84

DEUTSCHE AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN ZU BERLIN
INSTITUT FÜR ORIENTFORSCHUNG

VERÖFFENTLICHUNG NR. 43

ERIKA KÖCHER

# UNTERSUCHUNGEN ZU ǦAMĪL AL-MUDAUWARS ḤAḌĀRAT AL-ISLĀM FĪ DĀR AS-SALĀM


AKADEMIE-VERLAG · BERLIN

1958


Erschienen im Akademie-Verlag GmbH, Berlin W 8, Mohrenstraße 39
Lizenz-Nr. 202 · 100/771/58
Satz, Druck und Bindung: IV/2/14 · VEB Werkdruck Gräfenhainichen · 972
Bestell- und Verlagsnummer: 2013/43
Preis: 17,— DM
Printed in Germany

# INHALT

# VORWORT

Die vorliegende Arbeit ist aus meiner ungedruckten Dissertation vom Winter 1950 hervorgegangen, deren Anregung ich Herrn Prof. Dr. R. Hartmann verdanke. In der Zwischenzeit habe ich gelernt, al-Mudauwars *Ḥaḍārat al-islām* in vieler Hinsicht von anderen Gesichtspunkten aus zu betrachten. Daher konnte ich aus der ursprünglichen Untersuchung nur wenige Einzelheiten übernehmen, so daß die jetzige Arbeit eine weitgehend neue Fassung darstellt.

Ich möchte an dieser Stelle nicht versäumen, Herrn Prof. Hartmann meinen aufrichtigen Dank dafür auszusprechen, daß er mich zur Abfassung dieser Schrift ermutigt und mir seine Unterstützung gewährt hat.

Nochmals danken möchte ich auch Herrn Prof. Dr. K. A. C. Creswell und Herrn Prof. Dr. E. Littmann, die mir seinerzeit bei der Beschaffung von Material behilflich gewesen sind.

E. Köcher

# I. EINLEITUNG

Ǧamīl al-Mudauwars Schrift *Ḥaḍārat al-islām fī Dār as-salām*, „Die islamische Kultur in Dār as-salām" (Baġdād), die im Jahre 1888[1]) in Kairo erschienen ist, dürfte selbst nur wenigen Arabisten bekannt sein. Das ist um so bedauerlicher, da dieses Werk in vieler Hinsicht bemerkenswert ist. Seine literarische Bedeutung beruht auf der besonderen Stellung, die es innerhalb des arabischen Schrifttums einnimmt, während es sich als Studie zur frühen ʿAbbāsidengeschichte dadurch auszeichnet, daß hier einmal diese Zeit ganz bewußt mit den Augen eines Persers und Freundes der Wezirsfamilie der Barmakiden betrachtet worden ist. Darüber hinaus ist die *Ḥaḍārat al-islām* als Zeitdokument aufschlußreich, erfahren wir doch aus dem Werke mancherlei Wissenswertes über das Denken und Fühlen eines Arabers in der Zeit der Anfänge der arabischen Moderne, deren Kenntnis für uns von entscheidender Bedeutung ist, wenn wir all die Umwälzungen auf geistigem und politischem Gebiete verstehen wollen, die bis heute in der islamischen Welt fortdauern.

Wie bereits I. Kračkovskij[2]) festgestellt hat, ist die *Ḥaḍārat al-islām* „ein sehr originelles Werk, das keine Vorgänger in der arabischen Literatur hat". Diese Bemerkung trifft sowohl auf den Inhalt als auch auf die Form der *Ḥaḍārat al-islām* zu. Über die Form des Werkes soll hier nur soviel angedeutet werden, daß es nach der üblichen Auffassung am Anfang der in der arabischen Literatur bis dahin unbekannten Gattung des historischen Romans steht. Wir können noch hinzufügen, daß diese Beurteilung einiges für sich hat, obwohl al-Mudauwars Zielsetzung gewiß nicht darin bestanden hat, einen Roman zu schreiben, sondern vielmehr eine populäre Geschichtsdarstellung, die sich an die patriotischen Gefühle des arabischen Lesers wendet.

al-Mudauwar, ein aus Beirut stammender Christ, der seine Bildung europäischen Hochschulen verdankt, vermittelt uns in seiner *Ḥaḍārat al-islām* ein umfassendes Bild von der frühen ʿAbbāsidenzeit von Abū Ǧaʿfar al-Manṣūr bis einschließlich Hārūn ar-Rašīd. Gelegentliche Rückblicke in die Vergangenheit der islamischen Geschichte und Kultur tragen dazu bei, dieses Bild noch zu erweitern und zu vertiefen.

