fā’iz b. Mūsā al-Badrānī, Ašhar al-quḍāt wa katabat al-waṭā’iq fī wādī al-fur‘ bi-miṇṭaqat al-madīnat al-munawwara (1000-1320 v.H.), Riyad 2004, S. 1707. Ich zitiere diese Informationen nach dem von Ḥarbī erstellten Register.

Um nur einige Beispiele für die Sufis der Bā ‘Alawī in Medina zu nennen, die sich im 11./17. Jahrhundert in Medina ansiedelten, können wir zwei Personen betrachten, die von dem Biographen Šallī als große Sufis dieser Familie bezeichnet wurden.

Der in Qaṣam im Ḥaḍramawt geborene ‘Abdullāh b. Sahl aus dem Zweig der Saqqāf von den Bā ‘Alawī, der nach dem Studium in seiner Heimat und in Tarīm bei den bekannten Gelehrten von Mekka wie ‘Umar b. ‘Abdurraḥīm al-Baṣrī, Aḥmad b. ‘Allān und Ṭāğuddīn al-Hindī sowie bei dem medinensischen Gelehrten ‘Abdurraḥmān al-Ḥiyārī lernte, war nach der Darstellung von Šallī ein sehr hoch geschätzter Sufi von Medina, der sich bis zu seinem Tode 1045/1636 in der Stadt aufhielt.⁶¹⁰

‘Abdullāh b. Muḥammad Bā ‘Alawī (1015-1085/1607-1674), der wie ‘Abdullāh b. Sahl in Qaṣam geboren wurde und seine Bildung in Tarīm absolvierte, kam später nach Medina. Er war für seine genaue Beschäftigung mit den Büchern von al-Ġazālī berühmt, die gleichsam als Kanon der Sufis unter den Bā ‘Alawī galten. Nach seiner Ansiedlung in Medina war er von zahlreichen Schülern umgeben. Šallī, der die Frömmigkeit und Gesetzestreue von ‘Abdullāh b. Muḥammad mit dem Satz lobt, niemand in seiner Zeit habe sich in der Befolgung des Weges der *šarī’a* so sorgfältig verhalten wie er, führt folgendes Ereignis als einen Beweis für seine Anerkennung als einen hochwürdigen frommen Gelehrten an: Als einmal einige Kerzen auf das Grab des Propheten fielen, wusste die Bevölkerung nicht, wie man handeln sollte. Sie schrieben diesbezüglich einen Brief an den osmanischen Sultan Meḥmed b. Ibrāhīm Ḥān. Der Diwan des Sultans beriet die Sache und kam zu dem Schluss, dass der Vornehmste der Stadt die Kerzen entfernen solle. Als die Medinenser diese Verfügung erhielten, sagten sie einstimmig, diese Eigenschaft treffe nur auf ‘Abdullāh zu. Man schob ihn darauf auf einer Platte auf das Grab, um die Kerzen zu bergen. Die Kerzen wurden dem Sultan geschickt, der sie in seiner Schatzkammer aufbewahrte. Nach Šallī führte ‘Abdullāh im Allgemeinen ein von der Öffentlichkeit zurückgezogenes Leben und starb in Medina.⁶¹¹

Im 12./18. Jahrhundert sehen wir Mitglieder zweier weiterer Zweige der großen Bā ‘Alawī, die sowohl auf dem Gebiet der Gelehrsamkeit wie auch in der politischen Szene wichtige Akteure waren. Der erste Zweig war die Familie, al-Baytī, deren Mitglieder wir im Rahmen unserer Ausführungen über das Amt des Wesirs des mekkanischen

⁶¹⁰ Šallī, al-Mašra‘ al-rawī fī manāqib sādāt banī ‘alawī, II, S. 388.

⁶¹¹ Šallī, Mašra‘, II, 432-433.

Emirs in Medina nochmals sehen werden. Der erste Siedler dieses Zweiges in Medina, Sayyid Muḥammad al-Baytī, war als ein großer Sufi bekannt und hatte eine große Anhängerschaft. Die politische Karriere seiner Söhne zeigt eine andere Seite des großen Einflusses der Familie in Medina.

Der zweite Zweig der Bā ‘Alawī in Medina war die Familie Ğamalullayl, die sich auf ihren Stammvater im Ḥaḍramawt, Muḥammad Ğamalullayl (770-845/1349-1442) zurückführt.⁶¹² Zayn b. ‘Abdullāh b. ‘Abdurrahmān b. Aḥmad nahm in der Geschichte der Familie in den *ḥaramayn* und besonders in Medina einen besonderen Platz ein. Er wurde in Raw‘a in Ḥaḍramawt geboren und von seinem Großvater mütterlicherseits, ‘Aqīl b. Muḥammad Bā Ḥasan, erzogen worden. Zayn verkehrte mit den Gelehrten seines Geburtsorts und ging später nach Tarīm, wo er sein Studium fortsetzte. Später unternahm er eine Reise in die indische Hafenstadt Sūrat, wo er bei Bā ‘Alawī Muḥammad b. ‘Abdullāh al-‘Aydarūs seine sufische Erziehung fortsetzte. Im Jahre 1017/1608 pilgerte er von Indien nach Mekka und kehrte nach Tarīm zurück; nach einer kurzen Zeit reiste er dann wieder nach Indien. Als sein *ṣayḥ* ‘Aydarūs starb, kam er mit dem berühmten indischen Herrscher ‘Anbar zusammen, bei dem er großen Respekt und Gastfreundschaft erlangte. Nach seinem zweiten Aufenthalt in Indien ging er in die *ḥaramayn* und ließ sich in Medina nieder, wo er eine große Anhängerschaft gewann. Er war als ein frommer Sufi bekannt, berühmt für seine Ruhe, Bescheidenheit und Großzügigkeit. Um seine großzügigen Wohltaten zu finanzieren, hatte er sogar heimlich Geld geliehen. Als einer der indischen Wesire dies hörte, sandte er ihm ein Schiff voll Waren zur Tilgung seiner Schulden. Kurz vor der Ankunft des Schiffes im Jahre 1058/1648 starb Zayn in Medina.⁶¹³ Seine hervorragende Bedeutung für die Banū ‘Alawī spiegelt sich in seiner Bezeichnung als *Ṣāḥib al-Madīna* (Besitzer/Bewohner von Medina) wider.

Anṣārī verweist seine Leser bezüglich der Abstammung der Bā ‘Alawī auf das Werk von Ṣallī und begnügt sich mit einer allgemeinen Angabe über die Familie in Medina, dass sie eine große Menge von Personen umfasse. Darauf informiert er uns über einige berühmte Personen, mit denen er selbst enge Kontakte pflegte.

‘Alawī vom Ğamalullayl-Zweig der Bā ‘Alawī wurde 1140/1728 in Mekka geboren, wo er großgezogen wurde und seine Bildung begann. Sein jüngerer Bruder Ḥusayn (geb.

⁶¹² Ṣallī, *Mašra‘*, I, S. 345-348.

⁶¹³ Muḥibbī, *Ḥulāṣat al-aṭar*, II, S. 186-187.

1144/1731) blieb wahrscheinlich in Mekka, während sich ‘Alawī 1165/1752 in Medina niederließ.

‘Alawī, den Anṣārī als einen intelligenten und aktiven Mann beschreibt, machte Reisen in den Jemen, nach Abessinien, Bagdad, Ägypten, Damaskus und *rūm*, d.h. Istanbul. Seine Reisen waren sehr erfolgreich, sodass er große Summen Geld und Geschenke sammeln konnte, zu denen regelmäßige Zuweisungen aus der *ṣūrre*, Getreide und andere Pfründe zählten. Er kaufte ein großes Haus an der Hauptstraße (Balāṭ al-a‘ẓam), an der auch das Wohnviertel der großen Banū Ḥusayn lag. Für die Renovierung des Hauses gab ‘Alawī die beachtliche Summe von ca. 10.000 *ḡurūṣ* aus. In den folgenden Jahren reiste er wiederholt nach Istanbul und starb auf der Rückreise aus *rūm* im Jahre 1186/1772.

Neben seiner Abstammung von den Bā ‘Alawī waren anscheinend die verwandtschaftlichen Beziehungen von ‘Alawī zu einem neuen Siedler aus Istanbul bei seinen Kontakten zu den Würdenträgern des osmanischen Hofes förderlich. ‘Alawī heiratete nämlich die Schwester von Ibrāhīm Efendi el-Mes‘ūdī,⁶¹⁴ der vor seiner Niederlassung in Medina als Lehrer des Sultans gewirkt hatte. Ibrāhīm Efendi kam samt Familie, seinem Vater und seiner Schwester 1143/1731 nach Medina und bekleidete ein Lehramt in der von el-Ḥācc Beṣīr Āḡā gegründeten neuen Medrese.⁶¹⁵ Aus seiner Ehe wurden ‘Alawī zwei Söhne und eine Tochter geboren, Aḥmad, Zayn[ul‘ābidīn] und ‘Alawīyya. Anṣārī, der wie ein Standesregister sehr detailliert die Genealogie der Familien in Medina dokumentiert, beendet sein Werk im Jahre 1197/1783. Er informiert uns nur sehr knapp über Zayn und dessen jüngeren Bruder Aḥmad, die 1170/1757 bzw. 1174/1761 geboren wurden, dass der Erstere sich mit dem Studium beschäftigte und der zweite gut erzogen wurde.⁶¹⁶ Diese zwei Brüder kennen wir anhand des im Jahre 1201/1787 verfassten Werkes von al-Dāḡistānī als prominente Dichter der Stadt. Zaynul‘ābidīn war auch einer der führenden Gelehrten der Stadt und offenbar der erste *naḡībū’l-eṣrāf* aus der Familie der Bā ‘Alawī, der nach Beendigung der wahnābītischen Besetzung von Medina zu diesem Amt ernannt wurde.

⁶¹⁴ Anṣārī, *Tuḥfa*, S. 121–122.

⁶¹⁵ Anṣārī, *Tuḥfa*, S. 464–465.

⁶¹⁶ Anṣārī, *Tuḥfā*, S. 121–122.

Eine weitere wichtige Person der Bā ‘Alawī zu dieser Zeit war Sayyid Sahl b. Aḥmad Bā Sahl Bā ‘Alawī. Er war ein Verwandter von Anṣārī, nämlich der Sohn seiner Tante mütterlicherseits. Sahl wurde anscheinend in den 1130er-Jahren/nach 1717 in Medina geboren, wo er auch sein Studium absolvierte. Er war für seine literarischen Fähigkeiten und für sein hervorragendes Talent in der Kunst der Kalligraphie berühmt. Aufgrund seines hervorragenden gesellschaftlichen Status wurde er vom mekkanischen Emir als persönlicher Sekretär in Medina eingesetzt. Vor seinem Tode im Jahre 1194/1780 wurde er zum Oberhaupt der Bā ‘Alawī.⁶¹⁷

Wie wir am Beispiel von ‘Alawī sahen, knüpften die Prominenten der Bā ‘Alawī zu den türkischen Eliten der Stadt feste Beziehungen, die auch eine gute Basis für ihre erfolgreichen Reisen in die Hauptstadt darstellten. El-Ḥācc Beṣīr Āğā, der diese Familie während seiner Amtszeit in Medina aus der Nähe kannte, unterstützte sie durch weitere Zuweisungen. In der oben zitierten Urkunde aus dem Jahre 1145/1730, in der die Einnahmen und Ausgaben einer Stiftung des amtierenden *dāru’s-sa‘āde āğāsı*, el-Ḥācc Beṣīr Āğā, in Ägypten registriert wurden, dürfen wir auch einige politische Überlegungen der zentralen Verwaltung sehen. Die Familie Bā ‘Alawī erhielt nämlich von den Erträgen der Stiftung von el-Ḥācc Beṣīr Āğā die gleiche Summe von 1.500 *ğurūṣ*, die el-Ḥācc Beṣīr Āğā auch den Banū Ḥusayn zugewiesen hatte.

Die Bā ‘Alawī erhielt kurz vor dem Tode von el-Ḥācc Beṣīr Āğā weitere Begünstigungen von der Zentralverwaltung. Auf einen Gesuch, der anscheinend von dem Haupt der Familie vor dem Jahr 1155/1742 eingereicht wurde, erhielten sie den Anspruch nicht nur auf die Zuteilung an *şūrre*- und *cevālī*-Zuweisungen und die Nachlässe der ohne Nachkommen gestorbenen Angehörigen der Bā ‘Alawī, sondern auch auf die Geld- und Getreidezuteilungen und Nachlässe der Personen aus dem Ḥaḍramawt, die sich in der Patronage (*atbā‘*) der Bā ‘Alawī befanden. Die Kontrolle über diese finanziellen Quellen wurde dem Oberhaupt der Bā ‘Alawī unterstellt, der sie unter den Angehörigen der Familie verteilen durfte.⁶¹⁸

Ein weiterer Versuch aus der späteren Zeit, im Namen der Familie zusätzliche Unterstützung zu erhalten, war jedoch nicht erfolgreich. In einem Brief aus dem Jahre 1180/1767, der vom Oberhaupt der Bā ‘Alawī in Medina (*Şeyḫü’s-sādeti’l-‘aleviyye*) geschrieben und von sechs weiteren Mitgliedern der Familie unterzeichnet wurde,

⁶¹⁷ Anṣārī, *Tuḥfa*, S. 121.

⁶¹⁸ Siehe *Mühimme-i Mıṣır*, V, Ḥk. 668.

baten die Vornehmen der Familie den Sultan darum, dass man für die Familie und ihre Anhänger, die wie es in dem Gesuch geschildert wurde, an Armut litten und keine Häuser in Medina besaßen, einen *ribāṭ* und eine Medrese in Medina bauen möge.

Der Überbringer des Briefes war in dem Schreiben als der oben erwähnte ‘Alawī Bā-Ḥasan Ḡamalullayl angegeben. Oberhaupt der Bā-‘Alawī zur Zeit der Niederschrift des Gesuchs war nicht Sahl b. Aḥmad, sondern Abū Bakr b. ‘Abdurraḥmān b. Šihāb. Auf dem Siegel von Abū Bakr steht ein Datum, wahrscheinlich das seiner Einsetzung zum Haupt der Familie, als das Jahr 1173/1760. Aus einem Vermerk auf der Rückseite des Gesuches ergibt sich, dass die Wünsche der Familie nicht erfüllt wurden.⁶¹⁹

Der Sohn von ‘Alawī, Zaynul‘ābidīn, war, wie oben vermerkt, offenbar die erste Person der Bā ‘Alawī, die das Amt des *naḳībū’l-eṣrāf* in Medina bekleidete. Zaynul‘ābidīn unternahm ein gründliches Studium auf den traditionellen Gebieten und gehörte zu den führenden Gelehrten von Medina; er war auch als ein guter Dichter bekannt. Wie ein wichtiger Teil der Vornehmen der Stadt verließ er kurz nach der wahlhābītischen Besetzung Medina. Er hielt sich eine Weile in Basra und Bagdad auf, erhielt vom *wālī* von Bagdad, ‘Alī Paşa, eine finanzielle Unterstützung und nahm Kontakt zu Dāvūd Paşa auf, der nachher zum *wālī* von Bagdad und später zum *ṣeyḥū’l-ḥarem* in Medina ernannt wurde. Zaynul‘ābidīn ging anscheinend darauffolgend nach Ägypten und erhielt von Muḥammad ‘Alī weitere Unterstützung. Dieser ernannte ihn auch zum *naḳībū’l-eṣrāf* in Medina.⁶²⁰

⁶¹⁹ BOA, Cevdet Dahiliye, 307/15321. Ein weiteres Beispiel für die Kontakte der Bā ‘Alawī in Istanbul können wir anhand eines von Sayyid Muḥammad b. Zayn Bā Ḥasan Ḡamalullayl (gest. 1196/1782) dem Sultan Muṣṭafā III. (1171-1187/1757-1774) gewidmeten Werkes feststellen. Sayyid Muḥammad wurde offenbar in Tarīm geboren und kam später in den Hedschas. Er gehörte zum Kreis des führenden Bā ‘Alawī-Sūfis dieser Zeit in Medina, Sayyid al-Šayḥ [Muṣayyah] Bā ‘Abbūd. Er besaß gute Kenntnisse in der Medizin und ein großes Talent im *taṣawwuf* (*salīqa* fī l-*taṣawwuf*). Er unternahm wohl mehrere Reisen nach Istanbul. Wie Ḡabartī sagt, kam er 1181/1768 auf dem Rückweg von Rūm nach Ägypten. Dort machte er die Bekanntschaft von Muḥammad Murtaḏā al-Zabīdī, den er bei wichtigen Angelegenheiten beriet (*wa aršadahū ilā umūrin muhimma*). Er war mit dem Indienhandel beschäftigt. Wie aus seinem Werk *Ḥulāṣat al-ḡawāhir* hervorgeht, kam er 1185/1771 nach Istanbul, um dort eine finanzielle Unterstützung zu suchen. Seine Reise war anscheinend relativ erfolgreich. Später ging er nach Indien, wo er starb. Vgl. Ḡabartī, ‘Aḡa’ib (1322-3), II, S. 76-77; *Ḥulāṣat al-ḡawāhir fīmā warada fī ša’n āl bayt al-rasūl al-ṭāhir* (Ms. 44 Fol.), Topkapı Müzesi Kütüphanesi. Nu. R 348.

⁶²⁰ Vgl. Abū al-Fayḏ, ‘Abdussattār b. ‘Abdulwahrāb al-Bakrī al-Šiddīqī al-Hindī al-Makkī al-Ḥanafī (1287-1355), *Fayḏ al-malik al-wahrāb al-muta’ālī bi-anbā awā’il al-qarn al-ṭālīṭ ‘ašar wa-l-tawālī*, Herg. ‘Abdulmalik b. ‘Abdullāh b. Duhayš, Mekka 1429/2008, I, S. 590-592. Ḥaḏrāwī, Aḥmad b. Muḥammad al-Makkī al-Hāšimī, *Nuzhat al-fikar fī mā maḏā min al-ḥawādiṭ wa-l-‘ibar fī tarāḡim riḡāl al-qarn al-ṭānī ‘ašar*, Dimašq 1996, I, S. 423-424. ‘Abdussattār datiert seinen Tod auf das Jahr 1235/1819, während al-Ḥaḏrāwī als Datum 1240/1824 angibt. Nach einer anderen Version soll er in den 1230er-Jahren verstorben sein.

Obwohl wir die Titel des *naḳībū's-sāde* und des *naḳībū'l-eṣrāf* im 12./18. Jahrhundert als unterschiedliche Amtsbezeichnungen sehen, die jeweils von zwei Familien geführt wurden, gibt es genug Belege für die Annahme, dass die Ḥusayniden durch den Aufstieg der Bā 'Alawī aus dem Amt des *naḳībū'l-eṣrāf* verdrängt wurden und die beiden Ämter im folgenden Jahrhundert unter die Kontrolle der Bā 'Alawī gerieten. Im Laufe der folgenden Zeit wurden diese zwei Stellen sogar in Personalunion vom Ṣayḥ der Bā 'Alawī eingenommen.⁶²¹

Wie oben hingedeutet wurde, wissen wir über die Funktion des *naḳībū'l-eṣrāf* im Hedschas vor dieser Entwicklung nicht viel. Aus der Tatsache, dass der *naḳībū'l-eṣrāf*, trotz der großen Zahl der *aṣrāf* in Mekka und Medina, in den örtlichen Quellen nur selten vorkommt, kann man auf eine relativ niedrigere gesellschaftlich-politische Bedeutung schließen. Es ist aus diesem Grund anzunehmen, dass er im Hedschas nicht eine Funktion hatte, die man mit der eines *naḳībū'l-eṣrāf* in Istanbul, Kairo oder Damaskus vergleichen könnte. Eine solche gesellschaftliche Funktion im Hedschas können wir erst im 13./19. Jahrhundert für den ṣayḥ der Bā 'Alawī feststellen.

Die Rolle der Bā 'Alawī-Familie im politisch-gesellschaftlichen Leben des Hedschas bedarf einer weiteren Untersuchung, die aber über den Rahmen dieser Arbeit hinausgeht. Wir können hier lediglich auf einen Fall verweisen, in dem der *ṣayḥū's-sādeti'l-'aleviyye* in Mekka mit dem mekkanischen Emir in Konflikt geriet. Das Oberhaupt der Bā 'Alawī, Sayyid Ishāq b. 'Aqīl b. 'Umar al-'Alawī (gest. 1271/1855 od. 1272/1856), war ein bekannter Gelehrter und Dichter im Hedschas.⁶²² Er spielte eine aktive Rolle bei den Verhandlungen mit den Wahhābīten als Gesandter von 'Abdulmuṭṭalib b. Ġālib (amt. 1267-1272/1852-56). Als sich jedoch 'Abdulmuṭṭalib gegen die osmanische Herrschaft auflehnte, war er unter den führenden Prominenten von Mekka, die sich ihm widersetzten. Er wurde daraufhin von 'Abdulmuṭṭalib in Ṭā'if ins Gefängnis gesperrt, wo er in Folge der schlechten Bedingungen starb.⁶²³ Zuletzt ist bezüglich der gesellschaftlich-politischen Position der Bā 'Alawī in der folgenden Zeit auf die starke Vertretung der Familie im Provinzrat des Hedschas hinzuweisen. In den

⁶²¹ Dies erklärt die Tatsache, dass diese zwei Titel sowohl in den örtlichen als auch in den offiziellen Urkunden aus dem dreizehnten/neunzehnten Jahrhundert synonym benutzt wurden.

⁶²² Siehe zu ihm siehe Ḥaḍrāwī, Aḥmad, Nuzha, I, S. 206-211.

⁶²³ Vgl. die Ausführungen von Sibā'ī zu seinem Konflikt mit 'Abdulmuṭṭalib, Tārīḥ Makka, S. 532, Aḥmed Cevdet Paşa, Tezākir, I, S. 101-152. Sayyid Ishāq stand in einer guten Beziehung zum Emir von Mekka Muḥammad b. 'Awn, dem Nachfolger von 'Abdulmuṭṭalib. Siehe seine zwei Lobgedichte auf ihn aus den Jahren 1258/1842 und 1263/1847, al-Ḥaḍrāwī, Aḥmad, Nuzha, Ebenda.

Annalen des Hedschas lassen sich zwei Mitglieder des Provinzrats (Livā) von Medina als Mitglieder der Bā ‘Alawī identifizieren.⁶²⁴

Gewählte Mitglieder des Provinzrates von den Bā ‘Alawī		
	<i>Von Medina</i>	<i>Von Mekka</i>
1301/1884	[Sayyid] ‘Umar Efendi ‘Aṭṭāsī ‘Alawī Efendi (<i>naḳībū’s-sāde</i>)	Sayyid Miḥḍār Efendi
1306/1889	Sayyid Zayn Ğamalullayl Efendi Sayyid ‘Umar ‘Aṭṭās Efendi	Sayyid ‘Alawī Efendi Saqqāf

2.6.4. Wesire des mekkanischen Emirs in Medina

Wir haben oben gesehen, dass im Verlauf des beschriebenen langen historisch-politischen Prozesses der Einfluss der mekkanischen Emire in Medina zunächst zunahm, während später in der osmanischen Zeit ihre Zuständigkeiten weitgehend eingeschränkt wurden, dies insbesondere durch die Aufhebung des Amtes des *ṣeyḥü’l-ḥarem* von Medina während der Amtszeit von Zayd b. Muḥsin. So gingen die mekkanischen Emire dazu über, einen Stellvertreter in Medina zu ernennen, der sich um ihre Interessen kümmerte. Zur Regierungszeit des mekkanischen Emirs Muḥsin b. Zayd war sein Stellvertreter in Medina sein Cousin und Schwiegersohn.⁶²⁵

Seit dem Ende des 11./17. Jahrhunderts ernannten die mekkanischen Emire ihre Stellvertreter in Medina, die den Titel des Wesirs führten, überwiegend aus den Kreisen einflussreicher Personen in Medina.

‘Alī b. Muḥammad Zāfir aus der Familie Zāfir, die eine einflussreiche Position bei der Kavallerie in Medina inne hatte, wirkte eine Weile als Wesir des mekkanischen Emirs Barakāt (amt. 1082-1093/1671-1682).⁶²⁶ Bei seiner Ernennung spielte vermutlich nicht nur der Einfluss der Familie in Medina eine Rolle, sondern auch die notorische Feindseligkeit zwischen Muḥammad Zāfir und dem abgesetzten Emir von Mekka Sa’d b. Zayd. Abū Bakr Ğibrīl (gest. 1107/1695), der auch als Wesir des mekkanischen Emirs amtierte, kam aus einer medinensischen Familie, deren Gründer, Ğibrīl, im Jahre 1030/1620 aus Aleppo nach Medina eingewandert war. Anṣārī berichtet aus der

⁶²⁴ Siehe, *Hicāz Salnāmesī* (Jahr 1301/1884) S., 85, 138, (1306/1887), S. 148, 224.

⁶²⁵ ‘Ayyāšī, *Mā’ al-mawā’id* (2006), I, S. 463.

⁶²⁶ Anṣārī, *Tuḥfa*, S. 348.

Amtszeit von Ġibrīl von einer großen Auseinandersetzung, in deren Verlauf der Beduinenstamm der Ḥarb eine bittere Niederlage erlitt, was als ein Hinweis für seine gute Führung gelten sollte. Dieser Bericht gibt auch Hinweise über die Funktion des Wesirenamts in Medina.⁶²⁷

Ein weiterer Wesir des mekkanischen Emirs war Aḥmed Dede, dessen Vater Muḥammad sich im Jahre 1070/1659 in Medina niedergelassen hatte. Aḥmed Dede hatte anfangs eine Soldatenstelle in der Festung, die er später aufgab. Er unterstellte sich dem Dienst des mekkanischen Emirs ‘Abdukarīm, und wurde zu dessen Wesir in Medina ernannt. Durch seine willkürlichen Handlungen und seine Brutalität erregte er jedoch bei der Bevölkerung großen Protest. Nachdem er zwei Medinenser getötet hatte, wurde er abgesetzt und nach einem Gerichtsprozess im Jahre 1120/1708 zu Tode verurteilt.⁶²⁸

Ein bedeutender Wesir des mekkanischen Emirs in Medina im 12./18. Jahrhundert war Ġa‘far al-Baytī (1110-1182/1698-1768) von den Bā ‘Alawī, der auch als Gelehrter und Dichter bekannt war.⁶²⁹ Die aktive Rolle von Baytī bei den politischen Ereignissen der Stadt wird unten ausführlich behandelt. Ġa‘far wirkte als Sekretär des mekkanischen Emirs in Yanbu‘ und später als sein Wesir in Medina. Sein 1115/1703 geborener Bruder ‘Alī folgte ihm in seiner Karriere nach einer Zwischenstation als Wesir in Dschidda. Anṣārī zufolge gingen ‘Alīs Geschäfte in Medina nicht gut, so dass er sein Vermögen aus der Amtszeit in Yanbu‘ wieder verlor. Er beschäftigte sich dann mit der Landwirtschaft, bis er im Jahr 1175/1762 starb. Ġa‘fars Sohn war politisch ebenso aktiv wie der Vater und der Onkel. Er diente ebenfalls als Sekretär des mekkanischen Emirs Surūr, wahrscheinlich auch in Medina, dort jedenfalls später im Jahre 1196/1782 als stellvertretender Wesir.⁶³⁰

Angesichts der weiteren Machthaber in der Stadt hatten die Wesire in Medina nur einen eingeschränkten Handlungsspielraum, und ihr Einfluss im politischen Leben waren begrenzt. Das Amt symbolisierte jedoch die Macht des mekkanischen Emirs in

⁶²⁷ Anṣārī, Tuḥfa, S. 152-153.

⁶²⁸ Anṣārī, Tuḥfa, S. 225-225.

⁶²⁹ Zu seiner Biographie Siehe auch Ġabartī, ‘Aġā‘ib (1322-3), I, S. 331-336. Nach einer kurzen biographischen Information zitiert Ġabartī mehrere Auszüge von dem Dīwān von al-Baytī.

⁶³⁰ Anṣārī, Tuḥfa, S. 123-124.

der Stadt. Die Marktsteuer, auf die die mekkanischen Emire Anspruch hatten,⁶³¹ sowie ein Teil der Nachlässe der ohne Nachkommen gestorbener Einwohner der Stadt waren offenbar die wichtigsten finanziellen Angelegenheiten, um die sich der Wesir des mekkanischen Emirs kümmern musste. Doch kamen sie nicht selten mit anderen Machthabern und einflussreichen Gruppen der Stadt in Konflikt.

Ein solcher Konflikt ergab sich am 23. Ramaḍān des Jahres 1090/1679. Nach dem Bericht des mekkanischen Geschichtsschreibers ʿIṣāmī geriet Muḥammad b. Aḥmad al-Ḥalafānī, der um 1090/1679 als Wesir des mekkanischen Emirs in Medina amtierte, mit Angehörigen der Militäreinheiten in Medina in Konflikt. Die Soldaten beschuldigten ihn der Beleidigung des (osmanischen) Sultans und reichten eine diesbezügliche Klage beim Kadi ein. Als jedoch al-Ḥalafānī sich weigerte, vor dem Kadi zu erscheinen, erwirkten die Soldaten von dem Gericht eine rechtliche Verfügung (*ḥuḡḡa*), die seinen Ungehorsam gegenüber dem Gericht feststellte. Als al-Ḥalafānī und seine Anhänger von ihren Häusern herauskamen, wurden sie von der Masse getötet. Der Emir von Mekka wurde über den Fall informiert, konnte aber dagegen nichts unternehmen, außer dass er eine Klageschrift an den *wālī* von Ägypten schickte.⁶³²

Der Kadi setzte an die Stelle des Wesirs einen Bewohner Medinas (*muḡāwir*) als neuen Wesir ein. Als der Kadi in der Pilgerzeit nach Mekka kam, entschuldigte er sich wegen des Vorfalls beim Šarīfen: Er habe Ḥalafānīs Tötung nicht befohlen, sondern ihn nur vor Gericht zitiert. Der Šarīf nahm seine Entschuldigung an und setzte an die Stelle des ermordeten Wesirs einen weiteren Mann aus seiner Entourage, Muṣṭafā Šanawānī, den früheren Amtsinhaber des *bayt al-māl* von Mekka. Dieser traf 1091/1680 mit einem Offizier (*āḡā*) aus Ägypten in Medina ein. Sein Aufenthalt in Medina dauerte jedoch nicht lange, da er aus Furcht vor einem Anschlag aus der Stadt flüchten musste.⁶³³

⁶³¹ Burckhardt, John Lewis, *Travels in Arabia: an account of those territories in Hedjaz which the Mohammedans regard as sacred*, ed. Fuat Sezgin, Frankfurt: Institut für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften, 1995, S 396.

⁶³² ʿIṣāmī, *Simṭ al-nuḡūm al-ʿawālī*, IV, S. 535. Der Sultanserlass, der auf diese Klageschrift hin ausgefertigt wurde, verfügte, dass die Beteiligten an der Ermordung des Wesirs und der anderen Männer des mekkanischen Emirs in Medina aus der Stadt verbannt werden sollten.

⁶³³ Sinḡārī, *Manāʾiḥ al-karam*, IV, S. 458-459. Zum Hintergrund dieses Falles, über den wir aus den Quellen nicht ausführlich informiert sind, muss auf eine auffallende Konstellation der Ereignisse hingewiesen werden. Rudānī hatte zwei Jahre zuvor, seine mächtige Stellung in Mekka verloren und war dann nach Medina gekommen. Unsere beiden zeitgenössischen Quellen, d. h. ʿIṣāmī und Sinḡārī, die uns ausführlich über die Zeit von Rudānī in Mekka und später über seine Ausweisung aus dem Hedschas berichten, stellen diese Ereignisse nicht in einen direkten Zusammenhang. Der mekkanische Emir Barakāt, der über Rudānīs Handlungen sehr verärgert war, schickte im Jahre

2.6.5. Ḥākimü'l-Medīne/Sübāşı

Wie bereits erwähnt, beziehen sich diese beiden Titel auf dasselbe Amt. Ersterer, der in dem oben zitierten Protokollschreiben auftaucht, war die osmanische Bezeichnung für das Amt des *ḥākimü'l-medīne* oder *ḥākim al-balad*, nach der zeitgenössischen Literatur ein hohes Amt in Mekka, dessen Inhaber für die Ordnung der Stadt verantwortlich war. Der Titel *ḥākimü'l-medīne* wurde auch in den *şürre*-Registern beibehalten. Dies ging, wie früher hingewiesen, offenbar auf die Tatsache zurück, dass die ersten, lokal erstellten osmanischen *şürre*-Register als Vorlage für die *şürre*-Register der folgenden Zeit gültig blieben, so dass man weiterhin die örtliche Bezeichnung dieses Amtes beibehielt.

Der Wesir und der *ḥākimü'l-medīne* waren aber unterschiedliche Würdenträger, die im Namen des mekkanischen Emirs in Medina amtierten. Muṭ'ab b. Idrīs, einer der oben erwähnten Männer von al-Ḥalafānī, des Wesirs des Emirs von Mekka, die zugleich mit dem Wesir ermordet wurden, trug den Amtstitel *ḥākim al-balad*. Seine weitere Bezeichnung als *qā'id* (Kommandeur), lässt vermuten, dass er über eine kleine Gruppe bewaffneter Männer verfügte.⁶³⁴

2.6.6. Beytü'l-māl

beytü'l-māl bedeutet in der späteren Entwicklung des Begriffes innerhalb der osmanischen Verwaltungsstruktur die Kasse, in der der Nachlass von Verstorbenen, für die man keine gesetzlichen Erben finden konnte, sowie Fundsachen aufbewahrt wurden.⁶³⁵

Parallel zu der Verwaltungsstruktur der Stadt, in der einige finanzielle Interessen der mekkanischen Emire von den Osmanen anerkannt wurden, gab es in Medina zwei Ämter, die die Bezeichnung *beytü'l-māl* trugen. Die Gerichtsurkunden bezeugen die

1092/1691 eine Klageschrift an die Hohe Pforte, in der er die Ausweisung von Rudānī aus dem Hedschas beantragte. Den Inhalt dieser Klageschrift und die Beschuldigungen, die er gegen Rudānī geltend machte, kennen wir nicht. Rudānī erlebte jedoch nach der Ankunft des Befehlsschreibens sehr schwere Tage. Man wollte ihn sofort mit Gewalt aus der Stadt vertreiben. Obwohl sein Schüler Ṭğaymī die Tage seines Lehrers in Medina als eine ruhige Zeit beschreibt, in der er sich aus der Politik zurückgezogen habe, deuten die Umstände darauf hin, dass er an dem Protest gegen Barakāts Wesir irgendwie beteiligt war. Vgl. Ṭğaymī, *Ḥabāyā al-zawāyā*, S. 364-369.

⁶³⁴ *Ḥākim al-balad* oder *Ḥākim al-madina*, wie er in den *şürre*-Registern als Amtstitel vorkam, sollte man nicht mit dem *al-Ḥākim al-şarī* verwechseln, der häufig als eine alternative Bezeichnung für den Kadi, den Richter, benutzt wurde.

⁶³⁵ Wenn nach einer gesetzlichen Wartezeit kein gesetzlicher Erbe Anspruch auf seine Erbschaft erhob, wurde der Nachlass zum Besitz der Kasse. Siehe Pakalın, *Osmanlı Tarih Terimleri Sözlüğü*, I, 225-226.

Existenz von zwei *beytü'l-māl* in Medina, die *beytü'l-māli'ş-şerīfī* und *beytü'l-māli'r-rūmī* hießen. Gemäß der Bezeichnung *el-şerīfī* gehörte das erste *beytü'l-māl* dem Şarīfen, also dem Emir von Mekka. In einer Gerichtsurkunde aus dem Jahre 1006/1598 wird der *naķībū'l-eşrāf* in Medina als Bevollmächtigter für die Verwaltung des *beytü'l-māli'ş-şerīfī* bezeichnet.⁶³⁶ Die Zuständigkeit des Bevollmächtigten, soweit man dies der genannten Gerichtsurkunde entnehmen kann, stimmt mit dem in der Sekundärliteratur geschilderten Aufgabenbereich überein, d.h. die Aufbewahrung der Nachlässe der Verstorbenen und Fundsachen.

In einer weiteren Gerichtsurkunde aus dem Jahre 1104/1693 wird der Fall eines gewissen Aḥmed Āğā protokolliert, der als Aufseher (*emīn*) des *beytü'l-māli'r-rūmī* bezeichnet wird.⁶³⁷ Der hundertjährige zeitliche Abstand sollte jedoch nicht die Abschaffung des dem mekkanischen Emir unterstehenden *beytü'l-māl* bedeuten. Denn, die Bezeichnung *beytü'l-māl* in dem oben erwähnten Befehlsschreiben der zentralen Verwaltung aus dem Jahre 1133/1721 bezieht sich mit Sicherheit auf das *beytü'l-māl*, das dem mekkanischen Emir unterstand.

In den Mühimme-Protokollen aus den Jahren 1173/1759, 1174/1760, 1175/1761 und 1177/1763 werden wir über den *beytü'l-māli'r-rūmī* eingehender informiert. Die Befehlsschreiben behandeln einen Konflikt zwischen den Parteien in Medina, die jeweils Anspruch auf die Gelder aus dem *beytü'l-māl* erhoben. Danach wurden die Nachlässe der ohne gesetzliche Erben verstorbenen Personen nach ihrem Status in drei Kategorien unterteilt. Die Soldaten der Wache (*nevbetciyye*) und der Festung hatten Anspruch auf die Nachlässe der Verstorbenen aus ihren eigenen Gruppen, die ohne Erben starben. Das unbeanspruchte Erbe von Einwanderern aus Anatolien, Damaskus, Aleppo, Ägypten, Bagdad, Algerien und Tunesien sowie aus anderen Gebieten, die sich als *muğāwir* in Medina aufhielten, wurde vom Aufseher des *beytü'l-māli'r-rūmī* (*beyt-ü'l-māl-i'l-ervām*) aufbewahrt. Wenn kein rechtmäßiger Erbe Anspruch auf die Erbschaft erhob, wurde der Erlös aus dem Verkauf der Nachlässe unter dem Mufti, den Predigern, Vorbetern und anderen religiösen Amtsträgern verteilt. Die Nachlässe der verstorbenen *āğā* hingegen, d.h. der Eunuchen der Moschee, sollten vom *şeyhū'l-ḥarem* aufbewahrt werden.⁶³⁸

⁶³⁶ Ḥarbī, Ba'd a'yān, S. 52.

⁶³⁷ Ḥarbī, Ba'd a'yān, S. 84.

⁶³⁸ Mühimme-i Misr IV, Ḥk. 325, Ḥk. 632, Ḥk. 741; VIII, 33, Ḥk. 184.

Bei der Ausfertigung dieses Erlasses suchte man in Istanbul nach früheren Entscheidungen, konnte aber nur ein einziges Dokument finden, das eine diesbezügliche Ordnung für Medina verfügte. Darin war aber lediglich festgelegt, dass den Militäreinheiten ein Anspruch auf die Nachlässe der ohne Erben verstorbener Soldaten der jeweiligen Einheit zustand. Für die weiteren Bestimmungen des neuen Erlasses konnte man in Istanbul keinen Präzedenzfall finden, aber vermutlich wurden diese Bestimmungen dennoch weitgehend einer alten Ordnung entsprechend formuliert. Obwohl der Erlass kein weiteres *beytü'l-māl* erwähnt, das dem mekkanischen Emir unterstanden hätte, kann man annehmen, dass das *beytü'l-māl* der mekkanischen Emire in Medina fortbestand. Die mekkanischen Emire hatten demnach nur den Anspruch auf diejenigen Nachlässe, die außerhalb des in dem oben erwähnten Erlass definierten Rahmens standen, d.h. die alten Familien des Hedschas und diejenigen Verstorbenen, die nicht zu den Bewohnern (*muğāwirūn*) von Medina zählten.

2.6.7. Muhtesib, Emīn-i Bender-i Yenbu'

Dem *muhtesib* unterstand die Kontrolle der Märkte. Obwohl Anşārī uns über die Zuständigkeiten des *emīn-i bender-i yenbu'* (Aufseher des Hafens von Yanbu') keine nähere Informationen gibt, kann man vermuten, dass es hierbei um ein Amt handelte, dessen Inhaber im Namen der Bevölkerung von Medina am Hafen von Yanbu' die Naturalienzuweisungen der Begünstigten empfing. Die Inhaber dieser beiden Ämter gehörten zu den reichen Personen der Stadt und bekleideten besonders die *çorbacı*-Stelle in den Militäreinheiten überwiegend in der Wache.

Neben den *āğā*- und insbesondere *kethüdā*-Stellen in den Militäreinheiten, die wir unten näher beschreiben werden, kommt die *çorbacı*-Stelle in den Militäreinheiten als wichtiges Amt vor. Mehrere Inhaber dieser Stelle hatten auch das Amt des *muhtesib* und *emīn-i bender-i yenbu'* inne. Von neun Personen, die im 12./18. Jahrhundert das Amt des *muhtesib* bekleideten, hatten acht auch die *çorbacı*-Stelle inne, überwiegend in der Abteilung der Wache. Von den erwähnten acht Personen hielten vier das Amt des *emīn-i bender-i yenbu'*. Von insgesamt zwölf Personen, die als Aufseher am Hafen von Yanbu' wirkten, hatten elf offenbar vor ihrem Amt in Yanbu' die *çorbacı*-Stelle inne.⁶³⁹

⁶³⁹ Die von Anşārī gegebenen Informationen verweisen für das zwölfte/achtzehnte Jahrhundert auf eine enge Verbindung des Amtes mit der *çorbacı*-Stelle. 'Abdullāh Şādiq, dessen Vater aus Indien kam und ein reicher Händler war, bekam eine *çorbacı*-Stelle in der Festung, bekleidete das Amt des

Anşārī bezeichnet das Amt des *muḥtesib* als ein hochwürdiges Amt, weist jedoch auf keine Verbindung zum Emir von Mekka hin, dem, wie oben erwähnt, die Ernennung des *muḥtesib* in Medina oblag.

2.6.8. Das Militär

nevbetciyān (Wache) und *cemā‘at-i qal‘a* (Soldaten der Festung)

Evliyā Çelebī zufolge, der mit der von Hüseyn Paşa geführten Pilgerkarawane Ende des Jahres 1082/1672 in den Hedschas kam und dann mit der ägyptischen Pilgerkarawane nach Ägypten weiterreiste, standen dem *şeyhü'l-ḥarem* 500 Soldaten zur Verfügung, der Kadi hingegen verfügte über 40-50 Männer. Nach seinen Ausführungen gab es in Medina keinen *kethüdā* oder Anführer der Janitscharen (Yeniçeri Serdārı), sondern nur einen Kommandeur der Festung, unter dessen Befehl 100 Soldaten sowie *topçubaşı*, *cebecibaşı* und *mehterbaşı* standen.⁶⁴⁰ Diese von Evliyā Çelebī gegebenen Zahlen beziehen sich anscheinend nicht nur auf die offiziellen

Emins in Yanbu‘ und wirkte als *muḥtesib*. Anşārī, Tuḥfa, S. 135. Ḥasan al-Ṭabbāḥ, dessen Großvater 1100/1689 nach Medina kam und als Koch in der Takiyya von Ğaqmaq arbeitete, war wie sein Vater ein reicher Mann. Sein Vater hatte neben seinen einträglichen Geschäften eine *çorbacı*-Stelle bei der Wache. Ḥasan, der mehrere Kaffeehäuser in Medina besaß, war wie sein Vater Sekretär der Wache sowie *muḥtesib*. S. 342. Aḥmad Uzbakī, Sohn von ‘Abdurraḥmān, der als freigelassener Sklave die *çorbacı*-Stelle in der Wache innehatte, folgte dem Beispiel des Vaters. Er war ein reicher Mann und wurde zum *muḥtesib*. S. 366. Ein anderes Beispiel war ‘Abdurraḥmān Ğazwānī, ebenfalls Mitglied einer Händlerfamilie, dessen Vater 1140/1728 aus Marrakesch gekommen war und der selbst ein reicher Händler wurde. ‘Abdurraḥmān erhielt wiederum die *çorbacı*-Stelle in der Wache. Er wurde später zum *emin* von Yanbu‘ und auch zum *muḥtesib*. S. 378. Eine weitere Person aus Ägypten, die dieses Amt innehatte, war der Sohn von ‘Alī al-Fallāḥ, der 1100/1689 als Handwerker in die Stadt gekommen war. Sein Sohn Maḥmūd konnte die Stelle des *çorbacı* erwerben und wurde später wie die anderen beispielhaft genannten Männer zum *emin* von Yanbu‘ und auch zum *muḥtesib*. Sein Sohn Ibrāhīm (gest. 1188/1774) wirkte wie sein Vater als *muḥtesib*. S. 384. Süleymān el-Ḳaracı kam 1131/1719 nach Medina und war ein Diener von Hüseyn Efendi, dem Kātibü’s-sulṭān in der Moschee. Er erhielt auch Zugang zu einer Stelle bei der Wache. Sein Sohn bekam die Stelle des Vaters und wurde später zum *emin* von Yanbu‘ und nachher zum *muḥtesib* und *çorbacı*. S. 395. ‘Arabī, der 1135/1723 in Medina geboren wurde, stammte aus einer maghrebinischen Händlerfamilie, die 1120/1708 nach Medina gekommen war. Er bekleidete diese drei Stellen in derselben Reihenfolge. Sein Sohn ‘Uḍayb durchlief dieselben Stellen wie sein Vater. S. 397. Sayyid Aḥmad al-Uzbakī, Sohn eines reichen Handwerkers und Händlers aus Buḥārā hatte erst eine *çorbacı*-Stelle in der Wache und wurde später zum *kethüdā* der Einheit. Sein Bruder wurde offenbar nach ihm zum *çorbacı* in der Wache und auch zum *muḥtesib*. Ein weiterer Bruder von Aḥmad, Ḥasan, war inzwischen *çorbacı* und *emin* von Yanbu‘. S. 415. Muḥammad Sa‘īd al-Mağribī aus der Familie Madīnī-Çāvūş hatte die *çorbacı*-Stelle in der Wache und wurde zum *emin* von Yanbu‘. Einer seiner Söhne, Aḥmad, hatte eine Stelle in der Wache und wurde später, wie sein Vater, zum *çorbacı* und *muḥtesib*. S. 427. Die letzte Person, die von Anşārī als Inhaber dieser Stelle erwähnt wird, hieß Ḥasan el-Mekkī, dessen Großvater 1040/1631 aus rüm nach Medina kam und sich als Lehrer an der Prophetenmoschee betätigte. Sein Sohn Ḥasan wurde zum *çorbacı* in der Wache und 1132/1720 zu *emin* von Yanbu‘. Als eine große Menge von Getreidezuweisungen während seines Amtes in Yanbu‘ verloren ging, konnte er nicht mehr nach Medina zurückkehren. Er ging nach Mekka und starb dort. Sein Sohn Ömer aber wurde zum *çorbacı* und wirkte mehrere Jahre als *muḥtesib*. S. 448.

⁶⁴⁰ Evliyā, Seyāhatnāme, IX, S. 310.

Stelleninhaber, sondern schließen auch die Gefolge der von ihm erwähnten Amtsinhaber in Medina ein.

In einer undatierten Urkunde, die man jedoch anhand der darin enthaltenen Namen auf den Anfang des 11./17. Jahrhunderts datieren kann, wurden die Militäreinheiten in Medina unter drei Hauptkategorien erwähnt. Sie heißen *nevbetciyān-ı kadīme* (alte Wache), *nevbetciyān-ı cedīde* (neue Wache) und, *cemā'at-i qal'a* (Soldaten der Festung). Während ein Teil der Mitglieder dieser Militäreinheiten zu den neuen Einwanderern gehörten, kam ein anderer Teil aus Militäreinheiten, die überwiegend in Ägypten Dienst taten. Die zwei *nevbetciyān* (Wachen-) Einheiten bestanden aus unterschiedlichen Gruppen. Die *çāvūşān-ı dīvān-ı mışır* und die *cemā'at-i mustahfizān-ı qal'a-i mışır* waren zwei Gruppen, die von ihrem Dienort in Ägypten in ihre neue Stellung bei der alten Wache in Medina versetzt wurden. Eine kleine Gruppe innerhalb der alten Wache, die als *çerākise* bezeichnet wurde, kam anscheinend ebenfalls aus Ägypten. Zwei weitere Gruppen in der alten Wache hießen *gönüllüyān* und *tüfengciyān*. Die zweite Einheit, *nevbetciyān-ı cedīde* (neue Wache) bestand wie die erste Einheit aus kleinen Gruppen überwiegend aus Ägyptern. Im Gegensatz zu den *nevbetciyān-ı kadīme* (alte Wache), für die in diesem Register kein Führer genannt wurde, standen die *nevbetciyān-ı cedīde* (neue Wache) unter dem Befehl eines *āğā*.

Die dritte Militäreinheit, *cemā'at-i qal'a*, bestand aus den Soldaten der Festung. Ihr Befehlshaber wurde in der Urkunde als *dizdār-i qal'a* bezeichnet. Im Gegensatz zu den Ausführungen von Evliyā unterstand ihm ein *kethüdā. topcī, cebecī, maḥzencī* waren weitere Stellen in der Festung, die man anhand dieser Urkunde identifizieren kann. Die Zahl der Soldaten in der Festung belief sich auf ca. 50 Personen. Die Gesamtzahl der Soldaten in der alten Wache war 42, während die neue Wache aus 45 Soldaten bestand.⁶⁴¹

In den *şürre*-Registern wird nur die Gesamtsumme der Geldzuweisungen für die Stelleninhaber der Militäreinheiten angegeben; ihre Zahl wird nicht erwähnt. In den Registern der *şürre-i rūmiyye-i cedīde* aus den Jahren 1081/1671 und 1132/1720 betrug die Gesamtsumme der Geldzuweisungen für die Soldaten der Festung (*müstahfizān*) 400 Goldmünzen. Die beiden Gruppen der Wache wurden auch in den *şürre*-Registern als zwei Hauptgruppen der Militäreinheiten eingetragen. Der Betrag, der der ersten Gruppe zugewiesen war, belief sich auf 700 Goldmünzen, die zweite Gruppe hingegen

⁶⁴¹ Siehe Topkapı Sarayı Arşivi, Saray D 3889.

erhielt 40 Goldmünzen. Der Kommandeur der Festung (*dizdār*) bekam eine Zuweisung in Höhe von 40 Goldmünzen, der Führer der neuen Wache, *āğā*, hingegen eine höhere Summe von 50 Goldmünzen.

Da man weder aus der oben zitierten Urkunde vom Anfang des 11./17. Jahrhunderts noch in den späteren *şürre*-Registern einen Führer der alten Wache belegen kann, lässt sich annehmen, dass diese Einheit unmittelbar dem *şeyhü'l-ḥarem* unterstand. Dies ist auch einem unten zitierten Befehlsschreiben aus dem 12./18. Jahrhundert zu entnehmen. Wie in den *şürre*-Registern beschrieben wurde, hatte die neue Wache die Aufgabe, die Sicherheit der Besucher in den außerhalb der Stadtmauer gelegenen Besuchsstätten zu gewährleisten. Es handelte sich hier um die Moscheen von Qiblatayn, Qubā und das Grab von Ḥamza, dem Onkel des Propheten, die sich außerhalb der Stadtmauer von Medina befanden.⁶⁴²

Die Zahl der Soldaten und die Struktur der Einheiten der *nevbetciyye* und ihre Aufgaben wurden in einem Befehlsschreiben aus dem Jahre 1133/1721 genauer umrissen. Diesem Dokument zufolge bestand die *nevbetciyye* aus insgesamt aus 82 Mann. Die erste Gruppe, die *nevbetciyān-i ḳadīme* (alte Wache) in der obigen Einteilung, hieß *piyāde* (Infanterie) und bestand aus 42 Infanteristen. Die zweite Gruppe, die *nevbetciyān-i cedīde* hieß in diesem Befehlsschreiben *süvārī sipāh* (Kavallerie), bestehend aus 40 Kavalleristen. Auch wenn das Befehlsschreiben einen besonderen Anlass hatte, beschreibt es doch die allgemeinen Aufgaben der Militäreinheiten, die demnach darin bestanden, den *şeyhü'l-ḥarem* bei der Bekämpfung der Beduinen außerhalb der Stadt zu unterstützen, wobei die neue Wache (Kavallerie) unter der Führung des *Āğas* und die alte Wache mit dem *şeyhü'l-ḥarem* gegen die Angreifer über die Stadtmauer hinaus ins Feld zogen.⁶⁴³

In den Ausführungen von *Anşārī* findet sich neben den oben erwähnten drei großen Einheiten eine weitere Einheit, die *Anşārī* als *inqiṣāriyya* (Janitscharen) bezeichnet. Sie war eine kleine Abteilung vermutlich innerhalb der Festung.

⁶⁴² Evkaf 170 (*şürre*-Register).

⁶⁴³ Mühimme, 3, S. 65, Ḥk. 181. Der besondere Anlass für dieses Befehlsschreiben bestand darin, dass die Soldaten sich geweigert hatten, die Beduinen über die oben geschilderten Grenzen hinaus, d.h. die Grenzen bis zu den Moscheen Qubā und Qiblatayn, in die Wüste zu verfolgen.

Freie Stellen in den Militäreinheiten konnte man gemäß den *gedik*-Regeln erwerben,⁶⁴⁴ wenn sie nicht nach dem Tode des Vaters an den Sohn, wie es auch bei anderen Ämtern und Pfründen gängige Praxis war, vererbt wurden, worauf Anṣārī in mehreren Fällen hinweist. Diese für fast alle Ämter geltende Regel, die anfangs den Verwandten ersten Grades ein Erbrecht zusprach, wurde nach 1169/1756 ausgedehnt, indem die zentrale Verwaltung den Kindern des Onkels einen Anspruch auf die Vererbung von Ämtern zuerkannte.⁶⁴⁵

Auseinandersetzungen unter den Militäreinheiten machten einen Großteil der Unruhen aus, die im 12./18. Jahrhundert das gesellschaftliche Leben der Stadt prägten. Bevor wir die Gründe dieser Konflikte näher betrachten, soll in diesem Zusammenhang darauf hingewiesen werden, dass die in der Vergabe der Stellen in den Militäreinheiten etablierte Ordnung für das Entstehen dieser Konflikte eine wichtige Rolle spielte. Denn ein Großteil der Bevölkerung fand Zugang zu den militärischen Stellen. Die Konflikte zwischen den Militäreinheiten bezogen damit sehr breite Bevölkerungsschichten in die Auseinandersetzungen ein. Anṣārī erwähnt einige Personen, die zur Unterstützung ihrer Clans (*ḥamiyya*) Stellen in den Militäreinheiten erworben hatten. Muḥammad Tammān, der aus einer einflussreichen Familie der in Oberägypten (Saīd) ansässigen arabischen Stämme kam, besaß anscheinend schon vor seiner Niederlassung in Medina im Jahre 1175/1762 einen großen Reichtum. Anṣārī beschreibt ihn als einen äußerst agilen und temperamentvollen Mann. Er kaufte einen *gedik* in der Wache wegen der Solidarität mit seinem Clan, übte jedoch das Amt nicht aus.⁶⁴⁶ Ein weiterer Einwanderer aus Oberägypten, Sayyid ‘Alī al-Warrāqī (gest. 1172/1762), der auch zu den reichen Händlern von Medina zählte, erwarb eine Stelle in der Festung, wie Anṣārī sagt, aus demselben Antrieb, *ḥamiyya*.⁶⁴⁷ ‘Abdussalām Abū Ğīda, dessen Vater Abū Ğīda al-Fāsī im Jahre 1140/1728 nach Medina gekommen war, gehörte ebenso zu den begüterten Persönlichkeiten der Stadt wie

⁶⁴⁴ Mūhimme 6, Ḥk. 137. In diesem Erlass aus dem Jahre 1159/1746 wurde in Bezug auf eine Stelle verfügt, dass bei Entlassung eines Kavalleristen oder Infantristen wegen disziplinarischer Verstöße oder aus sonstigen Gründen das *gedik*-Recht an einen anderen Bewerber weitergegeben werden sollte. Der Betrag, den der neue Inhaber für die Erwerbung der Stelle bezahlte, sollte dem vormaligen Besitzer zurückgezahlt werden.

⁶⁴⁵ Anṣārī, Tuḥfa, S. 453-455 (Bayt Murād).

⁶⁴⁶ Anṣārī, Tuḥfa, S. 136 (Bayt Tammām).

⁶⁴⁷ Anṣārī, Tuḥfa, S. 497 (Bayt al-Warrāqī).

sein Bruder Aḥmad, der die *çorbacı*-Stelle in der Festung innehatte. ‘Abdussalām erwarb später eine Stelle in der Festung, wiederum aus demselben Motiv.⁶⁴⁸

Von den bei Anṣārī verzeichneten etwa 350 Familien, die im 12./18. Jahrhundert in Medina lebten, besaßen Mitglieder von ca. 115 Familien eine Stelle in den Militäreinheiten (ca. 49 in der Festung und ca. 67 in anderen Einheiten). Die geographische Verteilung dieser Familien lässt sich wie folgt darstellen:

Kernländer des osm. Reiches (Rūm): Rūmī, Antākī, Boşnākī	9+21= 30
Ägypten: Mişrī, Şaīdī	20+7= 27
Nordwestafrika: Mağribī	6+6 =12
Indischer Subkontinent: Bangālī, Hindī, Sindī	8+4= 12
Syrien: Dimaşqī, Ḥalabī, Tarabulusī, Qudsī, Ḥalīlī	4+4= 8
Türkische Gebiete außerhalb des osm. Reiches: Dāğistānī, Belḥī, Uzbekī, Turkistānī	3+2= 5
Nordarabien: Aḥsāī, Nağdī, Şarqī	3+2= 5
Irak: Başrī, Bağdādī	3+2=5
Nordostafrika: Ğabartī, Ḥabaşī	1+1+1= 3
Tunesien/Algerien	1+1 =2
Südarabien: Ḥaḍramawt, Jemen	1+1= 2
Kurdische Gebiete: Kurdī	1+1= 2
Familien ohne eine geographische Bezeichnung: Barādī: Hersteller von Gefäßen; Qaffāş: Hersteller von Käfigen	2

Die erste Zahl vor der Gesamtsumme bezieht sich auf Stellen in der *nevbetciyān*, die zweite Zahl auf die Einheit der Festung.

2.7. Bildungsinstitutionen: *ribāṭs*, *zāwiyas* und Medresen in Medina

Während die Medresen für die Schüler, die entweder zu den Einwohner von Medina zählten oder zum Studium nach Medina kamen, die Möglichkeit zur Verfügung stellte, sich in den traditionellen Wissensgebieten ausbilden zu lassen, hatte die Prophetenmoschee eine wichtigere Bedeutung für die Vermittlung des Wissens. So gaben die Gelehrten Seminare in der Moschee, an der sowohl die ordentlichen Schüler als auch das Publikum und Pilger teilnahmen, die für eine kurze Zeit Medina besuchten. Die *ribāṭs*, die in der Regel als Wohnungen für die *muğāwir* funktionierten, sowie die *zāwiyas*, die als Sammlungsorte der Anhänger einer *ṭarīqa* galten, lassen sich im weitesten Sinne des Wortes als Bildungsinstitutionen betrachten.

Nach Kabashi belief sich die Zahl der *ribāṭs* in Medina im Jahre 992/1583-84 auf 76, er berechnet für das Jahr 1000/1591-92 89 *ribāṭs*.⁶⁴⁹ In dem von uns benutzten *şürre-*

⁶⁴⁸ Anṣārī, Tuḥfa, S. 155 (Bayt Abī Ğīda).

Register wurden die *ribāṭs* in zwei Gruppen aufgeteilt und die Zahl der Zimmer angegeben, die aus den alten und neuen Zimmern bestanden. Die Zahl der alten Zimmer betrug 760, die der neuen 692. Für jedes Zimmer in alten *zāwīyas* wurde eine *sikke*, für die neuen Zimmer hingegen pro Person vier Sikke bestimmt. Die Gesamtzahl der Zimmer gibt auch die Zahl der Personen an, die in *ribāṭs* lebten.⁶⁵⁰

zāwīyas

In dem Haupt *ṣūrre*-Register des Jahres 1132/1720 wurden nur vier *zāwīyas* eingetragen. So hießen sie im besonderen Teil des Registers *zāwiye-i ṣeḥ* ‘*abdulkādir al-ḡaylānī*, *zāwiye-i muḥyiddīn ibn ‘arabī*, *zāwiyetü’l-meṣāri‘a* und *zāwiye-i mescid*.

Vier *zāwīyas*, die im allgemeinen Teil des Registers, in dem die Gesamtsummen eingetragen sind, als *drei zāwiye* und als *zāwiye-i hümāyūn* bezeichnet werden, sind mit den oben angeführten vier *zāwīyas* identisch. Demzufolge lebten in den ersten drei *zāwīyas* 32 Personen, für die zusätzlich pro Person 2 Florin zugewiesen waren. In der vierten *zāwīya*, d.h. *zāwiye-i hümāyūn*, die im besonderen Teil wie oben erwähnt als *zāwiye-i mescid* bezeichnet wurde, wohnten 10 Personen, die jeweils 10 Florin erhielten.⁶⁵¹

Anṣārī erwähnt in seinem Werk 9 bzw. 10 *zāwīya*, von denen man jedoch nur eine *zāwīya* mit der im Register erwähnten *zāwīya* identifizieren: *zāwiyatu ‘abdulkādir al-ḡaylānī*.

al-zāwiyat al-ḡunaydiyya

Die *zāwīya* wurde von Muḥammad b. al-Ḡunayd b. Aḥmad b. Mūsā al-Mušarri‘ (921-991/1515-1583) gegründet. Sein Großvater Aḥmad b. Mūsā b. ‘Uḡayl al-Yamanī war ein berühmter Sufi der Bayt al-faḡīh in Ḥaḍramawt. Muḥammad Ḡunayd kam im Jahre 951/1544 nach Medina. Er war als ein frommer gelehrter Mann bekannt. Er ließ sich in der Medrese *ṣihābiyya* nieder, die für die vier Rechtsschulen bestimmt war, jedoch zu dieser Zeit außer Betrieb stand. Nachdem Muḥammad Ḡunayd eine Erlaubnis zur Veranstaltung der *dīkr*-Gesellschaften in der Medrese erlangte, wurde die Medrese zu einer *zāwīya*, wo sich die Anhänger und Schüler von Muḥammad sammelten. Die *zāwīya* blieb bis zur Zeit des Anṣārī im Besitz der Nachkommen von Muḥammad Ḡunayd.

⁶⁴⁹ El-Kabashi, Osmanlı Medinesi, S. 61.

⁶⁵⁰ BOA, Evkāf-ı Hümāyūn, 826.

⁶⁵¹ BOA, Evkāf-ı Hümāyūn, 826.

Im 12./18. Jahrhundert hieß der Haupt der *zāwiya* Šayḥ Ḥusayn b. Šiddīq b. ‘Abdulqādir (gest. 1138/1725) von den Nachkommen von Muḥammad Ğunayd. Šayḥ Ḥusayn hinterließ nur zwei weiblichen Nachkommen, die anscheinend die Verwaltung der *zāwiya* im Besitz hielten. Nachdem aber Ḥusayns beide Töchter jeweils 1172/1758 und 1175/1761 starben, wurden ihre männlichen Kinder, d.h. Aḥmad, Abū Bakr und Sayyid Aḥmad von dem mekkanischen Emir zum Šayḥ der *zāwiya* ernannt.⁶⁵²

al-zāwiyat al-aḥmadiyya

Anšārī erwähnt diese *zāwiya* in seinem Eintrag über die Familie von Sayyid Muḥammad al-Hindī al-Sākit (gest. 1170/1756), der 1160/1747 nach Medina kam. Er beschreibt ihn als einen frommen Mann, der für seine Schweigsamkeit mit dem Beinamen Sākit (schweigsam) berühmt wurde. Nachdem er sich in Medina niederließ, kaufte er die genannte *zāwiya*, die anscheinend in einem schlechten Zustand war. Er renovierte die *zāwiya*, in der er sich mit seiner Familie niederließ. Sein einziger Sohn Sayyid Abū Bakr (gest. 1194/1780) war als Stellvertreter der ḥanafitischen Vorbeter in *rawḍa* tätig.⁶⁵³

al-zāwiyat al-‘ulwāniyya

Diese *zāwiya*, die sich auf den jemenitischen Gelehrten und Sufi Aḥmad b. ‘Ulwān (gest. 665/1266) bezog, wurde von Ibrāhīm Āġā gegründet, der um das Jahr 1020/1611 als *šeyḥū’l-ḥarem* von Medina amtierte. Ibrāhīm Āġā gründete auch mehrere Stiftungen zur finanziellen Unterstützung der *zāwiya*.⁶⁵⁴

Anšārī erwähnt diese *zāwiya* in seinem Eintrag zu einer alten Familie von Medina, der Familie ‘Ādilī. Er lernte von dieser Familie persönlich zwei Brüder kennen, die Sayyid ‘Alī und Sayyid Ibrāhīm hießen. Über die Nachkommen von Sayyid ‘Alī berichtet Anšārī ausführlich. Von drei Söhnen von Sayyid ‘Alī genoss Muḥammad (gest. 1136/1723) einen großen Respekt in den höheren Kreisen der Stadt. Er spielte in den Konflikten des Jahres 1133/1721 (*fitnat ḡamā‘at al-‘ahd*) eine Führungsrolle. Sein Bruder Sayyid ‘Abdullāh (gest. 1142/1729) diente dem mekkanischen Emir als Sekretär. Sayyid ‘Abdullāh heiratete die Tochter von Sayyid Aḥmad b. ‘Umar al-‘Alawī, der der Šayḥ der genannten *zāwiya* war, vermutlich nach Sayyid Aḥmads Tode. Als Sayyid Aḥmad starb, blieb die *zāwiya* im Besitz von Šarīfa Zaynab. Nach seiner Heirat mit der Šarīfa Zaynab

⁶⁵² Anšārī, *Tuḥfa*, S. 157-160.

⁶⁵³ Anšārī, *Tuḥfa*, S. 289.

⁶⁵⁴ Anšārī, *Tuḥfa*, S. 61.

wurde Sayyid ‘Abdullāh zum Šayḥ der zāwiya, die im Laufe des Jahrhunderts im Besitz seiner Nachkommen blieb. Sayyid ‘Abdullāhs Sohn Aḥmad (gest. 1182/1768) belebte trotz seines frühen Todes die Aktivitäten der zāwiya.⁶⁵⁵

zāwiyat abū al-ġayṭ b. ġumayl

Die zāwiya trug den Namen des berühmten jemenitischen Sufi Abū al-Ġayṭ b. Ġumayl (gest. 631/1234), der ein Zeitgenosse des oben erwähnten Sufi Aḥmad b. ‘Ulwān war. Über das Gründungsjahr der zāwiya in Medina lässt sich keine Information finden. Anṣārī erwähnt die zāwiya in seinem Eintrag zu Familie Mukaytil, die von Šayḥ Muḥammad Mukaytil al-Yamanī gegründet wurde. Šayḥ Muḥammad kam vermutlich im vorigen Jahrhundert nach Medina und behauptete seine Abstammung von Abū al-Ġayṭ. Er war als Koranlehrer (*faqīh*) in zwei Koranschulen in Medina tätig. Die genannten zwei Stellen blieben im Besitz der Nachkommen von Muḥammad Mukaytil. Im Jahre 1120/1708 übergab Muḥammad Sa‘īd Mukaytil diese Stellen jeweils den Eunuchen der Moschee und dem Vater von ‘Abdurraḥmān al-Anṣārī. So finanzierte er vermutlich durch diesen Ämterverkauf den Ankauf des Amtes des Šayḥs der nach seinem Urvater genannten zāwiya. Die zāwiya blieb im Besitz der Nachkommen von Muḥammad Sa‘īd bis zum Ende des Jahrhunderts, sie wurde jedoch baufällig und stand später außer Betrieb.

Anṣārī informiert uns von dieser Familie über Šayḥ ‘Alī b. Qāsīm b. Abū al-Ġayṭ (gest. 1142/1729) und dessen Nachkommen. Šayḥ ‘Alī b. Qāsīm und später seine Nachkommen führten überwiegend Ausrufer-Stellen in der Moschee. Seine Söhne Abū al-Ġayṭ (gest. 1192/1778) und Qāsīm (gest. 1194/1780) wurden auch zum Haupt der Ausrufer.⁶⁵⁶

zāwiyat aḥmad al-badawī

Die zāwiya trug den Namen des berühmten Sufi Aḥmad al-Badawī (gest. 695/1296). Einige Angehörige einer Familie aus Aleppo, die seit einer unbestimmten Zeit als Bedienstete des Grabes von Ḥamza, dem Onkel des Propheten, wirkten, galten bis zum Jahre 1140/1727 als Šayḥ der genannten zāwiya. Nach dem Tod des letzten männlichen

⁶⁵⁵ Anṣārī, Tuḥfa, S. 358.

⁶⁵⁶ Anṣārī, Tuḥfa, S. 435.

Angehörigen der Familie Šayḥ Maḥmūd gerieten die genannten beiden Stellen in den Besitz von Sayyid Ḥusayn al-Baṣrī (gest. 1162/1749).⁶⁵⁷

Sayyid Ḥusayn al-Baṣrī war Sohn eines Vornehmens von Medina, d.h. Sayyid Ibrāhīm, der 1070/1659 nach Medina kam. Sayyid Ibrāhīm war auch ein Verwandter des berühmten mekkanischen Rechtsgelehrten ‘Umar al-Baṣrī (gest. 1038/1628). Die Heirat von Sayyid Ibrāhīm mit der Tochter von ‘Alī Paša al-Aḥsā’ī spielte für seinen Aufstieg zu den prominenten Kreisen eine wichtige Rolle. Nach Sayyid Ḥusayn, der ohne männliche Nachkommen starb, wurden die Stellen von seinem Bruder ‘Abdurraḥmān und nach dessen Tode von seinem Sohn Sayyid ‘Alī vertreten. Mit dem Tod von Sayyid ‘Alī, der im Jahre 1185/1771 ohne männliche Nachkommen starb, erlosch die Familie in Medina.

Die beiden Stellen gerieten dann in den Besitz der weiblichen Nachkommen der Familie. Da die mit diesen Stellen verbundenen Aufgaben nur von den Männern ausgeführt werden durften, kam es anscheinend zu einem Konflikt zwischen den weiblichen Nachkommen der Familie, die entweder keine männlichen Kinder hatten oder überhaupt nicht verheiratet waren, mit Ḥusayn al-Ḥalīfatī. Ḥusayn al-Ḥalīfatī war nämlich der Sohn von Šarīfa Rayya, d.h. der Tochter von Sayyid ‘Abdurraḥmān, und galt als einziger männlicher Blutsverwandter der Familie und als der legitime Anspruchsinhaber auf die genannten Stellen.

Um solche Ansprüche zu unterbinden, ernannten die Frauen der Familie einen männlichen Verwandten, Šayḥ Waliyyuddīn al-Hitārī, zu ihrem Stellvertreter für diese Stellen. Nach einer kurzen Zeit, im Jahre 1187/1773, konnte Sayyid Abu Bekir Evliyā-zāde diesen Zustand ausnutzen und von dem Emir von Mekka Surūr seine Ernennung zu den beiden Stellen erlangen. Es dauerte jedoch nicht lange bis Surūr die beiden Stellen den Frauen der Familie Baṣrī zurückgab.⁶⁵⁸

zāwiyat cinḳārcī

Die zāwīya wurde von Muḥammed Efendi el-Rūmī, berühmt als Cinḳārcī, gegründet. Er kam um das Jahr 1072/1661 nach Medina. Muḥammed Efendi war ein Gelehrter und wirkte auch um das Jahr 1090/1679 als Mufti von Medina. Er gründete auch eine zāwīya innerhalb eines *ribāṭs*. Da aber während seiner Amtszeit der Wesir des Emirs von Mekka ermordet wurde, wurde er mit seiner Entourage aus der Stadt vertrieben.

⁶⁵⁷ Anṣārī, Tuḥfa, S. 176.

⁶⁵⁸ Anṣārī, Tuḥfa, S. 110-111.

Muḥammed Efendi verlor all seine Zuweisungen. Sein Sohn ‘Abdurrahmān, der in armen Verhältnissen lebte, und dessen im Jahre 1150/1757 gestorbener Sohn Ḥamza, behielten vermutlich die *zāwiya* noch in ihrem Besitt. Zur Zeit der Niederschrift der *Tuḥfa* von Anṣārī war ein Angehöriger der Familie Barzanġī der Beaufsichtiger der *zāwiya*.⁶⁵⁹

zāwiyat al-qušāšī

Die *zāwiya* wurde auf den Namen des berühmten Sufi von Medina Aḥmad al-Qušāšī (gest. 1071/1660) gegründet. Ein Sayyid Ibrāhīm al-Hindī al-Bangālī, der im Jahre 1040/1630 nach Medina kam und offenbar zu den Anhängern von Aḥmad al-Qušāšī zählte, war für seine Wohltaten in Medina bekannt. Er kaufte mehrere Immobilien in Medina, die er zu gemeinnützigen Zwecken stiftete. Der Bau der *zāwiya* von Qušāšī sowie eine Grabstätte neben der Moschee von ‘Alī zählten zu den Wohltaten von Sayyid Ibrāhīm. Einige Häuser um die *zāwiya*, die auch zu den Stiftungen von Sayyid Ibrāhīm zählten, waren vermutlich für den Unterhalt der *zāwiya* bestimmt. Ibrāhīm hatte anscheinend keine Kinder. Wie mehrere Reiche der Stadt gründete er auch eine Familienstiftung, die er für seine freigelassenen Sklaven und deren Nachkommen bestellte.⁶⁶⁰

Aḥmad al-Qušāšī, der mit der Tochter seines Meisters des berühmten Sufi von Medina Aḥmad al-Šinnāwī heiratete, trat nicht nur das geistige Erbe seines Lehrers an, sondern erlangte durch diese Heirat einen großen Reichtum. Denn Aḥmad al-Šinnāwī war unter den begüterten Personen von Medina und Gründer einer Familienstiftung. Aḥmad al-Šinnāwī hatte offenbar keine weiteren Nachkommen. So waren die Nachkommen von Aḥmad al-Qušāšī zur Zeit des Anṣārī die einzigen Nutznießer von Šinnāwīs Familienstiftung. Qušāšī vergrößerte später den Umfang der den Nachkommen zur Verfügung stehenden Stiftungen durch die Gründung einer weiteren Familienstiftung. Die Zahl der Nutznießer der genannten Stiftungen von Šinnāwī bzw. Qušāšī umfasste zur Zeit des al-Anṣārī 120 Personen.

Qušāšī hatte auch nur einen männlichen Nachkommen, der ‘Alī hieß, über den Anṣārī nicht weiter berichtet. Von drei Kindern von ‘Alī informiert er uns über ‘Abdullāh und Ğamāluddīn bzw. über ihre Nachkommen.

⁶⁵⁹ Anṣārī, *Tuḥfa*, S. 162-163.

⁶⁶⁰ Anṣārī, *Tuḥfa*, S. 224-225.

Man kann den Ausführungen von Anṣārī entnehmen, dass es zwischen ‘Abdullāh und Ğamāluddīn zu einer Vereinbarung über zwei wichtige Stellen kam, die sie von ihrem Vater ‘Alī erben. Während Ğamāluddīn die Stelle als Koranlehrer in der hinteren Seite der Moschee innehatte, bekleidete ‘Abdullāh die Stelle des Šayḥ in der *zāwiya*. Eine Reise von ‘Abdullāh nach Indien, wo er eine lange Zeit blieb und mit Sicherheit wegen seiner Eigenschaft als *šayḥ* der *zāwiya* seines Großvaters einen ehrenvollen Aufenthalt genoss, bekräftigt auch diese Vermutung. ‘Abdullāhs Sohn Abū al-Fatḥ (gest. 1156/1743), der anscheinend die Nachfolge des Vaters in der *zāwiya* antrat, unternahm eine ähnliche Reise nach Jawa und kehrte wie der Vater mit großzügigen Geschenken nach Medina zurück. Nach Abū al-Fatḥs Tod, der ohne Nachkommen starb, kam es jedoch zu einem Konflikt um das Amt des Šayḥ in der *zāwiya* zwischen dem zweiten Sohn von ‘Abdullāh, d.h. Aḥmad, und dem Sohn seines Onkels Abū al-Ma‘ālī (gest. 1168/1755).

Ğamāluddīns Stelle in der Koranschule wurde vermutlich von seinen drei Kindern, ‘Abdurrahmān, Abū al-Sa‘ādāt und Abū al-Ma‘ālī, vertreten. Der erste hatte keine männlichen Nachkommen, während der Sohn von Abū al-Sa‘ādāt, der Aḥmad hieß, nach einem langen Aufenthalt in Anatolien im Jahre 1195/1781 in Istanbul starb. Er hinterließ einige Kinder in Medina, über die uns Anṣārī nicht weiter informiert. Ğamāluddīns dritter Sohn, Abū al-Ma‘ālī, erhob, wie oben erwähnt, vermutlich nach dem Tod von Abū al-Fatḥ den Anspruch auf die *zāwiya*. Die Konflikte zwischen Abū al-Fatḥ und Aḥmad führten zu einem bewaffneten Zusammenstoß, bei dem sich beide Seiten schwere Verletzungen zufügten, die bald zu ihrem Tod führten, so Anṣārī. Anṣārī beschreibt beide Seiten als temperamentvolle und streitsüchtige Menschen. Die strenge Natur von Abū al-Fatḥ führt Anṣārī auf den Einfluss seines langen Aufenthaltes im *wādī al-fur‘* unter den Beduinen, wo er sich offenbar vor diesem Konflikt aufhielt. Abū al-Fatḥs Sohn Muḥammad, der eine Beduinin heiratete, starb 1195/1781 im *wādī al-fur‘*.

Nach dem Tod von ‘Abdullāh trat sein Sohn ‘Abdullāh bzw. Aḥmad seine Nachfolge an. ‘Abdullāh starb auf einer Reise im Jahre 1173/1759 in Ägypten. ‘Abdullāhs Söhne Madanī und Aḥmad, die Anṣārī als *Nachfolger des Weges des Vaters* beschreibt, lebten noch zur Zeit von Anṣārī.⁶⁶¹

⁶⁶¹ Anṣārī, *Tuḥfa*, S. 391-94.

zāwiyat al-ḍarawī

Der Gründer der *zāwiya* hieß al-Sayyid al-‘Aydarūs al-Yamanī, den Anṣārī als einen großen Sufi bezeichnet (*ṣāhib al-aḥwāl wa-l-nufūs*), ohne uns über dessen Todes- oder Niederlassungs-Datum zu informieren. Man kann jedoch annehmen, dass er sich im Laufe der zweiten Hälfte des vorigen Jahrhunderts in Medina niederließ. Sayyid ‘Aydarūs war anscheinend der Nachkomme eines gewissen Sayyid Ḍarw von den *ašrāf* von Ṣabyā im nördlichen Jemen. Außer seiner Abstammung von Ḥasan b. ‘Alī als Urvater bezieht sich seine Bezeichnung als al-‘Aydarūs anscheinend nicht auf eine enge verwandtschaftliche Verbindung zur Bā ‘Alawī. Eine Zuweisung von den *ḥaramayn* Stiftungen, die für die Veranstaltung der Zeremonien zum Geburtstag von Sayyid ‘Aydarūs bestimmt war, kann man aber als einen Hinweis auf eine geistige Verbindung mit der sufischen Bā ‘Alawī-Linie annehmen.

Nachdem Sayyid al-‘Aydarūs nach Medina kam, ließ er sich in einem großen Haus in der *Āḡawāt*-Gasse nieder und baute eine kleine *zāwiya* im Eingang seines Hauses, wo er sich mit seinen Anhängern traf und *dīkr*-Gesellschaften veranstaltete. Die *zāwiya* war bis zum Jahre 1118/1706 aktiv. In diesem Jahr mussten die Kinder von Sayyid al-‘Aydarūs das Haus bzw. Medina verlassen. Obwohl sich das Gebäude der *zāwiya* bis zum Ende des Jahrhunderts in einem guten Zustand befand, stand sie seit dieser Zeit außer Betrieb. Der Grund war, dass Sayyid Aḥmad, in einem Fall für schuldig befunden wurde, in dem es um den oben erwähnten Diebstahl eines von dem persischen Herrscher für das Grab des Propheten gestifteten prachtvollen Kerzenleuchters (*šamāma*) ging.

al-zāwiya al-qādiriyya

Anṣārī erwähnt diese *zāwiya* in zwei Stellen. In der ersten Stelle bezeichnet er Sayyid ‘Abdullāh als *šayḥ* der *zāwiyat al-qādiriyya*. Sayyid ‘Abdullāh war Enkelsohn von Sayyid Abū al-Ṭayyib al-Azharī al-Maḡribī (gest. 1022/1613), der vermutlich nach einem Studium in der al-Azhar Moschee in Kairo eine lange Zeit als Stellvertreter der ḥanafitischen Vorbeter zu *rawḍa* wirkte, und galt als der Gründer der Familie al-Azharī in Medina. Im Bezug auf das 12./18. Jahrhundert informiert uns Anṣārī nur über die Nachkommen Sayyid ‘Abdullāhs Bruder ‘Abdurraḥmān.⁶⁶² An der zweiten Stelle erwähnt Anṣārī einen gewissen *Šayḥ* Maḥmūd (gest. 1136/1723) als *šayḥ* der

⁶⁶² Anṣārī, *Tuḥfa*, S. 66-67.

zāwiyat al-qādiriyya, dessen Vater und Großvater auch *šayḥ* der genannten *zāwiya* waren.⁶⁶³ Es ist daher anzunehmen, dass der Großvater von *Šayḥ Maḥmūd* nach *Abu al-Ṭayyib al-Azharī* dieses Amt innehatte, wenn es sich nicht um eine weitere *zāwiya* handeln sollte.

*al-zāwiyat al-sammāniyya*⁶⁶⁴

Familie *Sammān* zählt zu den von *Anṣārī* in seinem Werk ausführlich beschriebenen Familien. Der Gründer der Familie hieß *Aḥmad b. ‘Abdullāh al-Ḥiğāzī al-Ṭaqafī*, der im Jahre 1050/1640 nach Medina kam. Er verdiente sich sein Leben mit der Herstellung von Öl, auf die der Familienname *Sammān* (Öl-Macher) zurückgeht. *Aḥmad*s zwei Söhne *Muḥammad* und *Aḥmad*, die *Anṣārī* als fromme Menschen beschreibt, setzten den Beruf des Vaters fort.

*Aḥmad*s erster Sohn *Muḥammad*, der sich neben seinem Beruf als Öl-Macher mit der Landwirtschaft beschäftigte, verschaffte sich ein großes Vermögen. Er hatte eine Zuneigung für die *sādāt*, *‘ulamā’* und *sufis*. Er wurde auch als ein Wohltäter berühmt, der mehrere wertvolle Bücher kaufte und sie für die Schüler stiftete. Seine Söhne *Sālim* und *Aḥmad* setzten auch das Geschäft des Vaters fort. *Aḥmad*s Sohn erlangte später eine Stelle in der *inqiṣāriyya*-Einheit, während zwei Söhne von *Sālim* unterschiedliche Laufbahnen einschlugen: *Muḥammad* starb auf einer Reise nach Indien. Sein zweiter Sohn *Ḥasan*, den *Anṣārī* als einen aktiven Mann bezeichnet, machte eine Gelehrtenkarriere, unternahm mehrere Reisen nach Anatolien und erlangte Vorbeter- und Prediger-Stellen. Er starb 1172/1758 in Mekka angeblich an einer von dem Emir von Mekka *Musā‘id* angeordneten Vergiftung. Sein Sohn *Sālim* (gest. 1188/1774), der in jungen Jahren starb, folgte seinem Vater in seiner Gelehrtenkarriere. Mit dem Tod von *Sālim* erlosch der erste Familienzweig der Familie.

Von den vier Kindern von *Ḥasan*, dem zweiten Sohn von *Aḥmad Sammān*, waren *Muḥammad Sa‘īd* und *Aḥmad* als Händler bekannt. *Aḥmad* erhielt auch eine Stelle in der *inqiṣāriyya*-Einheit und wurde 1156/1743 von seinem Amt abgesetzt und aus der Stadt vertrieben (*fitnat al-qal‘a*). *Muḥammad Sa‘īd*s einziger Sohn *Ibrāhīm* hatte eine

⁶⁶³ *Anṣārī*, *Tuḥfa*, S. 280.

⁶⁶⁴ Die *sammāniyya* wird im Allgemeinen als ein Randergebnis der wieder aufgegriffenen *ḥalwātiyya* bezeichnet. Sie entwickelte sich später in einen unabhängigen Orden und verbreitete sich nach Ägypten, dem Sudan, Nigeria und Südost-Asien. Zu Werken der *sammāniyya* siehe R.S.O’Fahey, *Arabic Literature of Africa, The Writings of Eastern Sudanic Africa to c. 1900*, compiled by R.S.O’Fahey, E.J.Brill 1994, S. 90-122.

Stelle in der Festung und starb 1189/1775 ohne Nachkommen. Von den sieben Söhnen von Aḥmad machte nur Abū Bakr eine Gelehrtenkarriere, während sich seine Brüder mit Landwirtschaft und Handel beschäftigten.

Den dritten Sohn von Ḥasan, ‘Abdurrahmān, der 1192/1778 ohne Nachkommen starb, beschreibt Anṣārī als einen frommen Mann, der auch den Koran auswendig lernte. Wie seine Brüder war er mit Handel beschäftigt und verschaffte sich großen Reichtum.

Die Familie Sammān verdankte ihren Ruhm dem vierten Sohn von Ḥasan, ‘Abdulkarīm Sammān. ‘Abdulkarīm beschäftigte sich anfangs mit dem Familienberuf als Öl-Macher. Später gab er diesen handwerklichen Beruf auf und schlug einen sufischen Weg ein. Ob er eine sufische Erziehung bekam oder sich von einem *šayḥ* in eine *ṭarīqa* initiieren ließ, lässt sich nicht feststellen. ‘Abdulkarīm kam später in den Besitz der oben erwähnten *al-zāwiyat al-qādiriyya*. Anṣārī zufolge kam dies durch einen von ‘Abdulkarīm geplanten Prozess zustande. Er gab nämlich dem *šayḥ* der *zāwiya* Maḥmūd Kredite in großen Summen als Geld oder Nahrungsmittel. Als die Summe die Höhe von 500 *ḡurūṣ* erreichte, zwang er ihn zur Rückzahlung. Šayḥ Maḥmūd konnte diese Summe nicht zurückzahlen und trat ihm seine Stelle in der *zāwiya* mit der Bedingung ab, sie nach der Tilgung seiner Schulden zurückzubekommen. Šayḥ Maḥmūd unternahm eine Reise in den Irak offenbar mit der Hoffnung, dort eine finanzielle Unterstützung zu finden. Seinen Bemühungen war jedoch kein Erfolg beschieden. Er starb im Jahre 1136/1723 im Irak. Die *zāwiya* geriet damit in den Besitz von ‘Abdulkarīm. ‘Abdulkarīm zog dann das Gewand der *mašyaḥa* an, renovierte die *zāwiya* und ihre Stiftungen. Seine Renovierungen am Gebäude der *zāwiya*, die das Aussehen des Baues erheblich veränderten, signalisierten auch einen neuen Beginn. Dass er auch das in der *zāwiya* gelegene Grab des Gründers der *zāwiya* abriß und an dessen Stelle einen Hof für seine Gesellschaften baute, fand Anṣārī abscheulich. Die Bauarbeiten mussten eine lange Zeit in Anspruch genommen haben. Denn ‘Abdulkarīm starb im Jahre 1153/1740, d.h. nach ca. 17 Jahre nach der Besitznahme der *zāwiya*. Er konnte aber nicht in die *zāwiya* umziehen. Das war, so Anṣārī, eine Strafe Gottes für die widerlichen Taten von ‘Abdulkarīm.

‘Abdulkarīms Sohn Muḥammad [Sa‘īd] Sammān (gest. 1189/1775), der als Gründer der *ṭarīqa* Sammāniyya großen Ruhm erlangte, wurde im Jahre 1130/1718 geboren. Als der einzige Sohn von ‘Abdulkarīm verbrachte er eine sehr angenehme sogar verwöhnte

Kindheit und eine luxuriöse Jugendzeit, so Anṣārī. Er heiratete anscheinend noch zur Lebzeiten seines Vaters die Tochter von Muṣṭafā al-Ṣirvānī von den vornehmen türkischen Familien der Stadt. Anṣārī erwähnt für Muḥammad kein Studium in Medina oder in Ägypten. Man muss jedoch annehmen, dass er in seiner Jugend eine, wenn auch vermutlich bescheidene, Bildung aufnahm. Er lernte anscheinend schon vor dem Tod seines Vaters bei dem šāfiʿitischen Gelehrten von Medina Sulaymān al-Kurdī. Er nahm die *ṭarīqa* von Muṣṭafā al-Bakrī (1099-1162/1688-1749) an, vermutlich während der Pilgerreise des letzteren.⁶⁶⁵ Muḥammad Saʿīd Sammān warb mehrere Anhänger aus den Kreisen aus Medina und sein Ruhm verbreitete sich in mehreren Teilen der islamischen Welt.⁶⁶⁶

Anṣārī bezeichnet Muḥammad Saʿīd Sammān als einen frommen Mann, der sich um seine eigenen Angelegenheiten kümmerte und findet dies in Anlehnung auf eine Prophetenüberlieferung als eine lobenswerte Eigenschaft. Unter der Führung von Muḥammad Saʿīd stieg die Aktivität der *zāwiya* erheblich an, in der Muḥammad Saʿīd täglich zwei Mal *dīkr*-Gesellschaften veranstaltete. Muḥammads Sohn ʿAbdulkarīm (geb. 1152/1739) trat die Nachfolge des Vaters an.⁶⁶⁷

Medresen

Nach Evliyā Çelebī, der in der zweiten Hälfte des 11./17. Jahrhunderts Medina besuchte, gibt eine große Zahl von 118 Medresen in Medina an. In dieser Zahl handelte es sich anscheinend um die Zahl der Zimmer in diesen Medresen. Ein Teil dieser Medrese wurde jedoch im Laufe der Zeit zu Wohnhäusern der Gelehrten und *muğāwirūn* umfunktioniert. Neben diesen Medresen befanden sich in Medina 7 *dārʿul-*

⁶⁶⁵ Ṣirvānī, *Tarāğim*, S. 95. Murādī, *Silk*, IV, S. 60-61. Zu Muṣṭafā al-Bakrī Siehe Elger, Ralf, *Muṣṭafā al-Bakrī, Zur Selbstdarstellung eines syrischen Gelehrten, Sufis und Dichters des 18. Jahrhunderts*, EB-Verlag, 2004. Muṣṭafā al-Bakrī unternahm in den Jahren 1130/1718, 1145/1732, 1150/1737 und 1161/1748 Pilgerfahrten nach Mekka.

⁶⁶⁶ Muḥammad Saʿīds Sohn ʿAbdulkarīm (geb. 1152/1739) bezeichnet Zabīdī als seinen Freund. Nach der Darstellung von Zabīdī beschäftigte ʿAbdulkarīm sich nur am Rande mit dem Studium. Im Jahre 1184/1770 schickte ihn sein Vater nach Kairo wegen einiger Geschäfte, über die Zabīdī nicht weiter berichtet. Es gab zu dieser Zeit mehrere Anhänger seines Vaters in Kairo. Zabīdī erwähnt auch eine *dīkr*-Gesellschaft in der Ḥusayn Moschee (*mašhad al-ḥusayn*), die ʿAbdulkarīm veranstaltete, an der ein großes Publikum teilnahm. Zabīdī, *Muğam*, Fol. 85b. Ğabartī benutzt für seinen Eintrag zu Muḥammad b. ʿAbdulkarīm al-Sammān den *Muğam* seines Lehrers Zabīdī und verwechselt damit den Sohn mit dem Vater. In dem von Ğabartī benutzten Eintrag von Zabīdī handelte es sich um den Sohn von Muḥammad [Saʿīd] b. ʿAbdulkarīm, d.h. ʿAbdulkarīm. Zabīdī gibt den Namen als ʿAbdulkarīm b. Muḥammad b. ʿAbdulkarīm und beschreibt ihn als einen Jungen, der noch lebte. In Ğabartīs Eintrag stimmt nur die Datierung des Todes Muḥammad b. ʿAbdulkarīm auf das Jahr 1189/1775. Verg. Ğabartī, *ʿAğāʿib* (1998), I, S. 650.

⁶⁶⁷ Anṣārī, *Tuḥfa*, S. 278-282.