Die Besonderheit des Werkes liegt in dem Umstand, daß uns al-Mudauwar seinen Stoff in Form von Briefen mitteilt. Verfasser dieser Briefe ist eine von ihm erfundene Person, ein junger vornehmer Perser aus Chorāsān, der sich unter der Regierung al-Manṣūrs an den Chalifenhof begibt und nun seinem Freunde in der Heimat von den verschiedensten Eindrücken und Erlebnissen berichtet, bis er nach dem Sturze der Barmakiden durch Hārūn ar-Rašīd wieder nach Chorāsān zurückkehrt. Der erste der im ganzen zehn Briefe behandelt die Reise des Persers nach Baġdād und die beiden folgenden seinen Aufenthalt in der Residenz

---

[1]) Der vorliegenden Arbeit liegt die zweite Ausgabe des Werkes, Kairo 1905, 372 Seiten, zugrunde, da uns die von C. Brockelmann, GAL, S III, 184 zitierte dritte Auflage von 1932 nicht zugänglich gewesen ist. Es ist anzunehmen, daß die *Ḥaḍārat al-islām* in der Zwischenzeit noch weitere Auflagen erlebt hat, jedoch konnten wir hierüber nichts in Erfahrung bringen.

[2]) Vgl. WI, XII, 1930, 67–69.

zur Zeit al-Manṣūrs. Nachrichten über das Chalifat al-Mahdīs und al-Hādīs folgen im vierten und am Anfang des fünften Briefes, während sich hieran die Beschreibung der Blütezeit des Reiches unter Hārūn ar-Rašīd und den Barmakiden anschließt, die sich auch noch über den ganzen sechsten Brief erstreckt. Hiernach folgt eine Abhandlung über die *ādāb al-ʿarab*. Der achte und neunte Brief handelt — unter Einfügung ausführlicher Reisebeschreibungen — von der Gesandtschaft Hārūn ar-Rašīds an Karl den Großen, der letzte schließlich befaßt sich mit dem Sturze der Barmakiden durch den Chalifen.

Wie aus den zahlreichen Quellenhinweisen in den Anmerkungen hervorgeht, mit denen al-Mudauwar seine Angaben zu belegen sucht, hat er das Material über die von ihm behandelte Epoche mit guter Kenntnis der einschlägigen klassischen arabischen Literatur zusammengetragen und sehr geschickt ausgewertet. Für die Gestaltung des aus den alten Quellen überkommenen Stoffes ergeben sich aus der Tatsache, daß al-Mudauwar die frühe ʿAbbāsidenzeit vom Standpunkt eines Persers und Anhängers der gemäßigten Šīʿa aus betrachtet, von selbst gewisse Tendenzen: al-Mudauwars gesamte Darstellung ist einmal beeinflußt von einer starken Anteilnahme für die von den ʿAbbāsiden unterdrückten *ahl al-bait*, den Angehörigen des Prophetenhauses, d. h. den ʿAliden, denen von rechtswegen allein das Chalifat gebühre; andererseits kommt al-Mudauwar zu einer Würdigung der Verdienste des persischen Elementes um das Reich, dessen Blüte weniger den Chalifen, als vielmehr den Barmakiden zu verdanken sei.

I. Kračkovskij weist in seiner Beurteilung der *Ḥaḍārat al-islām* darauf hin, daß al-Mudauwar durch die ihm eigene Weise der Geschichtsbetrachtung in seinem Werke Gesichtspunkte zur Sprache bringt, die „ohne besondere Bemühung in der offiziellen Geschichte verloren gehen". Dieses Urteil ist begründet. al-Mudauwar, der sich vorgenommen hat, die frühe ʿAbbāsidenzeit kritisch zu behandeln und die Politik der einzelnen Chalifen einer Wertung zu unterziehen, erhält durch den Umstand, daß er die Regierung der ersten ʿAbbāsiden sozusagen von der Gegenpartei aus verfolgt, eine besonders gute Möglichkeit für eine intensive Kritik. Zweifellos ist er hier von der Überlegung ausgegangen, daß der Weg zur Wahrheit über diese Epoche nur durch eine scharfe Distanzierung von den Gepflogenheiten der frühen arabischen Geschichtsschreibung zu erreichen sei.

Die sogenannte offizielle Historiographie, von der I. Kračkovskij spricht, und von der al-Mudauwar bewußt Abstand nimmt, ist den ʿAbbāsiden im allgemeinen günstig gesonnen. S. Moscati[3]) hat jedoch festgestellt, daß sich die ʿabbāsidenfreundliche Tendenz durchaus in Grenzen hält und daß keineswegs immer nur mehr oder weniger offizielle Nachrichten überliefert worden sind. Ebensowenig könne von einer Fälschung oder Färbung der Überlieferungen die Rede sein, da nach der damaligen Auffassung die Aufgabe der Geschichtsschreibung lediglich in der Wiedergabe bloßer Tatsachen bestanden hat und die Nachrichten so, wie sie die Historiographen aufgenommen haben, lose nebeneinander gereiht aufgezeichnet worden sind, ohne in einen kausalen Zusammenhang gestellt zu werden. Während nun die frühe arabische Historiographie auf Grund dieser ihrer Eigenart weitgehend objektiv[4]) ist, und sich eine Stellungnahme des jeweiligen Geschichtsschreibers höchstens in der Auswahl des Nachrichtenmaterials verrät, hat sich al-Mudauwar von vornherein festgelegt. Wenn ihn auch seine subjektive Art der Geschichtsbetrachtung nicht daran hindert, der Wahrheit mancher Sachverhalte nahezukommen, so kann man ihm auf der anderen Seite den Vorwurf der Einseitigkeit nicht ersparen. Jedoch sind es gerade seine oft tendenziösen Meinungen, die eine Untersuchung seines Werkes reizvoll machen, und man wird immer wieder mit Inter-

[3]) Vgl. AO, XVIII, 4, 1950, 105f.; s. auch F. Rosenthal, 56.
[4]) Vgl. A. v. Grunebaum, *Medieval Islam*, 283.

esse verfolgen, wie er aus der Vielzahl seiner Quellenwerke jene Überlieferungen herauszufinden und ihnen jene Dinge zu entnehmen weiß, die allein seiner Auffassung entsprechen oder sie in irgendeiner Weise beleuchten oder unterstreichen.

al-Mudauwar beurteilt die einzelnen Chalifen nun nicht allein danach, in welchem Verhältnis diese Herrscher zu den jeweiligen ʿAliden stehen, sondern er folgt noch anderen Motiven, von denen er seine Beurteilung abhängig macht. Wir können nämlich feststellen, daß er sein Urteil über die ʿAbbāsiden danach fällt, ob er in ihnen Despoten sieht, die eine „ungerechte und tyrannische" Politik üben, oder „milde und gerechte" Regenten, die das Wohl ihrer Untertanen im Auge haben. Auf diese Weise stellt al-Mudauwar die „Tyrannen" al-Manṣūr und al-Hādī den „milden" Chalifen al-Mahdī und Hārūn ar-Rašīd gegenüber. Es erübrigt sich zu betonen, daß er mit dieser Methode der Persönlichkeit der Herrscher nicht immer gerecht werden kann; vielleicht aber kann man zur Erklärung dieser von ihm geübten Praxis darauf hinweisen, daß der Verfasser wohl zu sehr unter dem Eindruck gewisser geistiger Strömungen seiner Zeit gestanden hat, um auf eine Polemik gegen den Despotismus verzichten zu können.