ḥuffāz, wo Lesearten des Korans gelehrt und praktiziert wurden, 7 *dāru'l-ḥadīṭ* und 20 *mekteb* (Schulen für die Kinder).⁶⁶⁸

El-Kabashi konnte in seiner Untersuchung zu Medina im 11./17. Jahrhundert anhand überwiegend osmanischer Archivquellen folgende Medresen feststellen:⁶⁶⁹ Die Medrese von Rüstem Paşa (gest. 968/1561), dem Schwiegersohn und Großwesir von Selim II. (1566-1574),⁶⁷⁰ die Medrese von Hürrem Sultan, der Ehefrau von Süleymān I. (reg. 926-974/1520-1566), die Medrese des Großwesirs Meḥmed Paşa Sokullu (gest. 987/1579)⁶⁷¹, die Medrese von Murād III. (reg. 982-1003/1574-1595), die Medrese von Meḥmed III. (reg. 1003-1012/1595-1603), die Medrese von Aḥmed I. (reg. 1012-1026/1603-1617), die Medrese von Qubbat al-islām, für die sich kein Gründer feststellen lässt.⁶⁷² Eine weitere Medrese, die von den osmanischen Würdenträgern in Medina gegründet wurde, hieß Medrese von Meḥmed Āḡā.⁶⁷³

Anhand der *Tuḥfa* von Anṣārī lassen sich zwei weitere Medresen feststellen, deren Gründung man auf das 11./17. Jahrhundert datieren kann. Der erste trug den Namen eines Paşas, der Ḥasan hieß, während der zweite als *medresetü'l-ḳarabāş* bezeichnet wird. Im Jahrbuch vom Hedschas aus dem Jahre 1309/1892, wurde der Name des Gründers dieser Medrese als *Ḳarabāş* 'Ömer Efendi angegeben und er wurde noch als Kadi (mevāli-i kirāmdan) bezeichnet.⁶⁷⁴

Neue Medresen, die im 12./18. Jahrhundert in Medina gegründet wurden

Anhand der uns zur Verfügung stehenden Quellen können wir fünf Medresen feststellen, die im 12./18. Jahrhundert in Medina gegründet wurden: Die Medrese des Şeyḥü'l-islām Feyḍullāh Efendi (gest. 1115/1703), die Medrese des Dāru's-sa'āde Āḡāsı

⁶⁶⁸ Evliyā Çelebī, *Seyahatnâme*, IX, S. 317.

⁶⁶⁹ El-Kabashi, *Osmanlı Medinesi*, S. 45-48.

⁶⁷⁰ Er bekleidete das Großwesiren-Amt zwischen den Jahren 951-960/1544-1553 und 962-968/1555-1561. *Süreyya, Sicill-i Osmanî*, V. S. 1402. Für ein Befehlsschreiben anlässlich seiner Medrese in Medina aus dem Jahre 967/1569 Siehe, *Muhimme III, Ḥk.* 1136.

⁶⁷¹ Er wirkte von 972/1565 bis zu seinem Tode 987/1579 als Großwesir. *Süreyya, Sicill-i Osmanî*, IV, S. 1073.

⁶⁷² Baltacı, Cahid, *XV-XVI. Asırlarda Osmanlı Medreseleri*, Istanbul 1976, S. 286.

⁶⁷³ El-Kabashi konnte den Namen dieser Medrese in einem *şürre*-Register aus dem Jahre 1003/1591-92 feststellen. Der Gründer der Medrese war mit großer Wahrscheinlichkeit der erste Dāruse'āde Āḡāsı Ḥabeşī Meḥmed Āḡā, dem auch die Verwaltung der *ḥaramayn*-Stiftungen zugewiesen wurde. Dir von Anṣārī als Medrese von Meḥmed Āḡā Dāruse'āde bezeichnete Medrese, der im 12./18. Jahrhundert noch in Betrieb war, war mit Sicherheit mit der von El-Kabashi erwähnten Medrese von Meḥmed Āḡā identisch. El-Kabashi erwähnt eine weitere Medrese, die er in einem anderen *şürre*-Register aus dem Jahre 1004/1595-96 feststellte. Diese soll *al-madrasat al-rasmiyya* heißen. Es handelte hier offenbar um dieselbe Medrese von Rüstem Paşa, die aber wegen der fehlenden Punktierung des Wortes von El-Kabashi falsch gelesen wurde.

⁶⁷⁴ *Hicāz Sālnāmesi*, S. 307-308.

Beşir Āğā bzw. die Medrese von Aḥmed Köprülü, die Medrese von Seyyid Aḥmed el-Şākızlī und die Medrese des Sultans ‘Abdülḥamid I. (reg. 1174-1789/1760-1775).

Seyyid Aḥmed el-Şākızlī, der als Kalligraph (*ḥaṭṭāt*) berühmt war, ließ sich mit weiteren Angehörigen der Familie im Jahre 1120/1708 in Medina nieder. Er besaß ein großes Vermögen und zählte zu den reichen Händlern der Stadt. Seyyid Aḥmed unternahm mindestens eine Handelsreise nach Indien und kaufte mehrere Immobilien in Medina, die er für seine Medrese stiftete. Die Medrese, die er vor seinem Tode im Jahre 1132/1720 bauen ließ, lag zu *ḥaṭṭ al-şāğa* (im Viertel der Goldschmiede), wo überwiegend die türkischen *muğāwir* wohnten. Seyyid Aḥmed starb offenbar ohne Nachkommen, so trat sein Bruder das Erbe von Seyyid Aḥmed an. Ob Seyyid Aḥmed oder sein Bruder in dieser Medrese lehrten oder sogar Gelehrte waren, lässt sich nicht feststellen. Ein neuer türkischer *muğāwir*, namens Muḥammed Abū Ṭāhir Ṭüle-zāde kaufte die Medrese von dem Bruder von Seyyid Aḥmed und wurde zum Lehrer dieser Medrese.⁶⁷⁵

Muḥammed Abū Ṭüle-zāde war der Sohn von Aḥmed Efendi, der ein Protegé von Aḥmed Efendi Ṭüle-zāde war. Aḥmed Efendi Ṭüle-zāde kam mit seinem Patron (*ustād*) nach Mekka, der vor 1138/1726 als *şeyḥü’l-ḥarem* von Mekka amtierte und im Jahre 1140/1720 in Medina starb. Er kaufte für seinen Protegé eine Vorbeterstelle in der Moschee, der dann eine Familie in Medina gründete. Aḥmed Efendis Sohn Muḥammed Ebū Ṭāhir, für den Anşārī nur ein Studium zum Auswendiglernen des Korans erwähnt, wirkte als Vorbeter zu *tarāwīḥ*-Gebeten im Monat Ramadan. Muḥammed Ebū Ṭāhir war ein Anhänger von Muḥammad Sammān, besaß Kenntnisse in der türkischen und arabischen Prosa.⁶⁷⁶

Anşārī erwähnt eine neue Medrese, die im Auftrag von Aḥmed Efendi Köprülü am *ḥaṭṭ bāb al-salām* renoviert wurde. Musā Efendi el-Ṭurnevī (gest. 1164/1751), ein türkischer Gelehrter vermutlich aus dem Balkan, der im Jahre 1120/1708 nach Medina kam und sich in *ribāṭü’l-ḳarabāş* niederließ, beaufsichtigte die Renovierungsarbeiten der genannten Medrese. Anşārī datiert die Renovierungsarbeiten an der Medrese auf das Jahr 1150/1738.⁶⁷⁷ Eine Medrese in Medina, die früher *dār al-ḥadīṭ* hieß und im Jahre 1151/1738 auf den Befehl des amtierenden Dāru’s-sa‘āde Āğāsı Beşir Āğā, des

⁶⁷⁵ Anşārī, Tuḥfa, S. 327-328.

⁶⁷⁶ Anşārī, Tuḥfa, S. 336.

⁶⁷⁷ Anşārī, Tuḥfa, S. 339-40. Es handelte hier offenbar nicht um eine Medrese, die vom dem Großwesir Aḥmed Köprülü (amt. 1071-1086/1661-1676) gestiftet wurde, wie Sarıkaya annimmt.

ehemaligen *şeyhü'l-harem* von Medina (amt. 1124-1128/1712-1714), zu einer Medrese umgebaut wurde, war vermutlich mit dieser von Anşārī als neue Medrese (*al-madrasat al-ğadāda*) bezeichneten Medrese identisch.⁶⁷⁸ Der erste Lehrer der genannten Medrese war Muḥammed Efendi el-Kerkūkī, über den Anşārī uns nicht weiter informiert. Nach dem Tode von el-Kerkūkī erhielt die Lehrstelle der Medrese ein weiterer türkischer *muğāwir*, namens Muḥammed Efendi el-Mes'ūdī (gest. 1174/1760). Muḥammed Efendi hatte vor seiner Niederlassung in Medina als Lehrer im Palast des Sultans Dienst geleistet. Er kam mit seinem Bruder und seinem Vater Ibrāhīm, der auch ein Gelehrter war, im Jahre 1143/1730 nach Medina. Muḥammed Efendi hinterließ nur drei weibliche Nachkommen, die mit den vornehmen Personen der Stadt heirateten.⁶⁷⁹ Der Lehrer, der Mes'ūdī in diesem Amt folgte war ein neuer türkischer *muğāwir*, namens Muḥammed Sa'īd al-Ḥādīmī.⁶⁸⁰

Muḥammed Sa'īd war der Sohn des berühmten osmanischen Gelehrten von Konya Muḥammed al-Ḥādīmī (gest. 1176/1762). Muḥammed Sa'īd kam um 1170/1757 nach Medina und war ein enger Freund von Ansari, der Muḥammed Sa'īd für seine Gelehrsamkeit (*'allāma*) lobte. Muḥammed Sa'īds Vater war anscheinend den Gelehrtenkreisen von Medina Muḥammed al-Ḥādīmī nicht unbekannt. Er pilgerte nämlich im Jahre 1156/1744 und nahm Kontakt zu den Gelehrten vom Hedschas auf. So sind Muḥammed al-Ḥādīmīs Kontakte zu Muḥammad Ḥayāt al-Sindī uns bekannt.⁶⁸¹ Später ging ein Gelehrter von Medina, 'Abdulqādir Ḥalīl Gedik-zāde (1140-1187/1728-1773)⁶⁸² nach Konya, um von Muḥammed Sa'īd *ḥadīṭ* zu hören. Muḥammed Ḥādīmīs Kontakte zu den Eliten der Reichshauptstadt sind in der Arbeit von Sarikaya behandelt.⁶⁸³ Der Ruhm des Vaters sowie seine festen Kontakte zu den Machthabern hatten offenbar dabei eine wichtige Rolle gespielt, dass Muḥammed Sa'īd ca. fünf Jahre nach seiner Niederlassung in Medina die Lehrstelle der Medrese erhielt.

Die Medrese des Şeyhü'l-islām Feyḍullāh Efendi in Medina wurde später als *medresetü'ş-şifā* bekannt. Über den Gründer und den Hintergrund für die Ernennung

⁶⁷⁸ Vgl. Maḥṭūṭāt maktabat başır āgā bi-l-madīnat al-munawwara, Markaz buḥūṭ wa dirāsāt al-madīnati al-munawwara, 2001//1421, Einführung.

⁶⁷⁹ Anşārī, Tuḥfa, S. 464-65.

⁶⁸⁰ Anşārī, Tuḥfa, S. 455-56. Die Angaben von Anşārī über die Reihenfolge in der Lehrstelle der Medrese sind widersprüchlich.

⁶⁸¹ Siehe Sarikaya, Yaşar, Abū Sa'īd Muḥammad al-Ḥādīmī (1701-1762). Hamburg 2005, S. 147-156.

⁶⁸² Zu ihm Zabīdī, Mu'ğam, Fol. 79b-81b.

⁶⁸³ Sarikaya, Yaşar, Abū Sa'īd Muḥammad al-Ḥādīmī (1701-1762), S. 156-163.

von Abū al-Ḥasan al-Kabīr⁶⁸⁴ zur Lehrstelle in dieser Medrese gibt Maḥdūm Amīr Aḥmad, der im Jahre 1371/1952 Medina besuchte und die genannte Medrese besichtigte, zwei Erzählungen, die auch in der Sekundärliteratur zitiert werden. Die erste Variante bezieht sich auf den Namen der Medrese und vermittelt über den Gründer bzw. über das Gründungsjahr keine Information. Die Bezeichnung soll demnach auf die von dem Stiftungsgründer stipulierte Lektüre des berühmten Werkes von Qādī ʿIyāḍ zur Vita Propheti, *šifā*, zurückgehen. Nach der zweiten Variante war der Gründer der Medrese ein unbekannter Offizier. Dieser habe an einer schweren Krankheit gelitten und seine Hoffnung für eine Besserung verloren. Er sei eines Tages zu Abū al-Ḥasan gekommen, der zu jener Zeit in der Prophetenmoschee *ḥadīṭ* vorlas, und habe ein Gelübde abgelegt, eine *medrese* für den *šayḥ* zu bauen, falls er seine Gesundheit wiedergewinnt. Kurz darauf habe er seine Gesundheit erlangt und zur Erfüllung seines Gelübdes die genannte Medrese errichtet. Daher stamme der Name *Šifā*, das Besserung bedeutet.⁶⁸⁵

Es handelt hier mit Sicherheit um die Medrese, die der Şeyḫü'l-islām Feyḍullāh Efendi in Medina bauen ließ.⁶⁸⁶ Nach eigenen Angaben ging Feyḍullāh Efendi im Jahre 1078/1668 zur *ḥāḡḡ* und kam dort mit Gelehrten zusammen, über die er uns jedoch nicht informiert.⁶⁸⁷ Wenn man die von Zabīdī behauptete Schüler-Lehrer-Beziehung zwischen Abū al-Ḥasan und Muḥammad ʿAlāʿuddīn al-Bābilī (1077/1589-1667) annehmen würde, der sich mehrere Jahre in den *ḥaramayn* aufhielt und Unterricht erteilte, könnte man eine Bekanntschaft zwischen Abū al-Ḥasan und Feyḍullāh Efendi annehmen, die auf die Pilgerfahrt des letzteren zurückgeht.⁶⁸⁸ Nach den unten zu erläuternden Gründen kann man dies aber als unwahrscheinlich betrachten. Eine solche Bekanntschaft dürfte aber auch später durch die Vermittlung der Familie Şīrvānī zustande gekommen sein. Abū al-Ḥasan pflegte offenbar eine gute Beziehung zu Yūsuf el-Şīrvānī (gest. 1134/1722). Als Yūsuf nämlich starb, soll Abū al-Ḥasan ihn

⁶⁸⁴ Zu ihm ausführlich unten S. 293 ff.

⁶⁸⁵ Bhaṭṭī, *Fuqahā-i hind*, V/II, 128.

⁶⁸⁶ ʿAbdulbāsiṭ Badr gibt seinen Namen als “Fayḍullāh al-Hindī”. Das muss jedoch ein Druckfehler sein (d.h. anstelle von Efendi wurde der Name als al-Hindī geschrieben). In den osmanischen Quellen sowie in seiner Autobiographie lässt sich kein Anhaltspunkt finden, der diese Bezeichnung nahelegen würde. Badr, ʿAbdulbāsiṭ, *al-Tārīḫ al-šāmil li-l-madīna al-munawwara*, III, S. 92-93.

⁶⁸⁷ Ahmed Türeke-F. Çetin Derin, Feyzüllah Efendi'nin Kaleminden Hal Tercümesi, *İstanbul Üniversitesi Tarih Dergisi*, XXIII (1969), Sayı 23 (S. 205-218), XXIV (1970), Sayı 24 (S. 69-92). Zu seiner Pilgerfahrt S. 214-215.

⁶⁸⁸ Zabīdī, Murtaḍā, *al-Murabbā al-kābulī fi man rawā ʿan al-šams al-bābilī*, Hergs. Al-ʿAḡamī, Muḥammad b. Nāşir, Beirut 1425/2004, S. 243. Ğabartī behauptete auch diese Verbindung. Siehe Ğabartī, ʿAḡāʿib, I, S. 85.

mit dem Satz gelobt haben, heute starb der *fiqh* von Abū Ḥanīfa (dem Gründer der ḥanafitischen Rechtsschule).⁶⁸⁹ Einige gelehrte Mitglieder der Familie zählten später zum engen Kreis des Schülers von Abū al-Ḥasan, Muḥammad Ḥayāt al-Sindī, der vermutlich die Nachfolge seines Lehrers in der Medrese antrat. ‘Alī b. Muḥammad el-Şirvānī (1134-1200/1722-1786), der später zu einem führenden Gelehrten von Medina wurde, war ein enger Schüler von Muḥammad Ḥayāt.⁶⁹⁰

Die Gründung der Medrese von Feyḍullāh Efendi in Medina datiert auf dasselbe Jahr, 1112/1701, wie seine Medrese in Istanbul. Abū al-Ḥasan al-Sindī war zu dieser Zeit ein bekannter Gelehrter in Medina. Im Jahre 1116/1705 amtierte er als stellvertretender Kadi von Medina.⁶⁹¹

2.8. Das Amt des Muftis von Medina im 12./18. Jahrhundert

Die Listen, die wir anhand der biographischen Quellen erstellt haben, können uns einen Überblick über die prominenten Gelehrten bzw. Gelehrtenfamilien von Medina im 12./18. Jahrhundert vermitteln.⁶⁹² Einige vornehme Akteure des Gelehrten Diskurses von Medina wurden auch in der Forschung behandelt. Eine wichtige Gelehrtengruppe, die für ihre Kritik an dem Maḍhabismus bekannt wurde, und sich um den aus Sind stammenden Abū al-Ḥasan al-Sindī al-Kabīr (gest. 1138/1726) bildete, werden wir unten im Rahmen der Biographie von Muḥammad Sa‘īd Safar (1113-1194/1701-1780) kurz behandeln. Muḥammad Sa‘īd Safars Biographie wollen wir im Rahmen dieser Arbeit als eine einheimische Person betrachten, der einen festen Platz in der Stadt hatte, über gute verwandtschaftliche Beziehungen verfügte, von den blühenden Studiums- und Aufstiegsmöglichkeiten profitierte und zu einem wichtigen Mitglied einer einflussreichen Schule in Medina wurde.

Hier wollen wir einen Teil der Gelehrten von Medina und ihre Familien im Rahmen des Amtes des Muftis betrachten. Es handelte sich um neun Familien von Medina: Es‘ad, Ḥalīfatī, Anşārī, Ilyās, Maḡulabāy, Samhūdī, Barzanġī, Kūrānī und Şirvānī. Von diesen neun Familien zählen fünf, die Anşārī, Samhūdī, Ḥalīfatī, Ilyās und Maḡulabāy, zu den alten Familien der Stadt. Die Familien Es‘ad, Kūrānī, Barzanġī und Şirvānī wurden in Medina in der zweiten Hälfte des vorangegangenen Jahrhunderts

⁶⁸⁹ Murādī, Silk, IV, 239-240.

⁶⁹⁰ Vgl. Şirvānī, Tarāġim, S. 21-23. Murādī, Silk, III, 230-231.

⁶⁹¹ ‘Abdullāh b. Muḥammad b. Zāḥim, Kitāb quḍāt al-madīnat al-munawwara, Maktabat al-‘ulūm wa-l-ḥikam, Medina 1418/1998, I, S. 247.

⁶⁹² Siehe Anhang 2,3.

gegründet. Die erstgenannten fünf Familien und die Familie Şirvānī kann man im Rahmen des Amtes des ḥanafītischen Muftis darstellen. Die Familien Samhūdī, Kūrānī und Barzanġī treten als wichtige šāfi'ītische Familien hervor, deren Angehörige vornehme Gelehrtenstellen, darunter auch das Amt des šāfi'ītischen Muftis, innehatten.

Muftis von Medina im 12./18. Jahrhundert

Die Einführung eines offiziellen Amtes für den Mufti im Hedschas kam erst in der osmanischen Zeit zustande. Die Quellenlage erlaubt es nicht, all die Gelehrten bzw. Familien, die diese Ämter in 10./16. und 11./17. Jahrhunderten in Medina innehatten, genau zu benennen, wie es in Bezug auf das ḥanafītische Muftiamt in Mekka möglich ist. Anhand der Ausführungen von Anşārī und aus den Mühimme-Protokollen kann man aber eine fast lückenlose Liste für die Amtsinhaber des ḥanafītischen Muftiamts in Medina im 12./18. Jahrhundert erstellen. Das gilt in gewisser Weise auch für die Gelehrten, die das šāfi'ītische Muftiamt bekleideten. Über das mālikitische und ḥanbalitische Muftiamt aber findet man gemäß ihrer relativ niedrigen Bedeutung in Medina keine solchen ausführlichen Informationen.

Die Ernennung des ḥanafītischen Muftis erfolgte in der Regel durch einen Antrag eines Würdenträgers der osmanischen Verwaltung in Medina, in erster Linie des Kadi oder des *şeyhü'l-ḥarem* von Medina. Nach den örtlichen Quellen zu urteilen, beantragte der mekkanische Emir die Ernennung des ḥanafītischen Muftis von Mekka. Man kann auch bezüglich des ḥanafītischen Muftiamts in Medina vermuten, dass der mekkanische Emir nach der jeweiligen Situation die Ernennung des ḥanafītischen Muftis von Medina beantragen konnte. Die Kandidaten konnten auch durch ihre persönlichen Kontakte zu den Machthabern in Istanbul ihre Ernennung erwirken.

Die Ernennung des šāfi'ītischen Muftis von Medina stand Anşārī zufolge dem mekkanischen Emir zu. Diese Praxis war anscheinend so etabliert, dass man eine Bestätigung seitens der zentralen Verwaltung nicht mehr brauchte. Wir wissen jedoch von einigen Fällen, in denen die Ernennung des šāfi'ītischen Muftis ohne einen Antrag des mekkanischen Emirs von der zentralen Verwaltung verfügt wurde.

Die ḥanafītischen Muftis von Medina im achtzehnten Jahrhundert

-----	Riḍvān Efendi
-----1092	Mekkī Efendi
1092-1102	Es'ad Efendi
-----	Ibrāhīm al-Barrī
-----	Es'ad Efendi
-----1116	Ḥasan al-Manūfī
-----1125	Muḥammed Es'ad
1125-1133	ʿAbdulkarīm al-Ḥalīfatī
1133-1143	Muḥammed Es'ad
1143-1145	ʿAbdullāh al-Ḥalīfatī
1145-1154	ʿAbdullāh Es'ad
1154-1172	ʿAbdulmuḥsin Es'ad
1172	Yūsuf al-Anṣārī
1172-1183	ʿAbdulmuḥsin Es'ad
1183	Abū al-Ḥayr Maḡulabāy
1183-1186	Muḥammed Es'ad
1186-1188	Tācūddīn Ilyās
1188-1189	ʿAbdullāh al-Ḥalīfatī
1189-1194	Tācūddīn Ilyās
1195------	ʿAbdullāh al-Ḥalīfatī

2.8.1. Das ḥanafītische Muftiamt von Medina im 12./18. Jahrhundert

Das ḥanafītische Amt des Muftis wurde im 12./18. Jahrhundert überwiegend von Mitgliedern der einflussreichen Gelehrtenfamilien von Medina bekleidet, wobei sich die Familie Es'ad als die wichtigste Familie profilierte. Dies zeigt sich nicht zuletzt darin, dass die Familie neben ihrer ersten Bezeichnung als Familie Es'ad noch als Familie al-Muftī (Bayt al-Muftī) bekannt wurde. Ihr folgte die Familie Ḥalīfatī, die bezüglich dieses Amtes mit der Familie Es'ad in Konkurrenz stand. Drei weitere Familien, von denen je ein Angehöriger die Stelle für eine kurze Zeit bekommen konnte, waren die Familien Barrī, Maḡulabāy und Ilyās. Yūsuf al-Anṣārī, der Bruder von ʿAbdurrahmān al-Anṣārī, konnte zwar unter den unten darzustellenden Umständen Anspruch auf das Amt erheben, konnte aber sein Amt nicht ausüben. Die erwähnten Familien waren alte Familien der Stadt. Einzige Ausnahme ist ein ägyptischer Gelehrter, den Anṣārī als Gründer einer Familie in Medina beschreibt und das Amt für eine kurze Zeit innehatte. Im Folgenden werde ich die Geschichte des Amtes im 12./18. Jahrhundert in Bezug auf die erwähnten Familien darstellen.

*Die Familie Es'ad*⁶⁹³

Die Erfolgsgeschichte der Familie in Medina war sehr eng mit Mekkī Efendi verbunden, dessen Vater Muḥammed Mekkī um 1020/1611 aus Anatolien (rūm) nach Medina kam. Als sein Vater starb, war Muḥammed Makkī noch sehr jung und wurde von seinem Schwiegervater Riḍvān Efendi großgezogen, der auch als ein neuer Siedler aus Anatolien eingewandert war und zu den bekannten Lehrern der Stadt zählte. Riḍvān Efendi bekleidete das Amt des ḥanafitischen Muftis und wirkte gelegentlich als stellvertretender Kadi. Vor seinem Tode trat er von all seinen Stellen zugunsten seines Schwiegersohnes Mekkī zurück. Mekkī Efendi, der anscheinend bis zum Jahr 1092/1681, drei Jahre vor seinem Tode, diese Stellen besetzte, wollte das Amt seinem Sohn Aḥmed übergeben. Anṣārī zufolge lehnte Aḥmed dies aus Frömmigkeit ab. Der letzte männliche Nachkomme von Mekkī Efendi starb 1138/1726. Obwohl die Nachkommen von Mekkī Efendi zum Kreis der Gelehrten von Medina gehörten, hatte keiner von ihnen das Amt des Muftis inne.⁶⁹⁴

Der Gründer der Familie Es'ad in Medina war Seyyid Ebū Bekir Efendi, der um 1040/1631 aus Istanbul kam. Ebū Bekir ließ sich erst im *ribāṭ el-ḳarabāṣ* nieder und wurde zum *ṣayḥ* des *ribāṭs*. Aus seiner Ehe mit der Tochter eines weiteren in der Stadt neu angesiedelten Gelehrten aus Anatolien, Seyyid Ibrāhīm, wurden ihm zwei Söhne geboren. Der erste, Ibrāhīm, starb 1115/1703 ohne Nachkommen. Der Ruhm der Familie bezog sich in den späteren Jahren auf den zweiten Sohn von Ebū Bekir, Seyyid Es'ad. Es'ad absolvierte sein Studium in Medina und heiratete die Tochter des oben erwähnten (Muḥammed) Mekkī Efendi. Als Mekkīs Sohn, Aḥmed, den Vorschlag des Vaters ablehnte, an Stelle des Vaters das Muftiamt anzutreten, konnte Mekkī Efendi seinen Wunsch durch seinen Schwiegersohn Es'ad zur Erfüllung bringen, dessen Einsetzung er 1092/1681 beantragte, woraufhin er sich selbst von seinem Amt zurückzog.

Es'ad übte das Amt bis zum Jahre 1102/1691 aus, als er durch Ibrāhīm al-Barrī ersetzt wurde. Er konnte jedoch später die Stelle zurückgewinnen, die er bis zu seiner zweiten Absetzung durch Ḥasan al-Manūfī⁶⁹⁵ im Jahre 1116/1704 ausübte. Es'ad starb

⁶⁹³ Anṣārī, Tuḥfa, S. 35-38.

⁶⁹⁴ Anārī, Tuḥfa, S. 446-447.

⁶⁹⁵ Ḥasan b. Muḥammad al-Manūfī lässt sich in diesem Zusammenhang als ein Sonderfall betrachten. Denn er gehörte nicht zu den in der Stadt etablierten Familien, die auf eine lange Geschichte in Medina zurückblicken konnten, welche für die Bekleidung des Muftiamts eine wichtige Basis

im selben Jahr. Sein Sohn Muḥammed Esʿad (geb. 1088/1677) erlangte die Stelle zurück und blieb bis zu seiner Ersetzung durch ʿAbdulkarīm al-Ḥalīfatī im Jahre 1125/1713 im Amt. Dass er nach seiner Absetzung eine Reise nach Rūm unternahm, kann man mit Sicherheit mit einem Versuch zur Rückgewinnung des Amtes verbinden. Dies war vermutlich nach dem Tod von ʿAbdulkarīm al-Ḥalīfatī im Jahre 1133/1721 erfolgreich. Die letzte Ernennung von Muḥammed Esʿad zum Amt kam unter prekären politischen Umständen in Medina zustande. Offenbar wegen seiner Position in Konflikten kam er 1143/1731 bei einem Attentat ums Leben.

Nach seinem Tode ging das Amt an ʿAbdullāh al-Ḥalīfatī, den Sohn seines Vorgängers. Nach kurzer Zeit wurde dieser jedoch wegen Konflikten mit dem *ṣeyḥūʿl-ḥarem* abgesetzt. Der Neffe von Muḥammed Esʿad, ʿAbdullāh, erhielt darauf das Amt mit Unterstützung des *ṣeyḥūʿl-ḥarem*, der diesbezüglich von der zentralen Verwaltung eine Vollmacht erhielt. Die Ernennung von ʿAbdullāh zu diesem Amt erregte aber den Widerstand der Gegner, die auch mit dem *ṣeyḥūʿl-ḥarem* in Konflikt standen. Erst nach der Zustellung eines Erlasses des Sultans konnte sich ʿAbdullāh Esʿad durchsetzen.⁶⁹⁶ ʿAbdullāh hatte das Amt bis zu seinem Tode im Jahre 1154/1741 inne. Nach dem Tode von ʿAbdullāh erhielt der Sohn des 1143/1731 getöteten Muḥammed Esʿad das Amt, das er etwa 28 Jahre lang bis 1183/1770 innehatte. Er wurde jedoch 1182/1769 von Ṣāhīn Aḥmed Paşa festgenommen und nach Mekka geschickt, das Amt blieb aber offenbar in seiner Hand. Nach dem Tod von ʿAbdulmuḥsin 1183/1770 wurde der Sohn von ʿAbdullāh Esʿad vom Emir von Mekka zum ḥanafitischen Mufti eingesetzt. Der Emir schickte jedoch keinen Antrag an die Zentralverwaltung zur Bestätigung dieser Ernennung, sodass der Mufti das Amt bis 1186/1772 ohne Bestätigung der zentralen Verwaltung führte. Tācūddīn Ilyās aus der Familie Ilyās ging um diese Zeit nach Istanbul und erwirkte seine Ernennung zum Mufti.⁶⁹⁷

bildete. Er kam erst im Jahre 1100/1689 in die Stadt und war ein ägyptischer šāfiʿitischer Gelehrter. Sein Wechsel von der šāfiʿitischen zur ḥanafitischen Rechtsschule war offenbar wesentlich dadurch motiviert, dass er sich in der osmanischen Bürokratie einen sicheren Platz verschaffen wollte. Er wurde 1116/1704 zum ḥanafitischen Mufti ernannt, sodann im Jahre 1117/1705 zum Stellvertreter des Kadis. Seine Amtszeit dauerte wahrscheinlich nicht länger als einige Jahre. Darüber hinaus besaß er eine einträgliche Stelle, die er nach seinem Tode seinen Nachkommen überlassen konnte, nämlich die Rezitation der *ḥadīṯ* zum Andenken des Geburtstages des Propheten (*mawlid*), für die jährlich eine Summe von fünfzig Goldmünzen ausgewiesen war. Anṣārī, Tuḥfa, S. 431

⁶⁹⁶ Mühimme-i Misr, IV, Ḥk. 578.

⁶⁹⁷ Vgl. Anṣārī, Tuḥfa, S. 35–38.

*Die Familie al-Ḥalīfatī*⁶⁹⁸

Die Familie führte ihre Abstammung auf den letzten ‘abbāsīdischen Kalifen im mamlūkischen Ägypten zurück. Über die Gründung der Familie in Medina bzw. über die erste Begegnung des letzten Kalifen mit dem osmanischen Sultan Selim I. kursierten in Medina nach Angaben von Anṣārī zwei Versionen. Nach der ersten Version soll der letzte Kalif von dem Sultan verlangt haben, die Kalifenwürde beibehalten zu dürfen. Der Sultan habe dies jedoch abgelehnt und damit wurde das Kalifat abgeschafft. Selim herrschte demnach als eigenmächtiger Sultan ohne Bestätigung eines Kalifen. In der zweiten Version kam das Kalifat nicht zur Erwähnung, sie betrifft nur die Ansiedlung der Familie in Medina. Der letzte Kalif habe den Sultan darum gebeten, ihm ein bestimmtes Gehalt zu gewähren mit der Erlaubnis, sich in Medina anzusiedeln. Obwohl der Sultan dies bewilligte, konnte sich der Kalif nicht nach Medina begeben. Er habe aber vor seinem Tod einen seiner Söhne angewiesen, sich in Medina anzusiedeln. Šayḫ ‘Abdulwahrāb oder sein Vater war demnach die erste Person aus dieser Familie in Medina. Sein Sohn Aḥmad, über den Anṣārī allerdings nicht viel berichtet, gehörte damit zu den Vornehmen der Stadt. Der Sohn von ‘Abdulwahrāb, auf den sich die Nachkommen der Familie in ihrer folgenden Geschichte bezogen, wirkte vor seinem Tod 1052/1642 als stellvertretender Kadi. Von seinen zwei Söhnen wurden besonders die Nachkommen von ‘Abdullāh berühmt.

‘Abdulkarīm war nach Darstellung von Anṣārī die erste Person der Familie, die das Muftiamt im Jahre 1125/1713 innehatte. Nach einer relativ langen Amtszeit starb er im Jahre 1133/1721. ‘Abdulkarīm war Verfasser mehrerer Schriften, die ihm ansehnlichen Ruhm verschafften. Der Beginn der Amtszeit seines Sohnes ‘Abdullāh (gest. 1154/1741) datiert auf das Jahr 1143/1732, das dem Tod des Muftis Muḥammed Es‘ad bzw. seiner Ermordung folgte. ‘Abdullāh wirkte auch eine Weile als *šayḫ al-ḥuṭabā*, Oberhaupt der Prediger, in der Prophetenmoschee. Der Erlass, der die Absetzung von ‘Abdullāh al-Ḥalīfatī aus dem Muftiamt verfügte, ordnete seine Verbannung samt der Familie aus der Stadt an. ‘Abdullāhs Sohn, Zaynul‘ābidīn (gest. 1182/1769), amtierte später als Mufti, dessen Amtszeit sich nicht genau feststellen lässt. Sein Sohn ‘Abdullāh erhielt anstelle von Tācūddīn Ilyās für kurze Zeit im Jahre 1188/1774 das Amt. Tācūddīn reiste mit Unterstützung des *šayḫū’l-ḥarem* nach Istanbul und erhielt das Amt zurück. Nachdem aber Tācūddīn Ilyās aus Angst vor dem

⁶⁹⁸ Anṣārī, Tuḥfa, S. 201-204.

mekkanischen Emir Surūr 1194/1780 die Stadt verließ, erhielt anscheinend ‘Abdullāh das Amt zurück.⁶⁹⁹

Die Familie Ilyās⁷⁰⁰

Die Familie Ilyās war eine der ältesten Familien der Stadt, die auf eine Geschichte bis zum Ende des achten/fünfzehnten Jahrhunderts zurückblicken konnte. Der Gründer der Familie, Ḥiḍīr el-Rūmī, kam aus Anatolien und lernte bei den Gelehrten der Familie al-Ḥoğandī, einer berühmten Gelehrtenfamilie von Medina in der Zeit der mamlūkischen Herrschaft. Seine beiden Söhne, Celālüddīn und Ilyās, zählten zu den prominenten Gelehrten der Stadt. Der erste bekleidete mehrfach das Amt des Kadis als Stellvertreter, während der zweite Sohn als Vorbeter, Prediger und Lehrer tätig war. Die weiteren Nachkommen hatten in den späteren Jahren Gelehrtenstellen inne. Mit dem Amt des Muftis jedoch wurde von Anşārī erst Ḥayrüddīn Ilyās (gest. 1127/1715) in Verbindung gebracht, der im Jahre 1113/1701 nur für einen Tag zum Mufti ernannt wurde. Anlass für seine Ernennung war anscheinend ein rechtliches Problem, das man mit einer fiktiven Lösung überwinden wollte. Anşārī bezeichnet diesen Fall als „berühmten ḥanafī-şāfi‘ī-tischen Fall“ und bietet keine weitere Erklärung an.

Die zweite Person der Familie, die die Stelle wiederum für eine kurze Zeit innehatte, war Tācüddīn Ilyās (geb. 1144/1732). Er bekleidete anfangs die Vorbeter- und Prediger-Stellen in der Prophetenmoschee. Obwohl er mehrere Reisen nach Istanbul unternahm, bekam er das Amt erst im Jahre 1186/1772. Wie unten noch ausführlicher beschrieben wird, fiel seine Ernennung in eine Zeit der Konflikte unter den Machtgruppen der Stadt. Der mekkanische Emir Surūr unterstützte in diesen Konflikten eine der Parteien. Surūr setzte Tācüddīn Ilyās wegen seiner Verwicklung in die Konflikte als Mufti ab. Dieser ging daraufhin im Auftrag des *şeyḥü'l-ḥarem* nach Istanbul, um beim sultanischen Diwan eine Klageschrift gegen Surūr einzureichen. Im Jahre 1189/1775 kehrte er zurück mit Erlässen, die seine Nominierung bestätigen und den mekkanischen Emir wegen seiner Einmischung in den Angelegenheiten von Medina scharf tadelten. Nach ca. vier Jahren, 1194/1780, musste Tācüddīn anlässlich Surürs Besuchs aus der Stadt flüchten. Surūr nahm den *şeyḥü'l-ḥarem* und weitere

⁶⁹⁹ Zaynul‘ābidīn al-Barzanğī bezeichnet ihn in seiner Schrift *Kaşf al-ḥuğab* zu den Ereignissen des Jahres 1194/1780 als Mufti. Siehe unten S. 378.

⁷⁰⁰ Anşārī, *Tuḥfa*, S. 39-43.

Vornehme fest und brachte sie nach Mekka. Tāciüddīn dagegen flüchtete aus der Stadt und ließ sich in Ägypten nieder.⁷⁰¹

Die Familie Anṣārī⁷⁰²

Die Familie Anṣārī war eine der wenigen alten Familien, die ihre Geschichte in Medina bis zum Anfang des dreizehnten Jahrhunderts zurückführte. Ihre alte Bezeichnung war Zarandī, die sich auf ein Dorf in der Umgebung von Medina bezieht. Mehrere Mitglieder der Familie hatten in der Mamlūkenzeit angesehene Gelehrtenstellen in Medina. Ab dem neunten/fünfzehnten Jahrhundert verlief die Abstammung der Familie über zwei Söhne von Qāḍī Muḥammad Šamsuddīn. Die Nachkommen des ersten Sohnes, Abū al-Faraġ starben im folgenden Jahrhundert aus. Der zweite Sohn, ‘Abdurraḥmān (915-992/1509-1584) hatte drei Söhne, von denen nur einer, ‘Aḥmad, männliche Nachkommen hatte, die die Nachfolge der Familie bis zum Ende des 12./18. Jahrhunderts weiterführten. ‘Aḥmads Sohn ‘Abdulkarīm hatte wiederum vier Söhne, von denen zwei keine männlichen Nachkommen hatten. Der letzte Nachkomme des dritten Sohnes, Muḥammad Makkī (1033-1081/1624-1670), starb 1118/1706. Die Familie wurde danach durch den dritten Sohn, Yūsuf, (1052-1118/1642-1706) fortgeführt.

Yūsuf war ein bekannter Gelehrter von Medina. Seine drei Söhne, Aḥmad, ‘Abdulkarīm und ‘Abdurraḥmān hatten Lehrstellen inne und wurden auch Prediger. Die vier Kinder von ‘Abdulkarīm und ihre Nachkommen trugen den Ruhm der Familie im 12./18. Jahrhundert weiter. Während sich in der mamlūkischen Zeit eine häufige Verbindung der Familie mit dem Amt des Kadis feststellen lässt, waren die Gelehrtenstellen in der osmanischen Zeit, auf denen die Mitglieder der Familie tätig waren, in erster Linie Prediger-, Vorbeter- und Lehrstellen. Dies galt auch noch für das 12./18. Jahrhundert. Einige Angehörige der Familie spielten in den turbulenten Zeiten der Stadt um die Mitte des Jahrhunderts eine aktive Rolle. Genau im diesem Zusammenhang konnte Yūsuf al-Anṣārī (1121-1177/1709-1764), der im Jahre 1156/1744 mit einem Erlass aus der Stadt verbannt worden war, im Jahre 1172/1759 seine Ernennung zum Mufti erhalten. Er konnte aber das Amt unter den unten beschriebenen Umständen nicht ausüben. Dazu ist Folgendes zu wissen: Yūsuf war Prediger und Vorbeter in der Prophetenmoschee. Er ging 1172/1759 in den Irak, wo er

⁷⁰¹ Vgl. Anṣārī, Tuḥfa, S. 39–43.

⁷⁰² Anṣārī, Tuḥfa, S. 7-34.

vom Wālī Süleymān Paşa und von seiner Gattin ‘Adile Hānım empfangen wurde. Vom Irak ging er über Damaskus nach Istanbul und kam mit dem Großwesir Rāğīb Paşa in Kontakt. Er lobte ihn in einem Gedicht und erhielt seine Ernennung zum Mufti von Medina. Als er jedoch in den Hedschas kam, konnte er wegen der Intrigen seiner Gegner in Medina die Stadt nicht betreten und daher das Amt praktisch nicht ausüben. Er ging nach Mekka und bekam später von Šarīf Musā‘id einen Passierschein (*amān*), der ihm die Erlaubnis zum Betreten der Stadt zusicherte. Er wurde aber dennoch vom *kethüdā* der Festung festgenommen und mit seinem Sohn und seinem Neffen 1177/1764 im Kerker umgebracht.

Die Familie Mağulabāy⁷⁰³

Die Familie Mağulabāy ist eine der ältesten Familien, die Anşārī mit der geografischen Bezeichnung *rūmī* erwähnt. Die Familie wurde in Medina von al-Amīr Qāsim Mağulabāy al-Rūmī (gest. 1010/1602) begründet, einem der tscherkessischen Emire von Ägypten. Die Familie war im elften/siebzehnten und 12./18. Jahrhundert durch mehrere Mitglieder auf Gelehrtenstellen vertreten. Der Sohn von Qāsim, Muḥyiddīn (gest. 1085/1675) war als Vorbeter und Prediger und eine Zeit lang als stellvertretender Kadi aktiv. Seine Söhne Abussu‘ūd (gest. 1123/1712) und Abū al-Ġayṭ waren bekannte Vorbeter und Prediger der Moschee. Die Söhne von Abū al-Ġayṭ, ‘Abdurrahmān (gest. 1152/1740) und Aḥmad (gest. 1134/1722), und die Söhne des letzteren, Abū al-Ḥayr (gest. 1164/1751) und Muḥyiddīn (gest. 1188/1775) waren auf den gleichen Stellen aktiv. Muḥyiddīn war auch als Lehrer in der Moschee tätig und hatte nach ‘Abdulmuḥsin Es‘ad nur für eine kurze Zeit das Amt inne.

Die Familie Širvānī⁷⁰⁴

‘Alī el-Širvānī (gest. 1118/1706) und Yūsuf el-Širvānī, die Gründer der Familie in Medina, waren Verwandte des berühmten Şeyḫü’l-islām Feyḏullāh Efendi.⁷⁰⁵ ‘Alī, der

⁷⁰³ Anşārī, Tuḥfa, S. 232-434.

⁷⁰⁴ Anşārī, Tuḥfa, S. 299-304.

⁷⁰⁵ Feyḏullāh Efendi stammte aus einer sufischen Gelehrtenfamilie aus Dāğistān. Die Familie verließ ihre Heimat um 1044/1634 wegen der Überfälle şafawidischer Truppen. Sein Onkel Muşṭafā (gest. 1078/1667), der als ältester Sohn von Ḥabīb Mehmed Efendi (gest. 1025/1616) die Nachfolge des Vaters antrat, kam mit der Familie nach Anatolien. Er erhielt von Sultan Murād IV. großzügige Geschenke und große Ländereien in Erzincan. Die Familie ließ sich daraufhin dort und in Erzurum nieder. Auf den Tod von Muşṭafā trat der Vater von Feyḏullāh Efendi, Mehmed Efendi (gest. 1104/1693), die Nachfolge seines Bruders an. Er erhielt auch das Amt des Mufti von Erzurum. Die Mutter von Feyḏullāh Efendi, Şerīfe Hātūn, war die Tochter eines anderen Gelehrten aus Karabāğ, Murtaẓā b. İbrāhīm el-Enverī (gest. 1054/1644), der wegen der genannten politischen Situation mit seiner Familie die Heimat verließ und sich in der Umgebung von Erzurum niederließ. Derin, Ç.

1088/1677 nach Medina kam, galt überwiegend als ein sufischer Gelehrter, während sein Bruder als ein großer ḥanafitischer Rechtsgelehrter bekannt war.⁷⁰⁶

‘Alīs einziger Sohn, Muḥammed (1112-1197/1700-1782), wirkte als Vorbeter in der Gebetsnische in *rawḍa*. Muḥammeds Sohn ‘Alī (1134-1200/1722-1785), der ein enger Freund von Anṣārī war, war auch als *wā’iz* (Prediger) in der Moschee tätig und bekleidete mehrfach das Amt des stellvertretenden Kadis. Sein Sohn Ebussu‘ūd (geb. 1168-1217/1754-1802), der Verfasser der *Tarāğim*, trat die Nachfolge des Vaters auf der Vorbeterstelle an und erhielt 1189/1775 eine Predigerstelle, während sein zweiter Sohn ‘Abdurrahmān anscheinend nach dieser Zeit die Stelle des Bruders als Vorbeter vertrat.

Der Bruder des ersten Einwanderers aus dieser Familie, Yūsuf el-Şirvānī, hatte eine Predigerstelle in der Moschee inne und wurde auch zum *ders-i ‘āmm*. Er bekleidete mehrfach das Amt des Kadis als Stellvertreter und wirkte nur für eine kurze Zeit als ḥanafitischer Mufti. Die Lehrstelle der Medrese von Meḥmed Āğā, die früher im Besitz von Ḥasan al-Barzanğī gestanden hatte, erhielt er Anṣārī zufolge nach dem Tod seines Verwandten Şeyḥü’l-islām Feyḍullāh Efendi. Anṣārī zieht keine Verbindung zwischen der Ernennung von Yūsuf zu dieser Lehrstelle und der Verbannung der Barzanğīs nach dem Ereignis des unten zu beschreibenden *ğāmā‘at al-‘ahd*. Der Stelleninhaber zu der genannten Medrese, Ḥasan al-Barzanğī, flüchtete nach diesem Ereignis nach Ägypten, wo er auch starb. Yūsufs Ernennung zu diesem Amt kam anscheinend nach diesem Fall zustande. Der Sohn von Yūsuf, Muṣṭafā (1088-1164/1677-1750), trat die Nachfolge des Vaters in der Medrese an und hatte auch die Prediger- und Vorbeterstellen des Vaters inne. Er bekleide auch mehrfach das Amt des stellvertretenden Kadis. Eine weitere wichtige Stelle übte er als *şayḥ al-qurrā’* aus.

Einige Jahre vor seinem Tode konnte der Sohn von Ḥasan al-Barzanğī, Ğa‘far, die Lehrstelle der Medrese durch einen sultanischen Erlass mit der Begründung, dass sie früher für Nachkommen von Ḥasan al-Barzanğī bestimmt war, zurückgewinnen. Muṣṭafās Bemühungen, die Lehrstelle zurückzugewinnen, war kein Erfolg beschieden.

Çetin, Şeyhulislām Feyzullah Efendi’nin Nesebi Hakkında Bir Risāle, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Dergisi, Cild X (1959), Sayı 14, S. 97-103. Der Vater von Feyzullāh Efendi, Meḥmed Efendi, war der Onkel mütterlicherseits von İbrāhīm, dem Vater von ‘Alī. Es handelte hier vermutlich um eine weitere Gelehrtenfamilie, die um dieselbe Zeit Dağıstan verließ und sich in Erzurum ansiedelte.

⁷⁰⁶ Zu ihm Şirvānī, *Tarāğim*, S. 15-16. In *Tarāğim* wurde seine Ankunft auf das Jahr 1078/1667 datiert. Vgl. Murādī, *Silk*, IV, S. 239-240.

Man verlieh ihm stattdessen eine neue Lehrstelle in der Moschee. Er starb anscheinend in Ägypten auf der Rückreise von Istanbul, wohin er sich zu diesem Zweck begeben hatte. Sein Sohn Muḥammed (1118-1186/1706-1772), der sein Studium in Medina absolvierte und für seine Beschäftigung mit der Astronomie und Astrologie bekannt war, hatte die Stelle des Vaters als Oberhaupt der Prediger inne. Unter den Söhnen von Muḥammed beschreibt Anṣārī besonders Aḥmed als einen Schüler, der ein gutes Studium aufnahm und Reisen nach Jemen, Ägypten und Bagdad unternahm. Er versuchte vergeblich, das Amt an der Medrese von den Barzanğīs zurückzugewinnen, und starb 1182/1768 in Istanbul.

Ebussu‘ūd el-Şirvānī verzeichnet sieben Mitglieder der Familie, von denen Murādī vier Personen in sein Werk aufnahm. ‘Alī el-Şirvānī, der wie oben erwähnt eher ein sufisches Profil zeigte, beschreibt Ebussu‘ūd als einen vollkommenen, frommen *şayḥ* und einen Sufi der Naqşbandiyya. Er beherrschte die persische Sprache und lehrte in der Moschee besonders die Maṭnawī von Mawlānā Ğalāluddīn al-Rūmī. Aus Frömmigkeit soll er seine Ernennung zum ḥanafītischen Mufti, die ihm sein Verwandter, der Şeyḫü’l-islām Feyḍullāh Efendi angeboten hatte, nicht akzeptiert haben, indem er den auf seinen Namen ausgestellten Erlass nach Istanbul zurückschickte. Sein Sohn Muḥammed lernte bei den bekannten Gelehrten des Hedschas und schloss sich der *nāşiriyya tarīqa* von Yūsuf b. Muḥammad an, dem Neffen von Aḥmad b. Muḥammad Draī. Ein weiteres Angebot für seine Ernennung zum Mufti, diesmal vom Şarīfen Mas‘ūd durch die Einreichung eines Antrages im Jahre 1151/1738, soll er aus demselben Grund abgelehnt haben.⁷⁰⁷ ‘Alīs Bruder Yūsuf (gest. 1134/1722) bezeichnet Şirvānī als einen kritischen Gelehrten (*muḥaqqiq*), einen Rechtsexperten und einen *ḥadīth*-Gelehrten. Obwohl Şirvānī für ihn und für seinen Bruder keine Lehrer erwähnt, kann man anhand eines Vermerkes annehmen, dass die beiden Brüder ihr Studium in Istanbul an den Medresen der Hauptstadt absolvierten. Denn Şirvānī vermerkt anlässlich seiner Ernennung zum Amt des Kadis als Stellvertreter das Folgende: Als im gleichen Jahr der Kadi in Medina starb, erlangte er seine Ernennung für den Rest des Jahres etatmäßig, denn er war *auf ihrem Weg* (d.h. er hatte die offizielle Laufbahn für die Kadis absolviert), und das Amt des Kadis von Medina zählte

⁷⁰⁷ Şirvānī, Tarāğim, 19-20. Murādī, Silk, IV, 66-67.

damals zu den Ämtern, die an Absolventen der Acht Medresen (*mehāric-i şemān*) vergeben wurden.⁷⁰⁸

Wenn man die Konkurrenz unter den alten fest etablierten Familien der Stadt um das Amt des ḥanafitischen Muftis betrachtet, kann man vermuten, dass hinter der Zurückhaltung zweier Mitglieder der Familie Şirvānīs, die das Angebot einer Ernennung zum Mufti ausschlugen, neben den erwähnten persönlichen Gründen der Gedanke stand, sich von der geschilderten Konkurrenz fernzuhalten. Diese Einstellung kommt auch darin zum Ausdruck, dass sich die Familie trotz ihrer vornehmen Position in der Stadt aus den politischen Konflikten weitgehend zurückhielt. Ein Vermerk im Diwān von Ğaʿfar Baytī, der einer der wichtigen Akteure eines Seite dieser Konflikte war, bestätigt diese weitgehend pazifistische Einstellung.⁷⁰⁹ Es war einfach nicht durchführbar, dieses Amt auszuüben und gleichzeitig eine unparteiische Einstellung gegenüber den Interessengruppen der Konflikte zu bewahren.

Diese pazifistische Einstellung ließ sich jedoch in der folgenden Generation nicht immer durchhalten. Anşārī weist auf einen Fall hin, in dem der Sohn von Muḥammed el-Şirvānī, (1118-1186/1706-1772), Ibrāhīm, mit dem *şeyḥü'l-ḥarem* und dem Kadi in Konflikt geriet. Ibrāhīm wurde auf Veranlassung der beiden Amtsträger mit einigen seiner Söhne für einige Tage in der Festung eingesperrt. Über den eigentlichen Grund gibt uns Anşārī keine Information. Erst Anfang des folgenden Jahrhunderts bekleidete das Amt Ebussuʿūd el-Şirvānī vor seinem Tode in Istanbul im Jahre 1218/1803.⁷¹⁰

2.8.2. Das šāfiʿitische Muftiamt

Bezüglich des šāfiʿitischen Muftiamts im 12./18. Jahrhundert traten zwei Familien hervor, die Samhūdī und die Barzanġī. Zwei weitere bekannte Gelehrte von Medina, Zaynulʿābidīn al-Manūfī und Muḥammad b. Sulaymān al-Kurdī, bekleideten dieses Amt im 12./18. Jahrhundert.

Die erstgenannte Person, Zaynulʿābidīn al-Manūfī, haben wir bezüglich seiner Familie in Mekka und seiner Karriere im Jemen bereits kennen gelernt.⁷¹¹ Zaynulʿābidīn hielt sich nach seiner Rückkehr um 1138/1726 in den Hedschas bis zu seinem Tod im Jahre

⁷⁰⁸ Şirvānī Tarāġim, S. 17-18. Murādī, Silk, IV, S. 239-240.

⁷⁰⁹ Baytī, Diwān, Image 177.

⁷¹⁰ Er bezeichnet ihn wie folgt: Abussuʿūd al-Şirvānī, Muftī al-Ḥanafiyya. ʿĀrif Ḥikmet, Mecmūʿa-i ʿĀrif Ḥikmet, Fol. 5b.

⁷¹¹ Siehe oben S. 113-117.

1151/1739 in Medina auf. Anscheinend kurz nach seiner Ansiedlung in der Stadt, oder nach dem Tode des vermutlichen Amtsinhabers Abu Ṭāḥir al-Kūrānī im Jahre 1145/1733, erhielt er das Amt, das er bis zu seinem Tode innehatte.⁷¹² Wie oben gezeigt wurde, verfügte die Familie Manūfī über gute Kontakte zu der Herrscherfamilie in Mekka. Da die Ernennung des šāfiʿitischen Muftis dem Emir von Mekka zustand, ist es naheliegend zu vermuten, dass diese guten Beziehungen bei seiner Ernennung zu diesem Amt entscheidend waren.

Die zweite Person, Muḥammad al-Kurdī, war der Sohn von Sulaymān al-Kurdī, der 1115/1703 nach Medina gekommen und als Lehrer in einem *ribāṭ* tätig gewesen war, wo er den Kindern die Lektüre des Korans beibrachte. Von Sulaymāns drei Kindern absolvierte Muḥammad (geb. 1126/1714) ein erfolgreiches Studium und zeichnete sich besonders im šāfiʿitischen Recht aus. Anṣārī zufolge reichte sein Ruhm bis zur Hauptstadt und brachte ihm im Jahre 1189/1775 die Ernennung zum šāfiʿitischen Mufti. Dies war, so Anṣārī, der erste Fall, dass ein šāfiʿitischer Mufti direkt vom *ṣayḥūl-islām* ernannt wurde. Denn nach der althergebrachten Ordnung im Hedschas wurden die šāfiʿitischen Muftis von den mekkanischen Emiren bestimmt.⁷¹³ Hierzu sollte man jedoch vermerken, dass die Ernennung von ʿAbdurraḥmān al-Samhūdī nach dem Tode von Zaynulʿābidīn al-Manūfī aufgrund eines Antrages des *ṣayḥūl-ḥarem* von Medina vollzogen wurde.⁷¹⁴

Die Familie Samhūdī⁷¹⁵

Die Familie Samhūdī wurde in Medina von ʿAbdulkarīm al-Samhūdī gegründet, dem Bruder des berühmten Gelehrten von Medina, ʿAlī b. ʿAbdullāh al-Samhūdī (gest. 911/1506). Die Nachkommen von ʿAbdulkarīm hatten in der folgenden Zeit wichtige Gelehrtenstellen als Lehrer, Vorbeter, Prediger und Muftis inne.

Anṣārī führt drei Personen aus der Familie an, die er persönlich kannte. Sayyid ʿUmar al-Samhūdī (1085-1158/1674-1745) bekleidete die herkömmlichen Gelehrtenstellen der Familie, d.h. er wurde zum Vorbeter, Prediger, Lehrer und zum šāfiʿitischen Mufti. Er verfasste mehrere Schriften und zählte zu den Dichtern der Stadt. ʿUmar al-Samhūdī war in den politischen Ereignissen sehr aktiv und wurde im Jahre 1134/1722

⁷¹² Während Anṣārī nirgendwo erwähnt, dass Abū Ṭāḥir als Mufti amtierte, sagt er, dass er vor seinem Tode am 9. Ramaḍān 1145/1732 eine Weile das Amt des šāfiʿitischen Muftis bekleidet hatte. Vgl. Anṣārī, *Tuḥfa*, S. 459. Ṣirvānī], *Tarāḡim*, S. 104.

⁷¹³ Anṣārī, *Tuḥfa*, S. 407–408.

⁷¹⁴ Zu seiner Ernennung *Mühimme-i Mıṣır*, V, S. 2011, Ḥk. 508.

⁷¹⁵ Anṣārī, *Tuḥfa*, S. 271–175.

per Erlass aus der Stadt verbannt. Er blieb im Hedschas, vermutlich in Mekka, und konnte erst später in die Stadt zurückkehren, wo er 1158/1745 starb. Sein Bruder Sayyid ‘Abdurrahmān (gest. 1157/1744) hatte dieselben Gelehrtenstellen inne und wurde 1153/1741 zum Mufti.⁷¹⁶ Von seinen Söhnen hatte ‘Alī (1144-1195/1732-1781), das Amt des Muftis in der zweiten Hälfte des Jahrhunderts eine Zeit lang inne. Er wurde aufgrund von Intrigen einiger Männer, so Anṣārī, seines Amtes enthoben, konnte es jedoch später zurückerlangen.⁷¹⁷

Im Lichte der politischen Ereignisse betrachtet, kann man die Ernennung von Muḥammad al-Kurdī bzw. die Absetzung von ‘Alī al-Samhūdī in einen Zusammenhang mit den unten zu behandelnden Konflikten bringen, die sich zwischen 1187/1775 und 1194/1780 abspielten, welche sich in einem Kontinuum betrachten lassen. Obwohl Anṣārī für die Amtszeit von ‘Alī al-Samhūdī keine genauen Daten angibt, kann man vermuten, dass er im Jahre 1188/1775-1776 im Amt war. Man kann aus seiner Rolle in den Konflikten des Jahres 1194/1780 zudem erschließen, dass er an diesen Konflikten von Anfang an beteiligt war und auf der Seite der Partei, die von dem Emir von Mekka Surūr unterstützt wurde, stand. Wie oben erwähnt wurde, erhielten die vom *ṣeyḥū'l-ḥarem* unterstützten Gegner Erlässe, die die Einmischung von Surūr in die inneren Angelegenheiten von Medina stark kritisierten. Diese Erlässe kamen im Jahre 1189/1776 nach Medina. Obwohl Anṣārī für die Ernennung von Muḥammad al-Kurdī dasselbe Datum, das heißt 1189/1776, angibt, bringt er dies nicht in Verbindung mit diesem Konflikt. Anṣārī erklärt den Grund für die Absetzung von ‘Alī al-Samhūdī mit dem Satz:

Sa‘a fī ‘azlihī ba‘ḍ aṣḥāb al-aḡrāḍ fa ‘uzil, d.h. einige, die [in der Absetzung von Samhūdī] ihre eigenen Interessen hatten, bemühten sich um seine Absetzung und er wurde darauf abgesetzt.

Daher kann man vermuten, dass die Absetzung von ‘Alī al-Samhūdī von der Partei geplant war, die die Einmischung von Surūr in die Angelegenheiten von Medina protestierte. Dies erklärt auch den von Anṣārī erwähnten außergewöhnlichen Umstand, dass der šāfi‘itische Mufti ohne einen Antrag des Emirs von Mekka zu diesem Amt ernannt wurde. Muḥammad al-Kurdī starb im Jahre 1194/1780.

⁷¹⁶ Zu seiner Ernennung Mühimme-i Mıṣır, V, S. 2011, Ḥk. 508.

⁷¹⁷ Anārī, Tuḥfā, S. 273–275.

Vermutlich erst nach dem Tode von Muḥammad al-Kurdī erhielt ‘Alī al-Samhūdī das Amt zurück.

Die Familie Barzanġī⁷¹⁸

Die Familie wurde in Medina von Muḥammad b. ‘Abdurrasūl al-Barzanġī (1044-1103/1635-1692) gegründet, dessen Ansiedlung in der Stadt ins Jahr 1068/1658 fiel. Er war ein enger Freund und Schüler des berühmten Gelehrten von Medina, Ibrāhīm al-Kūrānī. Muḥammad al-Barzanġī war ein sehr aktiver Gelehrter und Verfasser mehrerer polemischer Schriften. Er heiratete die Tochter eines Händlers aus dem Maghreb, al-Ḥawāġa Muḥammad ‘Alī al-Maġrībī. Durch seine Kontakte zu einflussreichen Kreisen in der Hauptstadt konnte sich Barzanġī wichtige Stellen in Medina sichern. Er starb auf dem Rückweg von Istanbul, wohin er offenbar zur Pflege seiner Beziehungen gereist war. Seine beiden Söhne, ‘Abdulkarīm und Aḥmad, die der Familie weitere Nachkommen bescherten, hatten vornehme Gelehrtenstellen inne. Sein Sohn ‘Abdulkarīm wurde 1111/1700 zum Prediger in der Moschee und spielte in den politischen Ereignissen der Stadt eine zentrale Rolle, die im Jahre 1133/1721 in der Gründung einer zivilen Initiative mündeten, die als *ġamā‘at al-‘ahd* in die Geschichte der Stadt einging.

Die Etablierung der Familie in der Stadt zog zwei Neffen von Muḥammad ‘Abdurrasūl nach Medina. Qāsīm und ‘Abdulkarīm kamen etwa 30 Jahre nach ihrem Onkel in die Stadt und gründeten dort einen zweiten Familienzweig. ‘Abdulkarīm war auch einer der führenden Akteure der *ġamā‘a*. Zwei Cousins, die beide ‘Abdulkarīm hießen, teilten auf unterschiedliche Weise das gleiche Schicksal. Der erste, d.h. ‘Abdulkarīm der Prediger, wurde vom *wālī* von Dschidda Ebū Bekir Paşa festgenommen und musste für seine Führungsrolle 1138/1726 mit einer brutalen Strafe büßen. Sein Cousin hingegen wurde nach seiner Festnahme nach Istanbul geschickt, wo er 1142/1730 starb. Ḥasan al-Barzanġī, der Sohn von ‘Abdulkarīm dem Prediger, war ein bekannter šāfi‘itischer Gelehrter von Medina. Er zählte mit seinem Vater zu den Führern der *ġamā‘a*. Während sein Vater aber festgenommen wurde, fand er Zuflucht bei einem Vornehmen in Ägypten, wo er auch 1148/1735 starb.

Ḥasan b. ‘Abdulkarīm war mit einer Tochter von šayḫ ‘Abdurrahmān al-Kazrūnī verheiratet, der auf eine ruhmreiche Geschichte in der Stadt zurückblickte, die bis

⁷¹⁸ Anārī, Tuḥfā, S. 87–91.

zum Anfang des 8./14. Jahrhunderts zurückging. Als ‘Abdurrahmān 1115/1703 starb, hinterließ er bis auf zwei Töchter keine Nachkommen. Ḥasan wurden aus dieser Ehe zwei Söhne geboren: Ğa‘far und Zaynul‘ābidīn. Trotz der Katastrophe, die die Familie Barzanġī im Jahre 1133/1721 und durch die darauf folgenden Ereignisse erlebte, wurde Ğa‘far (1128-1177/1716-1763) zu einem berühmten Vorbeter, Prediger und Lehrer an der Prophetenmoschee. Er konnte in einem von Anṣārī nicht genauer bestimmten Datum das Amt erlangen, das er bis zu seinem Tode im Jahre 1177/1763 innehatte.

Die Familie Kūrānī⁷¹⁹

Ibrāhīm al-Kūrānī (gest. 1101/1689) ist einer der bekanntesten Gelehrten von Medina, der mehrere Schriften verfasste und einen sehr verbreiteten Ruhm erlangte. Er kam um 1063/1652 nach Medina, wo er zu einem Schüler und engen Vertrauten des bekannten Sufi und Gelehrten Aḥmad al-Quṣāṣī wurde. Er heiratete die Tochter seines Lehrers.

Von Kūrānīs Kindern war besonders Abu Ṭāhir (1085-1145/1674-1732) als ein großer Gelehrter berühmt. Ibrāhīm Kūrānī hatte offenbar die Lehrstelle in der von Murād III. renovierten und mit weiteren Gebäuden ausgestatteten Moschee von Qubā inne. Die Lehrstelle war später wie üblich für die Nachkommen von Ibrāhīm Kūrānī bestimmt. Vermutlich Abū Ṭāhir und später sein Sohn Ibrāhīm (1114-1188/1702-1774) lehrten in dieser Moschee sowie auch in der Prophetenmoschee. Ibrāhīms Sohn Muḥammad Sa‘īd (1134-1196/1722-1782) war auch als ein Gelehrter bekannt.

Nach Angaben von Ebussu‘ūd el-Ṣīrvānī nahm Muḥammad Abū Ṭāhir vor seinem Tode im Jahre 1145/1732 das Amt des šāfi‘ītischen Muftis wahr.⁷²⁰ Diese Ernennung folgte vermutlich der Absetzung des Amtsinhabers ‘Umar al-Samhūdī, der in den Ereignissen um die *ġamā‘at al-‘ahd* eine aktive Rolle gespielt hatte, von denen sich Abū Ṭāhir al-Kūrānī vermutlich ferngehalten hatte. Ein Cousin von ihm und sein Halbbruder zählten jedoch zu den Akteuren. Abū al-Ṭayyib, der Sohn eines weiteren Kindes von Ibrāhīm al-Kūrānī, war wie sein Vater Abū al-Ḥasan ein Gelehrter. Wenn Anṣārī ihn als einen mutigen Mann lobt, bezieht er sich wohl auf seine Führungsposition in der

⁷¹⁹ Anṣārī, *Tuḥfa*, S. 456-461.

⁷²⁰ Ṣīrvānī, *Tarāġim*, S. 156.

ġamā'āt al-'ahd. Abū al-Ṭayyib wurde aus diesem Grund nach Damaskus verbannt⁷²¹ und kam erst 1160/1747, nach etwa 22 Jahren, wieder nach Medina, wo er 1168/1754 starb. Ein weiterer Sohn von Ibrāhīm al-Kūrānī aus seiner Ehe mit der Tochter seines Lehrers Qušāšī hieß Muḥammad Sa'īd. Soweit man aus den Ausführungen von Anṣārī erschließen kann, kam er im Jahre 1134/1721 bei Kämpfen mit den Beduinen ums Leben. Anṣārī beschreibt ihn als einen tapferen Mann und bezeichnet ihn als einen Märtyrer.⁷²²

2.8.3. Das mālikitische Muftiamt

Anṣārī gibt über das Amt des mālikitischen Muftis kaum Informationen. Es gab in der Stadt mehrere Familien – überwiegend aus dem Maghreb –, die den Beinamen al-Mālikī trugen. Vor allem war die Familie al-Barrī unter diesem Namen bekannt. Sie führten sich auf den Kadi Aḥmad al-Maġrībī als ihren Stammvater in Medina zurück. Aḥmad al-Maġrībī hatte sich um 900/1495 dort niedergelassen und wurde zum mālikitischen Kadi. Nach der Einverleibung des Gebietes durch die Osmanen unternahm er eine erfolgreiche *rūm*-Reise. Zwei seiner Söhne starben ohne Nachkommen. Sein dritter Sohn 'Abdulqādir trat die Nachfolge des Vaters als mālikitischer Kadi an. Dies muss aber entweder vor der Abschaffung des Vier-Kadi-Systems bzw. der Unterstellung der anderen Rechtsschulen unter den ḥanafitischen Kadi zustande gekommen sein, oder handelte es sich um eine Stellvertreterposition des vom Zentrum ernannten Kadis. Sein Sohn 'Alī b. 'Abdulqādir war der Lehrer für die mālikitische Rechtsschule in der vom Sultan errichteten Medrese in Medina.

Die Familie wurde in der Folgezeit unter dem Namen 'Abdulbarr bekannt, einem weiteren Sohn von Kadi Aḥmad, dessen Nachkommen für den Fortbestand der Familie in der Stadt sorgte. Über die Rechtsschulenzugehörigkeit von 'Abdulbarr gibt Anṣārī keinen Hinweis. Aber einer seiner beiden Söhne, Muḥammad, wurde 992/1584 zum ḥanafitischen Vorbeter in der Gebetsnische des Propheten bestellt. Er konnte nach zwei Jahren eine halbe Stelle als (ḥanafitischer) Prediger bekommen. Unter seinen Nachkommen gab es mehrere Gelehrte, die u.a. Predigerstellen innehatten. Sein Enkel

⁷²¹ Wie unten gezeigt war er einer der Führer der *ġamā'āt al-'ahd*. Ṣīrvānī zufolge blieb er bis zu seinem Tode im Jahre 1167/1753 in Damaskus. Die Ausführungen von Anṣārī scheinen verlässlicher zu sein. Ihm zufolge erhielt er im Jahre 1160/1747 von dem sultanischen Diwan die Erlaubnis, nach Medina zurückzukehren. Anṣārī datiert seinen Tod auf das Jahr 1168/1755. Vgl. Ṣīrvānī, *Tarāġim*, S. 107. Anṣārī, *Tuḥfa*, S. 457.

⁷²² Anṣārī, *Tuḥfa*, S. 457. Muḥammad Sa'īd war Sohn von Ibrāhīm al-Kūrānī aus seiner Ehe mit der Tochter von Qušāšī. Sein Grab wurde später zu einer Besuchsstätte.

Ibrāhīm al-Barrī (gest. 1130/1718) wurde im Jahre 1104/1693 zum ḥanafītischen Mufti.⁷²³

Eine weitere mālikitische Familie in Medina führt sich auf einen Gelehrten zurück, Ḥālid al-Mālikī, der gegen Ende des 11./17. Jahrhunderts in Mekka eintraf. Sein Sohn Abū Bakr ging 1149/1736 nach Medina. Von seinen vier Söhnen hatte einer die Vorbeter- und Predigerstelle sowie das Amt des Muftis in Mekka inne, floh aber später aus der Stadt, nachdem er aus unbekanntem Gründen beim mekkanischen Emir verklagt worden war. Nach seiner Ansiedlung in Medina unternahm er mehrere Reisen nach rūm. Anṣārī gibt keinen Hinweis darauf, ob er in Medina irgendein Amt bekleidete.⁷²⁴

2.8.4. Das ḥanbalitische Muftiamt

Die Familie al-Ḥanbalī⁷²⁵

Obwohl in Medina mehrere Familien diese Bezeichnung als Familienname trugen, war die ḥanbalitische Rechtsschule im Hedschas zumindest auf der Gelehrtenebene nicht stark vertreten. Die von Anṣārī verzeichnete Familie al-Ḥanbalī hatte sich anscheinend im Laufe des 11./17. Jahrhunderts in Medina niedergelassen. Der Gründer der Familie, Muḥammad al-Ḥanbalī, kam aus dem Nağd und war als Rechtsgelehrter bekannt. Die von al-Anṣārī gegebene Abstammungslinie der Nachkommen von Muḥammad al-Ḥanbalī weist einige Lücken auf. Mehrere Nachkommen seiner beiden Söhne im 12./18. Jahrhundert hatten Muezzin- (*rayyis*) und Predigerstellen. Muḥammad al-Ḥanbalīs Enkel Ibrāhīm (1085-1185/1674-1771) bekleidete neben Prediger- und Obermuezzin-Stellen das Amt des ḥanbalitischen Muftis bis zu seinem Tode. Sein Sohn Yaḥyā erlangte die genannten drei Stellen des Vaters offenbar durch Nachfolge oder vermutlich wegen des hohen Alters seines Vaters noch zu dessen Lebzeiten, und übte sie bis zu seinem Tode 1193/1779 aus.

2.9. Das Militär und die Familien

Während man einen Teil der berühmten Familien der Stadt anhand der Besetzung wichtiger Gelehrtenstellen betrachten kann, war ein weiterer Teil der Familien besonders einflussreich in den Militäreinheiten. Wie bereits erwähnt, wurden zwei

⁷²³ Anārī, Tuḥfa, S. 91–95.

⁷²⁴ Anārī, Tuḥfa, S. 216.

⁷²⁵ Anārī, Tuḥfa, S. 169–172.

Einheiten, die Kavallerie und die Soldaten der Festung, von einem *āğā* befehligt. Die *kethüdā* aber, die zu den einflussreichen Familien der Stadt gehörten, waren die tatsächlichen Machthaber in den Militäreinheiten. Im Gegensatz zu den *kethüdā* wurden die *āğā* der Festung von der zentralen Verwaltung ernannt. Die *āğā* führten ihr Amt eine lange Zeit und gründeten auch Familien in Medina. Die Ausführungen von Anṣārī über die *āğā* der Kavallerie sind sehr kurz. Außer einem Amtsinhaber, der um die Mitte des Jahrhunderts von der Zentralverwaltung zu diesem Amt ernannt wurde, informiert Anṣārī uns nur über eine alte Familie, die von einem Amtsinhaber in Medina gegründet wurde. Wir werden in diesem Abschnitt das Amt des *āğā* der Festung und die *kethüdā* der Einheiten mit ihren verwandtschaftlichen Beziehungen betrachten.

Āğā der Festung

Die erste Person, die von Anṣārī mit dieser Bezeichnung aufgeführt wurde, war der mit dem Beinamen *Çāvūş* bekannte ‘Osmān Āğā (gest. 1050/1640), der um 1040/1630 als Kommandeur der Festung nach Medina kam. ‘Osmān Āğā gründete in Medina eine Familie, kaufte mehrere Immobilien und sicherte wie viele wohlhabende Bewohner der Stadt die Zukunft seiner Nachkommen durch Gründung einer Familienstiftung. Über seine Nachkommen informiert uns Anṣārī nicht näher. Er sagt nur, dass eine seiner Töchter die Mutter des Šarīfen Aḥmad b. Ġālib war, der für eine kurze Zeit als Emir von Mekka amtierte. Anṣārī lobt Šarīf Aḥmad b. Ġālib mit dem Satz, dass er die Eigenschaften des Großvaters mütterlicherseits geerbt habe. Eine Topcī-Familie, der Anṣārī keinen eigenständigen Eintrag widmet, zählte auch zu den Enkeln mütterlicherseits von ‘Osmān Āğā, die die von ihrem Großvater gegründeten Stiftungen in ihrem Besitz hatten. Wie die Bezeichnung der Familie nahelegt (Topcī=Kanonenschütze), hatten ihre Mitglieder Stellen in der Festung inne. ‘Ömer Hıdır, der zur Zeit der Niederschrift des Werkes von Anṣārī *Çāvūş* in der Festung war, gehörte auch zu den Nachkommen von ‘Osmān Āğā.⁷²⁶

Muṣṭafā Murād (gest. 1108/1639), der auch als *āğā* der Festung Dienst leistete, war Sohn eines Migranten aus Anatolien, Murād Efendi. Murād Efendi, der sich rühmte, ein Nachkomme des osmanischen Gelehrten Aḥmed el-Fenārī zu sein, war ein Gelehrter und kam 1050/1640 nach Medina. Auf Murād Efendi geht der Familienname

⁷²⁶ Anṣārī, Tuḥfa. S. 52.

el-Bālī Murād zurück. Die zwei Söhne von Murād schlugen unterschiedliche Wege ein. ‘Alī (gest. 1111/1699) machte wie sein Vater Karriere als Gelehrter, wurde zum *mudarris* und starb in Mekka. Unter den Nachkommen von ‘Alī in der folgenden Generation war ‘Abbās Efendi (gest. 1156/1743) wiederum ein Gelehrter. Muṣṭafā Murāds Söhne hatten wie der Vater Soldatenstellen, jedoch in der Kavallerie. Muḥammed Murād, einer der Akteure der *fitnat al-qal‘a*, wurde nach diesem Ereignis zum *kethüdā* der Kavallerie.⁷²⁷

Ibrāhīm Āğā el-Sīvāsī (gest. 1112/1700) war eine weitere Person, die 1080/1669 anscheinend als *āğā* der Festung nach Medina kam. Er war auch Gründer einer einflussreichen neuen Familie in Medina. Seinen Sohn Aḥmed bezeichnet Anṣārī wiederum als *āğā*. Da er aber beim Tod seines Vaters erst sieben Jahre alt war, ist es unvorstellbar, dass er die Nachfolge des Vaters antrat. Männliche Nachkommen der Familie waren im Laufe des 12./18. Jahrhunderts noch am Leben. Anṣārī lobt den 1122/1710 geborenen Ibrāhīm, den wir als einen der Akteure der Konflikte in den 1130er-Jahren sehen werden, als einen tapferen Mann, erwähnt aber keine militärische Stelle, die er bekleidet habe.⁷²⁸

Zwei weitere Personen, die Anṣārī als *dizdār* der Festung bezeichnet, waren von den 1130er Jahren bis 1188/1774 *āğā* der Festung. Zu der ersten Person, Nūrullāh Āğā, bietet Anṣārī keinen eigenständigen Eintrag, er informiert uns aber über dessen verwandtschaftliche Beziehungen zu zwei wichtigen Personen, über deren Familien er ausführlich berichtet. Nūrullāh Āğā heiratete während seiner Amtszeit in Medina die Schwester von ‘Oṣmān Çelebī (gest. 1160/1747), der in der Festung eine Weile die *çorbacı*-Stelle innehatte. Nūrullāhs Tochter ‘Ayşe, die ihm aus dieser Ehe geboren wurde, war die Ehefrau des noch zu erwähnenden Muṣṭafā Adanavī (1124-1176/1712-1762), der eine Weile als *kethüdā* der Festung amtierte. Ihr zweiter Ehemann war Muḥammed Filibelī, der später von 1181/1767 bis 1191/1777 *kethüdā* der Festung wurde.⁷²⁹

⁷²⁷ Anṣārī, *Tuḥfa*, S. 453-455.

⁷²⁸ Anṣārī, *Tuḥfa*, S. 51.

⁷²⁹ Die Angaben von Anṣārī zu den verwandtschaftlichen Beziehungen zwischen Muṣṭafā Adanavī aus der Familie Adanavī, ‘Oṣmān Çelebī aus der Familie Maṣilvā und Muḥammed Filibelī aus der Familie Filibelī, sind widersprüchlich. In seinen Ausführungen zu ‘Oṣmān Çelebī sagt er, dass er seine Tochter mit Nūrullāh Āğā verheiratete, dem aus dieser Ehe zwei Töchter geboren wurde, die ‘Ayşe und Ḥaṭīce hießen. ‘Ayşe heiratete dann einen Muṣṭafā Āğā, den Anṣārī als *dizdār* der Festung bezeichnet, über den er uns aber in der *Tuḥfa* nicht informiert. Aus dieser Ehe wurde Muṣṭafā ein Sohn geboren, der Muḥammed Āğā hieß und zur Zeit von Anṣārī eine Stelle in der *inḫişāriyye* als

Der zweite *dizdār* der Festung, ‘Osmān Āğā wurde um 1147/1734 zu diesem Amt ernannt und blieb bis zu seinem Tod 1188/1774 mehr als 40 Jahre im Amt. Auf den Tod von ‘Osmān Āğā blieb die Stelle anscheinend unbesetzt und wurde für eine kurze Zeit vom *kethüdā* der Festung, Muḥammed Filibelī, vertreten. Nach dessen Tod im Jahre 1191/1777 konnte der Sohn von ‘Osmān Āğā, Seyyid Es‘ad, die Stelle des Vaters durch Vermittlung des mekkanischen Emirs Surūr bekommen. Die Stelleninhaber in der Festung widersetzten sich aber trotz des Sultanserlasses seiner Ernennung. Erst nach einem weiteren Erlass des Sultans, der von dem Emir von Mekka beantragt wurde, konnte sich Seyyid Es‘ad gegen seine Widersacher durchsetzen. Seyyid Es‘ad wurde aber im Jahre 1194/1780 von Surūr mit weiteren Medinensern festgenommen und nach Mekka gebracht. Er wurde später freigelassen.⁷³⁰

Ein osmanischer Würdenträger, Ṭāhir Āğā, befand sich seit 1193/1779 in Medina.⁷³¹ Nach der Festnahme von Seyyid Es‘ad im Jahre 1194/1780 setzte Ṭāhir Āğā ‘Ömer el-Ṭarābulusī, zum Stellvertreter ein, den er vermutlich aus früheren Zeiten in Istanbul kannte.⁷³² Dieser hatte nämlich vor seiner Ansiedlung in Medina im Dienst von Süleymān Āğā in Istanbul gestanden, der zusammen mit dem Dāru’s-sa‘āde Āğāsı Beṣīr Āğā getötet worden war. ‘Ömer flüchtete aus der Hauptstadt und kam im Jahre 1170/1756 nach Medina. Ein Jahr später wurde Ṭāhir Āğā wegen seiner Beteiligung an

bayrakdār innehatte. Der zweite Ehemann von ‘Ayşe war Muḥammad Filibelī, den Anṣārī als *kethüdā* der Festung näher bezeichnet. Er informiert uns an dieser Stelle nicht weiter über Ḥaṭice und führt im folgenden Satz eine Frau mit dem Namen Fāṭima ein. Er informiert uns nicht über die verwandschaftliche Beziehung von Fāṭima zu Nūrullāh Āğā oder ‘Osmān Çelebī und sagt nur „die erwähnte Fāṭima ist die Frau von Muṣṭafā Adanavī“, obwohl er früher Fāṭima nicht erwähnt hatte. Er führt dann weiter und sagt, dass aus dieser Ehe Muṣṭafā Adanavī Töchter geboren wurden, die mit ‘Osmān und Ebū Bekir verheiratet waren, die er hier nicht näher identifiziert. In seinem Eintrag über Muṣṭafā Adanavī informiert er über Ebū Bekir weiter, indem er ihn als Ebū Bekir Maṣilvā bezeichnet. Er gibt jedoch in diesem Eintrag die Frau von Muṣṭafā Adanavī als ‘Ayşe an und bezeichnet sie als Tochter von Nūrullah Āğā, *dizdār* der Festung. Daher können wir annehmen, dass der erste von Anṣārī für die Frau von Muṣṭafā Adanavī angegebene Name falsch ist. Er sagt jedoch in seinem Eintrag zu Muṣṭafā Adanavī, dass Muṣṭafas zweite Tochter eine Jungfrau ist, fügt hinzu, dass sie bei ihrer Mutter ‘Ayşe wohnt. Trotz der widersprüchlichen Angaben reichen die Ausführungen von Anṣārī, um die verwandschaftlichen Beziehungen zwischen den Familien Adanavī, Maṣilvā und Muḥammed Filibelī zu beweisen. Wir würden auch annehmen, dass mit dem ersten Ehemann der Tochter von Nūrullāh Āğā, den Anṣārī als *dizdār* der Festung beschreibt, Muṣṭafā Adanavī gemeint ist. Muḥammed Filibelī heiratet nach dem Tode von Muṣṭafā Adanavī seine Witwe ‘Ayşe. Vgl. Anṣārī S. 81, 429-430.

⁷³⁰ Anṣārī, *Tuḥfa*, S. 52-53.

⁷³¹ Aḥmed Cevdet Paşa, *Tārih-i Cevdet*, I, S. 294-295. Anṣārī jedoch bezeichnet Ṭāhir Āğā als *muḥāfiẓ* von Medina. Anṣārī, *Tuḥfa*, S. 343.

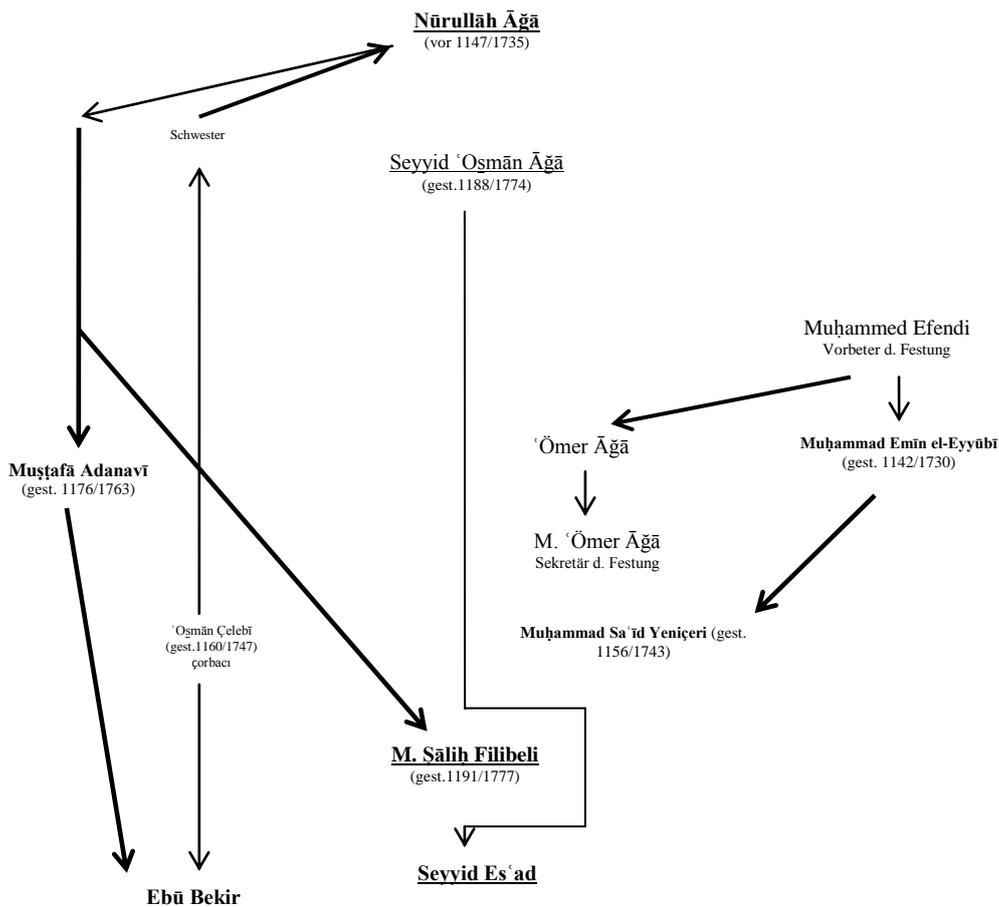
⁷³² Im gedruckten Text der *Tuḥfa* wird die Einsetzung von ‘Ömer el-Ṭarābulusī auf das Jahr 1190/1777 datiert. Es handelte sich hier aber mit großer Wahrscheinlichkeit um einen Lese- oder Schreibfehler. Nach dem Verlauf der Ereignisse sollte dies Ende des Jahre Jahre 1194/1780 oder Anfang des Jahres 1195/1781 geschehen sein, also nach der Besetzung von Medina durch Surūr im Jahre 1194/1780.

den Ereignissen, die den Angriff von Surūr zur Folge hatten, mit weiteren Medinensern vom *wālī* von Damaskus, Muḥammad ‘Aẓm, festgenommen und nach Damaskus gebracht. Ṭāhir Āğā wurde 1196/1781 getötet. ‘Ömer el-Ṭarābulusī befand sich unter denjenigen Medinensern, die mit Ṭāhir Āğā wegen ihrer Beteiligung an diesen Ereignissen angeklagt wurden. Wie Ṭāhir Āğā wurde auch er festgenommen und nach Damaskus gebracht. Er konnte aber nach einem Jahr zurückkehren. Als Muḥammad Paşa ‘Ömer el-Ṭrablusī festnahm, setzte er einen osmanischen Offizier, Aḥmed Āğā el-Saraylī, in Medina zum stellvertretenden *āğā* der Festung ein. Dieses Amt übte Aḥmed Āğā zur Zeit der Niederschrift des Werkes von Anṣārī, im Jahre 1197/1782, noch aus. Aḥmed Āğā war im Jahre 1178/1764 als *āğā* der Kavallerie nach Medina gekommen. Zwei seiner Brüder zählten auch zu den Neubürgern der Stadt. Sein Bruder Muḥammed Efendi, der etwa 18 Jahre zuvor nach Medina gekommen war, war ein der Prediger und Vorbeter in der Moschee und besaß einen ansehnlichen Reichtum.⁷³³

Anṣārīs Ausführungen über die lange Amtszeit von ‘Oṣmān Āğā (amt. 1147-1188/1734-1774), lässt sich als Augenzeugenbericht über die Gründe der Konflikte unter den Fraktionen lesen. Der *āğā* hatte, so Anṣārī, keine wirkliche Macht, die vielmehr bei den Kathüdās (oder Kaḥyās) lag, was Anlass zu den Unruhen gab.⁷³⁴

⁷³³ Anṣārī, Tuḥfa, S. 343.

⁷³⁴ Anṣārī, Tuḥfā, S. 52.



Verwandschaftliche Beziehungen unter den hohen Amtsinhabern der Festung

→ Ehe → Vater-Sohn

Kethüdā der Festung

Muḥammad al-Ğazā'irī, der in den 1130er-Jahren das Amt des *kethüdā* der Festung innehatte, war Sohn des seit 1080/1767 in Medina ansässigen al-Ḥāğğ Ḥalīl b. Muḥammad al-Ğazā'irī. Ein weiterer Sohn von al-Ḥāğğ Ḥalīl besaß wie sein Bruder eine Stelle als *çorbacı* in derselben Einheit. Er wurde von Şeyḫü'l-ḥarem Eyyüb Āgā (amt. 1118-1124, 1128-1135) mit dem Vorwurf der Anmaßung auf das Recht eigene Münzen zu prägen aus der Stadt vertrieben. Sein Sohn Aḫmad hatte zur Zeit von Anşārī eine Stelle in der Festung.⁷³⁵

Muḥammed Emīn el-Eyyübī war Sohn eines Einwanderers aus dem heutigen Eyüp in Istanbul. Sein Vater Muḥammed Efendi war 1080/1767 nach Medina gekommen und wurde zum Vorbeter in der Festung ernannt. Die Verbindung von Muḥammed Efendi zu den Amtsinhabern der Festung wurde auch durch verwandschaftliche

⁷³⁵ Anşārī, Tuḥfa, S. 154.

Beziehungen gestärkt. Seine Tochter Fāṭima war die Ehefrau von ‘Ömer Āğā, dem Vater von Muḥammed ‘Ömer Āğā, der als Sekretär der Festung tätig war. Muḥammad Emīn wurde im *šamāma*-Fall⁷³⁶ schuldig befunden und 1119/1707 aus der Stadt verbannt. Er kam jedoch vor seinem Tode 1142/1730 zurück und erhielt das Amt des *kethüdā* in der Festung. Die Tochter von Muḥammed Emīn, Ümmü Hānī, war mit Muḥammed Sa‘īd el-Yeniçerī, seinem vermutlichen Nachfolger auf dieser Stelle, verheiratet.⁷³⁷

Muḥammed Sa‘īd Yeniçerī, der vor seiner Ermordung im Jahre 1156/1743 als *kethüdā* der Festung wirkte, war ein Nachkomme von Muṣṭafā el-Ṭavīl el-Rūmī, dessen Großvater angeblich einer der ersten Soldaten in der von Süleymān, dem Prächtigen, neu erbauten Festung von Medina gewesen war. Muṣṭafā kam um 1070/1660 nach Medina und bekam eine Stelle in der Festung als *çorbacı*. Er heiratete die Tochter von Muḥammed Emīn el-Eyyübī. Sein Sohn ‘Alī hatte vermutlich dieselbe Stelle in der Festung. ‘Alīs Söhne Muḥammed Sa‘īd und Ḥamza sowie der Sohn des ersteren hatten führende Stellen in der Festung.⁷³⁸

‘Abdurrahmān el-Lelebī el-Rūmī, der vor seiner Ermordung im Jahre 1145/1733 das Amt des *kethüdā* der Festung innehatte, war Sohn eines Einwanderers aus der anatolischen Stadt Diyarbekir.⁷³⁹ Wie Anṣārī mitteilt, ohne ein Datum anzugeben, herrschten zu seinen Amtszeiten mehrere Auseinandersetzungen in Medina. Wenn Anṣārī ihn als einen tapferen Mann lobt, bezieht er sich das offenbar auf seine Rolle in diesen Ereignissen. ‘Abdurrahmāns Amtszeit fiel vermutlich etwa in die Zeit der Ereignisse der *ğamā‘at al-‘ahd* und die darauf folgenden Jahre. ‘Abdurrahmān el-Lelebī, sein vermutlicher Nachfolger Muḥammed Sa‘īd und dessen Schwiegersohn und Nachfolger Muḥammed Sa‘īd Yeniçerī werden in den Mühimme-Protokollen bezüglich der Ereignisse, die auf die *ğamā‘at al-‘ahd*-Ereignisse folgten, als Akteure der Unruhen gebrandmarkt. Wie ihre Zugehörigkeit zur Festung zeigt, die ihnen eine große Unabhängigkeit von der Macht des *şeyhül-ḥarem* verlieh, waren sie führende Personen, die in den Auseinandersetzungen eine der mächtigen Gruppen darstellten.

Muḥammed Efendi el-Ḥiṣārī er-Rūmī (gest. 1172/1759), der 1140/1728 vermutlich aus Anatolien nach Medina kam, war als ein Buchbinder bekannt. Er zählte zu den

⁷³⁶ Siehe oben S. 81-82.

⁷³⁷ Anṣārī, *Tuḥfa*, S. 77-78 (Bayt al-Eyyübī).

⁷³⁸ Anṣārī, *Tuḥfa*, S. 504 (Bayt Yeniçerī).

⁷³⁹ Anṣārī, *Tuḥfa*, S. 422-423.

Reichen der Stadt und wurde in einer unsicheren Zeit zum *kethüdā* der Festung. Er wurde aber der Vergiftung einiger führender Männer der Festung beschuldigt und von seinem Amt abgesetzt.⁷⁴⁰

Muṣṭafā el-Adanavī (1124-1176/1712-1763) war Sohn eines Einwanderers aus der anatolischen Stadt Adana, der 1120/1708 nach Medina gekommen war und vor seinem Tod um 1148/1736 zum *kethüdā* der Kavallerie wurde.⁷⁴¹ Muṣṭafā heiratete die Tochter von Nūrullāh Āğā, dem *dizdār* der Festung, und wurde vermutlich nach der *fitnat al-qal'a* für eine kurze Zeit zum *kethüdā* der Festung und später zum Sekretär des *ṣeyhül-ḥarem*. Sein Schwiegersohn Abū Bekir Maṣilvā amtierte als *çorbacı* in der Festung zur Amtszeit von Muḥammed Filibelī als *kethüdā* der Festung. Durch die Ehe von Muḥammad Filibelī mit der Tochter von Nūrullāh Āğā, dem ehemaligen *dizdār* der Festung, standen Muḥammad Filibelī und Abū Bekir Maṣilvā in einer verwandtschaftlichen Beziehung zueinander.⁷⁴²

Der vermutliche Nachfolger von Muṣṭafā Adanavī war ʿUmar Zakī (gest. 1172/1759), Sohn einer indischen Familie,⁷⁴³ gefolgt von Ṣāliḥ Ṭayyār aus der Familie Ṭayyār, einer einflussreichen Familie in Medina, deren Gründer, ʿAlī b. ʿAbdurrahmān al-Aḥsāī, 1090/1679 aus Aḥsā gekommen war und als Koranlehrer in einer Schule (*maktab*) tätig war.⁷⁴⁴ Von seinen beiden Söhnen bekam Aḥmad, den Anṣārī als einen intelligenten und tapferen Mann beschreibt, eine Stelle bei der Wache. Er wurde wegen seiner führenden Rolle in den Konflikten des Jahres 1147/1735 im Folgejahr aus der Stadt vertrieben. Er starb 1149/1737 im Irak. Sein zweiter Sohn, ʿAbdullāh (gest. 1152/1739), der in Medina blieb, beschäftigte sich mit dem Handel und erwarb einen beträchtlichen Reichtum. Durch seine Kontakte zu den Würdenträgern in der Zentralverwaltung erhielt ʿAbdullāh die Verwaltung der *ḥaramayn*-Stiftungen in Bagdad, Basra und Aḥsā. Von den Söhnen von ʿAbdullāh waren ʿAbdurrahmān (gest. 1184/1770) und ʿAlī erfolgreiche Händler. ʿAlī, der mit den Vornehmen der Stadt und offenbar mit den Würdenträgern der osmanischen Verwaltung in Bagdad oder in der Hauptstadt enge Beziehungen pflegte, sicherte durch einen neuen Erlass die Stellung seiner Familie in der Verwaltung der Stiftungen. Einer seiner Söhne, Ṣayḥ ʿAbdullāh,

⁷⁴⁰ Anṣārī, Tuḥfa, S. S. 469 (Bayt al-Mağallid).

⁷⁴¹ Anṣārī, Tuḥfa, S. 80-81 (Bayt Adanavī).

⁷⁴² Vgl. Anṣārī, S. 429-430 (Bayt Maṣilvā) und seine Ausführungen zu Muṣṭafā Adanavī S. 81.

⁷⁴³ Anṣārī, Tuḥfa, S. 263 (Bayt Zakī).

⁷⁴⁴ Anṣārī, Tuḥfa, S. 337-339 (Bayt Ṭayyār).

war als ein hervorragender Dichter von Medina bekannt.⁷⁴⁵ Zwei weitere Söhne von ‘Abdullāh Ṭayyār, Muḥammad Ṣāliḥ und Ibrāhīm, erlangten Stellen in der Festung. Die Ernennung von Muḥammad Ṣāliḥ erfolgte vermutlich nach der Absetzung von Muṣṭafā Adanavī. Der Einfluss von Muḥammad Ṣāliḥ nahm nach dieser Zeit erheblich zu, bis er im Jahre 1181/1768 von Ṣāhīn Aḥmed Paşa festgenommen und beseitigt wurde. Sein Bruder Ibrāhīm (gest. 1188/1774) floh aus der Stadt und konnte erst nach 6 Jahren zurückkehren, vermutlich durch die Protektion des mekkanischen Emirs Surūr. Daraufhin bekam er eine Stelle in der Wache.

Muḥammed Ṣāliḥ Ṭayyār's Nachfolger, Muḥammed Ṣāliḥ Filibelī, war Sohn von Ṣāliḥ b. ‘Abdullāh el-Ḥebeṣī, einem freigelassenen Sklaven von Ismā‘īl Efendi el-Filibelī, der die Familienbezeichnung seines früheren Herrn übernommen hatte.⁷⁴⁶ Wie seine Bezeichnungen als el-Filibelī und el-Rūmī nahelegen, kam Ismā‘īl Filibelī offenbar Anfang des Jahrhunderts vom Balkan (aus Plowdiw im heutigen Bulgarien). Da ihm kein Nachkomme geboren wurde, kaufte er mehrere Sklaven, die er dann freiließ. Um ihnen eine sichere Zukunft zu ermöglichen, überschrieb er ihnen noch zu seinen Lebzeiten mehrere Geld- und Getreidezuweisungen aus der *ṣūrre*. Ṣāliḥ b. ‘Abdullāh (gest. 1138/1726) beschäftigte sich mit dem Schneiderhandwerk und bekam eine Stelle in der kleinen Einheit der *inqiṣāriyya*, die er jedoch später wieder verlor.

Ṣāliḥ's Sohn Muḥammed Ṣāliḥ folgte dem Beispiel des Vaters und wurde zum *ḥāvūṣ* in der *inqiṣāriyya*. Er wurde später vermutlich nach der *fitnat al-qa‘a* und mit großer Wahrscheinlichkeit nach der Absetzung von Muṣṭafā Adanavī seines Amtes enthoben und aus der Stadt verbannt. Nach einem gescheiterten Versuch im Jahre 1172/1759, sich mit weiteren früher aus der Stadt vertriebenen Medinensern gegen seine Widersacher durchzusetzen, blieb er bis zum Jahre 1181/1768 in Yanbu‘. In diesem Jahr kam er mit den anderen exilierten Medinensern nach Medina zurück und wurde von Aḥmed Paşa als *kethüdā* der Festung eingesetzt. Er blieb bis zu seinem Tod im Jahre 1191/1777 in diesem Amt und erhielt sogar nach dem Tod des oben erwähnten el-Seyyid ‘Oṣmān Āḡā zusätzlich die Position des stellvertretenden *āḡā* der Festung. Seine Heirat mit der Tochter des ehemaligen *dizdār* Nūrullāh Āḡā und der Witwe des verstorbenen Muṣṭafā Adanavī kam vermutlich nach seiner Rückkehr nach Medina oder schon früher nach dem Tode von Muṣṭafā Āḡā zustande.

⁷⁴⁵ Siehe Anhang 3.

⁷⁴⁶ Anṣārī, Tuḥfa, S. 385 (Bayt el-Filibelī).

Muḥammad Ṣālīḥ vermutlicher Nachfolger und Verwandter Ebū Bekir trat nach der Ernennung von Filibelī zum Stellvertreter die Stelle des *kethūdā* an. Nach drei Jahren wurde Ebū Bekir aber mit weiteren Amtsträgern der Festung, unter denen sich auch der amtierende *āḡā* Seyyid Es‘ad befand, vom Šarīf Surūr festgenommen und nach Mekka gebracht. Ein Jahr später starb er im Kerker.⁷⁴⁷

Sa‘īd Šuqalabhā war ein Nachkomme von al-Ḥāḡḡ Muḥammad aus Damaskus. al-Ḥāḡḡ Muḥammad war 1070/1660 nach Medina gekommen.⁷⁴⁸ Er beschäftigte sich mit Handel und hatte einen schlechten Ruf als Geldverleiher, der Zinsen verlangte. Seine Nachkommen erhielten Stellen in der Festung. Sa‘īd, der zum *čāvūš* der Festung ernannt wurde, bekam dort später das Amt des *kethūdā*. Sein schlechtes Benehmen und seine willkürlichen Entscheidungen erregten aber heftigen Protest gegen ihn. Er flüchtete aus Angst um sein Leben nach Mekka und konnte erst später mit dem mekkanischen Emir Surūr im Jahre 1194/1780 nach Medina zurückkehren.

‘Abdulḥafīz Ḥammād, der amtierende *kethūdā* zur Zeit von Anšārī, war der Nachfolger von Ebū Bekir im Amt des *kethūdā* der Festung und wurde anscheinend von Muḥammad ‘Azm Paša eingesetzt. Er gehörte einer Familie aus Sind an, die sich um 1060/1657 in Medina ansiedelte und später zu einer der reichsten Familien der Stadt wurde.⁷⁴⁹ Ḥammād Efendi (1104–1180/1693–1767), der zu den Vornehmen der Stadt zählte und mit den Gelehrtenkreisen gute Kontakte pflegte, wirkte eine Weile als *kethūdā* der Festung. Er gab jedoch später dieses Amt auf und erhielt eine andere Stelle in der Wache. Sein Sohn ‘Abdulḥafīz (geb. 1138/1726) hatte vor seiner Ernennung zum *kethūdā* der Festung eine Zeit lang die *čorbacı*-Stelle in der Festung inne.

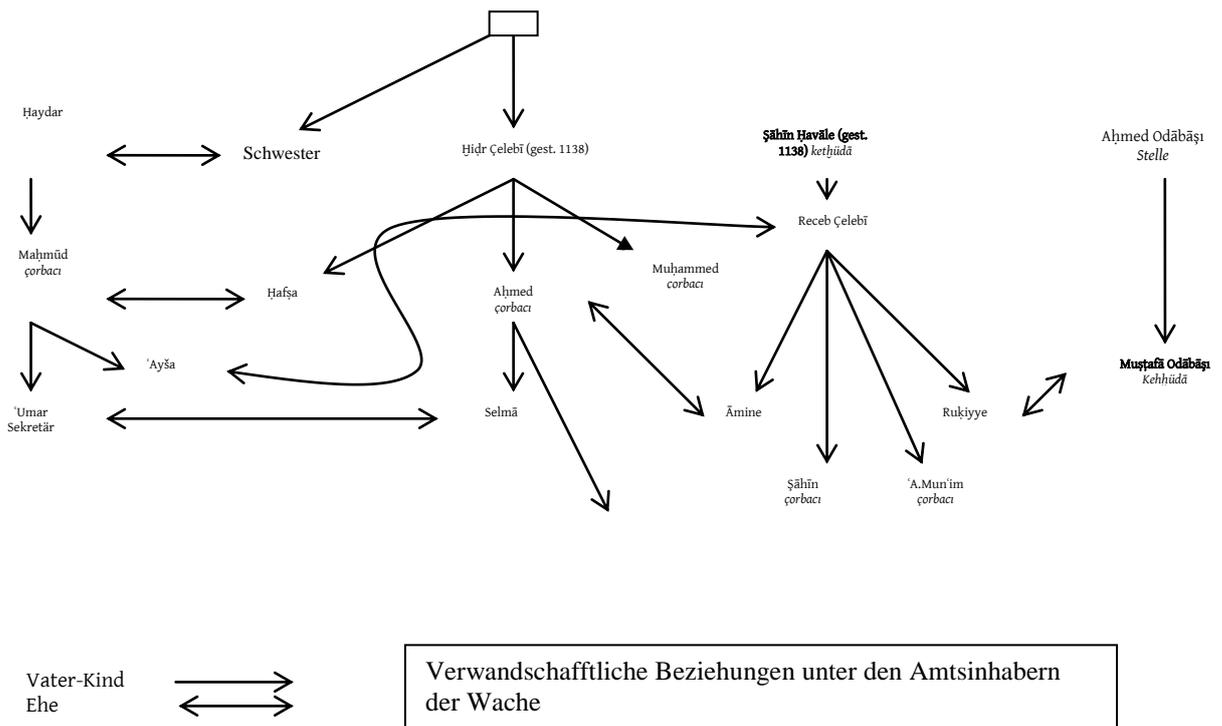
Kethūdā der Wache

Anhand der Ausführungen von Anšārī kann man für drei Personen, die diese Stelle im 12./18. Jahrhundert innehatten, folgende verwandtschaftliche Beziehung feststellen:

⁷⁴⁷ Anšārī, Tuḥfa, S. 430.

⁷⁴⁸ Anšārī, Tuḥfa, S. 306–308 (Bayt Šuqalabhā). Nach Anšārī geht die Familienbezeichnung Šuqalabhā auf den schlechten Ruf von al-Ḥāḡḡ Muḥammad als Geldverleiher zurück. Das Wort bedeutet ihm zufolge „füge ihm Zinsen hinzu und lass es bei dir bleiben“, ein Wort, das al-Ḥāḡḡ Muḥammad den Geldausleihern zu sagen pflegte.

⁷⁴⁹ Anšārī, Tuḥfa, S. 189–194 (Bayt Ḥammād). Wir haben über die großen Summen, die die Familie in die *šurre* investierte, oben hingewiesen. S. 191.



Şâhîn Ḥavâle (gest. 1138/1726) war einer der Gefolgsleute (atbâʿ) von Ḥasan Arnavût el-Mışırlî. Er kam 1100/1689 nach Medina und wirkte eine lange Zeit als *ḥawâla mişr*⁷⁵⁰ seitens der Bevölkerung Medinas, so dass er mit der Bezeichnung *al-ḥawâla* berühmt wurde. Er erlangte großen Reichtum, das er in Immobilien, osmanische Geld- (*ʿatâmina*) und Getreide-Zuweisungen investierte. Später wurde er zum *kethüdâ* der Wache. Während sein Sohn Receb Çelebî die Stelle des Vaters als *ḥawâla* fortsetzte, hatten dessen zwei Söhne Stellen in der Wache. Zwei Töchter von Receb waren mit Muḥtafâ Odâbâşî bzw. Aḥmed Ḥıdır verheiratet. Der erste amtierte als *kethüdâ* der Wache, während der zweite eine Stelle als *çorbacı* innehatte.⁷⁵¹

Die Amtszeiten von Muḥtafâ Odâbâşî und Aḥmed Ḥıdır Çelebî fielen in die 1160er- und darauf folgende Jahre. Muḥtafâ war Sohn von Aḥmed Odâbâşî el-Rûmî el-Mışırlî, der, wie seine Bezeichnung nahelegt, aus Ägypten kam, wo er anscheinend nach einem Amt in Anatolien als Soldat Dienst leistete. Er wurde später auf einen Posten in Medina versetzt, wo er in der Wache eine Stelle bekam. Zwei Söhne von Aḥmed Odâbâşî hatten Soldatenstellen in derselben Einheit. Der erstere wurde jedoch aus der Stadt verbannt und starb in Ägypten. Der zweite, Muḥtafâ, Schwiegersohn von Receb

⁷⁵⁰ Zum Inhalt dieses Amtes lassen sich in den Ausführungen von Anşârî keine Information finden. Es handelte sich vermutlich um ein Amt, dessen Inhaber sich im Namen der Begünstigten von Medina um ihre diesbezüglichen finanziellen Interessen in Ägypten kümmerte.

⁷⁵¹ Anşârî, Tuḥfa, S. 310-311 (Bayt Şâhîn Ḥavâle).

Çelebî, wurde zum *kethüdâ* der Wache und blieb bis zu seiner Ermordung im Jahre 1172/1759 in diesem Amt.⁷⁵²

Aḥmed Hıdır Çelebî (gest. 1188/1774), der zweite Schwiegersohn von Receb Çelebî, war Sohn eines reichen Händlers aus Bagdad, der um 1128/1716 nach Medina kam. Aḥmed Hıdır erhielt eine Stelle als *çorbacı* in der Wache. Anşārî beschreibt ihn als einen streitsüchtigen Mann. Er blieb bis zum Jahre 1181/1768 in diesem Amt, als er von Aḥmed Şāhîn Paşa abgesetzt und nach Mekka verbannt wurde.⁷⁵³

Im Jahre 1156/1743 war Sayyid Aḥmad al-Uzbekî *kethüdâ* der Wache, Enkel eines Migranten aus Buḥārā, der 1090/1679 nach Medina gekommen war. Aḥmads Vater, Sayyid Ibrāhîm, war ein Handwerker und erfolgreicher Händler. Seine drei Söhne erhielten Stellen in der Wache. Aḥmad wurde erst zum *çorbacı* in der Wache und erhielt später, vor 1156/1743, das Amt des *kethüdâ*. Wegen Aḥmads führender Rolle bei den Ereignissen des Jahres 1156/1743 wurde die Familie aus der Stadt verbannt.⁷⁵⁴

Meḥmed al-ḲümḲümçî, der im Jahre 1181/1768 zum *kethüdâ* der Wache ernannt wurde, gehörte zu einer Familie von Neuankömmlingen aus Istanbul. Die Gründung der Familie in Medina ging auf Meḥmed Āğā zurück, einen Enkel von Muştafâ Paşa, einem der Wesire von Sultan Meḥmed IV. Meḥmed Āğā hatte am Hof ein hohes Amt als *ḳüḳümbâşî* des Sultans ausgeübt und kam im Jahre 1110/1699 mit seinem Sohn Muştafâ und seiner Tochter Fâṭîma nach Medina.⁷⁵⁵ Fâṭîma heiratete einen weiteren türkischen Einwanderer, Seyyid Aḥmed el-Sāḳızlî. Sein Sohn Muştafâ war ein begüterter Einwohner und wirkte auch bis zu seinem Tode im Jahre 1152/1739 als *kethüdâ* der Wache.

Muştafâs Sohn Meḥmed Çelebî beschrieb dessen Freund Anşārî als einen reichen, intelligenten und großzügigen Mann, der bei den Eliten der Stadt großes Ansehen genoss. Er vermehrte durch den Ankauf neuer Immobilien und Dattelpflanzungen den Reichtum des Vaters, so dass er zum reichsten Mann der Stadt wurde. Seine

⁷⁵² Anşārî, *Tuḥfa*, S. 82-83 (Bayt el-Odabaşî).

⁷⁵³ Anşārî, *Tuḥfa*, S. 212-213.

⁷⁵⁴ Anşārî, *Tuḥfa* S. 414-415 (Bayt al-Kawāfî).

⁷⁵⁵ Anşārî Anşārî, *Tuḥfa* S. 395-396 (Bayt el-ḲümḲümçî). In den osmanischen Mühimme-Registern wird er in einem Erlass aus dem Jahre 1146/1734 mit dieser Amtsbezeichnung in Medina erwähnt sowie sein Vater als verstorbener ḲümḲümbâşî bezeichnet. Der Erlass wurde aus Anlass einer Klage von Muştafâ ausgefertigt. Es ging darum, dass eine Geldzuweisung von seiner Schwester Fâṭîmâ aus der Provinzschatzkammer in Höhe von 7 *aḳçe* pro Tag nach dem Tod der Begünstigten von dem ägyptischen *wālî* an eine andere Person vergeben wurde, obwohl der *şeyḫü'l-ḥarem* einen Antrag zugunsten von Muştafâ gestellt hatte. Mühimme-i Mışır 5, S. 41, Ḥk. 95

Ernennung zum *kethüdā* erfolgte im Jahre 1181/1768 im Rahmen der von Aḥmed Paşa verfügten Veränderungen. Die Konflikte zwischen den beiden im selben Jahr eingesetzten *kethüdā*, Muḥammed Filibelī in der Festung und Meḥmed Ẓümẓümcī in der Wache, hatten eine wichtige Rolle in den Unruhen der Stadt in den folgenden Jahren.

‘Umar Rašīd, der im Jahre 1195/1781 ein Jahr lang dieses Amt innehatte, war Enkel eines Migranten, Rašīd (gest. 1135/1723), der um 1080/1670 nach Medina gekommen war. Anšārī bezeichnet sein Herkunftsland mit einem allgemeinen Ausdruck als Bilād al-mašriq, östliche Länder. Der Vater von ‘Umar, ‘Abdunnabī (gest. 1130/1718) war anscheinend im Handel tätig gewesen. Er erlangte großen Reichtum und gründete eine Familienstiftung. Ein Sohn von ‘Abdunnabī, Muḥammad (gest. 1148/1736) betätigte sich als Goldschmied und erlangte eine Stelle in der *inqiṣāriyya*. ‘Umar war wie sein Bruder Goldschmied, bekam Stellen in der Wache, wurde sogar in derselben Einheit zum *çāvūş*, *bayrākdār* und *çorbacı* und wirkte auch als *muḥtesib*. Sein *kethüdā*-Amt dauerte jedoch nur ein Jahr an, bis er von Muḥammed Paşa vermutlich Anfang des Jahres 1196/1782 festgenommen und nach Damaskus gebracht wurde. Er kehrte später nach Medina zurück.⁷⁵⁶

Nachfolger von ‘Umar Rašīd war offenbar ‘Abdullāh Madīnī, Enkel eines Einwanderers aus dem Maghreb, Muḥammad al-Mağribī (gest. 1135/1723), der um 1090/1776 nach Medina kam. Muḥammad al-Mağribīs Sohn, Muḥammad Sa‘īd (gest. 1158/1746) bekleidete eine Stelle in der Wache und später eine lange Zeit als *çāvūş*. Er wurde später abgesetzt, kehrte als *çorbacı* zurück und wurde zwischenzeitlich zum *emīn* des Hafens von Yanbu‘. Nach seiner Absetzung von diesen Stellen kehrte er wieder als *çāvūş* in die Wache zurück. Von seinen beiden Söhnen, die Stellen in der Wache hatten, wurde ‘Abdullāh im Jahre von Muḥammed Paşa, dem *wālī* von Damaskus, zum *kethüdā* der Wache ernannt.⁷⁵⁷ Er war der amtierende *kethüdā* zur Zeit der Niederschrift des Werkes von Anšārī.

⁷⁵⁶ Anšārī, Tuḥfa, S. 256-257 (Bayt Rašīd) .

⁷⁵⁷ Anšārī (Bayt Madīnī Ġāwuš) S. 427. Im Text wurde diese Einsetzung auf das Jahr 1156/1744 datiert. Es handelte sich anscheinend um einen Lesefehler. Anhand des Namens des *wālī* ist diese Einsetzung auf das Jahr 1196/1782 zu datieren. Im Jahre 1156/1744 war der *wālī* von Damaskus As‘ad Paşa al-‘Azm.

Kethüdā der Kavallerie

In Bezug auf diese Stelle werden wir die Familie Zāfir betrachten, die in der ersten Hälfte des Jahrhunderts in dieser Einheit durch mehrere Angehörige prominent vertreten war. Die Angehörigen der Familie spielten in den politischen Ereignissen der Stadt eine aktive Rolle.

Der Gründer der Familie, Ḥasan Āğā el-Rūmī el-Bošnāqī kam um 980/1573 als āğā der Kavallerie nach Medina.⁷⁵⁸ Er verfügte über einen großen Reichtum. Von seinen drei Söhnen, ‘Abdurrahmān, Meḥmed und Maḥmūd, deren Nachkommen in der Kavallerie Stellen innehatten, beschreibt Anṣārī den ersten ausführlich. Maḥmūds Enkel Ṣākir war vor seinem Tode 1158/1745 auf einer Reise nach Anatolien *kethüdā* der Kavallerie. Maḥmūd hingegen erwähnt Anṣārī nur im Bezug auf seine verwandtschaftliche Beziehung zur Familie Safar, die im 12./18. Jahrhundert mehrere berühmte Gelehrte hervorbrachte.⁷⁵⁹

Der dritte Sohn von Ḥasan Āğā, ‘Abdurrahmān, besaß wie der Vater einen beträchtlichen Reichtum und war Gründer einer Familienstiftung. Zwei seiner drei Kinder, Ibrāhīm und Muḥammed Zāfir, führten den hohen gesellschaftlichen Status der Familie fort. Im Bezug auf Ibrāhīm und dessen Nachkommen informiert uns Anṣārī nur über den großen Reichtum der Familie und über die von ihm gegründete Familienstiftung. Einige Angehörige dieses Zweiges verließen im Laufe der Unruhen, in denen Mitglieder der Familie eine aktive Rolle spielten, die Stadt und gingen nach Damaskus und Ägypten.

Der zweite Sohn von ‘Abdurrahmān, Muḥammed Zāfir und später seine Nachkommen dominierten die Stellen in der Kavallerie. Muḥammed Zāfir wurde wie sein Großvater zum āğā der Kavallerie. Seine Nachkommen hatten später Führungspositionen in der Kavallerie, wie auch sonst die Mehrheit der männlichen Mitglieder der Familie in der genannten Militäreinheit eingestellt war. Der Reichtum, über den die Familie verfügte, stärkte ihre gesellschaftlich-politische Position erheblich. Um eine Vorstellung von der Größe ihres politischen Einflusses zu bekommen, kann man auf die Feindseligkeit hinweisen, die zwischen dem Emir von Mekka, Sa’d b. Zayd, und Muḥammed Zāfir entstand. Letzterer, den Anṣārī als einen intelligenten und tapferen Mann beschreibt, wurde aufgrund einer vom Šarīfen Sa’d eingereichten Klage im

⁷⁵⁸ Anṣārī, Tuḥfa, S. 347-353 (Bayt Zāfir).

⁷⁵⁹ Siehe unten die Biografie von Muḥammad Sa’īd Safar S. 298-307.

Jahre 1083/1672 in Ägypten getötet.⁷⁶⁰ Seine Tötung soll man in Medina mit Freude zur Kenntnis genommen haben, die man mit dem Satz zum Ausdruck brachte: „Der Pharo Medinas ist gestorben!“

Die Hinrichtung von Muḥammed Zāfir hat an der Stellung der Familie in der Kavallerie so gut wie nichts geändert. Sein Sohn ‘Alī, der sich während der Hinrichtung des Vaters in Ägypten befand, wurde von dem neuen Emir von Mekka, Barakāt, dem Gegner von Sa’d, als Wesir in Medina eingesetzt. Sein zweiter Sohn, Aḥmed wurde später zum *kethüdā*, ebenso auch sein Sohn ‘Abduḫādir. Aḥmad verschaffte sich einen großen Reichtum, kaufte mehrere Immobilien und gründete eine Familienstiftung. Wegen ihrer führenden Rolle in der *ǧamā‘at al-‘ahd* erlitten die Angehörigen der Familie im Jahre 1133/1721 einen Rückschlag. Ob sie ihre Stellen in der Kavallerie verloren haben, lässt sich nicht ermitteln. Sie waren aber an den folgenden Ereignissen sehr aktiv beteiligt. Aḥmad Zāfir (gest. 1147/1735) und sein Bruder, ‘Abduḫādir Zāfir (gest. 1158/1745) und seine Söhne wurden später wegen ihrer Rolle in der *fitnat al-qal‘a* von 1156/1743 aus der Stadt verbannt. Im Jahre 1172/1759 versuchten sie mit Muḥammed Šāliḫ Filibelī und weiteren Medinensern, sich gegen ihre Feinde durchzusetzen. Wie die anderen Verbannten hielten sie sich bis zum Jahre 1181/1758 in den ‘Awālī auf und kehrten dann zurück in die Stadt. Ḥamza Zāfir, der zur Zeit von Anšārī noch lebte, war wiederum ein wichtiger Akteur der Konflikte um 1186/1772. Er wurde mit Hilfe des neuen *kethüdā* der Wache Meḫmed Kūmḫūmcī, der mit den Machthabern der Festung in Konflikt stand, zum *kethüdā* der Kavallerie ernannt.

Die letzte Person, die bis 1194/1780 das Amt innehatte, hieß Muḥammad Ṭabbāḥ aus der Familie Ṭabbāḥ. Er war Nachkomme von ‘Alī al-Miṣrī, der um 1100/1689 nach Medina kam und in der Takiyya von Ğaḩmaq als Koch tätig gewesen war.⁷⁶¹ Muḥammads Großvater Raġab (gest. 1162/1749) zählte zu den Reichen der Stadt. Er war Gründer einer Familienstiftung und hatte die *çorbacı*-Stelle in der Wache inne. Sein Sohn Ḥasan (gest. 1189/1775), der den Reichtum des Vaters vergrößerte und mehrere Kaffeehäuser auf der *manāḩā al-sultāniyya* besaß, war als *muḩtesib* und als Sekretär der Wache tätig. Zwei seiner Söhne hingegen hatten Stellen in der Kavallerie.

⁷⁶⁰ Šarīf Sa’d wurde im Jahre 1082/1671 abgesetzt.

⁷⁶¹ daher der Familienname Ṭabbāḥ, Koch.

Der erste, Muḥammad, wurde im Jahre 1194/1780 von Šarīf Surūr festgenommen und starb auf dem Weg nach Mekka. Sein Bruder Aḥmed stand zunächst im Rang des *çāvūş*. Nach der Festnahme seines Bruders wurde er zum *kethüdā* der Kavallerie ernannt, nach einem Jahr wurde er von Muḥammad Paşa festgenommen und mit weiteren Medinensern nach Damaskus verbannt. Ein Jahr später durfte er zurückkehren.⁷⁶²

2.10. A'yān im Kontext von Medina

Der Begriff *a'yān*, Plural des arabischen Wortes *'ayn* im Sinne „vornehme Person“, bedeutet im Kontext des osmanischen Verwaltungssystems zuerst die Vornehmen einer Provinz, eines Bezirkes oder Stadtviertels. Der Ausdruck erwarb später eine genauere Bedeutung und im 12./18. Jahrhundert waren die *a'yān* in erster Linie solche Personen, die auf lokaler Ebene politischen Einfluss hatten und demgemäß einen offiziellen Status erhielten. Ein wichtiger Faktor im Aufstieg der *a'yān* zu diesem Status war die im 11./17. Jahrhundert eingeführte Institution *mālikāne*, Steuerbauernhöfe, die den Haltern auf Lebenszeit verpachtet wurden. Viele dieser Bauernhöfe wurden von den lokalen einflussreichen Personen aufgenommen, die sich dadurch nicht nur finanziell bereicherten, sondern auch praktisch die Bezirke kontrollierten, die mit diesen Bauernhöfen verbunden waren. Während des Russisch-Osmanischen Krieges von 1767-1774 griff die Zentrale auf die *a'yān* als Vermittler zwischen dem Herrscher und Bevölkerung zurück, um neue Steuern zu erheben und Soldaten zu rekrutieren. So erhielten *a'yān* ihre offizielle Anerkennung als Vertreter der Bevölkerung gegenüber der Regierung. 1200/1786 wurde die *a'yānlik* abgeschafft. Nach dem Ausbruch des Krieges im folgenden Jahr fand sich die Hohe Pforte, nochmals dazu gezwungen, im Jahre 1204/1790 die *a'yānlik* wieder zu beleben.⁷⁶³

Da der Aufstieg der *a'yān* im 12./18. Jahrhundert überwiegend durch die oben erwähnten finanziell-militärischen Umstände begünstigt war, kann man keine parallele Entwicklung im Hedschas bzw. in Medina erwarten. Denn außer dem Zolleinkommen von Dschidda hatte die Zentrale Verwaltung keine finanziellen Interessen im Hedschas. Die Hälfte der Zolleinkommen von Dschidda gehörte dem Emir von Mekka, während die zweite Hälfte dem *wālī* von Dschidda zustand, der eine feste Summe an die Begünstigten von Mekka und Medina bezahlen musste.

⁷⁶² Anşārī, Tuḥfa, S. 341-342 (Bayt Ṭabbāh).

⁷⁶³ Siehe H. Bowen, A'yān, EI2.

Wie auch in anderen Teilen des Reiches gab es selbstverständlich eine Bevölkerungsschicht, die in den lokalen Quellen und in den offiziellen Dokumenten als *a'yān* bezeichnet wurde. Mit diesem Begriff meinte man in erster Linie die Personen, die in den höheren Kreisen der Stadt einen vornehmen Platz innehatten und daher einen gesellschaftlich-politischen Einfluss besaßen.

In den Befehlsschreiben, die in erster Linie an den *ṣeyḥū'l-ḥarem* und den Kadi und gelegentlich auch an die Führer der Militäreinheiten gerichtet waren, wurden die *a'yānū'l-medīne* und *eṣrāf* als Vornehme der Stadt angesprochen. Sie wurden aber nicht näher definiert. Obwohl sich in Medina eine große Zahl der Nachkommen des Propheten befand und das Amt des *naḳībū'l-eṣrāf* fortbestand, kann man annehmen, dass der Begriff *eṣrāf* in diesen Befehlsschreiben nicht im engeren Sinne des Wortes als Nachkomme des Propheten, sondern als Synonyme für *a'yān* benutzt wurde. In den erwähnten Befehlsschreiben wurden *a'yān* Prediger (*ḥuṭabā*) und Gelehrten (*ʿulamā*) als weitere Gruppen erwähnt, denen man gelegentlich rhetorisch die Frommen (*ṣalahā*) hinzufügte. Die Zentrale verlangte von diesen Gruppen, dass sie den offiziellen Verantwortlichen bzw. dem *ṣeyḥū'l-ḥarem* bei der Ausführung der Befehle Hilfe leisten.

Ein wichtiger Teil der Vornehmen der Stadt bekleideten offizielle Stellen und waren auch von den Zuweisungen des Staates abhängig. Im Kontext von Medina lassen sich der Reichtum, das Wissen und die traditionsreiche Geschichte in der Stadt als wichtige Faktoren zum Aufstieg zur *a'yān* nennen. Die Nähe an den *ṣeyḥū'l-ḥarem* und auch an den Emir von Mekka verschaffte auch für einen Teil der Bevölkerung die Möglichkeit des politischen Einflusses.

Hierzu können wir die Angehörigen einiger Familien wie Anṣārī, Samhūdī, Ḥalīfatī, Maḡulabāy, Barrī, Tācūddīn sowie der Familie Es'ad und Barzanḡī unter den Vornehmen der Stadt erwähnen. Die ersten 7 Familien blickten auf eine traditionsreiche Geschichte in der Stadt zurück, sie waren über Generationen mit den Gelehrtenkreisen verbunden. So kommen sie in den unten zu zitierenden zwei amtlichen Urkunden aus den Jahren 1123/1711 und 1133/1721 als Zeugen vor. Im ersten Fall handelte es sich um das gerichtliche Verfahren zur Absetzung des *ṣeyḥū'l-ḥarem*, in dem zweiten um das Friedensabkommen zwischen den Beduinen und der Bevölkerung von Medina. Die Mitglieder der erwähnten Familien, spielten in den Konflikten des 12./18. Jahrhunderts auf unterschiedliche Weise eine wichtige Rolle

und wurden auch gelegentlich aus der Stadt vertrieben. Wir werden unten die führende Rolle der Mitglieder der Familie Barzanğī in der *fitnat ğamā'at al-'ahd* (1133-1134/1721-1722) und in darauffolgenden Ereignissen sehen. Im Konflikt mit dem Emir von Mekka Surūr bzw. dessen Männern in Medina im Jahre 1194/1780 nahmen auch 'Abdullāh al-Ḥalīfatī, der ḥanafitische Kadi von Medina, Zaynul'ābidīn al-Barzanğī zusammen mit seinem Vater Muḥammad und seinem Onkel Ḥasan, der Prediger Qāsīm Mağulabāy und dessen Cousin sowie der Prediger Muḥammad Barrī eine aktive Rolle ein.

Der mekkanische Gelehrte Zaynul'ābidīn al-Manūfī (gest. 1151/1739), zu dessen Familie Anşārī in der *Tuḥfa* keinen Eintrag schrieb, gehörte einer alten Familie in Mekka an, die mit der Herrscherfamilie feste Verbindungen hatte. Offenbar wegen seiner Nähe zu dem Emir von Mekka erhielt er in Medina das Amt des šāfi'ītischen Muftis und spielte in den Ereignissen des Jahres 1147/1735 die Führungsrolle. Ğāfar al-Baytī, einer der Hauptakteure des Konfliktes im Jahre 1156/1744, war Angehöriger der großen Familie der Bā 'Alāwī und stand in fester Verbindung zum Emir von Mekka.

Wir sehen auch einige Händler oder reiche Männer als Akteure der Konflikte. So waren einige Akteure der *fitnat al-ğamā'a* Händler. Zaynul'ābidīn al-Barzanğī bezeichnet 'Abdullāh Ṭayyār, der auch in dem Konflikt mit Surūr eine aktive Rolle spielte als einen Mann aus den Reihen der einfachen Bevölkerung, *ra'iyya*, und erwähnt auch einige Händler ohne ihre Namen zu geben als Akteure dieses Konfliktes. Obwohl Zaynul'ābidīn ihn als *ra'iyya* beschreibt, war 'Abdullāh Angehöriger einer einflussreichen Familie von Medina und auch ein berühmter Dichter.

Anşārī benutzt den Begriff *a'yān* selten. So spricht er an einer Stelle von *a'yānu'l-qal'a*, mit denen er die einflussreichen Stelleninhaber der Festung meinte. An einer anderen Stelle bezeichnet er die Mitglieder der Familie Anşārī, Es'ad und Samhūdī als *'ayān*. Nach seinen knappen Ausführungen war für den Gründer der Familie Es'ad, Es'ad Efendi ein erfolgreiches Studium für den Aufstieg zur *a'yān* der wichtige Faktor. Ein neuer türkischer *muğāwir*, Muḥammed Efendi el-Anḡaravī, war offenbar ein Gelehrter. Seine Verwandtschaft zum berühmten Gelehrten von Medina, Muḥammed Mekkī Efendi, die durch die Heirat zustande kam, war aber nach der Darstellung von Anşārī entscheidend für seinen Aufstieg zur hohen *a'yān* (*a'yān al-a'yān*). Muḥammed Efendi el-Anḡaravī bekleidete später das Amt des stellvertretenden Kadis und wurde auch

zum Mufti. Er zählte auch zu den Reichen der Stadt und war Gründer einer Familienstiftung.⁷⁶⁴

Ein weiterer türkischer *muğāwir*, den Anṣārī mit dieser Bezeichnung erwähnt, war Muḥammed Seccādecī (gest. 1133/1721). Er war Sohn von ‘Abdullāh Bālī Seccādecī (gest. um 1100/1690), der 1050/1640 nach Medina kam. Muḥammed hatte mehrere Kinder und besaß einen großen Reichtum. Sein Sohn bekleidete im Jahre 1148/1735 das Amt des *kethūdā* der *nevbetciyye-i kadīme*. Zu seiner Amtszeit entstanden mehrere Konflikten unter den Soldaten, worauf er von seinem Amt abgesetzt wurde. Er hielt sich eine Zeit lang in *wādī al-ṣafrā* auf. Diese Umstände kosteten ihn große Summen, sodass seine Kinder arm wurden. Er kam später nach Medina und wurde im *dū l-ḥiğga* des Jahres 1156/1743 von einem ‘Abdul‘āl al-Warğinī getötet.⁷⁶⁵

Muḥammed Emīn (gest. 1114/1702), Sohn von Ḥüseyn el-Dāğistānī, der um 1000/1592 nach Medina kam, hatte einen ansehnlichen Reichtum und zählte zu den *a’yān*.⁷⁶⁶ Muḥammad Sa’īd, Sohn eines indischen *muğāwir*, der 1020/1610 nach Medina kam, wurde später zum Torschutze des *bābu ğibrīl* der Moschee ernannt. Nach diesem Amt wurde er zuerst zum Sekretär (*kātīb*) der Eunuchen. Später bekleidete er ein höheres Amt als *kātīb* des *ṣeyḥū’l-ḥarem* und stieg damit zu den *a’yān* auf. Er hatte ebenfalls ein ansehnliches Vermögen.⁷⁶⁷

Auch den berühmten Sufi von Medina, Muḥammad Sa’īd Sammān (1130-1189/1718-1776), erwähnt Anṣārī mit dieser Bezeichnung. Beim Aufstieg von Muḥammad Sammān zum *a’yān* spielte offenbar neben seinem Ruhm als ein berühmter Sufi seine Ehe mit der Tochter von Muṣṭafā el-Ṣīrvānī (1088-1164/1677-1751) eine wichtige Rolle. Als Muṣṭafā el-Ṣīrvānī (1088-1164/1677-1751) seine Tochter mit Muḥammed verheiratete, missbilligten zwar mehrere *a’yān* diese Heirat.

Für den von Anṣārī erwähnten Protest der *a’yān* kann man folgende Vermutung stellen: Wie wir oben gesehen haben, beschäftigte sich der Vater von Muḥammad Sa’īd, ‘Abdulkarīm (gest. 1153/1741), mit dem Verkauf von Öl. Er verließ aber später dieses Geschäft und begann ein frommes und sufisches Leben zu führen. Anṣārī erwähnt für ‘Abdulkarīm keinen Lehrer, bei dem er eine sufische Erziehung erhalten haben soll. Anṣārī wies in diesem Zusammenhang auf die geistige Kraft von

⁷⁶⁴ Anṣārī, Tuḥfa, S. 43.

⁷⁶⁵ Anṣārī, Tuḥfa, S. 98-102.

⁷⁶⁶ Anṣārī, Tuḥfa, S. 232-233.

⁷⁶⁷ Anṣārī, Tuḥfa, S. 275.

‘Abdulkarīm hin, Menschen zu beeinflussen (sāriq al-ḥašma). Später erhielt ‘Abdulkarīm die *al-zāwiyat al-qādiriyya* in Medina auf eine Art und Weise, die von einem Teil der Bevölkerung missbilligt wurde. Er renovierte die *zāwiya*, starb jedoch kurz vor seinem Umzug in die *zāwiya*. So nahm man bzw. Anṣārī dies als Vergeltung des Schicksals für die skrupellose Handlung von ‘Abdulkarīm an, die *zāwiya* in seinen Besitz zu bringen. Man kann daher vermuten, dass ‘Abdulkarīms schneller Ausstieg aus dem Handel und sein Versuch, sich als *ṣayḥ* der *zāwiyat al-qādiriyya* einen vornehmen Platz zu verschaffen, in den höheren Kreisen der Stadt auf eine gewisse Kritik stieß. Die Heirat seines Sohnes Muḥammad Sa‘īd mit der Tochter von Muṣṭafā Ṣīrvānī kam nach dem Kauf der *zāwiya*. Aus diesem Grund missbilligten die *a’yān* die Einwilligung von Muṣṭafā Ṣīrvānī für diese Heirat mit dem Grund, dass er seine Tochter dem Sohn des Ölverkäufers zur Frau gab.

2.11. Muḥammad Sa‘īd Safar: vom Soldaten zum Gelehrten

Muḥammad Sa‘īd Safar⁷⁶⁸ war ein wichtiges Mitglied einer Schule in Medina, die für ihre intensive Beschäftigung mit den *ḥadīṭ* und für ihre kritische Einstellung gegen den strengen Maḍhabismus bekannt war. Ein Gedicht, in dem Muḥammad Sa‘īd seine Lehrer, über den Inhalt seines Studiums und auch über seine Beziehung zu ihnen kurz beschreibt, gibt uns einen guten Überblick aus der Perspektive Muḥammad Sa‘īds zum Gelehrtenmilieu. In einem weiteren Gedicht fasst er die Grundgedanken dieser Schule zusammen. Bevor wir die Karriere von Muḥammad Sa‘īd Safar, seine Lehrer und Gedanken im Lichte der genannten Gedichte behandeln, betrachten wir hier kurz die *ḥadīṭ*-Gelehrsamkeit in Medina im 12./18. Jahrhundert.

Ḥadīṭ-Gelehrsamkeit in Medina

Die *ḥadīṭ*-Gelehrsamkeit erfuhr insbesondere im 11./17. Jahrhundert einen bemerkenswerten Aufschwung im Hedschas. Dies lässt sich auch in den Schriften von Quṣāṣī und dessen Schüler al-Kūrānī sehen. Der aus Algerien stammende ‘Īsā al-Ṭa‘ālibī (1020-1080/1612-1670)⁷⁶⁹ und der maghrebinische Gelehrte Muḥammad b. Sulaymān al-Rudānī (1037-1094/1628-1683)⁷⁷⁰, die sich um die Mitte des vorigen Jahrhunderts in den *ḥaramayn* niederließen, leisteten zu den *ḥadīṭ*-Studien in den

⁷⁶⁸ Ğabartī gibt den Namen als Ṣafar an. Ğabartī, ‘Aġā’ib II, 35-36, (Engl.) II, 54-55. Ich folge hierzu den Angaben von Anṣārī, Ṣīrvānī und Dāġistānī, die den Namen als Safar angeben. Vgl. Anṣārī, Tuḥfa, S. 283; Tarāġim, S. 64, 23; Dāġistānī, Tuḥfa Fol. 51a, 51b.

⁷⁶⁹ Zu ihm ‘Ayyāṣī, Mā’ al-mawā’id, II, S. 126-129; ‘Uġaymī, Ḥabāyā al-zawāyā, S. 308-313.

⁷⁷⁰ Zu ihm ‘Ayyāṣī, Mā’ al-mawā’id, II, S. 30-34; ‘Uġaymī, Ḥabāyā al-zawāyā, S. 364-369.

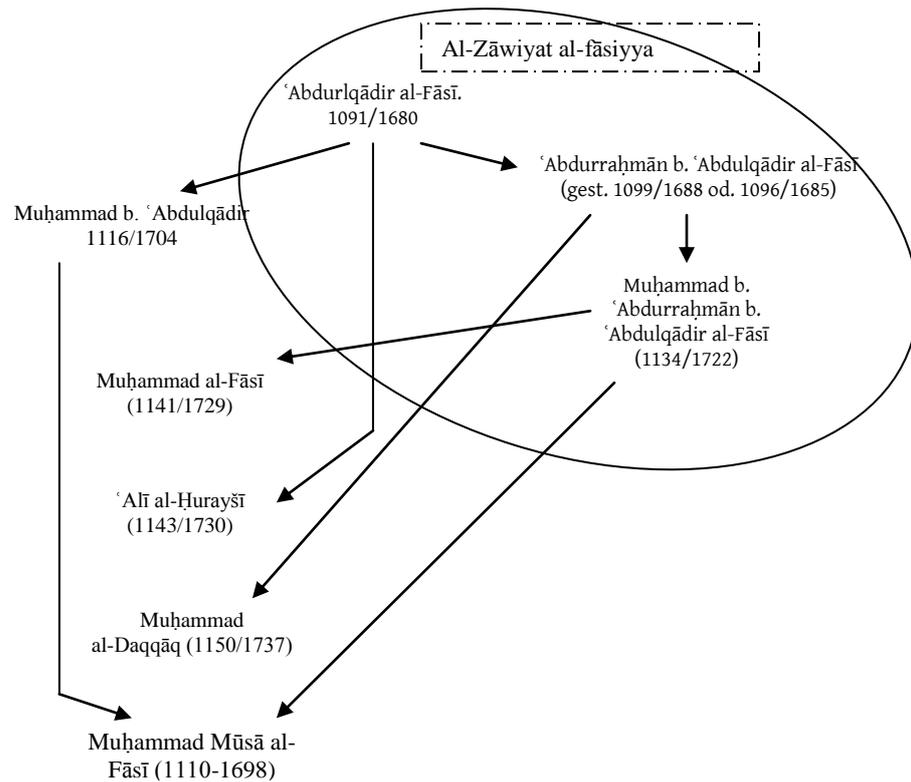
ḥaramayn einen großen Beitrag. Aḥmad al-Naḥlī (1044-1130/1634-1718), Ḥasan al-‘Uḡaymī (1049-1113/1639-1701) und ‘Abdullāh b. Sālīm al-Baṣrī (1049-1134/1639-1721), die bei Ṭa‘ālibī, Rudānī und al-Kūrānī lernten, hatten für die folgende Generation als Tradenten des Hedschas (*musnid*) eine zentrale Position. Die *ḥadīṭ*-Gelehrsamkeit bekam aber in den Schrifttätigkeiten von Baṣrī einen besonderen Platz. Wie ein bekannter Schüler von ihm, Ibn ‘Aqīla (gest. 1149/1736) sagte, beschäftigte sich Baṣrī intensiv mit der Edition von *buḥārī* und *muslim*. Er arbeitete jahrelange an der Edition des *musnad* von Aḥmad b. Ḥanbal und las sie nach der Beendigung seiner Arbeit kurz vor seinem Tode in der Gebetsnische des Propheten in der *rawḍa* vor. Dank der Bemühungen von Baṣrī verbreiteten sich verlässliche Abschriften der Überlieferungssammlungen im Hedschas.⁷⁷¹

Nach dem Tod von Ibrāhīm al-Kūrānī und ‘Abdurrasūl al-Barzanġī erlangte besonders al-Kūrānīs Sohn Abū Ṭāhir al-Kūrānī (gest. 1145/1733) als ein *ḥadīṭ*-Gelehrter Ruhm, der von den Schülern zur Erhaltung der *iğāza* häufig besucht wurde. Neben Abū Ṭāhir waren zwei maghrebinische Gelehrte, namens Muḥammad al-Fāsī (gest. 1141/1729) und ‘Alī al-Ḥurayṣī (1042-1143/1633-1731) und der aus Sind stammende Abū al-Ḥasan al-Sindī (gest. 1138/1726) um diese Zeit als *ḥadīṭ*-Gelehrte von Medina bekannt. Ihnen folgten folgende Gelehrte, die sich in Medina niederließen und für ihre Gelehrsamkeit in den *ḥadīṭ* in unterschiedlichem Grad einen Ruhm erlangten: Muḥammad al-Daqqāq al-Maġribī (gest. 1150/1737), Muḥammad Ḥayāt al-Sindī (gest. 1163/1750), Muḥammad Mūsā Ibn al-Ṭayyib al-Maġribī (1110-1173/1699-1760) und Abū al-Ḥasan al-Sindī al-Ṣaġīr (gest. 1187/1773). So können wir zwei Gelehrtengruppen in Medina feststellen, die man nach ihrem Herkunftsland trennen kann: Maghreb und Sind.

Von den erwähnten vier Gelehrten aus Maghreb kann man für die ersten drei keine ausführlichen Informationen über ihr Studium im Maghreb feststellen. Man kann jedoch annehmen, dass sie ihr Studium im Maghreb absolviert haben und ihre Kontakte zu den berühmten Gelehrten des Hedschas für ihr Studium nur zweitrangig von Bedeutung war. Sie alle stehen in einer engen Verbindung zu der *al-zāwiyat al-fāsiyya* im Maghreb.⁷⁷²

⁷⁷¹ Ibn ‘Aqīla, *al-Mawāhib al-ġazīla* (Ms.), Fol. 39b.

⁷⁷² Zu *al-zāwiyat al-fāsiyya* siehe ausführlich al-Dahabī, Nafisa, *al-Zāwiyat al-fāsiyya*, al-Dār al-Bayḍā 2001.



Die zweite Gruppe mit den Gelehrten, die aus Sind stammten und sich im Laufe des 12./18. Jahrhunderts in Medina niederließen, trat wegen ihrer kritischen Einstellung gegen die strenge Nachahmung der Rechtsschulenmeinungen hervor. Sie gehörten der ḥanafītischen Rechtsschule und verbanden sich durch eine starke Schüler-Lehrer-Beziehung: Abū al-Ḥasan al-Sindī al-Kabīr>Muḥammad Ḥayāt>Abū al-Ḥasan al-Sindī al-Ṣaġīr.

Abū al-Ḥasan al-Sindī al-Kabīr wurde in einem unbekanntem Datum in Thatta, der Hauptstadt von Sind geboren.⁷⁷³ Über das Datum der Niederlassung von Abū al-Ḥasan al-Sindī al-Kabīr in Medina stehen uns keine genauen Informationen. Murādī zufolge lernte Abū al-Ḥasan in Medina bei Ibrāhīm al-Kūrānī und Muḥammad ʿAbdurrasūl al-Barzanġī.⁷⁷⁴ Wenn diese Information stimmt, dürfte man annehmen, dass er gegen

⁷⁷³ Zu ihm Ṣīrvānī, *Tarāġim*, S. 21-23. Murādī, *Silk*, III, 230-231.

⁷⁷⁴ Kattānī erwähnt diese drei Gelehrten, d.h. Barzanġī, Kūrānī und Baṣrī, als Kontaktpersonen von Abū al-Ḥasan und fügt hinzu, dass Abū al-Ḥasan von weiteren Gelehrten aus dieser Generation tradierte. Kattānī, *Fihris al-fahāris*, I, S. 148. Kattānī erwähnt auch einen *ṭabat*, *al-wiġāza fī l-iġāza li kutub al-ḥadīṭ ma'a ba'd al-aḥādīṭ al-mumtāza*, der ihm zufolge von Abū al-Ḥasan al-Sindī geschrieben wurde. Er gibt dann seine Tradentenlinie bis zu Muḥammad Ḥayāt al-Sindī, der diesen *ṭabat* von Abū al-Ḥasan al-Sindī tradiert. Kattānī, *Fihris al-fahāris*, II, S. 1130. Da uns der von Kattānī erwähnte letztgenannte *ṭabat* nicht zur Verfügung steht, können wir nicht genau feststellen, ob Sindī in diesem *ṭabat* Barzanġī und Kūrānī unter seinen Lehrern erwähnt. Daher nehmen wir an, dass sich Kattānī bezüglich der Verbindung von Abū al-Ḥasan zu Barzanġī und Kūrānī auf die von Murādī gegebene Biografie stützt.

Ende des vorigen Jahrhunderts nach Medina kam. Einiges spricht aber gegen die Verlässlichkeit dieser Information. Denn Murādīs Quelle, Şīrvānī, macht keine Angaben über eine solche Schüler-Lehrer-Beziehung. In einer uns zur Verfügung stehenden *igāza*, die Abū al-Ḥasan al-Kabīr im Jahre 1133/1727 dem Damaszener Gelehrten Ismā‘īl al-‘Aḡlūnī (gest. 1162/1749)⁷⁷⁵ gab, nennt Abū al-Ḥasan auffälligerweise nur ‘Abdullāh b. Sālīm al-Baṣrī, also einen Schüler von Ibrāhīm al-Kūrānī, als seinen Lehrer.⁷⁷⁶

Abū al-Ḥasan hatte besonders für seine Glosse zu den *ḥadīṭ*-Sammlungen einen weithin bekannten Ruhm. Abū al-Ḥasans Ziel in diesen Glossen war es, die Lektüre und das Verständnis der *ḥadīṭ*-Texte zu erleichtern und den Lehrern ein verlässliches Material in ihren Vorlesungen zur Verfügung zu stellen. Er schrieb Glossen zu den fünf Kanons der Überlieferungssammlungen, d.h. Buḥārī, Muslim, Abū Dāwūd, Nesāī und Tirmidī – den letzteren konnte er nicht beenden – und zum Musnad von Aḥmad b. Ḥanbal. Eine weitere Glosse verfasste er zu einem weit verbreiteten Kompendium zur Methodologie des Rechts.

Die Glosse von Abū al-Ḥasan zu den *ḥadīṭ*-Sammlungen lassen sich im Zusammenhang mit den Bemühungen von ‘Abdullāh b. Sālīm al-Baṣrī betrachten, der durch eine mühsame Textedition verlässliche Exemplare von Buḥārī und Muslim erstellte. Unter den Werken von Abū al-Ḥasan verdient aber sein Kommentar, *al-Badr al-munīr*, zu einem weit verbreiteten Rechtswerk des berühmten ḥanafitischen Rechtsgelehrten Ibn Humām, *Faṭḥ al-qadīr*, selber ein Kommentar zu einem Standardwerk der ḥanafitischen Rechtslehre, *al-Hidāya*, besondere Bedeutung. Abū al-Ḥasan stellte seine kritische Einstellung für die Vorrangstellung der Überlieferungen vor den Rechtsschulmeinungen in diesem Werk systematisch dar. Er erklärt seinen radikalen Ansatz in diesem Kommentar wie folgt:

... anna ġaraḍanā min waḍ‘ ḥādīhī al-ḥāšiya taqwiyat ahl al-ḥaqq bi-l-sunnat al-saniyya wa-l-tarġīḥ bi-hā min ġayr ta’yīn maḍhab mu‘ayyan‘alā ḥilāf mā huwa da’b ahl al-zamān⁷⁷⁷

Unser Ziel in diesem Kommentar ist die Unterstützung der Partei, die die richtige Meinung vertritt, durch die erhabene *sunna*, wir geben [einer Lehrmeinung] den Vorzug nur aufgrund der *sunna*, ohne aber uns auf eine Rechtsschule zu beschränken, im Gegensatz zu Usus unserer Zeitgenossen.

⁷⁷⁵ Zu ihm siehe, Murādī, Silk, III, S. 259-272.

⁷⁷⁶ ‘Aḡlūnī, Ismā‘īl, Ḥilyat ahl al-ḥaqq wa-l-kamāl bi-ttiṣāl al-asānīd bi-kummal al-riġāl, Hergb. Muḥammad Ibrāhīm al-Ḥusayn, Dār al-faṭḥ li-l-dirāsāt wa-l-naṣr, Jordan, 2009, S. 126-127.

⁷⁷⁷ Abū al-Ḥasan al-sindī, al-Badr al-munīr (Ms.), Fol. 272 b.

Als eine Grundregel für die Bewertung der Rechtsschulenmeinungen setzt er folgendes an:

Wenn wir eine Lehrmeinung feststellen, die wir dem Gründer der Rechtsschule durch verlässliche Überlieferung zuschreiben können, versuchen wir diese Lehrmeinung mit den *ḥadīṭ* im Einklang zu interpretieren. Wenn diese Lehrmeinung aber in einem völligen Konflikt mit den *ḥadīṭ* steht, dann nehmen wir an, dass dieser *ḥadīṭ* den Gründer der Rechtsschule durch gesunde Überlieferung nicht erreichte. Sonst hätte er diesem *ḥadīṭ* nicht zuwider gehandelt. Denn die Nicht-Berücksichtigung eines *ḥadīṭ* kann man schon von einem Laien nicht erwarten, abgesehen von einem gottesfürchtigen Gelehrten. In diesem Fall lehnen wir diese Lehrmeinung ab. Von den Lehrmeinungen der Rechtsschule sind nur diejenigen als maßgeblich anzunehmen, die der klaren Bedeutung des Beweises [Koran und *ḥadīṭ*] entsprechen, die Übrigen haben aber keine Geltung. Nach unserer Meinung sollen in diesem Fall diejenigen, die einen gesunden Verstand haben, zu der Meinung derjenigen Gelehrten aus der *ahl al-sunna* zugreifen, dessen Meinung dem Beweis entspricht. Das ist der klare und richtige Weg für diejenigen, die einen gesunden Verstand haben. Was aber die Mehrheit der *muta'ahhirūn* (späteren Gelehrten) macht, ist nicht akzeptabel. Wenn sie nämlich eine Lehrmeinung finden, die der äußere Bedeutung eines *ḥadīṭ* [nicht] entspricht, begrenzen sie die Bedeutung dieses *ḥadīṭ* oder sie interpretieren ihn in der Weise, dass die nach dieser Interpretation erschlossene Bedeutung dem *ḥadīṭ* widerspricht. Das ist bei den Vernünftigen nicht akzeptabel. Das Richtige ist: wenn man in den Lehrmeinungen der Schule eine Norm findet, die *ḥadīṭ* widerspricht, verlässt man diese Norm; wenn man diese Norm durch Interpretation mit dem *ḥadīṭ* in Einklang bringen kann, interpretiert man diese Norm. Aber die Interpretation des *ḥadīṭ* in allen Stellen, wo er mit der Lehrmeinung konfligiert, ist nicht akzeptabel für diejenigen, die einen Verstand besitzen.⁷⁷⁸

Abū al-Ḥasans enger Schüler Muḥammad Ḥayāt wurde auch in Sind geboren.⁷⁷⁹ Er nahm sein erstes Studium in Thatta auf und kam später in die *ḥaramayn*. Die Angaben von Ṣirvānī und Murādī stimmen über die Lehrer von Muḥammad Ḥayāt im Hedschas überein. Wir können daher annehmen, dass Muḥammad Ḥayāt in einer Zeit zwischen 1101/1689 und 1113/1702 in den Hedschas kam, sodass er eine *iğāza* von Ḥasan al-ʿUğaymī (gest. 1113/1702) erhalten konnte. Muḥammad Ḥayāt nahm auch weitere *iğāzas* von Abū Ṭāhir al-Kūrānī. Wie auch sein Lehrer Abū al-Ḥasan al-Sindī al-Kabīr legte er aber auf seine *iğāza*, die er von ʿAbdullāh b. Sālim al-Baṣrī erhielt, großen Wert.⁷⁸⁰ Ob Muḥammad Ḥayāt schon in Thatta bei Abū al-Ḥasan al-Sindī lernte, kann

⁷⁷⁸ Abū al-Ḥasan al-Sindī, al-Badr al-munīr (Ms.), 194b.

⁷⁷⁹ Ṣirvānī, Tarāğim, S. 68. Murādī, Silk, IV, S. 34.

⁷⁸⁰ Mizğāğī und Bilgrāmī erwähnen für Muḥammad Ḥayāt nur zwei Lehrer beim Namen: Abū al-Ḥasan al-Kabīr und ʿAbdullāh b. Sālim al-Baṣrī. Bilgrāmī, Sayyid Ġulām ʿAlī, Subḥat al-marğān, I, S. 244-250.

man nur als eine Vermutung feststellen. Muḥammad Ḥayāts enge Beziehung zu seinem Lehrer in Medina steht aber außer Zweifel.

Der genannten kritischen Einstellung von Abū al-Ḥasan blieb Muḥammad Ḥayāt treu, die er auch mit seinen Schriften weiterpflegte. Nach dem Tod des Lehrers trat er vermutlich die Nachfolge des Lehrers in dessen Lehrstellen in der Medrese von Feyḍullāh Efendi und in der Prophetenmoschee an. Er erhielt später zusätzlich hohe Ämter in der Prophetenmoschee als *ders-i ʿāmm* und *muḥaddit*.⁷⁸¹ Muḥammad Ḥayāt heiratete im Hedschas, gründete eine Familie und zählte zu den wohlhabenden Gelehrten der Stadt.

Außer seinen Unterrichten, die von einem engen Schülerkreis besucht wurden, hielt Muḥammad Ḥayāt aufgrund seines Amtes als *ders-i ʿāmm* öffentliche Predigten, an denen ein großes Publikum teilnahm. Als ein frommer Gelehrter, der ein aus der Öffentlichkeit zurückgezogenes Leben führte, wie seine Zeitgenossen ihn beschreiben, war die Befolgung des Beispiels des Propheten offenbar das Hauptthema in seinen Predigten, wie es auch in seinen Schriften hervortrat. Şirvānī lobt ihn aus diesem Grund als “Träger der Fahne der *sunna*“.

Abū al-Ḥasan al-Sindī al-Şaġīr wurde auch in Sind geboren. Von den Lehrern von Abū al-Ḥasan in Sind nennt Şirvānī zwei Namen: Muḥammad Hāşim Thattawī und Naġmuddīn ʿAbdulmuʿīn al-Sindī.⁷⁸²

Im gedruckten Text von Anşārīs *Tuḥfa*, der selber ein Freund von Abū al-Ḥasan in Medina war, soll Abū al-Ḥasan al-Sindī al-Şaġīr im Jahre 1165/1751 nach Medina gekommen sein.⁷⁸³ Nach den *iġāzas*, die Abū al-Ḥasan von den Gelehrten des Hedschas erhielt, können wir annehmen, dass er sich vor seiner Ansiedlung in Medine einige Jahre in Mekka aufhielt: Kattānī zufolge nahm er von Ibn ʿAqīlā (gest. 1149/1736 od. 1150/1737), Sālim b. ʿAbdullāh al-Başrī (gest. 1160/1747) und ʿAṭā al-Makkī (gest.

Mizġāġī, *Nuzha riyāḍ al-iġāza*, S. 145-146. In den uns zur Verfügung stehenden drei *iġāza*, die von Abū al-Ḥasan al-Kabīr, Muḥammad Ḥayāt und Abū al-Ḥasan al-Kabīr erteilt wurden, wird nur ʿAbdullāh b. Sālim als Lehrer vorgestellt: Die *iġāza*, die Abū al-Ḥasan al-Kabīr für Ismāʿīl al-ʿAġlūnī erteilte, die *iġāza*, die Muḥammad Ḥayāt Abū al-Ḥasan al-Şaġīr erteilte, und die *iġāza*, die Abū al-Ḥasan al-Şaġīr dem jemenitischen Gelehrten Mizġāġī erteilte. Vgl. auch Mizġāġī, *Nuzha*, S. 241.

⁷⁸¹ BOA, EVMH 4772. Fol. 23b, 24a, Das Register enthält Zuweisungen (zwischen den Jahren 1163-1175) aus Damaskus für die in Mekka und Medina lebenden Begünstigten. Muḥammad Daqqāq wird in diesem Register als *muḥaddit*, Muḥammad Ibn al-Ṭayyib al-Maġribī und Muḥammad Ḥayāt werden als *Ders-i ʿāmm* (Lehrer, der neben Lehrtätigkeiten in Medresen öffentliche Vorträge halten darf) beschrieben. Zum Begriff *Ders-i ʿāmm* siehe İpşirli, Mehmet, *Dersîâm*, TDVI, IX, S. 185-186.

⁷⁸² Şirvānī, *Tarāġim*, S. 59.

⁷⁸³ Ansarī, *Tuḥfa*, S. 287.

1187/1773) *iğāzāt* an.⁷⁸⁴ ‘Abdurrahmān al-Anṣārī hielt sich auch zu dieser Zeit seit dem Anfang des Jahres 1157/1744 bis zum Jahre 1181/1767 in den ‘Awālī und später überwiegend in Mekka auf. Es ist aus diesem Grund denkbar, dass er Abū al-Ḥasan in Mekka kennenlernte. Die Angaben von Şirvānī über das Datum der Einreise von Abū al-Ḥasan in Medina sind verlässlicher, der dies auf das Jahr 1160/1747 datiert. Denn durch diese Datierung kann man die enge Schüler-Lehrer-Beziehung zwischen Abū al-Ḥasan und dem im Jahre 1163/1749 gestorbenen Muḥammad Ḥayāt erklären.

Die enge Beschäftigung mit der *ḥadīṭ*-Wissenschaft wurde von Abū al-Ḥasan mit Lehrtätigkeiten und Schriften weitergepflegt und sein Unterricht wurden von einer großen Zahl von Schülern besucht. Wie ihn Anṣārī beschreibt, veranstaltete er täglich mehr als zehn Sitzungen für seinen Unterricht. Abū al-Ḥasan verfügte über einen beträchtlichen Reichtum und zählte, wie Muḥammad Ḥayāt, zu den Wohlhabenden der Stadt. Die Quelle dieses Reichtums war vermutlich neben seinen Gelehrtenstellen ein gut laufendes Geschäft. Abū al-Ḥasan heiratete mehr als eine Frau, sein einziger Sohn, der anders als der Vater eine geschäftliche Laufbahn einschlug, starb an Bord eines Schiffes auf dem Wege nach Istanbul.⁷⁸⁵ Abū al-Ḥasan besaß eine kalligraphische Begabung und pflegte den *saḥīḥ al-buḥārī* abzuschreiben, sodass er nach der Beendigung der Abschrift diese auch verkaufte. Wegen der Schönheit und Verlässlichkeit seiner Schrift wurde ein Exemplar von diesen Abschriften zu 100 Goldmünzen gekauft. Eine Abschrift aus seiner Hand befand sich zur Zeit von Mizğāğī in der Bibliothek des Imams von Jemen.⁷⁸⁶ Abū al-Ḥasan verfasste mehrere Schriften, unter denen seine Werke zum *ḥadīṭ* einen wichtigen Platz einnahmen. Er verfasste einen Kommentar zur Methodologie des *ḥadīṭ*, *Şarḥ nuḥbat al-fikar*, und einen weiteren Kommentar zur *ḥadīṭ*-Sammlung von Ibn al-Aṭīr, *Ġāmi‘ al-uṣūl*.

Der Hauptschwerpunkt der Lehre unserer drei Gelehrten lässt sich als eine aufgeschlossene Einstellung für die Aufwertung der Überlieferungen und ihre Anwendung in der Interpretation der Rechtslehre beschreiben. Dies lässt sich erst in den Schriften von Abū al-Ḥasan al-Kabīr deutlich feststellen, in denen eine Kritik an der ḥanafītischen Rechtslehre auf der Basis der Überlieferungen den zentralen Platz einnahm. Diese Einstellung wurde später in den Schriften von Muḥammad Ḥayāt

⁷⁸⁴ Kattānī, *Fihris al-fahāris*, I, S. 148-149.

⁷⁸⁵ Anṣārī, *Tuḥfa*, S. 287-288

⁷⁸⁶ Der jemenitische Imam Mahdī gab Mizğāğī ein solches Exemplar als Belohnung, nachdem er ihm *ḥadīṭ* tradierte. Mizğāğī, *Nuzha*, S. 262.

weitergepflegt. Abū al-Ḥasan al-Ṣāḡīr beschreibt sein Schüler ‘Abdulḥāliq b. ‘Alī b. Zayn (gest. 1201/1787) als einen aufgeschlossenen ḥanafītischen Gelehrten, der sich von der blinden Nachahmung der Lehrmeinungen der ḥanafītischen Rechtsschule fernhielt. Er habe, wie sein Lehrer Muḥammad Ḥayat, nicht gezögert, von der Schulmeinung abzuweichen, wenn ihm eine Gegenmeinung richtiger zu sein schien und habe seine Schüler dazu aufgefordert, den tradierten *fiqh*-Bestimmungen den Vorzug zu geben, die mit den *ḥadīṭ* in Einklang stehen. Aus diesem Grund betrachtete man ihn als Vertreter der von Abū al-Ḥasan al-Kabīr in Medina gegründeten Schule.⁷⁸⁷

Muḥammad Sa‘īd Safar (1113-1194/1701-1780)

Das erste Mitglied der Familie Safar in Medina war ‘Abdullāh al-Sulaymānī, der sich in einer unbestimmten Zeit im vorigen Jahrhundert in Medina niederließ. Anṣārī zufolge führte er ein bescheidenes Leben als ein frommer *muḡāwir*. Sein offenbar einziger Sohn ‘Alī, folgte auch dem Weg seines Vaters, wie Anṣārī kurz vermerkt. Die Heirat von ‘Alī mit der Tochter von ‘Alī Safar war jedoch für die Zukunft der Familie fördernd. Denn ‘Alī Safar gehörte zu der einflussreichen Familie Zāfir, die in der Einheit der *nevbetciiyye* die Stellen dominierte.

Aus dieser Ehe ist ‘Alī sein Sohn namens Muḥammad Amīn geboren worden. Muḥammad Amīn verfügte wegen seiner Verwandtschaft mit der Familie Zāfir über günstige Möglichkeiten. Er begann seine berufliche Karriere als Berufssoldat in der Festung. Sein Interesse fürs Studium war anfangs durch seine Freundschaft mit einem Schüler erweckt, in dessen Begleitung er Unterrichtsstunden besuchte, wie Anṣārī ohne einen Namen anzugeben vermerkt. Muḥammad Amīns Beschäftigung mit dem Studium endete mit einem völligen Ausstieg aus dem beruflichen Leben als Soldat. Später widmete Muḥammad Amīn sich der intensiven Beschäftigung mit dem Studium und verschaffte sich in den Gelehrtenkreisen von Medina einen festen Platz. Muḥammad Amīn starb 1125/1713 und hinterließ drei Söhne und eine Tochter.

Sein Sohn Muḥammad Sa‘īd, geboren 1113/1701, trat in die Fußstapfen des Vaters. Wie der Vater fing er sein Berufsleben als Soldat an, jedoch diesmal in der *nevbetciiyye*, in der die Familie Zāfir Führungspositionen hatten. Wie der Vater gab auch Muḥammad Sa‘īd später diese Stelle auf und beschäftigte sich intensiv mit Studium. In Muḥammad Sa‘īds Entscheidung spielten möglicherweise auch die großen Unruhen

⁷⁸⁷ Mizḡāḡī bezeichnet ihn zudem als einen *muḡtahid*. Mizḡāḡī, Nuzha, S. 144-146, 241-242, 260-261.

der *fitnat al-ġāmā'a* eine Rolle, bei denen sein Bruder ums Leben kam.⁷⁸⁸ Muḥammad Sa'īd wurde später zum Vorbeter und Prediger in der Prophetenmoschee. Er unternahm Reisen nach Anatolien, Ägypten und Syrien, die anscheinend nicht nur durch den Wunsch geprägt waren, zu den Gelehrtenkreisen Kontakt aufzunehmen, sondern sich neue Pfründe und Zuweisungen zu sichern. Muḥammad Sa'īd legte später seine Ämter nieder.

Zwei Söhne von Muḥammad Sa'īd sind vor ihm im hohen Alter gestorben. Später wurden Muḥammad Sa'īd weitere vier Söhne geboren. Einer von ihnen, der 1158/1745 geborene Aḥmad, absolvierte sein Studium in Medina und bekleidete eine Weile das Amt des ḥanafitischen Vorbeters. Er vermählte sich mit der Tochter des oben erwähnten maghrebinischen Gelehrten Muḥammad Ibn al-Ṭayyib al-Maġribī. Wie Muḥammad Sa'īd war Aḥmad für seine Gelehrsamkeit in den *ḥadīṭ* berühmt, er soll sogar in dieser Hinsicht seinen Vater übertroffen haben.⁷⁸⁹ Aḥmad wechselte später seine Rechtsschule und nahm die ḥanbalitische Rechtsschule an. Er legte daraufhin sein Amt als ḥanafitischer Vorbeter zugunsten seiner Söhne nieder. Bei Aḥmads Entscheidung für die Annahme der ḥanbalitischen Schule spielte offenbar nicht das Trachten nach einer gewinnbringenden Stelle, sondern seine enge Beschäftigung mit den *ḥadīṭ* eine Rolle. Aḥmad starb auf dem Rückweg von Anatolien 1194/1780. Kurz nach dem Tod von Aḥmad starb auch Muḥammad Sa'īd im selben Jahr.⁷⁹⁰

Für Muḥammad Sa'īd Safar können wir nur bei Zabīdī und 'Ārif Ḥikmet eine Biografie feststellen. Aus dem Vergleich der beiden Biografien ergibt sich, dass in der von 'Ārif Ḥikmet geschriebenen Biografie zu Muḥammad Sa'īd die enge Beziehung zwischen ihm und seinen Lehrern aus Sind Betonung findet. 'Ārif Ḥikmet benutzte für diese Biografie vermutlich auch die *Tuḥfa* von Dāġistānī, der Muḥammad Sa'īd neben seiner literarischen Begabung für seine hervorragende Gelehrsamkeit im *ḥadīṭ* lobt. Dāġistānī zufolge übertraf Muḥammad Sa'īd besonders im Bereich des *ḥadīṭ* seine Zeitgenossen. Er bezeichnet ihn aus diesem Grund als *ḥāfiẓ* und *ḥuġġa*.⁷⁹¹ 'Ārif Ḥikmet hatte auch die Möglichkeit, während seines einjährigen Kadi-Amtes in Medina sich über Muḥammad Sa'īd zu informieren. Wie Dāġistānī bezeichnet 'Ārif Ḥikmet ihn als

⁷⁸⁸ Anṣārī, *Tuḥfa*, S. 284.

⁷⁸⁹ Dāġistānī, 'Umar, *al-La'ālī*, Fol. 55a.

⁷⁹⁰ Anṣārī, *Tuḥfa*, S. 283-285. Zabīdī, *al-Mu'ġam al-muḥtaṣṣ*, Hergs. Niẓām Muḥammad Ṣālīḥ al-Ya'qūbī, Muḥammad b. Nāṣir al-'Aġamī, *Dār al-baṣā'ir al-islāmiyya*, Beirut, 1427/2006. S. 747-748.

⁷⁹¹ Dāġistānī, 'Umar, *al-La'ālī*, S. 54 a. "*ḥuṣūṣan 'ilm al-ḥadīṭ fa innahū fihī ḥāfiẓ ḥuġġa wa ḥākīm fī-l-zabṭ wa-l-itqān*". Dāġistānī, *Tuḥfa*, S. Fol. 51b.

muḥaddiṭ und als einen hervorragenden Dichter.⁷⁹² Zu den Lehrern von Muḥammad Saʿīd Safar sagt ʿĀrif Ḥikmet das folgende:

Er las bei seinem Šayḫ Abū al-Ḥasan b. ʿAbduhādī al-Sindī al-Kabīr *buhārī* u.a. Nach Abū al-Ḥasans Tode las er die sechs *ḥadīṭ*-Sammlungen außer Ibn Māğa bei dessen Schüler Muḥammad Ḥayāt al-Sindī.

Muḥammad Saʿīd hielt sich eine Weile in Mekka auf und lernte bei den dortigen Gelehrten. In der von Zabīdī angegebenen Liste wurden aber die Lehrer von Muḥammad Saʿīd in einer umgekehrten Reihenfolge erwähnt. Obwohl Zabīdī während des Besuches des Letzteren in Kairo im Jahre 1174/1761 die Bekanntschaft von Muḥammad Saʿīd machte, war er offenbar über ihn nicht gut informiert. Er sagt nämlich, dass Muḥammad Saʿīd anfangs in Mekka lebte (*nazīlu Makka*) und erst später nach Medina umzog. Offenbar aus diesem Grund erwähnt er die Lehrer von Muḥammad Saʿīd aus Mekka in erster Linie. Ihnen folgt Abū al-Ḥasan al-Sindī al-Kabīr.

Aufgrund seiner ersten Karriere als Soldat und auch wegen seiner verwandtschaftlichen Beziehungen zu der Familie Zāfir könnte man vermuten, dass Muḥammad Saʿīd sich in den Konflikten unter den Machtgruppen von Medina dürfte verwickelt haben. Eine aktive Teilnahme in diesen Konflikten lässt sich jedoch nicht nachweisen. In einem Gedicht, das er anlässlich der Konflikte in den Jahren 1155-1156/1742-1743 (*fitnat al-qalʿa*) schrieb, ergriff Muḥammad Saʿīd Partei für eine Seite und kritisierte die Einstellung des Šeyḫü'l-ḥarem.⁷⁹³ Später verfasste auch sein Sohn Aḥmad, kurz vor seinem Tode Ende des Jahres 1194/1780, ein Gedicht, in dem er den mekkanischen Emir Surūr um die Freilassung der Medinenser bat, die Surūr nach einem unten beschriebenen Angriff in Medina im selben Jahr festgenommen hatte.⁷⁹⁴

Bevor wir die Lehrer von Muḥammad Saʿīd Safar betrachten, soll hier kurz auf die enge Verbindung zwischen dem mālikitischen Gelehrten Šālīḫ b. Muḥammad al-Fullānī (1166-1218/1753-1803) und Muḥammad Saʿīd und dessen Sohn Aḥmad hingewiesen werden. Širvānī beschreibt Fullānī als einen intelligenten Gelehrten, der

⁷⁹² „al-ʿālim al-fāḍil al-muḥaddiṭ al-kāmil wa-l-šāʿir al-māhir al-adīb al-baḥr al-zahḥār“ ʿĀrif Ḥikmet, *Mağmūʿa al-tarāğim*, S. 64.

⁷⁹³ Madanī, Sayyid Ġaʿfar b. Ḥusayn al-Hāšimī, *al-Aḥbār al-ğarība, fi ḍikr mā waqaʿ bi-ṭibat al-ḥabība*, Kairo 1413/1993, S. 47-53.

⁷⁹⁴ Dāğistānī, ʿUmar, *al-Laʿālī*, Fol. 55a.

zur Zeit der Niederschrift seines Werkes (um 1200/1786) in der Moschee lehrte.⁷⁹⁵ Fullānī lernte überwiegend in seiner Heimat und Maghreb. Nach seiner Ankunft im Hedschas nahm er von den führenden Gelehrten von Mekka und Medina *iğāzas*. Muḥammad Saʿīd Safar und sein Sohn Aḥmad waren aber die wichtigen Lehrer, mit denen er in Medina in Verbindung blieb.⁷⁹⁶ Šālīḥ al-Fullānī, der sich durch diese Schüler-Lehrer-Beziehung mit der Schule von Abū al-Ḥasan al-Sindī in Medina verband, war bekannt für seine Kritik an der blinden Nachahmung, *taqlīd*. Eine risāla von Muḥammad Ḥayāt, *Tuḥfat al-anām*, zur Kritik der blinden Nachahmung, nahm Fullānī in seinem Werk zum selben Thema unter verschiedenen Kapiteln vollständig auf. Er ergänzte sie auch mit weiteren Zitaten aus dem Werk von Abū al-Ḥasan al-Sindī und überwiegend aus den Quellen der mālikitischen Rechtsschule.⁷⁹⁷

Lehrer von Muḥammad Saʿīd

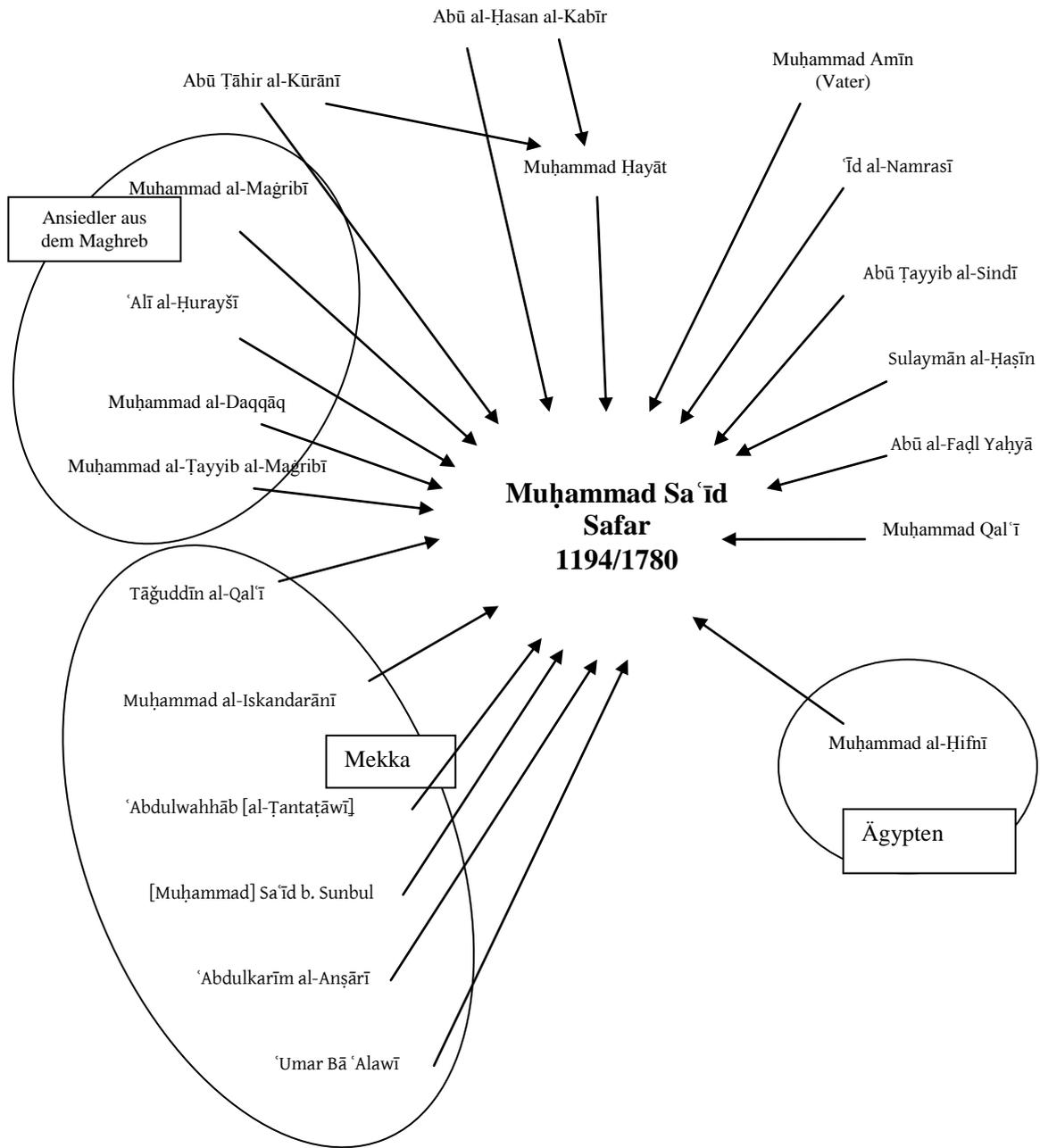
Muḥammad Saʿīd verzeichnet in einem Gedicht, das er 1184/1770 verfasste, 26 Lehrer, alle die er überlebte.⁷⁹⁸ Seine enge Beziehung zu Abū al-Ḥasan al-Kabīr und Muḥammad Ḥayāt hebt er besonders hervor.

⁷⁹⁵ Zu Fullānī siehe Hunwick, J.O. "Salih al-Fullani of Futa Jallon: An Eighteenth Century Scholar and Mujaddid" Bulletin de l'Institut Fondamental d'Afrique Noire, 1978, vol. 40, Nu. 4, S. 879-885

⁷⁹⁶ Nach den Angaben von Širvānī sind die Lehrer aus den Gelehrtenkreisen von Mekka: Ibrāhīm al-Zamzamī (gest. 1195/1781) und ʿAbdulmalik al-Qalī (1228/1813), der ḥanafitischen Mufti von Mekka (amt. 1191-1228/1777-1813). Seine Lehrer in Medina hießen: Muḥammad Saʿīd Safar, Aḥmad Safar, Muḥammad b. Muḥammad b. ʿAbdullāḥ al-Mağribī, ʿAlī Efendi el-Širvānī, ʿArabī b. ʿAbdussalām al-Ḥurayšī, Ibrāhīm b. ʿAbdullāḥ al-Faraḍī al-Ḥanbalī. Siehe Širvānī, Tarāğim, S. 94.

⁷⁹⁷ Sindī, Muḥammad Ḥayāt, *Tuḥfat al-anām fī l-ʿamal bi-ḥadīṭ al-nabī ʿalayh al-salām*. al-Maktabat al-salafiyya, Lahor, o.D. Fullānī, Šālīḥ, *Iqaz himam ulī al-absar fī l-iqtidāʾ bi-sayyid al-muhāğirīn wa-l-ansar*, Dār al-maʿrifa li-l-ṭibāʿa wa-l-našr, Beirut, 1978.

⁷⁹⁸ (Ms.) Bibliothek von Bešīr Āğā in Medina, Nu. 550/101, Fol. 106-110.



Nach der Reihenfolge, die Muḥammad Saʿīd in seinem Gedicht berücksichtigt, war sein erster Lehrer sein Vater Muḥammad Amīn, der ihm die ersten religiösen Pflichten und Traditionen beibrachte. Abū al-Ḥasan al-Kabīr war aber sein vornehmster Lehrer, den Muḥammad Saʿīd als Besitzer der guten Methodologie bezeichnet. Muḥammad Saʿīd studierte bei ihm die *ḥadīṭ*-Sammlungen und andere wissenschaftliche Texte. Seine enge emotionale Verbindung zu Abū al-Ḥasan betonte er mit dem Satz, dass Abū al-Ḥasan ihn mit Zärtlichkeit betreute. Bei Muhammad b. Abdullah [al-Mağribī] (gest. 1141/1729), der nach seiner Beschreibung im Maghreb geboren war und im Osten, Syrien und Jemen lehrte, studierte Muḥammad Saʿīd hauptsächlich Sprachwissenschaften. Er hörte bei ihm die berühmten *ḥadīṭ*-Sammlungen, nahm auch an seinen Seminaren im Korankommentar teil. Einen weiteren Gelehrten, den er nur als *imām al-masʿūdī* bezeichnet und als denjenigen lobt, der sowohl in den Koran- als auch in den *ḥadīṭ*-Wissenschaften einen hervorragenden Wissensstand erreichte, kann man mit Sicherheit mit dem Schüler von ʿAbdullāh b. Sālim al-Baṣrī, ʿĪd al-Miṣrī al-Burullusī (gest. 1140/1728)⁷⁹⁹, identifizieren. Muḥammad Saʿīd lernte bei ihm *ḥadīṭ*-Sammlung von Buḥārī.

Der maghrebinische Gelehrte ʿAlī Ḥurayṣī (gest. 1142/1720), der, wie Muḥammad Saʿīd Safar sagt, sein Vermögen und Familie im Maghreb verließ und sich im hohen Alter in Medina niederließ, besaß aufgrund seines Alters kurze Überlieferungsketten zur *Muwaṭṭāʾ* von Mālik, dem Gegenstand des Studiums von Muḥammad bei ihm war. Sulaymān al-Ḥaṣīn (gest. 1143/1731) war ein weiterer Lehrer von Muḥammad Saʿīd, bei dem er in den *ḥadīṭ* und in der Vita des Propheten (*siyar*) ausgebildet wurde. Den Gelehrten Abū Ṭayyib al-Sindī (gest. 1145/1732 o. 1149/1736)⁸⁰⁰, der mit Abū al-Ḥasan al-Kabīr wegen seiner kritischen Einstellung zum *ḥadīṭ* und Rechtsschulmeinungen in Konflikt stand, beschreibt Muḥammad Saʿīd als den Führer der Muslime in der Prophetenmoschee und hebt dessen Engagement für die Verteidigung der ḥanafitischen Rechtsschule hervor, ohne jedoch ihn dafür zu kritisieren. Seine Gelehrsamkeit in den verschiedenen Wissenschaftsbereichen, seine Ermahnungen und Plädoyers für die Gerechtigkeit waren weitere Eigenschaften von Abū al-Ṭayyib al-Sindī, die Muḥammad Safar besonders lobenswert fand.

⁷⁹⁹ Er kam aus Ägypten und hielt sich mehrere Jahre als *muḥāwir* im Hedschas auf. Gegen Ende seines Lebens ging er nach Medina, wo er in der Prophetenmoschee lehrte. Siehe Mirdād, Muḥtaṣar, S. 387.

⁸⁰⁰ Er war einer der Lehrer von Anṣārī. Siehe zu ihm Anṣārī, Tuḥfa, S. 335. Ṣirvānī, Tarāğim, S. 78. Ṣirvānī datiert seinen Tod auf das Jahr 1149/1736.

Muḥammad Abū Ṭāhir al-Kūrānī (gest. 1145/1733), Sohn von Ibrāhīm al-Kūrānī, den Muḥammad Saʿīd als Mitschüler seines Vaters bezeichnet, war im Auge von Muḥammad Saʿīd ein Zufluchtsort vor den religiösen und weltlichen Problemen für die Einwohner Medinas. Muḥammad Saʿīd studierte bei ihm Mathematik und ähnliche Wissensgebiete, die vermutlich Kalām und Philosophie einschlossen. Er drückt aber sein fehlendes Interesse für dieses Studium mit einem bescheidenen Satz aus, seine Kompetenz sei für diese Wissensgebiete nicht ausreichend gewesen.

Der Lehrer und Wegweiser von Muḥammad Saʿīd im Sufismus hieß Abū al-Faḍl Yaḥyā (gest. 1149/1726). Es handelte sich hier mit großer Wahrscheinlichkeit um den Vater von Ibrāhīm b. Yaḥyā b. Fayḍullāh al-Hindī, den Anṣārī in seinem Werk erwähnt. Anṣārī hebt auch die Affiliation von Ibrāhīm bzw. von Yaḥyā für die Naqṣbandiyya hervor. Yaḥyā kam im Jahre 1135/1723 mit seinem Sohn Ibrāhīm nach Medina. Sein Sohn Ibrāhīm (gest. 1192/1778) war ein enger Schüler von Abū al-Ṭayyib al-Sindī, dem er als sein Assistent diente.⁸⁰¹ Nach Beschreibung von Muḥammad Saʿīd hielt sich Yaḥyā mehrere Jahre in Sind und Indien auf und hatte ein tiefes Wissen in *bāṭin* und *ḥaqāʾiq*. Der Gegenstand seines Studiums bei einem weiteren mālikitischen Gelehrten aus dem Maghreb, Ḡamāluddīn [Muḥammad] al-Daqqāq (gest. 1157/1744) war wie bei Ḥurayṣī die *Muwaṭṭāʾ*.