Dem Titel seines Werkes gemäß bietet al-Mudauwar in der *Ḥaḍārat al-islām* eine Menge Einzelheiten über kulturelle Dinge, vor allem in dem sechsundsechzig Seiten umfassenden Brief über die *ādāb al-ʿarab*. Er verfolgt hier in großen Zügen die Entwicklung der einzelnen Disziplinen, die er in den Kreis des *adab* einbezieht, und zwar von ihren Ursprüngen an bis zum Ende der Regierungszeit Hārūn ar-Rašīds. al-Mudauwar behandelt die Medizin, Astronomie und Astrologie, Ḥadīṯlehre und Gesetzeskunde, Lexikographie, Poesie, Gesangskunst, die sogenannten philosophischen Wissenschaften, die wiederum in die Unterabteilungen der mathematischen, logischen, physikalischen und theologischen Wissenschaften zerfallen, und schließlich spricht er noch von der Erzählungsliteratur und der Geschichte. Auf diese Weise vermittelt er dem Leser trotz mancher Fehler und Schwächen seiner Ausführungen einen guten Überblick über das kulturelle Schaffen der Araber innerhalb eines großen Zeitabschnittes. Dennoch möchten wir von der Untersuchung dieses Kapitels absehen, da es uns in bezug auf den Verfasser wenig aussagt, es sei denn, daß wir uns hier über seine Bildung und Belesenheit orientieren und uns über seinen Stolz auf die kulturelle Vergangenheit der Araber unterrichten können. Aus dem gleichen Grunde haben wir auch darauf verzichtet, die ausführlichen Berichte über bedeutende islamische Städte, wie Baṣra, Kūfa, Damaskus, Alexandria, Mekka und Medina oder sonstige Sehenswürdigkeiten zu behandeln. Tragen doch auch diese Nachrichten, die der Verfasser aus seinen Quellen zusammengestellt hat, wenig dazu bei, seine persönliche Meinung kennenzulernen. Wir glauben daher mit der Wiedergabe der Reise des Persers nach Baġdād und der Schilderung der Chalifenstadt eine ausreichende Probe der Technik al-Mudauwars gegeben zu haben. Am gehaltvollsten und bemerkenswertesten ist zweifellos der historische Teil des Werkes, und so meinen wir, uns auf seine Untersuchung beschränken zu dürfen. Hierbei haben wir uns, soweit es ging, an die Kapitelfolge des Buches gehalten. Daneben ist es aber auch notwendig gewesen, Einzelheiten, wie beispielsweise Bemerkungen über die Persönlichkeit der Chalifen und deren Politik, die über verschiedene Abschnitte der *Ḥaḍārat al-islām* verstreut sind, unter einen einheitlichen Gesichtspunkt zu stellen und zusammenzufassen.

Obwohl al-Mudauwar bis zu einem gewissen Grade mit den Methoden abendländischer Forschung vertraut sein dürfte, enthält sein Werk doch viele Fehler und Ungenauigkeiten, die über das Maß des Zumutbaren hinausgehen. Bei der Auswertung seines Quellenmaterials geht er nicht nur subjektiv vor, sondern auch häufig recht willkürlich und oberflächlich. Ganz abgesehen davon, daß er oft ein Werk ohne Angabe des Bandes und der Seitenzahl zitiert oder daß seine Hinweise gar nicht zutreffen, löst er auch in der Literatur belegte Be-

griffe aus ihrem Zusammenhang, um sie dann nach Belieben in seine Darstellung einzubauen, mit dem Ziele, seinen Ausführungen hierdurch größere Glaubwürdigkeit zu verleihen. Wir greifen hier ein Beispiel heraus, das diese Methode illustrieren möge. Der Verfasser spricht auf Seite 119 davon, daß sich Hārūn ar-Rašīd in Baġdād gegenüber der *Dār aḍ-ḍiyāfa* ein Schloß erbauen ließ. Diese *Dār aḍ-ḍiyāfa* bezeichnet al-Mudauwar mit dem Verweis auf *Aġānī*, VI, 133 als „einen der Chalifenpaläste". Prüft man nun aber seine Angaben nach, so erhält man ein überraschendes Ergebnis, denn in der genannten Belegstelle ist die Rede davon, daß der Umaiyadenchalife al-Walīd b. Yazīd nach einer Abendgesellschaft betrunkene Zechgenossen in die *dār aḍ-ḍiyāfa*, d. h. in „das Gästehaus" transportieren ließ!

Da nun al-Mudauwars Anmerkungen in vielen Fällen in der geschilderten Weise unergiebig und unpräzise sind, haben wir uns bemüht, für den größten Teil seiner Darlegungen eine Anzahl neuer Belege beizubringen, die seine Angaben bestätigen, modifizieren oder widerlegen.