Muḥammad Ḥayāt war jedoch für Muḥammad Saʿīd der Führer der Betenden, das Leben (Anspielung auf dessen Namen) der Gotteskenner, scharfsinnig, ein vollkommener Ṣayḥ, dessen Schriften eine hohe Qualität besaßen. Er war anfangs sehr arm, wurde aber später mit der Gnade Gottes sehr reich. Sein Vermögen hat ihm jedoch nicht geschadet oder ihn in die Irre geführt, so Muḥammad Saʿīd. Muḥammad Saʿīd studierte bei ihm sechs Kanons der *ḥadīṭ*-Sammlungen und den *musnad* von Aḥmad b. Ḥanbal.

Muḥammad Qalī (gest. 1196/1782), den wir nicht näher identifizieren können, brachte ihm die Rezitationsregeln des Korans bei. Bei Muḥammad b. al-Ṭayyib al-Maḡribī (1170/1757) lernte er die persönlichen Eigenschaften des Propheten (ṣamāʾil).

⁸⁰¹ Anṣārī, Tuḥfa, S. 487. Ṣirvānī gibt den Namen von Ibrāhīm in verkürzter Form. Er nennt ihn nämlich Ṣayḥ Ibrāhīm b. al-Ṣayḥ Fayḍullāh al-Sindī al-Ḥanafī. Er gibt keinen Eintrag zum Vater von Ibrāhīm und datiert die Ankunft von Ibrāhīm bzw. seines Vaters in Medina auf das Jahr 1140/1727. Er bezeichnet Ibrāhīm als einen kritischen Gelehrten (*Muḥaqqiq*). Außer seinem Vater lernte er bei dem ehemaligen Mufti von Ṣirvān, Muḥammed Efendi b. ʿAbdurraḥīm, der sich anscheinend Anfang des Jahrhunderts in Medina ansiedelte. Der Sohn von Ibrāhīm, Ḥamza, war einer der bekannten Gelehrten von Medina. Siehe Tarāḡim, S. 82, 83.

Ein gewisser ‘Alī al-Tilimsānī und al-Šayḥ al-Wuddī zählten zu seinen ersten Lehrern in Medina, bei denen er in den ersten Jahren seines Studiums lernte und die er am Ende seiner Lehrerliste in Medina eintrug.

Das Studium von Muḥammad Sa‘īd bei den mekkanischen Gelehrten kam offenbar während seines Aufenthaltes in Mekka als *muḡāwir*. Wie bei der Mehrheit seiner Lehrer in Medina, lernte er bei dem ḥanafitischen Mufti von Mekka, Tāḡuddīn al-Qalī (gest. 1149/1736)⁸⁰², der ein Schüler von ‘Uḡaymī war, eine große Zahl von *ḥadīṭ*. Dies kam vermutlich in den späteren Phasen seines Studiums wie das Hören von *al-musalsal bi-l-awwaliyya* bei Tāḡuddīn nahelegt. Er besuchte die Unterrichte von Muḥammad al-Iskandarānī al-Makkī (gest. 1150/1737) zur Eschatologie.⁸⁰³ Bei ‘Abdulwahrāb [al-Ṭantaṭāwī] (gest. 1156/1743) las Muḥammad Sa‘īd die *ḥadīṭ*-Sammlung von Tirmidī und weitere Bücher und besuchte dessen Unterrichte zum Korankommentar. ‘Abdulwahrāb selber besuchte später seinen Schüler Muḥammad Sa‘īd anlässlich der Abschlussvorlesung zu *Buḡārī* und schenkte ihm ein kostspieliges Gewand.⁸⁰⁴ Der Vater von ‘Abdurrahmān al-Anṣārī, ‘Abdulkarīm Anṣārī (gest. 1162/1749), der nach der *fitnat al-qal‘a* Anfang des Jahres 1157/1744 mit der Familie die Stadt verließ und später nach Mekka umzog, wurde erst in Mekka zum Lehrer von Muḥammad Sa‘īd. ‘Abdulkarīm war für seine enge Beschäftigung mit der *muwaṭṭā* bekannt, die auch das Gegenstand des Studiums von Muḥammad Sa‘īd bei ihm war.

Bei dem Bā ‘Alawī ‘Umar b. Aḡmad al-Saqqāf (1102-1174/1691-1671), der auch ein Enkelsohn und Schüler von ‘Abdullāh b. Sālim al-Baṣrī war, lernte Muḥammad Sa‘īd im Korankommentar.⁸⁰⁵ Er drückt seine Bewunderung für ‘Umar Bā ‘Alawī nach der Hervorhebung seiner Abstammung aus der Prophetenfamilie mit dem Lob aus, indem er sich nochmal an seinen Lehrer Abū al-Ḥasan al-Sindī al-Kabīr erinnerte: „Er (‘Umar) besaß einen guten Verstand wie Abū al-Ḥasan.“ Dies kann man als einen Hinweis auf

⁸⁰² Zu ihm Mirdād, Muḡtaṣar, S. 148-149.

⁸⁰³ Šamsuddīn Muḡammad b. Salāmā al-Baṣrī al-Iskandarānī al-Makkī, der Verfasser eines 10-bändigen Korankommentars in Reimen. Zu ihm Gabartī ‘Aḡā‘ib, I, 160-161 (Übers. I, 263) Er lernte in Ägypten bei berühmten Gelehrten wie Ḥalīl al-Laqqānī. Er nahm auch von Yaḡyā al-Šāwī und Aḡmad al-Baṣbīṣī.

⁸⁰⁴ ‘Abdulwahrāb b. Aḡmad b. Barakāt al-Šāfi‘ī al-Ṭantaṭāwī, ein Migrant aus Ṭantā. Nach Mirdād starb er 1154/1741 in Mekka. Siehe Mirdād, Muḡtaṣar, S. 94-95. Mizḡāḡī datiert aber seinen Tod auf das Jahr 1156/1743. Er war der Verfasser einer frühen Kritik *Rad‘ al-ḡalāla wa qam‘ al-ḡahāla* an Muḡammad ‘Abdulwahrāb. Die Schrift von ‘Abdulwahrāb wurde im ersten Monat des Jahres 1156/1743 verfasst. Dies entspricht dem von Mizḡāḡī angegebenen Todesdatum für ‘Abdulwahrāb. Siehe Mizḡāḡī, Nuzha, S. 267.

⁸⁰⁵ Zu ihm Siehe Mirdād, Muḡtaṣar, S. 374, wo sein Todesdatum auf das Jahr 1171/1761 datiert wird. Zabīdī, Mu‘ḡam, Fol. 119a.

die parallele Einstellung von ‘Umar Bā ‘Alawī in der Anwendung der Überlieferungen besonders in den rechtlichen Fragen bzw. in der Bewertung der Rechtsschulenmeinungen annehmen. Der šāfi‘itische Gelehrte und enge Schüler von ‘Īyḍ al-Namrasī, [Muḥammad] Sa‘īd b. Sunbul (gest. 1175/1762 od. 1170/1757)⁸⁰⁶, der für seine Autorität in den vier Rechtsschulen berühmt war, war ein Mitschüler von Muḥammad Sa‘īd und ein enger Freund. Muḥammad Sa‘īd war für Muḥammad Sa‘īd gleichzeitig sein Lehrer, bei dem er das Erbrecht lernte.

Alle seine Lehrer in Ägypten, die er am Ende seines Gedichtes erwähnt, lassen sich außer dem berühmten Gelehrten von Kairo, Muḥammad Ḥifnī (gest. 1181/1768), nicht eindeutig identifizieren. Sie hießen Muḥammad al-Mağribī, al-Šalabī, Mağribī und Abū Sālim.

Außer seinen Gedichten, die in einem Diwan gesammelt wurden, schrieb Muḥammad Sa‘īd nicht viel. Eines seiner Gedichte, das er auf den Ruhm des Propheten verfasste, zitiert Zabīdī auszugsweise in seinem *mu‘ğam*. Ein weiteres Gedicht jedoch, das den Titel *Risālat al-hudā fi ittibā‘ al-nabiyy al-muqtadā* trug, war als eine Zusammenfassung der Gedanken konzipiert, welche die ḥadīṭ-orientierte Schule der Sindīs in Medina prägten und verteidigten. Als einen Beweis für die Bedeutung der im Gedicht artikulierten Gedanken und ihre Verbreitung soll die folgende Information erwähnt werden.

Ein bekannter Gelehrter aus dem Jemen, Ḥasan b. Ḥālīd al-Ḥāzimī, der dem Imam nahe stand und mit ihm sowie nach dessen Tode gegen die Osmanen kämpfte, bis er schließlich 1234/1819 oder 1235/1820 auf dem Schlachtfeld fiel, schrieb einen Kommentar zum erwähnten Gedicht von Muḥammad Sa‘īd. Hasan war berühmt für seine *iğtihād*-Gedanken, die ihn aber zur Intoleranz führten, sodass er dem Volk seine eigenen Lehrmeinungen aufzwingen wollte. Dies führte zu heftigen Auseinandersetzungen mit seinen Zeitgenossen.⁸⁰⁷

Risālat al-hudā⁸⁰⁸

In seinem Gedicht *Risālat al-hudā* betonte Muḥammad Sa‘īd seine Zugehörigkeit zur ḥanafītischen Rechtsschule. Er plädierte aber dafür, dass man den ḥadīṭ vor den

⁸⁰⁶ Zu ihm Mirdād, *Muḥtaṣār*, S. 442.

⁸⁰⁷ Zu ihm Zabbāra, *Nayl al-waṭar*, I, S. 323-327

⁸⁰⁸ Muḥammad Sa‘īd Safar, *Risālat al-hudā* (Ms.), Maktabat Maḥmūdiya, Madina, Nu. 2679. Gedruckt, Maktabat al-salafiyya, Kairo, 1270/1950.

Rechtsschulenmeinungen Vorrang geben muss. Er gab einige Beispiele für die Starrheit, die die Verfechter der strengen Befolgung der Rechtsschulen zeigen und beurteilte sie mit Fanatismus (ta‘aṣṣub). Er kritisierte die von den Angehörigen der Rechtsschulen gesondert verrichteten Gemeindegebete um die Kaaba und in der Prophetenmoschee, sowie Rechtskniffe (ḥiyal), Heiligenverehrung, Tabakkonsum, übermäßige Verschwendungen am Grab des Propheten, Errichtung der Gewölbe auf den Gräbern und unrechtmäßige Handlungen beim Gräberbesuch.

In seinem Gedicht lassen sich die Antworten von Muḥammad Sa‘īd auf zwei Einwände der Gegner als Zeichen des Selbstvertrauens der Gelehrten betrachten, die diese kritische Einstellung vertraten. Die Behauptung der Gegner, das Tor des *iğtihād* sei schon geschlossen, entbehrt ihm zufolge jeder Grundlage aus dem Koran und der Überlieferungen, sowie ihre Behauptung, es sei unmöglich, Überlieferungen zu folgen, weil man dafür notwendige Kenntnisse nicht beherrsche. Die Gegner machen für diese Behauptung noch geltend, das Unwissen verbreitet sei und eine solche Einstellung würde im Fehlen des fachlichen Könnens die Konflikte unter den Gläubigern schüren. Muḥammad Sa‘īd zufolge garantiert das Wort des Propheten „Es hört eine Gruppe nicht auf zu existieren“, die Existenz einer Gruppe, welche das fachliche Wissen und das lebendige Engagement für den *iğtihād* besitzt. Zudem ist das wissenschaftliche Niveau der zeitgenössischen Gelehrten im Bereich der *ḥadīṭ*-Wissenschaften keineswegs geringer als das der vorigen Generationen. Dieses Selbstvertrauen beruhte auf den großen Leistungen der Gelehrten der *ḥaramayn* im Bereich der *ḥadīṭ*, die in der zweiten Hälfte des vorigen Jahrhunderts zunahm und im 12./18. Jahrhundert zu ihrem Höhepunkt erreichte.

Unsere Generation leistete in diesem Bereich mehr als je

Wie viele haben doch die ersten Generationen den späteren übriglassen

Dies ist ein Zeichen für die Gnade des Allmächtigen

Muḥammad b. ‘Abdulwahhābs Verbindung zu den Gelehrtenkreisen von Medina

Nach einer späteren Quelle, die von dem Geschichtsschreiber der Wahhābīten, ‘Uṭmān b. ‘Abdullāh b. Bišr (1210-1290/1796-1873), verfasst wurde, nahm Muḥammad b. ‘Abdulwahhāb (1115-1206/1703-1791) auch Kontakt zu Muḥammad Ḥayāt al-Sindī auf. Muḥammad b. ‘Abdulwahhāb absolvierte sein Studium in seiner Heimat und machte Studienreisen in die *ḥaramayn*, nach Basra und Damaskus. Die Quellen geben kein

sicheres Datum für diese Reise an. Nach seiner *ḥaǧǧ*, kam er nach Medina und nahm anscheinend zuerst zu dem ḥanbalitischen Gelehrten ‘Abdullāh b. Ibrāhīm al-Šarqī Kontakt auf. Nach den Ausführungen von Anṣārī kam ‘Abdullāh al-Šarqī um 1115/1703 nach Medina. Er hatte besonders für seine Gelehrsamkeit im Erbrecht (*‘ilm al-farā’id*) großes Ansehen gewannen, daher wurde seine Familie in Medina mit dem Beinamen *al-faraḍī* bekannt. ‘Abdullāh zählte zu den Dichtern von Medina und beschäftigte sich neben seinen Lehrtätigkeiten mit der Landwirtschaft. Anṣārī lobt ein Gedicht von ‘Abdullāh al-Šarqī, in dem dieser den Tabakkonsum heftig kritisierte.⁸⁰⁹ Da ‘Abdullāh al-Šarqī im Jahre 1140/1728 starb, können wir den Aufenthalt von Muḥammad b. ‘Abdulwahrāb in Medina auf ein Jahr vor 1140/1728 datieren. Muḥammad b. ‘Abdulwahrāb erhielt von ‘Abdullāh die *iǧāza* für *ḥadīṭ*-Überlieferungen. Durch ‘Abdullāhs Vermittlung machte er auch die Bekanntschaft von Muḥammad Ḥayāt. Über die Dauer und den Inhalt des Studiums von Muḥammad b. ‘Abdulwahrāb bei Muḥammad Ḥayāt geben die Quellen kaum Informationen preis.⁸¹⁰ ‘Uṭmān b. ‘Abdullāh b. Bišr, der nach Ḥusayn b. Ġannām (gest. 1225/1811) als zweiter Historiker der wahrhābītischen Bewegung gilt, versucht durch die Wiedergabe eines Gesprāches zwischen Muḥammad Ḥayāt und Muḥammad b. ‘Abdulwahrāb den Leser von der engen Beziehung zwischen den beiden zu überzeugen:

Es wird berichtet, dass der *šayḥ* eines Tages beim Prophetengrab stand, bei Leuten, die beteten und beim Grabe des Propheten um Hilfe riefen. Muḥammad Ḥayāt sah ihn und kam zu ihm. Der *šayḥ* fragte ihn: Was sagst du zu diesen? Er antwortete: Das, was sie da betreiben, ist dem Untergang geweiht, und zunichte wird, was sie getan haben. (Koran 7/139)⁸¹¹

Ein weiterer Gelehrter in Medina, bei dem Muḥammad b. ‘Abdulwahrāb studiert haben soll, ist Muḥammad b. Sulaymān al-Kurdī (1125-1194/1713-1780), der später zum šāfi’ītischen Mufti von Medina wurde. Abgesehen von der Verlässlichkeit dieser Information, zählte Kurdī zu den Gelehrten, der eine *fatwā* gegen die von Muḥammad

⁸⁰⁹ Anṣārī, *Tuḥfa*, S. 386-387 (Bayt al-faraḍī). Širvānī trug ‘Abdullāhs Sohn, Ibrāhīm (1123-1193/1711-1778), in *Tarāǧim* ein. *Tarāǧim*, S. 64. Anṣārī zufolge strab er im Jahre 1192/1778. Er hatte wie der Vater einen verbreiteten Ruhm für seine Gelehrsamkeit im Erbrecht.

⁸¹⁰ Siehe zu den Kontakten von Muḥammad b. ‘Abdulwahrāb in Medina ‘Abd Allāh Šāliḥ al-‘Uṭhaymīn, *Muḥammad ibn ‘Abd al-Wahrāb, The Man and his Works*. London 2009. S. 30-34. Peskes, Esther, *Muḥammad b. ‘Abdulwahrāb Im Widerstreit*, Beirut, 1993, S. 226-227, 253-254.

⁸¹¹ Zitiert nach Peskes mit kleinen Korrekturen in der Übersetzung, Peskes, *Muḥammad b. ‘Abdulwahrāb Im Widerstreit*, S. 254.

b. ‘Abdulwahhāb verbreiteten Gedanken erteilte.⁸¹² Wenn die erwähnte *fatwā* von Kurdī zu dessen Amtszeit erteilt worden ist, kann man sie auf eine Zeit nach 1189/1775 datieren. Eine frühere *fatwā* gegen Muḥammad b. ‘Abdulwahhāb, die von den Gelehrten des Hedschas erteilt wurde, ging auf das Jahr 1156/1743 zurück, der sich auch Muḥammad Sa‘īd Safar anschloss.⁸¹³

Wir haben oben mit Verweis auf Ibn Zaynī Daḥlān gesehen, dass Muḥammad b. ‘Abdulwahhāb seine Gedanken um das Jahr 1143/1731 öffentlich zu predigen begann. In den 1150er Jahren jedoch gewann seine Bewegung eine andere Dimension, als er in Muḥammad b. Su‘ūd einen politischen Verbündeten fand. Noch bevor die wahhābītische Bewegung ihre politische Macht zu verbreiten begann, verlangten sie von dem mekkanischen Emir Mas‘ūd b. Sa‘īd (Reg. 1146-1165/1734-1752) die Erlaubnis, nach Mekka pilgern zu dürfen. Nach den Ausführungen von Ibn Zaynī Daḥlān schickten sie vor dieser Gesandtschaft 30 Gelehrte in die *ḥaramayn*. Der mekkanische Emir ließ eine Diskussion mit den Gelehrten der *ḥaramayn* veranstalten. Sie erklärten die Gedanken von Muḥammad b. ‘Abdulwahhāb als irrgläubig. Ein Teil der genannten Wahhābīten wurde festgenommen, während ein anderer Teil aus den *ḥaramayn* floh.⁸¹⁴

Die oben erwähnte *fatwā* gegen Muḥammad b. ‘Abdulwahhāb ging vermutlich auf diese Diskussion zurück. Der Verfasser der genannten Schrift, ‘Abdulwahhāb b. Aḥmad b. Barakāt al-Šāfi‘ī al-Ṭanṭatāwī (gest. 1156/1743) war einer der Lehrer von Muḥammad Sa‘īd Safar, der selber eine Stellungnahme gegen die von Muḥammad b. ‘Abdulwahhāb verteidigten Gedanken verfasste, die der Schrift von Ṭanṭatāwī hinzugefügt wurde. Die Gedanken der Sindīs, die Muḥammad Sa‘īd Safar in einem Lehrgedicht zusammenfasste, zeigen eine gewisse Parallelität mit den Gedanken von Muḥammad b. ‘Abdulwahhāb: die Kritik an der blinden Nachahmung der Rechtsschulenmeinungen, Befolgung der *sunna* und die Kritik an den Neurungen (*bid‘a*). Im Lichte dieses Hintergrundes betrachtet, kann man die Stellungnahme von Muḥammad Sa‘īd gleichzeitig als eine Erklärung im Namen der Gelehrten betrachten, die diese Gedanken in ihren Lehrtätigkeiten und Schriften pflegten. Die Stellungnahme von Muḥammad Sa‘īd erfüllte daher gleichzeitig die Funktion, eine jegliche Verbindung zur Person und zu den Gedanken von Muḥammad b.

⁸¹² Siehe für seine *fatwa* von Kurdī, Sulaymān, Qurrat al-‘ayn bi-fatāwā ‘ulamā’ al-ḥaramayn, Hergs. Muḥammad ‘Alī b. Ḥusayn al-Mālikī, al-Maktabat al-Islāmiyya, Diyarbakır Türkiye, S. 256-260.

⁸¹³ Für die Schrift von Muḥammad al-Ṭanṭatāwī, siehe Traboulsi, Samer „An Early Refutation of Muḥammad Ibn ‘Abd al-Wahhāb’s Reformist Views” in: Die Welt des Islam 2002, 43, 373-715.

⁸¹⁴ Ibn Zaynī Daḥlān, Ḥulāṣat al-kalām, S. 226 ff.

‘Abdulwahhāb abzuweisen. Muḥammad Sa‘īd fungierte in dieser Stellungnahme im Namen seines Lehrers Muḥammad Ḥayāt und weiteren Gelehrten, die mit dieser Einstellung in Medina identifiziert wurden.

Kontroverse um den Vorrang der ḥadīṭ gegenüber den Reschtschulmeinungen zwischen Indien und Medina

Zum Schluss dieses Kapitels können wir auf folgende Fragen eingehen, die sich im Kontext der gelehrten Diskurse mit ihren überregionalen Verbindungen im 12./18. Jahrhundert stellten, und in der Forschung unterschiedlich beantwortet wurden.

Wie sollte man die Schule in Medina, die sich um die *ḥanafītischen* Gelehrten aus Sind bildete, für ihre Gelehrsamkeit in den *ḥadīṭ* und für ihre Kritik an der blinden Nachahmung bekannt wurde, einordnen? Hatten diese Gelehrten die erwähnte Einstellung erst im Hedschas entwickelt, wo sie zu den oben geschilderten Kreisen Kontakt aufnahmen? Oder sollte man die Wurzel dieser Einstellung in ihrer Heimat suchen?

Um diese Frage zu beantworten, können wir Šāh Waliyyullāh (1114-1176/1703-1763) als Beispiel betrachten, dessen Kontakt zu den Gelehrten der *ḥaramayn* man unterschiedlich interpretiert. Nach der einen Interpretation hatte Šāh Waliyyullāh seine kritischen Gedanken zu *iğtihād* und *taqlīd* unter dem Einfluss seiner Kontakte zu den Gelehrtenkreisen im Hedschas entwickelt.⁸¹⁵ Nach der zweiten sollte man die Wurzel dieser Einstellung in der Heimat von Šāh Waliyyullāh suchen.

Wie auch aus seinen eigenen Ausführungen eindeutig hervorgeht, hatte die Reise von Šāh Waliyyullāh in die *ḥaramayn* einen großen Einfluss auf ihn. Aufgrund von schriftlichen Belegen können wir aber mit Sicherheit behaupten, dass er seine Einstellung zu *taqlīd* und *iğtihād* schon vor der Reise in die *ḥaramayn* entwickelte. Baljon hat insofern recht, als er eine Änderung in der Einstellung von Šāh Waliyyullāh

⁸¹⁵ So sieht auch der osmanische Gelehrte Muḥammed Zāhid el-Kevserī (1879–1951) den Einfluss der Kontakte von Šāh Waliyyullāh auf seine Gedanken, die Waliyyullāh in seinen Schriften kundtat. Šāh Waliyyullāh übernahm ihm zufolge von Abū Ṭāḥir al-Kūrānī die Gedanken von Ibrāhīm al-Kūrānī und brachte in seinen Schriften die Lehre der *waḥdat al-wuḡūd*, die Meinungen der Antropomorfisten und der Philosophen zusammen. Obwohl wir keine Schrift von Ibrāhīm al-Kūrānī besitzen, die uns zeigen kann, dass Ibrāhīm al-Kūrānī diese synkretistische Einstellung auch bezüglich der Rechtsschulenmeinungen fortsetzte, erklärt Kevserī Waliyyullāhs Einstellung zu den Rechtsschulenmeinungen mit dem Einfluss von Ibrāhīm al-Kūrānī. Kevserī zufolge übertraf Waliyyullāhs Neffe seinen Großvater in diesem Hinsicht und war auch verantwortlich dafür, dass sich die Missachtung für die Rechtsschulen in Indien (Lā-Maḍhabiyya) verbreitete. Kevserī, Muḥammed Zāhid, Ḥusn al-taqāḍī fī sīrat al-Imām Abū Yūsuf al-Qādī, al-Maktaba al-azhariyya li-l-turāt 2002, S. 97.

in dieser Frage feststellt. Vor seiner Reise hatte Šāh Waliyyullāh bezüglich von *taqlīd* eine streng ablehnende Position. In den *ḥaramayn* kam er aber zu einer gemäßigten Einstellung.

Šāh Waliyyullāh lernte überwiegend bei seinem Vater ‘Abdurrahīm (gest. 1131/1719). Ein weiterer Lehrer von Šāh Waliyyullāh in Delhi, bei dem er *ḥadīṭ* lernte, ist Muḥammad Afḍal al-Siyalkūtī (gest. 1146/1734). Dieser besaß großen Ruhm für seine Gelehrsamkeit im *ḥadīṭ*, denn er lernte 12 Jahre bei ‘Abdulaḥad b. Muḥammad Sa‘īd al-Sirhindī (gest. 1127/1715) und ging später in einer Zeit vermutlich zwischen 1134/1722 und 1142/1730, also nach dem Tode von ‘Abdullāh b. Sālīm al-Baṣrī, zur *ḥağğ* und lernte besonders bei Baṣrīs Sohn Sālīm b. ‘Abdullāh (gest. 1160/1747).⁸¹⁶ Muḥammad Afḍal ließ sich nach seiner Pilgerfahrt in Delhi nieder, wo er in einer Medrese lehrte.⁸¹⁷

Nach dem Tode seines Vaters lehrte Šāh Waliyyullāh 12 Jahre lang in der Medrese seines Vaters. Wie er in seiner vermutlich in den späteren Jahren verfassten Autobiografie rückblickend sagt, beschäftigte er sich zu dieser Zeit tiefgründig mit dem Studium, in dem seine Forschungen zu den Lehrmeinungen der vier Rechtsschulen einen wichtigen Platz einnahmen. Er untersuchte die Meinungen der Rechtsgelehrten im Lichte ihrer Methodologie in der Rechtsfindung und der *ḥadīṭ*, auf denen sie ihre Meinungen aufbauten. Nach diesem Studium fand Šāh Waliyyullāh das Licht der Rechtsgelehrten, die sich auch in *ḥadīṭ* auszeichneten.

Ba‘de mulāḥaḏa-i kutub-i medāhib-i erba‘a we uṣūl-i fiqh-i īṣān we eḥādīṭ-i ki mutemessik-i īṣān-est qarār dād-i ḥāṭir be-meded-i ḡaybī rūšen-i fuqahā-i muḥaddiṭīn oftād.⁸¹⁸

Diese Grundeinstellung pflegte Šāh Waliyyullāh in seinen wissenschaftlichen Tätigkeiten und in den Werken, die er später verfasste. Obwohl er über seinen Lehrer Muḥammad Afḍal eine indirekte Verbindung zu den Gelehrten der *ḥaramayn* hatte, fand Šāh Waliyyullāh die Wurzel dieser Einstellung im Verhalten seines Vaters ‘Abdurrahīm (gest. 1131/1719). Dieser hatte nämlich in Bezug auf die Rechtsgelehrsamkeit eine gemäßigte Einstellung: Er folgte im Großteil seiner

⁸¹⁶ In einer unten zu zitierenden *iğāza*, die Šāh Waliyyullāh im Jahre 1142/1730 einem Schüler erteilte, bezeichnet er Muḥammad Afḍal als *al-ḥağğ*, und verweist auf die *iğāza*, die Šāh Waliyyullāh von ihm erhalten hatte.

⁸¹⁷ Zu Muḥammad Afḍal siehe Ḥasanī, *Nuzhat al-ḥawāṭir*, VI, S. 806.

⁸¹⁸ Dahlawī, *Šāh Waliyyullāh, al-Ġuz’ al-laṭīf fī tarğamat al-‘abd al-ḍa‘īf*, in: *Šāh Waliyyullāh ki siyāsī maktūbāt*, Hersg. Ḥalīq Aḥmad Niẓāmī, Lahor 1978, S. 198.

Handlungen der ḥanafītischen Rechtsschule, wick aber gelegentlich von der Lehrmeinung der Schule aufgrund der *ḥadīṭ* ab und bevorzugte die Lehrmeinung einer anderen Rechtsschule.⁸¹⁹

In einer *iğāza*, die Šāh Waliyyullāh am 22. Rabī I 1142/1730, also etwa anderthalb Jahre vor seiner Reise in die *ḥaramayn* einem Schüler erteilte, kann man diese Grundeinstellung sehen, die Šāh Waliyyullāh seiner Umgebung zu vermitteln versuchte. Der Name des Schülers, der von Šāh Waliyyullāh diese *iğāza* erhielt, wird in der *iğāza* nicht genannt. Man kann aber von den Ausführungen von Šāh Waliyyullāh erschließen, dass dieser zum Schülerkreis von ‘Abdurraḥīm gehörte und offenbar nach ‘Abdurraḥīms Tod im Umkreis von Šāh Waliyyullāh blieb. Šāh Waliyyullāh beschreibt seinen Schüler mit höflichen Wörtern (*mawlānā*) und lobt seine Gelehrsamkeit im Koran und in der *sunna*. Er hebt die Tugenden seines Schülers hervor, die ihn zur Erfüllung folgender Aufgaben berechtigen:

Von den höchsten Gnaden Gottes, derer er teilhaftig wurde, ist das folgende, was meine Seele inspiriert hat: er ist von den Sendboten der ehrwürdigen *sunna* und verdient es, die Menschen zu drei Aufgaben zu rufen: zum von der *sunna* erschlossenen richtigen Glauben, zum aufrechten Handeln, das von den authentischen *ḥadīṭ* und dann von deren, durch führende Rechtsgelehrte angebotenen, Auslegungen und Kommentaren erschlossen wird, die aber mit der *sunna* am meisten in Einklang stehen und zur *literarischen* und bei den Experten akzeptierten Bedeutung des *ḥadīṭ* am nächsten stehen.⁸²⁰

Die oben angedeutete Veränderung von Šāh Waliyyullāh, die während seiner Reise in die *ḥaramayn* zustande kam, führt Šāh Waliyyullāh auf Visionen des Propheten zurück, die ihm in den *ḥaramayn* erschienen. In diesen Visionen erkannte Šāh Waliyyullāh die Rechtmäßigkeit aller vier Rechtsschulen trotz der Meinungsunterschiede in einzelnen Fragen. Er kam auch zu der Erkenntnis, dass die ḥanafītische Rechtsschule und die anderen drei Rechtsschulen ihre eigenen überlegenen Eigenschaften hatten: Die erste war den Erfordernissen der Zeit angepasst, während die Lehrmeinungen der anderen drei Rechtsschulen dem Wortlaut der Prophetentraditionen am meisten entsprachen. Šāh Waliyyullāh fand in einer letzten Vision den Weg für eine Lösung, die diese zwei Eigenschaften zusammenführt; sie lag darin, die ḥanafītische Rechtsschule mit den Traditionen (den

⁸¹⁹ Dahlawī, Šāh Waliyyullāh, *Anfās al-‘arīfīn*, zitiert nach al-Nadwī, Abū al-Ḥasan ‘Alī al-Ḥusaynī, *al-Imām al-Dahlawī*, Kuwait 1405/1985, S. 73.

⁸²⁰ Dahlawī, Šāh Waliyyullāh, *Tafhīmāt Ilāhiyya*, Haydarabad, II, S. 285.

ḥadīṭ) in Einklang zu bringen. Um dies zu erreichen sollte man von den Meinungen der führenden Gelehrten der Rechtsschule diejenige als maßgeblich betrachten, die mit den Traditionen im Einklang steht. Šāh Waliyyullāh hat diese Methode später in seinen Schriften fortgesetzt und weiter entwickelt, indem er die Lehrmeinungen der ḥanafītischen Rechtsschule mit denen der šāfiʿītischen Rechtsschule aufgrund der *ḥadīṭ* verglich. Da die Lehrmeinungen der šāfiʿītischen Rechtsschule dem Wortlaut der Traditionen näher stand, bevorzugte er die Lehrmeinungen der letzteren in mehreren Fällen. In diesem Ansatz betrachtet sich Šāh Waliyyullāh nicht als einen absoluten *muğtahid*, sondern als einen *muğtahid* innerhalb einer Rechtsschule, der von den Lehrmeinungen der Schule aufgrund des *ḥadīṭ* abweicht.⁸²¹

Wie Preckel ausführt, versucht die Ahl-i Ḥadīṭ von Indien, die in der Person von Šāh Waliyyullāh den Gründer dieser Bewegung in Indien sieht, die Wurzel und Entwicklung der Gedankenwelt von Šāh Waliyyullāh in den verschlechterten politisch-religiösen Zuständen in Indien einzuordnen, in die Šāh Waliyyullāh hineingeboren wurde. Der Ahl-i Ḥadīṭ zufolge waren die Invasion von Nādir Schahs 1152/1739 in Delhi, die stagnierende Macht der Mongolenherrscher und letztlich der wachsende Einfluss der Briten, die sie als „Krise des Islam“ beschreiben, verantwortlich für den Erfolg von Šāh Waliyyullāh. Er habe als erster auf alle diese Faktoren reagiert und dem einen wiedererstarkenden Islam entgegengesetzt.⁸²² Die oben erwähnten Zitate aus den Werken von Šāh Waliyyullāh bestätigen weitgehend diese Interpretation. Es besteht kein Zweifel, dass Šāh Waliyyullāhs Aufenthalt im Hedschas und seine Kontakte zu den Gelehrten der *ḥaramayn* einen unverkennbaren Eindruck auf ihn machten. Aber schon vor seiner Reise in die *ḥaramayn* hatte Šāh Waliyyullāh seine Grundeinstellung zu den wichtigen Themen entwickelt, zu denen seine Gedanken zur Vorrangstellung der *ḥadīṭ* vor den Rechtsschulmeinungen zählen.

Diese Frage, das heißt die Vorrangstellung der *ḥadīṭ* vor den Rechtsschulmeinungen, war auch zu dieser Zeit ein wichtiges Diskussionsthema in Sind, das besonders zwischen Muḥammad Muʿīn al-Thattawī (gest. 1161/1748)⁸²³ und Muḥammad Hāšim

⁸²¹ Vgl. Baljon, J. M. S., *Religion and Thought of Shāh Walī Allāh Dihlāwī 1703-1762*. E.J. Brill, Leiden 1986, S. 164-165.

⁸²² Preckel, Claudia, *Islamische Bildungsnetzwerke und Gelehrtenkultur im Indien des 19. Jahrhunderts: Muḥammad Šiddīq Ḥasan Ḥān (gest. 1890) und die Entstehung der Ahl-e ḥadīṭ-Bewegung in Bhopal*, Dissertation, Fakultät für Philologie, Ruhr-Universität Bochum, 2005, S. 91.

⁸²³ Zu ihm Ḥasanī, Nuzhat al-ḥawāṭir, VI, S. 837-839. Siehe ausführlicher Nuʿmānī, Kalima ʿan al-dirāsāt, in: *Dirāsāt al-labīb fī l-uswat al-ḥasana bi-l-ḥabīb*, Hersg. Muḥammad ʿAbdurrašīd al-Nuʿmānī, The Sindhi Adabi Board, Karachi, 1957.

al-Thattawī (1104-1174/1693-1761)⁸²⁴ entstand. Der erste stellte sich als Kritiker der strengen Nachahmung der Rechtsschulmeinungen und plädierte für die Vorrangstellung der *ḥadīṭ*, während der letztere diese Einstellung kritisierte. Schriftliche Belege für diese Diskussion lassen sich im Jahre 1136/1724 feststellen. Muḥammad Hāšim unternahm eine Pilgerfahrt im Jahre 1135/1723, hielt sich für eine relativ kurze Zeit im Hedschas auf und lernte bei den Gelehrten. Er führte während seines Aufenthaltes im Hedschas eine Diskussion über dieses Thema mit Abū al-Ḥasan al-Sindī al-Kabīr bzw. Muḥammad Ḥayāt, die in fünf Schriften ausgetragen wurde. Muḥammad Hāšim sammelte diese Schriften in einem Band und gab sie nach seiner Rückkehr nach Indien bekannt.⁸²⁵ Falls sie nicht eine gemeinsame Quelle benutzten, hatte Muḥammad Muʿīn eine Schrift von Muḥammad Ḥayāt zur Verfügung.⁸²⁶ Šāh Waliyyullāh stand auch mit Muḥammad Muʿīn in brieflichem Kontakt,⁸²⁷ hatte jedoch offenbar seine Schriften zu *ijtihād* und *taqlīd* noch nicht verfasst. Denn nach Angaben von Muḥammad Muʿīn hatte er selber für einige Gedanken, die er in seinem Werk verteidigte, die Unterstützung von Šāh Waliyyullāh.⁸²⁸ Muḥammad Muʿīn verweist aber nicht auf die Schriften von Šāh Waliyyullāh zu *ijtihād* und *taqlīd*. Abū al-Ḥasan al-Sindī und dessen Schüler Muḥammad Ḥayāt al-Sindī Schriften wurden vor diesen Diskussionen geschrieben.

Hierzu könnte man annehmen, dass diese Diskussion in Sind durch die Kontakte zu den Gelehrtenkreisen vom Hedschas von dort nach Indien übertragen wurde. Für diese Annahme würden auch die Kontakte von Abū al-Ḥasan al-Sindī al-Kabīr sprechen, insbesondere dass dieser bei den Gelehrten der *ḥaramayn* wie Ibrāhīm al-Kūrānī, ‘Abdurrasūl al-Barzanǧī und ‘Abdullāh b. Sālim studierte. So könnte man über die formale Schüler-Lehrer-Beziehung zu der Gelehrten der *ḥaramayn* hinaus, die für

⁸²⁴ Zu ihm Ḥasanī, *Nuzhat al-ḥawāṭir*, VI, S. 842-843. Siehe ausführlicher ‘Abbasī, Amīr Aḥmad, *Baḍl al-quwwa fī ḥawādīṭ sinī al-nubuwwa* von Muḥammad Hāšim Thattawī, Haydarabad 1966. *muqaddima*.

⁸²⁵ Sindī, Muḥammad Hāšim Thattawī, *Dirham al-ṣurra fī waḍ‘ al-yadayn taḥt al-surra* (mit weiteren vier Schriften), Herg. Nu‘aym Ašraf Nūr Aḥmad, *Idārat al-qur‘ān wa-l-‘ulūm al-islāmiyya*, Karatschi, Pakistan, 1414/1993.

⁸²⁶ Wie es sich aus dem Vergleich des Werkes von Muḥammad Muʿīn, *dirāsāt*, mit der Schrift von Muḥammad Ḥayāt, *Tuḥfat al-‘anām*, ergibt, hatte Muḥammad Muʿīn diese Schrift zur Verfügung, als er sein Werk *dirāsāt* niederschrieb. Vgl. Muḥammad Muʿīn, *Dirāsāt*, S. 149-150, 159-172. Muḥammad Ḥayāt al-Sindī, *Tuḥfat al-‘anām fī l-‘amal bi-ḥadīṭ al-nabiyy ‘alayh al-salām*, al-Maktabat al-salafiyya, Lahor.

⁸²⁷ Siehe für die Briefe von Šāh Waliyyullāh an Muḥammad Muʿīn, Farīdī, *Mawlānā Nasīm Aḥmad, Nādir-i Mektūbat-i Šāh Waliyyullāh al-Dihlewī* [übersetzt in Urdu], Lahor 1996, S. I, 223-237, II, S. 416-420, 474, 526, für einen Brief an einen Anhänger von Muḥammad Muʿīn anlässlich dessen Todes II, S. 696-697.

⁸²⁸ Sindī, Muḥammad Muʿīn, *Dirāsāt al-labīb*, S. 292.

ihre Gelehrsamkeit in den *ḥadīṭ* und für ihre kritische Einstellung bekannt waren, auf eine entscheidende intellektuelle Einflussnahme schließen.

Abgesehen von der Verlässlichkeit der von Murādī behaupteten Schüler-Lehrer-Beziehung zwischen Abū al-Ḥasan al-Sindī al-Kabīr und Kūrānī und Barzanǧī würde dies den folgenden Umstand nicht erklären: Die Sindīs in Medina hatten mehrere Schüler aus anderen Teilen der islamischen Welt, überwiegend aus Syrien, Ägypten, Westafrika, Anatolien und nicht zuletzt aus dem Jemen. Die Diskussion über *iğtihād* und *taqlīd* wurde aber zu dieser Zeit in Indien und im Jemen zu einem wichtigen Thema des Gelehrten Diskurses. Wir sind über die politisch-gesellschaftlichen Umstände im Jemen anhand der neueren Forschungen wie Haykels Arbeit gut informiert, die uns den Kontext für das Entstehen und den Erfolg dieser kritischen Einstellung erklären. Einiges spricht auch für die Annahme, dass man im Bezug auf Indien die politisch-gesellschaftlichen Umstände als entscheidende Faktoren zu betrachten hat, die Akzeptanz und Resonanz für solche Gedanken hervorriefen oder sogar die Wurzel dieser Gedanken darstellten.

Wir sind zwar über die politisch-gesellschaftlichen Umstände und über den Gelehrten Diskurs in Sind im 11.-12./17.-18. Jahrhundert nicht gut informiert. Die von Preckel erwähnten Umstände, in die Šāh Waliyyullāh hineingeboren wurde, müssten aber auch weitgehend für Sind Geltung haben.

Der schottische Seemann und Indien-Reisende Hamilton Alexanders Beschreibung für die Hauptstadt von Sind, Thatta, enthält Hinweise auf eine für die Wissenschaft förderliche Atmosphäre. Dieser beschreibt den Reichtum und die blühende Wirtschaft der Hauptstadt von Sind, Thatta, Anfang des 12./18. Jahrhunderts (im Jahre 1111/1699), und erwähnt die zentrale Stellung von Thatta als ein Bildungszentrum, wo sich seinen Angaben zufolge vierhundert Medresen befanden:

Tatta is the Emporium of the Province, a very large and rich City. It is about three Miles long, and one and an Half broas, and is about 40 Miles Distance from Larribundur, and has a large Citadel on its West End, capable to lodge 5000 Men and Horses, and has Barracks and Stables convenient for them, with a Plac built in it for the Nabob.

Tatta City stands about two Miles from the River Indus, in a spacious Plain, that brings Water to the City, and some for the use of their Gardens. The King's gardens were in a pretty good condition in Anno 1699 and were well stored with excellent fruits and flowers, particularly the most delicious Pomegranates that I ever tasted. But the City of Tatta is famous for learning in Theology, Philology

and Politics, and they have above four hundred Colleges for training up Youth in those Parts of Learning. ...⁸²⁹

Als ein weiteres vermutliches Element, das den Impuls für eine enge Beschäftigung mit den *ḥadīṭ* und die Entwicklung einer kritischen Einstellung für die Rechtsschulmeinungen aufgrund der *ḥadīṭ* gab, lässt sich im Anschluss an Preckel auf die Kodifizierung des ḥanafitischen Rechts hinweisen, die von Aurangzib eingeleitet wurde, an der sich mehrere Gelehrte, darunter auch der Vater von Šāh Waliyyullāh, beteiligten. Šāh Waliyyullāhs Vater legte später sein Amt in diesem Gremium, aus nicht näher bekannten Gründen, nieder.⁸³⁰

Širvānī weist in seinem Eintrag zu Abū al-Ṭayyib al-Sindī auf die Diskussionen zwischen Abū al-Ṭayyib al-Sindī und Abū al-Ḥasan al-Sindī al-Kabīr hin. Von seinen knappen Ausführungen kann man erschließen, dass diese kritische Einstellung insbesondere bei einem Teil der Gelehrten aus Sind Resonanz fand.⁸³¹ Anṣārī erwähnt ebenfalls einen Gelehrten aus Indien, Ṭāhir al-Hindī al-Lāhūrī, der im Jahre 1170/1757 nach Medina kam. Ṭāhir al-Hindī absolvierte sein Studium vermutlich in seiner Heimat. Er lernte in kurzer Zeit bei Aḥmad al-‘Ayyāšī al-Mağribī in Medina den Koran auswendig und war als Koranlehrer für die Kinder in der Moschee tätig. Anṣārī beschreibt seinen Freund Ṭāhir als einen vollkommenen Menschen, kritisiert ihn aber wegen seiner Einstellung zu den *ḥadīṭ* und den Rechtsschulmeinungen. Er folgte nämlich den *ḥadīṭ* ohne Rücksicht auf die Rechtsschulmeinungen und verpflichtete sich keiner bestimmten Rechtsschule. Anṣārī zufolge wurde er für diese Einstellung von der Bevölkerung getadelt. Man wollte ihn sogar mit Gewalt daran hindern, im Gemeindegebiet die *fātiḥa* laut vor zu lesen. Noch dazu hatte man ihn *ḥāriğit* genannt. Diese Bezeichnung verdiente Ṭāhir offenbar deswegen, weil man ihn in dieser Einstellung Muḥammad ‘Abdulwahrāb, dessen Gedanken sich zu dieser Zeit zu einer Aufstandsbewegung im Hedschas entwickelten, gleichsetzte und damit beleidigen wollte.⁸³²

Anṣārī gibt offenbar die Gedanken eines Teils der Gelehrten zum Ausdruck, der diese Schule in Medina kritisierte. Die von Abū al-Ḥasan in Medina gegründete Schule hatte

⁸²⁹ Zitiert nach Ali, Mubarak, A Social and Cultural History of Sind, Based on the Accounts of the European Travellers who Visited Sind, Lahore, 1987, S. 129-130.

⁸³⁰ Siehe für die Liste der Gelehrten, die an der Niederschrift der *al-Fatāwā al-‘alamgiriyyā* teilnahmen, Ḥasanī, ‘Abdulḥayy, al-Ṭaqāfat al-islāmiyya fī l-hind, Dimašq, 1958, S. 110-111.

⁸³¹ Širvānī, Tarağim, S. 78.

⁸³² Anṣārī, Tuḥfa, S. 494.

aber einen festen Platz im Gelehrten Diskurs. Nach den späteren Quellen hatte Abū al-Ḥasan die Lehrstelle der von dem Şeyḫü'l-islām Feyḏullāh Efendi gegründete Medrese in Medina inne. Sein Schüler Muḥammad Ḥayāt trat vermutlich die Nachfolge seines Lehrers in dieser Lehrstelle an und hatte auch ein weiteres Amt als *ders-i 'ām*. Muḥammad Ḥayāt hatte mehrere Schüler aus den Gelehrtenkreisen von Medina. Şirvānī hebt insbesondere die enge Schüler-Lehrer-Beziehung zwischen Muḥammad Ḥayāt und 'Alī b. Muḥammad el-Şirvānī (1134-1200/1722-1786), der später zu einem führenden Gelehrten von Medina wurde, hervor.⁸³³

Wenn wir über das Studium und die Lehrtätigkeiten von Abū al-Ḥasan al-Sindī in Thatta nähere Informationen hätten, könnten wir, wie im Fall von Şāh Waliyyullāh, die sozio-politischen Wurzeln dieser Gedanken besser einordnen. Hatte Abū al-Ḥasan, wie später Şāh Waliyyullāh schon in der Heimat seine Grundgedanken zu den *ḥadīṭ* bzw. zum *iğtihād* entwickelt, und war seine Niederlassung in Medina von dem Wunsch getragen, sich im Bereich der *ḥadīṭ*-Wissenschaft weiter auszubilden, wie im Fall von Muḥammad al-Amīr al-Şana'ānī? So können wir für diese Vermutung auch einen Hinweis in den Schriften von Muḥammad Mu'īn al-Sindī finden.

Wir haben auf die Diskussionen zwischen Muḥammad Hāşim al-Thattawī und Abū al-Ḥasan al-Sindī und später zwischen dem ersteren und Muḥammad Mu'īn al-Sindī hingewiesen. Muḥammad Mu'īn al-Sindī erwähnt in seinem Werk *dirāsāt* einen Gelehrten, der von einem anderen Gelehrten für seine Verteidigung für die *'amal bi-l-ḥadīṭ* kritisiert wurde. Den Kritiker bezeichnet Muḥammad Mu'īn als einen Zeitgenossen, der in dieser Frage auch mit Muḥammad Mu'īn in Konflikt stand, näher. Muḥammad Mu'īn gibt zwar die Namen der beiden Gelehrten nicht an, seine Ausführungen geben uns aber klare Hinweise, die uns bei der Identifizierung dieser Gelehrten helfen.

Wie Muḥammad Mu'īn ausführt, bezeichnete dieser Kritiker seinen Gegner in der Glosse einer *risāla* als *ẓāhirit*, also denjenigen, der sich nach der literarischen Bedeutung der Verse des Koran und der *ḥadīṭ* richtet. Anhand dieses Indizes können wir mit gewisser Sicherheit behaupten, dass der gemeinte Kritiker Muḥammad Hāşim al-Thattawī war, über dessen Diskussion mit Abū al-Ḥasan al-Sindī bzw. Muḥammad Ḥayāt wir anhand der Schriften von Muḥammad Hāşim gut informiert sind. Muḥammad Hāşim führte mit Abū al-Ḥasan al-Sindī und dessen Schüler Muḥammad

⁸³³ Vgl. Şirvānī, *Tarāğim*, S. 21-23. Murādī, *Silk*, III, S. 230-231.

Ḥayāt Diskussionen in Medina, die er dann in einem Band sammelte. Im Text seiner ersten Schrift bezeichnete er Abū al-Ḥasan al-Sindī als Abū al-Ḥasan al-Sindī al-Ḥanafī. Vermutlich fügte er später zu dieser Bezeichnung in der Glosse des Textes den folgenden Vermerk hinzu: *al-ʿān al-zāhirī*, hier Zāhirit.

Muḥammad Muʿīn beanstandete Muḥammad Hāšim wegen seines Benehmens gegen Abū al-Ḥasan al-Sindī und sagte, dass Abū al-Ḥasan der Lehrer des Lehrers von Muḥammad Hāšim war.⁸³⁴ Es ist möglich, dass Muḥammad Muʿīn mit dieser Lehrer-Schüler-Beziehung auf die Bildungsaktivitäten von Abū al-Ḥasan al-Sindī in Sind hinweisen wollte. Unter den Schülern von Abū al-Ḥasan in Sind befand sich demnach ein Lehrer von Muḥammad Hāšim. Muḥammad Muʿīn lobte dann Abū al-Ḥasan für seine Gelehrsamkeit und für seine Verteidigung des *ḥadīṭ*.⁸³⁵

IV. Konflikte und wichtige politische Ereignisse der Stadt Medina im 12./18.

Jahrhundert

1. Zu den Quellen

Zur Rekonstruktion der Konflikte stehen uns drei bzw. vier örtliche Quellen zur Verfügung: Die *Tuḥfa* von ʿAbdurraḥmān al-Anṣārī (1124-1197/1712-1783), die Gedichtsammlung von Sayyid Ġaʿfar al-Baytī (1110-1182/1699-1769) und Auszüge aus einem Werk von ʿAbdurraḥmān b. Ḥusayn b. ʿAlī al-Anṣārī (gest. nach 1201/1787) in der Redaktion mit Ergänzungen von Sayyid Ġaʿfar b. Ḥusayn b. Yaḥyā Hāšim al-Ḥusaynī (gest. 1342/1924).⁸³⁶

Die beiden erstgenannten Quellen wurden von Zeitgenossen verfasst. Die Ausführungen von ʿAbdurraḥmān al-Anṣārī über die wichtigen Ereignisse des 12./18. Jahrhunderts sind zwar sehr knapp, sie geben aber wichtige Informationen über die Akteure in den Vorfällen und gelten aus diesem Grund als eine wichtige Quelle für die Rekonstruktion der Ereignisse. Die Familie al-Anṣārī war wegen der aktiven Rolle

⁸³⁴ *Fa-law raʿayta mā katab baʿḍ al-muʿāširīn ʿalā hāmiš kitābihī fī baʿḍ al-mūlaʿīn bi ʿamal al-ḥadīṭ min-man qaḍā naḥbahū wa waḡad allāh in šāʿ allāh ġāfūran raḥīman, zād allāh taʿālā fī l-muslimīn min baʿḍihī min amṭālihī, wa-ʿayn al-zamān min amṭālihī: anna fulān al-zāhirī rubbamā yaʿtī bi ʿamal yaḥruḡ bi-hī ʿan al-maḍāhib al-arbaʿa fa lā tatawahḥaš min ḍālik. Fa-ʿinna fulān wa huwa šayḥ šayḥ ḥāḍā al-muʿāšir wa ʿaqdam al-ʿulamāʿ fī ʿašrihī, in kān mutamassakuhū fī-mā ḥālaf al-ʿaʿimmat al-arbaʿa ḥadīṭ šāḥiḥ mansūš fī-mā ʿamil fa-huwa ʿindanā in-šāʿ allāh taʿālā ʿalā bayyina min rabbihī li-waḡhayni ...*

⁸³⁵ Sindī, Muḥammad Muʿīn, *Dirāsāt al-labīb fī l-uswat al-ḥasana bi-l-Ḥabīb*, Hersg. Muḥammad ʿAbdurrašīd al-Nuʿmānī, The Sindhi Adabi Board, Karachi, 1957, S. 273-274.

⁸³⁶ Madanī, Sayyid Ġaʿfar b. Ḥusayn al-Hāšimī, *al-Aḥbār al-ġarība fī ḍikr mā waqaʿ bi-ṭībat al-ḥabība*, Kairo 1413/1993.

eines Angehörigen, Yūsuf al-Anṣārī (gest. 1177/1764) in die Konflikte des Jahre 1156/1743 verwickelt. Der Großteil der Familie musste aus diesem Grund Anfang des Jahres 1157/1744 die Stadt verlassen.

Im Vergleich zu ‘Abdurraḥmān al-Anṣārī informiert uns Ğa‘far al-Baytī ausführlich über die wesentlichen Konflikte anhand seiner Gedichte, die er darüber verfasste. Ğa‘far war auch selbst an einem wichtigen Teil dieser Konflikte aktiv beteiligt. Wie Yūsuf al-Anṣārī bzw. seine Familie war Ğa‘far unter denjenigen, deren Verbannung wegen ihrer aktiven Rolle in den Ereignissen des Jahres 1156/1743 von der Zentralmacht angeordnet wurde. Ğa‘far und Yūsuf standen aber in diesem Konflikt auf entgegengesetzten Seiten. Während die Familie al-Anṣārī wegen ihrer Rolle schwere Schäden hinnehmen musste, blieb Ğa‘far trotz eines Bannbefehls in der Stadt.

‘Abdurraḥmān b. Ḥusayn b. ‘Alī al-Anṣārī war der Sohn eines Vetters und gleichzeitig Schwiegersohn von ‘Abdurraḥmān al-Anṣārī, dem Verfasser der *Tuḥfa*.⁸³⁷ Wie oben erwähnt, ist uns sein Werk über die politischen Ereignisse der Stadt im 12./18. Jahrhunderts in der Redaktion von Sayyid Ğa‘far b. Ḥusayn b. Yaḥyā Hāšim al-Ḥusaynī (gest. 1342/1924) zugänglich. Wie der Bearbeiter beschreibt, hatte er das Manuskript eines Geschichtswerkes von ‘Abdurraḥmān in einer beschädigten Form vorgefunden. Er nahm Auszüge aus dem Werk von ‘Abdurraḥmān, die er mit weiteren Informationen aus den Schriften anderer Gelehrten ergänzte. Er gab seinem Werk den Titel „al-Aḥbār al-ġarība fī dīkr mā waqa‘ bi-ṭībat al-ḥabība“. Wie auch Ğa‘far b. Ḥusayn erklärt, basiert sein Werk im Wesentlichen auf dem Werk von ‘Abdurraḥmān b. Ḥusayn al-Anṣārī. Ğa‘far bearbeitete die Auszüge und verkürzte an einigen Stellen die Ausführungen von ‘Abdurraḥmān b. Ḥusayn. Er gab auch die Quelle seiner Ergänzungen aus den weiteren Quellen an. Über ‘Abdurraḥmān b. Ḥusayn al-Anṣārī wissen wir nicht viel. Er starb vermutlich vor 1228/1813. Der Ṣayḥūl-islām ‘Arif Ḥikmet Bey berichtet über ein Geschichtswerk von ‘Abdurraḥmān al-Anṣārī, das er während seiner Besuche in Medina zwischen 1228/1813-1239/1824 sah. ‘Arif Ḥikmet Bey gibt den Titel des genannten Werkes als „Tārīḥ al-wahhābī wa aḥwāl Muḥammad

⁸³⁷ Ein Nefte von ‘Abdurraḥmān al-Anṣārī hieß Ḥusayn, der Sohn eines Bruders von ‘Abdurraḥmān namens ‘Alī. Ḥusayn wurde 1158/1745 geboren, heiratete erst die Tochter seines Onkels Yūsuf und später nach dem Tod seiner Frau heiratete er die Tochter von ‘Abdurraḥmān. ‘Abdurraḥmān al-Anṣārī erwähnt keinen Sohn mit dem Namen ‘Abdurraḥmān, der Ḥusayn aus dieser Ehe geboren sein sollte. ‘Abdurraḥmān b. Ḥusayn kam vermutlich nach dem Tod von ‘Abdurraḥmān al-Anṣārī auf die Welt. Vgl. Anṣārī, *Tuḥfa*, S. 31. ‘Abdurraḥmān b. Ḥusayn bezeichnet ‘Abdulkarīm und dessen Sohn ‘Abdurraḥmān al-Anṣārī, als seinen Großvater (sayyidī al-ġadd). Madanī, Sayyid Ğa‘far, *al-Aḥbār al-ġarība*, S. 57, 94.

‘Alī Paşa”. Nach seinen Angaben bestand das genannte Werk von ‘Abdurrahmān aus einem dicken Band.⁸³⁸ Da uns aber das Original des Werkes von ‘Abdurrahmān nicht zur Verfügung steht, können wir die Änderungen von Ğa‘far b. Ḥusayn am Text nicht eindeutig identifizieren.

Die Gedichtsammlung von Ğa‘far al-Baytī ist uns auch durch eine Abschrift von Ğa‘far b. Ḥusayn zugänglich. Einige Randbemerkungen zu den Gedichten stammen offenbar von Ğa‘far al-Baytī selbst. Zu den Ereignissen des Jahres 1133-1134/1721-1722 (*fitnat ğamā‘at al-‘ahd*) zitiert *al-Aḥbār al-ġarība* das Gedicht von Ğa‘far al-Baytī mit den Randbemerkungen vollständig.⁸³⁹ Bezüglich der Akteure dieser Ereignisse wird die *Tuḥfa* von ‘Abdurrahmān al-Anṣārī als Quelle genannt. Ğa‘far b. Ḥusayn ergänzt seine Ausführungen mit weiteren langen Zitaten aus zwei Werken des Geschichtsschreibers Aḥmad b. Zaynī Daḥlān al-Makkī (gest. 1304/1886) und zitiert das ganze Kapitel über diesen Konflikt von Daḥlāns Werk zur Geschichte von Mekka „Ḥulāṣat al-kalām fī bayān umarā’ al-balad al-ḥarām“.⁸⁴⁰ Diesem folgt ein weiteres Zitat aus dem Werk von Ibn Zaynī Daḥlān, namens „Asnā al-maṭālib fī naġāt Abī Ṭālib“ aus dem Kapitel über die Biografie von Muḥammad ‘Abdurrasūl al-Barzanġī und dessen Nachkommen.⁸⁴¹ Die Ereignisse des Jahres 1147/1735, die nach Beschreibung von Ğa‘far b. Ḥusayn in den Ausführungen von ‘Abdurrahmān b. Ḥusayn al-Anṣārī fehlen, bezeichnet Ğa‘far b. Ḥusayn als „fitnat Büyük Beşir Āġā“. Er zitiert zu diesem Konflikt wiederum ein Gedicht von Ğa‘far al-Baytī.⁸⁴²

Bei seiner Darstellung der Ereignisse von 1155-1156/1742-1743 (*fitnat al-qal‘a*) folgt Ğa‘far b. Ḥusayn dem Bericht von ‘Abdurrahmān b. Ḥusayn al-Anṣārī, der zunächst eine Zusammenfassung der Ereignisse auf Grundlage der Aussagen einiger Gewährsmänner liefert, die er nicht namentlich erwähnt. Er gibt anschließend zwei Gedichte von Ğa‘far al-Baytī und Muḥammad Sa‘īd Safar wieder.⁸⁴³

⁸³⁸ ‘Arif Ḥikmet, *Mecmū‘a-i ‘Arif Ḥikmet* (Nu. 9958), Fol. 33b. Zu ‘Arif Ḥikmet siehe ausführlich im Anhang 1.

⁸³⁹ Madanī, *Sayyid Ğa‘far, al-Aḥbār al-ġarība*, S. 22-27. Siehe seine Elegie auf ‘Abdulkarīm al-Barzanġī, der für seine Führungsrolle in den Ereignissen im Jahre 1138 hingerichtet wurde, und seine Elegie auf dessen Sohn Ḥasan al-Barzanġī (gest. 1148), der aus Mekka floh und in Ägypten starb. S. 31-34. Vgl. Baytī, *Dīwān*, Image 28, 204-205.

⁸⁴⁰ Ibn Zaynī Daḥlān, *Ḥulāṣat al-kalām*, S. 173-174; Madanī, *Sayyid Ğa‘far, al-Aḥbār al-ġarība*, S. 28-29.

⁸⁴¹ Ibn Zaynī Daḥlān, *Asnā al-maṭālib fī naġāt abī ṭālib*, Miṣr 1305, S. 70-72. Madanī, *Sayyid Ğa‘far, al-Aḥbār al-ġarība*, S. 30-31.

⁸⁴² Madanī, *Sayyid Ğa‘far, al-Aḥbār al-ġarība*, S. 34-37.

⁸⁴³ Madanī, *Sayyid Ğa‘far, al-Aḥbār al-ġarība*, S. 38-54.

Die Ausführungen über die Konflikte zwischen 1187/1773 und 1194/1780 stammen offenbar aus dem Werk von ‘Abdurrahmān b. Ḥusayn. Nach seiner Darstellung gliederten sich die Auseinandersetzungen in sieben aufeinanderfolgende Phasen eines Konfliktes zwischen den Machthabern der Militäreinheiten, hauptsächlich zwischen der Wache und der Festung, denen sich aber später weitere Gruppen anschlossen, bis 1194/1780 der mekkanische Emir Surūr mit Gewalt in die Konflikte eingriff und die Stadt besetzte.⁸⁴⁴

Die in der *al-Aḥbār al-ġarība* beschriebenen Konflikte, *fitna*, lassen sich in einer Liste wie folgt darstellen:

- I. *fitna* zwischen den Medinensern (*ahl al-madīna*) und den Banū ‘Alī im Jahre 1111
- II. Geschichte der *ġamā‘at al-‘ahd* im Jahre 1134
- III. *fitna* von *Büyük Beşir Āġā* im Jahre 1148
- IV. *fitna* von ‘Abdurrahmān Āġā *el-Kebīr* im Jahre 1155-1156
- V. Sieben *fitna* zwischen den Jahren 1187 und 1194
 1. *fitna* der Gruppe (*ġamā‘a*) von *ḲümḲümḱ*
 2. *fitna* zwischen den Soldaten der Festung und der *nevbetciyye* 1187
 3. *fitna* zwischen *ḲümḲümḱ* und Aḥmad Makkī zusammen mit den Soldaten der Festung und den Soldaten der *inqiṣāriyya*
 4. *fitna* der Panik in der Moschee (*fitnat al-daws*) im Jahre 1189
 5. *fitna* zwischen dem Šarīf Surūr und den Medinensern im Jahre 1194
 6. *fitna* zwischen den Medinensern und den jemenitischen Soldaten von Surūr in Medina im Jahre 1194
 7. *fitna* der von Surūr nach Medina gesandten Streitkräfte (*fitnat al-ġarda*) im Jahre 1194

Die *al-Aḥbār al-ġarība* endet mit einem kurzen Bericht über einen weiteren Konflikt unter den Soldaten der Militäreinheiten, der um 1200/1786 zur Amtszeit von Meḥmed Cevher Āġā zustande kam.⁸⁴⁵

Die *al-Aḥbār al-ġarība* wurde in der bisherigen Forschung als Hauptquelle für die Geschichte von Medina im 12./18. Jahrhundert benutzt. Eine wichtige Schrift, die den Konflikt mit dem Šarīf Surūr ausführlich beschreibt stammt von Zaynul‘ābidīn b. Ğa‘far al-Barzanġī (1176-1214/1763-1799).⁸⁴⁶ Weder ‘Abdurrahmān b. Ḥusayn noch Ğa‘far b. Ḥusayn verweisen aber auf diese Schrift. Wir können aus diesem Grund

⁸⁴⁴ Madanī, Sayyid Ğa‘far, *al-Aḥbār al-ġarība*, S. 58-100.

⁸⁴⁵ Madanī, Sayyid Ğa‘far, *al-Aḥbār al-ġarība*, S. 100-101.

⁸⁴⁶ Barzanġī, Zaynul‘ābidīn b. Muḥammad, *Kaṣf al-ḥuġab wa-l-suṭūr ‘an-mā waqa‘ li ahl al-madīna ma‘a amīr makka surūr*, Chester Beatty Library, (Ms.) 3551 Fol. 1-23.

annehmen, dass ihnen diese Quelle nicht zur Verfügung stand. Zaynul'ābidīn al-Barzanġī amtierte zu dieser Zeit als Prediger in der Moschee und spielte in diesen Ereignissen eine aktive Rolle. Daher hat diese in der Forschung bisher vernachlässigte Schrift einen hohen Quellenwert. Zur Behandlung dieses Konfliktes haben wir eine weitere zeitgenössische Quelle benutzt, die man mit dem Bericht von Zaynul'ābidīn al-Barzanġī in Kontrast gegenüberstellen kann. Es handelte sich um die Briefe des mekkanischen Emir Surūr, die er nach diesem Konflikt an die Machthaber in Istanbul schickte, in denen er den Konflikt aus seiner Sicht schilderte. Die Briefe von Surūr sind uns in der türkischen Übersetzung zugänglich.⁸⁴⁷

Zur Rekonstruktion der Konflikte, über die die *al-Aḥbār al-ġarība* berichtet, werden wir zusätzlich zu den erwähnten örtlichen Quellen die uns zur Verfügung stehenden offiziellen Dokumente benutzen. Es handelt sich hier in erster Linie um die Mühimme-Protokolle aus dem osmanischen Archiv, die bisher im Bezug auf Medina weitgehend unbenutzt blieben. Eine weitere Quelle sind die Forschungsnotizen von Ḥarbī zu den Gerichtsregistern. Die gleichzeitige Benutzung der offiziellen und der örtlichen Quellen hilft uns dabei, unsere Forschung vor der Einseitigkeit der jeweiligen Quellentypen zu schützen.

Die zentrale Verwaltung wurde über die Zustände und Konflikte in Medina in der Regel durch die Berichte von den Machthabern der Stadt informiert. Der *ṣeyḥū'l-ḥarem* und der Kadi waren die wichtigsten Berichterstatter aus Medina sowie der *wālī* von Dschidda und der Emir von Mekka. Daneben spielten aber auch weitere Offizielle eine Rolle, etwa der Kommandeur der Damaszener Pilgerkarawane, der jedes Jahr zur Pilgerzeit mit einer großen Machtbefugnis in den Hedschas kam und mit der Durchführung der Befehle der Zentrale beauftragt war. Die Zentralverwaltung hatte auch die Möglichkeit, sich durch die Berichte von Würdenträgern des osmanischen Hofes, die mit der Pilgerkarawane in den Hedschas kamen, über die politische Situation im Gebiet und über die Konfliktparteien zu informieren. Da aber diese Berichte, wie auch die örtlichen Quellen, ein einseitiges Bild vermittelten, besonders dann, wenn die Berichterstatter einer der Parteien angehörten, fand sich die Zentralverwaltung nicht selten in einer schwierigen Situation. Da es die Politik der Zentralverwaltung war, den mekkanischen Emir von den inneren Angelegenheiten Medinas fernzuhalten, wurde er selten damit beauftragt, die Konflikte unter den

⁸⁴⁷ BOA, Hatt-ı Hümayûn, Defter 16/ Belge 610.

Gruppen zu lösen. Die Parteien standen nicht selten mit den mekkanischen Emiren in Kontakt und erhielten von ihm auch Unterstützung, sodass die Zentrale von den mekkanischen Emiren keine unparteiische Einstellung erwarten konnte. Die Parteien konnten durch ihre Beziehungen zu den Machthabern, die mit der Durchführung der Befehle beauftragt waren, ihre Position schützen. Es kam aus diesem Grund nicht selten vor, dass die von der zentralen Verwaltung erlassenen Anordnungen vor Ort nicht umfassend oder gar nicht umgesetzt wurden.

2. Ein Überblick über die Gründe für die Konflikte und die beteiligten Parteien

Obwohl der Einflussbereich des mekkanischen Emirs in Medina durch die Aufwertung des Amtes des *şeyhü'l-ḥarem* wesentlich beschränkt wurde, war er für die Sicherheit der Verkehrsverbindungen innerhalb des Hedschas und für die Verteidigung von Medina gegen die Angriffe der Beduinen unersetzbar. Die Schwäche des Emirats in Mekka hatte aus diesem Grund eine negative Auswirkung auf die Sicherheit von Medina. Gelegentlich bediente sich die Zentrale der mekkanischen Emire als Vermittler in den Konflikten mit den Beduinen, aber auch unter den innerstädtischen Fraktionen. Man ging jedoch in diesen Fällen sehr vorsichtig vor und versuchte für die Lösung dieser Konflikte die osmanischen Machthaber, den Kommandeur der Damaszener Pilgerkarawane bzw. die *wālī* von Damaskus und Dschidda einzuschalten. Eine über die Vermittlerrolle hinausgehende aktive Einmischung der mekkanischen Emire in die Verwaltungsangelegenheiten der Stadt stieß dagegen auf Proteste der Zentralmacht.

Die Ḥusayniden von Medina, die nominellen Emire der Stadt, galten auch im zwölften/achtzehnten Jahrhundert als eine kleine aber nicht zu unterschätzende Machtgruppe in der Stadt. Ihre politische Bedeutung hing überwiegend von ihren engen Beziehungen zu den Beduinen in der Umgebung ab. Zur Zeit der militärischen Auseinandersetzungen mit den Persern konnte eine einflussreiche Person aus dieser Gruppe die Beduinen zu einem Aufruhr mobilisieren.

Der *şeyhü'l-ḥarem* stand nach osmanischen Vorstellungen an der Spitze der Stadtverwaltung und besaß breite Machtbefugnisse, mit denen der *wālī* vergleichbar. Außer seiner Position als politischer Machthaber verfügte er über die Kontrolle und die Verteilung der Subsidien in Medina. Ein Teil der Konflikte mit dem *şeyhü'l-ḥarem* kam in diesem Zusammenhang aufgrund der unrechtmäßigen Verteilung der Subsidien zustande. Die *şeyhü'l-ḥarem* konnten ihre Zuständigkeiten mit dem Ziel

benutzen, Anhänger zu sammeln, einen Teil der potenziellen Gegner zu befrieden und dadurch ihre Stellung zu verstärken.

Der *şeyhü'l-ḥarem* war jedoch in der Ausführung seines Amtes nicht allein. Die hohen Amtsinhaber der Moschee aus dem Eunuchen-Kreis hatten einen großen Einfluss auf den *şeyhü'l-ḥarem* und trugen nicht selten die Hauptverantwortung in den Konflikten mit den anderen Fraktionen. Obwohl die Militäreinheiten, besonders die *nevbetciyye*, dem Befehl des *şeyhü'l-ḥarem* unterstellt waren, hatte der *şeyhü'l-ḥarem* eine unbestimmte Anzahl von Anhängern (*atbā'*), die er bei der Ausübung seiner Aufgabe einsetzte.⁸⁴⁸ Die hohen Amtsinhaber der Moschee schalteten gelegentlich den *şeyhü'l-ḥarem* aus und schlossen je nach Lage Bündnisse mit einer der Konfliktparteien. Um sich gegen die weiteren Machtgruppen durchzusetzen, stärkten die Eunuchen ihre Position durch Anwerbung neuer Anhänger. Sie stellten Diener ein, kauften Sklaven und vergrößerten ihre Zahl und Schlagkraft. Sie konnten in Zeiten der Auseinandersetzung mit anderen Machtgruppen ihre Anhänger mobilisieren. Eine Gasse in der Nachbarschaft der Moschee, in der die Eunuchen mit ihrem Gefolge lebten, war für sie ein abgesicherter Ort. Im Notfall konnten sie mit den ihnen zur Verfügung stehenden finanziellen Quellen, d.h. den zu verteilenden Subsidien, die Hilfe der Beduinen gegen ihre Rivalen erkaufen.

Die Stellen in den Militäreinheiten waren für die allgemeine Bevölkerung zugänglich.⁸⁴⁹ Wie auch in anderen Dienststellen wurden sie praktisch vom Vater auf den Sohn vererbt. Die Soldaten wurden von den *āğā* der Einheiten ein- bzw. abgesetzt,

⁸⁴⁸ Besonders nach den langwierigen Konflikten mit den Beduinen und den daraus entstandenen Ereignissen der *ğamā'at al-'ahd* bewilligte die Zentralemacht die große jährliche Summe von 10 *kīse* aus den Zolleinkommen von Dschidda für den *şeyhü'l-ḥarem*, die er zur Rekrutierung von Anhängern brauchte: „Medīne-i münevvere nevhallāhu ta'ālā ilā yevmī'l-āḥire ve ḥavālīsiniñ me'āşir-i eşkiyādan ḥıfz u ḥirāseti ve ahālīsiniñ emniyet u istirāheti için taraf-ı saltanat-ı seniyyemden şeyhü'l-ḥaremi'n-nebevī olanlar ḥākim-i müstaḳill ve dābiḥ-i müstebidd olmalarıyle icrāy-ı merāsım-i ḥusn-i siyāset ve tanzīm u tensik-i umūr-i vilāyet ve tedmīr u izāle-i erbāb-ı şeqāvet 'uhde-i ihtimāmlarına mufavvaḍ u müretteb olub lākin irādaları ḳalil olmağla ... ḥükümet u müdāfa'a-i erbāb-ı şeqāvete medār olacaḳ miḳdār etbā' u enşār tedārik u istişhabına 'azm u iḳrārlarından nāşī ... şeyhü'l-ḥarem-i'n-nebevī olanlara medār-ı meşārif olmaḳ için ... beher sene şeyhü'l-ḥaremi'n-nebevī olanlara onar *kīse* aççe verilmek üzre ...“ Mühimme-i Mısır, III, S. 61, Ḥk. 175, S. 65, Ḥk. 185, III, S. 138, Ḥk. 368 (aus den Jahren 1133 und 1135). Da der *wālī* von Dschidda die genannte Summe bis zum Jahre 1135/1723 nicht lieferte, wurde nach zwei Jahren ein weiterer Erlass verfügt. Ob der *şeyhü'l-ḥarem* diese Summe im Laufe des achtzehnten Jahrhunderts ordnungsgemäß erhielt, lässt sich nicht ermitteln.

⁸⁴⁹ Eine Militäreinheit in Dschidda, die aus 500 Soldaten bestand, kam für eine zweijährige Dienstzeit aus Ägypten. In den Mühimme-Protokollen lässt sich für Medina keine entsprechende Anordnung feststellen. Von al-Anşārī erfahren wir, dass ein Teil dieser Personen vor ihrer Versetzung nach Medina auch in Ägypten als Soldaten Dienst geleistet hatten. Dies betrifft insbesondere einige Männer, die al-Anşārī als Familiengründer in Medina aus Ägypten (*mişirli*) bezeichnet und für die er Soldatenstellen in Medina als ihre erste Dienststelle erwähnt.

wobei sie dafür das Einverständnis der Einheit erhalten mussten. Die freien Stellen wurden dann an andere Bewerber vergeben.⁸⁵⁰ Einflussreiche Personen setzten sich nicht selten für die Aufnahme ihrer Protégés in die Militäreinheiten ein. Dabei waren insbesondere Zugänge aus Gebieten außerhalb des osmanischen Reiches auf diesen Stellen für die Zentralmacht Quelle großer Besorgnis. Daher wurde verlangt, dass man die verfügbaren Stellen nur an Mitglieder der alten Familien von Medina (‘an aṣl sükkān-ı Medīne) und die türkischen *muğāwirs* (ervām-ı mūcāvīrīn) vergeben sollte.⁸⁵¹ Manche Stelleninhaber, die aufgrund von Konflikten mit den Führern der Einheit oder wegen der aktiven Beteiligung an den Unruhen abgesetzt oder sogar aus der Stadt verbannt wurden, konnten sich eine Stelle in einer konkurrierenden Einheit verschaffen. In der Zeit der Konflikte zwischen den Einheiten verschärfte dies die Feindschaft unter den Parteien.⁸⁵²

Da die Zuweisungen aus Ägypten einen wichtigen Teil der osmanischen Zuweisungen ausmachten, welche die Haupteinnahmequelle der Bevölkerung von Medina waren, hatte der schlechter werdende Zustand bei der Anlieferung der Zuweisungen aus Ägypten eine negative Wirkung auf die politischen Verhältnisse in der Stadt bzw. im Hedschas. Die Beduinen, die durch den Transport des Getreides einen großen Gewinn erzielt hatten, mussten auch Verluste erlitten haben. Die einfachen Begünstigten waren besonders stark betroffen. Die wohlhabenden Einwohner aber, die in diese Zuweisungen erhebliche Summen investiert hatten, erlebten wegen der rückständigen Lieferungen einen finanziellen Verlust. In der Regel sollte man die angelieferte Summe proportional an die Begünstigten verteilen. Der *şeyhül-ḥarem* konnte aber auch diesen Zustand zur Verstärkung seiner Macht ausnutzen. Diejenigen, die gute Beziehungen zu ihm pflegten, konnten den Großteil ihrer Zuweisungen als Belohnung für ihre Loyalität erhalten.

Die Stellen in den Militäreinheiten, zu denen man durch Kauf Zugang fand, boten den neuen Siedlern in der Stadt die Möglichkeit des politischen Einflusses. In den diesbezüglichen osmanischen Mühimme-Protokollen wurden besonders die

⁸⁵⁰ „Bi qaḍā’illāhi te’ālā fitne u iḥtilāl vukū’i ḥasebiyle nehālet u kabāḥet ile bir kimesne ocāğından iḥrāc olunduğda mutaṣarrıf olduğı geduқи āhere arz u tevcīh ve geduқının behāısı yine ocāğı āğası ma’rifetiyle şāhibine teslīm olunmaq öteden berü qānūn-ı qādime-i belde-i mubāreke iken ...“ Mühimme-i Mıṣır, VI, S. 137, Ḥk. 317.

⁸⁵¹ Mühimme-i Mıṣır, IV, S. 260, Ḥk. 555 (aus dem Jahre 1145), VI, S. 12, Ḥk. 16, S. 33, Ḥk. 85 (aus dem Jahre 1157).

⁸⁵² Mühimme-i Mıṣır, III, S. 80, Ḥk. 228.

Stelleninhaber aus dem Maghreb, Indien, Sind und Persien als unerwünschte Personen angesehen, deren Einstellung in die Militäreinheiten in den Augen der Zentralmacht die Quelle für Streitigkeiten war.

Die unten zu behandelnden Konflikte unter den Machtgruppen in Medina kann man nach ihrer Quelle und nach der Position der Parteien betrachten. So waren die Auseinandersetzungen mit den Beduinen eine permanente äußere Quelle für die Konflikte und auch ein wichtiger Auslöser für die inneren Streitigkeiten unter den Machtgruppen der Stadt. Die Konflikte, die als *fitnat ġamā'at al-'ahd* (1133/1721) in die Geschichte der Stadt eingingen, hatten ihren Ursprung in Auseinandersetzungen mit den Stämmen in den Jahren zuvor. Diese Konflikte entwickelten sich im Laufe der Ereignisse zu einem Machtkampf zwischen einer einflussreichen Gruppe der Stadt und dem *şeyhü'l-ħarem* bzw. hohen Amtsinhabern der Moschee.

Trotz der zeitlichen Unterteilung lässt sich zwischen drei Konflikten in den Jahren 1133/1721, 1143/1731 und 1147/1735 anhand der Rolle der Hauptakteure eine organische Verbindung konstatieren. Hierzu lassen sich zwei Konfliktparteien identifizieren: Der *şeyhü'l-ħarem* und die hohen Amtsträger der Moschee aus dem Kreis der Eunuchen bildeten eine Fraktion. Ihr gegenüber standen vor allem die Offiziere der Militäreinheiten und einige prominente Gelehrte der Stadt. Im Laufe der Konflikte entstanden neue Feindseligkeiten, die zur Bildung neuer Interessengruppen und dadurch zur Entstehung neuer Auseinandersetzungen führten. Ein wichtiger Konflikt im Jahre 1156/1743, gibt uns ein gutes Beispiel für die Verflechtungen unter den verschiedenen Machtgruppen der Stadt.

Bevor wir auf diese Konflikte eingehen, sollen hier kurz die Beziehungen zwischen der Stadtgemeinde und den Beduinenstämmen geschildert werden.

Beziehungen zu den Beduinen

Der Beduinenstamm der Ĥarb stellte die größte Stammeskonföderation um Medina dar, die mehrere untergeordnete Stämme umfasste. Die schlechten landwirtschaftlichen Bedingungen in den von den Beduinen besiedelten Gebieten machten die *şurre* zu einer wichtigen Einnahmequelle, auf die sie als Gegenleistung für die Sicherheit der Karawanenwege zwischen Mekka, Medina und Yanbu' Anspruch erhoben. Eine weitere wichtige Einkommensquelle für die Ĥarb war der Transport der Waren zwischen Yanbu' und Medina. Aufgrund ihrer mächtigen Position im Gebiet

kontrollierten sie den Transport der aus Ägypten geschickten Getreidezuweisungen. Dies gab ihnen die Möglichkeit für Erpressung und die willkürliche Erhöhung der Tarife für den Transport der Waren.⁸⁵³

Eine große Zahl der Stammesangehörigen lebte auch innerhalb der Stadtmauer oder in der näheren Umgebung der Stadt. Nach Angaben von Anṣārī gab es eine Koalition von zwei Stämmen der Ḥarb, nämlich den Banū ‘Alī und den Banū Safar sowie unter zwei weiteren Beduinengruppen, al-Naḥḥāsūn und al-Ḥuḍāriyya, die in der Umgebung von Medina lebten und sich mit den al-Naḥāwilā und den Banū Ḥusayn aufgrund ihrer Zugehörigkeit zur imāmitischen Glaubensrichtung zusammenschlossen.⁸⁵⁴

Die Verbannung der „Unruhestifter“ aus der Stadt war eine häufig angewandte Konfliktlösung der Zentralverwaltung, die jedoch, abgesehen von den Problemen bei der Umsetzung vor Ort, immer nur vorübergehend wirkte. Trotz der ständigen Feindschaften mit den Stämmen traten die Beduinen gelegentlich auch als Verbündete der Parteien in den inneren Konflikten unter den Machtgruppen auf. Die Akteure der Konflikte, die aus der Stadt vertrieben wurden, konnten Zuflucht bei den Beduinen finden.

Ein wichtiger Akteur der Ereignisse in den 1140er-Jahren, der Gelehrte Aḥmad al-Azharī, fand zum Beispiel im Jahre 1143/1731 Zuflucht bei dem ṣayḥ der Ḥarb, Sa‘d b. Badawī. Als Aḥmad al-Azharī in die Stadt zurückkam und von seinen Feinden bedrängt wurde, konnte er durch die Vermittlung des Ṣayḥs der Ḥarb in die Stadt

⁸⁵³ Als die Ḥarb zögerten, das Getreide von Yanbu‘ nach Medina zu transportieren, führte dies zur Knappheit an Nahrungsmitteln und zur Erhöhung der Preise in Medina. Es war aber für die Machthaber auch nicht einfach möglich, eine alternative Gruppe unter den Beduinen als Verbündete zu finden. In den Konflikten mit den Beduinen um das Jahre 1133/1721 spielte der Transport des Getreides eine gewisse Rolle. Wie man dem Text des Friedensabkommens mit den Stämmen entnehmen kann, zweigten diese beim Transport einen Teil des Getreides ab. Man versuchte daher, die Ḥarb von der Beförderung des Getreides auszuschließen. Aus diesem Grund vereinbarte man im Friedensabkommen des Jahres 1134/1722, dass die Medinenser den Transport des Getreides der Ḥarb überlassen sollte. Die Ḥarb sollten dafür das Getreide ohne Abzüge vollständig transportieren. Vgl. Ḥarbī, Ba‘ḍ al-a’yān, S. 169-173. Ähnliche Fälle aus den Jahren 1088/1677 und 1092/1681, S. 151-154. Zu einem Fall aus dem Jahre 1076/1665, in dem der Ṣayḥ der Banū Sālim wegen der Ausnutzung seiner Position mit der Vergabe des Transportes an andere Beduinenstämme bedroht wurde. Ḥarbī, Ba‘ḍ al-a’yān, S. 148.

⁸⁵⁴ Die al-Naḥāwilā und eine große Gruppe der Banū Ḥusayn lebten innerhalb der Stadtmauer von Medina. Al-Anṣārī erwähnt die al-Ḥuḍāriyya unter dem Eintrag al-Ḥuḍārī und sagt, dass sie an der Wasserquelle von ‘ayn al-zarqā lebten. Der von ihm als Wohngebiet für die Ḥuḍāriyya angegebene Ort war unter dem Namen al-Birka bekannt. Sein Hinweis auf die konfessionelle Verbindung der genannten Stämme bzw. Gruppen findet sich in seinem Eintrag zu al-Naḥāwilā, in dem er eine Gruppe nur als Bewohner von al-Birka bezeichnet, mit denen die al-Ḥuḍāriyya gemeint war. Vgl. Anṣārī, Tuḥfa, S. 213-214, 479-480.

wiederkehren.⁸⁵⁵ Während der Konflikte in den Jahren 1147/1735 (*fitnat büyük Beşir Āğā*) und 1156/1743 (*fitnat al-qal'a*) rief der *şeyhü'l-ḥarem* die Ḥarb zur Hilfe. Diejenigen Medinenser, die nach der *fitnat al-qal'a* aus der Stadt vertrieben wurden, fanden wiederum Zuflucht in den von den Stämmen dicht besiedelten 'Awālī.⁸⁵⁶ In einem Befehlsschreiben aus dem Jahre 1177/1764 gab man die große Zahl von etwa 70 Personen an, die nach der *fitnat al-qal'a* aus der Stadt verbannt worden waren und bei den Beduinen Zuflucht gefunden hatten. Wie dieses offizielle Befehlsschreiben schildert, nahmen sie Kontakt zu den Angehörigen der Militäreinheiten auf und stifteten damit Feindschaften unter ihnen.⁸⁵⁷ Den Beduinenstämmen kamen letztlich in den Konflikten in den Jahren 1186/1772 (*fitna Kümkümcī*) und 1194/1780 (*fitnat Surūr*) die Rolle als Unterstützer der Parteien zu. Mit Hilfe des Beduinenstammes Ḥarb konnten die Medinenser die Soldaten des Emirs von Mekka aus der Stadt vertreiben.

Anhand der Ausführungen von Anşārī und aus den Mühimme-Protokollen kann man folgende große Konflikte (*fitna*) mit den Beduinen identifizieren:

Bei der ersten *fitna* um 1080/1670, zur Zeit der *rağabiyya*, kamen etwa 80 Beduinen von den Ḥarb ums Leben. Diesen Fall kann man als Beginn der großen Konflikte mit den Beduinen ansehen. Wie Anşārī ausführt, führte dieser Konflikt zur Einstellung von Wächtern für die Stadttore.⁸⁵⁸ Ğa'far al-Baytī zufolge, der den Grund der Konflikte mit den Stämmen in der Schwäche der Machthaber im Hedschas – besonders der mekkanischen Emire – sah, stellten die Beduinen seit Anfang des Jahrhunderts eine große Gefahr für die Sicherheit von Medina und für die Wege im Hedschas dar, deren Insubordination seit der Amtszeit von Sa'd b. Zayd und dessen Sohn Sa'īd zugenommen hatte. Sa'd unternahm mehrere Expeditionen gegen die Beduinen, er mobilisierte sie aber auch in seinen Kämpfen, die er zur Rückgewinnung seines Amtes gegen die *aşraf* unternahm.⁸⁵⁹

Die zweite *fitna* ging 1111/1700 zur Amtszeit des *şeyhü'l-ḥarems* Şāhīn Aḥmed Āğā von den Banū 'Alī in der Ḥarrat Benī Qurayza⁸⁶⁰ in der Nähe von Medina aus. Im Jahre 1124/1712 kam es wieder zu einem Konflikt mit dem Stamm der Ḥannāniyya, denen

⁸⁵⁵ Ğa'far al-Baytī verfasste damals im Namen von Aḥmad al-Azharī ein Gedicht, in dem Ğa'far den Scheich der Ḥarb zur Hilfe rief. Siehe Ğa'far al-Baytī, *Dīwān*, Image, 20-21.

⁸⁵⁶ Mühimme-i Mıṣır, VII, Ḥk. 184.

⁸⁵⁷ Mühimme-i Mıṣır, VIII, Ḥk. 184.

⁸⁵⁸ Anşārī, *Tuḥfa*, S. 152.

⁸⁵⁹ Vgl. sein Lobgedicht auf Çetecī 'Abdullāh Paşa. Al-Baytī, Ğa'far, *Dīwān*, Image 85, 178. Vgl. Singārī, *Manā'ih*, V, S. 326 ff.

⁸⁶⁰ Anşārī, *Tuḥfa*, S. 63, S. 104 (*fitnat banī 'alī*).

sich später andere Stämme anschlossen. Diese Konflikte kulminierten 1133/1721 in einem heftigen Zusammenstoß. Gut zehn Jahre später kam es im Jahre 1144/1731 nochmals zu einem heftigen Streit mit den Stämmen, bei dem auf beiden Seiten mehrere Menschen ums Leben kamen.⁸⁶¹ Durch die Vermittlung der Vornehmen der Stadt und der Stämme wurde ein Frieden erzielt, indem der *şeyhü'l-ḥarem* aus dem *deşîşe*-Getreide das Blutgeld der Beduinen bezahlte.⁸⁶² Im Jahre 1146/1737 sorgten die Banū 'Awf und die Banū Safar mit weiteren Beduinengruppen unter der Führung von Sayyid Sulaymān für große Unruhen.⁸⁶³

In den beiden weiteren großen Konflikten der Jahre 1168/1755⁸⁶⁴ und 1178/1765⁸⁶⁵ waren die Banū 'Alī die Hauptakteure auf Seiten der Stämme. Nach den Mühimme-Protokollen trugen jedoch die Medinenser, insbesondere die Machthaber der Festung, die Hauptverantwortung an diesen Konflikten. Der Streit im Jahre 1168/1755 entstand nämlich nach der Ermordung von vier Beduinen.⁸⁶⁶ In einem bezüglich der Konflikte des Jahres 1178/1765 verfügten Erlass wurden Willkürakte der Soldaten der Festung als Ursache bezeichnet.⁸⁶⁷

⁸⁶¹ Mühimme IV, Ḥk. 483. Anşārī erwähnt diese *fitna* während seiner Ausführungen zu Muḥammad Abū al-Nūr, der in diesem Konflikt mit den Beduinen durch einem Gewehrschuss getötet wurde. Anşārī, Tuḥfa, S. 478.

⁸⁶² Mühimme-i Mıṣır, IV, Ḥk. 483.

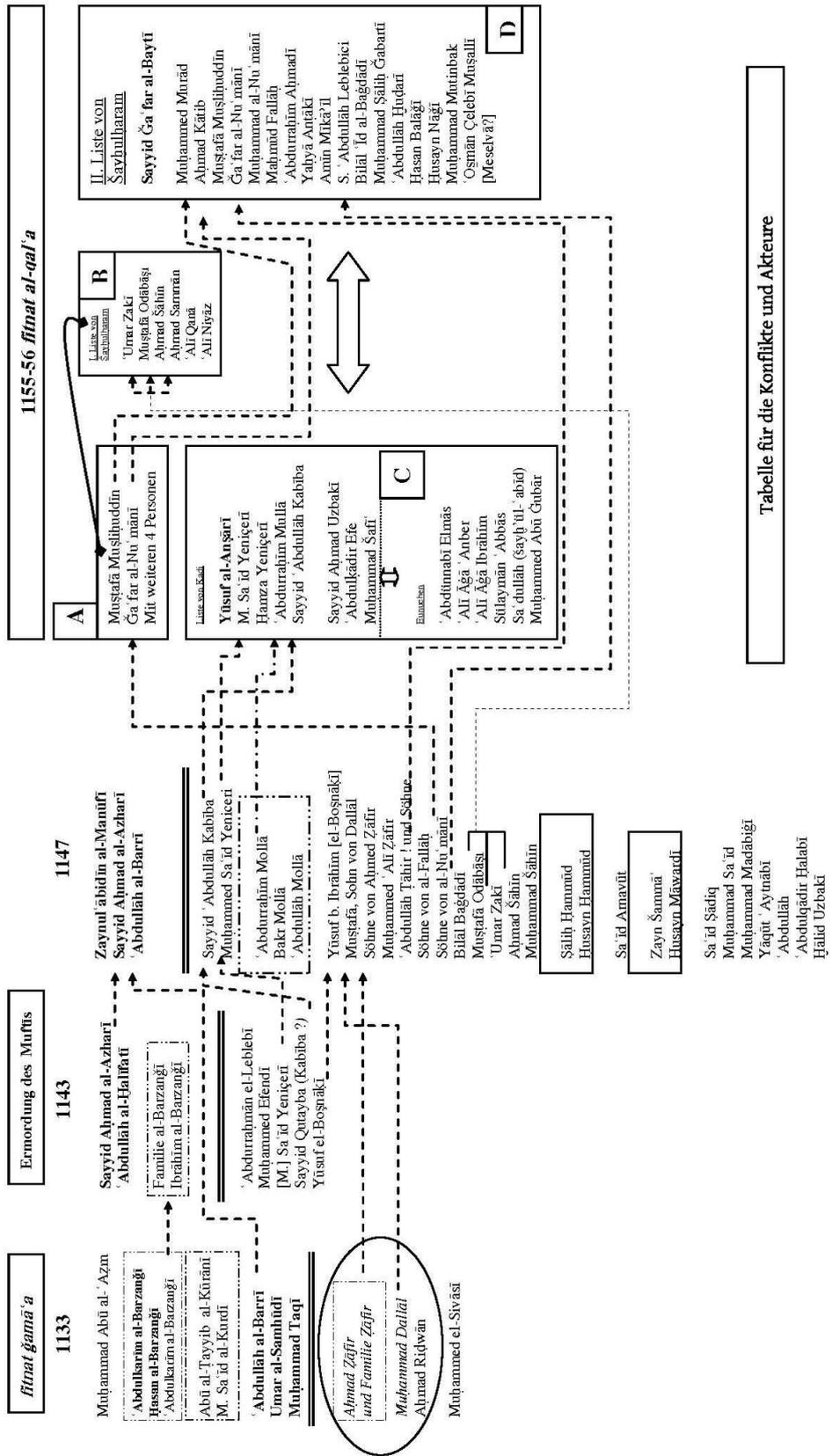
⁸⁶³ Mühimme, V, Ḥk. 65 und oben S. 92-93.

⁸⁶⁴ Anşārī, Tuḥfa, S. 235 (*fitnat banī 'alī*).

⁸⁶⁵ Anşārī, Tuḥfa, S. 251 (*fitnat banī 'alī*).

⁸⁶⁶ Mühimme-i Mıṣır, VII, Ḥk. 216, VII, 318.

⁸⁶⁷ Mühimme-i Mıṣır, VIII, Ḥk. 299, VIII, Ḥk. 368, VIII, Ḥk. 366.



3. Die großen Konflikte in Medina im 12./18. Jahrhundert

Wie erwähnt stellten die mekkanischen Emire für die Kontrolle der Beduinenstämme eine unersetzliche politische Macht dar. Die Kämpfe innerhalb der Herrscherfamilie von Mekka hatten aus diesem Grund einen negativen Einfluss auf die Sicherheit von Medina. Die militärische Macht in Medina, die die Sicherheit der Stadt zu gewährleisten hatte, war zu klein, um große Expeditionen in die Wüste durchzuführen. Auf der anderen Seite, fehlten dem *ṣeḥḥū'l-ḥarem*, zumindest aus der Warte seiner Gegner unter den Machtgruppen in Medina, die persönlichen Eigenschaften eines Machthabers, der zur Bewältigung solcher Probleme nötig gewesen wäre. Die ständigen Angriffe der Beduinen und die daraus resultierenden Sicherheitsprobleme führten einerseits zu Protesten gegen den unfähigen *ṣeḥḥū'l-ḥarem* und begünstigten andererseits zeitgleich das Auftreten anderer einflussreicher Personen als politisch wirksame Akteure.

Die Angriffe der Banū 'Alī erreichten im Jahre 1111/1700 ihren Höhepunkt. Sie wurden bei Gefechten außerhalb der Stadtmauer zurückgeschlagen. Aḥmed Ṣāhīn Āḡā, der amtierende *ṣeḥḥū'l-ḥarem*, geriet jedoch mit den Soldaten über die Verfolgung der Beduinen in Streit. Als er sie durch die Vernichtung der Wasservorräte zur Rückkehr zwingen wollte, führte er die Kämpfer auf dem Weg nach Medina in eine Katastrophe, sodass sie von den Beduinen geschlagen wurden. Nach diesem Vorfall wurde Aḥmed Ṣāhīn Āḡā abgesetzt.⁸⁶⁸

3.1. Die Unruhen des Jahres 1133/1721: *fitnat ḡamā'at al-'ahd*

Die Konflikte mit den Beduinen hatten kurz vor 1133/1721 einen neuen Anfang, da diese die Pilger bedrohten, die Karawanenwege angriffen und dadurch die Versorgung der Stadt mit Nahrungsmitteln behinderten. Eine Gruppe einflussreicher Personen, zu der auch einige prominente Gelehrte und Offiziere der Militäreinheiten gehörten, profilierte sich unter diesen Umständen als eine zivile Initiative und versuchte, das aus der geschilderten Situation heraus entstandene politische Machtvakuum zu schließen. In Anlehnung auf den Eid ('ahd), den diese Gruppe (*ḡamā'a*) für ihre gemeinsame Aktion ablegte, wurde sie als *ḡamā'at al-'ahd* bezeichnet. Dies brachte die *ḡamā'a* jedoch in Konflikt mit dem *ṣeḥḥū'l-ḥarem*, Eyyūb Āḡā.

⁸⁶⁸ Madanī, Sayyid Ḡa'far, *al-Aḥbār al-ḡarība*, S. 20.

Eyyüb Āğā stand mit einem Teil der Bevölkerung seit einer langen Zeit in Streit. Nach seiner Einsetzung zum Amt im Jahre 1119/1707 hatte seine Willkür bei der Ausübung seines Amtes und der Verteilung der Subsidien die Proteste gegen ihn verstärkt. Im Jahre 1123/1711 erhoben die Vornehmen der Stadt eine Klage beim Kommandeur der Damaszener Pilgerkarawane, Naṣūḥ Paša.⁸⁶⁹ Daraufhin wurde Eyyüb Āğā durch einen Gerichtsprozess abgesetzt. Ein weiteres gerichtliches Urteil, das am selben Tag verfügt wurde, betraf die Beduinen. Der Kadi erklärte aufgrund eines von dem Mufti ‘Abdulkarīm al-Ḥalīfatī erteilten Gutachtens die Legitimität des Kampfes gegen die Beduinen.⁸⁷⁰

Die Gelehrten, die in diesem Prozess als Zeugen auftraten, waren anscheinend von Eyyüb Āğās Handlungen persönlich betroffen und standen demnach hinter der Klage. Ein Teil dieser Personen spielte in den Protesten gegen Eyyüb Āğā die Führungsrolle. Über diese Gruppe, die durch ihre Proteste gegen den *ṣeyḥū’l-ḥarem* hervortrat, werden wir erst anlässlich der Ereignisse des Jahres 1133/1721 informiert. Die Führungsrolle eines Gelehrten, der in diesem Prozess als Zeuge auftrat, erlaubt uns, eine organische Verbindung zwischen den folgenden Ereignissen und Akteuren herzustellen. Die verwandtschaftlichen Beziehungen weiterer an den Ereignissen des Jahres 1133/1721 aktiv beteiligter Vornehmer zu den Personen, die ebenfalls als Zeugen des Prozesses aus dem Jahre 1123/1711 verzeichnet sind, lässt sich als weiterer Anhaltspunkt für die Rekonstruktion dieser Gruppe anführen.

<i>Absetzung des ṣeyḥū’l-ḥarem 1123/1711 (Zeuge)</i>	<i>Čamā’a al’ahd (1133/1721)</i>	<i>Die „Unruhestifter“ aus dem Jahre 1141/1729</i>
‘Abdulkarīm al-Ḥalīfatī, Mufti (gest. 1133/1721) Aḥmad Mağulabāy, Prediger Tāciiddīn Ilyās-zāde	→	‘Abdullāh Ḥalīfatī
Sayyid ‘Abdulkarīm al-Barzanğī (gest. 1138/1726) ‘Abdurrahmān Abū al-Ġayṭ al-Quraṣī	‘Abdulkarīm al-Barzanğī	Familie Barzanğī
İbrāhīm al-Barri, Prediger (gest. 1130/1718) Seyyid ‘Alī Mufti-zāde Aḥmad al-Anṣārī, Prediger ‘Abdulkarīm al-Anṣārī, Prediger Šayḥ ‘Abdurrahīm al-Anṣārī, Prediger Abū al-Faṭḥ b. al-Ḥaṭīb ‘Abdullāh Sa’īd	→	‘Abdullāh al-Barri (gest. 1157/1744)

⁸⁶⁹ Naṣūḥ Paša amtierte von 1120/1708 bis 1126/1714-5 als Gouverneur und Kommandeur der Damaszener Pilgerkarawane. Rāfeq, Abdul-Karim, *The Province of Damascus*, S. 58.

⁸⁷⁰ Ḥarbī, Ba’ḍ al-a’yān, S. 112-113.

Die Absetzung von Eyyüb Āğā brachte anscheinend eine gewisse Beruhigung in die Zustände. Sein Nachfolger el-Ḥācc Beṣīr Āğā amtierte von 1124/1712 bis 1128/1716 als *ṣeyḥū'l-ḥarem* von Medina. Für seine Amtszeit erwähnen die Quellen keinen Konflikt. Ḥācc Beṣīr Āğā wurde nach Istanbul berufen, wo er bis zu seinem Tode als *dāru's-sa'āde āğāsı* am Hofe des Sultans amtierte. Der 1123/1711 abgesetzte Eyyüb Āğā erhielt im Jahre 1128/1716 seine zweite Ernennung zum Amt des *ṣeyḥū'l-ḥarems*.⁸⁷¹ Wegen seiner früheren Feindschaft mit den Prominenten der Stadt geriet er aber in kurzer Zeit wiederum in Streitigkeiten. Die blutigen Auseinandersetzungen mit den Beduinen nahmen während Eyyüb Āğās zweiter Amtszeit an Heftigkeit zu, und der *ṣeyḥū'l-ḥarem* erwies sich als unfähig, diese Situation zu meistern. Dies trug dazu bei, dass die Vornehmen bei der Verteidigung der Stadt unabhängig vom *ṣeyḥū'l-ḥarem* handelten. Anlass für die Kulmination der Spannung zwischen dem *ṣeyḥū'l-ḥarem* und seinen Gegnern war ein neuer Konflikt mit den Beduinen. Die Kavallerie griff im Jahre 1132/1720 eine Gruppe der Ḥannāniyya an. Die Beduinen kamen daraufhin heimlich in die Stadt und verschleppten einen Soldaten der Kavallerie, Muḥammad Mawhūb⁸⁷², in die Wüste. Die Soldaten seiner Einheit verlangten von Eyyüb Āğā, sich für die Rettung ihres Kameraden einzusetzen. Als der *ṣeyḥū'l-ḥarem* zögerte, dies zu tun, begannen sie ihre Stimme gegen ihn zu erheben und ihn öffentlich zu kritisieren.⁸⁷³ Aḥmad Zāfir, der zu dieser Zeit *kethūdā* der Kavallerie war, übernahm mit weiteren Mitgliedern der Familie Zāfir die Führung bei diesen Protesten. Wie es in einem Befehlsschreiben geschildert wird, warben sie Unterstützer an und trafen sich nachts in ihren Häusern. Ihre Proteste gingen so weit, dass sie die Macht des *ṣeyḥū'l-ḥarems* über sie ablehnten und unabhängig von seinen Befehlen handelten. Sie drohten sogar, einen neuen *ṣeyḥū'l-ḥarem* einzusetzen, und höhnten, der Amtsinhaber sei gerade noch in der Lage, in der Moschee die Kerzen anzuzünden.⁸⁷⁴

Später im Jahre 1133/1721 wurde ein Friedensschluss mit den Ḥannāniyya vereinbart.⁸⁷⁵ Dieser hielt jedoch nicht lange, denn die Stämme begannen nach kurzer

⁸⁷¹ Vgl. Anṣārī, Tuḥfa, S. 63-64. Mūhimme-i Mıṣır, II, S. 50, Ḥk. 206. Der Vorgänger von Eyyüb Āğā war der im Jahre 1128 verstorbene Aḥmad Āğā.

⁸⁷² Er war ein Sohn von Muḥammad al-Mawhūb, der um 1080/1670 aus dem Maghreb nach Medina gekommen war. Die Nachkommen von Muḥammad Mawhūb hatten Stellen in der Kavallerie. Siehe zur Familie Mawhūb, Anṣārī, Tuḥfa, S. 451-453.

⁸⁷³ Mūhimme-i Mıṣır, III, S. 80.

⁸⁷⁴ Mūhimme Mıṣır, III, Ḥk. 227,228.

⁸⁷⁵ Zu dem Friedensabkommen (Datum: 28.05.1133) siehe Ḥarbī, Ba'd al-a'yān, S. 165-167. Die Prominenten, die an den Verhandlungen beteiligt waren, hießen: Eyyüb Āğā (*ṣeyḥū'l-ḥarem*), Sayyid

Zeit erneut die Stadt anzugreifen. Die Erfolge der *ğamā'a* gegen diese Attacken durch Mobilisierung eines Teils der Bevölkerung verschaffte ihr ein großes Ansehen. Dies bedeutete andererseits eine Gefahr für die Autorität des *şeyhü'l-ḥarems* und mit ihm für die hohen Amtsträger der Moschee. Während der Auseinandersetzungen mit den Beduinen kam es zu einem Zusammenstoß zwischen diesen Amtsträgern und den Führern der Militäreinheiten, nachdem die Ersteren versucht hatten, die Wiedereinstellung eines zuvor aus seiner Einheit entlassenen Soldaten zu erwirken. Dies führte aber zu ihrer Absetzung durch den mekkanischen Emir.

Der enorme Einfluss der *ğamā'a* und die durch diesen Konflikt entstandene Spannung zwischen ihr und dem *şeyhü'l-ḥarem* bzw. den hohen Amtsinhabern der Moschee zeigt sich etwa in der Führungsrolle von Sayyid Ḥasan al-Barzanğī bei den Friedensverhandlungen mit den Beduinen. Ḥasan al-Barzanğī verhandelte nämlich 1134/1722 mit Mubārak b. Ḥamad Miḍyān al-Zāhirī, dem Şayḥ des Ḥarb-Stammes, als Bevollmächtigter der Bevölkerung Medinas (*wakīl min ʿaraf ahl al-madīnat al-munawwara fī ʿaqd al-şulḥ*).⁸⁷⁶

Der *şeyhü'l-ḥarem* und die Führer der Militäreinheiten waren während dieser Verhandlungen anwesend. Da jedoch wie erwähnt die hohen Amtsinhaber der Moschee kurze Zeit zuvor auf Veranlassung der *ğamā'a* durch den mekkanischen Emir abgesetzt worden waren, erschienen sie nicht persönlich in den Verhandlungen.⁸⁷⁷ An ihrer Stelle kamen ihre Stellvertreter (*qā'im maqām*). Der *şeyhü'l-ḥarem* hatte aber vor

Muḥammed Efendi Es'ad-zāde (Mufti), 'Abdullāh Efendi Barrī-zāde (Prediger), Sayyid 'Abdurrahīm al-Samhūdī, Sayyid 'Abdulkarīm al-Barzanğī, 'Abdulkarīm Efendi al-Anşārī, Sayyid Muḥammad b. Sulṭān (Emir von Medina), Şāhīn Āğā (Āğā der *nevbetciyye-i cedīde*), Nūrullāh Āğā (*dizdār*), Muşṭafā Āğā (*kethüdā* der *nevbetciyye-i kadīme*), Bākīr (*kethüdā* der *İsbāhiyye*), Muḥammad Çorbacı al-Ğaza'irī (*kethüdā* der Festung) Meḥmed Çelebī Şelāḥuddīn (Wesir des mekkanischen Şarīfen), Sa'īd (Hākimu'ş-şerīf).

⁸⁷⁶ Der *şeyhü'l-ḥarem* und andere Machthaber waren auch unter denjenigen, die an den Verhandlungen teilnahmen. Siehe Ḥarbī, Ba'd al-a'yān, S. 171-173. Die Amtsinhaber, die an diesen Verhandlungen teilnahmen, waren neben dem *şeyhü'l-ḥarem* und Ḥasan al-Barzanğī: Muşṭafā Āğā, Stellvertreter (*kā'im-i maqām*) des *nā'ib al-haram*, 'Osmān Āğā, Stellvertreter des *ḥazīnedār*, 'Anbar Āğā Dāvūd, *mütesellim*, Süleymān Āğā 'Abdulkarīm, Sulaymān, Āğā der *nevbetciyye-i cedīde*, Muḥammad Sa'īd Ḥalabī, ehemaliger *kethüdā* der *nevbetciyān-i kadīm*, Muşṭafā Ḥalabī, *kethüdā* der *nevbetciyān-i kadīm*, Aḥmad Zāfir, *kethüdā* der *nevbetciyān-i cedīd*, Muḥammed Emīn Çorbacı el-Eyyübī, Muḥammad 'Umar Şādiq, Sekretär des Kadis. Ein ḥusaynidischer Sayyid, Sulaymān b. Muḥammad al-Ḥusaynī, der auf der Seite der Medinenser an den Verhandlungen teilnahm, spielte offenbar aufgrund seiner Zugehörigkeit zu den Ḥusayniden von Medina, die zu den Beduinen in einer engen Beziehung standen, eine Vermittlerrolle.

⁸⁷⁷ Siehe für das diesbezügliche Befehlsschreiben des Emirs von Mekka, Mubārak b. Aḥmad, aus dem Jahre 1134 (02.06.1134). Ḥarbī, Ba'd al-a'yān, S. 108. Er befahl die Festnahme von 'Alī Qanā, dem Soldaten, dessen gescheiterte Rehabilitation den Zusammenstoß ausgelöst hatte, und die Absetzung von Meḥmed Āğā, dem Stellvertreter des *şeyhü'l-ḥarem*, sowie von 'Abdullaṭīf Āğā, dem Schatzmeister.

den Verhandlungen eine Klageschrift gegen die Führer der *ǧamā'a*, geschickt, zu denen auch Ḥasan al-Barzanǧī gehörte. Von diesem Schreiben wussten die Beklagten jedoch offenbar nichts.

Ǧa'far al-Baytī, unser einziger örtlicher Gewährsmann für diese Ereignisse nach Lage der heute bekannten Quellen, beschreibt den Hintergrund und Verlauf der Ereignisse in einem Gedicht wie folgt:

Es herrschten Unruhen in Medina, die Banū 'Alī drangen in die Umgebung der Stadt ein und beunruhigten die Bevölkerung. Die Herrscher der Stadt (ḥukkām), womit in erster Linie der *ṣeyḥū'l-ḥarem* gemeint sein dürfte, kümmerten sich aber nicht um diese Angelegenheiten. Da sammelten sich einige tugendhafte Leute, die schwuren, sich für die Herstellung der Ordnung einzusetzen. Sie fingen an, die Stadt erfolgreich gegen die Beduinen zu verteidigen. Aber nach einer Weile wurde die Abwehr durch Verräter, die den Bund verlassen wollten, geschwächt.

Ein Ereignis führte den Bund zu einem Zusammenstoß mit den Eunuchen der Prophetenmoschee. Ein Soldat mit Namen 'Alī Qanā⁸⁷⁸, der aufgrund des Verrates aus seiner Einheit entlassen worden war, wollte später seine Stelle zurückgewinnen. Die Eunuchen setzten sich für ihn ein, während seine Einheit ihn nicht aufnehmen wollte. Die Gegner der Eunuchen brachten daraufhin die Sache vor den Kadi. Als der Kadi die Parteien für den nächsten Tag vor Gericht zitierte, ignorierten die Eunuchen seinen Befehl und verschanzten sich in der Prophetenmoschee. Sie schlossen die Tore und griffen zu den Waffen. Für ihre Weigerung, dem Befehl des Kadis zu folgen, wurden sie von diesem verurteilt. Es entstanden darauf blutige Gefechte zwischen den Parteien in verschiedenen Teilen der Stadt. Die Auseinandersetzungen endeten später mit der Kapitulation der Eunuchen. Diejenigen, die an der Entstehung des Ereignisses die Hauptschuld trugen, wurden festgenommen.

Die Gegner der Eunuchen schickten daraufhin eine Beschwerde nach Mekka, um vom Emir von Mekka eine Lösung des Konfliktes zu erwirken.⁸⁷⁹ Der amtierende Emir Aḥmad b. al-Mubāarak rief die Parteien nach Mekka, wo der Fall vor einem Gremium, das aus dem Kadi von Mekka, dem Mufti sowie Vornehmen der Stadt (a'yān) bestand, untersucht wurde. Das Gremium befand die Eunuchen für schuldig und belegte sie mit unterschiedlichen Strafen: einige wurden ihres Amtes enthoben, einige ins Gefängnis

⁸⁷⁸ Sein Name taucht in den Ereignissen von 1156-7 nochmals auf. Siehe Tabelle S. 330.

⁸⁷⁹ Baytī, Ǧa'far, Dīwān, Image 157 ff.

gebracht oder aus der Stadt ausgewiesen. Der Emir ordnete an, die Entscheidung sofort zu vollstrecken. Der Fall wurde protokolliert und das Protokoll wurde nach Istanbul geschickt.⁸⁸⁰

In dem Protokoll, das der Emir von Mekka nach Istanbul schickte, wurden drei hohe Würdenträger der Moschee als schuldig erklärt, nämlich der Stellvertreter des *şeyhü'l-ḥarems*, Mehmed Āğā (*nā'ib*), 'Anber Āğā (*mütesellim*), der Schatzmeister 'Abdullaṭīf Āğā (*ḥazīnedār*) und Mas'ūd Āğā.⁸⁸¹

Nach kurzer Zeit aber schickten die Eunuchen, also der *şeyhü'l-ḥarem* und die hohen Würdenträger der Moschee, eine Klageschrift mit ihrer eigenen Sicht des Falls zum Hof, den sie von der Richtigkeit ihrer Version überzeugen konnten. Nach dieser Gegenklage waren die Verantwortlichen für diesen Konflikt ganz andere Personen: Sayyid Ḥasan al-Barzanğī und dessen Vater 'Abdulkarīm, Muḥammad Abū al-'Aẓm, 'Abdullāh al-Barrī, 'Umar al-Samhūdī, die Mitglieder der Familie Zāfir aus der Kavallerie, und Muḥammad b. Ibrāhīm, der Sohn des ehemaligen Kommandeurs der Festung.⁸⁸²

Zwei andere Personen, die neben diesen Beschuldigten als ihre Verbündeten angeführt wurden, hießen 'Abdullāh und 'Oṣmān Āğā. Der erstere war anscheinend von der *ğamā'a* nach der Absetzung des Stellvertreters Mehmed Āğā zum *kethüdā* des *şeyhü'l-ḥarem* und der zweite zum Stellvertreter des abgesetzten Schatzmeisters eingesetzt worden.

Ein Blick auf die Anführer der ġamā'at al-'ahd

Der bekannte Gelehrte aus der Familie der Barzanğī, 'Abdulkarīm al-Barzanğī, der zur Zeit der Unruhen einer der šāfi'itischen Prediger der Prophetenmoschee war, war unter den Führern der *ğamā'a*. Sein Haus, das offenbar zum Medresen-Komplex der Medrese von Mehmed Āğā gehörte, wurde zu einem Versammlungsort der Gegner von Eyyüb Āğā.⁸⁸³ Sein Sohn Ḥasan (1099-1148/1688-1735), der wie der Vater zu den bekannten Gelehrten der Stadt zählte, wird in den osmanischen Protokollschreiben mit diesem zusammen als Anführer der Unruhestifter bezeichnet. Eine dritte Person

⁸⁸⁰ Badr, 'Abdulbāşit, al-Tārīḥ al-şāmil, II, S. 387-388; Baytī, Ğa'far, Dīwān, Image 160-161.

⁸⁸¹ Vgl. Mühimme-i Mışır, S. 121, Ḥk. 321; al-Baytī, Ğa'far, Dīwān, Image 161.

⁸⁸² Mühimme-i Mışır, III, S. 121, Ḥk. 321.

⁸⁸³ Das Haus wurde offenbar früher dem Familiengründer 'Abdurrasūl Barzanğī während einer *rūm*-Reise zur Nutzung als Wohnung verliehen. Anscheinend erhielt später sein Enkel Ḥasan al-Barzanğī auch die Lehrstelle der Medrese.

aus der Familie war ein Vetter von ‘Abdulkarīm (gest. 1142/1730), der später wegen der aktiven Beteiligung in diesen Ereignissen nach Istanbul verbannt wurde.⁸⁸⁴

Muḥammad Sa‘īd al-Kurdī (gest. 1134/1722) war der Sohn des berühmten Gelehrten Ibrāhīm al-Kūrānī.⁸⁸⁵ ‘Umar al-Samhūdī, der in dem Protokollschreiben als Prediger bezeichnet wurde, bekleidete zu dieser Zeit vermutlich auch das Amt des šāfi‘itischen Muftis.⁸⁸⁶ ‘Abdullāh al-Barrī (gest. 1178/1716) aus der Familie al-Barrī war ein angesehener Prediger und verfügte über einen großen Reichtum.⁸⁸⁷ Muḥammad Taqī war ein weiterer Gelehrter, der zu dieser Zeit die šāfi‘itischen Prediger- und Vorbeterstellen in der Moschee innehatte.⁸⁸⁸

Muḥammed Sivāsī, dessen Vater Ibrāhīm Āġā (gest. 1112/1701) von 1080/1670 bis zu einem unbestimmten Datum als Kommandeur der Festung amtierte, zählte bei diesem Ereignis, so die Protokollschreiber, zu den aktiven Gegnern des *ṣeyḥū’l-ḥarems*.⁸⁸⁹

Die anderen führenden Akteure der *ġamā‘a* aus den Militäreinheiten waren, wie Anṣārī berichtet, Muḥammad Dallāl,⁸⁹⁰ Aḥmad Riḍwān⁸⁹¹ und Muḥammad Maḥmūd.⁸⁹² Eine weitere Person, die in der *ġamā‘a* eine aktive Rolle übernahm, hieß Muṣṭafā Zaybaq, der einer Händlerfamilie der Stadt angehörte.⁸⁹³

Nach der Darstellung von Baytī und Anṣārī profilierte sich Sayyid Muḥammad Abū al-‘Aẓm als Führer der *ġamā‘a*. Er war Angehöriger einer alten Sayyid-Familie der Stadt aus ‘Ādil[pūr] oder Buḥārā. Die Familie blickte auf eine lange Geschichte in Medina zurück, bezüglich derer Anṣārī auf Saḥāwī verweist.⁸⁹⁴

Ġa‘far Baytī, der zur Zeit der Ereignisse ein junger Gelehrter und Dichter war, war sicherlich unter den Befürwortern für die Gründung der *ġamā‘a*. Wie Baytī ausführt, wurde Muḥammad Abū al-‘Aẓm, der aufgrund seines hohen Alters, seiner

⁸⁸⁴ Anṣārī, Tuḥfa, S. 87-91

⁸⁸⁵ Anṣārī, Tuḥfa, S. 457.

⁸⁸⁶ Vgl. Anṣārī, S. 272-273.

⁸⁸⁷ Anṣārī, Tuḥfa, S. 94-95.

⁸⁸⁸ Anṣārī, Tuḥfa, S. 107-108. Aus der Familie Bakrī aus Dāġistān.

⁸⁸⁹ Anṣārī, der ihm die Bezeichnung Āġā zuspricht, verweist auf keine berufliche Beschäftigung in der Festung oder sonst in einer Militäreinheit, rühmt ihn jedoch als einen tapferen Mann. Er beschäftigte sich anscheinend mit der Landwirtschaft. Das Protokollschreiben nennt ihn als Sohn des ehemaligen Kommandeurs der Festung, Anṣārī, Tuḥfa, S. 51.

⁸⁹⁰ Sein Vater kam anscheinend in der zweiten Hälfte des vorigen Jahrhunderts aus Ägypten. Sein Bruder, für den Anṣārī keine Stelle in den Militäreinheiten anführt, musste in der Folge der Unruhen mit ihm aus der Stadt flüchten, Anṣārī, Tuḥfa, S. 237-238.

⁸⁹¹ Anṣārī, Tuḥfa, S. 247. Aus der ägyptischen Familie Riḍwān.

⁸⁹² Anṣārī, Tuḥfa, S. 449-450. Aus der indischen Familie Maḥmūd.

⁸⁹³ Anṣārī, Tuḥfa, S. 262.

⁸⁹⁴ Anṣārī, Tuḥfa, S. 357-361.

Bescheidenheit und seines gesellschaftlichen Engagements einen großen Respekt genoss, zum Führer der *ğamā'a* erklärt. Die *ğamā'a* war anfangs in den Augen eines Großteils der Bevölkerung eine lobenswerte Initiative. Als sich ihr aber andere Interessengruppen anschlossen, geriet sie unter deren Einfluss. Dies zeigte sich auch in den Handlungen von Abū al-ʿAẓm, der sich, so Ğaʿfar, unrechtmäßige Handlungen erlaubte, die zu einer Kluft zwischen ihm und den vormaligen Unterstützern der *ğamā'a* führten. Sie nahmen daraufhin eine kritische Stellung gegen die *ğamā'a* ein. Ğaʿfar Baytī war einer dieser Kritiker nach der erwähnten Fehlentwicklung. Als Ğaʿfar seine Kritik in einem Gedicht äußerte, fasste man dies sogar als einen Seitenwechsel auf.⁸⁹⁵

Auf die von Ğaʿfar beschriebene Fehlentwicklung bezieht sich auch die Klageschrift des *şeyhü'l-ḥarems*, in der es hieß: die Beschuldigten hätten Anhänger aus den Reihen der Soldaten und der Bevölkerung angeworben, um die Stadt vor Angriffen der Beduinen zu schützen. Demnach richteten sie in der Stadt mehrere Wachen ein und begannen in großen Gruppen zu patrouillieren. Sie begingen jedoch später einige unrechtmäßige Handlungen. Obwohl der *şeyhü'l-ḥarem* sie vor solchen Missetaten warnte und aufforderte, sich nicht unter die Soldaten zu mischen und sich innerhalb der Stadt nicht in Gruppen zu bewegen, ignorierten sie seine Befehle.⁸⁹⁶ Es ist nicht schwer zu vermuten, dass die von Ğaʿfar und dem *şeyhü'l-ḥarem* angedeuteten unrechtmäßigen Handlungen in Versuchen der *ğamā'a* bestanden, ihre Gewalt auf die ganze Stadt auszudehnen. Dies führte unvermeidlich zu Konflikten unter den verschiedenen Gruppen der Stadt. Es lässt sich unter diesen Umständen nachvollziehen, wie der *şeyhü'l-ḥarem* und mit ihm die weiteren großen Amtsinhaber der Moschee ihren Einfluss über die politischen Verhältnisse verloren. Ein solcher Konflikt zwischen den Amtsinhabern der Moschee und den Militäreinheiten endete unausweichlich in einem heftigen Zusammenstoß.

Der Gouverneur von Damaskus, ʿAlī Paşa, kam Ende des Jahre 1134/1722 mit der Pilgerkarawane nach Medina. Einige der Verantwortlichen entschuldigten sich beim *şeyhü'l-ḥarem* und vermieden es, dem Paşa zu begegnen.⁸⁹⁷ Andere versteckten sich bis zur Rückreise der Pilgerkarawane außerhalb der Stadt. Nachdem aber ʿAlī Paşa Medina verließ, kamen die Akteure in die Stadt zurück und nahmen ihre Proteste

⁸⁹⁵ Baytī, Ğaʿfar, *Dīwān*, Image 129.

⁸⁹⁶ *Mühimme-i Mıṣır*, III, S. 121, Ḥk. 321.

⁸⁹⁷ *Mühimme-i Mıṣır*, III, S. 144, Ḥk. 349.

gegen den *şeyhü'l-ḥarem* wieder auf. Eyyüb Āğā beantragte daraufhin seine Entlassung.⁸⁹⁸

Dieser Konflikt war offenbar einer der wichtigen Gründe dafür, dass im Jahre 1135/1723 das Amt des Kadis von Medina aufgewertet wurde.⁸⁹⁹ Eine weitere Maßnahme, die von der zentralen Verwaltung in dieser Zeit initiiert, letztlich aber nicht umgesetzt wurde, betrifft das Amt des *şeyhü'l-ḥarems*. Wir haben oben den gescheiterten Versuch des Großwesirs erwähnt, die Eunuchen aus dem Amt des *şeyhü'l-ḥarems* zu entfernen.⁹⁰⁰ Der ehemalige *dāru's-sa'āde āğāsı* Mehmed Āğā wurde nach diesem Ereignis zum *şeyhü'l-ḥarem* ernannt. Die Spannung zwischen den Akteuren der *ğamā'a* und dem neuen *şeyhü'l-ḥarem* setzte sich offenbar fort. Denn der Kommandeur der Damaszener Karawane, erhielt 1135/1723 erneut den Befehl, die Bestrafung der Verantwortlichen auf jeden Fall durchzusetzen. Diese flüchteten jedoch während der Pilgersaison aus der Stadt oder versteckten sich.

In dem an den Kommandeur der Damaszener Pilgerkarawane gerichteten Befehlsschreiben aus dem Jahre 1135/1723 betonte man die Bestrafung von drei Personen als besonders wichtig, nämlich für Sayyid Ḥasan al-Barzanğī, Sayyid Muḥammad Abū al-ʿAz̄m und ʿAbdullāh al-Barrī. Die Mitglieder der Familie Zāfir wurden auch als Hauptverantwortliche verurteilt. Obwohl die zentrale Macht sie als unschuldig betrachtete, befand sie die Vertreibung von vier Āğas für notwendig, um weiteren Konflikten vorzubeugen.⁹⁰¹

Nach einem Protokollschreiben aus dem folgenden Jahr, entschuldigten sich die namentlich nicht genannten Verantwortlichen nach der Rückkehr der Damaszener Karawane beim Kadi und schwuren dem *şeyhü'l-ḥarem* Gehorsam. Der Antrag des *şeyhü'l-ḥarems* auf Begnadigung der Beschuldigten wurde auch vom Diwan bewilligt.⁹⁰²

Ich konnte aus dem Jahr 1136/1724 keinen Erlass gegen die oben erwähnte Amnestie finden, der Anşārī zufolge in diesem Jahr die Bestrafung der Verantwortlichen verfügte. Er sagt, dass die Bestrafung von Muḥammad Abū al-ʿAz̄m, dem Führer der Bewegung, nur wegen seines Todes im selben Jahr nicht vollzogen werden konnte. ʿAbdullāh Barrī, der nur in den osmanischen Befehlsschreiben unter den Akteuren der

⁸⁹⁸ Mühimme-i Mısır, III, S. 131, Ḥk. 350.

⁸⁹⁹ Siehe oben S. 69.

⁹⁰⁰ Siehe oben S. 216.

⁹⁰¹ Mühimme-i Mısır, III, S. 121-122, Ḥk. 321.

⁹⁰² Mühimme-i Mısır, III, S. 156, Ḥk. 398.

Bewegung erwähnt wird, war es offenbar gelungen, seine Beziehungen mit dem neuen *şeyhü'l-ḥarem* wieder zu verbessern. Nur 'Abdulkarīm al-Barzanġī musste für seine Rolle in den Ereignissen mit dem Tode büßen. Er wurde im Jahre 1138/1726 von dem Wālī Ebū Bekir Paşa hingerichtet.⁹⁰³ Sein Sohn Ḥasan war unter denjenigen, die aus der Stadt flohen.

Die strenge Reaktion der Zentralmacht auf die *ğamā'a*, die sich gegen ihren lokalen Vertreter in Medina aufgelehnt hatte, zeigt ihre Entschlossenheit, die Verwaltungsstruktur der Stadt, an deren Spitze der *şeyhü'l-ḥarem* stand, gegen jede Eingriffe zu schützen. Wie wir oben erwähnten, kann man diese strenge Reaktion auch auf die politisch prekäre Situation im Gebiet zurückführen, in dem die Osmanen mit den Persern heftige Kämpfe führten. Ein Aufstand gegen den von der Zentrale eingesetzten Machthaber in Medina erregte die Machthaber in Istanbul. In seiner Ernennungsurkunde wurde Mehmed Āğā, Nachfolger von Eyyüb Āğā, ausdrücklich angewiesen, mit der Bevölkerung gute Beziehungen zu pflegen. Um die Entschlossenheit des Hofes gegenüber Protesten zu zeigen, bekräftigte der Hof die Zuständigkeiten des *şeyhü'l-ḥarems* als Herrscher der Stadt.⁹⁰⁴ Da man den Grund für die Entstehung der *ğamā'a* hauptsächlich in den Überfällen der Beduinen und in der Schwäche des *şeyhü'l-ḥarems* die Stadt zu verteidigen sah, ordnete Istanbul erneut an, dass der wālī von Dschidda die Anlieferung der jährlich zu zahlenden Gelder sicherstellen solle, die seit einigen Jahren dem *şeyhü'l-ḥarem* zur Rekrutierung neuer Anhänger zugewiesen waren, ihm aber nicht regelrecht ausgezahlt wurden.⁹⁰⁵

3.2. Die Unruhen der Jahre 1144-1146/1732-1734: Ermordung des amtierenden Muftis

'Abdulkarīm al-Ḥalīfatī, der bei der ersten Absetzung von Eyyüb Āğā im Jahre 1124/1712 als Mufti eine gewisse Rolle gespielt zu haben scheint, war während der Ereignisse des Jahres 1133/1721 vermutlich noch im Amt. Seine Rolle in den Ereignissen von *fitnat ğamā'at al-'ahd* lässt sich aber genau nicht ermitteln. Man dürfte vermuten, dass er seine Stellung gegen Eyyüb Āğā zu dieser Zeit fortsetzte und deshalb mit der *ğamā'a* in enger Beziehung stand. Mit dem Tod von 'Abdulkarīm al-Ḥalīfatī im Jahre 1133/1721 dürfte die *ğamā'a* einen wichtigen Unterstützer verloren haben. Ob ein Amtswechsel im Muftiamt vor seinem Tode zustande kam, lässt sich

⁹⁰³ Anşārī gibt den Namen des wālī von Dschidda als Bākīr Paşa. Anşārī, Tuḥfa, S. 88. Es handelte sich aber um Ebū Bekir Paşa. Siehe unsere Ausführungen zu Ebū Bekir Paşa oben S. 136-140.

⁹⁰⁴ Mühimme-i Mıṣır, III, S. 131, Ḥk. 350.

⁹⁰⁵ Mühimme-i Mıṣır, III, S. 138, Ḥk. 368.

nicht ermitteln.⁹⁰⁶ Nachfolger von ‘Abdulkarīm al-Ḥalīfatī war sein Konkurrent Seyyid Muḥammed Es‘ad.

Im Gegensatz zu ‘Abdulkarīm al-Ḥalīfatī pflegte Muḥammed Es‘ad mit dem *ṣeyḥū’l-ḥarem* und anderen Amtsinhabern der Moschee gute Beziehungen. Als nämlich die Prominenten der *ḡamā‘a*, Ḥasan al-Barzanḡī und Aḥmad Zāfir, während der Konflikte mit den Amtsinhabern der Moschee im Jahre 1133/1721 Eyyūb Āḡā nochmals absetzen wollten und diesbezüglich von Muḥammed Es‘ad eine *fatwā* verlangten, kam er diesem Anliegen nicht nach. Er ermahnte sie sogar wegen ihrer Handlungen und forderte sie zum Gehorsam gegenüber dem *ṣeyḥū’l-ḥarem* auf.⁹⁰⁷ Wie aus der späteren Vermittlerrolle des Dāru’s-sa‘āde Āḡāsī el-Ḥācc Beṣīr Āḡā zugunsten der Familie Es‘ad in Istanbul hervorgeht, pflegte Muḥammed Es‘ad auch mit ihm gute Kontakte, die vermutlich auf die Amtszeit von Beṣīr in Medina zurückgingen. Aus diesem Grund kann man annehmen, dass die Einstellung von Muḥammed Es‘ad zum *ṣeyḥū’l-ḥarem*, Eyyūb Āḡā, und seine Kontakte zu el-Ḥācc Beṣīr Āḡā bei der Rückgewinnung des Amtes des Muftis eine wichtige Rolle spielten. Dies brachte Muḥammad Es‘ad jedoch die Feindschaft der *ḡamā‘a*. Diese Gegnerschaft wird durch die Reaktion der Familie Es‘ad auf die Ermordung von Muḥammed Es‘ad bestätigt.

Der Mufti Muḥammed Es‘ad kam bei einem Attentat im Jahre 1143/1730 ums Leben. Der Mordanschlag wurde von einem Medinenser, Sayyid Aḥmad Kuḥaylān, verübt. Anṣārī erwähnt im Bezug auf diesen Mordanschlag keine weiteren Personen als mögliche Mittäter. Er bezeichnet auch den Attentäter nicht als einen Sayyid. Nach der Ermordung von Muḥammed Es‘ad setzte sich die Familie Es‘ad mit Beṣīr Āḡā in Kontakt, der dann dem Diwan einen Antrag vorlegte.⁹⁰⁸ Dem auf Anfang des Jahres 1144/1731 datierten Befehlsschreiben zufolge gab es allerdings Komplizen, nämlich Ibrāhīm al-Barzanḡī⁹⁰⁹ und Ibrāhīm b. Yūsuf al-Boṣnāḡī.⁹¹⁰ Die Familie Es‘ad

⁹⁰⁶ Wie wir oben erwähnt haben, konnte Muḥammed Es‘ad aus der As‘ad Familie die Stelle des Vaters nach einer kurzen Zeit zurückgewinnen, nachdem sie vorübergehend mit einem ägyptischen Gelehrten besetzt gewesen war. Muḥammed Es‘ad wurde später 1125/1713 durch ‘Abdulkarīm al-Ḥalīfatī ersetzt. Für die Amtszeit von ‘Abdulkarīm lässt sich kein genaues Datum feststellen. Da Muḥammed nach seiner Absetzung durch ‘Abdulkarīm mehrere Reisen nach *rūm* unternahm, ist es auch möglich anzunehmen, dass er vor 1133/1721 in sein Amt zurückkehren konnte. Siehe oben S. 258-259.

⁹⁰⁷ Mühimme-i Mısır, III, S. 144, Ḥk. 379.

⁹⁰⁸ Mühimme-i Mısır, IV, S. 42, Ḥk. 189.

⁹⁰⁹ Anṣārī erwähnt von der Familie Barzanḡī nur einen Angehörigen, der Ibrāhīm hieß. Ibrāhīm war der Sohn von Qāsīm al-Barzanḡī (gest. 1144/1731), dem zweiten Bruder von ‘Abdurrasūl al-Barzanḡī. Sayyid Ibrāhīm wurde 1112/1700 in Medina geboren. Anṣārī gibt aber keine Informationen über ihn, außer sein Todesdatum im Jahre 1182/1768 an.

verdächtige jedoch weitere Personen, die aus ihrer Sicht hinter diesem Attentat standen, über die wir anhand eines späteren Befehlsschreibens informiert sind.

Der Nachfolger von Muḥammed Es'ad im Muftiamt war 'Abdullāh al-Ḥalīfatī, der Sohn des im Jahre 1133/1721 verstorbenen Mufti 'Abdulkarīm. Die Aktivitäten von 'Abdullāh al-Ḥalīfatī, seine Opposition gegen den *ṣeyhü'l-ḥarem* und seine Kontaktpersonen deuten darauf hin, dass bei seiner Einsetzung die Vornehmen der Stadt aus dem Umkreis der *ḡamā'a* eine aktive Rolle gespielt haben mögen. Diese Vermutung lässt sich auch durch die ca. anderthalb Jahre später erfolgte Entlassung von 'Abdullāh Ḥalīfatī aus dem Muftiamt bekräftigen, zu der es aufgrund einer Klage des *ṣeyhü'l-ḥarems* kam. In der Absetzungsorder aus dem Jahre 1145/1733 wurde als Grund für die Absetzung von 'Abdullāh al-Ḥalīfatī genannt, dass er sich in die Zuständigkeiten des *ṣeyhü'l-ḥarems* eingemischt habe. Die Zentralverwaltung verfügte daraufhin nicht nur die Absetzung des Muftis, sondern zugleich seine Verbannung aus der Stadt, zusammen mit seiner Familie. Der *ṣeyhü'l-ḥarem* erhielt auch die Befugnis, gemeinsam mit dem Kadi den neuen Mufti einzusetzen.⁹¹¹

Der *ṣeyhü'l-ḥarem* setzte den Bruder des ermordeten Muftis, 'Abdullāh Es'ad, zu diesem Amt ein. Die Gegner des *ṣeyhü'l-ḥarem* und der Familie Es'ad widersetzten sich aber dieser Verfügung. 'Abdullāh Es'ad konnte aus diesem Grund sein Amt praktisch nicht ausüben. Nur dank eines weiteren Erlasses aus demselben Jahr konnte 'Abdullāh sich gegen seine Widersacher durchsetzen.⁹¹²

Als Grund für die Absetzung von 'Abdullāh al-Ḥalīfatī hieß es in einem weiteren Befehlsschreiben, dass er im Einvernehmen mit den Unruhestiftern (*ḡürūh-i eṣṣiyā*) für die Zwischenfälle verantwortlich gewesen sei. Über die Namen dieser Unruhestifter sind wir durch einen weiteren Erlass aus demselben Jahr informiert. Es handelte sich demnach um Aḥmad al-Azharī, 'Abdullāh al-Barrī und die Familie Barzanḡī. Die Aktivitäten, derer sie beschuldigt wurden, waren dieselben, die früher der *ḡamā'a* zugeschrieben worden waren: Sie mischten sich nämlich unter die

⁹¹⁰ Ibrāhīm Boṣnāḡī lässt sich mit keiner der von Anṣārī beschriebenen Personen identifizieren. Die berühmteste Familie, deren Stammvater in Medina auch diese Bezeichnung führte, war die oben beschriebene Familie Zāfir. Anṣārī verzeichnet jedoch keinen Angehörigen der Familie, den man mit Ibrāhīm b. Yūsuf al-Boṣnāḡī identifizieren könnte.

⁹¹¹ Mühimme-i Mıṣır, IV, Ḥk. 549.

⁹¹² Mühimme-i Mıṣır, IV, S. 271, Ḥk. 578.

Soldaten der Militäreinheiten und erlaubten es sich, in die Zuständigkeiten des *şeyhü'l-ḥarems* einzugreifen.⁹¹³

Nachdem der *şeyhü'l-ḥarem* die Absetzung von 'Abdullāh al-Ḥalīfatī erwirkte und seinen Verbündeten 'Abdullāh Es'ad ins Amt gebracht hatte, wurde eine neue Klage an den Diwan eingereicht, in der die Gegner vom *şeyhü'l-ḥarem* und von Muḥammad Es'ad als Anstifter für die Ermordung von Muḥammad Es'ad beschuldigt wurden. In einem Befehlsschreiben aus demselben Jahr, 1145/1733, dem diese offenbar von dem neuen Mufti und *şeyhü'l-ḥarem* geschriebene Klageschrift zugrunde lag, wurden die Ereignisse vor und nach der Ermordung des Muftis wie folgt geschildert:

Sayyid Aḥmad al-Azharī⁹¹⁴, 'Abdullāh al-Barrī, 'Abdullāh al-Ḥalīfatī und die Familie Barzanḡī, deren Verbannung aus der Stadt in einem früheren Erlass angeordnet worden war, wurden später begnadigt, als sie Reue zeigten. Sie mischten sich aber später wieder in Angelegenheiten ein, zu denen sie keine Befugnis hatten. Sie verschworen sich überdies mit Sayyid 'Abdurrahmān Leblebī-zāde, Berzencī-zāde Ibrāhīm, Yūsuf b. Ibrāhīm Boşnākī, Sayyid Qutaybā, Sa'īd Yeniçerī und Muḥammed Efendi (dem Vorbeter und *kethüdā* der Festung) und sorgten für Unruhen. Sie hetzten Sayyid Aḥmad Kuḥaylān auf, der daraufhin den amtierenden Mufti Muḥammed Es'ad ermordete. Als der Attentäter zur Vergeltung getötet wurde, sorgten die erwähnten Personen für Konflikte unter der Familie Es'ad (*waraṭat al-qişās*). Die Bevölkerung teilte sich daraufhin für anderthalb Jahre in zwei Lager. Während neue Erlässe für ihre Bestrafung angefertigt wurden, kamen sie mit der Vermittlung des *şeyhü'l-ḥarem* und des Kadi zusammen und vereinbarten einen Frieden.⁹¹⁵

⁹¹³ Mühimme-i Mıṣır, IV, S. 258, 547

⁹¹⁴ Sayyid Aḥmad al-Azharī war ein Angehöriger der Familie Azharī, die von einem Migranten aus Ägypten um 1000 in Medina gegründet wurde. Der Familiengründer Abū al-Ṭayyib al-Azharī al-Fāsī wirkte bis zu seinem Tode um 1022/1613 als stellvertretender Vorbeter der *ḥanafīyya* in der *rawḍa*. Von seinen Nachkommen war sein Enkel Sayyid Aḥmad der *şayḥ* der *al-zāwīyat al-qādiriyya*. Der in dem Befehlsschreiben erwähnte Aḥmad Azharī (1103-1162/1692-1749) war ein Neffe von Sayyid Aḥmad. Er war ein *ḥanafītischer* Gelehrter, wurde 1127 zum Vorbeter und Prediger in der Moschee. 'Abdurrahmān zufolge bekleidete er um diese Zeit das *ḥanafītische* Kadi-Amt als Stellvertreter. Wegen dieses Amtes mischte er sich mit 'Abdullāh Barrī in die Auseinandersetzungen zwischen den Militäreinheiten ein, was zu ihrer Ausweisung aus der Stadt führte. Der Erlass verfügte auch die Beschlagnahme seiner und vermutlich auch von 'Abdullahs Besitzungen in Medina. Sie erhielten später mit der Vermittlung des mekkanischen Emirs Mas'ūd ihre Begnadigung mit der Bedingung, sich in Mekka aufzuhalten. Sayyid Aḥmad starb in Ṭā'if. Anşārī, Tuḥfa, S. 66-69.

⁹¹⁵ Mühimme-i Mıṣır, IV, S. 271, Ḥk. 579. Der Erlass wurde in diesem Fall als Mahnung an die Verdächtigten geschickt, dass sie sich später solcher Handlungen enthalten und sich nicht in Angelegenheiten einmischen sollten, die nicht in ihren Zuständigkeitsbereich fielen.

Wie man in der Fortführung der Konflikte und der daran beteiligten Parteien sehen kann, waren die Ereignisse eine Fortsetzung der Konflikte, die sich vor 1133/1721 entwickelten und zur Herausbildung der Interessengruppen Anlass gaben.

‘Abdullāh al-Barrī haben wir bereits bezüglich seiner aktiven Rolle in der *ġamā’a* gesehen. Während Aḥmad al-Azharī unter den Akteuren der *ġamā’a* nicht auftaucht, war er in den darauffolgenden Ereignissen gemeinsam mit ‘Abdullāh al-Barrī sehr aktiv. Aufgrund der Fortsetzung der Konflikte und seiner Rolle in den weiteren Auseinandersetzungen kann man annehmen, dass er auch zur *ġamā’a* gehörte. Seine Führungsrolle kam jedoch nach der Beseitigung der Leiter der *ġamā’a*. ‘Abdullāh al-Ḥalīfatī, dessen Vater in der Absetzung von Eyyūb Āġā eine vermutliche Rolle spielte, stand in einer engen Beziehung zu der Gruppe. Die Familie al-Barzanġī, die von den Folgen der *ġamā’a*-Ereignisse sehr stark betroffen war, hatte wesentliche Gründe für die Fortsetzung ihrer Gegnerschaft zum *ṣeyḥū’l-ḥarem*.

In den Militäreinheiten hatte diese Gruppe Verbündete aus den Reihen der einflussreichen Stelleninhaber der Festung. ‘Abdurraḥmān el-Leblebī führte anscheinend vor Muḥammed Emīn el-Eyyūbī, dem Sohn von Muḥammed Efendi, die Stelle des *kethūdā* der Festung. Nach dem Tod von Muḥammad al-Eyyūbī bekleidete sein Vater Muḥammad Efendi, der zugleich der Vorbeter der Festung war, zwei Stellen, d.h. die Stelle des Vorbeters und des *kethūdā*. Später übergab er die zweite Stelle an seinen Schwiegersohn Muḥammed Sa’īd Yeniçerī, der in dem Befehlsschreiben als Sa’īd Yeniçerī angegeben wird.

Anṣārī beschreibt Sayyid ‘Abdurraḥmān el-Leblebī als tapferen und intelligenten Mann und lobt ihn, dass er unglaubliche Taten vollbrachte, die man nicht in wenigen Worten zusammenfassen kann. Er wurde im selben Jahr, 1145/1733, in seiner außerhalb der Stadtmauer gelegenen Dattelpflanzung von Angehörigen der Banū ‘Alī ermordet. Sayyid ‘Abdurraḥmān amtierte eine Zeit lang als *kethūdā* der Festung, war aber, wie der oben zitierte Erlass vermuten lässt, zur Zeit seiner Ermordung nicht mehr im Amt. Dieser Mord führte zu einem Tumult in der Stadt. Aufgrund der früheren Feindschaft zwischen dem Mufti und el-Leblebī beschuldigten die Soldaten der Festung den ersteren, ‘Abdullāh Es’ad, damit, dass er den Beduinen den Ort verraten habe, wo sich ‘Abdurraḥmān befand. Die Soldaten der Festung überfielen daraufhin das Haus von Es’ad und verletzten ihn und seinen Diener mit Waffen. Der Mufti wurde schwer verletzt von seinen Angehörigen heimlich an einen sicheren Ort

gebracht und überlebte den Angriff. Nach seiner Genesung bereitete er sich auf eine Reise nach Istanbul vor, um eine Beschwerde einzureichen. Als seine Gegner die schweren Folgen ihrer Handlungen ahnten, vereinbarten sie durch die Vermittlung der Eliten der Stadt einen Frieden mit ‘Abdullāh Es‘ad.⁹¹⁶

3.3. Die Unruhen der Jahre 1147-1148/1735-1736

Die Spannung zwischen dem *ṣeyhü'l-ḥarem*, Büyüyük Beṣīr Āğā (amt. 1142-1148/1730-1735) bzw. seinen Verbündeten und seinen Gegnern führte im Jahre 1147/1734 zu einem neuen Zusammenprall.

Nach den Mühimme-Protokollschreiben waren die oben erwähnten Gegner des *ṣeyhü'l-ḥarems*, d.h. Aḥmad al-Azharī und ‘Abdullāh al-Barrī, die Führer der Gruppe, die in einem Konflikt mit dem *ṣeyhü'l-ḥarem* standen. Zaynul‘ābidīn al-Manūfī (gest. 1151/1738), der sich seit dem Jahre 1138/1726 überwiegend in Medina aufhielt und während dieses Konfliktes das Amt des šāfi‘itischen Muftis innehatte, war aber der wichtigste Akteur dieses Konfliktes. Er wird in den osmanischen Protokollschreiben als der eigentliche Akteur der Ereignisse gebrandmarkt (*muḥarrik-i silsile-i fitne*), die in diesem Jahre zum Zusammenstoß mit dem *ṣeyhü'l-ḥarem* führten.⁹¹⁷ Aḥmed al-Azharī amtierte in diesem Jahr als der stellvertretende Kadi von Medina.

Nach Darstellung der Mühimme-Protokolle sammelte Aḥmad al-Azharī mit weiteren Soldaten Anhänger überwiegend aus der Festung, die er dann in einer bewaffneten Auseinandersetzung mit den Anhängern des *ṣeyhü'l-ḥarems* einsetzte. Nach dieser Version überfielen sie das Haus des *ṣeyhü'l-ḥarems* und verschanzten sich später in der Festung, von wo sie mit Waffen in die Richtung der Moschee schossen, wo sich die Anhänger des *ṣeyhü'l-ḥarems* verteidigten.⁹¹⁸ Zu seinem Schutz rief der *ṣeyhü'l-ḥarem* die Beduinen der Ḥarb zur Hilfe. Dies führte jedoch zu Plünderungen in der Stadt.⁹¹⁹

⁹¹⁶ Die Ermordung von Seyyid ‘Abdurrahmān el-Leblebī geschah höchstwahrscheinlich nach Abschluss des Friedens zwischen der Familie Es‘ad und den von ihr beschuldigten Medinensern, unter denen sich auch ‘Abdurrahmān el-Leblebī befand. Denn er wurde Anšārī zufolge im fünften Monats des Jahres 1145/1732 ermordet. Da in dem Erlass, der sich auf den zwischen der Familie Es‘ad und ihren Feinden erzielten Frieden bezieht, ‘Abdurrahmān el-Leblebī eingetragen war, lässt sich annehmen, dass der Hof über seine Ermordung noch nicht informiert gewesen war. Der zweite Frieden, der auf den Mordversuch an ‘Abdullāh Es‘ad folgte, kam erst vier Monate nach dem Anschlag, also erst nach der Ausfertigung des erwähnten Erlasses im achten Monat. Vgl. Anšārī, Tuḥfa, S. 422-423.

⁹¹⁷ Mühimme-i Mısır, IV, S. 81, Ḥk. 194. In einem Befehlsschreiben an den Kommandeur der Damaszener Karawane, Sulaymān Paşa. Er sollte ihn festnehmen und zum Zwangsaufenthalt nach Mekka bringen. Mühimme-i Mısır, IV, S. 81, Ḥk. 194.

⁹¹⁸ Mühimme-i Mısır, V, S. 78, Ḥk. 185.

⁹¹⁹ Vgl. Baytī, Ğa‘far, Dīwān, Image, 144-145; Madanī, Sayyid Ğa‘far, al-Aḥbār al-ğarība, S. 34-37.

Später wurde durch Vermittlung des mekkanischen Emirs Mas'ūd b. Sa'īd ein Frieden zwischen den Parteien erzielt. Um die Fortsetzung der Konflikte zu verhindern, wurde jedoch der *ṣeyḥū'l-ḥarem* abgesetzt.⁹²⁰ Während Zaynul'ābidīn trotz der Erlässe in Medina blieb, mussten Aḥmad al-Azharī und 'Abdullāh al-Barrī die Stadt verlassen.⁹²¹

Die Liste, die vom *ṣeyḥū'l-ḥarem* angefertigt wurde, enthielt 32 Namen. Davon waren besonders vier Personen als Hauptverantwortliche hervorgehoben. Sie hießen:

1. Sayyid Aḥmad al-Azharī
2. Zayn Šammā'
3. Ḥusayn Māwardī
4. Sa'īd Yeniçerī

Ein Teil der weiteren Personen auf der Liste, die vom *ṣeyḥū'l-ḥarem* des Ungehorsams beschuldigt wurden, waren auch durch ihre frühere Feindschaft ihm gegenüber bekannt, wie die Familie Zāfir, die wir wegen ihrer aktiven Beteiligung an den *ğamā'a*-Ereignissen erwähnten. Yūsuf Boṣnāķī, 'Abdurrahīm Mollā (der Vorbeter der Festung) und Sa'īd Yeniçerī waren die alten Verbündeten von Aḥmad al-Azharī und 'Abdullāh al-Barrī während der Ereignisse des Jahres 1143/1731. Sayyid 'Abdullāh el-Leblebī war der Bruder des im Jahre 1145/1733 ermordeten 'Abdurrahmān el-Leblebī.

3.4. Die Unruhen von 1155-1156/1742-1743: *fitnat al-qal'a*

'Abdurrahmān b. Ḥusayn al-Anšārī gibt uns eine Zusammenfassung dieser Ereignisse, die auf Aussagen seiner Gewährsmänner und auf Gedichte von Baytī und Muḥammad Sa'īd Safar⁹²² basieren. Wie man anhand der entsprechenden Mühimme-Protokolle feststellen kann, gehörten Yūsuf al-Anšārī, der Bruder von 'Abdurrahmān al-Anšārī, und Ğa'far al-Baytī zu den Akteuren dieser Ereignisse, wenn auch in gegensätzlichen Parteien, was aber weder 'Abdurrahmān noch Baytī ausdrücklich sagen. Nach Darstellung von Ğa'far al-Baytī lassen sich die Ereignisse *fitnat al-qal'a* folgendermaßen zusammenfassen:

Der *ṣeyḥū'l-ḥarem*, 'Abdurrahmān Āğā (amt. 1151-1156/1738-1743), sammelte um sich eine Gruppe, die einen unerbittlichen Hass gegen einen Teil der Bevölkerung hegte, der bis zu den Tagen der *ğamā'a* zurückging. Der direkte Auslöser der Unruhen war,

⁹²⁰ Siehe Mühimme-i Mıṣır, V, S. 111, Ḥk. 248.

⁹²¹ Anšārī, Tuḥfa, S. 68, 272-273.

⁹²² Zu Muḥammad Sa'īd Safar als ein prominenter Gelehrter von Medina siehe oben im Kapitel III.2.11: Muḥammad Sa'īd Safar: vom Soldaten zum Gelehrten.

dass ʿUṭmān Bey im Jahre 1155/1743 eine Summe Geld als Gegenwert der rückständigen Getreidezuweisungen aus Ägypten nach Medina brachte.⁹²³ Der *ṣeyḥü'l-ḥarem* verschwieg aber die Ankunft der Zuweisung und wollte sie nicht unter der Bevölkerung verteilen. Als diese sich aber daraufhin auflehnte, fand sich der *ṣeyḥü'l-ḥarem* empört darüber, dass er seine Absicht nicht erreichen konnte, gezwungen, die Ankunft der Zuweisungen einzugestehen,.

Das Ereignis gab denjenigen den Anlass, die auf Grund ihrer persönlichen Interessen mit den Gegnern des *ṣeyḥü'l-ḥarem* in Konflikt standen, sich auf die Seite des *ṣeyḥü'l-ḥarem* zu stellen. Wie man aus dem Verlauf der Ereignisse erschließen kann, waren die von Ğaʿfar al-Baytī als Verbündete des *ṣeyḥü'l-ḥarems* bezeichneten Personen überwiegend die Machthaber der Festung. ʿAbdurraḥmān Āğā konnte sie vermutlich durch Begünstigungen für sich gewinnen.

Die Verbündeten des *ṣeyḥü'l-ḥarem* sammelten sich in der Festung und bereiteten sich auf eine Aktion gegen die Aufrührer vor. Sie planten die Vertreibung von sechs Personen aus der Stadt. Da Ğaʿfar al-Baytī als Grund für diesen Konflikt die Unterschlagung der zu verteilenden Gelder schildert, kann man annehmen, dass die erwähnten sechs Personen in den diesbezüglichen Protesten gegen den *ṣeyḥü'l-ḥarem* die Führungsrolle übernahmen. Die Bevölkerung, die nichts von dieser Verschwörung ahnte, wurde nach Schließung der Stadttore von den bewaffneten Soldaten mit Feuerwaffen und Schießereien überrascht. Die Verbündeten des *ṣeyḥü'l-ḥarem* verlangten von ihren durch diese Attacke verblüfften Gegnern die Verbannung der sechs Personen aus der Stadt. Ein entsprechendes Protokoll wurde von einer Anzahl von Gelehrten unterzeichnet und nach Istanbul geschickt, um einen Erlass zur Bestätigung für die Vertreibung der genannten Personen zu erhalten.

Nach Darstellung von Baytī setzte ʿAbdurraḥmān Āğā seine Unterdrückungsmaßnahmen fort, bis die Pilgerkarawane mit dem vom *ṣeyḥü'l-ḥarem* beantragten Erlass zur Pilgerzeit eintraf. Nach Rückkehr der Pilgerkarawane flammten die Unruhen am Ende des Şafar (04.1743) wieder auf. Die willkürlichen Handlungen des *ṣeyḥü'l-ḥarem* brachten diesmal die Soldaten der Festung gegen ihn auf. Sie töteten im selben Monat einen einflussreichen Protegé der Eunuchen, Ḥasān Kūbūs, der in der Wache eine Stelle hatte. Dies verstärkte die Spannung zwischen der Festung und den Eunuchen (ahl ḥarra). Um ihre Kräfte gegen die Eunuchen zu

⁹²³ Es handelte sich anscheinend um Ausstände, die wie üblich in Bargeld umgerechnet wurden.

stärken, rief eine Gruppe von Soldaten der Festung einige Männer zurück, die sie zuvor nach Vereinbarung mit dem *ṣeyḥü'l-ḥarem* aus der Festung vertrieben hatten. Die zweite Gruppe der Soldaten widersetzte sich aber ihrer Aufnahme in die Festung. Die erste Gruppe verdrängte ihre Gegner und bemächtigte sich der Festung. Nachdem sie sich für einen Kampf mit dem *ṣeyḥü'l-ḥarem* bereit fühlten, boten sie ihm einen Frieden an.

Der *ṣeyḥü'l-ḥarem* und seine Anhänger betrachteten dies aber als eine Drohung. Ersterer rief daraufhin die Ḥarb unter der Führung von Hazzā' zur Hilfe. Da die Beduinen mit der Stadtbevölkerung in ständiger Feindschaft standen, brauchte 'Abdurraḥmān Āḡā für ihre Einlassung in die Stadt eine rechtliche Legitimation, die wiederum von einer Anzahl Gelehrter erteilt wurde. Als die Beduinen in großen Scharen in die Stadt kamen, stifteten sie Unruhen und plünderten die Stadt.

Die von Baytī als eine dritte Seite geschilderte Gruppe griff in dieser Phase in den Konflikt ein. Die Soldaten der Festung gaben darauf ihren Widerstand gegen den *ṣeyḥü'l-ḥarem* auf und akzeptierten seine Bedingungen. *ṣeyḥü'l-ḥarem* forderte dann die Vertreibung von 18 Personen, die mehrheitlich aus den Reihen der dritten Seite kamen. Genau um diese Zeit lief aber eine Gruppe der Soldaten der Festung, die von der Schuld ihrer Führer überzeugt war, zu den Reihen der dritten Seite über. Sie nahmen einige Leute (aus der dritten Seite) in die Festung auf (21 Ğumāda I 1156/12.07.1743). Die von Baytī als dritte Seite dargestellte Partei griff darauf den *ṣeyḥü'l-ḥarem* und seine Verbündeten in der Moschee an.

Der Erfolg der dritten Seite trieb den *ṣeyḥü'l-ḥarem* zur Empörung und Verzweiflung. Seine Anhänger verschanzten sich in der Moschee. Nach langen Gefechten, versuchte man durch eine gerichtliche Entscheidung den Konflikt zu befrieden. Der *ṣeyḥü'l-ḥarem* aber widersetzte sich dem Befehl des Kadis. Als der mekkanische Emir über die Vorfälle informiert wurde, schickte er eine militärische Abteilung nach Medina. Der *ṣeyḥü'l-ḥarem* und seine Verbündeten wurden über den Aufbruch der Kräfte des mekkanischen Emirs informiert, und ein Teil der Beduinen konnte die Kräfte des Šarīf außerhalb der Stadt aufhalten. Die Gefechte setzten sich in der Stadt fort. Erst mit dem Nahen der Pilgerzeit kam es zu einer Waffenruhe.⁹²⁴

⁹²⁴ Baytī, Ğā'far, Dīwān, Image, 174-177.

In der Version von Ğa‘far al-Baytī wurde der *ṣeyhü’l-ḥarem* als Hauptverantwortlicher der Ereignisse gebrandmarkt. Als sein Gegner wird die Festung dargestellt, die erst geschworen habe, mit dem *ṣeyhü’l-ḥarem* gemeinsame Sache zu machen, später jedoch mit ihm in Konflikt geriet. Die dritte Seite hingegen, die Ğa‘far als die Unterdrückten vorstellt, beschreibt Ğa‘far mit solchen Ausdrücken, die dem Leser suggerieren, dass damit die unschuldige Mehrheit der Bevölkerung gemeint war. Ğa‘far war in diesen Auseinandersetzungen einer der wichtigen Akteure, die die dritte Seite der Auseinandersetzungen ausmachten. Er sagt dies zwar nicht ausdrücklich, lässt jedoch den Leser seine aktive Rolle ahnen. Seine Darstellung weist überdies einige wichtige Informationslücken auf. Er verschweigt zum Beispiel die Ermordung einiger Soldaten in der Festung, darunter des *kethüdā*, der von den Leuten der dritten Seite getötet wurde, die sich der Festung bemächtigten.

Über die Gelehrten, die den *ṣeyhü’l-ḥarem* unterstützten, sprach Ğa‘far nur in abwertendem Ton, ohne ihre Namen zu nennen. Einen Gelehrten, den er für seine Position kritisierte, nannte er mit seiner weit bekannten Familienbezeichnung, al-Anṣārī. Es ist hierzu nicht schwer zu vermuten, dass es sich hier um Yūsuf al-Anṣārī, den Bruder von ‘Abdurrahmān al-Anṣārī, handelte. Ğa‘far zufolge musste diese Person, die sich für ihre Abstammung aus den Anṣār rühmte, für ihre Einstellung schwer büßen. Yūsuf und die Familie al-Anṣārī erlebten nach diesem Ereignis sehr schwere Zeiten.

Im Laufe der Ereignisse wurden drei Listen nach Istanbul geschickt, die die Namen der Verantwortlichen enthielten.⁹²⁵ Wir können anhand des von Baytī geschilderten Hintergrundes die Erstellung dieser Listen und die Positionen der Verantwortlichen in den Konflikten folgendermaßen rekonstruieren. (Vgl. Tabelle zu Konflikten S. 330)

Die erste Liste

Die erste Liste (B) enthält die Namen von sechs Personen, deren Verbannung, wie Baytī sagt, in der ersten Phase der Konflikte vom *ṣeyhü’l-ḥarem* beantragt wurde. Drei von ihnen waren auch im Konflikt des Jahres 1147/1735 Verbündete der Gegner des *ṣeyhü’l-ḥarem* gewesen.

⁹²⁵ Siehe Mühimme-i Mıṣır, VI, S. 31, Ḥk. 80, S. 37, Ḥk. 97.

Die zweite Liste

Die zweite Liste (C) wurde vom Kadi erstellt. Sie bezieht sich offenbar auf die zweite Phase der Konflikte, als der *ṣeyhü'l-ḥarem* mit den Machthabern der Festung in Konflikt geriet. Es fällt in dieser Liste auf, dass sie keine Namen von Personen enthält, die man als Gegner des *ṣeyhü'l-ḥarem* und Verbündete von Ğāfar al-Baytī identifizieren kann. Den Namen des Kadis erfahren wir anhand eines Vermerkes zum Gedicht von Ğāfar al-Baytī. Der Name und die Datierung stimmt auch mit den Ausführungen von 'Abdullāh b. Muḥammad b. Zāḥim überein, der anhand der Gerichtsurkunden und biografischen Quellen ein Werk zu den Kadis von Medina verfasste.⁹²⁶

Daher wissen wir, dass der Kadi von Medina in diesem Jahr Ismā'īl el-Üsküdārī heißen müsste. Wir konnten aber in den Quellen keinen Kadi dieses Namens feststellen, der wie üblich für seine einjährige Amtszeit, in diesem Fall im Jahre 1156/1743, nach Medina gekommen wäre. Wir haben oben die Aufwertung des Kadiamts von Medina als Maßnahme der Zentralverwaltung nach dem Fall der *ġamā'at al-‘ahd* erwähnt. Trotz dieser Regelung kam es nicht selten vor, dass die von der zentralen Verwaltung ernannten Kadis ihr Amt nicht persönlich ausübten und stattdessen einen Stellvertreter unter den einheimischen Gelehrten ernannten. In turbulenten Zeiten führte dies zur Vertiefung der Konflikte. Einen solchen Fall haben wir bezüglich der Amtszeit von Aḥmad al-Azharī im Jahre 1147/1734 gesehen, der ein wichtiger Akteur der Ereignisse war und gleichzeitig als stellvertretender Kadi von Medina amtierte.

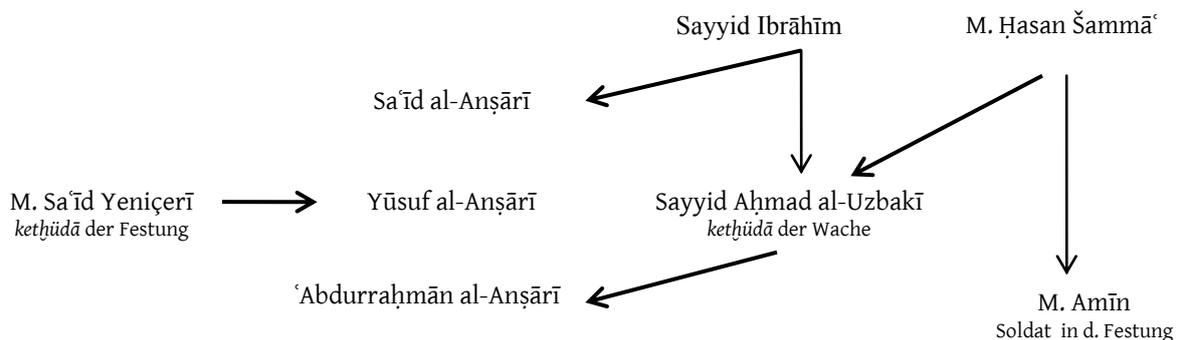
Von einem unparteiischen Kadi erwartet man in der Regel, dass er all die Parteien, die sich an den Konflikten beteiligen, als schuldige Personen zur Bestrafung protokolliert. Dies legt die Vermutung nahe, dass der besagte Kadi, Ismā'īl al-Üsküdārī, im Jahre 1156/1743 stellvertretender Kadi war und zu den Gelehrtenkreisen von Medina zählte.

Der Eintrag zu Ismā'īl al-Üsküdārī bei Şirvānī enthält auch einige Anhaltspunkte für diese Vermutung. Der von Şirvānī erwähnte Gelehrte Ismā'īl el-Rūmī hieß Ismā'īl b. 'Abdullāh al-Üsküdārī (gest. 1182/1768). Şirvānī, der Ismā'īl al-Üsküdārī offenbar auch persönlich kannte, bezeichnet ihn als Führer der *naqšbandiyya* in Medina. Er hatte ein umfassendes Studium in den traditionellen Wissenschaften absolviert und war

⁹²⁶ 'Abdullāh b. Muḥammad b. Zāḥim, *Kitāb quḍāt al-madīnat al-munawwara*, II, S. 318.

Verfasser mehrerer Schriften. Širvānī beschreibt ihn mit Worten, die man in diesem Zusammenhang als Hinweis auf ein gesellschaftlich-politisches Engagement interpretieren kann: Er habe sich für das Recht eingesetzt, ohne sich durch die Kritik der Gegner davon abbringen zu lassen (*lā ta'ḥuḍuhū fillāhi lawmatu lā'im*).⁹²⁷ In diesem Zusammenhang fällt auf, dass man Ismā'īl al-Üskūdārī in den Ausführungen von Anšārī nicht finden kann.

In der Liste des Kadis waren die *āğā* der Moschee (6 Personen), Vornehme und der *kethüdā* der Festung (M. Sa'īd Yeniçerī), der *kethüdā* der Wache (Sayyid Aḥmad al-Uzbekī) und der *kethüdā* der Kavallerie (‘Abdulqādir Efe [Zāfir])⁹²⁸ verzeichnet, weiterhin Yūsuf al-Anšārī, der sich aufgrund seiner bzw. der Familie Anšārī verwandtschaftlichen Beziehungen ein Bindeglied zwischen dem *kethüdā* der Festung und dem der Wache betrachten lässt. Dies erklärt zum Teil die Einmischung von Yūsuf al-Anšārī in die Konflikte.



Verwandtschaftliche Verbindungen zwischen den Akteuren der *fitnat al-qal'a*, die durch Ehen entstanden.

Die dritte Liste (die zweite Liste des şeyhü'l-ḥarem)

Die dritte Liste (D), die vom şeyhü'l-ḥarem erstellt wurde, bezieht sich auf die dritte Phase der Konflikte, als sich die Soldaten der Festung entzweiten. Die Liste enthält die Namen der 18 Personen, die die Gegner des şeyhü'l-ḥarem in dieser Phase waren. Es handelte sich um die Gruppe, die von Ğa'far al-Baytī als dritte Partei der Konflikte dargestellt wurde. Sechs Personen aus der Festung (A), die zuvor aus der Stadt

⁹²⁷ Siehe Širvānī, Tarāğim, S. 61. Vgl. Murādī, Silk, I, S. 155.

⁹²⁸ In dem Mühimme-Protokoll wurde sein Name als ‘Abdulqādir Efe angegeben. Mehrere Angehörige der Familie wurde nach diesem Konflikt aus der Stadt vertrieben. ‘Abdulqādir war zu dieser Zeit der *kethüdā* der Kavallerie. Vgl. Anšārī, S. 347-353.

verbannt worden waren und sich mit der dritten Seite verbündet hatten, standen ebenfalls auf der dritten Liste. Ğa'far, der sich besonders in diesem Stadium eingemischt hatte, wurde gemäß seiner Führungsrolle ganz am Anfang der Liste aufgeführt.

Wenn man die Personen von den beiden Listen des *şeyhü'l-ḥarem* mit der Liste des *şeyhü'l-ḥarem* aus dem Jahre 1147/1734 vergleicht, kann man feststellen, dass ein Teil der Verbündeten von drei Führern, nämlich Manūfī, Azharī und Barrī, in diesem Konflikt wieder als Gegner des *şeyhü'l-ḥarem* auftauchen.

1147	1155-56
Söhne von Fallāḥ	Maḥmūd al-Fallāḥ
Söhne von Nu'mānī	Ğa'far al-Nu'mānī, Muḥammad Nu'mānī
Bilāl ʿId al-Baġdādī	Bilāl ʿId al-Baġdādī
Muṣṭafā Odābāşı	Muṣṭafā Odābāşı
ʿUmar Zakī	ʿUmar Zakī
Aḥmed Şāhīn	Aḥmed Şāhīn

Die Identifizierung einiger weiterer Personen, die man in der Liste von 1147/1734 als Verbündete von Manūfī, Azharī und Barrī finden kann, kann uns zum Verständnis der Position von Ğa'far al-Baytī in diesem und den darauffolgenden Ereignissen mehr Klarheit bringen.

In der Liste aus dem Jahre 1147/1734 sind ein gewisser ʿAbdullāḥ Ṭāhir und seine Söhne unter den Gegnern des *şeyhü'l-ḥarem* eingetragen. Der Name Ṭāhir müsste sich auf eine Familienbezeichnung beziehen, für die jedoch bei Anşārī keine Erwähnung findet. Nach den Ausführungen von Anşārī wurde ein Angehöriger der Familie Ṭayyār, Aḥmad Ṭayyār, der eine Stelle in der Wache hatte, aufgrund seiner Rolle in den Konflikten des Jahres 1147/1734 aus der Stadt verbannt. Wir können daher annehmen, dass es sich bei dem im Protokollschreiben als Ṭāhir angegebenen Familiennamen um einen Schreibfehler handelte und tatsächlich die Familie Ṭayyār gemeint war. ʿAbdullāḥ Ṭayyār (gest. 1152/1739) war ein wohlhabender und einflussreicher Mann, dessen zwei Söhne, Muḥammed Şāliḥ und Ibrāhīm nach der *fitnat al-qal'a* eine mächtige Position in der Festung erhielten.⁹²⁹

⁹²⁹ Vgl. Anşārī, Tuḥfa, S. 337-339.

Diese Vermutung lässt sich zudem mit dem folgenden Umstand bekräftigen: Muḥammad Ṣāliḥ gehörte zu dem Freundeskreis von Ğāʿfar al-Baytī.⁹³⁰ Während ʿUmar Zakī,⁹³¹ der Verbündete von Ğāʿfar al-Baytī, nach 1156/1743 zum *kethüdā* der Festung wurde, war Muḥammad Ṣāliḥ sein Nachfolger. ʿUmar Zakī starb im Jahre 1172/1758 anscheinend eines natürlichen Todes. Sein bzw. Ğāʿfars Verbündeter, Muṣṭafā Odābāṣī, der nach der *fitnat al-qalʿa* zum *kethüdā* der Wache wurde, kam im gleichen Jahr bei einem Attentat ums Leben. Die Gruppe, der man die Ermordung von Muṣṭafā Odābāṣī anlastete, schloss die Familie Zāfir, Yūsuf al-Anṣārī und Muḥammad Ṣāliḥ Filibelī ein. Nach der Ermordung von Muṣṭafā Odābāṣī wurde Yūsuf al-Anṣārī im Jahre 1177/1763 von Muḥammad Ṣāliḥ Ṭayyār, dem amtierenden *kethüdā* der Festung, festgenommen und ermordet.

Die Entscheidung der zentralen Verwaltung

Angesichts der eingereichten Klageschriften entschied sich die zentrale Verwaltung für eine pauschale Lösung, indem sie die Verbannung aller in den drei Listen eingetragenen Personen verfügte. Die Befehle wurden jedoch nicht umfassend vollstreckt. Der *ṣeyḥü'l-ḥarem* ʿAbdurrahmān Āġā wurde abgesetzt und mit seinem Gefolge nach Ägypten exiliert.⁹³² Die in der Liste des Kadis erwähnten Personen mussten ebenfalls die Stadt verlassen.

Vollstrecker dieses Befehls war der Amtsnachfolger von ʿAbdurrahmān Āġā, der vor seiner Ernennung zum *ṣeyḥü'l-ḥarem* als Stellvertreter des *ṣeyḥü'l-ḥarem* amtiert hatte. ʿAbdurrahmān b. Ḥusayn al-Anṣārī war anscheinend über die Einzelheiten der Ereignisse nicht gut informiert. Er bezeichnet die Einstellung des neuen *ṣeyḥü'l-ḥarem* als sehr streng, denn er wies mehrere Leute aus der Stadt, unter denen sich auch die Familie Anṣārī befand. Wir wissen aber, dass man sich in Istanbul bei der Vertreibung von Yūsuf al-Anṣārī auf das Schreiben des Kadis von Medina bezog.

Die Gegner des *ṣeyḥü'l-ḥarem* waren von diesen Befehlen weniger betroffen. Ğāʿfar al-Baytī und andere blieben trotz der Verbannungsbefehle in der Stadt, ebenso wie die sechs Personen (A), deren Vertreibung der *ṣeyḥü'l-ḥarem* am Anfang der Konflikte beantragt hatte.⁹³³ Muṣṭafā Odābāṣī und ʿUmar Zakī wurden sogar später zu *kethüdā*.

⁹³⁰ Wie man aufgrund seines Gedichtes feststellen kann. Siehe Baytī, Ğāʿfar, *Dīwān*, Image 178-179.

⁹³¹ Zu der Familie Zakī siehe Anṣārī, *Tuḥfa*, S. 263.

⁹³² *Mühimme-i Mıṣır*, VI. S. 38. Ḥk. 58 (aus dem Jahre 1156).

⁹³³ Der *wālī* von Dschidda Ebū Bekir Paşa beantragte die Begnadigung von sechs Personen, unter denen sich Muṣṭafā Odābāṣī und ʿUmar Zakī befanden. Obwohl die Zentralmacht dies nicht bewilligte, kann

Betrachten wir jetzt näher die Karrieren und Positionen von Ğaʿfar und Yūsuf in diesem Konflikt.

Ğaʿfar al-Baytī

Wie man den Ausführungen von Ğaʿfar al-Baytī entnehmen kann, hatte er von Anfang an Stellung gegen den *ṣeyhü'l-ḥarem* und seine Verbündeten bezogen. Dies lässt sich anhand seiner Missbilligung für die Vertreibung von sechs Personen feststellen, die am Anfang der Konflikte in Abstimmung mit dem *ṣeyhü'l-ḥarem* und den Soldaten der Festung aus der Stadt vertrieben wurden.

Ğaʿfar besaß ein hervorragendes Talent für Dichtung und Rhetorik und wurde als einer der führenden Dichter seiner Zeit angesehen. Er war ein sehr aktiver Mann, unternahm mehrere Reisen in den Jemen und nach Istanbul und befand sich dreimal in Sanaa. Er engagierte sich im politischen Leben, wirkte als Sekretär des mekkanischen Emirs in Yanbuʿ und später als sein Wesir in Medina. Sein Diwan, in dem seine Gedichte zusammengetragen sind, zeugt von einem sehr breiten Netzwerk und auch von seinem umfassenden sozio-politischen Handlungsraum.⁹³⁴

Ğaʿfar ging anscheinend kurz nach dem Tod seines Vaters im Jahre 1135/1722 in den Jemen. Wie er in einem Gedicht zum Lob des Imāms al-Mutawakkil Qāsim b. Ḥusayn sagt, starb sein Vater in Sanaa, wo er sich bei dem Imam als Gast befand.⁹³⁵ Seine Bekanntschaft mit Zaynulʿabidīn al-Manūfī kam vermutlich im Jemen zustande, wo dieser dem Imam als Wesir diente.⁹³⁶ Ğaʿfar erhielt von dem Imām Geschenke und die Zusage regelmäßiger Zuweisungen.⁹³⁷ Ein weiteres Lobgedicht, das er auf den mächtigen Wesir von al-Mahdī und al-Mutawakkil, Šāliḥ b. ʿAlī al-Ḥuraybī (gest.

man annehmen, dass sie in Medina blieben. Ihre Gegner, d.h. Yūsuf al-Anšārī und seine Verbündeten, verließen aber die Stadt. Muṣṭafā Odābāšī erhielt später die Stelle des *kethüdā*.

⁹³⁴ Anšārī, Tuḥfa, S. 123-124. Sein Sohn folgte dem Vater, wirkte als Sekretär des mekkanischen Emirs Surūr wahrscheinlich auch in Medina und später im Jahre 1196 als sein stellvertretender Wesir. Der 1115 geborene Bruder von Ğaʿfar, ʿAlī, folgte seinem Bruder Ğaʿfar in seiner Karriere, wurde Sekretär des mekkanischen Emirs in Yanbuʿ und später sein Wesir in Dschidda und auch in Medina. Anšārī zufolge gingen seine Geschäfte in Medina nicht gut, sodass er seinen Reichtum, den er während seiner Amtszeit in Yanbuʿ angehäuft hatte, verlor. Er beschäftigte sich dann bis zu seinem plötzlichen Tod im Jahre 1175 mit der Landwirtschaft.

⁹³⁵ Baytī, Ğaʿfar, Dīwān, Image 46-47.

⁹³⁶ Wie man den Ausführungen des jemenitischen Geschichtsschreiber Ḥusāmuddīn entnehmen kann, pflegte Zaynulʿabidīn mit dem mächtigen Wesir von al-Mahdī, bekannt als Šāḥib al-Mawāhib, gute Beziehungen, der ihn dem Imam al-Mahdī vorstellte. Zwei Jahre nach dem Tod von Šāliḥ b. al-Ḥuraybī wurde er auf Veranlassung des Wesirs von al-Mutawakkil Qāsim b. Ḥusayn zum Verlassen des Landes gezwungen. Vgl. Ḥusāmuddīn, Tārīḥ al-yaman, S. 435-436.

⁹³⁷ In einem Gedicht, das er noch zu Lebzeiten von al-Mutawakkil verfasste, beschwerte er sich über die von diesem versprochenen Zuweisungen, die ihn anscheinend nicht regelmäßig erreichten. Siehe Baytī, Ğaʿfar, Dīwān, Image 64.

1135/1722)⁹³⁸ verfasste, wurde auf dessen Grabstein eingemeißelt.⁹³⁹ Im Jahre 1146/1733 unternahm Ğa'far eine weitere Reise in den Jemen, und erhielt für seine Lobpreisung eines Sohnes von Mutawakkil, Aḥmad, Geschenke.⁹⁴⁰

Ğa'far gehörte in Medina zum engen Kreis von Zaynul'ābidīn al-Manūfī, wie seine Lobgedichte belegen.⁹⁴¹ Diese Kontakte waren zusätzlich zu seiner Zugehörigkeit zu der Bā 'Alawī für seine Annäherung an die mekkanischen Emire förderlich. Obwohl er damals sehr jung war, war er der *ğamā'a* politisch gewogen. Vermutlich schon um 1138/1725 war er in Yanbu' als Sekretär des mekkanischen Emirs tätig.⁹⁴² Wegen seiner aktiven Rolle in der *fitnat al-qal'a* kann man vermuten, dass er zu dieser Zeit als Wesir des mekkanischen Emirs amtierte.⁹⁴³

Wenn man die Aktivitäten von Ğa'far genauer betrachtet, kann man hinter seinem Schulwechsel von der šāfi'ītischen zur ḥanafītischen Rechtsschule einen politischen Grund vermuten.⁹⁴⁴ Obwohl der Name von Ğa'far in den osmanischen Mühimme-Protokollen erst bezüglich der Ereignisse *fitnat al-qal'a* unter den Verantwortlichen erwähnt wird, deuten seine engen Kontakte zu den Akteuren der Ereignisse vor 1156/1743 und seine diesbezügliche Einstellung, die er in seinen Gedichten kundtat, darauf hin, dass er ein Mitglied oder mindestens einer der Unterstützer der Gruppe war, die in den Konflikten mit dem *şeyhü'l-ḥarem* eine oppositionelle Position bezog. Seine Einstellung zur Gründung der *ğamā'a* haben wir bereits erwähnt. Mit Aḥmad al-Azharī, der in den Konflikten der Jahre 1143/1730 (nach der Ermordung des Muftis) und 1147-48 zu den Führern der Gegner des *şeyhü'l-ḥarem* zählte, stand er in enger Verbindung. In einem Gedicht über die Ereignisse des Jahres 1147-48 stellte er seine Parteinahme für die nicht beim Namen genannten sechs Personen hervor, die von *şeyhü'l-ḥarem* aus der Stadt verbannt worden waren (A).⁹⁴⁵ Man kann vermuten, dass die gemeinten sechs Personen zu denjenigen Akteuren der Ereignisse des Jahres

⁹³⁸ Zu ihm siehe Ḥusāmuddīn, *Tārīḫ al-yaman*, S. 415.

⁹³⁹ Baytī, Ğa'far, *Dīwān*, Image 26.

⁹⁴⁰ Baytī, Ğa'far, *Dīwān*, Image 45-46.

⁹⁴¹ Sein erstes Lobgedicht verfasste er anlässlich der Rückkehr von Zaynul'ābidīn aus dem Jemen anscheinend im Jahre 1137. Baytī, Ğa'far, *Dīwān*, Image 51. Wie man diesem Lobgedicht von Ğa'far entnehmen kann, ließ sich Zaynul'ābidīn nach seiner Rückkehr in Medina nieder. In einem weiteren Gedicht, das Ğa'far im Jahre 1149 verfasste, brachte er seine Ergebenheit für Zaynul'ābidīn zum Ausdruck und bot er ihm seine Klientschaft an. Baytī, Ğa'far, *Dīwān*, Image 51-52.

⁹⁴² Ein Teil seiner Gedichte, die er in Yanbu' verfasste, nannte er al-Yanbu'īyyāt. Eines dieser Gedichte datiert auf das Jahr 1138. Baytī, Ğa'far, *Dīwān*, Image 49-50.

⁹⁴³ Baytī, Ğa'far, *Dīwān*, Image 34-35.

⁹⁴⁴ Anşārī, *Tuḥfa*, S. 123

⁹⁴⁵ Baytī Ğa'far, *Dīwān*, Image 145-146.

1156/1743 zählten, die in der zweiten Liste des *şeyhü'l-ḥarem* (D) neben Ğa'far al-Baytī eingetragen wurden.⁹⁴⁶

Die Lobgedichte auf die Hauptakteure der Konflikte vor 1156/1743 liefern einen eindeutigen Beleg für die Einstellung von al-Baytī zu den Ereignissen seit der Entstehung der *ğamā'a*.

Hauptakteure der Konflikte aus dem Gelehrtenkreis	Wichtige Konflikte
'Abdulkarīm al-Barzanġī Ḥasan al-Barzanġī	1133
Aḥmad al-Azharī	1143-1148
Zaynul'ābidīn al-Manūfī	1147-8
Ğa'far al-Baytī	1156

Neben seinen Kontakten zu den Eliten des Hedschas begründete Ğa'far feste Beziehungen zu den einflussreichen Eliten der Hauptstadt. Er unternahm im Jahre 1144/1731 eine Reise nach Istanbul, auf welcher er die Bekanntschaft von Aḥmad Efendi al-Biqā'ī machte. Aḥmad al-Biqā'ī (gest. 1171/1757) war ein Gelehrter aus Damaskus, der die Stadt wegen eines Konfliktes mit dem Mufti verließ und sich in Istanbul niederließ. Er unterhielt enge Beziehungen zu den Prominenten von Istanbul, bekam Stellen an einigen Medresen der Hauptstadt und wurde auch zum Kadi von Diyarbekir. Der Şeyhü'l-islām Ḥayātī-zāde Meḥmed Efendi (amt. 1159/1746) und Re'īsü'l-Küttāb Muşṭafā Ṭavuḳcī (1100-1162/1688-1749) waren die wichtigsten Kontaktpersonen von al-Biqā'ī aus der osmanischen Bürokratie in der Hauptstadt. Nach Angaben von Murādī genoss Biqā'ī großen Respekt bei Beşīr Āġā, womit vermutlich el-Ḥācc Beşīr Āġā gemeint war.⁹⁴⁷ In einem Brief, den Ğa'far 15 Jahre später an Aḥmad al-Biqā'ī schrieb, bezeichnet er ihn als seinen verlässlichen Freund und sanftmütigen Bruder.⁹⁴⁸ Unter den weiteren Personen, zu denen Ğa'far vermutlich durch die Vermittlung von Aḥmad al-Biqā'ī Zugang fand, befand sich der eben

⁹⁴⁶ Es handelte sich anscheinend um die sechs Personen, die in der *fitnat al-qa'a* als Verbündete von Ğa'far auftreten. Siehe Tabelle S. 330, die mit dem Buchstabe (A) gekennzeichnete Gruppe.

⁹⁴⁷ Siehe Murādī, *Silk*, I, 205-214.

⁹⁴⁸ Baytī, Ğa'far, *Dīwān*, Image 187-190.

erwähnte Muṣṭafā Efendi Ṭavuḳcī.⁹⁴⁹ Eine weitere für Ğaʿfar wichtigere Person in der osmanischen Bürokratie, die er wiederum während dieser Reise kennengelernt zu haben scheint, war Ismāʿīl ʿĀṣım Çelebī-zāde (gest. 1173/1760).⁹⁵⁰ Zusätzlich zu seiner engen Beziehung zu den einflussreichen Kreisen im Hedschas erklären diese Kontakte zu den Eliten und den hohen Amtsinhabern der Hauptstadt den Umstand, wie Ğaʿfar trotz der Befehle für seine Ausweisung in der Stadt bleiben durfte, während seine Gegner die Medina verlassen mussten. Es kam Ğaʿfar al-Baytī und seinen Verbündeten zugute, dass Ismāʿīl ʿĀṣım Çelebī-zāde Ende 1156/1743 für ein einjähriges Amt zum Kadi von Medina ernannt wurde. Ismāʿīl ʿĀṣım Çelebī-zāde kam offenbar wie gewöhnlich Ende des Jahres 1156/1744 mit der Damaszener Karawane in den Hedschas, um sein Amt zum Anfang des folgenden Jahres aufzunehmen.

Nach der *fitnat al-qalʿa* wurde der *ṣeyḥüʿl-ḥarem* ʿAbdurrahmān Āğā abgesetzt und an seiner Stelle wurde der *nāʾibüʿl-ḥarem*, ʿAbdurrahmān Āğā zum *ṣeyḥüʿl-ḥarem* ernannt. Die Befehle, die die Verbannung aller Beteiligten an dem Konflikt verfügten, wurden wie gewöhnlich an den Kadi und den neuen *ṣeyḥüʿl-ḥarem* gerichtet. Ğaʿfar al-Baytī und seine Verbündeten konnten durch diese guten Beziehungen ihre Ausweisung aus der Stadt verhindern. Der Kadi Ismāʿīl ʿĀṣım empfahl seinem Freund Ğaʿfar den einflussreichen Bürokraten, Rāğıb Paşa (1110-1176/1698-1757), der bald zum Großwesir wurde, mit einem Lobgedicht zu seiner Ernennung zum *wālī* von Kairo zu gratulieren.⁹⁵¹

Bevor wir die Rolle von Yūsuf al-Anṣārī betrachten, soll hier kurz auf seine Beziehungen zu Ğaʿfar al-Baytī hingewiesen werden. Obwohl man Yūsuf al-Anṣārī und Ğaʿfar al-Baytī erst in diesem Ereignis in einem offenen Konflikt sieht, kann man vermuten, dass sich eine Art Entzweiung zwischen ihnen schon vor den Ereignissen

⁹⁴⁹ Ğaʿfar ließ Aḥmad drei weitere Bekannte grüssen: ʿĀṣımī Mollā Efendi Çelebī und Reʿīsüʿl-küttāb Muṣṭafā Efendi. Ğaʿfar selber datiert seinen Besuch in Istanbul auf das Jahr 1144/1732 und sagt, dass er den Brief an Aḥmad erst nach 15 Jahren schreiben konnte. Die Datierung des Briefes in der Kopfzeile auf das Jahr 1170/1757 stimmt anscheinend nicht. Muṣṭafā Efendi wurde erst 1149/1736 zum *reʿīsüʿl-küttāb*. 1153/1741 wurde er abgesetzt. 1154/1742 unternahm er eine Pilgerfahrt in den Hedschas. Im Jahre 1156/1743 erhielt er nochmals das Amt des *emānet-i defteri-hākānī* und im folgenden Jahr wurde er zum zweiten Mal zum *reʿīsüʿl-küttāb* ernannt, diesmal übte er das Amt bis zum Jahre 1160/1747 aus. Er starb 1162/1749. Siehe Süreyya, Mehmed, *Sicil-i Osmanî*, IV, S. 1178-1179; Subhî, Mehmet Efendi, *Subhî Tarihi*, S. 720, 826. Zu Muṣṭafā Efendi siehe ausführlicher Sievert, Henning, *Zwischen arabischer Provinz und Hoher Pfote*, S. 133-140. Es ist unwahrscheinlich, dass Ğaʿfar über den Tod von Muṣṭafā Efendi nicht informiert war. Der Brief von Ğaʿfar lässt sich aus diesem Grund auf die Zeit um die Jahre 1159-1160/1746-1747 datieren.

⁹⁵⁰ Zur Biografie von Ismāʿīl ʿĀṣım Çelebī-zāde Sievert, Henning, *Zwischen arabischer Provinz und Hoher Pfote*, S. 156-164.

⁹⁵¹ Baytī, Ğaʿfar, *Dīwān*, Image 200-202.

des Jahres 1155-56 entwickelt hatte.⁹⁵² Dieses Ereignis verschärfte offenbar die Kluft zwischen Yūsuf und Ġa‘far.

Das Schicksal der Familie Anṣārī

Den vornehmen gesellschaftlichen Status der Familie Anṣārī kann man am besten anhand zweier bereits zitierter Gerichtsurkunden belegen, die anlässlich der Konflikte angefertigt wurden, die zur Gründung der *ġamā‘a* führten. Die erste Urkunde protokolliert den Prozess aus dem Jahre 1123/1711, in dem der *ṣeyḥū’l-ḥarem* Eyyüb Āġā aufgrund der von den Vornehmen der Stadt erhobenen Klage durch Naṣūḥ Paša, abgesetzt wurde.⁹⁵³ Die zweite Urkunde protokolliert das Friedensabkommen mit den Beduinen im Jahre 1133/1721.⁹⁵⁴ Die als Zeugen des Prozesses verzeichneten Vornehme der Stadt lassen in der folgenden Liste darstellen:

Absetzung von Eyyüb Āġā	Friedensabschluss mit den Beduinen
Ḥaṭīb ‘Abdulkarīm al-Ḥalīfatī al-‘Abbāsī, Mufti	Seyyid Muḥammed Efendi Es‘ad-zāde, Mufti
Ḥaṭīb Aḥmad Maġulabāy	
Tācūddīn Ilyās-zāde	
Sayyid ‘Abdulkarīm al-Barzanġī	Sayyid ‘Abdulkarīm al-Barzanġī
Ḥaṭīb ‘Abdurrahmān Abū al-Ġayṭ al-Qurašī	
Ḥaṭīb Ibrāhīm al-Barrī	Al-Ḥaṭīb ‘Abdullāh Efendi Barrī-zāde
Sayyid ‘Alī Muftī-zāde	Al-Sayyid ‘Abdurrahīm al-Samhūdī
Ḥaṭīb Aḥmad al-Anṣārī	‘Abdulkarīm Efendi al-Anṣārī
Ḥaṭīb ‘Abdulkarīm al-Anṣārī	
Ḥaṭīb al-Ṣayḥ ‘Abdurrahīm al-Anṣārī	
Abū al-Faṭḥ b. Ḥaṭīb ‘Abdullāh b. Sa‘īd	

Die in der ersten Urkunde erwähnten Angehörigen der Familie al-Anṣārī waren drei Kinder von Yūsuf al-Anṣārī (gest. 1118/1706). Sie absolvierten ihr Studium in Medina und bekleideten unterschiedliche Gelehrtenstellen. Neben seinen Vorbeter- und

⁹⁵² Für ein satirisches Gedicht, das Baytī gegen den Bruder von Yūsuf al-Anṣārī verfasste, siehe al-Baytī, Ġa‘far, Dīwān, Image 148. Die Feindschaft von Ġa‘far gegenüber einem Teil der Angehörigen der Familie al-Anṣārī war anscheinend sehr bekannt. Er dichtete Spottverse auf Muḥammad Sa‘īd al-Anṣārī. Ebenda. Image 148. Als Ġa‘far einige satirische Gedichte verfasste, in denen er ohne den Namen zu erwähnen einen Feind von ihm angriff, dachte man, dass sie sich auf Yūsuf al-Anṣārī bezögen. Siehe Baytī, Ġa‘far, Dīwān, Image 196-198. Das Gedicht bezieht sich in der Tat auf einen Konflikt zwischen Yūsuf al-Anṣārī und dem Mufti von Mekka.

⁹⁵³ Siehe Ḥarbī, Ba‘ḍ al-a‘yān, S. 112-114.

⁹⁵⁴ Siehe Ḥarbī, Ba‘ḍ al-a‘yān, S. 165-167.

Prediger-Ämtern lehrte Aḥmad (gest. 1126/1714) auch in der Moschee. ‘Abdurraḥīm war ein Vorbeter, ging 1128/1716 in den Jemen und später nach Indien, wo er Zugang zu den Machthabern fand. Er starb 1144/1732 in Surat. Der dritte Sohn, ‘Abdulkarīm (gest. 1162/1749), war der Vater von ‘Abdurraḥmān al-Anṣārī. Er lehrte in der Moschee.⁹⁵⁵

‘Abdulkarīm al-Anṣārī hatte vier Söhne: Muḥammad Sa‘īd (gest. 1163/1750), Muḥammad Abū al-Barakāt (gest. nach 1197/1783), Yūsuf (gest. 1177/1764) und ‘Abdurraḥmān, den Verfasser der *Tuḥfa*. Der vornehme gesellschaftliche Status der Familie und der Reichtum, dessen Quelle überwiegend die osmanischen Zuweisungen waren, deuten darauf hin, dass die Mitglieder der Familie aus unterschiedlichen Gründen das Potenzial aufwiesen, mit den Machthabern der Stadt in Konflikt zu geraten. Ein solcher Konflikt mit dem *ṣeyḥü’l-ḥarem* lässt sich anhand eines Befehlsschreibens aus dem Jahre 1155/1742 für Muḥammad Abū al-Barakāt al-Anṣārī belegen. Wie sein Bruder ‘Abdurraḥmān sagt, verfügte dieser über eine jährliche Zuweisung von 3.000 *gurūṣ* und 12 *ğarāye*, die er offenbar durch Kauf erhalten hatte. Der erwähnte Erlass, der vermutlich vom *ṣeyḥü’l-ḥarem* beantragt worden war, verfügte die Verbannung von Abū al-Barakāt aus der Stadt. Der Erlass, der für die Vertreibung von Muḥammad Abū al-Barakāt nur einen allgemeinen und in Befehlsschreiben dieser Art als ein Topos benutzten Grund nennt, hatte einen klaren Bezug zu einem Konflikt mit dem *ṣeyḥü’l-ḥarem*:⁹⁵⁶

Es wurde [von den Machthabern] die Verbannung des Predigers Muḥammad Abū al-Ṭayyib [Barakāt] aus der Familie al-Anṣārī beantragt mit dem Grund, dass er nicht friedlich handelt und versucht, Konflikte zu stiften...⁹⁵⁷

‘Abdurraḥmān al-Anṣārī erklärt uns die Rolle von Yūsuf al-Anṣārī in den Ereignissen des Jahres 1155-56 nicht. Er vermerkt nur, dass die Angehörigen der Familie nach diesen Ereignissen die Stadt verlassen mussten. Er weist aber auf einen Fall hin, der die Quelle der gewaltigen Probleme sein sollte, die Yūsuf al-Anṣārī bis zu seiner Ermordung begleiteten. In seiner *Tuḥfa* fasst er den Fall kurz zusammen und verweist

⁹⁵⁵ Siehe zur Familie Anṣārī, *Tuḥfa*, S. 7-38.

⁹⁵⁶ „Enṣārī-zāde Ḥaṭīb Muḥammad Abū al-Barakāt nām kimesne kendü ḥālinde ulmayüb muḥarririk-i fitne u fesād olmağın belde-i Ṭayyibeden ṭard u ib‘adı lāzım geldiği inhā olmağla ...” *Mühimme-i Mıṣır*, V, S. 267, Ḥk. 692.

⁹⁵⁷ Anṣārī erwähnt keinen Angehörigen der Familie mit dem Beinamen “Abū al-Ṭayyib” auch außer Muḥammad Abū al-Barakāt keinen Angehörigen, der Muḥammad hieß und den Beinamen “Abū” hat, den man mit dem im Befehlsschreiben genannten Angehörigen identifizieren kann.

den Leser auf eine ausführliche Beschreibung der Ereignisse in einer anderen Schrift von ihm, die uns aber nicht zugänglich ist. Ein Händler jüdischer Abstammung aus Aleppo, der Yūsuf Šāhīn hieß, ließ sich nach seiner Konvertierung zum Islam im Jahre 1145/1733 in Medina nieder. Er bestellte während seiner letzten Krankheit, die im Jahre 1154/1741 zu seinem Tode führte, Yūsuf zu seinem Testamentsvollstrecker. Nach dem Tod von Yūsuf Šāhīn geriet Yūsuf al-Anšārī wegen des Testaments mit den älteren Söhnen des Verstorbenen in Konflikt.

Wie oben gezeigt wurde, wurde Yūsuf al-Anšārī wegen seiner Beteiligung an den Konflikten des Jahres 1155-56 auf Antrag des Kadis, und nicht des *şeyhü'l-ḥarem*, aus der Stadt verbannt. Wenn man aber den von 'Abdurrahmān al-Anšārī erwähnten Grund betrachtet, kann man dennoch vermuten, dass die Konflikte von Yūsuf al-Anšārī mit den Erben von Yūsuf Šāhīn ihn vor der *fitnat al-qal'a* zu einem Konflikt mit dem Mufti und *şeyhü'l-ḥarem* gebracht hatten.⁹⁵⁸ Wie aus den späteren Anklageschriften hervorgeht, die Yūsuf im Jahre 1172/1759 dem Großwesir Rāğib Paşa (amt. 1170-1176/1757-1763) vorlegte, hatte er auch aus weiteren Gründen Auseinandersetzungen mit dem *şeyhü'l-ḥarem* und dem Mufti, 'Abdulmuḥsin Es'ad (amt. 1154-1183/1741-1171). Yūsuf war nämlich vor seiner Ausweisung aus der Stadt Verwalter und Lehrer der Medrese von Rüstem Paşa in Medina gewesen. Nach der erwähnten Klage hatten der *Şeyhü'l-ḥarem* 'Abdurrahmān Āğā und der Mufti ihn daran gehindert, sein Amt auszuüben, indem sie entgegen der Bestimmungen der Stiftung einige nicht berechnigte Schüler in der Medrese einstellten und die Zimmer der Medrese durch rechtliche Veräußerung (*ferāğ*) und durch Verkauf des Wohnungsrechts an Unberechnigte vergaben.⁹⁵⁹

Die verwandtschaftlichen Beziehungen von Yūsuf zu den weiteren Akteuren der *fitnat al-qal'a* können uns dabei helfen, über den Grund für die Einmischung von Yūsuf al-Anšārī in diese Konflikte mehr Klarheit zu bringen. Wir haben oben erwähnt, dass zwei wichtige Akteure des Konfliktes, nämlich der *kethüdā* der Festung, Muḥammed Sa'īd Yeniçerī, und der *kethüdā* der Wache, Aḥmad Uzbekī, die in der Liste des Kadi als Hauptverantwortliche bezeichnet wurden, in verwandtschaftlicher Beziehung zur Familie Anšārī standen.

⁹⁵⁸ Ein Erlass aus dem Jahre 1172/1759, der auf eine Klage verfügt wurde, bezieht sich auf eine solche unrechtmäßige Handlung des *şeyhü'l-ḥarem*, der die rechtlichen Testamentsvollstrecker daran hinderte, ihr Amt auszuführen. Mühimme-i Mıṣır, VII, S. 277, Ḥk. 632.

⁹⁵⁹ Mühimme-i Mıṣır, VII, S. 222, Ḥk. 495.

Muḥammed Saʿīd Yeniçerī war der Großvater der Ehefrau von Yūsuf al-Anṣārī, Ṣālīḥa b. Ibrāhīm b. Saʿīd. Muḥammad Saʿīd Yeniçerī wurde während des Angriffes auf die Festung mit seinem Sohn Ḥusayn und seinem Bruder Ḥamza getötet. Wie für die Familie Anṣārī, hatten die Ereignisse für die Familie von Muḥammed Saʿīd schwere Folgen hervorgerufen. Sein Bruder Ibrāhīm verlor all sein Vermögen in diesen Unruhen. Ein weiterer Bruder von ihm, Muḥammed Emīn, wurde aus der Stadt vertrieben und blieb wie ein Teil der Verbannten eine lange Zeit in ʿAwālī. Muḥammad Saʿīds zweiter Sohn Ḥasan starb 1189/1775 in Istanbul.⁹⁶⁰ ʿAbdurraḥmān al-Anṣārī beschreibt den Vater von Aḥmad al-Uzbekī als einen engen Freund der Familie. Aḥmads Schwester Zayniyya war die Ehefrau von Muḥammad Saʿīd al-Anṣārī (gest. 1163/1750), dem Bruder von ʿAbdurraḥmān. ʿAbdurraḥmān heiratete auch später die Tochter von Aḥmad al-Uzbekī.⁹⁶¹

Ebū Bekir Paşa, der auch die Bestrafung von ʿAbdulkarīm al-Barzanġī im Jahre 1138/1726 vollstreckte, erhielt nach diesem Ereignis seine wiedermalige Ernennung zum wālī von Dschidda. Der wālī von Damaskus bzw. der Kommandeur der Damaszener Karawane in diesem Jahre war Asʿad Paşa.⁹⁶² Während, wie oben erwähnt, Ğaʿfar al-Baytī und seine Verbündeten trotz ihrer Bannbefehle in der Stadt blieben, wurden die Verbündeten von Yūsuf al-Anṣārī von dem neuen *ṣeyḥūʿl-ḥarem*, ʿAbdurraḥmān Āġā, im Einverständnis mit dem neuen Kadi aus der Stadt gewiesen.⁹⁶³ Yūsuf, ʿAbdurraḥmān und weitere Mitglieder der Familie verloren ihre Stellen und all ihre Zuweisungen.⁹⁶⁴

Anfang des Jahres 1157/1744 verließ Yūsuf bzw. die Familie al-Anṣārī die Stadt, ebenso wie ihre Verbündeten Muḥammad Ṣafī, Aḥmad al-Uzbekī, ʿAbdullāh Kabībā und ʿAbdurraḥīm, der Vorbeter der Festung. Sie fanden erst Zuflucht in ʿAwālī bei den Beduinen.⁹⁶⁵ Anscheinend ging ʿAbdurraḥmān al-Anṣārī nach einer kurzen Zeit mit seinem Vater nach Mekka, während Yūsuf eine längere Zeit in ʿAwālī blieb. Da die Familie den Großteil ihrer Zuweisungen verlor, ist es nicht schwer, anzunehmen, dass

⁹⁶⁰ Anṣārī, Tuḥfa, S. 503-504.

⁹⁶¹ Anṣārī, Tuḥfa, S. 414-415.

⁹⁶² Subhī, Mehmet Efendi, Subhī Tarihi, S. 788.

⁹⁶³ Außer Muḥammad Saʿīd und Muḥammad Abū al-Barakāt, die dort blieben. Madanī, Sayyid Ğaʿfar, al-Aḥbār al-ġarība, S. 54.

⁹⁶⁴ ʿAbdurraḥmān, der zu dieser Zeit eine Predigerstelle in der *rawḍa* hatte, wurde abgesetzt. Yūsuf hatte vor dieser Verfügung die Lehrstelle der Medrese *rüstemiyya*. Mühimme-i Mıṣır, VII, S. 222, Ḥk. 476.

⁹⁶⁵ Mühimme-i Mıṣır, VI, S. 61, Ḥk. 163.

sie unter finanziellen Schwierigkeiten litt. Nach ca. 15 Jahren ging ‘Abdurrahmān in den Jemen, um finanzielle Unterstützung bei dem Imam ‘Abbās zu finden, den er in einem Gedicht lobpries. Yūsuf hingegen ging in den Irak und nahm zu dem wālī von Bagdad Kontakt auf, von dem er auch Spenden erhielt.

Da Yūsuf vom Irak nach Istanbul reiste, kann man annehmen, dass er von dem wālī ein Empfehlungsschreiben an den Großwesir Rāğib Meḥmed Paşa erhielt. Er traf im zweiten Monat des Jahres 1172/1758 in der Hauptstadt ein, wo er Zugang zum Großwesir Rāğib Paşa fand. Er lobte ihn mit einem langen Gedicht und konnte innerhalb einer kurzen Zeit Erlässe bekommen, die seine Position in Medina wiederherstellen sollten. Unter seinen Anträgen war der erste die oben erwähnte Klage gegen den Şeyḫü’l-ḥarem und den Mufti.⁹⁶⁶ Durch weitere Anträge erhielt Yūsuf die suspendierten Zuweisungen der Familie zurück.⁹⁶⁷ Er sicherte zudem die Vererbung der Zuweisungen der verstorbenen Angehörigen der Familie für die Nachkommenschaft,⁹⁶⁸ erreichte die Rückgabe der Predigerstelle seines Bruders ‘Abdurrahmān und bekam eine Erlaubnis für die sichere Rückkehr der Familienangehörigen in die Stadt.⁹⁶⁹ Der wichtigste Erfolg seiner Reise war jedoch, dass er sich zum Mufti in Medina ernennen ließ.⁹⁷⁰ Dies sollte ihm seine triumphale Rückkehr in die Stadt sichern.

Nachdem Yūsuf den Zweck seiner Reise erreicht hatte, verließ er eilig die Hauptstadt. Er wartete die Pilgerkarawane nicht ab und kam sehr schnell, nach ca. einem Monat, über Kairo in den Hedschas. Er traf nach 15 Jahre heimlich in Medina ein.

Dort erwarteten ihn aber mehrere Feinde, die sich seiner Rückkehr und seiner Ernennung zum Mufti widersetzten. Er hatte in der Stadt außer der Familie Zāfir, deren Angehörige nach der *fitnat al-qal’a* aus der Stadt vertrieben worden waren, anscheinend nicht viele Unterstützer. Seine Gegner schickten daraufhin eine

⁹⁶⁶ Mühimme-i Mıṣır, VII, S. 222, Ḥk. 495.

⁹⁶⁷ Mühimme-i Mıṣır, VII, S. 222, Ḥk. 497.

⁹⁶⁸ Mühimme-i Mıṣır, VII, S. 223, Ḥk. 499.

⁹⁶⁹ Mühimme-i Mıṣır, VII, S. 222, Ḥk. 476.

⁹⁷⁰ Die erwähnten Beschwerden von Yūsuf beziehen sich anscheinend auf seine Konflikte mit dem Şeyḫü’l-ḥarem und dem Mufti ‘Abdulmuḥsin Es’ad vor der *fitnat al-qal’a*. Obwohl unter den Beschwerden gegen den *şeyḫü’l-ḥarem* und den Mufti nicht erwähnt, kann man vermuten, dass sich seine Konflikte mit ihnen wegen des von al-Anşārī erwähnten Falles verstärkten. Als nämlich Yūsuf al-Anşārī mit den Erben von Yūsuf Şāhīn wegen der Vormundschaft in Konflikt geriet, setzten sich die älteren Erben von Yūsuf Şāhīn mit der Unterstützung des Şeyḫü’l-ḥarem und des Mufti gegen Yūsuf durch. Die während der Krankheit verfügte Vormundschaft wurde vermutlich vom Mufti für nichtig erklärt.

Klageschrift nach Istanbul und konnten einen Erlass gegen ihn erwirken. Der Klageschrift zufolge nahm Yūsuf nach seiner Rückkehr mit weiteren Personen Kontakt auf, die mit ihm nach den Unruhen der *fitnat al-qal'a* aus Medina nach 'Awālī vertrieben worden waren. Mit Muḥammed Ṣāliḥ Filibelī, der vor seiner Vertreibung eine Stelle in der *inqiṣāriyya* hatte, sammelte er einige Anhänger um sich und traf heimlich in der Stadt ein. Die Verbündeten von Yūsuf und Filibelī, denen sich auch die Familie Zāfir anschloss, ermordeten daraufhin den *kethüdā* der Wache, Muṣṭafā [Odābāṣı]. Danach verschanzten sich die Attentäter in einem außerhalb der Stadtmauer gelegenen Haus der Familie Zāfir. Als sie aber von den Soldaten angegriffen wurden, sahen sie sich gezwungen, Medina zu verlassen.⁹⁷¹ Sie flohen hierauf wieder nach 'Awālī und fanden Zuflucht bei den Beduinenstämmen Banū 'Alī und Banū Safar. Als die Medinenser von den Stämmen ihre Auslieferung oder ihre Vertreibung verlangten, lehnten die Stämme dies ab.⁹⁷²

Der von den Gegnern von Yūsuf geschilderte Ablauf der Ereignisse reichte aus, Rāğib Paşa dazu zu bewegen, ein neues Befehlsschreiben an den *wālī* von Damaskus, 'Abdullāh Çetecī, zu schicken. Der Erlass verfügte, dass 'Abdullāh Çetecī durch Verhandlungen die Beduinen zur Auslieferung von Yūsuf und seinen Verbündeten zwingen und sie dann in ein fernes Gebiet vertreiben sollte.⁹⁷³ Die Taten, die seine Gegner ihm vorwarfen, waren an sich gewaltig. Es fällt aber auf, dass der Großwesir, Rāğib Paşa, der Yūsuf gegen seine Feinde unterstützt und ihn zum Mufti ernannt hatte, seine Einstellung sehr schnell änderte. Bezüglich der Ernennung von Yūsuf al-Anṣārī muss man auch in Betracht ziehen, dass er neben seinen Kontakten mit Rāğib Paşa vermutlich auch mit dem Şeyḫü'l-islām, Muṣṭafā Ṣāliḥ Efendi (amt.1171-1172/1758-1759)⁹⁷⁴ verkehrte, der die Absetzung des amtierenden Muftis bzw. die Ernennung von Yūsuf zu beantragen hatte.

Ein Amtswechsel des *şeyḫü'l-islām* nach Yūsufs Abreise aus Istanbul dürfte also eine wichtige Rolle beim Umdenken des Großwesirs gespielt haben. Ismā'īl 'Āşım Çelebī, der Kadi von Medina im Jahre 1157/1744, wurde im Jahre 1172/1759 mit der

⁹⁷¹ Während die Klageschriften gegen Yūsuf diesen als einen der Verantwortlichen für die Ermordung des *Kethüdā* Muṣṭafā darstellen, weist 'Abdurrahmān bezüglich des Mordes auf keine Verbindung hin. Er beschreibt Muṣṭafā als einen tapferen und berühmten Mann, dessen Mörder er nur anonym als eine Gruppe bezeichnet. Anṣārī, *Tuḥfa* (Bayt Odābāṣı) S. 82-83.

⁹⁷² *Mühimme-i Mıṣır*, VII, Ḥk. 576, 577.

⁹⁷³ *Mühimme-i Mıṣır*, VII, Ḥk. 577.

⁹⁷⁴ Zu ihm siehe, 'İlmiyye Sālnāmesi, Istanbul 1334, S. 531-532.

Unterstützung des Großwesirs Rāğīb Paşa zum *şeyhü'l-islām* ernannt.⁹⁷⁵ 'Abdulmuḥsin Es'ad, der amtierende Mufti in Medina, verfügte vermutlich über weitere Kontakte zu den Eliten der Hauptstadt und unterhielt, wie Ğa'far al-Baytī, eine gute Beziehung zu Ismā'īl 'Āşım Çelebī während dessen Amtszeit in Medina. Anhand eines Gedichtes von Ğa'far kann man auch vermuten, dass Ğa'far mit dem Mufti 'Abdulmuḥsin al-As'ad enge Beziehungen pflegte.⁹⁷⁶ 'Abdulmuḥsin Es'ad und Ğa'far al-Baytī teilten damit ein gemeinsames Interesse, die Rückkehr von Yūsuf zu verhindern. Dieser Umstand berechtigt die Annahme, dass sie in kurzer Zeit mit Ismā'īl 'Āşım Çelebī Kontakt aufnahmen und durch die Vermittlung von Ismā'īl 'Āşım Çelebī einen Erlass gegen Yūsuf al-Anşārī erwirkten.

Yūsuf blieb mit seinen Verbündeten eine Weile in 'Awālī. Später ging er nach Mekka, wo er sich bis zum Jahre 1175/1761 aufhielt. Der mekkanische Emir beantragte im diesem Jahr eine Erlaubnis für die Rückkehr der Familie Anşārī und Muḥammad Şāliḥ Filibelī nach Medina. Da sich einige Prominente von Medina zugunsten von Yūsuf einsetzten, wurde die beantragte Erlaubnis mit der Auflage erteilt, dass sie sich an keinen weiteren Unruhen beteiligen sollten.⁹⁷⁷ Als jedoch der *şeyhü'l-ḥarem* darüber informiert wurde, dass sich Filibelī ebenso wie Yūsuf auf seine Rückkehr vorbereitete, warnte er die Zentralmacht, dass die Rückkehr von Filibelī zu neuen Unruhen führen würde. Daraus erkannte man in Istanbul, dass selbst die Rückkehr von Yūsuf nach Medina zu einem unvermeidlichen Zusammenstoß führen würde. Es wurde daraufhin mit einem Erlass an den Damaszener wālī, Gürcī 'Oşmān Paşa, angeordnet, dass er Yūsuf mit der Pilgerkarawane, jedoch mit dem ihm gebührenden Respekt, zum Zwangsaufenthalt nach Damaskus bringen sollte.

'Abdurrahmān zufolge kam Yūsuf 1177/1763 nach 'Awālī, wo er einige Tage blieb. Er bekam von dem mekkanischen Emir, Musā'id, eine Garantie (*amān*) für seinen sicheren Eintritt nach Medina. Der *şeyhü'l-ḥarem* Aḥmed Āğā und der *kethüdā* der Festung, Muḥammad Şāliḥ al-Ṭayyār schickten ihm ebenfalls einen *amān*. Trotz dieser Garantien wurde Yūsuf mit seinem Sohn und seinem Vetter von Muḥammad Şāliḥ al-

⁹⁷⁵ Şem'dânîzâde, Mürî'î't-tevâriḥ, II. A. S. 32. Şem'dânîzâde vermerkt zu seiner Ernennung zu diesem Amt, dass er im Gegensatz zu der allgemeinen Praxis, nach der der *şeyhü'l-islām* vor diesem Amt das Amt des Hauptkadis von Rumeli bekleidet haben musste, aufgrund seines Ruhmes und *te'tîr-i esmā'* (anscheinend Anspielung auf seine politischen Kontakte) direkt zum *şeyhü'l-islām* ernannt wurde.

⁹⁷⁶ Baytī, Ğa'far, Dīwān, Image 177-178.

⁹⁷⁷ Mühimme-i Mışır, VIII, ʔk. 49.

Ṭayyār festgenommen. Sie wurden in der Festung eingesperrt und vor der Ankunft der Pilgerkarawane unter Folterungen ermordet.⁹⁷⁸

Obwohl Ğāfar al-Baytī im Jahre 1169/1756 von seinem Amt als Wesir des mekkanischen Emirs abgesetzt worden war,⁹⁷⁹ besaß er einen hohen gesellschaftlichen Status in der Stadt. Ob sich die Beziehungen zwischen Yūsuf und Ğāfar al-Baytī später verbesserten, lässt sich nicht ermitteln. Er war vermutlich auch unter denjenigen Medinensern, die sich für die Rückkehr von Yūsuf al-Anṣārī einsetzten. Als aber nach fünf Jahren Ṣāhīn Aḥmed Paşa einen Prozess wegen der Ermordung von Yūsuf al-Anṣārī einleitete, verfasste Ğāfar zu diesem Anlass ein Gedicht. Er bat darin die Familie Anṣārī, die durch die Ermordung von Yūsuf entstandene Feindschaft zu vergessen. Nach seiner Darstellung befand sich Yūsuf nach seiner Rückkehr im Hause von Ğāfar al-Baytī unter seinem Schutz.⁹⁸⁰ Ğāfar beteuerte in seinem Gedicht, dass er gegen die Feinde von Yūsuf nichts unternehmen konnte, als sie ihn mit Gewalt aus seinem Hause verschleppten.⁹⁸¹ Eine Elegie auf Yūsuf kann man im Diwan von Ğāfar nicht finden. Wenn man die gegensätzlichen Positionen von Ğāfar und Yūsuf in der *fitnat al-qal'a* betrachtet, kann man in dem Gedicht von Ğāfar einen Versuch spüren, jegliche Verbindung zur Ermordung von Yūsuf von sich zu weisen. Ğāfar al-Baytī stand mit Muṣṭafā Odābāşı und Muḥammad Ṣāliḥ al-Ṭayyār in einer engen Beziehung. Muṣṭafā Odābāşı wurde wie erwähnt von den Verbündeten von Yūsuf al-Anṣārī getötet.

Die Familie al-Anṣārī konnte sich in Medina erst im Jahre 1182/1768 rehabilitieren. 'Abdurrahmān al-Anṣārī blieb anscheinend bis zu dieser Zeit in Mekka. Ṣāhīn Aḥmed Paşa kam im vorigen Jahr als Bevollmächtigter der Zentralmacht nach Medina. Der Grund für seine Bestellung zu dieser Aufgabe war die Beilegung der Konflikte mit den Beduinen. In den diesbezüglichen Mühimme-Protokollen weist man konkret auf die Kämpfe zwischen den Medinensern und den Beduinen hin, bei denen auf der Seite der Beduinen einige Männer ums Leben gekommen waren. Die Männer, die seit der *fitnat al-qal'a* aus Medina vertrieben worden waren, hielten sich zu dieser Zeit überwiegend

⁹⁷⁸ Anṣārī, Tuḥfa, S. 23-25.

⁹⁷⁹ Anlässlich seiner Absetzung aus dem Wesir-Amt verfasste er ein Gedicht an den Emir von Mekka, in dem er ihn darum bat, seine Entscheidung rückgängig zu machen. Ob sein Wunsch erfüllt wurde, lässt sich nicht feststellen.

⁹⁸⁰ Ob Ğāfar zu dieser Zeit noch als Wesir des mekkanischen Emir amtierte, lässt sich nicht feststellen. Es ist jedoch zu vermuten, dass er ihn im Namen des Emirs von Mekka, von dem Yūsuf eine Geleitschrift bekommen hatte, unter seinen Schutz stellte.

⁹⁸¹ Baytī, Ğāfar, Dīwān, Image 84-85.

in ‘Awālī auf. Sie waren demnach Feinde von Muḥammad Ṣāliḥ Ṭayyār und seinen Verbündeten in Medina. Aus diesem Grund wurden sie in den früheren Beschwerdebriefen aus der Amtszeit von Muḥammad Ṣāliḥ Ṭayyār, die von Medina ans Zentrum geschickt worden waren, als Quelle der Unruhen unter den Machtgruppen in der Stadt und auch mit den Beduinen hervorgehoben. Als jedoch Aḥmed Paşa die Sache vor Ort untersuchte, kam er zu einer anderen Entscheidung. Muḥammad Ṣāliḥ Ṭayyār, der *kethüdā* der Festung, war der Hauptverantwortliche für die anhaltenden Konflikte auf der Seite der Medinenser. Aḥmed Paşa vereinbarte mit den Beduinen einen Frieden, ließ die in ‘Awālī lebenden Medinenser in die Stadt zurückkehren und gab ihnen ihre beschlagnahmten Besitzungen zurück.⁹⁸²

Während seines kurzen Aufenthaltes in Medina verfügte Aḥmed Paşa die Beseitigung der Feinde der Familie al-Anṣārī. Muḥammad Ṣāliḥ Ṭayyār wurde zur Vergeltung jedoch durch Gift umgebracht.⁹⁸³ Im selben Jahr, 1182/1768, starb auch Ğā‘far al-Bayṭī, aber anscheinend eines natürlichen Todes. Die Soldaten der Festung, die der Mittäterschaft beschuldigt wurden, konnten mit der Familie Anṣārī einen Frieden vereinbaren und wurden zur Bezahlung des Blutgeldes verurteilt. An die Stelle von Muḥammed Ṣāliḥ Ṭayyār setzte Aḥmed Paşa den Verbündeten von Yūsuf, Muḥammed Ṣāliḥ el-Filibelī ein. Der Mufti ‘Abdulmuḥsin wurde zum Zwangsaufenthalt nach Mekka exiliert. Er durfte nach einer kurzen Zeit nach Medina zurückkommen wo er Anfang des Jahres 1183/1769 starb.⁹⁸⁴

3.5. *fitnat* *ḲümḲümcī* und der Angriff von Surūr (1187-1194/1773-1780)

Nach der Darstellung der *al-Aḥbār al-ġarība* lassen sich diese Unruhen, die sich von 1187/1773 bis 1194/1780 abspielten, als aufeinanderfolgende Konflikte sehen, die man in einem Kontinuum zusammenbetrachten kann. Fassen wir erst diese Konflikte bis zum Jahre 1194/1780 zusammen, wie sie in der *al-Aḥbār al-ġarība* dargestellt wurden.⁹⁸⁵

⁹⁸² Vgl. Anṣārī, *Tuḥfa*, S. 24, 338. Çeşmî-zâde Mustafa Reşîd, *Çeşmî-zâde Tarihi*, Hrsg. Bekir Kütükoğlu, İstanbul Fetih Cemiyeti, İstanbul 1993, S. 30-34, 74-76.

⁹⁸³ Der Bruder von Muḥammad Ṣāliḥ, Ibrāhīm, floh aus der Stadt und konnte erst nach sechs Jahren nach Medina zurückkehren; er erhielt eine Stelle in der Wache, die er bis zu seinem Tod 1188/1774 innehatte. Anṣārī, *Tuḥfa*, S. 337-339

⁹⁸⁴ Das Amt wurde vom mekkanischen Emir an den Sohn des 1154/1742 verstorbenen Mufti ‘Abdullāh Es‘ad, d.h. ‘Abdulmuḥsin vergeben, jedoch ohne eine Bestätigung durch den Hof. Er wurde 1186 durch Tāciiddīn Ilyās ersetzt und wegen seiner Einmischung in die Konflikte im Jahre wurde 1189/1776 seine Verbannung nach Mekka verfügt. Mühimme-i Mıṣır, IX, Ḥk. 17.

⁹⁸⁵ Madanī, Sayyid Ğā‘far, *al-Aḥbār al-ġarība*, S. 58-83.

Um das Verständnis der Rolle des Emirs von Mekka in diesen Konflikten besser zu verstehen, sollen hier kurz die Machtverhältnisse in Mekka vorgeschickt werden.

Šarīf Surūr ergriff 1186/1773 die Macht in Mekka, indem er die Stadt besetzte und seinen Onkel, den amtierenden Emir Aḥmad b. Saʿīd, aus der Stadt vertrieb. Er wurde am 13. Ḍu al-qaʿda 1186/04.02.1773 zum Emir von Mekka erklärt und erhielt später seine offizielle Ernennung. Aḥmad b. Saʿīd versuchte mehrmals sein Amt zurückzugewinnen. Um sein Amt zu schützen, musste Surūr mehrere Kämpfe gegen Aḥmad b. Saʿīd sowie andere Feinde aus den Reihen der *ašrāf* führen. Er konnte erst am Ğumādā I des Jahres 1193/06.1779 Aḥmad endgültig besiegen. Er nahm Aḥmad und dessen zwei Söhne fest und sperrte sie ins Gefängnis in Dschidda, wo Aḥmad am Rabīʿ II 1195/08.1781 starb.

In seinen Kämpfen mit Surūr fand Aḥmad zwei Mal Zuflucht in Medina. Nachdem Aḥmad am 7. Šawwāl 1187/21.12.1773 in einem Vorort von Medina von Surūr besiegt wurde, kam er nach Medina und blieb dort bis zum Ende des Jahres. Er versuchte vergeblich den Kommandeur der Damaszener Karawane zu überreden, ihm bei der Rückgewinnung seines Amtes zu helfen. Kurz vor seinem letzten Kampf mit Surūr fand Aḥmad b. Saʿīd im Jahr 1192/1778 nochmals Zuflucht in Medina. Sein Versuch, mit dem Kommandeur der Damaszener Karawane Kontakt aufzunehmen, in der Hoffnung, mit seiner Unterstützung sein Amt zurückzugewinnen, scheiterte nochmals.⁹⁸⁶

Die Konflikte unter den Machtgruppen in Medina von 1187/1773 bis 1194/1780

Als sich im Ğumādā II des Jahres 1187/08.1773 ein Diebstahl in Medina ereignete, beschloss man in der Nacht Wachen auf zu stellen. Diese Aufgabe war von der *nevbetciyye* zu verrichten. In einer Nacht patrollierte ein *çāvūş* der *nevbetciyye* namens ʿAlī al-Qulalī⁹⁸⁷ mit seiner Gruppe, die ʿUmar al-Ġassāl und Šaraf al-Qabbānī⁹⁸⁸ einschloss, in den Straßen der Stadt.

Sie kamen an der Festung vorbei und sahen einige Leute aus der Festung vor der Eingangstür der Festung sitzen. Qulalī rief sie her, um sich mit ihnen zu unterhalten. Als er diese Gesellschaft verlassen wollte, sah er einen Mann namens Sulṭān ʿAbd al-

⁹⁸⁶ Ibn Zaynī Daḥlān, *Ḥulāṣat al-kalām*, S. 307-315.

⁹⁸⁷ Sohn eines Handwerkers aus Ägypten. Anṣarī, *Tuḥfa*, S. 400.

⁹⁸⁸ Neffe eines Händlers aus Ägypten. Sein Vater Ḥasan hatte eine Stelle in der *nevbetciyye* inne. Anṣarī, S. 339-400.

Madīnī al-Sindī in einer Gruppe kommen, die betrunken waren. Sulṭān hatte mit einem Teil der Männer der Festung eine feste Beziehung, während zwischen ‘Alī al-Qulalī und Sa‘īd Šuqalabhā, dem *çāvūş* der Festung, eine gewisse Feindschaft bestand. Aus nicht näher bekannten Gründen kam es zu einem Gefecht zwischen den Gruppen von Qulalī und Sulṭān. So ergriffen ein Teil der Soldaten der Festung Partei für Sulṭān. In dem Gefecht kam Sulṭān ums Leben, Qulalī aber konnte sich retten. Er fand mit seinen Männern Zuflucht in der Gasse der Eunuchen, *ḥārat al-āğawāt*.

Dieses Ereignis gab den Anlass für einen inneren Konflikt unter den Stelleninhabern in der *nevbetciyye*. Am Morgen des kommenden Tages sammelten sie sich in der Gasse und wandten sich an den *şeyhü'l-ḥarem*. Muḥammad Sa‘īd b. Muştafā, ehemaliger *kethüdā*, der zu dieser Zeit *bayrākdār* in der *nevbetciyye* war und offenbar schon vor diesem Fall mit Qulalī in Konflikt stand, wurde auf Befehl des *şeyhü'l-ḥarems* ins Gefängnis gesperrt. Vier Tage später entzweiten sich die Soldaten der *nevbetciyye*. Ein Teil der Einheit setzte sich für die Freilassung von Muḥammad Sa‘īd ein, während die anderen dies ablehnten mit dem Grund, dass der *şeyhü'l-ḥarem* die Sache an den Šarīf Aḥmad b. Sa‘īd geschrieben habe, und sie beharrten darauf, dass man auf die Antwort des Šarīf warten sollte. Inzwischen vermehrte sich jedoch die Zahl derjenigen, die die Freilassung von Muḥammad Sa‘īd verlangten und ließen ihn auch tatsächlich frei.

Nachdem Muḥammad Sa‘īd frei war, verlangte er diesmal die Absetzung von ‘Alī al-Qulalī und dessen Entlassung von der Einheit. Erst lehnte dies der *şeyhü'l-ḥarem* ab, erfüllte aber später diesen Wunsch. Er setzte ‘Alī al-Qulalī und seinen Verbündeten Aḥmed Ḥalī, der ein *çāvūş* in der *nevbetciyye* war, ab und an ihre Stelle setzte er Šaraf al-Qabbānī und Aḥmed el-Türkī ein. Die Gruppe von Muḥammad Sa‘īd verlangte aber noch die Absetzung weiterer Leute. Dies wurde jedoch vom *şeyhü'l-ḥarem* und dem *kethüdā* der *nevbetciyye*, Kümkümcī, dezidiert abgelehnt. Die Verbündeten von Muḥammad Sa‘īd gingen daraufhin in die Festung und machten Pläne, um in Absprache mit den Soldaten der Festung ihren Wunsch zu verwirklichen. Dies störte jedoch einen Teil der Stelleninhaber der Festung.

Der *şeyhü'l-ḥarem* schrieb daraufhin an den Emir von Mekka und informierte ihn über den Fall.⁹⁸⁹ Am 20. Rağab 1187/26.09.1773 schickte Šarīf Aḥmad mit seinem

⁹⁸⁹ In *al-Aḥbār al-ğarība* wird der Name des Emirs von Mekka, an den sich der *Şeyhü'l-ḥarem* zur Lösung dieses Konfliktes wandte, als Aḥmad b. Sa‘īd angegeben. Wenn diese Information stimmt, kann man es so interpretieren, dass Surūr seine offizielle Ernennung zu dieser Zeit noch nicht erhalten hatte.

Beauftragten Zaynul'ābidīn al-Barakātī einen Befehl. Die Befehlshaber (*ḥukkām*), Soldaten (*ʿasākir*) und Vornehme der Stadt (*a'yān*) sammelten sich wie gewöhnlich am *dakkat al-arba'in* in der Moschee, um den Befehl des Šarīfs zu hören. Der Befehl des Šarīfs, der von Aḥmad Kethūdā, dem Sekretär des *ṣeyḥü'l-ḥarem*, vorgelesen wurde, lautete wie folgt:

Es kam uns zu Gehör, was mit Qulalī gemacht wurde, und wir erfuhren auch die Absetzung zweier *çāvūş*. Von heute an soll sich niemand in die Angelegenheiten anderer Einheiten (*ocāk*) einmischen. Über euch entschieden eurer *kethüdā*, *āğā* und *ṣeyḥ*. Ihr sollt diejenigen zu mir schicken, die an dieser Missetat (*fasād*) die Hauptschuld trägt.

Die Soldaten der Festung, die unter Führung von Muḥammed el-Filibelī mit 40 Männer an die Stelle gekommen waren, protestierten gegen diesen Befehl, worauf beinahe ein Kampf zwischen beiden Gruppen entstand. Als die hitzige Diskussion weiterlief, schlug ihnen der Beauftragte des Emirs von Mekka, Zaynul'ābidīn, vor, dass die Soldaten der Festung die Namen derjenigen schriftlich erklären, die sie in ihrer Einheit nicht dulden. Sie schrieben daraufhin die Namen von 32 Personen. Als Zaynul'ābidīn, der dasselbe auch von der *nevbetciyye* verlangte, gaben diese die Namen derjenigen als unerwünschte Personen in der Einheit an, die sich mit den Soldaten der Festung verbündeten. Es wechselten damit die beiden Seiten ihre Männer und vereinbarten, keinen Angehörigen eines fremden *ocāk* in eigene Einheit aufzunehmen. 'Alī al-Qulalī kehrte auch zu seiner Einheit zurück.

Der Konflikt wurde damit äußerlich beigelegt, die beiden Gruppen schürten aber gegenseitig einen heftigen Hass, so die *al-Aḥbār al-ğarība*. Diese Umstände machten den wesentlichen Grund für die aufkommenden großen Konflikte zwischen der *nevbetciyye* und der Festung aus, die nach einer kurzen Zeit eskalierten sollten.⁹⁹⁰

Als die Konflikte zwischen der *nevbetciyye* und den Soldaten der Festung im folgenden Jahr kulminierten und es beinahe zu einem Kampf kam, schrieb Muḥammed el-Filibelī über die Sache an den neuen Emir von Mekka, Surūr, um ihn um die Beilegung dieser Konflikte zu bitten. Er machte jedoch einige Männer in der *nevbetciyye* hierfür verantwortlich.

Aḥmad b. Sa'īd befand sich nämlich zu dieser Zeit in *ḥulayş*, einem Ort in der Nähe von Mekka. Vgl. Ibn Zaynī Daḥlān, *Ḥulāşat al-kalām*, S. 209.

⁹⁹⁰ Madanī, Sayyid Ğa'far. *al-Aḥbār al-ğarība*, S. 57-60

Surūr verlangte daraufhin vom *şeyhü'l-ḥarem* und von *ḲümḲümçī*, dass sie die Verantwortlichen aus den Reihen ihrer Gefolge zu ihm schicken, wie 'Alī al-Qulālī und 'Īsā al-Ġazzār. *ḲümḲümçī* nahm dies als eine Bedrohung für seine Position in der Stadt auf und ging selber nach Mekka. Er bat den jungen Emir Surūr darum, dass er auch Filibelī nach Mekka zitieren möge, um die Sache in seiner Anwesenheit zu untersuchen. Filibelī, der von diesem Schachzug von *ḲümḲümçī* überrascht wurde, ahnte die Gefahr und zögerte, sich nach Mekka zu begeben. Während sich *ḲümḲümçī* noch in Mekka befand, haben die Soldaten der Festung eine alte Rechnung mit einigen Soldaten der *nevbetciyye*, unter denen sich der oben erwähnte Šaraf al-Qabbānī befand, beglichen und alle außer Šaraf al-Qabbānī getötet.

Der Großteil der *nevbetciyye* war offenbar nicht auf der Seite von *ḲümḲümçī* und betrachtete selbst den *kethüdā* der Einheit *ḲümḲümçī* als Hauptverantwortlichen für diese Konflikte. In Absprache mit anderen Einheiten, insbesondere denen der Festung, veranlassten sie den *şeyhü'l-ḥarem*, *ḲümḲümçī* abzusetzen und an seine Stelle Aḥmad Makkī einzusetzen. Die vier Einheiten (*ocāk*), *Āğawāt* und ihre Sklaven sowie der *şeyhü'l-ḥarem* einigten sich darin, die Rückkehr von *ḲümḲümçī* in die Stadt zu hindern. Die *ahl ḥarra*, d.h. die *Āğawāt* und ihre Anhänger, stellten es aber als Bedingung, dass die Soldaten die Überwachung des Stadttors *Bāb al-ğum'a* übernehmen sollten. Wenn nämlich jemand bei ihnen Zuflucht sucht, würden sie ihn nicht ausliefern.

ḲümḲümçī konnte aus der Tötung seiner Männer Kapital schlagen und Surūr von seiner Unschuld überzeugen. Surūr schickte daraufhin seinen Wesir Ibrāhīm Āğā sowie Çāvūş Ḥasan Kawāfī⁹⁹¹ und Ḥamza Zāfir mit *ḲümḲümçī* nach Medina. Er schrieb auch an den Šayḫ der Ḥarb Badawī, dass er *ḲümḲümçī* in seinem Anliegen unterstütze. Als *ḲümḲümçī* am 12. Ša'bān 1188/17.10.1774 nach Medina kam, erlaubte man ihm es nicht, in die Stadt einzutreten. Er ging daraufhin nach 'Awālī, Qubā und in andere Dörfer, um sich Anhänger zu werben.

Sayyid Ḥasan al-Kawāfī kam inzwischen heimlich in die *ḥarat al-āğawāt* und sicherte sich ihre Unterstützung durch Vergabe von Geldern. Am 29. Ša'bān/14.11. brachen die Männer von *ḲümḲümçī* beim *Bāb al-ğum'a* ein und kamen heimlich in die Stadt. Sie

⁹⁹¹ Es handelte sich hier vermutlich um Sayyid Ḥasan al-Uzbekī aus der Familie al-Kawāfī, dessen Angehörige wir unter den Kofliktparteien an der *finat al-qal'a* gesehen haben. Siehe S. 351. Anşārī erwähnt ihn als Stelleninhaber in der *nevbetciyye*, aber bezeichnet sein Amt als *çorbacı*. Sayyid Ḥasan bekleidete auch das Amt des *emīn-i bender-i yanbu'*. Er starb 1188/1775 in Dschidda. Anşārī, Tuḥfa, S. 415.

überraschten Aḥmad Makkī, der sich vor der Moschee befand und griffen ihn an. Nach einem langen Gefecht fand Makkī Zuflucht im Hause des *ṣeyḥü'l-ḥarem*, wo er bis zur Zeit der Ankunft der Damaszener Pilgerkarawane im Schutz des *ṣeyḥü'l-ḥarem* blieb.

Die Männer von *ḲümḲümċī* besetzten daraufhin die Moschee und die benachbarten Häuser. Die Spannung dauerte bis zur Ankunft der Damaszener Pilgerkarawane unter der Führung von Muḥammad Paşa an. Als sich der Paşa in *ğaraf* in der Nähe von Medina niederließ, kamen beide Seiten des Konfliktes, Aḥmed Makkī und *ḲümḲümċī* zu ihm. Da Muḥammad Paşa über die Unterstützung von Surūr für *ḲümḲümċī* Bescheid wusste, setzte er ihn zum *kethüdā* ein und brachte Aḥmad Makkī mit sich nach Mekka. Aḥmad Makkī erhielt später die Erlaubnis des Šarīf, nach Medina zurückkehren zu dürfen mit der Bedingung, sich von den Konflikten mit *ḲümḲümċī* fernzuhalten.

Die Absetzung von Aḥmad Makkī wurde aber vom Großteil der Bevölkerung missbilligt. Kurz danach schrieb der *ṣeyḥü'l-ḥarem* in Übereinstimmung mit den Vornehmen der Stadt eine Klage, in der er *ḲümḲümċī* als Hauptverantwortlichen für die Konflikte brandmarkte. Er beauftragte den Mufti Tācüddīn Ilyās mit der Überreichung der Klage in der Hauptstadt. Tācüddīn ging mit der Damaszener Karawane und kam im folgenden Jahr mit dem erwünschten Befehlsschreiben zurück. Wie Anşārī in der *Tuḥfa* ausführt, hatte Tācüddīn mehrere Reisen in die Hauptstadt unternommen und im Jahre 1186/1772 seine Ernennung zum Mufti von Medina erhalten. Offenbar wurde er im Jahre 1188/1774 von Surūr abgesetzt. Der Grund für die Absetzung von Tācüddīn war nach Anşārī, das er sich in die Konflikte unter den Soldaten verwickelte, was bei Surūr Empörung auslöste.⁹⁹² Unter dem geschilderten Hintergrund lässt sich vermuten, dass Tācüddīn in diesen Konflikten gegen *ḲümḲümċī* Partei ergriff.

Die Spannung zwischen den Anhängern von Aḥmad Makkī und *ḲümḲümċī* entlud sich ca. vier Monate nach der Abreise von Tācüddīn am 17. Rabī II 1189/16.06.1775 in einer Panik in der Moschee, in der mehrere unschuldige Gläubige ums Leben kamen. Çāvūş Qulalī, der in der *al-Aḥbār al-ğarība* als Hauptverantwortlicher für diese Unruhen bezeichnet (*ra'sü'l-fitne*) wird, wurde auch in den Gefechten, die diesem folgten, getötet.

⁹⁹² Anşārī, *Tuḥfa*, S. 41, S. 39.

Die Klageschrift des *şeyhü'l-ḥarem* fand beim Diwan Gehör. Nach Angaben von Anşārī erhielt Tāciiddīn in dieser Reise auch seine offizielle Ernennung zum Mufti. Von zwei weiteren Erlassen verfügte der erstere die Absetzung von Ẹümķümcī. Der zweite Erlass war sogleich eine Mahnung an den Şarīf, sich aus den Angelegenheiten von Medina raus zu halten.⁹⁹³ In dem von Anşārī erwähnten zweiten Erlass aus dem Jahre 1189/1776 betonte der Hof die Zuständigkeiten des *şeyhü'l-ḥarem* und, dass er Alleinherrscher von Medina sei. Die Männer des mekkanischen Emirs in Medina, wie sein Wesir und der *ḥakim al-balad*, die die Interessen des Emirs in Medina vertraten, unterstützten offenbar in diesen Konflikten Ẹümķümcī. In dem zitierten Erlass, der von dem Damaszener *wālī* und Kommandeur der Pilgerkarawane in der Moschee öffentlich vorgetragen werden sollte, wurden besonders die mekkanischen *aşraf*, die sich in Medina aufhielten als Zielgruppe stilisiert und wegen ihrer Einmischung in die Angelegenheiten des *şeyhü'l-ḥarem* verurteilt.⁹⁹⁴ In dem dritten Erlass wurde die Vertreibung von Ẹümķümcī nach Damaskus angeordnet.⁹⁹⁵

Beide Erlässe waren ein herber Rückschlag für den Stolz von Surūr, gegen die er aber nichts unternehmen konnte. Nach der Darstellung von der *al-Aḥbār al-ġarība* drohte Surūr Muḥammad Paşa, dass er den Eintritt der Pilgerkarawane in Mekka hindern würde, wenn der Paşa es Ẹümķümcī nicht gestatte, sich in Mekka aufhalten zu dürfen.

Die Unruhen des Jahres 1194/1780

Wir haben oben eine allgemeine Beschreibung für unsere Quellen gegeben, die wir zur Rekonstruktion der Konflikte benutzten. Bevor wir die Unruhen des Jahres 1194/1780 ausführlich behandeln, sollen hier die genannten Quellen im Bezug auf diesen Konflikt näher beschrieben werden. Wie oben erwähnt wurde, haben wir zur Rekonstruktion dieses Konfliktes, der in der *al-Aḥbār al-ġarība* als *fitnat surūr* bezeichnet wird, drei bzw. vier Quellen, die den Lauf der Ereignisse schildern. Die Ausführungen von 'Abdurrahmān al-Anşārī zu diesem Konflikt sind sehr knapp. Die Ausführungen seines Neffen 'Abdurrahmān b. Ḥusayn basieren überwiegend auf mündlicher Überlieferung. Zaynul'ābidīn hingegen ist bisher der einzige bekannte Berichterstatter, der als Augenzeuge den Konflikt detailliert beschreibt. Zaynul'ābidīn,

⁹⁹³ Anşārī, *Tuḥfa*, S. 41.

⁹⁹⁴ Mühimme 9, S. 17, Ḥk. 24

⁹⁹⁵ Mühimme 9, S. 17, Ḥk. 25

sein Vater Muḥammad und sein Onkel Ḥasan spielten auch im Laufe des Konfliktes eine Führungsrolle.

Die Darstellung der *al-Aḥbār al-ġarība* und die Ausführungen von Zaynul'ābidīn sind darin einig, die Handlungen von Surūr zu verurteilen. Die dritte Version stammt von Surūr selbst, zu der wir anhand zweier Quellen Zugang finden. Es handelte sich um zwei Briefe von Surūr an die Machthaber in der Hauptstadt. Der erste Brief wurde von Zaynul'ābidīn al-Barzanġī in seiner Schrift zitiert, den Surūr während seines Besuches in Medina im Jahre 1194/1780 schrieb, nachdem er Medina besetzt und seine Feinde besiegt hatte. In dem von Zaynul'ābidīn zitierten Brief fasste Surūr die Ereignisse kurz zusammen, in dem er seine Handlungen rechtfertigte. In dem zweiten Brief handelte es sich um die Übersetzung eines Briefes von Surūr aus dem Jahre 1195/1781.⁹⁹⁶ Dem zweiten Brief von Surūr gingen die Klageschriften der Medinenser voraus. In diesem Brief erklärte Surūr die Gründe für seine Handlungen aus seiner Sicht ausführlicher und versuchte, die von den Medinensern vorgebrachten Vorwürfe und Anschuldigungen zurückzuweisen.

Die drei genannten Versionen stimmen in den Grundzügen des Verlaufs der Ereignisse weitgehend überein. Die Versionen von Zaynul'ābidīn und *al-Aḥbār al-ġarība* weichen jedoch von der Version von Surūr in Einzelheiten und insbesondere in der Interpretation der Gründe für die Konflikte sowie in den, den Parteien zugeschriebenen Intentionen, ab.

Betrachten wir erst die Version von Surūr. Ihr wird die Version von Zaynul'ābidīn bzw. die der *al-Aḥbār al-ġarība* folgen.⁹⁹⁷

Die Version von Surūr

Surūr brach mit einem großen Gefolge von Mekka nach Medina auf und kam Anfang des Raġab 1194/1780 zu dem Dorf *Badr* in der Nähe von Medina. Am dritten Tag wurde die Karawane von Surūr von den Beduinen der Ḥarb angegriffen, die ihm zufolge in Absprache mit den Machthabern von Medina seinen Besuch in Medina verhindern wollten. Die Beduinen wurden von den Soldaten von Surūr besiegt und ein Teil der Beduinen wurde als Geisel festgenommen. Surūr kam am 9. Raġab 1194/10.07.1780

⁹⁹⁶ BOA, Hatt-ı Hümayûn, Defter 16/ Belge 610. Die genaue Datierung der Übersetzungen ist 10.03.1195/05.03.1781.

⁹⁹⁷ Zaynul'ābidīn b. Muḥammad al-Barzanġī, Kašf al-ḥuġab wa-l-sutūr 'an-mā waqa' li ahl al-madīna ma'a amīr makka surūr, Chester Beatty Library, (Ms.) 3551 Fol. 1-23.

nach Medina. Nachdem er sich mit seinem Gefolge vor der Stadtmauer in *manāḥa* niederließ, kamen die Befehlshaber von Medina zu seiner Begrüßung. Diejenigen, die sich vor der Bestrafung von Surūr fürchteten, baten ihn um Vergebung, denen er auch entgegenkam.

Am 20. Rağab/21.07. erfuhr Surūr die Gerüchte, dass die Machthaber der Einheiten mit den Ḥarb Kontakt aufgenommen hatten und einen gemeinsamen Angriff auf Surūr planten. Surūr verlangte daraufhin von den Führern der Einheiten, dass sie als Geisel bei ihm bleiben sollten und seinen Männern erlauben, bis zur Rückkehr von Surūr die Festung unter ihrer Kontrolle zu halten. Die *ašrāf* von Medina sowie der *šeyḥü'l-ḥarem*, *ḥazīnedār* und *nā'ibü'l-ḥarem* versuchten vergeblich die Soldaten der Festung dazu zu überreden, die Bedingungen von Surūr zu akzeptieren. Sie begannen dann mit Waffen auf die Männer von Surūr zu schießen. Die am 21. Rağab für eine kurze Zeit eingestellten gegenseitigen Angriffe nahmen am 28. Rağab zu. Am 29. Rağab/30.07. gaben jedoch die Soldaten der Festung auf und flüchteten aus der Stadt. Da einige Männer der Festung in diesen Gefechten ums Leben kamen, während die anderen aus der Stadt flüchteten, stellte Surūr einen seiner Vertrauten mit einer Anzahl von Soldaten in der Festung ein. Er setzte auch anstelle der *kethüdā* der Militäreinheiten andere Männer ein und verließ dann die Stadt.

Am 14. Ramaḍān/12.09. lehnten sich die Medinenser gegen die Soldaten von Surūr auf. Die Gefechte dauerten bis zum 17. Šawwāl/15.10. Als Surūr über den Fall informiert wurde, schickte er eine kleine Streitmacht nach Medina. Es kam dann zu Gefechten zwischen dieser und den Medinensern. Die Medinenser riefen daraufhin die Ḥarb zur Hilfe und in den Gefechten kamen auf beiden Seiten Männer ums Leben. Die in der Festung von Medina eingesetzten Soldaten von Surūr verließen dann die Stadt und kamen nach Mekka.

Zu den Missetaten der Medinenser führt Surūr in seinem Brief aus, dass sie am Anfang der Gefechte am 28. Ramaḍān/28.10. einige seiner Männer auf dem Markplatz der Stadt töteten. Zu seiner Beleidigung strichen die Medinenser auch das gewöhnliche Gebet für den Šarīf in der Predigt.

Surūr bezieht sich auch auf die Klageschriften der Medinenser an die Hohe Pforte. Ihm zufolge schilderten die Medinenser die Taten von Surūr auf Abscheu und Entsetzen erregende Weise. Er wies die Anschuldigungen der Medinenser dezidiert

zurück, mit diesen Taten seinen Aufstand gegen den Kalifen erklärt zu haben. Eine Handlung, die auch in der Schrift von Zaynul'ābidīn als Beleg für den Aufstand von Surūr gegen den Kalifen geschildert wird, betrifft eine mit Silber geschmückte Tür für die Moschee, die Surūr während seines Besuches in Medina einbauen ließ. Um die Machthaber in der Hauptstadt zu besänftigen, sagt Surūr, dass dieses Geschenk nicht als Wohltat von Surūr sondern als eine Wohltat des Sultans zu betrachten sei, dem Surūr Gehorsam schuldet.

Um den Hof von seiner Unschuld zu überzeugen und sich vor einer Strafe zu hüten, schickte Surūr Briefe an die hohen Würdenträger der Hauptstadt: Den *ṣeyhū'l-islām*, *ḳādī'asker* von Anadolu, *dāru's-sā'āde āğāsı*, *kethüdā āğāsı*, *kethüdā* und *re'īsü'l-küttāb*. Er beauftragte auch einen türkischen *muğāwir* namens Istanbulu Ḥācī Yūsuf mit der Überreichung der Briefe. Ḥācī Yūsuf wurde in der Hauptstadt von einem Rat verhört. Das Ende des Gesprāches mit Istanbulu Ḥācī Yūsuf wurde wie folgt protokolliert:

Es wāre angemessen, dass Šarīf aufgrund der Empörung nicht nochmal nach Medina gekommen wāre und keine Soldaten geschickt hātte, ohne dafür von dem Staat eine Erlaubnis oder einen Befehl zu besitzen. Denn wenn er künftighin nach Medina kommen würde, würde dies zu ungewünschten Folgen führen. Dies würde sogar den Sultan zur Empörung bringen.

Die Antwort von Ḥācī Yūsuf lautete:

Der Šarīf wich nicht von dem Willen des Kalifen des Islams ab, er folgte den Befehlen, die an ihn gerichtet werden.

Die Version von Zaynul'ābidīn al-Barzanğī bzw. von der al-Aḥbār al-ğarība

Die *al-Aḥbār al-ğarība* macht keine Anhaben über den Angriff der Ḥarb auf Surūr im Vorort *Badr*. Barzanğī hingegen erwähnt diesen Angriff im Rahmen seines Berichtes über den ersten Brief von Surūr. Nach der *al-Aḥbār al-ğarība* war der Grund für den Besuch von Surūr im Jahre 1194/1780 die Absetzung von Ḳümḳümḱ durch Muḥammad Paşa, in der Ḳümḳümḱs Gegner Muḥammed Šālīḥ el-Filibelī die Führungsrolle spielte. Surūr versprach nämlich Ḳümḳümḱ, ihm später zu helfen und gab ihm die Erlaubnis nach Medina kommen zu dürfen mit der Bedingung, sich von weiteren Konflikten fernzuhalten. Ḳümḳümḱ kam dann nach 'Awālī und erhielt auch das Einverständnis der Machthaber von Medina für seine Rückkehr in die Stadt. Die Ausführungen von 'Abdurrahmān al-Anşārī, dem Verfasser der *Tuḥfa*, und die von

Zaynul‘ābidīn al-Barzanġī sind sich darin einig, dass ẒūmẒūmċī erst im Jahre 1194/1780, also mit Surūr, nach Medina kam.⁹⁹⁸

Der *al-Aḥbār al-ġarība* zufolge besänftigten die Medinenser Surūr, als er nach Medina kam, mit den Worten, dass sein Feind Filibelī schon verstorben sei. Der neue *kethūdā* der Festung Ebū Bekir Çelebī und der *kethūdā* der *nevbetciyye* Aḥmad Makkī entschuldigten sich bei Surūr für die Absetzung und Vertreibung von ẒūmẒūmċī aus der Stadt. Nach Zaynul‘ābidīn hatten diese Befehlshaber aber keine Tat begangen, für die sie sich bei Surūr entschuldigen sollten, weil sie nur die Befehle des Sultans ausführten. Surūr hatte ẒūmẒūmċī und dessen Anhänger mit sich nach Medina mitgebracht. Er versprach jedoch den Medinensern, dass er sie bei seiner Rückkehr mit sich nehmen würde. Später versöhnte Surūr ẒūmẒūmċī mit seinen Feinden.

Surūr ließ demnächst eine mit Silber verzierte Tür, die er für die Tür *Bāb al-wufūd* anfertigen ließ, in der Moschee einbauen. Auf den Belag der Tür ließ er eine lange Schrift einmeißeln, die im Auge von Zaynul‘ābidīn seine Auflehnung gegen den Sultan eindeutig belegte.

“ammara baytallāhi sulṭānunā surūrun lahū ra’yun wa ‘aqlun muṣībun”

[Unser Sultan Surūr, der einen gesunden Verstand hat, renovierte das Gotteshaus]

Obwohl Surūr den Führern der Militäreinheiten *amān* gewährte, zitierte er sie am 29. Raġab/30.07. zu sich und ließ sie festnehmen. Er schickte dann seine Soldaten in die Festung und befahl, sie zu besetzen. Die Soldaten der Festung schlossen die Türen und widersetzten sich. Als Surūr die Soldaten der Festung dazu aufforderte, keinen Widerstand zu leisten und die Festung auf zu geben, erklärten die Soldaten, dass sie dies nur dann machen würden, wenn Surūr hierfür einen Erlass des Sultans habe.

Nach einer kurzen Zeit fanden die Soldaten der Festung sich dazu gezwungen, den Forderungen von Surūr nachzugehen. Sie verlangten von ihm eine Zeit, um ihre Sachen zum Transport vorzubereiten. Surūr lehnte dies ab und seine Männer griffen die Festung an. Der Fahnenträger der Soldaten von Surūr wurde mit einem Gewehrschuss aus der Festung getötet, worauf Surūr mit ca. 5000 Männern den Angriff verstärkte, dem sich auch die Sklaven der Eunuchen und die Anhänger von ẒūmẒūmċī mit weiteren 2000 Männern anschlossen.

⁹⁹⁸ Vgl. Anṣārī, *Tuḥfa*, S. 396.

Nach dem ersten gescheiterten Versuch, die Festung zu besetzen, schlichen die Soldaten von Surūr durch ein Loch an der kleinen Tür in die Festung ein, auf das sie ẖümķümcī und Saīd Šuqalbahā hinwies. Saīd Šuqalbahā war der *kethūdā* der Festung im Jahre 1187/1773 und wurde während der Konflikte im Jahre 1187/1773 oder später von seinem Amt abgesetzt und aus der Stadt vertrieben. In den darauffolgenden Gefechten kamen 18 Männer aus der Festung und ca. 65 Männer von Surūr ums Leben. Die Festung und die Güter der ca. 50 festgenommenen Männer der Festung wurden geplündert und auf dem Markt verkauft.

Später wollte Surūr auf Veranlassung von ẖümķümcī und ‘Alī al-Samhūdī, dem šāfi‘itischen Mufti, weitere A‘yān von Medina festnehmen. Durch Vermittlung einiger Vornehmer der Stadt ließ er sich aber von dieser Idee abbringen.

Nach der Besetzung der Festung blieb Surūr ca. einen Monat lang in Medina. Er schickte dann ein Protokoll in die Hauptstadt und zwang die Medinenser dies zu unterzeichnen. Er schilderte die Ereignisse in diesem Antrag wie folgt:

Als sich die ägyptische Pilgerkarawane auf dem Rückweg von Medina in *Ḥayf* aufhielt, wurden sie von den Beduinen angegriffen. Als Zeichen des Gehorsams für den Sultan zogen wir gegen die Beduinen ins Feld und besiegten sie. Wir wollten dann das Grab unseres Großvaters, d.h. des Propheten, besuchen. Als wir nach Medina kamen, sahen wir die Bevölkerung wegen der Konflikte in einer schwierigen Situation. Wir schickten ihnen einen Geleitbrief, *amān*. Nachdem wir uns 12 Tage in Medina aufhielten, kamen wir in Besitz einer Schrift, die von den Machhabern (*kibār*) der Stadt geschrieben wurde, in der sie die Beduinen gegen uns zu Hilfe riefen. Wir haben daraufhin die Anführer der *fitna* festgenommen und schickten ihren Anhängern einen *amān*. Wir befahlen auch einigen unserer Soldaten in die Festung zu gehen, um einen Verrat seitens der Festung zu hindern. Sie jedoch entgegneten uns mit Gewehrschüssen, worauf wir am 29. Rağab die Festung besetzten und einen Wesir unsererseits einsetzten.

Surūr setzte dann den *šeyḥü’l-ḥarem* Aḥmed Āğā ab und befahl ihm, mit ihm nach Mekka zu gehen. Nach einer kurzen Zeit kam der Erlass, der die Ernennung vom ‘Alī Āğā, dem ehemaligen *mušāhib* des Sultans anstelle von Aḥmed Āğā zum *šeyḥü’l-ḥarem* verfügte. Surūr verschleppte 66 festgenommene Männer am 22. Ša‘bān/22.08. mit sich nach Mekka.

Barzanġī und die *al-Aḥbār al-ġarība* berichten über die willkürlichen Handlungen des Wesirs von Surūr und auch über die Missetaten der von Surūr in Medina eingestellten jemenitischen Soldaten ausführlich: Sie verachteten die Medinenser, unterdrückten die Bevölkerung und beleidigten die Gelehrten. Surūr führte auch neue Marktsteuer ein. Sein Wesir erhob sogar Anspruch auf das Drittel der Zuweisungen der Bevölkerung und auf das *bayt al-māl*.

Am 24. Ramaḍān/22.09. begann die Aktion der Medinenser gegen die Männer von Surūr in der Festung und dauerte bis zum 13. Šawwāl/11.10. an. Außer den Eunuchen nahmen alle Medinenser an dieser Aktion teil. Die Medinenser nahmen auch zu dieser Zeit Kontakt zu dem Šayḥ der Ḥarb auf und baten ihn um Hilfe gegen die Soldaten von Surūr. Der Šayḥ der Ḥarb drohte vorerst den Eunuchen Gewalt an, falls sie sich nicht den Medinenser anschließen würden.

Der neue *šeyḥū'l-ḥarem*, den Surūr nach der Festnahme an die Stelle von Aḥmed Āġā zum *āġā* einsetzte, war der *ḥazinedār* der Moschee. Nach den Ausführungen von Zaynul'ābidīn hatte dieser Angst vor der Gewalt von Surūr und weigerte sich, sich auf die Seite der Medinenser zu stellen. Er hatte sogar vor, die Führer dieser Initiative festzunehmen und nach Mekka zu schicken. Die erzwungene Treue der Eunuchen und ihrer Anhänger (*zang*, *'abīd*) für die Medinenser dauerte auch nicht lange. Sie riefen die Banū 'Alī und Banū Safar zu Hilfe, denen sie Schmiergelder gaben. So fanden sich die Medinenser zwischen zwei Fronten. Zu ihrer Erleichterung erhielten sie aber die Nachricht, dass die Ḥarb unter Führung von Maḥmūd an Ābār 'Alī kamen. Zwei Tage nach der Ankunft der Ḥarb in der Stadt, erfuhren sie dafür, dass der Emir von Medina Šālīḥ, die Banū 'Alī und Banū Safar durch Vergabe von Geldern gegen die Medinenser mobilisierte.

Die 'Ayān von Medina, die die Prediger und andere Vornehme der Stadt einschlossen, sammelten sich, um Pläne für die Verteidigung der Stadt zu beraten. An der Sammlung waren insbesondere die folgenden Medinenser beteiligt: der Mufti 'Abdullāh al-Ḥalīfatī, Zaynul'ābidīns Vater Muḥammad al-Barzanġī, sein Onkel Ḥasan al-Barzanġī, der Prediger Ḳāsīm Maġulabāy und dessen Cousin, der Prediger Muḥammad al-Barrī sowie 'Abdullāh al-Ṭayyār und einige nicht bei Namen genannte Händler. Aus den Reihen der Soldaten waren die Vornehmen der Einheiten und Muḥammad Sa'īd al-Muġayribī an der Versammlung beteiligt, den Zaynul'ābidīn als tapferen Jungen lobt. Sie gingen dann zu dem *šeyḥū'l-ḥarem* und verlangten von ihm

Sprengstoff, den sie für die bevorstehenden Gefechte brauchten. Dieser kam ihnen aber mit der Absicht, den Eunuchen und ihren Anhängern zu helfen, nicht entgegen und forderte die Medinenser dazu auf, den Kampf aufzugeben.

Zaynul'ābidīn schildert an dieser Stelle die Feigheit des *ṣeyhū'l-ḥarems* mit folgenden Worten: Er dachte, dass der Sultan entfernt ist, der Emir von Mekka aber in greifbarer Nähe. Diesem stellt er die Tapferkeit und Treue der Medinenser gegenüber mit dem rhetorischen Satz, den sie den Medinensern in den Mund legten: Die Medinenser erwiderten ihm, dass das Schwert des Sultans lang genug ist, um Medina zu erreichen. Im Gegensatz zum *ṣeyhū'l-ḥarem* und den Eunuchen sammelten die Medinenser zum Zeichen ihres Gehorsames für den Sultan Güter, die sie in ihren Kampf mit den Gegnern einsetzten, so Zaynul'ābidīn. Sie stellten die von Surūr gestörte Ordnung in der Stadt wieder her, indem sie 'Ubayd al-Qubbayṭī zum *kethūdā* der *nevbetciyye* und Muḥammad Sa'īd al-Muḡayribī zum *ḥisba* ernannten. Auf Hinweis des ehemaligen *Emir-i Şürre* Ṭāḥir Efendi, deponierten sie Sprengstoff unter der Mauer der Festung, wo sich die Männer von Surūr befanden, und versuchten an der Mauer ein Loch zu öffnen.

Am 14. Şawwāl/12.10. kam die Nachricht, dass sich die von Surūr geschickten Soldaten unter der Führung von Ibn Ğuwaybir Medina näherten, denen sich auch der Emir von Medina Şāliḡ und seine Verbündeten anschlossen. Als sie jedoch die Entschlossenheit und Bereitschaft der Medinenser für einen Kampf sahen, wollte der Bruder von Ibn Ğuwaybir einen Frieden zwischen dem Wesir von Surūr in der Festung und Medinensern vermitteln.

Şayḡ Muḥammad b. 'Abdullāh und Sayyid Ḥusayn al-'Alawī Ba-l-faqīh gingen als Bevollmächtigte der Medinenser zu dem Wesir von Surūr. Der Wesir akzeptierte den Frieden mit der Bedingung, dass sie morgen mit den A'yān der Stadt und dem Führer der Ḥarb kommen und ihm sicheres Geleit zum Verlassen der Stadt geben sollten.

Auf Anweisung von Sayyid Ḥusayn hin ging Zaynul'ābidīn an den *nā'ib* des *ṣeyhū'l-ḥarems*, um von ihm eine Schrift zur Bestätigung des vereinbarten Friedens zu bekommen. Er ging dann in Begleitung von Sayyid Ḥusayn und Şayḡ Muḥammad b. 'Abdullāh zu den *kethūdā* und Führern der Ḥarb und informierte sie über das Abkommen mit dem Wesir. Nachdem der Wesir die schriftliche Bestätigung des *nā'ib* erhalten hatte, nahm er die Bedingungen der Medinenser an.

Nachdem der Wesir von Surūr mit seinen Männern die Stadt verlassen hatte, beschloss man einstimmig, ‘Abdullāh Ṭayyār zum *kethüdā* der Festung einzusetzen. Da er aber dies nicht annahm, ließ sich *çorbacı* Muḥammad Sa‘īd in der Festung einstellen, deren Bewohner und Stelleninhaber entweder in den Kämpfen ums Leben kamen oder von Surūr festgenommen wurden oder im Laufe der Ereignisse die Stadt verlassen hatten. Als jedoch einige Medinenser, die in diesen Konflikten auf der Seite von Surūr gestanden hatten, sich auch in der Festung niederlassen wollten, wurden diese Ansprachen in einer Sitzung behandelt, an der die Führer der Ḥarb, Maḥmūd und Naṣṣār b. ‘Aṭīyya, teilnahmen. Sie beschlossen, dass sich in der Festung nur diejenigen aufhalten sollten, die von den Handlungen von Surūr betroffen waren.

In Einigung mit den Vornehmen der Stadt schrieb man ein Protokoll für die Ereignissen, um den Hof des Kalifen Gottes auf der Welt, so Zaynul‘ābidīn, zu informieren. Der Sohn des Onkels von Tācūddīn Ilyās, ‘Abdullāh Ilyās (geb. 1143/1730),⁹⁹⁹ der zu dieser Zeit das Amt des Prediger der Moschee ausübte und früher mehrere Reisen nach *rūm* unternahm, und ein türkischer *muğāwir* namens Aḥmed Efendi Yenişehirli wurden mit dem Überreichen des Protokolls an die Hohe Pforte beauftragt. Die Medinenser schilderten den Zustand in Medina und baten den Kalifen um Hilfe durch Sendung von Geld und Männer, um Medina vor einem erneuerten Angriff des Emirs zu schützen.

Naṣṣār b. ‘Aṭīyya verließ die Stadt nach *Ḥamrā*, wobei Maḥmūd mit 12 Männern in Medina blieb. Anfang des *Ḍu al-qa‘da*/28.10. erfuhren die Medinenser, dass Surūr eine Streitmacht nach Medina schickte, die sich in einem Ort südlich von Medina aufhielt. Die Medinenser und die Anhänger von Maḥmūd besiegten die Männer von Surūr außerhalb der Stadtmauer in einem Gefecht, in dem auf der Seite der Medinenser 9 und von den Männern von Surūr ca. 30 ihr Leben verloren.

Als der Bote von Muḥammad Paṣa, dem Kommandeur der Damaszener Pilgerkarawane, nach Medina kam und sie über die Ankunft des Paṣas informierte, sorgte dies für eine große Erleichterung und Freude auf Seiten der Medinenser. Nach drei Tagen, am 23. *Ḍu al-qa‘da*/19.11., kamen die Pilger in Scharen in die Stadt. Nachdem Muḥammad Paṣa und der neue *ṣeyḥū’l-ḥarem* ‘Alī Āğā das Tal *Rawma* erreicht hatten, gingen der *nā’ibū’l-ḥarem* und *ḥazīnedār* sowie der *kethüdā* der *nevbetciyye* und weitere Führer der Militäreinheiten zur ihrer Begrüßung. Muḥammad Paṣa

⁹⁹⁹ Anṣārī, *Tuḥfa*, S. 40.

erkundigte sich bei den Anwesenden nach dem Verlauf der Ereignisse. Der *ḥazīnedār*, der wie oben erwähnt von Surūr zum *ṣeyḥū'l-ḥarem* eingesetzt worden war, meldete sich eilig zu Wort und gab den Medinensern die Schuld an den Ereignissen. Der *nā'ibū'l-ḥarem* Beṣīr widersetzte sich ihm aber mit heftigen Worten und verteidigte die Einstellung der Medinenser in den Konflikten. Nachdem der Paşa in die Stadt gekommen war, erhoben die Bevölkerung insbesondere die Frauen ihre Beschwerden über die willkürlichen Handlungen der Soldaten von Surūr, die sie in Medina verrichteten. Der *ḥazīnedār* wollte daraufhin offenbar wegen der gegen ihn gemachten Anschuldigungen die Stadt verlassen und bat den Paşa vergeblich um eine Erlaubnis für eine Reise nach Mekka.

Zwei Tage später, also am 25. *Ḍu al-qa'da/21.11.*, kamen die Medinenser zum Paşa und baten ihn darum, *Çorbacı Muḥammad Sa'īd al-Muḡayribī* zum *kethūdā* der Festung, *Aḥmed Receb* zum *kethūdā* der *yeniçeriyye* und 'Abdullāh Ṭayyār zum *kethūdā* der *nevbetciyye* einzusetzen. Wie früher wollte 'Abdullāh Ṭayyār dieses Amt nicht besetzen und kam aus diesem Grund nicht zu der Gesellschaft des Paşas. An seiner Stelle wurde *Çorbacı 'Umar Rašīd* als Kandidat für Amt des *kethūdā* der *nevbetciyye* gestellt. Muḥammad Paşa erfüllte den Wunsch der Medinenser und ging nach Mekka.

Der osmanische Würdenträger Ṭāhir Āḡā, der in diesem Jahr mit der Durchführung der Renovierungen in Medina beauftragt wurde, ließ am 15. *Ḍu al-ḥiḡḡa/11.12.* die von Surūr gestiftete Tür der Moschee abbauen.

Die Medinenser erhielten später am 2. Muḥarram 1195/28.12.1780 zwei Besorgnis erregende Nachrichten. Muḥammad Paşa und die weiteren Machthaber der Pilgerkarawane verlangten nämlich von Surūr die Freilassung der festgenommenen Medinenser. Surūr kam ihnen aber nicht entgegen. Die zweite Nachricht, dass Surūr einen neuen Überfall auf Medina plante, führte zu einer großen Beunruhigung der Medinenser. In diesem Jahr kam es auch zu einem angeblich von Surūr geplanten Kampf zwischen einer Beduinengruppe und der ägyptischen Pilgerkarawane. Muḥammad Paşa wollte zwischen dem Führer der Beduinen und dem Kommandeur der ägyptischen Pilgerkarawane vermitteln. Als der erste akzeptierte, in Begleitung des Paşas zu diesem Zweck nach Medina zu kommen, tadelte ihn Surūr und hinderte ihn daran, sich mit dem Paşa nach Medina zu begeben. Es kamen dann die Nachrichten, dass Surūr dem Führer der Beduinen befahl, mit 2000 Beduinen Medina zu besetzen und seine Männer in der Festung einzustellen. Die Nachrichten lösten

eine große Panik in Medina aus und die Medinenser begannen, sich auf den bevorstehenden Kampf vorzubereiten.

Zaynul‘ābidīn war an diesem Tag der Prediger in der Moschee und hielt eine Predigt, in der er die Bevölkerung zur Bereitschaft auf einen Kampf aufforderte. Am 9. Muḥarram 1195/04.01.1781 beendete Zaynul‘ābidīn seine Schrift und versprach, in einer anderen Schrift die Ereignisse des Jahres 1195/1781 zu schreiben. Da die Quellen von einem weiteren Überfall nicht berichten, lässt sich annehmen, dass diese Nachrichten gegenstandslose Gerüchte waren.

Muḥammed Paşa brachte im folgenden Jahre Befehlsschreiben, die Surūr die Freilassung von 58 Medinenser anordneten. In dem Befehlsschreiben wurde darauf hingewiesen, dass die Verantwortlichen für ihre Taten nach der alten Ordnung direkt von dem Hof bestraft werden, wenn dies künftig erforderlich sein sollte. Obwohl die neuen Befehlsschreiben nicht den scharfen Ton der Erlässe aus dem Jahre 1189/1775 wiederholten, waren sie eine klare Ermahnung an den mekkanischen Emir.¹⁰⁰⁰ Mit einem weiteren Erlass wurde Surūr über die Ernennung eines hohen Amtsträgers aus der Familie ‘Aẓm Yūsuf Paşa zum *muḥāfiẓ* zu Medina informiert.¹⁰⁰¹

Im folgenden Jahr erhielt der *wālī* von Damaskus auch neue Befehle, die die Festnahme einiger Medinenser anordnete, die in dieser Aktion die Führungsrolle spielten. Es handelte sich um folgende Personen:

Ṭāhir Āğā, stellvertretender Kommandeur der Festung (*dizdār*) ‘Ömer el-Ṭarābulusī, *kethüdā* der Festung, Muḥammad Sa‘īd al-Muğayribī, *kethüdā* der *nevbetciyye-i kadīm*, ‘Umar Rašīd, *kethüdā* der *nevbetciyye-i cedāde*, Aḥmad Receb sowie ‘Abdullāh Ṭayyār, ‘Abdurrahmān Qulalī, ‘Alī Efendi Şirvānī und Muḥammad Zayn al-Barzanğī.

Die ersten sechs Personen haben wir als führende Akteure gesehen, die bei der Vertreibung der Männer von Surūr eine aktive Rolle spielten. Ṭāhir Āğā war im Jahre 1193/1779 als *şürre emīni* in den Hedschas gekommen und wurde dann mit Renovierungsarbeiten in Medina beauftragt. Zaynul‘ābidīn erwähnt ihn nur an zwei Stellen. Anhand seiner Hinweise konnten die Medinenser durch Anwendung von Sprengstoff ein Loch in der Festung öffnen. Anşārī bezeichnet ihn in der *Tuḥfa* noch als *muḥāfiẓ* von Medina. Ihm zufolge bestellte er ‘Ömer el-Ṭarābulusī zum

¹⁰⁰⁰ Mühimme 9, S. 276, Ḥk. 520.

¹⁰⁰¹ Mühimme 9, S. 276, Ḥk. 522.

stellvertretenden *āğā* der Festung.¹⁰⁰² ‘Ömer el-Ṭarābulusī, Muḥammad Sa‘īd al-Muğayribī¹⁰⁰³, ‘Umar Rašīd¹⁰⁰⁴ und Aḥmed Receb waren von Muḥammad Paşa auf die Bitte der Medinenser zu den in dem Befehlsschreiben angegebenen Ämter ernannt worden. ‘Abdullāh Ṭayyār nennt Zaynul‘ābidīn unter den Medinensern, die die Entscheidung für die gemeinsame Aktion gegen die Vertreibung der Soldaten von Surūr trafen.¹⁰⁰⁵ ‘Abdurraḥmān Qulalī lässt sich nicht näher identifizieren. Er war vermutlich ein Stelleninhaber in den Militäreinheiten und vermutlich ein Verwandter des ehemaligen *çāvūş* der *nevbetciyye* ‘Alī al-Qulalī.¹⁰⁰⁶ ‘Alī Efendi Şirvānī war Angehöriger der Familie Şirvānī und ein bekannter Gelehrter von Medina. Er wurde von Zaynul‘ābidīn bezüglich dieses Konfliktes nicht beim Namen erwähnt.¹⁰⁰⁷ Muḥammad Zayn al-Barzanğī, war mit Sicherheit mit dem Verfasser dieser Schrift identisch, der zusammen mit seinem Vater und Onkel eine aktive Rolle in diesem Konflikt spielte.

Außer Ṭāhir Āğā wurden die Personen, die von Muḥammad Paşa aufgrund des zitierten Befehlsschreibens festgenommen und nach Damaskus gebracht wurden, mit Respekt behandelt. Sie durften später nach Medina kommen. Mit dieser Anordnung beabsichtigte man anscheinend, den in seinem Stolz verletzten Emir von Mekka durch eine symbolische Bestrafung seiner Feinde in Medina zu besänftigen. Ṭāhir Āğā hatte mehrere Feinde in der Hauptstadt, die diesen Fall ausnutzen konnten. Er wurde aufgrund eines Befehls des Hofes in Damaskus hingerichtet. Nach Angaben von Aḥmed Cevdet Paşa, verantwortete man ihm diesen Konflikt mit dem Emir von Mekka, der dazu führte, dass der Emir von Mekka „auf außergewöhnliche Weise“ nach Medina kam und die Stadt besetzte.¹⁰⁰⁸

¹⁰⁰² Anşārī, Tuḥfa, S. 343. Die Datierung für diese Ernennung auf das Jahr 1190/1776 basiert sicherlich auf einem Schreib- oder Lesefehler. Er wurde von Muḥammad Paşa im Jahre 1196/1781 nach Damaskus gebracht. Er ließ ihn im folgenden Jahr ehrenvoll nach Medina kehren.

¹⁰⁰³ Er wurde in diesem Jahr nach Damaskus gebracht, Anşārī, Tuḥfa, S. 469.

¹⁰⁰⁴ Er wurde von Muḥammad Paşa im Jahre 1196/1781 nach Damaskus gebracht. Er ließ ihn im folgenden Jahr ehrenvoll nach Medina kommen.

¹⁰⁰⁵ Er wurde von Muḥammad Paşa im Jahre 1196/1781 nach Damaskus gebracht. Er ließ ihn im folgenden Jahr ehrenvoll nach Medina zurückkehren, Anşārī, Tuḥfa, S. 338.

¹⁰⁰⁶ Vgl. oben S. 367; Anşārī, Tuḥfa, S. 400.

¹⁰⁰⁷ Anşārī, Tuḥfa, S. 300. Anşārī zufolge amtierte er 35 Tage als stellvertretender Kadi. Er wurde auf Veranlassung seiner Gegner aus seinem Amt entlassen. Später wollten seine Gegner ihn aus der Stadt vertreiben lassen und erhoben zu diesem Zwecke Klage bei dem Emir von Mekka. Der Emir zitierte ihn nach Mekka. Er konnte sich aber mit dem Segen des Propheten, so Anşārī, vor seiner Vertreibung schützen.

¹⁰⁰⁸ Aḥmed Cevdet Paşa, Tārīḥ, I, S. 294-995.

V. Zusammenfassende Schlussbetrachtung

Schon seit dem frühesten Aufkommen der islamischen Glaubensgemeinschaft hat der Hedschas für diese eine religiöse und politische Bedeutung. Die Oberherrschaft über den Hedschas hatte eine große symbolische Bedeutung für die Herrscher, die nach einer universellen Legitimation trachteten. Seit dem Aufstieg des fātimidischen Kalifates wurde der Hedschas zum Schauplatz der um universelle Anerkennung rivalisierenden zwei Kalifen. Dieser Umstand begünstigte auch den Aufstieg der Ḥasaniden in Mekka und der Ḥusayniden in Medina als lokale Herrscher. Die Ansprüche der Großmächte waren bis zum Aufstieg von Dschidda als Umschlagplatz für den indischen Seehandel auf ihre symbolische Anerkennung als Oberherrscher beschränkt, die sich in der *ḥuṭba*, der *kiswa* und dem *maḥmal* manifestierte. Die Herrscher mussten nicht nur für Baumaßnahmen, sondern auch für die Bewohner der Stadt (*fuqārā*) Sorge tragen.

Nach dem Untergang des 'abbāsiden Kalifates in Bagdad wurde der Kampf um die Oberherrschaft über den Hedschas zwischen den Herrschern von Ägypten und denen des Jemen fortgesetzt. Die ägyptische Oberherrschaft über den Hedschas setzte sich im 8./14. Jahrhundert durch. Für relativ kurze Zeit kamen auch die neuen Herrscher von Bagdad, die Ilḥāne, und später Uzun Ḥasan als Konkurrenten der Mamlūken in Betracht. Die großen Stiftungen zugunsten der *ḥaramayn*, die man in den Quellen seit der Mamlūken-Ära bis zu einem gewissen Grad gut erschließen kann, stehen im Einklang mit der Festigung der mamlūkischen Oberherrschaft zu dieser Zeit. Die Osmanen begannen, insbesondere zur Regierungszeit von Bāyezīd II. regelmäßige Zahlungen in die *ḥaramayn* zu schicken, sie erhoben jedoch keinen Anspruch auf die *ḥuṭba*. Zu dieser Zeit wurde die Sendung der regelmäßigen Zahlungen an die *ḥaramayn* osmanische Regierungspolitik, und folglich erfuhren die *ḥaramayn*-Stiftungen in Anatolien und auf dem Balkan einen unvergleichlichen Wachstum.

Die Osmanen sorgten für die Stabilität der Zuweisungen und schützten sie gegen den Wertverlust des Geldes. Die Erhöhung der Zuweisungen kam auch wegen der Zunahme der Einwohnerzahl der *ḥaramayn* zustande. Gegen Ende des 10./16. Jahrhunderts wurden die osmanischen Zuweisungen durch die Einführung einer neuen Zuweisung, *şurre-i rūmiyye-i cedīde*, verdoppelt. Die Einführung dieser

zusätzlichen Zuweisung kam zur Zeit des Aufstieges von Akbar Schah, der große Spenden an die *ḥaramayn* schickte. Genau in diesem Zusammenhang hatte die Erhöhung der Zuweisungen durch die Sendung der *ṣūrre* aus der Reichshauptstadt eine zentrale politische Bedeutung, die die Sorge des Herrschers für die Bevölkerung der *ḥaramayn* zur Schau stellte.

Vor der Gründung der osmanischen Oberherrschaft über den Hedschas verloren die Emire von Medina ihre politische Bedeutung, weil sie Emiren von Mekka unterstellt wurden. Die Osmanen haben die unter der Herrschaft der Mamlūken bestehende politische Struktur im Hedschas formal beibehalten. Die Emire von Medina führten noch bis zum 12./18. Jahrhundert den nominellen Titel des Emirs von Medina, deren Ein- und Absetzung dem Emir von Mekka zustand. Der Emir von Mekka hatte auch bis zum Ende des 12./18. Jahrhundert Vertreter in Medina (*wazīr* und *ḥākim*). Die Zuständigkeiten des Emirs von Mekka wurden aber durch die Bestärkung der osmanischen Macht in Medina weitgehend eingeschränkt.

Der Rückzug der Osmanen aus dem Jemen, dem die Gründung des zayditischen Staates folgte, leitete eine neue Phase in den politischen Verhältnissen im Hedschas ein. Die festen Verbindungen der Herrscherfamilie in Mekka zu den Imamen, die nach Anerkennung im Hedschas trachteten und eine expansionistische Politik verfolgten, spielten eine wichtige Rolle dabei, dass Medina durch die Aufwertung des Amtes des *ṣeyḥū'l-ḥarems* dem Einfluss des Emirs von Mekka weitgehend entzogen wurde. Die Osmanen griffen zu dieser Zeit zu weiteren finanziellen Maßnahmen. Die *ṣūrre* der ägyptischen Provinzkasse wurde genau um diese Zeit über die Inflation hinaus erhöht.

Im 12./18. Jahrhundert stellte der Jemen keine aktuelle Gefahr mehr dar. Aber die angespannten Beziehungen zu den Herrschern Irans stellten für die Osmanen eine ernst zu nehmende Herausforderung auch im Hedschas dar. Die Insubordination der Beduinen nahm vom Anfang des 12./18. Jahrhunderts an zu. Ein weiteres Problem für die Osmanen stellten die *Wahhābīyya* dar, die sich in der zweiten Hälfte des Jahrhunderts als politischer Machtfaktor in der Region profilierte. Die Osmanen reagierten auf diese Probleme mit zwei wichtigen verwaltungstechnischen Maßnahmen. Die Verwaltung von Dschidda wurde an die Beamte vergeben, die vor diesem Amt in der Hauptstadt und in anderen Provinzen Dienst in hohen Ämtern verrichteten, und die Führung der Damaszener Karawane wurde auf Dauer dem *wālī* von Damaskus unterstellt.

Im Vergleich zu Mekka hat Medina eine kosmopolitische Struktur. Aus kulturellen und politischen Gründen war Medina ein Sammelbecken der Türken und der *muğāwirs* aus den Kerngebieten des Reiches. Durch die Niederlassung neuer *muğāwirs* war die demographische Struktur der Stadt einem ständigen Wandel ausgesetzt.

Nach dem osmanischen Ideal stand der *şeyhü'l-ḥarem*, der die osmanische Macht symbolisierte, der Verwaltung in Medina vor. Die inneren Konflikte in Medina nahmen im 12./18. Jahrhundert zu. Obwohl uns vergleichbare Daten aus der Zeit davor fehlen, können wir nach der Struktur dieser Konflikte sagen, dass die Aufwertung des Amtes des *şeyhü'l-ḥarems*, mit der die Osmanen in erster Linie den Einfluss des Emirs von Mekka einzuschränken beabsichtigten, einen wichtigen Faktor bei diesen Konflikten darstellte. Die anderen hohen Amtsträger der Moschee hatten damit auch die Möglichkeit, an der Macht des *şeyhü'l-ḥarems* teilzuhaben. Die Stellen in den Militäreinheiten waren ebenfalls ein wichtiges Instrument zur politischen Machtausübung. Da diese Stellen in den Militäreinheiten überwiegend durch Ämterkauf von den Bewohnern von Medina besetzt wurden, gaben persönliche Feindschaften zwischen den Stelleninhabern Anlass zu großen Konflikten unter den Militäreinheiten.

Die Konflikte mit den Beduinen waren eine permanente Quelle für den Großteil der Konflikte unter den Machtgruppen innerhalb der Stadt. Die Unfähigkeit des *şeyhü'l-ḥarems*, diese Konflikte zu lösen, führte dazu, dass eine einflussreiche Gruppe dieses durch die Ohnmacht des *şeyhü'l-ḥarems* entstandene politische Vakuum schließen wollte (*fitnat ḡamā'at al-'ahd*, 1133/1721). Zu dieser Gruppe gehörten Stelleninhaber in den Militäreinheiten, Gelehrte, Händler und einflussreiche Personen. Als dies aber drohte, die von der Zentrale vorgegebene Verwaltungsstruktur in Frage zu stellen, reagierte die Zentralmacht heftig.

Die Vertreibung der Verantwortlichen war eine Maßnahme, zu der die Zentralmacht mehrfach griff. Die Befehle der Zentralmacht wurden aber vor Ort nicht immer umfassend vollzogen. Ein Teil der Verantwortlichen verließ das Land, während die anderen unter der Protektion des Emirs von Mekka oder durch andere Vermittler wieder in die Stadt zurückkehren durften. Die Beziehungen einzelner Personen zu den Emiren von Mekka oder zu den osmanischen Eliten in der Hauptstadt waren auch in solchen Konfliktfällen ein wichtiges Instrument, durch das sie trotz der Verbannungsbefehle ihre Position in der Stadt bewahren konnten.

Die Emire von Mekka waren an diesen Konflikten durch ihre Vertreter und Vertrauten in Medina auf niedriger Ebene beteiligt, vermieden es aber, an den Konflikten aktiv teilzunehmen. In den Fällen, in denen sie in die Konflikte eingriffen, agierten sie in der Regel gemäß den an sie gerichteten Befehlen der Zentrale. Im 12./18. Jahrhundert können wir nur einen solchen Fall feststellen, in dem der Emir von Mekka in die Konflikte in Medina ohne Erlaubnis oder Befehl der Zentrale eingriff. Dies lässt sich als eine Machtprobe des jungen Emirs Surūrs verstehen, dessen politisches Engagement man mit dem einflussreichen Emir von Mekka Zayd b. Muḥsin (gest. 1077/1666) vergleichen kann. Surūrs Machtprobe scheiterte aber an der Entschlossenheit der Zentrale. Nach diesem Vorfall verzichtete er darauf, die von den Osmanen definierten politischen Grenzen zu überschreiten.

Die Bevölkerung profitierte in unterschiedlichem Grade von den Zuweisungen der Zentrale. Einige Familien dominierten über Generationen offizielle Ämter.

Die Unruhen und Konflikte, die wir anhand der Quellen rekonstruierten, geben nur ein einseitiges Bild von Medina. Sie waren in den Augen von ‘Abdurrahmān al-Anṣārī und Ğā‘far b. Ḥusayn „fremde“ Ereignisse (*fitna, aḥbār ğarība*), die in einer Stadt, in der die zweitwichtigste Moschee der Gläubigen stand, nicht vorkommen sollten. Die Art und Weise, wie die Konflikte unter den Machtgruppen ausgetragen wurden, die Reaktion der Zentrale auf diese Konflikte und die Instrumente, zu denen die Parteien griffen, weisen dennoch auf eine weitgehend stabile Gesellschaft hin, die innerhalb der definierten Strukturen funktionierte. Die Konflikte unter den Machtgruppen folgten fast durchgehend der gleichen Struktur: Der *ṣeyḥü’l-ḥarem* und die hohen Amtsinhaber der Moschee, die *kethüdā* und die Stelleninhaber der Militäreinheiten und einflussreiche Personen, die mit dem *ṣeyḥü’l-ḥarem* oder anderen Gruppen Bündnisse schließen. Die spannungsreiche politische und kommunale Entwicklung im Dreieck von osmanischer Verwaltung, dem Machteinfluss der Emire von Mekka und der kommunalen Kräften wie dem Militär und der Gelehrtenschaft zeigen *mutatis mutandis* parallele Entwicklungen zu anderen osmanischen Provinzen, so kann man auch von einem wachsenden Gewicht der kommunalen militärischen und zivilen Eliten reden.

Die Stabilität der Gesellschaft lässt sich auch anhand einer zweiten Perspektive sehen, welche die Vielseitigkeit und das hohe Niveau der Gelehrtenaktivitäten zeigt.

Wie die bisherigen Studien zeigten und auch wir in dieser Arbeit mit einigen Beispielen untersuchten, hatten Mekka und Medina eine lebendige Atmosphäre für die Wissenschaft mit intensiven Verbindungen zu anderen Teilen der islamischen Welt. Taṣawwuf und traditionelle Schriftgelehrsamkeit wurden durch zahlreiche Sufis und Gelehrte gepflegt, wobei man seit der zweiten Hälfte des 11./17. Jahrhundert ein zunehmendes Interesse für die ḥadīṭ-Gelehrsamkeit in den ḥaramayn feststellen kann. Dies lässt sich nicht nur anhand der intensivierten Besuche der Schüler aus verschiedenen Teilen der islamischen Welt bei den Gelehrten der ḥaramayn feststellen. Wir können dieses Interesse auch an den von den Gelehrten der ḥaramayn verfassten Schriften sehen.

Entsprechend zur durch ständig Einwanderung geprägten dynamischen demographischen Struktur der Stadt hatte Medina als ein Bildungszentrum zwei Aspekte. Die Besuche der Gelehrten im Hedschas, in den sie zur Verrichtung der Pilgerfahrt kamen, begünstigten einen ständigen Austausch unter den Gelehrten aus verschiedenen Teilen der islamischen Welt. Neue Gelehrte, die sich in Medina niederließen, leisteten wichtige Beiträge zum Gelehrten Diskurs in Medina. Einerseits war der Gelehrten Diskurs von Medina den Einflüssen anderer Regionen ausgesetzt, aus denen diese Gelehrten stammten, andererseits schuf dieser Umstand die Basis für die Möglichkeit der Einflussnahme auf Diskurse in anderen Regionen, die aber durch die jeweiligen lokalen Verhältnissen modifiziert wurde.

Diesen Umstand haben wir im Bezug auf die Diskussionen um den Vorrang des ḥadīṭ gegenüber den Rechtschulmeinungen betrachtet, die sich im 12./18. Jahrhundert im Jemen und Indien intensivierten. Die Akteure dieser Diskussion verbanden persönliche Kontakte in einem überregionalen Netzwerk.

Obwohl zahlreiche Gelehrte aus weiteren Regionen wie Ägypten, Damaskus und Anatolien mit den Gelehrten von Mekka und Medina Kontakte aufnahmen, können wir in diesen Regionen kein vergleichbares Interesse an diesen Diskussionen feststellen.

Die Würdigung und sogleich die Sorge eines Gelehrten der Reichshauptstadt für das Werk von Abū al-Ḥasan al-Sindī al-Kabīr, al-Badr al-Munīr, zeigt uns in diesem Zusammenhang beispielhaft, wie der Umlauf und Übertragung der Ideen und Diskurse durch die lokalen Verhältnisse begrenzt oder sogar verhindert wurden.

‘Ömer Sa‘düddīn gehörte offenbar zu den gelehrten Kreisen der Hauptstadt. Über seine Person lassen sich in den uns zur Verfügung stehenden Quellen keine näheren Informationen finden. Aus dem Abdruck seines Siegels auf dem ersten Blatt des Manuskripts von al-Badr al-Munīr geht hervor, dass er dessen Besitzer war. Nachdem er es gelesen hatte, verfasste er am 19 Ramaḍān 1247/21. Februar 1832 eine Einleitung zu diesem Werk, in der er seine Leser über den Autor und den Inhalt des Werkes informierte.

‘Ömer Sa‘düddīn lobte Sindīs Gelehrsamkeit in Hauptgebieten der islamischen Gelehrsamkeit und verglich ihn mit dem berühmten Gelehrten Suyūṭī (gest. 911/1505). Er führte weiter aus, dass sich Sindī wie Suyūṭī im Gegensatz zu ihren Zeitgenossen zu keiner bestimmten Rechtschule verpflichtete. Er fügte aber die Mahnung hinzu, dieses Werk solle nur in den Regionen im Umlauf bleiben, wo die Gelehrten in ḥadīṭ-Gelehrsamkeit und in Rechtschulmeinungen unterschiedlicher Richtung ein hohes Niveau besitzen, wie Mekka und Medina. Wenn man dies nicht beachtet, würde dieses Werk für eine große Verwirrung (*fitna*) sorgen.

VI. Anhang

Anhang 1: Quellen zu den Vornehmen von Medina im 12./18. Jahrhundert

1. *Tarāğim a'yān al-madīna fi-l-qarn al-tānī 'ašar, mu'allif mağhūl?*

Man kann *Tarāğim* nach der von dem Herausgeber beschriebenen Struktur des Manuskriptes in zwei Teile einteilen. Das Manuskript enthält von Anfang an 81 Biografien, die in einer vollständigen Form geschrieben sind. Nach diesen Biografien wurden fast nur Namen verzeichnet, für die entweder keine oder nur kurze Vermerke hinzugefügt wurde. Diesem folgen drei bzw. vier (nach der Beschreibung des Herausgebers) Stammbäume. Aus dem Inhalt des ersten Teiles und aus den Andeutungen des Schreibers in seinen eigenen Ausführungen kann man wohl erschließen, dass der Verfasser in der zweiten Hälfte des 12./18. Jahrhunderts lebte und den Gelehrtenkreisen angehörte. Er bezeichnet nämlich einige Gelehrte, die in den Einträgen des ersten Teiles erwähnt wurden, als *šayḥunā* d.h. „unser Lehrer“.

Aus dem Vergleich beider Teile ergibt sich, dass sie von unterschiedlichen Autoren geschrieben wurden. Es handelte sich also um die Abschrift eines Originales, die von dem Kopisten mit weiteren Notizen ergänzt wurde. Der erste Teil wurde im Jahre 1200/1786 bzw. 1201/1787 beendet und war die Hauptquelle von Murādī für seine auffallender Weise zahlreichen Biografien zu den Medinensern.¹⁰⁰⁹ Mit großer Wahrscheinlichkeit stand Murādī mit dem Verfasser der *Tarāğim* in Kontakt, hatte entweder das Werk in einer unvollständigen Form zur Verfügung oder erhielt Auszüge davon.

Nach der Beschreibung des Herausgebers enthält die Handschrift mehrere unklare sowie unlesbare Punkte und Fehler, dies besonders in den Namen, die man nur einem Kopisten zuschreiben kann. Dies zeigt, dass dem Kopisten einige Namen, die in den Biografien einiger Gelehrter als Lehrer aufgelistet wurden, nicht bekannt waren. Dies

¹⁰⁰⁹ Tūngī scheint, zu der entgegengesetzten Annahme zu tendieren. Dass einige unvollständig eingetragene Biografien in der *Tarāğim*, die Tūngī in den Fußnoten anhand Murādīs Werkes ergänzte, würde für diese Annahme sprechen. Aber schon von einem Vergleich zwischen den Biografien in der *Tarāğim* und in Silk von Murādī lässt sich unschwer erschließen, dass die *Tarāğim* die Quelle von Murādī war. Denn Murādī redaktierte die Biografien und brachte sie in einer einheitlichen Form und verbesserte auch die Ausdrücke. Wenn der Verfasser der *Tarāğim* das Werk von Murādī gesehen haben sollte, würde er die bessere Form der Biografien beibehalten, anstatt sie zu ändern.

lässt sich als ein wichtiges Argument für die Vermutung über die Person des Kopisten betrachten, dass der Kopist nicht zu den Gelehrtenkreisen von Medina gehörte.

Schauen wir uns jetzt den zweiten Teil an, wie ihn uns Tūnǧī, mit der Übersetzung der kurzen Vermerke des Schreibers, darstellt. Wir behalten erst die Nummerierung des Herausgebers bei und werden anschließend unsere Interpretation für diese Nummerierung angeben.

In dem zweiten Teil der *Tarāǧim* wurden 19 Namen verzeichnet und am Ende des Werkes vier Stammbäume gezeichnet. Wie man anhand der Daten, die in diesem Teil angegeben wurden, erschließen kann, wurden die letzten Notizen des Kopisten der *Tarāǧim* in einer Zeit nach 1246/1831 eingeschrieben.

82. Ḥamza b. Ibrāhīm

83. Fayḍullāh al-Sindī, starb vermutlich (taḥmīnan) am 17. Raǧab 1208/1794 in Medina.

84. ‘Abdurrahmān b. Muḥammed Ṭūle, der im Jahre ... [Todesdatum fehlt] in Istanbul starb und neben der *turba* von Ḥaḍret-i Hudā’ī [‘Azīz Maḥmūd Hudā’ī in Üsküdar] bestattet ist.

85. Ğūda

86. Muḥammad Ğūda

87. ‘Umar Ğūda

88. Ibrāhīm al-Ra’īs Ğūda: starb im Jahre 1251/1835 an einer Seuche in Istanbul.

89. Muḥammad Ṭā’ifī: von den *muǧāwirūn* von Medina, ging mit den Pilgern nach Ankara und starb im Jahre 1251/1835 unterwegs Weg in Ereǧlī.

90. Ḥasan al-Barrī

91. Ibrāhīm Ğūda

92. Ṣāliḥ b. Çorbacı ‘Abdulmaǧīd

93. Ibrāhīm al-Quṭb

94. al-Ḥāǧǧ ‘Abdullāh al-Maǧribī; Diener des Grabes von Mālik b. Anas

95. Ḥasan al-Saqā al-Aswad

96. Aḥmad

97. Ḥammād al-Sindī

[Familie al-Barzanǧī]

98. Muḥammad b. Rasūl al-Barzanǧī; al-Madanī, Verfasser der *al-Iṣā‘a* u.a., bestattet in al-Baqī [Grabstätte in Medina].

99. ‘Abdulkarīm; der im Jahre 1115 (!) in Dschidda als Märtyrer getötet wurde, er verfasste *al-Naǧm al-tāqib* zu Mawlid.

100. Ḥasan, starb in Ägypten, Verfasser des Buches *Naft al-maṣḍūr* (!) und *al-Naǧm al-tāqib* zu Mawlid.

101. Muḥammad al-Hādī; bestattet in Baqīʿ.
102. al-Sayyid Muḥammad Zaynulʿabidīn; bestattet in Suways in der *turba* von ʿAbdullāh al-Ġurayb; Verfasser des [Gedichtes zu] *Mawlid*, *nūniyya*. Er verfasste auch die *Miʿrāḡiyya*, brachte die *ahl al-badr* in Gedichtform, *hamziyya*. [Seine Söhne] Muḥammad al-Hādī und Ismāʿīl [sind] in Bagdad.
103. Ġaʿfar; bestattet in Baqīʿ; Verfasser des *Mawlid* in Prosa und der *Asmāʿ ahl al-badr*. [Seine Tochter] Ḥafṣa
104. ʿAlī; bestattet in Baqīʿ; Verfasser des *Mawlid* und der *Asmāʿ ahl badr*, *rāʿiyya*, in Gedichtform. [Seine Tochter] Ṣāliḡa
105. Ḥasan Efendi el-Bosnavī: el-Madenī el-Ḥanefī, wurde 1190/1776 in Medina geboren.
106. Muḥammed Emīn Efendi el-Zilevī [Anfang der Seite]: Ibn Ḥüseyn b. Ebī Bekir b. Ḥüseyn b. Ḥıdır - Ḥüseyn starb im Jahre 1194/1780 [Muḥammed Emīn] wurde am Dienstag, den 23. Ġumādā al-ūlā 1188/1774 in Medina geboren. Der Name seiner Mutter ist Wahba, Tochter des el-Şeyḡ Muḥammed el-Burhān. Sein Vater heiratete sie am 28. Şaʿbān 1185/1771.
107. Muḥammad Saʿīd Safar b. Muḥammad
108. Amīn Safar b. Ibrāhīm al-Ḥanafī al-Madanī: wurde 1114/1702 in Medina geboren, starb in Medina in der Nacht auf den Freitag, am Ende des Şaʿbān des Jahres 1194/1780. Er war Vorbeter und Prediger in der Prophetenmoschee und unternahm Reisen nach Istanbul.
109. Sayyid Muḥammad b. al-Sayyid ʿAlī al-Madanī al-Samḡudī al-Ḥasanī: Verfasser einer *risāla* zum Fall von *şamāma*, die er *Kasr al-şamāma* nannte.
110. Muşṭafā al-Şāmī: *nazīl* [Ansiedler] von Medina.

Wiederholungen

Es fällt auf, dass zwei Personen, die im zweiten Teil eingetragen wurden, unten den Personen waren, für die in dem ersten Teil vollständige Biografien eingetragen worden waren: Ḥamza b. Ibrāhīm al-Sindī (82) und ʿAlī al-Barzanġī (104). Obwohl sie von dem Herausgeber als unterschiedliche Personen unter den Nummern 82 und 83 angegeben wurden, beziehen sich diese zwei Namen auf eine Person, die Ḥamza b. Ibrāhīm Fayḡullāh al-Sindī hieß. In dem ersten Teil waren Ibrāhīm und sein Sohn Ḥamza in eigenständigen Biografien eingetragen (Nr. 57, 58). Während in dem ersten Teil nur das Todesdatum von Ibrāhīm (gest. 1192/1778) angegeben wurde, wurde Ḥamza dort als noch lebend bezeichnet. Der Kopist, trug in diesem Teil den Tod von Ḥamza mit einer unsicheren Angabe (*taḡmīnan*) als den 17. Raġab 1208/1794.¹⁰¹⁰

¹⁰¹⁰ Tarāġim, S. 111.

‘Alī [al-Barzanġī] (Nr.104), für den in dem ersten Teil eine ausführliche Biografie eingetragen worden war, ist auch als die einzige Person aus dieser Familie im ersten Teil vorhanden. In dem ersten Teil, wurde er als noch lebend, beschrieben. Der Kopist wies in dem zweiten Teil auf den Tod von ‘Alī al-Barzanġī hin, indem er ihn als *marḥūm* bezeichnet, und gibt kein Datum.¹⁰¹¹

Der gleiche Fall, den wir bezüglich der unter den Nummer 82, 83 eingetragenen Namen feststellen, gilt für vier weitere Namen, die unter den Nummern 96, 97 und 107, 108 von dem Herausgeber als unterschiedliche Personen angegeben wurden. Im ersten Fall handelt es sich mit großer Wahrscheinlichkeit um Aḥmad Ḥammād Sindī aus der Familie Ḥammād al-Sindī. In dem zweiten Fall geht es um den Gelehrten von Medina, Muḥammad Sa‘īd Safar. Im Gegensatz zu den ersten beiden Fällen wurde zu ihm in dem ersten Teil keine Biografie eingetragen.¹⁰¹² Zu dem angegebenen vollständigen Namen muss man jedoch vermerken, dass der von dem Kopisten als Großvater von Muḥammad Amīn angegebene Name, Ibrāhīm, falsch ist. Es fällt jedoch die kurzen, aber umso bündigen Informationen zum Geburtsdatum, den Tätigkeit, den Reisen nach Istanbul und die präzise Angabe zum Tode von Muḥammad Sa‘īd, auf.

Falsche Informationen im zweiten Teil

Außer den erwähnten Fehlern zum Großvater von Muḥammad Sa‘īd, fallen weitere falsche Informationen auf, die man im zweiten Teil feststellen kann. Die Datierung des Todes von ‘Abdulkarīm [al-Barzanġī] (Nu. 99) auf das Jahr 1115, ist eindeutig falsch. ‘Abdulkarīm war einer der Führer der *ġamā‘at al-‘ahd* und wurde im Jahre 1138/1726 von dem *wālī* von Dschidda, Ebū Bekir Paşa, getötet.¹⁰¹³ Die zweite falsche Information bezieht sich auf den unter der Nummer 109 eingetragenen Gelehrten aus der Familie Samhūdī. Wie der mekkanische Geschichtsschreiber Singġārī als Zeitgenosse berichtet, hieß der Verfasser der genannten *risāla* Sayyid ‘Umar b. ‘Alī al-Samhūdī, der um das Jahr 1119/1707 das Amt des šāfi‘ītischen Mufti von Medina bekleidete.¹⁰¹⁴

Bei der unter der Nummer 110 als Muṣṭafā al-Šāmī angegebene Person handelte es sich um den im Jahre 1205/1791 verstorbenen bekannten Gelehrten, Muṣṭafā al-

¹⁰¹¹ Tarāġim, S. 61-62, 120.

¹⁰¹² Tarāġim, S. 123.

¹⁰¹³ Siehe oben *fitnat ġamā‘at al-‘ahd* S. 331-340.

¹⁰¹⁴ Zu der Familie Samhūdī und ‘Umar al-Samhūdī siehe S. 267-269. Die Herausgeberin des Geschichtswerkes von Singġārī bezeichnet die von Singġārī angegebene Information zum Verfasser der *risāla*, trotz des detaillierten Berichtes von Singġārī zu dem Ereignis, als einen Fehler, mit dem Verweis auf Tarāġim!. Vgl. Singġārī, Minaḥ, Herg. Dr. Malak Muḥammad Ḥayyāt, V, S. 462.

Raḥmatī al-Šāmī, der im Jahre 1187/1773 nach Medina kam.¹⁰¹⁵ Sein Name kommt in den Biografien des ersten Teiles mehrmals als Lehrer der behandelten Personen vor und der Verfasser bezeichnet ihn als einen seiner Lehrer (šayḥunā). Zu seiner weiteren Bezeichnung in dem zweiten Teil vermerkt der Kopist eine kurze Information, indem er ihn als Siedler von Medina (nazīl al-madīnat al-munawwara) bezeichnet.

Zu den unter den Nummer 93, 94, 95, 96 eingetragenen Namen kann man keine Vermutung anstellen. Das gleiche gilt auch relativ für Šāliḥ b. Çorbacı ‘Abdulmağīd (Nu. 92) und al-Ḥāğğ Ḥasan al-Mağribī. Ḥasan al-Barrī (Nr. 90) kann man anhand seiner Familienbezeichnung als einen Angehörigen der Familie Barrī identifizieren.¹⁰¹⁶

Bezüglich der drei Personen (Nu. 84, 88, 89), von denen wir nur eine Person näher identifizieren können, fällt auf, dass der Kopist uns besonders über ihre Bestattungsorte in Anatolien bzw. in Istanbul berichtet. Der in Istanbul neben dem Grab von ‘Azīz Maḥmūd Hūdāī bestattete ‘Abdurraḥmān b. Muḥammed Ṭüle (Nu. 84) war Sohn eines Ansiedlers aus Anatolien (rūm), den Anšārī als Muḥammed Abū Ṭāhir Ṭüle beschreibt. Dāğistānī trug Muḥammed unter den Dichtern der Stadt ein.¹⁰¹⁷ Nach Anšārī zählte er zu den politisch aktiven Personen (mutakallim mutaḥarrik).¹⁰¹⁸ Muḥammed Ṭüle unternahm erfolgreiche Reisen nach rūm, besaß eine Vorbeterstelle und gehörte zu den Anhängern des medinensischen Sufis Muḥammad Sammān.¹⁰¹⁹ Muḥammed Ṭüle war im Jahre 1201/1787 noch am Leben. Sein Sohn ‘Abdurraḥmān starb in Istanbul und wurde, wie der Kopist vermerkt, in Istanbul bestattet. Muḥammad Ṭāīfī (Nu. 89), den der Schreiber nur als Bewohner von Medina (min muğāwirī al-madīna) beschreibt, starb 1251/1835 in Ereğli in der heutigen anatolischen Stadt Konya.

Schon anhand der inneren Kritik des Textes ist nach dieser Untersuchung ersichtlich, dass das Manuskript die Abschrift eines Originales ist, das von dem Kopisten mit eigenen Notizen ergänzt wurde: Die ersten 81 Biografien stammen von diesem Original.

¹⁰¹⁵ Siehe zu seiner Ansiedlung in Medina Anšārī, Tuḥfa, S. 253.

¹⁰¹⁶ Zu der Familie Barrī Siehe, Anšārī, Tuḥfa, S. 91-95.

¹⁰¹⁷ Siehe Angang 3.

¹⁰¹⁸ Anšārī, Tuḥfa, S. 336. Anšārī nennt seine Kinder nicht beim Namen, sagt aber, dass er Kinder hatte, die noch am Leben waren.

¹⁰¹⁹ Zu Muḥammad Sammān Siehe S. 248-250.

Wenn wir den Verfasser des ersten Teils identifizieren können, können wir diese Behauptung als belegt ansehen.

2. Ebussu'ūd el-Şirvānī (1169-1218/1755-1804), der Verfasser der *Tarāğim a'yān*¹⁰²⁰

Über den Verfasser der *Tarāğim* informiert uns 'Ārif Ḥikmet, der berühmte *şeyḫū'l-islām* der Tanzīmāt-Āra. 'Ārif Ḥikmet hatte durch die von ihm in Medina gestiftete Bibliothek eine große Bedeutung für das kulturelle Leben von Medina im 13./19. Jahrhundert. Die Familie von 'Ārif Ḥikmet sehen wir noch als wichtige Kontaktpersonen des Verfassers der *Tuḥfa* und der *La'ālī*, d.h. 'Ömer el-Dāğistānī. Von der *Tuḥfa* existiert eine vom Verfasser in Istanbul angefertigte Abschrift, die zum Bestand der Bibliothek von 'Ārif Ḥikmet in Medina gehörte. Die uns bekannten weiteren Abschriften der *Tuḥfa* basieren ebenfalls auf dieser Abschrift des Verfassers. Dāğistānī fertigte seine Abschrift der *Tuḥfa* in Istanbul im Jahre 1201/1787 im Auftrag von 'Ārif Ḥikmets Vater, Seyyid 'İşmet İbrāhīm Bey, an. Er schrieb auch sein zweites Werk, die *La'ālī*, im selben Jahr in Istanbul nieder.

Eine andere Biografiensammlung, die von 'Ārif Ḥikmet selber verfasste wurde, enthält Biografien von drei Gelehrten, die im 12./18. Jahrhundert in Medina lebten. Über den Verfasser der *Tarāğim a'yān* informieren wir uns auch anhand dieser Biografiensammlung von 'Ārif Ḥikmet.

'Ārif Ḥikmet trug in seiner Schrift drei Personen aus den Gelehrtenkreisen von Medina ein, die vor 1200/1785 starben. Während zwei Biografien anscheinend von 'Ārif Ḥikmet selbst verfasst wurden, war seine Biografie zu Muşayyaḥ Bā 'Abbūd (gest. 1170/1756) mit der in der *Tarāğim a'yān al-madīna* angegebenen Biografie fast identisch (Nr. 65). 'Ārif Ḥikmet nennt zwar den Titel seiner Quelle nicht, gibt jedoch seine Quelle als ein Werk von Ebussu'ūd el-Şirvānī an, indem er sagt, *qāla Ebussu'ūd el-Şirvānī fī tarğamatihī* (Ebussu'ūd el-Şirvānī sagte zu seiner Biografie).¹⁰²¹ Wenn man diese Information mit die Struktur der *Tarāğim* vergleicht, kann man ohne Zweifel sagen, dass es sich in dem von 'Ārif Ḥikmet zitierten Werk von Ebussu'ūd el-Şirvānī um die von Tunğī herausgegebene *Tarāğim* handelte: Die ersten sieben Gelehrten (Nr. 1-7), die in der *Tarāğim* eingetragen wurden, sind Mitglieder der Familie Şirvānī. Die

¹⁰²⁰ Brockelman nennt nur eine Schrift von Şirvānī, die er zur Widerlegung der Wahhābīten verfasste. GAL, Sup. II. S. 526.

¹⁰²¹ 'Ārif Ḥikmet, *Tarāğim* (Ms.), Millet Nu. 788, S. 61.

letzte Person der Familie, für die in der *Tarāğim* eine Biografie enthalten ist, hieß Muḥammed Ebussu‘ūd el-Şirvānī, d.h. der Verfasser der *Tarāğim*.¹⁰²²

Nach dem Eintrag zu Ebussu‘ūd el-Şirvānī in der *Tarāğim* wurde er um 1169/1755 in Medina geboren und lernte bei den Gelehrten der Stadt. Die letzte Information zu seiner Person war seine Ernennung zum stellvertretenden Kadi von Medina im Jahre 1200/1785. Die spätesten Daten im ersten Teil gelten auch für zwei Todesdaten im folgenden Jahr, d.h. 1201/1786. Dies markiert offenbar das späteste Datum für die letzten Federstriche von Ebussu‘ūd el-Şirvānī in der *Tarāğim*.

Ob ‘Ārif Ḥikmet vor seinen Besuchen und seiner Amtszeit in Medina Ebussu‘ūd el-Şirvānī kennenlernte, ist wohl möglich, lässt sich jedoch nicht nachweisen. Über das Todesdatum von Şirvānī informieren wir uns wiederum anhand eines Notizbuches von ‘Ārif Ḥikmet, in dem er seine Notizen während seiner ersten Pilgerfahrt im Jahre 1228/1813 einzutragen anfang. Nach dem erwähnten Notizbuch von ‘Ārif Ḥikmet, starb Ebussu‘ūd el-Şirvānī am 12. Şawwāl 1218/1804 in Istanbul, als ‘Ārif Ḥikmet noch ca. 18 Jahre alt war.

‘Ārif Ḥikmet bezeichnet Ebussu‘ūd el-Şirvānī noch als ḥanafitischen Mufti von Medina. Es ist unschwer zu vermuten, dass Ebussu‘ūd el-Şirvānī mehrere einflussreiche Bekannte in Istanbul hatte und vor seinem Tode in Istanbul auch Reisen nach Istanbul unternahm. Die Familie Şirvānī war verwandt mit dem Şeyḫü’l-islām Feyḍullāh Efendi.¹⁰²³ Der Vater von ‘Ārif Ḥikmet, Seyyid Ibrāhīm, war auch für seine Gastfreundschaft gegenüber den Gelehrten von Medina bekannt und bekleidete hohe Ämter in der Hauptstadt.¹⁰²⁴ Es ist denkbar, dass Seyyid Ibrāhīm eine der Kontaktpersonen von Şirvānī in der Hauptstadt war. Şirvānī starb vermutlich auf einer solchen Reise in Istanbul. Noch wahrscheinlicher ist aber, dass Şirvānī, wie andere Vornehme der Stadt, wegen der bevorstehenden Besetzung von Medina durch die waghābītischen Kräfte die Stadt verlassen musste. Şirvānī hatte nämlich früher eine Streitschrift gegen die Waghābīten verfasst. Şirvānīs Leichnam wurde in der Grabstätte der Moschee von Maḥmūd Paşa in Istanbul bestattet.¹⁰²⁵

Nach eigenen Angaben begann ‘Ārif Ḥikmet seine eigene Biografiensammlung im Jahre 1246/1831 zu schreiben. Man kann aus diesem Grund mitunter annehmen, dass

¹⁰²² Vgl. *Tarāğim*, S. 15-26.

¹⁰²³ Siehe oben S. 263-264.

¹⁰²⁴ Siehe zu diesen Ämtern Süreyya, Mehmed, *Sicil*, S. 839 (III, 472)

¹⁰²⁵ Siehe, ‘Ārif Ḥikmet, *Mecmū‘a-i ‘Ārif Ḥikmet* (Ms.), Fol. 5b.

‘Ārif Ḥikmet vor diesem Datum das Werk von Şirvānī zur Verfügung hatte. Man kann zudem auch vermuten, wie weiter unten noch begründet wird, dass er der Kopist der *Tarāğim* war. Die Notizen im zweiten Teil der *Tarāğim* legen es aber nahe, dass ‘Ārif Ḥikmet erst in Medina zu der Schrift von Şirvānī Zugang fand und die Abschrift des Werkes anfertigte.

Den wichtigsten Anhaltspunkt für diese Vermutungen liefern uns einige Vermerke in dem zweiten Teil des Textes. Der Kopist bezeichnet nämlich dort eine Person, namens Aḥmad Ṭayyār, als seinen Freund. Nehmen wir die Kontakte von ‘Ārif Ḥikmet zu den Vornehmen von Medina unter die Lupe, über die wir anhand der Notizbücher von ‘Ārif Ḥikmet informiert sind, können wir die unbekannt Seite dieser Freundschaft entdecken. Wir können nicht alle Kontaktpersonen von ‘Ārif Ḥikmet in Medina hier behandeln. Wir werden uns auf seine Kontakte zu ‘Aḥmad Ṭayyār und zwei weiteren Personen beschränken, deren Namen im zweiten Teil verzeichnet sind.

*Muḥammed Emīn el-Zilevī (Nr. 105), Ḥasan el-Bosnevī (Nr. 106) und
Aḥmed Ṭayyār (im Stammbaum der Familie Ṭayyār) als Kontaktpersonen von ‘Ārif Ḥikmet in
Medina*

Muḥammad Emīn el-Zilevī war ein berühmter Dichter von Medina.¹⁰²⁶ Wie mehrere Medinenser, erhielt Muḥammad Emīn el-Zilevī von ‘Ārif Ḥikmet Geschenke, den er in seinen Gedichten lobte. Er war auch einer der Gelehrten von Medina, von denen ‘Ārif Ḥikmet eine *iğāza* bekam.¹⁰²⁷ Ziriklī datiert den Tod von Muḥammed Emīn el-Zilevī auf das Jahr 1241/1828.¹⁰²⁸ Die Informationen zu Muḥammed Emīn im zweiten Teil der *Tarāğim* sind zwar sehr kurz, sie sind aber auffallender Weise sehr präzise.¹⁰²⁹

¹⁰²⁶ Der Vater von Muḥammed Emīn el-Zilevī, den Anşārī als Ḥüseyn Efendi b. Ebī Bekir el-Zilevī el-Rūmī beschreibt, war einer der engen Freunde von Anşārī. Ḥüseyn Efendi kam 1178/1764 nach Medina, war eine Weile als Sekretär des Gerichtes in Dschidda beschäftigt und amtierte mehrmals als stellvertretender Kadi in Medina. Ḥüseyn Efendi zählte zu den Wohlhabenden der Stadt, bekleidete auch Vorbeter und Predigerstellen in der Moschee. Von seinen Nachkommen in Medina nennt Anşārī keine Person beim Namen, er sagt aber, dass er mehrere Kinder hatte. Anşārī, *Tuḥfa*, S. 264-265.

¹⁰²⁷ Siehe zu den Gelehrten, von denen ‘Ārif Ḥikmet eine *iğāza* bekam Ālūsī, *Şahiyy al-nağam fī tarğama šayḥ al-islām ‘arifi al-ḥikam*, Damaskus 1983, S. 167 ff. Vgl. mit der von ‘Ārif Ḥikmet angegebenen Liste zu seinen Kontaktpersonen in den *ḥaramayn*, ‘Ārif Ḥikmet, *Mecmū’a* (Ms. 9958), Fol. 14 b.

¹⁰²⁸ Er gibt seinen Namen als Muḥammed Emīn b. Ḥabīb (!) b. Ebī Bekir el-Zilelī el-Medenī und bezeichnet ihn als Prediger und Dichter. Ziriklī, *A’lām*, VI, S. 42. In seinem Eintrag zu ihm zitiert Bayṭār das als *Ḥadīqat al-afrāḥ li izālat al-aṭraḥ* betitelte Werk von Aḥmad al-Şirwānī, der mit ihm 1211/1796 in Dschidda zusammenkam. Bayṭār, *‘Abdurrazzāq, Ḥilyat al-başar*, Beyrut, III, S. 1195-1201.

¹⁰²⁹ *Tarāğim*, S. 158.

Zu Ḥasan Efendi el-Bosnevī steht wiederum in der *Tarāğim* eine kurze Information zu seiner Geburt, die jedoch nur als Jahr angegeben wurde. Anhand zweier Werke eines Dichters aus Medina, der Ḥasan el-Bosnevī hieß und wie Muḥammed Emīn el-Zilevī einer der vornehmen Dichter aus Medina in der ersten Hälfte des 13./19. Jahrhunderts war, können wir feststellen, dass es sich hier um dieselbe Person handelt. In dem ersten Werk, in dem Ḥasans Reden zu den Hochzeitsfeiern zusammengestellt sind, wird sein Name als Ḥasan Efendi b. Muṣṭafā Efendi el-Ṣehīr bi-l-Bosnevī el-Medenī angegeben.¹⁰³⁰

Wie Zilevī war Ḥasan el-Bosnevī unter den Kontaktpersonen von ‘Ārif Ḥikmet in Medina. Ḥasan el-Bosnevī trug mehrere Lobgedichte auf ‘Ārif Ḥikmet in seinem Diwan ein. Ein Gedicht von Bosnevī zeigt uns die enge Beziehung zwischen ihm, ‘Ārif Ḥikmet und der dritten Kontaktperson von ‘Ārif Ḥikmet, die der Kopist als seinen Freund bezeichnet: Aḥmad Ṭayyār.

Aḥmad Ṭayyār war Angehöriger einer bekannten und einflussreichen Familie von Medina.¹⁰³¹ Von der Familie Ṭayyār wurde keine Person in dem ersten oder zweiten Teil eingetragen. Der Kopist gibt nur einen Familienstammbaum der Familie am Ende der Schrift an. Bevor wir die Verbindung zwischen ‘Ārif Ḥikmet und Aḥmad Ṭayyār sehen, betrachten wir den Stammbaum zu der Familie Ṭayyār.

Zwei Personen in dem Stammbaum hebt der Kopist mit kurzen Vermerken hervor. Die erste Person war ‘Abdullāh Ṭayyār, zu dem der Schreiber den Ausdruck „al-šā‘ir al-mašhūr“, der berühmte Dichter, vermerkt. ‘Abdullāh Ṭayyār, der offenbar in einem

¹⁰³⁰ Bosnavī, Ḥasan, Ḥuṭab (Ms.), S. 2. Anhand dieser Information zum Vater von Ḥasan el-Bosnevī können wir eine Verknüpfung zu den Ausführungen von Anṣārī zu einer bekannten Familie von Medina erstellen. Anṣārī sagt in seinem Eintrag zu Bayt el-Boṣnevī, dass es in Medina mehrere Personen diesen Namen trugen. Er bevorzugt jedoch eine Familie, die nach seinen Angaben als berühmteste der mit dieser Bezeichnung bekannten Familien in Medina galt. Die Gründer der Familie in Medina war ein großer Gelehrter aus rūm, ‘Abdullāh Efendi b. Ḥasan el-Boṣnevī el-Rūmī (gest. 1110/1689). Er kam 1080/1669 nach Medina und war anscheinend als Lehrer tätig, bei dem der Großvater von Anṣārī, Yūsuf al-Anṣārī, lernte. Sein Sohn hieß Muṣṭafā, der 1138/1726 starb und zwei Söhne hinterließ, die ‘Abdullāh (gest. 1170/1757) und Ḥasan (gest. 1152/1739) hießen. Der Sohn von Ḥasan, der zwei Jahre vor dem frühen Tod des Vaters geboren wurde, wurde nach seinem Großvater benannt. Da Anṣārī bezüglich von Muṣṭafā keine Angaben zu seinem Tode macht, können wir annehmen, dass er im Jahre 1197/1783 noch am Leben war. Muṣṭafā heiratete die Tochter von ‘Abdurrahmān Efendi el-Mar‘aṣī, dem Haupt von *ferrāṣin* in Medina. Anṣārī sagt, dass Muṣṭafā aus dieser Ehe Kinder geboren wurden, die Anṣārī aber nicht beim Namen nennt. Es würde uns nicht überraschen, wenn einer der Söhne von Muṣṭafā wiederum nach dem Großvater, Ḥasan, benannt worden wäre.

¹⁰³¹ Zu Aḥmad Ṭayyārs Rolle bei der Kapitulation von Medina an die wahlhābītischen Kräfte siehe S. 146. Die Angehörigen der Familie kamen in den Konflikten der Stadt im 12./18. Jahrhundert als wichtige Akteure vor. Siehe im Text passim.

unsicheren Datum zwischen 1197/1783 und 1200/1786 starb,¹⁰³² war ein bekannter Dichter von Medina. Mit einem weiteren Dichter aus der Familie Ṭayyār, trug ihn Dāğistānī in seinen zwei Werken ein. Die zweite Person heißt Aḥmad b. ‘Abbās Ṭayyār, zu dem der Schreiber vermerkt, dass er sein Freund (*ṣāhibunā*) ist.

Der Vater von Aḥmad, d.h. ‘Abbās Ṭayyār, war der Bruder des oben erwähnten Dichters ‘Abdullāh. ‘Abbās starb im Jahre 1169/1755 in Basra und hinterließ Kinder in Medina, die Anṣārī nicht beim Namen nennt. Anhand eines von Ḥasan el-Bosnevī verfassten Gedichtes sind wir darüber informiert, dass Aḥmad b. ‘Abbās Ṭayyār im Jahre 1239/1824 noch am Leben war, als ‘Ārif Ḥikmet als Kadi nach Medina kam. Wie Ḥasan el-Bosnevī ausführt, wurde Aḥmad Ṭayyār vor der Ankunft von ‘Ārif Ḥikmet aus unbekannten Gründen von dem *muḥāfiẓ* von Medina ins Gefängnis gesperrt. Die Versuche der einflussreichen Freunde von Aḥmad und der Eliten der Stadt konnten die Freilassung von Aḥmad Ṭayyār nicht erwirken. Ḥasan el-Bosnevī, der ‘Ārif Ḥikmet mit mehreren Gedichten lobte, verfasste auch ein weiteres Gedicht zu diesem Anlass. Er bat in diesem Gedicht ‘Ārif Ḥikmet um die Freilassung von Aḥmad Ṭayyār. Dies brachte anscheinend das gewünschte Ergebnis.¹⁰³³ Einige Notizen von ‘Ārif Ḥikmet geben uns aufschlussreiche Informationen für die Freundschaft zwischen ihm und Aḥmad Ṭayyār, die sich offenbar nach diesem Ereignis entwickelte, sie zeigen auch die engen Beziehungen zwischen ihm, Ḥasan el-Bosnevī und Aḥmad Ṭayyār. ‘Ārif Ḥikmet nahm nämlich von Aḥmad Ṭayyār eine Summe von Geld als Darlehen, die er vermutlich für die Anfertigung von Abschriften einiger Bücher brauchte. Ḥasan el-Bosnevī war derjenige, den ‘Ārif Ḥikmet mit dieser Kopierarbeit beauftragte. Nach seiner Rückkehr nach Istanbul zahlte ‘Ārif Ḥikmet das ausgeliehene Geld an einen Medinenser zurück, der im Auftrag von Aḥmad Ṭayyār nach Istanbul kam.¹⁰³⁴

Im Lichte dieser Umstände können wir behaupten, dass sich der Vermerk des Kopisten zu Aḥmad Ṭayyār auf die Freundschaft zwischen Aḥmad Ṭayyār und ‘Ārif Ḥikmet bezieht. Die Familie Ṭayyār blieb offenbar in engem Kontakt zu ‘Ārif Ḥikmet. Der dritte Vermerk des Schreibers in dem Stammbaum gilt für Abū Bakr, den Enkelsohn des im Jahre 1197/1783 verstorbenen Abū Bakr Ṭayyār in der dritten

¹⁰³² Anṣārī weist nicht auf seinen Tod hin, während Dāğistānī ihn in der *La’ālī* als *marḥum* bezeichnet. Vgl. Anṣārī, *Tuḥfa*, S. 338. Dāğistānī, *al-La’ālī* (Ms.), S. 67.

¹⁰³³ Bosnevī, Ḥasan, *Dīwān* (Ms.), S. 59-61, 88.

¹⁰³⁴ Siehe ‘Ārif Ḥikmet, *Mecmū’a-i ‘Ārif Ḥikmet* (Ms.) Istanbul Üniversitesi Merkez Kütüphanesi Nu. 10931. Fol. 21.a.

Generation. Der Kopist datiert den Tod von Abū Bakr mit einem genauen Datum als „in der Nacht vom Freitag, den 8. Ğumāda 1250/1834“ in Istanbul.¹⁰³⁵

Obwohl Ḥasan el-Bosnevī mehrere Bücher im Auftrag von ‘Ārif Ḥikmet anfertigte, galt dies offenbar nicht für die *Tarāğim*, die ‘Ārif Ḥikmet eigenhändig schrieb. Denn der Herausgeber weist nicht auf Änderung in der Schriftart hin und es gibt genug Hinweise für die Annahme, dass der Kopist nach 1251/1835 noch einige Notizen eintrug. Als ein letztes Argument für die Identifizierung des Kopisten mit ‘Ārif Ḥikmet können wir auf die Ähnlichkeit in der Schriftart hinweisen, die sich aus dem Vergleich der Schriftart von ‘Ārif Ḥikmet in seinen Notizbüchern mit dem von Tunğı veröffentlichten Faksimile der ersten Folie des Manuskriptes ergibt.

3. ‘Ārif Ḥikmet

Ibrāhīm Paşa (gest. 1171/1758), als Kurde bezeichnet,¹⁰³⁶ war die erste Person, auf den die ruhmreiche Geschichte dieser Familie in der osmanischen Bürokratie zurückging. Er kam aus der anatolischen Stadt Malatya und begann seinen Staatsdienst als Janitschare. Er wurde um 1138/1726 zum Kommandeur (*muḥāfız*) von Bagdad.¹⁰³⁷ Im Jahre 1158/1745 wurde er zum Oberhaupt der Janitscharen in der Hauptstadt und erlangte im folgenden Jahr den Rang des Wesirs. Nach mehreren Posten in verschiedenen Provinzen erhielt er sein letztes Amt als *muḥāfız* von Belgrad.¹⁰³⁸ Die edle Abstammung der Familie aus der Prophetenfamilie trat erst in der nächsten Generation in Erscheinung. Seyyid İsmā‘īl Rā‘if,¹⁰³⁹ der anscheinend der einzige Sohn von Ibrāhīm Paşa war, wurde 1138/1726 während der Amtszeit seines Vaters in Belgrad geboren. İsmā‘īl Rā‘if diente seinem Vater als *kethüdā* und kam nach dessen Tod nach Istanbul, wo er eine Stelle in der osmanischen Bürokratie (*dā‘ire-i hācegān*) erhielt. Durch die Vermittlung von Ṭāhir Āğā (gest. 1196/1782),¹⁰⁴⁰ einem Günstling des Sultans, hatte er die Möglichkeit dem Sultan Muṣṭafā III. (1171-87/1757-74) nahe zu stehen und bekleidete von 1176/1763 bis 1179/1765 das Amt des *darḫāne emīri*

¹⁰³⁵ Tarāğim, S. 125.

¹⁰³⁶ ‘Ārif Ḥikmet beschreibt ihn in seinem Eintrag zu Sayyid İsmā‘il Rā‘if Paşa, dem Großvater von ‘Ārif Ḥikmet, mit dieser Bezeichnung, Teḍkire-i Şu‘arā, Millet (Ms.) Nu. 789, S. 24.

¹⁰³⁷ Aḥmed Cevdet Paşa, Tāriḥ-i Cevdet, III, S. 138.

¹⁰³⁸ Süreyya, Mehmed Sicill-i Osmānī, III, S. 771.

¹⁰³⁹ So bezeichnen ihn ‘Ārif Ḥikmet und auch Ālūsī. Vgl. ‘Ārif Ḥikmet, Teḍkire-i Şu‘arā, S. 24.

¹⁰⁴⁰ Ṭāhir Āğā war nach Angaben von Aḥmed Cevdet Paşa eine wichtige Person für den Aufstieg von İsmā‘il Paşa am Hofe des Sultans Muṣṭafā III. Ṭāhir Āğā amtierte mehrmals als *Ḳuyumcubaşı* des Sarays und stand dem Sultan nahe. Zu Ṭāhir Āğā und seiner Rolle in den Konflikten in Medina siehe oben S. 275-276, 381-384.

(Aufseher der Münzstätte). Bis zum Tode des Sultans bekleidete er hohe Ämter in der zentralen Verwaltung. Nach der Thronbesteigung des Sultans ‘Abdülhamid I. (1187-1203/1774-89) wurde er seines Amtes enthoben, hatte jedoch bereits im folgenden Jahr, 1188/1774, das Amt des *re’sü’l-küttāb* inne. 1190/1776 wurde er von dem Großwesir Dervīş Mehmed Paşa (amt. 1189-1190/1775-1776, gest. 1191/1777)¹⁰⁴¹ abgesetzt und nach Zypern verbannt. Ein Amtswechsel in der zentralen Verwaltung im Jahre 1191/1777 kam ihm zugute und er wurde 1192/1778 zum *wālī* von Ägypten ernannt.¹⁰⁴²

Bis 1195/1781 behielt er diesen Posten in Ägypten.¹⁰⁴³ Obwohl seine Amtszeit für ein weiteres Jahr verlängert wurde, wurde er 1195/1780, vor der Ankunft des Ernennungserlasses, von den ägyptischen Emiren unter Führung von Murād Bey, seinem ehemaligen Sklaven, abgesetzt.¹⁰⁴⁴ 1195/1780 wurde er zum *wālī* von Kreta, 1196/1781 zum *wālī* der Morea und 1198/1784 zum *muḥāfiẓ* von Belgrad.

Ismā’īl Paşa stand in enger Verbindung zu Ḥalīl Ḥamīd Paşa, der 1197/1783 das Amt des Großwesirs erlangte. Diese Verbindung war aber auch der Grund dafür, dass ihm dasselbe Schicksal zuteil wurde, als Ḥalīl Ḥamīd Paşa 1199/1785 seines Amtes enthoben und kurz darauf hingerichtet wurde.¹⁰⁴⁵ Schon vor seiner Hinrichtung wurden die Häuser von Ismā’īl Rā’if in Istanbul versiegelt. Nach einigen Tagen wurden aber auf Bitten der Familie die Besitzungen der Familie zurückgegeben. Das Profil der Familie änderte sich in der folgenden Generation weg von der Bürokratie und Verwaltung hin zu Gelehrtenstellen.

Mehmed Süreyya erwähnt in seinem Eintrag zu Ismā’īl Rā’if Paşa zwei Söhne von ihm: Ḥalīl Ğalīb Bey (gest. 1193/1779)¹⁰⁴⁶ und ‘Işmet [Ibrāhīm] Bey.¹⁰⁴⁷ ‘Işmet Ibrāhīm Bey (1164-1222/1750-1807) machte wie sein Bruder eine Karriere in den Gelehrtenstellen. Als sein Vater im Jahre 1192/1778 zum *wālī* von Ägypten ernannt wurde, war er noch ein *müderriş*.¹⁰⁴⁸ Nach dem Tode des Vaters bekleidete er hohe Gelehrtenstellen: Er wurde 1202/1787 zum Kadi von Aleppo, 1207/1793 zum Richter der Armee und nach

¹⁰⁴¹ Zu ihm Süreyya, Mehmed, Sicil, II, S. 416.

¹⁰⁴² Über die Rehabilitierung seiner Beziehungen zum Hof siehe Aḥmed Cevdet Paşa, Tārīḥ, II., S. 214. Zu seiner Ernennung zum *wālī* von Ägypten, Ğabartī, ‘Āġā’ib (Eng. Übers.) II, S. 37.

¹⁰⁴³ Ğabartī, ‘Āġā’ib, (Eng.), II, S. 80-82.

¹⁰⁴⁴ Ğabartī, ‘Āġā’ib, (Eng.) II, S. 93-97.

¹⁰⁴⁵ Aḥmed Cevdet Paşa, Tārīḥ, III, 137.

¹⁰⁴⁶ Nach dem Datum auf seinem Grabstein in der Grabstätte der Familie in Üsküdar.

¹⁰⁴⁷ Süreyya, Mehmed, Sicil S. 838.

¹⁰⁴⁸ Aḥmed Cevdet Paşa, Tārīḥ, I, S. 214-215.

weiteren hohen Ämtern in der zentralen Verwaltung wurde er 1221/1806 zum *naḳībū'l-eṣrāf* ernannt.¹⁰⁴⁹ Wie der Vater Ismā'īl Rā'if Paşa, den 'Ārif Ḥikmet in seiner Anthologie zu den Dichtern (*teḏkire*) eintrug, hatte 'Işmet Ibrāhīm Bey sowie später sein Sohn 'Ārif Ḥikmet ein großes Interesse an der Literatur. 'Işmet Ibrāhīm Bey war der Verfasser mindestens eines literarischen Werkes. Er hinterließ drei Söhne: 'Abdullāh Ref'et (gest. 1282/1865), wiederum ein hoher Gelehrter, der u.a. das Amt des Kadis der Armee innehatte¹⁰⁵⁰, 'Aṭā'ullāh Muşṭafā Bey, über den uns Mehmed Süreyya nicht weiter informiert, und 'Ārif Ḥikmet Bey (1200-1275/1786-1859).¹⁰⁵¹

'Ārif Ḥikmets vollständiger Name lautet Aḥmed 'Ārif Ḥikmet. 'Ārif Ḥikmet fiel durch sein auffallendes Interesse an der Sammlung von Büchern und wegen der Kontaktaufnahme mit den Gelehrten aus dem arabischen Raum auf. Er unternahm seine erste Pilgerfahrt kurz nach der Beendigung der wahhābītischen Besetzung im Hedschas im Jahre 1228/1813 im Alter von 28 Jahren.¹⁰⁵² Die Familie von 'Ārif Ḥikmet war offenbar den Prominenten von Medina durch ihre Kontakte in Istanbul bekannt. 'Ārif Ḥikmet hatte vermutlich auch vor seiner ersten Pilgerfahrt Bekannte in Medina. Nach seiner Pilgerfahrt aber intensivierten sich seine Kontakte zu den arabischen Gelehrtenkreisen, besonders von Medina. Nach drei Jahren, 1231/1816, wurde 'Ārif Ḥikmet zum Kadi von Ḳudūs ernannt. Er unternahm 1234/1819 seine zweite Pilgerfahrt und hielt sich eine Weile in Medina auf. Kurz nach seiner Rückkehr nach Istanbul wurde er 1236/1821 zum Kadi von Ägypten¹⁰⁵³ und 1239/1824 zum Kadi von Medina.¹⁰⁵⁴

Nach Angaben von Ālūsī, der eine Biografie zu 'Ārif Ḥikmet schrieb, beabsichtigte 'Ārif Ḥikmet schon zu dieser Zeit, also nach der Beendigung seiner Amtszeit in Medina im Jahre 1240/1824, sich in Medina niederzulassen. Da jedoch der Konflikt zwischen dem ägyptischen *wālī* Muḥammad 'Alī und der Hohen Pforte zu dieser Zeit seinen Höhepunkt erreichte, fand 'Ārif Ḥikmet sich gezwungen, auf Empfehlung seiner Vertrauten in Istanbul, nach Istanbul zurückzukehren.¹⁰⁵⁵ Bis zum Jahre 1246/1830 erhielt 'Ārif Ḥikmet anscheinend keine offiziellen Ämter, hatte aber genug Zeit, sich

¹⁰⁴⁹ Siehe zu diesen Ämtern, Süreyya, Mehmed, Sicil, S. 839 (III, 472).

¹⁰⁵⁰ Süreyya, Mehmed, Sicil, I, S. 83.

¹⁰⁵¹ Süreyya, Mehmed, Sicil, I, S. 311.

¹⁰⁵² Vgl. Ālūsī, Şayhiyy al-nağam, S. 64 ff.

¹⁰⁵³ Şānī-zāde Tārihi, II, S. 1257.

¹⁰⁵⁴ Mehmed Es'ad Efendi, Vak'a-nüvis Es'ad Efendi Tarihi, Herg. Ziya Yılmaz, Istanbul 2000, S. 164, 266.

¹⁰⁵⁵ Ālūsī, Şayhiyy al-nağam, S. 99-100.

mit der Forschung und der Literatur zu beschäftigen. Es ist aus diesem Grund nicht überraschend, dass er mit der Abschrift seiner Biografiensammlung im selben Jahr anfang. Nach diesem Jahr, wurde er mit wichtigen offiziellen Ämtern beauftragt und zählte zu den bedeutenden Persönlichkeiten der Hauptstadt in der Tanzīmāt-Ära. 1246/1830 ging er nach Rumelien, um eine Volkszählung durchzuführen. Nach seiner Rückkehr wurde er 1248/1832 zum *naḳībū'l-eṣrāf*, im Jahre 1256/1840 zum Mitglied des 1253/1837 gegründeten Rates *meclis-i vālā-yı aḥkām-ı 'adliye*, und war inzwischen Mitglied des im Jahre 1254/1838 einberufenen Gremiums für die Quarantäne.¹⁰⁵⁶ 1260/1844 wurde er zum Mitglied der *dār-u ṣūrā-yı 'askerī*¹⁰⁵⁷. Nach zwei Jahren erreichte er 1262/1846 den Höhepunkt seiner Karriere und wurde zum *ṣeyḥū'l-islām*. Dieses Amt führte er ca. sieben Jahre bis zu seiner Absetzung im Jahre 1270/1854. Er starb 1275/1859 in Istanbul.

4. 'Ömer el-Dāğistānī (gest. nach 1201/1787)

Verfasser der Tuḥfa und der La'ālī

Ziriklī informiert uns über den Vater von 'Ömer el-Dāğistānī, 'Abdüsselām el-Dāğistānī (1130-1202/1718-1788), anhand eines im Jahre 1379/1959 in Zeitschrift *ğarīdat al-madīnat al-munawwara* erschienenen Aufsatzes von Muḥammad Sa'īd Daftardār.¹⁰⁵⁸ Er weist jedoch auf die Verwandtschaft zwischen 'Ömer b. 'Abdüsselām und 'Abdüsselām nicht hin.¹⁰⁵⁹ Der vollständige Name von 'Abdüsselām hieß 'Abdüsselām b. Muḥammed Emīn b. Ṣamsüddīn el-Dāğistānī. Ziriklī beschreibt 'Abdüsselām aufgrund dessen Werke als einen ḥanafitischen Rechtsgelehrten, der sich besonders durch seine Gelehrsamkeit in den *ḥadīṭ* und durch seine Kenntnisse über die Gelehrtenbiografien auszeichnete. Ziriklī zufolge wurde 'Abdüsselām in Ṣīrvān geboren und kam mit seinen zwei Brüdern im Jahre 1140/1728 nach Medina. Die Ausführungen von Anṣārī zu 'Abdüsselām el-Dāğistānī stimmen mit den Informationen von Ziriklī im Großen und Ganzen überein. Anṣārī datiert jedoch die Ankunft von 'Abdüsselām bzw. seiner Brüder in Medina um das Jahr 1160/1747. Sie

¹⁰⁵⁶ Akyıldız, Ali, *Tanzimat Döneminde Merkez Teşkilatında Reform (1836-1856)*, Istanbul 1993, S. 265-66.

¹⁰⁵⁷ Zu diesen Gremien siehe Akyıldız, Ali, *Tanzimat*, S. 189 ff. *Ālūsī* bezeichnet die Position in diesem Gremium als Mufti.

¹⁰⁵⁸ Ziriklī, *A'lām*, IV, S. 7. *Defterdārī* stammte vermutlich aus Familie *Defterdārī*. Einige Angehörige der Familie zählten zu den vornehmen Dichtern von Medina im 12./18. Jahrhundert. Zu der Familie *Defterdārī* siehe Anṣārī, *Tuḥfa*, S. 226-227.

¹⁰⁵⁹ Ziriklī, *A'lām*, V, S. 50.

verließen ihr Land, wie eine Großzahl der Gelehrten von Dāğistān, offenbar wegen der unstabilen politischen Situation im Gebiet, die in der Folge der militärischen Auseinandersetzungen zwischen den Osmanen und Iranern entstand.¹⁰⁶⁰

‘Abdüsselām, den Anṣārī als einen vornehmen (fāḍil) Menschen und als seinen Freund beschreibt, beschäftigte sich mit dem Studium, machte mehrere Reisen in die Hauptstadt (rūm) und erhielt eine Lehrstelle in der Moschee. Zu der Gelehrsamkeit von ‘Abdüsselām sagt Anṣārī, dass er sich durch seine Kenntnisse in der arabischen Literatur auszeichnete.¹⁰⁶¹ Er lernte nämlich mehrere vorbildliche Zitate der arabischen Literatur und Mustergedichte (kaṭīr al-ḥifẓ li-šawāhid al-‘arab) auswendig. Anṣārī informiert uns über zwei Werke von ‘Abdüsselām: Er erstellte für seinen eigenen Gebrauch Kopien von Buḥārī und Multaqā al-abḥūr (ein Standardwerk der ḥanafitischen Rechtslehre). ‘Abdüsselām schrieb auch zu dem ersten Werk zahlreiche Glossen, die er aus unterschiedlichen Quellen sammelte. Nach der Beschreibung von Ziriklī bestand dieses Werk aus vier Bänden.¹⁰⁶² Ziriklī datiert den Tod von ‘Abdüsselām auf das Jahr 1202/1788.

Obwohl ‘Abdüsselām dies zu verheimlichen versuchte, so Anṣārī, brachten ihm seine Reisen in Istanbul und Ägypten ein ansehnliches Vermögen ein. Über die Kontaktpersonen von ‘Abdüsselām in Istanbul und Ägypten stehen uns keine Informationen zur Verfügung. Eine wichtige Kontaktperson seines Sohnes, ‘Ömer el-Dāğistānī,¹⁰⁶³ könnte uns dabei helfen, über einen Teil dieser Personenkreise Erkenntnisse zu gewinnen.

Wie man einer osmanischen Urkunde aus dem Jahre 1198/1784 entnehmen kann, war eine weitere Gelehrtenstelle, die ‘Abdüsselām el-Dāğistānī in Medina innehatte, die

¹⁰⁶⁰ Anṣārī berichtet kurz über zwei Brüder von ‘Abdüsselām, ‘Abdullāh und ‘Abdurraḥīm. ‘Abdullāh (gest. 1178/1764) war ein Buchbinder und war für seine Kenntnisse in der türkischen Sprache bekannt. Er wurde offenbar wegen seiner Kenntnisse in der türkischen Sprache von den Medinensern besucht, die türkische Anträge oder sonst andere Briefe brauchten. ‘Abdullāh wurde zum Vorbeter der Festung und heiratete die Tochter des *bayraktār* (Fahnenträger) der Festung, Sayyid Muḥammad. Der zweite Bruder ‘Abdurraḥīm, der anscheinend mehrere Reisen nach Istanbul unternahm, wurde auf einer solchen Reise von Christen festgenommen. Er wurde anscheinend freigelassen und starb 1189/1775.

¹⁰⁶¹ Merkwürdigerweise trug ihn sein Sohn ‘Ömer nicht unter den Dichtern der Stadt ein.

¹⁰⁶² Weitere Werke von ‘Abdüsselām sind: *Ḥulāṣat al-ğawāhir fī ṭabaqāt al-a‘immat al-ḥanafiyyat al-akābir*, *al-Ğuz’ al-laṭīf min ansāb al-‘arab*, *Ḥāšiya ‘alā šarḥ al-šamā’ il li-l-tirmidī*, *Ḥāšiya ‘alā al-quḍūrī* (zur ḥanafitischen Rechtslehre) u.a. Siehe, Ziriklī, *al-A‘lām*, IV, S. 7.

¹⁰⁶³ Anṣārī nennt die Kinder von ‘Abdüsselām nicht bei Namen. ‘Ömer el-Dāğistānī bezeichnet aber seinen Vater als *Mudarris*. Muḥammad Sa‘īd Daftardār konnte bei mehr als zehn Werken die Autorenschaft von ‘Abdüsselām el-Dāğistānī feststellen. Siehe *Mağallat al-manhal*, 1969, S. 252, zitiert nach Abū Bakr ‘Abdurraḥīm, *al-Ši’r al-ḥadīṭ fī l-ḥiğāz*, Riyad, S. 132 ff.

Lehrstelle der *medreset-i karābāṣ*.¹⁰⁶⁴ Es ist nicht schwer zu vermuten, dass ‘Abdüsselām diese Stelle dank seiner guten Beziehungen zu den Würdenträgern in Istanbul erlangte, mit denen er während seiner von Anṣārī erwähnten Reisen Kontakt aufnahm. Nach dem Tode von Anṣārī unternahm ‘Abdüsselām vermutlich seine letzte Reise nach Istanbul und legte eine Beschwerde bezüglich der Medrese ein, in der er als Lehrer tätig war.

Folgende Informationen sprechen für die Annahme, dass die Familie von ‘Ārif Ḥikmet zu den Kontaktpersonen von ‘Abdüsselām in der Hauptstadt zählte: Drei Jahre nach dem Besuch des Vaters in der Hauptstadt hielt sich ‘Abdüsselāms Sohn ‘Ömer eine lange Zeit in Istanbul als Gast von Sayyid ‘Iṣmet Ibrāhīm Bey auf, dem Sohn von Ismā‘īl Rā‘if Paṣa und Vater von ‘Ārif Ḥikmet. Daher können wir annehmen, dass ‘Abdüsselām zum Großvater von ‘Ārif Ḥikmet Bey, Ismā‘īl Rā‘if Paṣa, eine Beziehung aufbaute, die er während seiner Reisen in Ägypten und Istanbul pflegte. Wie oben erwähnt wurde, amtierte Ismā‘īl Rā‘if Paṣa von 1192/1778 bis 1195/1781 als *wālī* von Ägypten und stand in einer engen Beziehung zu Ḥalīl Ḥamīd Paṣa, dem Großwesir, an dessen Diwan ‘Abdüsselām seine Beschwerde einreichte. Nachdem ‘Abdüsselām von dem Diwan ein Befehlsschreiben in seinem Sinne erlangte, verließ er die Stadt in Richtung Medina oder erlebte die schlechten Tage in der Hauptstadt, in denen die Absetzung des Großwesirs bzw. Ismā‘īl Rā‘if Paṣas und ihre Hinrichtung Anfang des Jahres 1199/1785 erfolgten.

Nach ca. einem Jahr kam ‘Ömer el-Dāğistānī nach Istanbul und hielt sich mehrere Monate als Gast bei Sayyid ‘Iṣmet Ibrāhīm Bey auf. ‘Ömer nennt seinen Gastgeber in Istanbul als „Ibrāhīm Bey, Sohn des verstorbenen Ismā‘īl Paṣa“. Er beschreibt ‘Iṣmet Ibrāhīm Bey als einen Gelehrten hohen Ranges mit den Worten *‘umdat al-mudarrisīn al-kirām* (Führer der großen Lehrer) und „*iklīl al-mawālī al-‘izām*“ (Thron der großen *mevālīs*, d.h. Kadis). Nach Mehmed Süreyya wurde ‘Iṣmet Ibrāhīm Bey im Jahre 1202/1788 zum Kadi von Aleppo ernannt. Bis zu dieser Zeit war er Bey als Lehrer tätig. ‘Ömer beendete in dem elften Monat des Jahres 1201/1787 die Abschrift seines ersten Werkes zu den Dichtern von Medina, *Tuḥfa*, die er im Auftrag von ‘Iṣmet Ibrāhīm Bey anfertigte, und erfuhr offenbar von der Ernennung seines Gastgebers zum Kadi von

¹⁰⁶⁴ Die Bittschrift von Dāğistānī wurde am 8. Dū al-ḥigga 1198/1784 bearbeitet und die zuständige Abteilung wurde damit beauftragt, den von ihm ersuchten Erlass auszufertigen. Zitiert nach der arabischen Übersetzung der Urkunde. Siehe Sābān, Suhayl, Nuṣūs ‘Uṭmāniyya, S. 3-4.

Aleppo. Er bezeichnet ihn aus diesem Grund als *iklīl al-mawālī* als eine Beglückwünschung für das neue Amt.

‘Ārif Ḥikmet Bey, wurde Anfang des Jahres 1201/1786, vermutlich kurz vor der Ankunft von ‘Ömer el-Dāğistānī geboren. Die Abschrift des ersten Werkes, die ‘Ömer in diesem Jahr im Hause der Familie von ‘Ārif Ḥikmet anfertigte, gehörte zu der Bibliothek des Vaters von ‘Ārif Ḥikmet. ‘Ārif Ḥikmet ergänzte die Bibliothek des Vaters mit weiteren wertvollen Büchern und gründete später eine Bibliothek in Medina. Die von ‘Ömer el-Dāğistānī angefertigte Abschrift der *Tuḥfa* gehörte damit zum Bestand der Bibliothek von ‘Ārif Bey in Medina.¹⁰⁶⁵

Wie der Vater zeigten ‘Ömer und sein Bruder Abū Bekir ein starkes Interesse für die arabische Literatur und zählten zu den Dichtern der Stadt. Weder über die Gelehrtenaktivität von ‘Ömer noch über sein Todesdatum liegen uns aber nähere Informationen vor.¹⁰⁶⁶ Es ist vermutlich, dass ‘Ömer nach dem Tod des Vaters die Lehrstelle in der Medrese *karābāş* innehatte.

In seinem ersten Werk, *Tuḥfa*, das er zwischen 1194-1199 verfasste,¹⁰⁶⁷ sammelte ‘Ömer die Gedichte der vornehmen Dichter von Medina. Den Großteil der Dichter, die er in der *Tuḥfa* eintrug, kannte ‘Ömer persönlich (56 Personen). Im selben Jahr, in dem er die Abschrift der *Tuḥfa* in Istanbul erstellte, schrieb er ein weiteres Werk unter dem Namen *al-La’ālī al-ṭamīna fī a’yān [şu’arā’] al-madīna*. In der *La’ālī* ergänzte er sein erstes Werk mit den Gedichten weiterer Personen überwiegend aus der vorigen Generation.¹⁰⁶⁸ Sein Bruder Abū Bakr (gest. nach 1234/1818) erlangte anscheinend

¹⁰⁶⁵ Das Manuskript der *Tuḥfa* in Topkapı wurde in der Abteilung „Medine’den gelen Kitaplar“ eingetragen.

¹⁰⁶⁶ Der Herausgeber des 20. Bandes von “Mağallat markaz buḥūt wa dirāsāt li-l-madinat al-munawwara” gab das Todesdatum von ‘Ömer el-Dāğistānī als 1206/1792 an, ohne jedoch eine Quelle zu erwähnen. Siehe, Mağallatu markaz buḥūt wa dirāsāt li-l-madinat al-munawwara, Band X, S. 5.

¹⁰⁶⁷ Das erste Datum basiert auf einer Vermutung. Denn er bezeichnet den im Jahre 1194/1780 gestorbenen Gelehrten und Dichter Aḥmad Safar als *marḥūm* (Verstorbenen). Das Datum für die Beendigung der Niederschrift ergibt sich aus dem Vermerk des Verfassers in dem Manuskript. Siehe *Tuḥfa*, S. 125.

¹⁰⁶⁸ Dāğistānī, ‘Ömer b. ‘Abdüsselām el-Dāğistānī, *al-La’ālī al-ṭamīna fī a’yān şu’arā’ al-madīna* (Ms), Hasan Hüsnü Paşa Kütüphanesi, 1018. Nach Muḥammad Sa’īd Daftardār soll ‘Ömer el-Dāğistānī zwei Jahre nach der Beendigung der *Tuḥfa* dasselbe Werk unter dem Titel “*al-La’ālī al-ṭamīna fī a’yān şu’arā’ al-madīna*” einem Würdenträger des osmanischen Bürokratie überreicht haben (zitiert nach Abū Bakr ‘Abdurrahīm, *al-Şi’r al-ḥadīṭ fī l-ḥiğāz*, S. 125-126). Wie man den Vermerken von ‘Ömer zu seinen zwei Werken entnehmen kann, erstellte er im Jahre 1201/1787 eine Kopie (*tabyīd*) der *Tuḥfa*, und verfasste auch im selben Jahr sein Werk *La’ālī*. Während er die Kopie seines ersten Werkes im Hause von ‘İşmet İbrāhīm Bey im Auftrag seines Gastgebers anfertigte, macht er bezüglich seines zweiten Werkes zu keiner Person Angaben, der er sein Werk gewidmet hätte. Er gibt auch den Ort, in dem er sein zweites Werk beendete, nur als Istanbul an.

nach der Befreiung Medinas von den Wahnābīten im Jahre 1227/1812 das Amt des ḥanafitischen Muftis in Medina.¹⁰⁶⁹

Obwohl ʿÖmer el-Dāğistānī in seinen zwei Werken auch einige biografische Informationen zu den Dichtern gibt, beinhalten sie, wie gewöhnlich in den Werken solcher Art, sehr dürftige Informationen über die Person der Dichter. Für den Großteil der von ihm eingetragenen Personen kann man anhand der Werke von Anšārī und Širvānī nähere Informationen finden. Dāğistānī macht über die Todesdaten der Personen keine präzisen Angaben, man kann aber anhand seiner Vermerke zu den Personen als *marḥūm* (verstorbenen) über die Todesdaten der genannten Personen Vermutungen anstellen, für die uns sonst keine Informationen zur Verfügung stehen. Dāğistānī informiert uns auch über einige Personen, über die wir in den Quellen sehr dürftig informiert sind, im Bezug auf ihren gesellschaftlichen Status oder auf ihre Kontakte zu den höheren Kreisen von Medina.

In der *Tuḥfa* stellte Dāğistānī die Dichter in vier Gruppen vor: *ašrāf*, *ʿulamā*, *ḥuṭabā*, *udabā*

Wenn die Personen der gleichen Gruppe angehörten, trug sie Dāğistānī nach der Familienzugehörigkeit in alphabetischer Reihenfolge ein und vermerkt kurz die Verwandtschaft unter den eingetragenen Personen. In seinem zweiten Werk jedoch trug er die Dichter erst in alphabetischer Reihenfolge nach den Familiennamen ein und vermerkt dann wiederum die verwandtschaftlichen Beziehungen. Wenn man die beiden Werke vergleicht, kann man einige Personen, die er in der *Tuḥfa* und der *Laʿālī* mit unterschiedlichen Namen angibt, genauer identifizieren.¹⁰⁷⁰

¹⁰⁶⁹ Er geriet 1234/1822 zusammen mit dem šāfiʿitischen Mufti Zaynulʿābidīn Ğamalullayl von der Familie Bā ʿAlawī in Konflikt mit Ḳāsim Āğā, dem Şeyḫül-ḥarem von Medina. Für das Befehlsschreiben, das ihre Ausweisung nach Kairo verfügte siehe BOA, Hatt-ı Hümayun 1548/39.

¹⁰⁷⁰ Abū al-Maʿālī b. Muştafā al-Sindī, den Dāğistānī in der *Tuḥfa* eintrug, kann man in der *Tuḥfa* von Anšārī mit diesem Namen nicht feststellen. Anhand seiner Bezeichnung in der *Laʿālī* als ʿAlī b. Muştafā al-Sindī (1135-1186/1723-1772) können wir ihn als einen Enkelsohn von Derwīş ʿUṭmān (gest. 1139/1727) identifizieren. Derwīş ʿUṭmān entstammte einer Bürokratenfamilie (min bayt wazāra bi-l-sind) aus Sind. Er kam um 1110/1698 nach Medina und erhielt nach einer Reise in die Hauptstadt das Aufseheramt der Stiftung von Köprülü in Medina. Dieses Amt blieb bis zum Ende des Jahrhunderts im Besitz seiner Söhne. Von seinen drei Söhnen war Muştafā Makkī (gest. 1186/1772), der als Muştafā al-Sindī bekannt war, für seine Kenntnisse und für sein Talent für Musik berühmt. Er heiratete zwei Frauen jeweils aus den prominenten Familien von Medina, der Familie Barrī und der Familie Şeyḫü'l-Ferrāşin. Seine beiden Söhne hießen, ʿAlī, den Dāğistānī in der *Tuḥfa* als Abū al-Maʿālī eintrug, und Abū Bakr. Eine weitere Person aus der Familie, die Dāğistānī in der *Laʿālī* eintrug, war der zweite Sohn von Derwīş ʿUṭmān, Muḥammad Madīnī (1135-1186/1723-1772). Dāğistānī nennt ihn jedoch in der *Laʿālī* als Madīnī Sindī und beschreibt ihn als einen Onkel von ʿAlī b. Muştafā.

Obwohl Dāğistānī in der Einleitung der *La'ālī* ausdrücklich sagt, dass er in diesem zweiten Werk die Dichter, die er in der *Tuḥfa* eintrug, mit weiteren Dichtern der Stadt ergänzen werde, fallen vier Personen in der *La'ālī* weg. Es handelte sich um drei Personen aus der Familie al-Amīr und 'Abdulqādir Gedik.

Außer 14 von 56 Personen, für die Dāğistānī in der *Tuḥfa* einen Eintrag schrieb, können wir alle Dichter in den Ausführungen von Anṣārī zu den Familien finden. Während wir 3 Personen anhand ihrer Familiennamen als Angehörige dieser Familien näher beschreiben können, werden 3 Personen in der *Tuḥfa* von Anṣārī nur beiläufig erwähnt. Bezüglich der 8 Personen helfen uns andere Quellen, sie zu identifizieren.

In der *La'ālī* ergänzte Dāğistānī die Dichter von Medina mit weiteren 63 Namen. 23 Personen sind Angehörige der in der *Tuḥfa* von Dāğistānī erwähnten 17 Familien, 26 Personen kamen aus 16 neuen Familien, die man auch in der *Tuḥfa* von Anṣārī finden kann. Von den 14 weiteren Personen, über die man sich in der *Tuḥfa* von Anṣārī nicht informieren kann, wurden 4 Personen in den Werken von Muḥibbī (*Rayḥāna*) und Ibn Maṣūm (*Sulāfa*) eingetragen: Sayyid Emīn Çelebī, 'Abdurrahmān al-'Ābidī, Šayḥ Darwīš al-Tarābulusī (gest. nach 1032/1623) und Muḥammad Bā Kurā' (gest. nach 1044/1634).¹⁰⁷¹ Die folgenden 10 Personen lassen sich nicht genau identifizieren: Sayyid Ḥusayn al-Ḥasanī, 'Abdulkarīm Bā Kurā', 'Abdulḡanī al-Ḥalabī, Šayḥ Sālim Šammā', Aḥmad b. Tāğuddīn al-Muwaqqit, Aḥmad b. 'Abdurra'ūf al-Madanī, 'Umar b. al-Faqīh Ādam al-Madanī, 'Uṭmān al-Muḥlišī, Aḥmad b. 'Abdurrahmān al-Nağğār und Šayḥ Nāšir al-Yamanī.

Nach der Beendigung der *La'ālī* arbeitete Dāğistānī an diesem Werk weiter, indem er einige Namen zu berichtigen versuchte. Im Zweifelsfall durchstrich er einige Einträge.¹⁰⁷² Diese Änderungen zeigen auch die Unsicherheit, die er bezüglich der Personen aus der älteren Generation hatte. Ein gutes Beispiel dazu bietet sein Eintrag zu einem Dichter aus der Familie Mūderris, namens Muḥammed 'Alī. Dāğistānī bezeichnet ihn als Bruder des von Muḥibbī in *rayḥāna* eingetragenen Gelehrten von Medina, Aḥmed Mūderris (1070-1135/1659-1722). Dāğistānī war offenbar über die verwandtschaftliche Beziehung zwischen Muḥammed 'Alī und Aḥmed nicht gut

¹⁰⁷¹ Obwohl Dāğistānī in der ersten Fassung Muḥammad Bā Kurā' und 'Abdulkarīm Bā Kurā' als unterschiedliche Personen eintrug, und sie als Brüder in *adab* beschrieb, korrigierte er später Muḥammad Bā Kurā' als 'Abdulkarīm Bā Kurā'. Siehe Fol. 27 a.

¹⁰⁷² Die Einträge von Muṣṭafā al-Širwānī (Fol. 59 a-60 b.), Aḥmad b. 'Abdurra'ūf al-Madanī (Fol. 85 a.), Darwīš al-Tarābulusī al-Madanī (Fol. 67 a.)

informiert. Der Gründer der Familie in Medina hieß Muḥammed ‘Alī, der ein Lehrer war, auf den die Bezeichnung der Familie Mūderris zurückging. Muḥammed ‘Alī hatte zwei Söhne, Ibrāhīm, der ohne Nachkommen starb, und den oben erwähnten Aḥmed. Aḥmed hatte einen Sohn, der wiederum Muḥammed ‘Alī hieß. Er war eine kurze Zeit als Vorbeter tätig und verkaufte später alle seine Ämter (*wazā’if*) in Medina und starb 1165/1752 in Mekka.¹⁰⁷³ Dāğistānī sagt in seinem Eintrag zu Muḥammed ‘Alī, dass er von den Gedichten von Muḥammed ‘Alī Auszüge sammelte, die er jedoch in Medina liegen ließ. Da er diese Information aus seinem Gedächtnis zitierte und sie dann nicht korrigieren konnte, strich er den ganzen Eintrag durch.¹⁰⁷⁴

Wir werden unten in zwei Listen die Dichter von Medina darstellen, die wir anhand der beiden Werke von Dāğistānī erstellten. Die erste Liste wurde nach der *Tuḥfa* erstellt. In der zweiten Liste werden wir nur die Ergänzungen Dāğistānī in der *La’ālī* eintragen und die letztgenannten 14 Personen nicht berücksichtigen. Bezüglich der Familiennamen folgen wir den von Anṣārī angegebenen Bezeichnungen. Einige Familien, die Anṣārī in seinem Werk nicht eintrug, haben wir nach der vermutlichen Familienbezeichnung angegeben. Die Verkürzung (L.) steht für die Familien, von denen Dāğistānī erst in der *La’ālī* eine oder mehrere Personen als Dichter eintrug. Die Todesdaten ergänzen wir durch die Informationen aus der *Tuḥfa* von Anṣārī und der *Tarāğim*.

5. ‘Abdurraḥmān al-Ġabartī (1167-1240/1753-1825) zu den Gelehrten von Medina

Ġabartī benutzte in seinem Geschichtswerk *‘Ağā’ib* ausgiebig die Biografiensammlung seines Lehrers Zabīdī (gest. 1206/1792), *Mu’ğam*, als Quelle für die Biografien der Gelehrten.¹⁰⁷⁵ Im Vergleich zu Murādī bzw. der *Tarāğim* informiert er uns über die Medinenser sehr dürftig. So können wir in der *‘Ağā’ib* 11 Personen finden, die zu den sufischen und gelehrten Kreisen von Medina gehörten. Die Biografien von 5 Personen, für die Ġabartī einen Eintrag schrieb, stammen aus Zabīdīs *Mu’ğam*.

Bezüglich der Biografien der berühmten Gelehrten von Medina, die in der *Mu’ğam* nicht eingetragen wurden, benutzte Ġabartī unterschiedliche Quellen. Die von ihm

¹⁰⁷³ Anṣārī, *Tuḥfa*, S. 438.

¹⁰⁷⁴ Siehe Dāğistānī, *La’ālī*, Fol. 85 b.

¹⁰⁷⁵ Zu Zabīdī und seinem *Mu’ğam* siehe ausführlich Reichmuth, Stefan, *The World of Murtaḍā al-Zabīdī*, Exeter 2006, S. 149-222.

angegebene kurze Biografie zu Ibrāhīm al-Kūrānī¹⁰⁷⁶ ist offenbar eine Zusammenfassung der weit verbreiteten *Tabat* von al-Kūrānī.¹⁰⁷⁷ Seine Biografie zu dem in Medina gestorbenen ägyptischen Gelehrten Aḥmad al-Bannā (gest. 1117/1705) ist sehr ausführlich.¹⁰⁷⁸ Zu Abū al-Ḥasan al-Sindī al-Kabīr gibt Ḡabartī wiederum nur eine sehr kurze Biografie.¹⁰⁷⁹ Zu Bā ‘Alawī ‘Abdurraḥmān al-Saqqāf (gest. 1124/1712) erwähnt Ḡabartī als seine Quelle die *Dayl* von ‘Abdurraḥmān al-‘Aydārūs zu *al-Mašra‘* von Šallī.¹⁰⁸⁰ Seinen Eintrag zum Vater von Ḡa‘far al-Baytī, Sayyid Muḥammad al-Baytī (gest. 1135/1723), übernahm Ḡabartī vermutlich auch aus derselben Quelle.¹⁰⁸¹ In seinem Eintrag zu Ḡa‘far al-Baytī jedoch zitiert er dessen Diwan ausgiebig.¹⁰⁸²

5 Personen waren die Kontaktpersonen von Zabīdī, für die er in seiner *Mu‘ḡam* in unterschiedlichem Umfang Biografien eintrug: Muḥammad ‘Abdulkarīm Sammān (1130-1189/1718-1775)¹⁰⁸³, Ḡa‘far al-Barzanḡī (gest. 1177/1763)¹⁰⁸⁴, ‘Abdülkādīr Gedik

¹⁰⁷⁶ Anṣārī gibt sein Todesdatum als 1103/1694. Anṣārī, *Tuḥfa*, S. 456.

¹⁰⁷⁷ Ḡabartī, ‘Aḡā‘ib, I, S. 67, (Engl.) I, S. 110. Er gibt sein Todesdatum als den 28. Ğ. I 1101/9. März 1690.

¹⁰⁷⁸ Ḡabartī, ‘Aḡā‘ib, I, S. 89-90, (Engl.) I, S. 146-147.

¹⁰⁷⁹ Er datiert seinen Tod auf das Jahr 1136/1723. Ḡabartī, Ebenda, I, S. 85, (Engl.) I, S. 140. Ḡabartī benutzte zu ihm anscheinend die von Zabīdī in seinem Werk zu den Tradenten von al-Bābilī (al-Murabbā al-kābulī) eingetragene Biografie.

¹⁰⁸⁰ Ḡabartī, ‘Aḡā‘ib, I, S. 72, (Engl.) I, S. 118.

¹⁰⁸¹ Ḡabartī, ‘Aḡā‘ib, I, S. 141, (Engl.) I, S. 141. Im gedruckten Text wurde seine Bezeichnung als al-Nabtīnī angegeben, der auch die Übersetzer folgten. Es handelte sich hier um einen Lesefehler. Ḡabartī datiert den Tod von Muḥammad al-Baytī auf das Jahr 1125/1713 in Mekka. Wie aus den Ausführungen von Ḡa‘far in seinem *Dīwān* hervorgeht, stimmt diese Information nicht. Nach Anhaben von al-Anṣārī starb Muḥammad al-Baytī im Jahre 1135/1723, und nach den Ausführungen von Ḡa‘far al-Baytī in *Sanaa*. Vgl. al-Anṣārī, *Tuḥfa*, S. 122. Unsere Ausführungen zu Ḡa‘far al-Baytī im Text S. 354.

¹⁰⁸² Ḡabartī, ‘Aḡā‘ib, I, S. 318-334, (Engl.) I, S. 532-559.

¹⁰⁸³ In der von Ḡabartī angegebenen Biografie zu Muḥammad b. ‘Abdulkarīm al-Sammān handelte es sich um eine Verwechslung. Außer dem Todesdatum im Jahre 1189/1775 stimmen die Informationen, die er zu Muḥammad b. ‘Abdulkarīm angibt, mit dem Eintrag von Zabīdī zum Sohn von Muḥammad b. ‘Abdulkarīm, der auch ‘Abdulkarīm hieß, überein. ‘Abdulkarīm al-Sammān starb im Jahre 1153/1740. Erst sein Sohn Muḥammad, der 1130/1718 geboren wurde, erlangte großen Ruhm als ein Sufi. Er starb im Jahre 1189/1775. Sein Sohn ‘Abdulkarīm trat die Nachfolge des Vaters an. Obwohl Zabīdī den im Jahre 1189/1775 verstorbenen Muḥammad als seinen *Šayḡ* bezeichnet, trug er ihn in seiner *Mu‘ḡam* nicht ein. Mit seinem Sohn ‘Abdulkarīm, zu dem al-Zabīdī sagt, dass er noch am Leben ist, kam al-Zabīdī während dessen Reise nach Kairo im Jahre 1187/1773 zusammen. Da Ḡabartī den Vater mit dem Sohn verwechselte, sagt er zu Muḥammad b. ‘Abdulkarīm, dass er in einem Alter von 80 starb. Wie erwähnt wurde Muḥammad 1130/1718 geboren und starb im Alter von ca. 59 Jahren, während sein Sohn und Nachfolger ‘Abdulkarīm im Jahre 1152/1739 geboren wurde. Vgl. Ḡabartī, ‘Aḡā‘ib, I, 417, (Engl.), I, 700. al-Zabīdī, *Mu‘ḡam*, Fol 58 b. Anṣārī, *Tuḥfa*, S. 280-281 (Bayt Sammān). Die von Ḡabartī angegebene Bezeichnung für Muḥammad al-Sammān als Raīs al-Madīna bezieht sich auf die hervorragende Stelle von Muḥammad als ein Sufimeister in Medina und hat mit der Stelle des Anrufers nichts zu tun, deren Inhaber in Medina den Titel *Rayyis* trugen. Vgl. Ḡabartī, Ebenda Fußnot der Übersetzer.

¹⁰⁸⁴ Ḡabartī, ‘Aḡā‘ib, I, S. 363, (Engl.) I, S. 611). Ḡabartī übernahm die Biografie von Ḡa‘far vollständig aus der *Mu‘ḡam* von Zabīdī und datiert seinen Tod wie Zabīdī auf das Jahr 1184/1770, während Anṣārī dieses Datum als 1177/1763 angibt. Vgl. Zabīdī, *Mu‘ḡam*, Fol. 72 a. Anṣārī, *Tuḥfa*, S. 89.

(gest. 1187/1773)¹⁰⁸⁵, der als Ğum‘a bekannte Gelehrte ‘Abdullāh b. Muḥammad al-Sindī (gest. 1194/1780)¹⁰⁸⁶ und Muḥammad Sa‘īd Safar (gest. 1194/1780)¹⁰⁸⁷. Zwei weitere wichtige Kontaktpersonen von Zabīdī, für die er in seiner *Mu‘ġam* Biografien schreibt, die man aber in der *‘Aġā’ib* vermisst, heißen Ḥasan b. Muḥammad Sa‘īd al-Kurdī, der Enkelsohn von Ibrāhīm al-Kūrānī,¹⁰⁸⁸ und Ibrāhīm b. Muḥammad al-Šana‘ānī, also der Sohn von Muḥammad al-Amīr al-Šana‘ānī.

Obwohl sie wichtige Kontaktpersonen bzw. Lehrer von Zabīdī waren, fehlen die Biografien von zwei Gelehrten aus Medina in der *Mu‘ġam* von Zabīdī. Das war auch der Grund dafür, dass die Biografie von Ibn al-Ṭayyib al-Fāsī (1110-1170/1698-1757) bei Ğabartī sehr kurz gefasst wurde.¹⁰⁸⁹ Über die zweite Person hingegen, nämlich Abū al-Ḥasan al-Sindī al-Šāġīr, lässt sich bei Ğabartī keine Biografie finden.

Die Zahl der Gelehrten, für die Murādī in seiner *Silk* Biografien schrieb, ist im Vergleich zu der *‘Aġā’ib* sehr groß. Aus diesem Grund galt die Biografiensammlung von Murādī in den Studien zu den Gelehrtenkreisen von Medina als die Hauptquelle. Murādī trug in seinem Werk ca. 54 Personen aus den prominenten Gelehrtenkreisen von Medina ein. Nur die Biografien von 6 Personen, die in der *‘Aġā’ib* bzw. in der *Mu‘ġam* vorkommen, fehlen in der *Silk*: Aḥmad al-Bannā, ‘ilk: Aḥḥmān al-Saqqāf, Muḥammad al-Baytī, ‘Abdullāh b. Muḥammad Ğum‘a al-Sindī, Muḥammad Sa‘īd Safar und Ibrāhīm b. Muḥammad al-Amīr al-Šana‘ānī.

6. Muḥammad Ḥalīl al-Murādī (gest. 1206/1791)

Silk al-durar und Tarāġim a’yān al-madīna

Von den 54 Personen, für die Murādī eine Biografie schreibt, fehlen 8 Personen im ersten Teil der *Tarāġim*: Ibrāhīm al-Kūrānī, Muḥammad ‘Abdurrasūl al-Barzanġī, ‘Alī al-Bašīr (gest. 1106/1695), ‘Īd al-Namrasī (gest. 1140/1728), Ğa‘far al-Barzanġī, Ğa‘far al-Baytī, ‘Abdurrahmān al-Šinqīṭī al-Maġribī (gest. 1182/1769) und ‘Abdülkādīr Gedik.

¹⁰⁸⁵ Vgl. Ğabartī, *‘Aġā’ib*, I, S. 378 (Engl.), I, S. 633-635. Zabīdī, *Mu‘ġam*, Fol. 97a-98b.

¹⁰⁸⁶ Vgl. Ğabartī, *‘Aġā’ib*, II, S. 50, (Engl.) II, S. 96. Zabīdī, *Mu‘ġam*, Fol. 75a.

¹⁰⁸⁷ Ğabartī, *‘Aġā’ib* II, 35-36, (Engl.) II, S. 54-55.

¹⁰⁸⁸ Im Gegensatz zu der Annahme von Basher Nafi war der 1138/1726 verstorbene Gelehrte Ilyās b. Ibrāhīm al-Kurdī kein Sohn von Ibrāhīm al-Kūrānī. Ilyās wurde 1031/1621-22 in Kūrān geboren, ließ sich nach seinem Studium in der Heimat in Damaskus nieder. Er ging nach Ägypten und blieb eine Weile als *muġāwir* im Hedschas. Er starb 1138/1726 in Damaskus. Ibrāhīm al-Kūrānī wurde 1025/1616 geboren und war 5 Jahre alt, als Ilyās b. Ibrāhīm al-Kurdī geboren wurde. Vgl. Ğabartī, *‘Aġā’ib*, I, S.88-89, (Engl.) I, S. 145. Anšārī, *Tuḥfa*, S. 456 ff. (Bayt Mullā Ibrāhīm al-Kurdī).

¹⁰⁸⁹ Ğabartī, *‘Aġā’ib*, I, 210, (Engl.) I, S. 344.

Anhand der spätesten Todesdaten von zwei Personen, die im ersten Teil der *Tarāğim* auf das Jahr 1201/1787 datiert wurden, können wir annehmen, dass Şirvānī seine letzten Notizen um dieses Jahr eintrug, als er das Amt des stellvertretenden Kadi von Medina ausführte. Er trug aus diesem Grund das Todesdatum des im Jahre 1208/1794 verstorbenen Ibrāhīm b. Fayḍullāh al-Sindī nicht ein.

‘Arif Hikmet hatte entweder das Werk von Şirvānī in seiner vollständigen Form zur Verfügung und erstellte eine mangelhafte Abschrift davon oder hatte ein unvollständiges Exemplar von Şirvānīs Werk. Denn die Biografien einiger Gelehrter in der *Tarāğim* sind unvollständig, während wir den fehlenden Teil in der *Silk* finden. Die ausführliche Biografie von ‘Alī al-Şirvānī (gest. 1200/1786) bricht am Ende ab, ohne das Todesdatum und noch wichtiger ohne das von dem Verfasser angedeutete Gedicht.¹⁰⁹⁰ Gleichfalls erwähnt der Schreiber, trotz seiner Hinweise im Text¹⁰⁹¹, nicht die Gedichte in den Biografien von Yūsuf al-Anşārī (gest. 1177/1763)¹⁰⁹² und Muḥammad b. ‘Abdullāh al-Ḥalīfatī¹⁰⁹³. Zudem ist ein ausführlicher Eintrag auffallend, zu dem jedoch der Name der behandelten Person fehlt.¹⁰⁹⁴ Es ist auch denkbar, dass Şirvānī zuerst seine Notizen schrieb und sie vor der Niederschrift seines Werkes Murādī schickte, nachdem er seine Notizen, jedoch unvollständig, zu Papier brachte.

Murādī erwähnt unter seinen Quellen kein Werk, das man mit der *Tarāğim* identifizieren kann. Er sagt jedoch, dass er neben den von ihm bei Namen genannten Quellen auch noch Reisebeschreibungen und *iğāzas* benutzte und sich mit Personen in entfernten Ländern in brieflichem Kontakt befand. Man kann daher annehmen, dass Şirvānī zu den Kontaktpersonen von Murādī zählte, der für ihn die Biografien der Medinenser anfertigte. Murādī redaktierte die Biografien, die er aus der *Tarāğim* übernahm, stellte sie in einer einheitlichen Form und verbesserte einige Ausdrücke. Er ließ auch einige Ausdrücke der *Tarāğim* weg, bei denen eine gewisse Kritik des Schreibers bzw. Şirvānī an den behandelten Person explizit oder implizit zum Ausdruck kam.

¹⁰⁹⁰ Nach der Beschreibung des Herasugebers ließ er an dieser Stelle eine halbe Seite ungeschrieben. *Tarāğim*, S. 21-23.

¹⁰⁹¹ Vgl. Murādī, *Silk al-durar*, III, S. 230-231; IV, S. 247-248; IV, S. 59. Mit den erwähnten Stellen in der *Tarāğim* und den Anmerkungen des Herasugebers.

¹⁰⁹² Nach der Beschreibung des Herasugebers ließ er an dieser Stelle einen Teil der Seite ungeschrieben, um später das Gedicht einzutragen. *Tarāğim*, S. 52-53.

¹⁰⁹³ *Tarāğim*, S. 74.

¹⁰⁹⁴ *Tarāğim*, S. 74.

Wenn wir auch hier annehmen, dass Murādī aus den Biografien, die ihm von seinen Korrespondenten in Medina geschickt wurden, eine Auswahl traf und einige ihm unwichtig erscheinende Gelehrte ausließ, fällt es auf, dass er einige sehr bekannte Gelehrte nicht eintrug, für die Şirvānī ausführliche Biografien niederschrieb. Hierzu lässt sich Abū al-Ṭayyib al-Sindī, Abū al-Ḥasan al-Sindī al-Şağir und sogar das Fehlen jeglicher Biografien aus einer bekannten Gelehrtenfamilie von Medina, der Familie Ilyās, erwähnen. In der *Tarāğim* findet man hingegen aus der letztgenannten Familie 5 Gelehrte.¹⁰⁹⁵

Die Jahre 1199/1785 und 1200/1786 sind die spätesten Informationen über die Todesdaten der Medinenser, deren Todesdaten Murādī mit einem sicheren Ausdruck angibt. Nach dem Plan von Murādī eigneten sich für sein Werk anscheinend nur diejenigen Gelehrten, die vor 1200/1786 (einschließlich) starben. Nur die erste Information lässt sich auch in der *Tarāğim* nachweisen (zu Muḥammed Es‘ad, Nr. 22). Die Biografie von ‘Alī el-Şirvānī (Nr. 4) bricht in der *Tarāğim* ab, die man jedoch in der *Silk* in vollständiger Form und mit dem Todesdatum als das Jahr 1200/1786 finden kann. Das ist auch das späteste Todesdatum in der *Silk* für eine Person aus Medina.

Die beiden Biografien von ‘Alī el-Şirvānī und ‘Alī al-Barzanğī (Nr. 61) in der *Tarāğim* und der *Silk* dürften uns über die Verbindung zwischen Murādī und dem Verfasser der *Tarāğim* sogar bis zum Zeitpunkt dieses Austausches eine gewisse Klarheit bringen.

Die Informationen von Murādī über das Todesdatum von ‘Alī el-Şirvānī basieren vermutlich auf den Informationen, die ihm sein Korrespondent aus Medina schickte, oder auf einer anderen Quelle.¹⁰⁹⁶ Im Gegensatz zu der Biografie von ‘Alī el-Şirvānī, ist die Biografie von ‘Alī al-Barzanğī in der *Tarāğim* in einer vollständigen Form enthalten. Der Schreiber vermerkt am Ende des Eintrages, dass ‘Alī el-Şirvānī noch am Leben ist, *wa-huwa mawğūdun al-ān*. Hierzu gibt Murādī ein unsicheres Todesdatum für ‘Alī el-Şirvānī an, und sagt, dass er am Ende der neunziger Jahre des Jahrhunderts starb. Man kann aber von den Ausführungen von ‘Ömer el-Dāğistānī erschließen, dass

¹⁰⁹⁵ Dass zwei von ihnen um 1200/1786 noch am leben waren, wie es sich von den Ausführungen der *Tarāğim* ergibt, würde dies nur teilweise erklären. Die übrigen drei Gelehrten aus der Familie waren Tāğuddīn (1052-1126/1642-1714) und Ḥayruddīn (1086-1127/1675-1715), die als Dichter, während Abū al-Faṭḥ (gest. 1135/1172), wie die anderen als Oberhaupt der Prediger bekannt waren. Siehe *Tarāğim*, S. 27-34.

¹⁰⁹⁶ Dāğistānī bezeichnet ihn im Jahre 1201/1787 in der *La‘ālī* als *marḥūm*.

Alī al-Barzanġī mindestens Anfang des Jahres 1201/1787 noch am Leben war.¹⁰⁹⁷ Es liegt vor diesem Hintergrund nahe anzunehmen, dass der letzte Kontakt zwischen Murādī und seinem Korrespondenten in Medina, Œirvānī, einige Jahre vor 1200/1786 zustande kam.

¹⁰⁹⁷ Er beschreibt ‘Alī al-Barzanġī nicht als „marġūm“ (verstorbenen), was er bezüglich der Personen macht, die zur Zeit der Niederschrift der *La’ālī* im Jahre 1201/1787 nicht mehr am Leben waren.

Anhang 2: Die Gelehrten von Medina im 12./18. Jahrhundert

Todesjahre	1100-1120	1120-1145	1145-1180
Sindī		1. Abū al-Ḥasan (-1138) [Ş. Mr. Ğ.] 3. Abū al-Ṭayyib (-1149) [Ş. A.]	2. Muḥammad Ḥayāt (-1163) [Ş. Mr.]
Maġribī		4. Muḥammad al-Fāsī (-1141) [Ş. Mr. A.] 6. 'Alī al-Ḥurayšī (-1143) [Ş. Mr. A.]	5. Muḥammad b. al-Ṭayyib (-1170) [Ş. Mr. A.] 7. Muḥammad al-Daqqāq (-1158) [Ş. Mr. A.]
Uzbekī			8. Mīr Mulla (-1175) [Ş.]
Buḥārī			9. S. Muḥammad Badruddīn (?) [Ş.]
Bā 'Alawī		10. 'A.Raḥmān al-Saqqāf (-1124)	11. Muṣayyah Bā- 'Abbūd (-1170) [Ş.]
Naqīb-zāde	12. A.Qādir (-1107) [Ş. Mr. A.]		
Gedik/Kacavī ?			13. 'Abdurrahmān (-1154) [Ş.]
Azharī			14. Yahyā (-1171) [Ş. A.] 15. ↗ Aḥmad b. Yahyā (-1162) [A.]
Ġulam			16. Aḥmad b. Muḥammad (-1173) [Ş. Mr. A.]
Erikī			17. Aḥmed b. Ibrāhīm (-1162) [Ş. Mr. A.]
Müderriş		18. Aḥmed b. Muḥammed (-1135) [Ş. Mr. A.]	
Ḥammād Sindī			19. M. Sa'īd (-1178) [Ş. Mr. A.]
Manūfī		20. Zaynul 'ābidīn (-1151) [Ş. Ğ.]	
Anşārī	21. Yūsuf (-1118) [Ş. Mr. A.] →	→	22. 'A.Karīm (-1062) [Ş. Mr. A.] 23. ↗ Yūsuf b. A.Karīm (-1177) [Ş. Mr. A.]
Samhūdī			24. 'A.Raḥmān b. 'Alī (-1159/7) [Ş. Mr. A.] 25. 'Umar (-1157/8) [Ş. Mr. A.]
Maġulabāy		26. Aḥmad (-1134) [Ş. Mr. A.] →	27. Abū al-Ḥayr (-1164) [Ş. A.]
Ilyās		28. Tācūddīn (-1126) [M. A.] 29. ↗ Ḥ.Dīn b. T.Dīn (-1127) [Ş. A.] 30. Ebū'l-Feth (-1135) [Ş. A.]	
Barrī		31. Aḥmad (-1130) [M. A.] →	32. Muḥammad b. Aḥmad (-1157) [Ş. Mr. A.] 34. 'Abdullāh b. Aḥmad (-1175) [Ş. Mr. A.]
Ḥalifatī	35. ['Abdullāh (-1085)] →	36. A.Karīm (-1133) [Ş. Mr. A.] →	37. 'Abdullāh (-1154) [Ş. Mr. A.] →
Es'ad	39. Es'ad (-1116) → [Ş. Mr. A.]	40. Muḥammed (-1143) [Ş. Mr. A.]	
Kurānī	42. Ibrāhīm (-1101) [Mr. A.] →	43. Abū Ṭāhir (-1145) [Ş. Mr. A.] →	41. 'Abdullāh (-1154) [M.Mr.A.]
Barzanġī	48. Muḥammad. 'A.Rasūl (-1103) [Mr. A.] →	49. 'A.Karīm (-1138) [A.] →	45. Muḥammad (-1167/8) [Ş. Mr. A.] 47. Aḥmad (-1161/7) [Ş. A.]
Şirvānī	52. 'Alī (-1118) [Ş. Mr. A.] →	53. Yūsuf (-1134) [Ş. Mr. A.] →	50. [Ḥasan] [A.] (-1154) 51. ↗ Ğa'far b. Ḥasan (-1177) [Mr. A., D.] 54. Muṣṭafā (-1164) [Ş. Mr. A.]

Todesjahre	1180-1190	1190-1200	1200-
Sindī	55. Abū l-Ḥasan (-1187) [Ş. A.]	56. Ibrāhīm b. Fayḍullāh (-1192) [Ş. A.] →	57. Ḥamza b. Ibrāhīm (nach 1201) [Ş. A.]
		58. 'Abdullāh b. Muḥammad (-1195) [Z.]	
Maġribī	59. 'A-Raḥmān Şinqūtī (-1182) [Mr.]	60. 'Arabī al-Ḥurayşī (1129-1192/4) [Ş. A.]	61. Muḥammad al-Fāsī (1119-1201) [Ş. A. ?]
			62. Muḥammad Mawlāy (-?) [Ş. A.] 63. Şālih al-Fullānī (-1218) [Ş.]
Ḥanbalī/Faraḍī		64. Ibrāhīm (-1193) [Ş. A.]	
Defterī/Istanbūlī	65. 'Alī Efendī (-1183) [Ş. Mr. A.] →	66. 'Ömer (-1194) [Ş. A.]	
Üsküdüārī	67. İsmā'īl (-1182) [Ş. Mr.]		
Daġistānī/Kurdi			68. Fayḍullāh (-1201) [Ş. A.]
Buḥārī			69. S. Ḥasan (-1181) [Ş.]
Bā 'Alawī	70. Ğā'far al-Bayṭī (-1182) [Mr. A.]		71. Aḥmad Ğamalullayl [D. A.]
	72. Muḥammad Ğufrī (-1186) [Ş. Mr.]		73. Zayn Ğamalullayl [D. A.]
Kurdi		74. Muḥammad b. Sulaymān (-1194) [Ş. Mr. A.]	75. İlyās b. 'Uḡmān (-?) [Ş. A.]
Sammān	76. Muḥammad (-1189) [Ş. Mr. A.]		
Gedik	77. 'Abdülkādir (-1187) [Mr. Z.]		
Ḥaydar	78. Maḥmūd (-1187) [D.] →	→	79. 'Umar (-?) [Ş. ! ohne Namen. A.]
Ḥumayḍānī		80. Muḥammad (-1198) [Ş. A.]	
Safar		81. M. Sa'īd (-1195) [Ş. A. Ğ. Z.]	
		82. ↗ Aḥmad (-?) [A.]	
		83. ↗ Muḥammad b. M. Sa'īd (-1198) [A.]	
Ğulām	84. 'Abdurrahmān b. Muḥammad (-1187) [Ş. Z. A.]		
Anşārī		85. 'Abdurrahmān b. A. Karīm (nach 1197) [Ş. Mr. A.]	
Sambūdi	→	86. 'Alī b. 'A. Raḥmān (-1196) [Ş. Mr. A.]	
	→	87. 'A. Karīm b. 'Umar (-1193) [Ş. Mr. A.]	
Maġulabāy	88. Muḥyiddīn b. Aḥmad (1120-1187) [Ş. A.]		
İlyās			89. Tācūddīn (-?) [Ş. A.]
Barri			90. Aḥmed (-?) [Ş. A. ?]
Ḥalīfatī	91. → M. Zaynul'ābidīn b. 'Abdullāh (-1182) [Ş. Mr. A.]	92. 'Abdullāh (-1195)	
Es'ad	93. Ibrāhīm b. Es'ad (1100-1180) [Ş. A.]	94. Muḥammed b. 'Abdullāh (-1199) [Ş. Mr. A.]	
	95. 'A-Muḥsin b. Muḥammad (-1183) [Ş. Mr. A.]		
Kurānī	96. Ibrāhīm b. Abū Ṭāhir (-1188)	98. M. Sa'īd (1134-1196) [Ş. Mr. A.]	
	97. [Ş. A.] → 99. Ḥasan b. M. Sa'īd b. Ibrāhīm (-1181) [Z. A.]		
Barzanġī			100. 'Alī b. Ḥasan (1133/4-?) [Ş. Mr.]
Şīrvānī			101. Muḥammad [D. A.]
	102. Muḥammad b. Muşṭafā (-1185) [Ş. A.]	103. Muḥammad b. 'Alī (-97) [Ş. Mr. A.] →	104. 'Alī (-1200) [M. Mr. A.]
			105. ↗ Muḥammad b. 'Alī (-?) [Ş. A.]

Anşārī (A), Şīrvānī (Ş), Murādī (Mr), Ğabartī (Ğ), Daġistānī (D), Zabīdī (Z). →, ↗: Vater-Sohn

Anhang 3: Dichter von Medina im 12./18. Jahrhundert

(A: nach *Tuḥfa* von Dāğistānī)

Ašrāf (Nachkomme des Propheten, <i>Sayyid</i>)	Ḥuṭabā' (Prediger)
[Barzanğī]	[Anşārī]
1. Sayyid Ğa'far al-Barzanğī (gest. 1177)	30. Şayḫ Yūsuf al-Anşārī (gest. 1177)
2. S. 'Alī al-Barzanğī (gest. nach 1201)	[Bisāṭī]
3. S. Muḥammad Muftī (nach 1201)	34. Aḥmad al-Bisāṭī (1151-nach 1201)
4. S. Zaynul'ābidīn (1176-nach 1201)	[Ḥammād]
5. S. Qāsim al-Barzanğī (1178-1201)	35. Şayḫ Muḥammad Şāliḫ b. Muḥammad Sa'īd Ḥammād (gest. nach 1201)
6. S. 'Umar (gest. nach 1201)	[Ṭüle]
[Bā 'Alawī/Bayṭī/Ġamalullayl]	36. Muḥammed el-Ṭüle (anscheinend Muḥammed Abū Ṭāḫir gest. nach 1201)
7. S. Ğa'far al-Bayṭī (gest. 1182)	[Ġāmī]
8. S. 'Alawī (gest. nach 1201?)	37. Şayḫ Aḥmad al-Ġāmī al-Şāfi'ī (gest. nach 1201)
9. S. Aḥmad Ġamalullayl al-'Alawī (1170- n. 1201)	[Amīn Safar]
10. S. Zayn (1174- nach 1201)	38. Şayḫ Ismā'īl b. Muḥammad Sa'īd Safar (gest. nach 1201)
[Al-Amīr]	[Ṭāḫir]
11. S. Ibrāhīm al-Amīr (1141-1213)	39. Şayḫ 'Abdulqādir Ṭāḫir
12. S. 'Alī b. Ibrāhīm (1171-1219)	[Gedik]
13. S. Yūsuf (des. Bruder (1175-1213)	40. 'Abdülkādir Gedik
[Bā 'Alawī]	Uḍabā' (Dichter)
14. S. 'Abdulmuḥsin Muqbil al-'Alawī (gest. nach 1201)	[Sindī]
[Es'ad]	41. Şayḫ 'Ābid al-Sindī (gest. nach 1201)
15. S. 'Abdullāh Es'ad (gest. 1154)	[Ḥaydar]
[Buḫārī]	42. 'Umar b. Maḥmūd Ḥaydar (gest. nach 1201)
16. S. Badruddīn al-Ḥusayn al-Buāḫrī (gest. nach 1201)	[Ġāmī]
[Dusūqī]	43. Şayḫ Yahyā al-Ġāmī (gest. nach 1201)
17. S. Sa'īd al-Dusūqī al-Ḥalabī (gest. nach 1201)	[Dāğistānī]
[Ḥusaynī/Şadqamī]	44. Abū Bekir b. 'Abdüsselām (gest. nach 1234)
18. S. Şāhīn al-Ḥusaynī al-Şadqamī (gest. nach 1201)	[Ḥammād]
[Bā 'Alawī /Ġufri]	45. Abu l-Ḥasan b. M. Sa'īd Ḥammād (gest. nach 1201)
19. S. Sahl al-'Alawī (gest. 1194)	[Gedik]
20. Sayyid Muḥammad al-Ġufri (1149-1186)	46. 'Ubayd Gedik (gest. nach 1201)
[Ādilī]	[Şahāta]
21. S. 'Alī Abu l-'Azm (gest. 1194)	47. Abū Bakr Şahāta (gest. nach 1201)
[Hāşim]	[Şūfi]
22. S. Yahyā Hāşim (gest. zwischen 1197-1201)	48. Sa'īd al-Şūfi (gest. nach 1201)
'Ulamā (Gelehrte)	[Manāstırlı]
[Şirvānī]	49. Aḥmed Manāstırlı (gest. nach 1201)
23. Mollā 'Alī el-Şirvānī (1134-gest. nach 1200)	[Derwīş 'Uṭmān al-Sindī]
[Şāmī/Raḥmatī]	50. Abu l-Ma'ālī b. Muşṭafā al-Sindī (gest. nach 1201)
24. Şayḫ Muşṭafā al-Şāmī (gest. 1205)	[Ṭayyār]
[Safar]	51. 'Abdullāḫ al-Ṭayyār
25. Şayḫ Muḥammad Sa'īd Safar (1194)	52. Ibrāhīm al-Ṭayyār (gest. 1188)
26. Şayḫ Aḥmad (gest. vor 1194)	[Ṭā'ifi]
[Ṭā'ifi]	53. Şayḫ 'Abdurraḥmān b. Ḥusayn b. 'Abduşşakūr (gest. vor 1200)
27. Şayḫ Ḥusayn 'Abduşşakūr al-Ṭā'ifi (1100-1200)	[Mağribī]
[Fullānī]	54. Şayḫ Ḥamza b. Ḥaydar Muḥammad (gest. nach 1201)
28. Şayḫ Şāliḫ al-Fullānī (gest. 1218)	[Ḥaydar]
[Bālī]	55. 'Umar b. Maḥmūd Ḥaydar (1115- 1187)
29. Şayḫ M. Emīn b. 'Alī el-Bālī (1166-nach 1201)	[Yahyā Ḥidr]
	56. Ḥidr b. Yahyā Ḥidr (gest. 1192)

(B:nach La'ālī von Dāğistānī)

- [Barzangī]**
1. Ḥasan b. 'Abdulkarīm (1099-1148)
- [Bā'Alawī]**
2. Sayyid. Mušayyah al-'Alawī (st. 1170)
- [Es'ad]**
3. 'Abdullāh b. Muḥammed (n. 1201)
- [Ḥusaynī/Šadqamī]**
4. Sayyid Sulṭān al-Ḥusaynī
- [Hāšim]**
5. Sayyid Ḥusayn Hāšim (1115-1172)
- [Širvānī]**
6. Muštafā el-Širvānī (1088-1164)
7. Muḥammed (1118-1186)
- [Bālī]**
8. Sūlaymān el-Bālī (gest. 1163)
- [Anšārī]**
9. Muḥammad Sa'īd b. Abdulkarīm (1115-1163)
10. Muḥammad
- [Barrī]**
11. Ibrāhīm b. Aḥmad (1050-1130)
12. Yaḥyā b. Ibrāhīm (1085-1138)
13. 'Abdullāh al-Barrī (1083-1175)
- [Ḥammād]**
14. Muḥammad al-Ḥammādī (1124-1168)
15. Muḥammad Sa'īd Ḥammād (1118-1178)
- [Ṭīle]**
16. Šayḥ 'Abdülkādīr Ṭīle
- [Ġāmī]**
17. Šayḥ Yaḥyā al-Ġāmī
- [Safar]**
18. Muštafā b. 'Allāma Amīn Safar (gest. 1156)
- [Gedik]**
19. ? Muštafā al-Ḳavacī
20. 'Ömer Gedik
- [Manāstırlı]**
21. 'Ömer Manāstırlı
- [Darwīš 'Utmān]**
22. Madīnī Sindī (gest. 1180)
- [Ḥaydar]**
23. Maḥmūd b. Ḥaydar al-Bağdādī (gest. 1187)
- [(L.) Bayt al-Azharī]**
24. Sayyid Yaḥyā (1142-1172)
- [(L.) Bayt Ilyās]**
25. Ḥayrüdīn Ilyās (1086-1113)
- [(L.) Ḥammūda]**
26. Muḥammad. 'Alī Ḥammūda (gest.nach. 1201)
- [(L.) Ḥalifatī]**
27. Muḥammad al-Ḥalifatī (gest. 1134)
28. 'Abdullāh b. 'A.Karīm (gest. 1154)
29. Muḥammad b. 'Abdullāh (gest.1182)
- [(L.) Ḥiyārī]**
30. Aḥmad b. Ibrāhīm al-Ḥiyārī
31. Muḥammad b. Aḥmad al-Ḥiyārī
- [(L.) Bayt al-Manūfī]**
32. Zaynul'ābidīn (gest. 1151)
33. Šayḥ Sa'īd al-Manūfī
34. 'Abdullāh b. 'Aburraḥīm al-Manūfī
- [(L.) Bayt Ḥūğ]**
35. Ra'īs 'Umar Ḥūğ (gest. 1177)
- [(L.) Defterdār]**
36. 'Ömer el-Defterdār (gest. 1194)
- [(L.) Samhūdī]**
37. Sayyid 'Alī al-Samhūdī (1144-1195)
38. S. 'Umar al-Samhūdī (gest. 1158)
- [(L.) Baytu Ši'āb]**
39. Muštafā Ši'āb (gest. 1159)
40. 'Abdülbāqī (gest. 1148)
- [(L.) Šeyḫī Rūmī]**
41. Aḥmed Šeyḫī (gest. 1122)
- [(L.) Ġulām]**
42. Aḥmad Ġulām (gest. 1173)
43. 'Abdurraḥmān Ġulām (gest. 1187)
- [(L.) Fāsī]**
44. Muḥammad al-Ṭayyib al-Fāsī (gest. 1170)
- [(L.) Bayt al-Farađī]**
45. 'Alī al-Farađī (gest. nach 1201)
- [(L.) Bayt Mağulabāy]**
46. Aḥmad Mağulabāy (1070-1134)
47. Abu al-Ḥayr Mağulabāy (1115-1164)
48. Abu al-Ġayṭ Mağulabāy
- [(L.) Müderris]**
49. 'Alī Müderris

Anhang 4: Emire von Mekka von der zweiten Hälfte des 11./17. Jahrhunderts bis zum Ende des 12./17.-18. Jahrhunderts

Bezüglich der Amtszeit bzw. der Ernennung der Emire zum Amt gibt es gelegentlich Unstimmigkeiten zwischen den örtlichen und offiziellen Quellen. Die Liste orientiert sich weitgehend an den Angaben von Uzunçarşılı, die überwiegend auf dem Archivmaterial basieren.

Zayd b. Muḥsin (Stammvater des Benū-Zayd Zweiges) (1041-1077/1631-1666)
Saʿd b. Zayd (1077-1080/1666-1669)
Saʿd b. Zayd und **Aḥmad b. Zayd** (1080-1082/1669-1672)
Barakāt b. Muḥammad (1082-1093/1672-1682)
Saʿd b. **Barakāt** (1093-1095/1682-1684)
Aḥmad b. Zayd (1095-1099/1684-1688)
Saʿd b. Saʿd (1099/1688)
Aḥmad b. Ġālib (1099-1101/1688-1690)
Muḥsin b. Ḥusayn (1101/1690)
Saʿd b. Saʿd (1103/1692)
Saʿd b. Zayd (1103-1105/1692-1694)
ʿAbdullāh b. Hāšim (1105-1106/1694-1695)
Saʿd b. Zayd (1106-1113/1695-1702)
Saʿd b. Saʿd (1113-1116/1702-1704)
ʿAbdulkarīm b. Muḥammad b. Yaʿlā (1116/1704)
Saʿd b. Zayd (1116/1704)
ʿAbdulmuḥsin b. **Aḥmad b. Zayd**
ʿAbdulkarīm b. Muḥammad b. Yaʿlā (1117-1123/1705-1711)
Saʿd b. Saʿd (1123-1129/1711-1717)
ʿAbdullāh b. **Saʿd** (1129/1717)
ʿAlī b. **Saʿd** (1130-1131/1718-1719)
Yaḥyā b. **Barakāt** (1131/1719)
Mubārak b. Aḥmad (1132-1134/1720-1722)
Yaḥyā b. **Barakāt** (1134-1136/1722-1724)
ʿAbdullāh b. **Saʿd** (1136/1724)
Muḥammad b. ʿAbdullāh b. **Saʿd** (1144-1146/1731-1734)
Masʿūd b. Saʿd (1145-1146/1733-1734; 1146-1165/1734-1752 (gest.))
Musāʿid b. Saʿd (1165-1172/1752-1759)
Ġaʿfar b. **Saʿd** (1172/1759)
Musāʿid b. Saʿd (1173-1184/1760-1770 (gest.))
Aḥmad b. Saʿd (1184/1770)
ʿAbdullāh b. Ḥusayn b. Yaḥyā b. **Barakāt** (1184/1770)
Aḥmad b. Saʿd (1184-1186/1770-1773)
Surūr b. Saʿd (1186-1202/1773-1788)

Quellen

- ‘Abbasī, Amīr Aḥmad, Baḍl al-quwwa fī ḥawādīṭ sinī al-nubuwwa von Muḥammad Hāšim Thattawi, Haydarabad 1966, *muqaddima*.
- ‘Abdullāh b. Muḥammad b. Ḥāzim, Kitāb quḍāt al-madīnat al-munawwara: min ‘ām 963 ilā ‘ām 1418, Maktabat al-‘ulūm wa-l-ḥikam, Medina 1418.
- Abū Bakr ‘Abdurrahīm, al-Ši‘r al-ḥadīṭ fī-l-ḥiğāz, Riyad, o.D.
- Abū al-Fayḍ, ‘Abdussattār b. ‘Abdulwahhāb al-Bakrī al-Šiddīqī al-Hindī al-Makkī al-Ḥanafī (1287-1355), Fayḍ al-malik al-wahhāb al-muta‘ālī bi-anbā’ awā’il al-qarn al-tālīṭ al-‘ašar wa-l-tawālī, Herg. ‘Abdulmalik b. ‘Abdullāh b. Duhayš, Mekka 1429/2008.
- Abul Muthalīb, Mystical Teachings of Muḥammad ‘Abd al-Karīm al-Sammān, an 18th Century Šūfī, McGill University, Montreal, Canada 2007.
- ‘Ağlūnī, Ismā‘īl, Ḥilyat ahl al-faḍl wa-l-kamāl bi-ttišāl al-asānīd bi-kummal al-riğāl, Hergb. Muḥammad Ibrāhīm al-Ḥusayn, Dār al-faḥ li-l-dirāsāt wa-l-našr, Jordan, 2009
- Aḥmed Resmi Efendi (gest. 1197/1783), Hamiletü’l-kübera, Hrsg. Ahmet Nezihi Turan. Kitabevi, İstanbul 2000.
- Aḥmed Vâsif Efendi, Mehâsinü’l-Âsâr ve Hakâikü’l-Ahbâr, Hersg. Mücteba İlgürel, Ankara 1994.
- Aḥmed Cevdet Paşa (gest. 1312/1895), Tarīḥ-i Cevdet, İstanbul o.D.
- Aḥmed Cevdet Paşa (gest. 1312/1895), Tarīḥ-i Cevdet, İstanbul 1309.
- Aḥmed Cevdet Paşa, Tezâkir 1-12 (Band I), Hersg. Cavid Baysun, Ankara 1953.
- Al-Akwa‘, Ismā‘īl b. ‘Alī, Hiğar il-‘ilm wa ma‘âqiluhū, Dār al-fikr al-mu‘âšir, Beyrut 1416/1995.
- Akgündüz, Ahmed, Osmanlı Kannunnâmeleri ve Hukûki Tahlilleri, Ahmed Akgündüz, İstanbul 1990.
- Akyıldız, Ali, Tanzimat Dönemi Osmanlı Merkez Teşkilâtında Reform (1836-1856), Eren Yayıncılık, İstanbul 1993.

- Ali, Mubarak, A Social and Cultural History of Sind, Based on the Accounts of the European Travellers who Visited Sind, Lahore 1987.
- Alorabi, Abdulrahman S. M. The Ottoman Policy in The Hejaz In The Eighteenth Century: A Study Of The Political And The Administrative Developments, 1143-1202 A.H./1731-1788 A.D. (Ph.D.) The Univesity of Utah 1988.
- Altundağ, Ülkü, Dârüssaâde, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (TDVIA), IX, S. 1-3
- Al-Ālūsī, Maḥmūd b. ‘Abdullāh (1217-1270), Şahiyy al-nağam fī tarğamat šayḥ al-islām ‘ārif al-ḥikam Hersg. Al-Ḥaṭrāwī, Muḥammad al-‘Īd, Damaskus 1983.
- Amīn, Muḥammad Muḥammad, al-Awqāf wa-l-ḥayat al-iğtimā‘iyya fī mişr (648-923/1250-1517), Kairo 1980.
- Al-‘Aqīlī, Muḥammad b. Aḥmad, Tārīḥ al-miḥlāf al-sulaymānī, Saudi Arabien 1982.
- ‘Ārif Hikmet, Mağmū‘at al-tarāğim, (Ms.) Millet Kütüphanesi.
- ‘Ārif Hikmet, Teḍkire-i şu‘arā (Ms.) Millet Kütüphanesi.
- ‘Ārif Hikmet, Mecmū‘at-i ‘Ārif Hikmet (Ms.) Istanbul Üniversitesi Merkez Kütüphanesi.
- ‘Āşık Paşazāde, Tevārīḥ-i Āl-i ‘Osmān, Istanbul 1332.
- Āşık Paşazāde, Tevārīḥ-i Āli-Osmān, Hersg. Kemal Yavuz, M.A. Yekta Saraç, Istanbul 2007.
- Atalay, Münir, Osmanlı Devleti’nde Surre-i Hümâyûn ve Surre Alayları, Ankara 1991.
- Al-‘Ayyāşī, Abū Sālīm ‘Abdullāh b. Muḥammad b. Abū Bakr (gest. 1090/1679), Riḥlat al-‘Ayyāşī: Mā’ al-mawā‘id, Maktaba ṭālib al-ğāmi‘ī, Rabat 1977.
- Al-‘Ayyāşī, Abū Sālīm ‘Abdullāh b. Muḥammad b. Abū Bakr (gest. 1090/1679), al-Riḥlat al-‘Ayyāşīyya: Mā’ al-mawā‘id, Hersg. Sa‘īd al-Fāḍilī und Sulaymān al-Quraşī, Dār al-suwaylī li-l-naşr wa-l-tawzī, Abu Dhabi 2006.
- Azyumardi, Azra, “Networks of the Ulama in the Haramayn: Connections in the Indian Ocean Region” *Sudia Islamica*, Vol. 8. No. 2. 2001, S. 85-110.
- Azyumardi, Azra, The Origins of the Islamich Reformism in Southeast Asia: Networks of Malay-Indonesian and Middle Eastern ‘Ulama in the Seventeenth and Eighteenth centuries. Crows Nest: Allen Unwin, University of Hawaii, Honolulu 2004.

- Badāonī, Mollā ‘Abdulqādir b. Mulūkšāh (gest. 1024/1615), Muntaḥab al-tewāriḥ, Hersg. Mawlawī Aḥmad ‘Alī Şālih, Tahran 1379.
- Badr, ‘Abdulbāşiṭ, al-Tārīḥ al-şāmil li-l-madīnat al-munavvara, Medina 1414/1993.
- Al-Bahkalī, ‘Abdurrahman b. Ḥasan, Ḥulāṣat al-‘ağsad fī dawlat al-şarīf muḥammad b. Aḥmad, al-Markaz al-fransī li-l-dirāsāt al-yamaniyya, Sanaa 2000.
- Al-Bahkalī, ‘Alī b. ‘Abdurrahmān, al-‘Iqd al-mufaşşal bi-l-nawādir wa-l-ğarā’ib fī dawlat al-şarīf aḥmad b. ğālib, Muḥammad b. Aḥmad al-‘Uqaylī, Dār al-bilād, Dschidda.
- Baljon, J. M. S., Religion and Thought of Shāh Walī Allāh Dihlāwī 1703-1762. E.J. Brill, Leiden 1986.
- Baltacı, Cahid, XV-XVI. Asırlarda Osmanlı Medreseleri, Istanbul 1976.
- Barbir, Karl K., Ottoman rule in Damascus: 1708-1758, Princeton 1980.
- Barkan, Ömer Lütü, Osmanlı Devleti’nin Sosyal ve Ekonomik Tarihi, Tetkikler Makaleler, Hersg. Hüseyin Özdeğer, Istanbul 2000.
- Barkan, Ömer Lütü “Defter-i müsevvedâd-ı in’âm ve tasaddukat ve teşrifât ve irsâliyyât ve ‘âdet ve nukeriyeye ve gayruhu vâcib-i sene tis’a ve tis’a mie (909) (26.VI.1503-13.VI.1504)” in: İstanbul Saraylarına ait Muhasebe Defteri, Belgeler 1979, Band IX Nu. 13., S. 287-308, Türk Tarih Kurumu, Ankara 1979.
- Al-Barzanġī, Zaynul‘ābidīn b. Muḥammad, Kaşf al-ḥuğab wa-l-sutūr ‘an-mā waqa’ li ahl al-madīna ma’a amīr makka surūr, (Ms.) Chester Beatty Library, (Ms) 3551 Fol. 1-23.
- Al-Başrī, ‘Abdullāh b. Sālim b. Muḥammad b. Sālim (1134/1722), al-İmdād fī ma’rifat ‘uluw al-isnād, Hersg. al-‘Arabī al-Dā’iz Furyādī, Riyad 1427/2006.
- El-Bhaṭṭī, Muḥammad Ishāq, Fuqahā-i hind, Idāre-i ṭeqāfet-i islāmiyye (I-V), Lahor 1974.
- Bauden, F. “Les Ṭabariyya: Histoire d’une importante famille de la Mecque (fin XII-Fin XV S.)” in: Egypt and Syria in the Fatimid, Ayyubid and Mamluk Eras, Hrsg. U. Vermeulen und D. De Smet, Proceedings of the 1st, 2nd and 3rd International Colloquium organized at the Katholieke Universtieit Leuven in May 1992, 1993 and 1994. Uitgeverij Peeters Leuven 1995, S.253-266.

- Bayṭār, ‘Abdurrazzāq b. Ḥasan b. Ibrāhīm al-Maydānī al-Dimašqī (gest. 1335/1916), Ḥilyat al-bašar fī tāriḥ al-qarn al-ṭānī ‘ašar, Hersg. Muḥammad Bahğat Bayṭār, Beyrut 1993/1413.
- Al-Bayṭī, Ğa‘far, Dīwān (Ms.), Markaz buḥūt wa dirāsāt al-madīnat al-munawwara, Medina.
- Al-Bayyūmī, Muḥammad ‘Alī Fahīm, Waṭā’iq al-ḥaramayn al-šarīfayni fī mišr min wāqi‘ dafātir al-šurra al-rūmiyya, in: Dāra, 1425/2004, Nr. 3, S. 170-212.
- Behrens, Marcel, Ein Garten des Paradieses: die Prophetenmoschee von Medina, Ergon, Würzburg, 2007.
- Al-Bilādī, ‘Atīq b. Ğayṭ, al-Išrāf ‘alā tāriḥ al-ašrāf, Beyrut 2002.
- Al-Bilādī, ‘Atīq b. Ğayṭ, Našr al-rayāḥīn fī tāriḥ balad al-amīn, Mekka 1414/1994.
- Bilge, L. Mustafa, Cidde, TDVIA, VII, S. 522-525.
- Bilgrāmī, Sayyid Ğulām ‘Alī ‘Azād, Subḥat al-marğān fī ‘āṭār hindustān, Hersg. Muḥammad Faḍlurrahmān al-Nadwī, Indien 1976.
- Blackburn, J.R., Al-Nahrwawalī, EI2.
- Bowen, H. A‘yān, EI2.
- BOA, Cevdet Dahiliye, 307/15321.
- BOA, EV. HKM.SR 827.
- BOA, EVHMH 4772.
- BOA, EVHMH 9560.
- BOA, Evkaf 170.
- BOA, Evkāf-ı Hümāyūn 7850.
- BOA, Hatt-ı Hümāyūn, Defter 16/ Belge 610.
- BOA, Hatt-ı Hümāyūn, 1548/39.
- BOA, MD 1806.
- BOA, Mühimme Mıšır, 1-9.
- BOA, Mühimme, 3, 4, 5, 6, 7, 12, 65, 73.

- El-Bosnevī, Ḥasan, Dīwān (Ms.), Markaz buḥūṭ wa dirāsāt al-madīnat al-munawwara, Medina.
- El-Bosnevī, Ḥasan, Ḥuṭab (Ms.), Markaz buḥūṭ wa dirāsāt al-madīnat al-munawwara, Medina.
- Brockelman, Carl, Geschichte der arabischen Literatur, Brill 1996.
- Burckhardt, John Lewis, Travels in Arabia: an account of those territories in Hedjaz which the Mohammedans regard as sacred, ed. Fuat Sezgin, Frankfurt: Institut für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften, 1995.
- Burton, Richard Francis, Personal narrative of a pilgrimage to el-Medinah and Meccah, 1308/1890 ; Hrsrg. Fuat Sezgin. Frankfurt am Main : Institut für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften, 1995.
- Bowen, H. A'yān, EI2.
- Al-Ġawharī, Nūruddīn 'Alī b. Dāwūd, Inbā' al-haṣr bi-abnā' al-'aṣr, (gest. 900/1495), Hrsrg. Ḥasan al-Ḥabašī, Dār al-fikr al-'arabī, Beyrut 1970.
- Copty, Atallah "The Naqshbandiyya and Its Offshoot, The Naqshbandiyya—Mujaddidiyya in The ḥaramayn In The 11th/17th Century" in: Die Welt des Islams (2003) 43, 3, S. 231-348.
- Çelebî-zāde 'Ismā'īl 'Āṣım Efendi, Tārīḫ-i 'Ismā'īl 'Āṣım Efendi, Istanbul 1286/1869.
- Çelebî[zāde] 'Ismā'īl 'Āṣım, Münşe'āt-ı 'Āṣım Efendi, Istanbul 1286/1869.
- Çeşmî-zāde Mustafa Reşîd, Çeşmî-zāde Tarihi, Hrsrg. Bekir Kütükoğlu, İstanbul Fetih Cemiyeti, İstanbul 1993.
- El-Dāğistānī, 'Ömer b. 'Abdüssalām, al-La'ālī al-ṭamīna fī a'yān šu'arā' al-madīna, (Ms.) Hasan Hüsnü Paşa Kütüphanesi, Nu. 1018.
- El-Dāğistānī, 'Ömer b. 'Abdüssalām, Tuḥfat al-dahr wa nafḥat al-zahr fī a'yān al-madīna min ahl al-'aṣr, (Ms.) Topkapı Sarayı Kütüphanesi, Nu. M519.
- Al-Dahlawī, Šāh Waliyyullāh, al-Ġuz' al-laṭīf fī tarġamat al-'abd al-ḍa'īf, in: Šāh Waliyyullāh ki siyāsī maktūbāt, Hrsrg. Ḥalīq Aḥmad Nizāmī, Lahor 1978.
- Dahlawī, Šāh Waliyyullāh, Tafhīmāt Ilāhiyya, Haydarabad.
- Al-Damurtāšī, al-Durra al-musanna fi akhbar al-kinana, Übers. Daniel Crecelius und 'Abd al-Wahhab Bakr, Leiden 1991.

- Derin, Ç. Çetin, Şeyhulislâm Feyzullah Efendi'nin Nesebi Hakkında Bir Risâle, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Dergisi, Band X (1959), Sayı 14, S. 97-103.
- Doğustan Günümüze Büyük İslam Tarihi, Band X, Herg. Kenan Seyithanoğlu, Çağ Yayınları, İstanbul, 1989.
- Eich, Thomas, Islamische Netzwerke, [http://www.ieg-ego.eu/de/threads/europaeische-netzwerke/islamische-netzwerke/thomas-eich-islamische-netzwerke#DieNetzwerkanalyse imAllgemeinen](http://www.ieg-ego.eu/de/threads/europaeische-netzwerke/islamische-netzwerke/thomas-eich-islamische-netzwerke#DieNetzwerkanalyse%20imAllgemeinen). (24.03.2012)
- Elger, Ralf, Muşafâ al-Bakrî: Zur Selbstdarstellung eines syrischen Gelehrten, Sufis und Dichters des 18. Jahrhunderts, EB-Verlag, 2004
- Ende, Werner "The Nakhâwila, a Shiite Community in Medina Past and Present" in: Die Welt des Islams, New Ser., Vol. 37, Issue 3, Shiites and Sufis in Saudi Arabia. (Nov., 1997), S. 263-348.
- Evliyâ Çelebî (1093/1682), Evliya Çelebi Seyahatnamesi, Hrsg. Yücel Dağlı, Seyit Ali Kahraman, İbrahim Sezgin. Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2001.
- Eyüb Şabri Paşa (gest. 1308/1890, Mirâtü'l-ḥaremeyn, Bahriye Matba'ası, İstanbul 1306/1388.
- Faroqhi, Suraiya, Herrscher über Mekka: Die Geschichte der Pilgerfahrt, Artemis Verlag, München 1990.
- Faroqhi, Suraiya, Pilgrims and Sultans: The Hajj under the Ottomans: 1517-1683. I. B. Tauris, London 1994.
- Farîdî, Mawlânâ Nasîm Aḥmad, Nâdir-i Mektûbat-i Şâh Waliyyullâh al-Dihlawî [übersetzt in Urdu], Lahor 1996.
- Al-Fâsî, Abû al-Ṭayyib Taqiyyuddîn Muḥammad b. Aḥmad b. 'Alî (gest. 892/1429), Al-ʿIqd al-ṭamîn fî târiḫ al-balad al-amîn, Hersb. Fu'âd Sayyid, Kairo 1962-1966.
- Ferîdûn Aḥmed Bey, Mecmû'at-i münşe'ât-ı selâṭîn, İstanbul 1275 (v.H)
- Fikret Sarıcaoğlu, Kendi Kaleminden Bir Padişahın Portresi Sultan I. Abdülhamid (1774-1789), İstanbul 2001.
- Al-Fullânî, Şâlih, Iqaz himam ulî al-absar fî-l-iqtidâ' bi-sayyid al-muhâğirîn wa-l-ansar, Dâr al-ma'rifa li-l-ṭibâ'a wa-l-naşr, Beyrut, 1978.

- Al-Fīrūzābādī, Abū al-Ṭāhir Muḥammad b. Ya'qūb, al-Maḡānim al-maṭāba fī ma'ālim ṭāba, buḥūt wa dirāsāt al-madīnat al-munawwara, 2002.
- Gökbilgin, M. Tayyib, XV-XVI Asırlarda Edirne ve Paşa Livâsı, Vakıflar-Mülkler-Mukataalar, Istanbul 1952.
- Güler, Mustafa, XVI-XVII Yüzyıllarda Osmânlı Devleti'nde Haremeyn Vakıfları ve Ehemmiyeti, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1998.
- Al-Ḥaḍrāwī, Aḥmad b. Muḥammad al-Makkī al-Hāšimī, Nuzhat al-fikar fī mā maḍā min al-ḥawādiṭ wa-l-'ibar fī tarāğim riğāl al-qarni al-ṭānī 'aşar, Dimaşq 1996.
- Hathaway, Jane, Beshir Agha, Chief Eunuch of the Ottoman Imperial Harem, Oneworld, Oxford, 2005.
- Al-Ḥarbī, Fā'iz b. Mūsā al-Badrānī, Aşhar al-quḍāt wa katabat al-waṭā'iq fī wādī al-fur' bi-miṇṭaqat al-madīnat al-munawwara (1000-1320 v.H.), Riyad 2004.
- Al-Ḥarbī, Fā'iz b. Mūsā al-Badrānī, Ba'd al-a'yān wa a'lām al-qabā'il fī waṭā'iq al-maḥkamat al-şar'iyya bi-l-madīnat al-munawwara ḥilāl al-'ahdi al-'uṭmānī, Kuwait 2002.
- Hartmann, R. /Phebe Ann Marr, Djudda, EI2.
- Al-Ḥasanī, 'Abdulḥay b. Faḥruddīn, Nuzhat al-ḥawāṭir wa bahğat al-masāmi' wa-l-nawāzir, Dār Ibn Ḥazm, Beyrut 1420/1999.
- Al-Ḥasanī, 'Abdulḥayy, al-Ṭaqāfat al-islāmiyya fī l-hind, Dimaşq, 1958.
- Hathaway, Jane, The Politics of Households in Ottoman Egypt: The Rise of the Qaydağlıs, Cambridge University Press, 1997.
- Haykel, Bernard, Revival und Reform in Islam, The Legacy of Muhammad al-Shawkānī, Cambridge 2003.
- Al-Ḥawwāt, Abū al-Rabī Sulaymān (gest. 1231/1816), Al-rawḍat al-maqşūda wa-l-ḥulal al-mamdūda fī ma'āṭir banī sūda, Hrsg. 'Abdul'azīz Tīlānī, Fez 1415/1994, S. 329.
- Al-Ḥazrağī, Abū al-Ḥasan Muwaffaquddīn 'Alī b. Ḥasan b. Abū Bakr (gest. 812/1410), al-'Uqūd al-lu'lu'iyya, Hrsg. Muḥammad Basyūnī 'Asal, Maṭaba'at al-hilāl 1911.
- Hicāz Salnāmesī (Jahr 1301/1884) (1306/1887).
- Hoca Sadettin Efendi, Tacü't-tevarih, Hersg. İsmet Parmaksızoğlu, Ankara 1992.
- Hoexter, Miriam, Endowments, Rulers and Community, Brill, 1998.

- Holt, P M., *Egypt And The Fertile Crescent (1516-1922): A Political History*, London, 1966.
- Hunwick, J.O. "Salih al-Fullani of Futa Jallon: An Eighteenth Century Scholar and Mujaddid" *Bulletin de l'Institut Fondamental d'Afrique Noire*, 1978, vol. 40, Nu. 4, S. 879-885.
- Al-Ğabartī, ‘Abdurrahmān b. Ḥasan (gest. 1237/1822), *Tārīḥ ‘ağā’ib al-ātār fī-l-tarāğim wa-l-aḥbār*, Dār al-fāris, Kairo.
- Al-Ğabartī, ‘Abdurrahmān, *Abd al-Rahman al-Jabarti's history of Egypt*, Übers. Thomas Philipp u a., Hersg. Moshe Perlmann, Franz Steiner Verlag, Stuttgart, 1994.
- Ğamalullayl, Sayyid Muḥammad b. Zayn Bā Ḥasan (gest. 1196/1782), *Ḥulāṣat al-ğawāhir fī mā warad fī ša’n āl bayt al-rasūl al-tāhir* (Ms.), Topkapı Müzesi Kütüphanesi, Nu. R348.
- Hurgronje, C.Snouck, *Şafaḥāt min tārīḥ makka* (Mekka in the Latter Part of the 19th Century), Arabische Übers. Muḥammad Maḥmūd al-Saryānī und Mi’rāğ Nawāb Mirzā, Riyad 1419/1429.
- Ḥusāmuddīn, Muḥsin b. Ḥasan b. Qāsım b. Aḥmad b. Qāsım b. Muḥammad Abū Ṭālib, *Tārīḥ al-yaman: ‘aṣr al-istiqlāl ‘an al-ḥukm al-‘uṭmānī al-awwal min sana 1056 ila sana 1160*, Sanaa 1411/1990.
- Al-Ḥūṭī, Ibrāhīm b. ‘Abdullāh b. Ismā’īl, *Nafaḥāt al-‘anbar bi-fuḍalā’ al-yaman fī-l-qarn al-ṭānī ‘aṣar*, (Ms.), Ali Emiri 2398.
- Ḥüseyin Efendi, *Ottoman Egypt in the age of the French revolution*, Übers. Stanford J. Shaw. Harvard University 1964.
- Ibn ‘Aqīla, Muḥammad, *al-Mawāhib al-ğazīla fī marwiyyāt Muḥammad b. ‘Aqīla*, (Ms.) Princeton University Arabic Manuscripts, Yahuda Collection, Nu. 505, Fol. 39a-54b.
- Ibn Zaynī Daḥlān, Aḥmad, *Ḥulāṣat al-kalām fī bayān umarā’ balad al-ḥarām*, Mişr 1305.
- Ibn Zaynī Daḥlān, Aḥmad, *Asnā al-maṭālib fī nağāt Ābī Ṭālib*, Mişr 1305.
- Ibn Fahd, Nağmuddīn ‘Umar b. Muḥammad (gest. 885/1480), *Al-Durr al-kamīn bi-ḍayl al-‘Iqd al-ṭamīn fī tārīḥ al-balad al-amīn*, Hrsg. ‘Abdulmalik b. ‘Abdullāh Duhayş, Beyrut 2000/1421.

- Ibn Fahd, Nağmuddīn ‘Umar b. Muḥammad b. Muḥammad al-Qurašī al-Makkī (gest. 885/1480), *Ithāf al-warā bi-aḥbār umm al-qurā*, Hersg. Fahīm Muḥammad Šaltūt, Mekka 1403/1983.
- Ibn Fahd, Abū Fāris ‘Izzuddīn ‘Abdul‘azīz b. ‘Umar b. Muḥammad, *Bulūğ al-qirā fī ḍayl ithāf al-warā bi-aḥbār umm al-qurā*, Hersg. Šalāḥuddīn b. Ḥalīl Ibrāhīm, ‘Addurrahīmānb b. Ḥusayn Abū al-Ḥayr, ‘Alyān b. ‘Abdul‘ālī, Kairo 2005.
- Ibn Fahd, Abū al-Faḍl Muḥibbuddīn Ğārullāh Muḥamamd b. ‘Abdul‘azīz b. ‘Umar al-Hāšimī al-Makkī (gest. 954/1547), *Kitāb nayl al-munā bi-ḍayl bulūğ al-qirā li takmila ithāf al-warā*, Hersg. Muḥammad Ḥabīb Ḥīla, Mekka 2000.
- Ibn ‘Inaba, Abū al-‘Abbās Ğamāluddīn Aḥmad b. ‘Alī b. Ḥusayn b. ‘Alī (gest. 828/1424), *‘Umdat al-ṭālib fī ansāb abī ṭālib*, Hersg. Nizār Riḍā, Beyrut, 1390/1970.
- Ibn Iyās, Abū al-Barakāt Zaynuddīn Muḥammad b. Aḥmad (930/1524), *Badā’i’ al-zuhūr fī waqā’i’ al-duhūr*, Hersg. Muḥammad Mušṭafā, Kairo 1402/1982.
- Ibn Ma’šūm, ‘Alī Ḥān Aḥmad b. Muḥammad al-Ḥasanī al-Ḥusaynī al-Madanī (gest. 1119/1707), *Salwat al-ğarīb wa uswat al-arīb*, Hersg. Hādī Šukr, ‘Ālam al-kutub, Beyrut 1988.
- Ibn Šadqam, Abū al-Makārim Badurruddīn Ḥasan b. ‘Alī al-Ḥusaynī al-Madanī, *Nuḥbat al-zahrat al-ṭamīna fī nasab ašrāf al-madīna*, Hersg. Muḥammad Zaynhum u a., Maktabat al-madbūlī, Kairo 1998.
- Ibn al-Wazīr, ‘Abdullāh b. ‘Alī b. Aḥmad al-Šan‘ānī, (gest. 1147/1735), *Tārīḫ al-yaman ḥilāl al-qarn al-ḥādī ‘ašar al-ḥiğrī (Tārīḫ ṭabaq al-ḥalwā wa šihāf al-mann wa-l-salwā)*, Hersg. Muḥammad ‘Abdurrahīm Ğāzim, Beyrut 1405/1985.
- ‘Ilmiyye Sālnāmesi, Istanbul 1334
- Al-Išbahānī, Mirzā Muḥammad Bāqir al-Mūsawī al-Ḥwānsarā’ī, *Rawḍat al-ğannāt fī aḥvāl al-‘ulamā’ wa-l-sādāt*, Hrsg. Esedullāh Ismā’īliyān, Tahran 1390.
- Al-Išḥāqī, Muḥammad b. ‘Abdulmuṭī b. Abū al-Faḥ (gest. 1060/1650), *Kitāb aḥbār al-uwal fī man tašarraf bi-mišr min arbāb al-duwal*, Kairo 1331.
- Al-‘Īšāmī, ‘Abdulmalik b. Ḥusayn b. ‘Abdulmalik al-Šāfi’ī, *Simṭ al-nuğūm al-‘awālī fī anbā’ al-awā’il wa-l-tawālī*, Hersg. ‘Ādil Aḥmad ‘Abdulmawğūd und ‘Alī Muḥammad Mu’awwaḍ, Beyrut 1419/1998.
- İpşirli, Mehmet, Dersiâm, TDVIA, IX, S. 185-186.

- Jackson, Peter "Jalayerids" in: Encyclopaedia Iranica,
<http://www.iranicaonline.org/articles/jalayerids> (01.01.2012)
- El-Kabashi, , Osman Mohamed An'am, Osmanlı Medinesi: XVI yüzyılda Mukaddes Bir Şehrin İdarî, Sosyal ve Ekonomik Yapısı, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2006.
- Kahraman, Ali Seyit, Evkâf-ı Hümâyûn Nezâreti, İstanbul 2006.
- Al-Kattânî, 'Abdulḥayy b. 'Abdulkabîr, Fihris al-fahâris wa-l-atbât wa muğam al-ma'âğim wa-l-mašyaḥât wa-l-musalsalât, Hrsg. Iḥsân 'Abbâs, Dâr al-ğarb al-islâmî, Beyrut, 1406/1986.
- El-Kevserî, Muḥammed Zâhid, Ḥusn al-taqâḍî fî sîrat al-Imâm Abû Yûsuf al-Qâdî, al-Maktaba al-azhariyya li-l-turâṭ 2002.
- Khoury, Adel Theodor, Freiheit/Willensfreiheit, in: Lexikon des Islam (CD-ROM), Adel Theodor Khoury Ludwig Hagemann und Peter Heine, Directmedia, Berlin 2001, S. 253-256.
- Kütükoğlu, Bekir, Âlî Mustafa Efendi, TDVIA, II, S. 414-416.
- Al-Nu'mânî, Muḥammad 'Abdurraşîd, Kalima 'an al-dirasât, in: Dirâsât al-labîb fî-l-uswat al-ḥasana bi-l-ḥabîb, Hergs., The Sindhi Adabi Board, Karachi 1957.
- Kurşun, Zekeriyya, Dâvud Paşa, TDVIA, IX, S. 38-38.
- Al-Kūrânî, Ibrâhîm, Takmilat al-qawl al-ğalî fî taḥqîq qawl al-imâm zayd b. 'alî (r.a.), (Ms.), Şehid Ali Paşa, Nu. 2772, Fol. 296a-346b.
- Al-Kūrânî, Ibrâhîm, 'Amam li-îqâz al-himam (Ṭabat), Haydarabad 1328.
- Al-Kurdî, Murtaḍâ Bayk al-Dimaşqî, Ḍayl tuḥfat al-aḥbâb, in Tuḥfat al-aḥbâb bi-man waliy mişr min al-mulûk wa al-nuwwâb, Hergs. Hilâl Aḥmad 'Imâd, 'Abdurrazzâq 'Îsâ, Kairo 2000.
- Al-Kurdî, Sulaymân, Qurrat al-'ayn bi-fatâwâ 'ulamâ' al-ḥaramayn, Hergs. Muḥammad 'Alî b. Ḥusayn al-Mâlikî, al-Maktabat al-islâmiyya, Diyarbakır.
- Knysh, Alexander „Ibrâhîm al-Kūrânî (d. 1101/1690), an Apologist für waḥdat al-wujûd“ in JRAS, Series 3, 5, I (1995), S. 34-45.
- Lambton, Ann K.S., Shihna, EI2.

- Al-Madanī, Dāmin b. Šadqam b. ‘Alī Šadqam, Tuḥfat lubb al-lubāb fī dīkr nasab al-sādat al-aḥbāb, Herg. Sayyid Maḥdī al-Rağā‘ī, Qum 1418.
- Al-Madanī, Sayyid Ğa‘far b. Ḥusayn al-Hāšimī, Al-Aḥbār al-ğarība fī dīkr mā waqa‘ bi-ṭībat al-ḥabība, Kairo 1413/1993.
- Maḥlūf, Māğida, Awqāf nisā’i al-salāṭin al-‘uṭmāniyyīn: waqf zawğat al-sulṭān sulaymān qānūnī ‘alā al-ḥaramayn al-šarīfayn, Kairo 2006/1427.
- Maḥṭūṭat maktabat bašīr āğā bi-l-madīnat al-munawwara, Markaz buḥūṭ wa dirāsāt al-madīnat al-munawwara, 2001//1421
- Al-Maqbilī, Šālīḥ b. Maḥdī, Al-‘Alam al-šāmiḥ, Kairo, 1328/1910.
- Meḥmed Es‘ad Efendi, Vak‘a-nüvis Es‘ad Efendi Tarihi, Hersg. Ziya Yılmaz, Istanbul 2000.
- el-Mekkī, Muḥammed el-Emīn, Ḥülefā-i ‘izām-ı ‘oṣmāniyye hazerātının āsar-ı mebrüre ve meşküre-i hümayūnları, İstanbul, 1318.
- Mirdād, Abū al-Ḥayr ‘Abdullāh (gest. 1343/1925), Muḥtaşar min kitāb naşr al-nawr wa-l-zahr fī tarāğim afādil makka: al-nawr wa-l-zahr, Hersg. Muḥammad Sa‘īd al-‘Āmūdī und Aḥmad ‘Alī, Dschiddah 1406/1987.
- Al-Mizğāğī, Zayn ‘Abdulḥālīq b. ‘Alī b. Zayn, Nuzhat riyāḍ al-iğāzat mustaṭāba bi-dīkr manāqib al-mašāyih ahl al-riwāyā wa-l-iṭaba, Hrsg. Muşṭafā ‘Abdulkarīm Ḥaṭīb, ‘Abdullāḥ Muḥammad al-Ḥabaşī al-Yamanī, Dār al-fīkr, Beyrut 1418/1977.
- Mortell, Richard, The Ḥusaynid Amirate of Madīna during the Mamlūk Period, *Studia Islamica*, No. 80. (1994), S. 97-123.
- Mortel, Richard Zaydi Zaydi Shi'ism and the Hasanid Sharifs of Mecca, *International Journal of Middle East Studies*, No. 19 (1987), S. 455-472.
- Mu‘allif Mağḥūl [Ebu’s-su‘ūd el-Şirvānī], Tarāğim ayān al-madīnat al-munawwara fī-l-qarn 12 al-ḥiğrī, Hrsg. Muḥammad al-Tünğī, Dschidda, 1984.
- Al-Muḥibbī, Muḥammad Amīn, Ḥulāşat al-aṭar fī a‘yān al-qarn al-ḥādī ‘aşar, Beyrut 1284.
- Al-Muḥibbī, Nafḥat al-rayḥāna wa raşḥat ṭilā’ al-ḥāna, Hersg. ‘Abdulfattāḥ Muḥammad al-Ḥulw, ‘Isā al-Bābī al-Ḥalabī wa Şurakā’uhū, Mişr 1969.

- Al-Murādī, Abū al-Faḍl Muḥammad Ḥalīl b. ‘Alī b. Muḥammad (gest. 1206/1791), *Silk al-durar fī a’yān al-qarn al-tānī ‘ašar*, Kairo 1301.
- Al-Nadwī, Abū al-Ḥasan ‘Alī al-Ḥusaynī, al-Imām al-Dahlawī, Kuwait 1405/1985.
- Nafi, Basheer “Taṣawwuf And Reform In Pre-Modern Islamic Culture: In search Of Ibrāhīm Al-Kūrānī” *Die Welt des Islams* (2002) 42, 3, S. 307-355.
- Nafi, Basheer, “A Teacher of Ibn ‘Abd al-Wahhāb: Muhammad Hayāt al-Sindī and the Revival of Ashāb al-Hadīth's Methodology” *Islamic Law and Society*, Volume 13, Number 2, 2006 , pp. 208-241(34).
- Al-Nahrawālī, Abū ‘Abdullāh Quṭbuddīn Muḥammad b. Aḥmad b. Muḥammad (gest. 990/1582), *Kitāb al-’i’lām bi-a’lām bayt allāh al-ḥarām*, Maṭba‘at al-‘āmirat al-‘uṭmāiyya, Kairo 1303/1886.
- Al-Nahrawālī, Quṭbuddīn Muḥammad b. Aḥmad b. Muḥammad al-Makkī [mit Ergänzungen von ‘Abdulkarīm al-Nahrawālī], *al-’i’lām bi-’a’lām balad allāh al-ḥarām*, Hrsg. Wüstenfeld, Ferdinand, Göttingen 1858.
- Al-Nahrawālī, Quṭbuddīn Muḥammad b. Aḥmad b. Muḥammad al-Makkī, *Riḥla* (Ms.) Veliyyüddin, Nu. 2440.
- Na’īmā, *Tārīh-i Na’īma*, Hrsg. Mehmet İpşirli, Tarih Kurumu, Ankara 2007.
- Nā’imā, *Tarih-i Selānikî*, Hrsg. Mehmet İpşirli, Istanbul 1989.
- Nehemiah Levtzion and John O. Voll (Hersb.) *18 Century Reneval and Reform in Islam*, Syracuse University Press, Syracuse, New York, 1987
- Nawāz Khān and ‘Abdulḥayy, *The Maāthir-ul-umarā*, Übers. H. Beveridge, India.
- Nu’mānī, Muḥammad ‘Abdurrašīd, *Kalima ‘an al-dirasāt*, in: *Dirāsāt al-labīb fī l-uswat al-ḥasana bi-l-ḥabīb*, Hersg. Muḥammad ‘Abdurrašīd al-Nu’mānī, The Sindhi Adabi Board, Karachi, 1957
- ‘Osmānzāde, Tā’ib Aḥmed (1136/1724), *Ḥadīqatu l-vüzerā*, mit den Fortsetzungen des Dilāver Ağazāde ‘Ömer Efendi, Aḥmed Ğāvīd und Bağdādī ‘Abd ül-fettāḥ Ševket, Hersg. D. Robischon, Freiburg 1969.
- Pakalın, Mehmet Zeki, *Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*. Istanbul 1993.
- Pamuk, *A Monetary History of the Ottoman Empire*, Cambridge 2000.

- Pamuk, Şevket, *al-Tārīḥ al-mālī li-l-dawlat al-‘uṭmāniyya*, Übers. ‘Abdullaṭīf al-Ḥāris, S. Trablus 2005.
- R.S.O’Fahey, *Arabic Literature of Africa, The Writings of Eastern Sudanic Africa to c. 1900*, J.Brill 1994
- Reichmuth, Stefan, *The World of Murtaḍā al-Zabīdī (1732-91), Life, Networks and Writing*, Exeter, 2009.
- Reichmuth, Stefan, *Interplay of Local Developments and Transnational Relations in the Islamich World: Perceptions and Perpectives*, in: *Muslim Culture in Russia and Central Asia from the 18th to the Early 20th Centuries*, Hrsg. Anke von Kügelgen u.a., Berlin 1998, II, S. 5-38.
- Peskes, al-‘Aydarūs und seine Erben, Franz Steiner Verlag, Stuttgart, 2005.
- Peskes, Esther, *Muḥammad b. ‘Abdulwahrhāb Im Widerstreit*, Beirut, 1993.
- Preckel, Claudia, *Islamische Bildungsnetzwerke und Gelehrtenkultur im Indien des 19 Jahrhunderts: Muḥammad Ṣiddīq Ḥasan Ḥān (st. 1890) und die Entstehung der Ahl-e ḥadīṭ-Bewegung in Bhopal*, Dissertation, Fakultät für Philologie, Ruhr-Universität Bochum, 2005. <http://www-brs.ub.ruhr-unibochum.de/netahtml/HSS/Diss/PreckelClaudia/diss.pdf> (25.11.2012)
- Al-Qādirī, Muḥammad Ibn al-Ṭayyib, *Naṣr al-maṭānī*, in: *Mawsū‘at a‘lām al-maḡrib*, Hrsg. Muḥammad al-Ḥaḡḡī, 1939.
- Al-Quṣāṣī, Aḥmad, *al-Ġawāb al-kāfi ‘alā al-su‘āl al-muwāfi*, http://ricasdb.ioc.u-tokyo.ac.jp/daiber/db_ShowImg_L.php?ms=159&page (20.10.2011)
- R. Quiring-Zoche “Aq Qoyunlū” in: *Encyclopaedia Iranica*, <http://www.iranicaonline.org/articles/aq-qoyunlu-confederation> (01.01.2012)
- Rāfeq, Abdul-Karim, *The Province of Damascus: 1723–1783*, Khayats Book, Beyrut 1966.
- Ramaḍān, Muṣṭafā Muḥammad, *Waṭā’iq muḥaṣṣaṣāt al-ḥarmayn al-ṣarīfayn fī miṣr ibbān al-‘aṣr al-‘uṭmānī*, in: *Dirāsāt al-ḡazīrat al-‘arabiyya*, Hersg. ‘Abdurrahmān al-Ṭayyib al-Anṣārī, Riyad 1979.
- Rif‘at, Ibrāhīm Paṣa (gest. 1353/1935), *Mir‘āt al-ḥaramayn: al-riḥlat al-ḥiḡāziyya wa-l-ḥaḡḡ*, Kairo 1925.
- Rāṣid Meḥmed Efendi, *Tārīḥ-i Rāṣid* (gest. 1148/1735), Istanbul 1282.

Rāšid, Aḥmed, *Tarīḥ Yemen wa Ṣan‘a*, Istanbul 1291.

Al-Rudānī, Abū ‘Abdillāh Šamsuddīn Muḥammad b. Sulaymān al-Makkī (gest. 1094/1683), *Šilat al-ḥalaf bi-mawṣūl al-salaf*, Hersg. Muḥamad Ḥaḡḡī, Beyrut 1988.

Al-Sābān, Suhayl, Nuṣūs ‘uṭmāniyya ‘an al-’awḏā‘ al-ṭaqāfiyya fī-l-ḥiḡāz: al-’awqāf, al-madāris, al-maktabāt, *cam‘ wa tarḡama wa ta’līq*, Maktabat al-malik ‘abdul‘azīz al-‘amma, Saudi Arabien 2001/1422.

Šabri, Muštafā, *Mawqif al-bašar taḥt sulṭān al-qadar*, Kairo 1352/1933.

Safar al-Madanī, Muḥammad Sa‘īd, *Risālat al-hudā*, (Ms.) Maktabat Maḥmūdiya, Madina, Nu. 2679.

Safar al-Madanī, Muḥammad Sa‘īd, *Manzūmat al-hudā fī ittibā‘ sunnat al-muštafā*, Maktabat al-salafiyya, 1370/1950.

Safar al-Madanī, Muḥammad Sa‘īd, *Gedicht zu seinen Lehrern* (Ms.), Bešīr Āḡa, Medina, Nu. 550/101, Fol. 106-110.

Al-Saḡāwī, Abū al-Ḥayr Šamsuddīn Muḥammad b. ‘Abdurraḥmān, *Al-Tuḡfat al-laṭīfa fī tārīḡ al-madīnat al-šarīfa*, Dār al-kutub al-‘ilmiyya, Beyrut 1993.

Al-Saḡāwī, Abū al-Ḥayr Šamsuddīn Muḥammad b. ‘Abdurraḥmān, *Al-Tuḡfat al-laṭīfa fī tārīḡ al-madīnat al-šarīfa*, Hersg. ‘Ārif Aḡmad ‘Abdulḡanī und Ḥālid Aḡmad al-Mullā al-Suwaydī, Dār Kanān, Damaskus, 1431/2010.

Al-Šana‘ānī, Ibn al-Qāsim Yaḡyā b. Ḥusayn, *Ġāyat al-amānī fī aḡbār al-quṭr al-yamānī*, Hersg. Sa‘īd ‘Abdulfattāḡ ‘Āšūr, Dār al-kātib al-‘arabī, Kairo 1968.

Al-Šana‘ānī, Ibn al-Qāsim Yaḡyā b. Ḥusayn, *Yawmiyyāt ṣan‘a*, Hersg. ‘Abdullāh b. Muḥammad al-Ḥibšī, Abu Dhabi 1996.

Al-Šana‘ānī, Zabbāra, Muḥammad b. Muḥammad, *Nayl al-waṭar min tarāḡim riḡāl al-yaman fi-l-qarn al-ṭālīṭ ‘ašar*, Sanaa o. D.

Al-Šana‘ānī, Muḥammad b. Ismā‘īl al-Amīr, *al-Anfās al-raḡmāniyyat al-yamāniyya fī abḡāt al-ifāḡat al-madaniyya*, Hrsg. ‘Alī b. ‘Abduh b. ‘Alī al-Alma‘ī, Maktabat al-rušd našīrūn, Riyad 1423.

Al-Sana‘ānī, Muḥammad b. Ismā‘īl al-Amīr, *Iršād al-nuqqād ilā taysīr al-iḡtihād*, Hersg. Muḥammad Šubḡī Ḥallāq, Beyrut 1992.

- Al-Sanaʿānī, Muḥammad b. Ismāʿīl al-Amīr, Dīwān al-Amīr al-Sanaʿānī, Hersg. ʿAlī Subḥ al-Madanī, Kairo 1964.
- Şarı Meḥmed Paşa, Defterdâr, Zübde-i Vekaʿiʿât, Tahlil ve Metin (1066-1116/1656-1704), Hersg. Abdülkadir Özcan, Türk Tarih Kurumu, Ankara 1995.
- S. Ahmed Türek-F. Çetin Derin “Feyzüllah Efendi’nin Kaleminden Hal Tercümesi” İstanbul Üniversitesi Tarih Dergisi, XXIII (1969), Sayı 23 (S. 205-218), XXIV (1970), Sayı 24 (S. 69-92).
- Sarıkaya, Yaşar, Abu Saʿid Muḥammad al-Hadimī (1701-1762) : Netzwerke, Karriere und Einfluss eines Osmanischen Provinzgelehrten, Verlag Dr. Kovac 2005.
- Sefatgot, Mansur, (saḥtâr nahād u endīše-i dīnī der īrān-i ʿaşr-i şafawī), Religios Institution and Thought During the Safavid Iran, (The History of The Development of Religious Structure in Iran 1^{6th}-1^{8th} Century, Rasa Publication 1381.
- Serjeant, R.B., The Saiyids of Hadramawt, School of Of Oriental and African Studies, University of London 1957.
- El-Seyyid Esʿad, al-Fatāwā al-asʿadiyya, Mişr 1309.
- Es-Seyyid, Muhammed Seyyid „Deşîşe”, TDVIA, IX, S. 214-215.
- Al-Sibāʿī, Tārīḫ makka, Mekka 1420/1999.
- Sievert, Henning, Zwischen Arabischer Provinz und Hoher Pforte: Beziehungen, Bildung und Politik des Osmanischen Bürokraten Rağıb Meḥmed Paşa (st. 1763), Ergon Verlag, Würzburg 2008.
- Smith, G.R., Şulayḥids, EI2.
- Al-Sanūsī, Abū ʿAbdillāh Muḥammad b. ʿUmar (832-895/1429-1490), ʿUmda ahl al-tawfīq wa-l-tasdīd (al-Sanūsīyyat al-kubrā), Hersg. Aḥmad ʿAlī al-Şāḍalī al-Azharī, Kairo 1316/1898 .
- Al-Sindī, Abū al-Ḥasan [al-Şağīr], al-Ifāḍā al-madaniyya fī-l-irādat al-ğuzʿiyya, Hrsg. ʿAlī b. ʿAbduh b. ʿAlī al-Almaʿī, Maktabat al-ruşd naşirūn, Riyad 1423.
- al-Sindī, Abū al-Ḥasan [al-Şağīr], Risāla fī kalimat al-tawḥīd (Ms.), Beşīr Āğā, Medina, 550/101, Fol. 91b-94a.
- Al-Sindī, Abū al-Ḥasan [al-Kabīr], al-Badr al-minīr (Ms.), İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi, İstanbul.

- Al-Sindī, Muḥammad Ḥayāt, Tuḥfat al-'anām fī-l-'amal bi-ḥadīṭ al-nabī 'alayh al-salām, al-Maktaba al-salafiyya, Lahor.
- Al-Sindī, Muḥammad Mu'īn, Dirāsāt al-labīb fī-l-'uswat al-ḥasana bi-l-ḥabīb, Herg. Muḥammad 'Abdurrašīd al-Nu'mānī, The Sindhi Adabi Board, Karachi, 1957.
- Al-Sindī al-Thattawī, Muḥammad Hāšim, Dirham al-şurra fī waḍ' al-yadayn taḥt al-surra (mit weiteren vier Schriften), Herg. Nu'aym Aşraf Nūr Aḥmad, Idārat al-qur'ān wa-l-'ulūm al-islāmiyya, Karachi, Pakistan, 1414/1993.
- Al-Sinğārī, 'Alī b. Tāğuddīn b. Taqīyyuddīn al-Sinğārī (gest. 1125-1713), Manā'ih al-karam fī aḥbār makka wa-l-bayt wa wulāt al-ḥaram, Herg. Ğamīl Abdullāh al-Mişrī und Māğida Fayşal Zakariyya, Mekka 1419/1988.
- Subhî Mehmet Efendi, Subhî Tarihi: Sami ve Şakir tarihleri ile birlikte 1730-1744, Herg. Mesut Aydın, Kitabevi, İstanbul 2007.
- Al-Suwaydī, 'Abdullāh b. Ḥusayn al-Bağdādī, al-Nafḥat al-miskiyya fī riḥlat al-makkiyya, Hrg. 'Imād 'Abdussalām Ra'ūf, Abu Dabi 2003.
- Süreyya, Mehmed (gest. 1327/1909), Sicill-i Osmâni, Herg. Seyit Ali Kahraman, Nuri Akbayar. Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 1996.
- Sykes, Mark Percy, A history of Persia, London 1945.
- Al-Şallī, Muḥammad Abū Bakr Bā-'Alawī, al-Maşra' al-rawī fī manāqib sādāt banī 'alawī, Kairo 1982.
- Şânî-zāde, Meḥmed Atâullah Efendi (gest. 1242/1826), Şânî-zāde tarihi: (1223-1237/1808-1821), Hrg. Ziya Yılmaz, Çamlıca Basım Yayın, İstanbul 2008.
- Şalabī, Aḥmad b. 'Abdulğani al-Ḥanafī al-Mişrī, Awḍaḥ al-işārāt fī man waliya mişr al-qāhira min al-wuzarā' wa-l-bāşāt, Hrg. 'Abdurrahīm Abdurrahmān 'Abdurrahīm, 1978.
- Şemdânîzāde, Fındıklılı Süleyman Efendi (gest. 1193/1779), Şemdânîzāde Fındıklılı Süleyman Efendi Tarihi: Müri'i't-tevârih; Herg. M. Münir Aktepe, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, İstanbul 1976-1980.
- Shaw, Stanford J., The Financial and Administrative Organization and Development of Ottoman Egypt : 1517-1798 Princeton University 1962.

- Al-Ṭa'ālabī, ʿĪsā b. Muḥammad al-Mağribī al-Makkī, Ṭabat šams al-dīn al-bābilī: muntaḥab al-asānīd fī waṣl al-muṣannafāt wa-l-ağzā' wa-l-masānīd, Hrsg. Muḥammed b. Nāsir al-Ağāmī, Dār al-bašā'ir al-islāmiyya, Beyrut 1425/2004.
- Al-Ṭabarī, ʿAlī b. ʿAbdulqādir b. Muḥammad al-Ḥusaynī al-Makkī (1070/1660), Al-ʿArağ al-miskī wa-l-tārīḥ al-makkī wa tarāğim al-mulūk wa-l-ḥulafā', Hersg. Aşraf Aḥmad Ğamāl, Mekka 1414/1996.
- Tekindağ, M.C. Şehabeddin, Berkuk devrinde Memluk Sultanlığı : XIV. yüzyıl Mısır tarihine dair araştırmalar, İstanbul 1967.
- Traboulsi, Samer „An Early Refutation of Muḥammad Ibn ʿAbd al-Wahhāb's Reformist Views” in: Die Welt des Islam 2002, 43, S. 373-715.
- Al-ʿUğaymī, Ḥasan, Ḥabāyā al-zawāyā (Ms.), Markaz buḥūt wa dirāsāt al-madīnat al-munawwara, Medina.
- ʿUmar Ḥaydar, Dīwān: al-Adab al-Kāmil (Ms.), Markaz buḥūt wa dirāsāt al-madīnat al-munawwara, Medina.
- Uzluk, Feridun Nāfiz, Fatih Devrinde Karaman Eyāleti Vekıfları Fihristi, Vakıflar Umum Müdürlüğü Neşriyatı, Ankara 1958.
- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı Uzunçarşılı, Mekke-i Mükerrreme Emirleri, Türk Tarih Kurumu, Ankara 1972.
- Uzunçarşılı, İ. Hakkı “El-favaid-ül l-muadde li nizam-i hükümet-i bender-i cidde” Belleten, Ankara, 1962, Band 26, Nu. 101, S. 151-162.
- Vāşif Aḥmed Efendi, Mehasinü'l-asar ve hakaikü'l-ahbar (1221/1806), Hersg. Mücteba İlgürel, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, İstanbul, 1978.
- Yazıcı, Muhammed, XVI. Yüzyılda Batı Anadolu Bölgesi'nde (Muğla, İzmir, Aydın, Denizli) Türkmen Yerleşimi ve Demografik Dağılım, Magisterarbeit, Muğla Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Muğla 2002.
- Al-ʿUthaymīn , ʿAbd Allāh Şāliḥ, Muḥammad ibn ʿAbd al-Wahhāb, The Man and his Works. London 2009. S. 30-34.
- Al-ʿUmarī, Abū al-ʿAbbās Şahābuddīn Aḥmad b. Yaḥyā Ibn Faḍlullāh (749/1349), Masālik al-abşār fī mamālik al-amşār: mamālik al-şarq al-islāmī wa-l-turk wa mişr wa-l-şām, Band III, Hersg. Aḥmad ʿAbdulqādir al-Şādālī, al-Mağma' al-ṭaqafī, Abu Dabi 2003.

- Voll, John, “Muḥammad Ḥayya al-Sindī and Muḥammad Ibn ‘Abd al-Wahhāb: An Analysis of an Intellectual Group in Eighteenth-Century Madina” BSOAS, 38, 1 (1974): S. 32-9
- Voll, John “‘Abdallah Ibn Salim Al-Basri And 18th Century Hadith Scholarship”, Die Welt des Islams (2002) 42, 3, S. 357-372.
- Woods, John, E. The Aqqyunlu, Clan, Confederation, Empire, Mineapolis & Chicago, 1976
- Al-Yamanī, Ibrāhīm b. Qāsīm b. Imām Mu’ayyad, Ṭabaqāt al-zaydiyyat al-kubrā, Hergs. ‘Abdussalām b. ‘Abbās al-Waḡīh, Amman 1421/2001.
- Yılmaz, Ömer İbrahim Kûrânî: Hayatı, Eserler ve Tasavvuf Anlayışı, İnsan Yayınları, İstanbul 2005.
- Al-Dahabī, Nafīsa, al-Zāwiyat al-fāsiyya, Al-Taṭawwur wa-l-adwār ḥattā nihāyat al-‘ahd al-‘alawī al-’awwal, al-Dār al-Bayḍā’ 2001.
- Al-Zabīdī, Muḥammad Murtaḍā, al-Muḡām al-muḥtaṣṣ (Ms.), Maktabat ‘Ārif Ḥikmet, Medina.
- Al-Zabīdī, Muḥammad Murtaḍā, al-Muḡām al-muḥtaṣṣ, Hergs. Niẓām Muḥammad Şālīḥ al-Ya‘qūbī, Muḥammad b. Nāşır al-‘Aḡamī, Dār al-başā’ir al-islāmiyya, Beyrut, 1427/2006
- Al-Ziriklī, Ḥayruddīn, al-’A‘lām: Qamūs tarāḡim li ašhar al-riḡāl wa-l-nisā’, Dār al-‘ilm li-l-malāyīn, Beyrut 2002.

Lebenslauf

Irfan Ince

Geboren in Çaykara, Trabzon (Türkei), 09. 06. 1967

Ausbildung

- 1973-1978 Grundschule (Istanbul)
- 1978-1981 Koranschule (Istanbul)
- 1981-1988 Mittelschule und Gymnasium (Istanbul)
- 1988-1992 al-Azhar-Universität (Fakultät für Islamisches Recht, Kairo)
- 1992-1995 Magisterstudium im Fach Islamisches Recht (Fachbereich
Sozialwissenschaft an der Marmara-Universität, Istanbul)
Titel der Magisterarbeit: „Abfall vom Islam im Islamischen Recht“
- 1995-1999 Promotionsstudium im Fach Islamisches Recht (Fachbereich
Sozialwissenschaft an der Marmara-Universität, Istanbul)
- 2000-2010 Promotionsstudium an der Ruhr-Universität Bochum
Besuch von Seminaren im Grund- und Hauptstudium an der Fakultät für
Philosophie und am Seminar für Orientalistik und Islamwissenschaft der
Fakultät für Philologie
- 17.7.2014 Tag der Disputation

Berufliche Tätigkeit

- 1993-2010 Assistent an der Theologischen Fakultät der Sakarya-Universität, Türkei
- seit SS 2010 Lehrbeauftragter an der Theologischen Fakultät der
Sakarya-Universität, Türkei