Nach diesen Bemerkungen über die *Ḥaḍārat al-islām* bedarf es keines weiteren Hinweises mehr, daß man an dieses Werk keine strengen wissenschaftlichen Maßstäbe anlegen darf, selbst wenn al-Mudauwar seinem Buche einen wissenschaftlichen Anstrich gibt und Anspruch auf eine wahrheitsgetreue Darstellung erhebt, die „jeder Kritik standhalten könne". Es kann daher nur unsere Aufgabe sein festzustellen, wie das Bild, das der Verfasser von der frühen ʿAbbāsidenzeit entworfen hat, im einzelnen beschaffen ist. Um aber herauszufinden, wie sich dieses Bild zu den historischen Tatsachen verhält, ist es notwendig gewesen, al-Mudauwars Ausführungen mit den arabischen Originalquellen zu konfrontieren. Diesem Ziele ist der Hauptteil der vorliegenden Arbeit gewidmet. Vorher haben wir die *Ḥaḍārat al-islām* von allgemeineren Gesichtspunkten aus behandelt und uns kurz mit ihrer literarischen Form, ihrem Stil und einigen ihrer grundlegenden Ideen auseinandergesetzt.

Diesen Untersuchungen haben wir einige bescheidene Angaben über al-Mudauwar selbst vorangestellt. Leider gibt das biographische Material, soweit es uns bekannt ist, über den Verfasser nicht viel her. Hoffen wir jedoch, daß uns seine Persönlichkeit ein wenig greifbarer wird, wenn wir sein Werk kennengelernt haben.

## II. ÜBER DEN VERFASSER, DIE GESTALT UND DEN GEHALT SEINES WERKES

### *1. Zur Biographie al-Mudauwars*

Ǧamīl Naḫlat al-Mudauwar[5]) wurde im Jahr 1862 in Beirut geboren. Seine Umwelt und seine Erziehung bildeten die günstigsten Voraussetzungen für die Entfaltung seiner schriftstellerischen Begabung. Entstammte er doch einer geistig regen christlichen Familie, die sich durch ihre Bildung auszeichnete. Ǧamīls Vater, der unter dem Namen Mīḫā'īl oder Naḫla[6]) bekannt ist, wurde im Jahre 1822 in Beirut geboren und studierte an einer dortigen Hochschule arabische Grammatik, Französisch und Italienisch. Später wurde er Dolmetscher im französischen Konsulat und hatte dieses Amt bis zu seinem Lebensende inne. Seine dienstlichen Reisen führten ihn nicht nur durch zahlreiche Länder des Osmanischen Reiches, sondern auch nach Europa. Er lernte Paris und Rom kennen und bereiste England, Österreich, Deutschland und die Schweiz. Auf Grund seiner Fähigkeiten und Kenntnisse wurde Mīḫā'īl Mitglied des Beiruter Stadtparlamentes und machte sich während seiner Amtszeit durch die Schaffung allgemeinnützlicher Einrichtungen einen Namen. In seiner Freizeit beschäftigte er sich eifrig mit der Wissenschaft, vor allem mit dem Studium der arabischen Geschichte und der arabischen Poesie. Er erwarb sich schließlich einen Ruf als ausgezeichneter Schriftsteller in den beiden Sprachen Arabisch und Französisch. Dieser Tatsache verdankte er seine Mitgliedschaft in der *Ǧamʿīyat al-ʿilmīyat as-sūrīya* in Beirut und in der *Ǧamʿīyat al-ʿilmīyat al-āsiyawīya* (Société Asiatique) in Paris. Seine Liebe zur arabischen Literatur fand Ausdruck in der Drucklegung der Maqāmen des Ḥarīrī und der Herausgabe des Werkes *Maǧmaʿ al-baḥrain* von Nāṣīf al-Yāziǧī, das er im Jahre 1854 auf eigene Kosten drucken ließ.

Mīḫā'īl wirkte ferner bei der Herausgabe der Zeitung *Ḥadīqat al-aḫbār*, Beirut, im Jahre 1858 mit. Er starb im Jahre 1889 und hinterließ vier Söhne, unter denen Naǧīb und Ǧamīl die begabtesten waren.

Ǧamīl vor allem hatte die Neigung zu Wissenschaft und Literatur, die seinem Vater eigen gewesen war, ererbt. Er glänzte in den Hochschulen Beiruts im Studium des Arabischen und Französischen und vertiefte sich besonders gern in das Studium der Geschichte der Völker des alten Orients.

---

[5]) Die biographischen Angaben, deren Nachweis wir der Freundlichkeit K. A. C. Creswells verdanken, sind folgenden Werken entnommen: Ǧ. Zaidān, *al-Hilāl*, XV, 1907, 338—341; *Tarāǧim mašāhīr aš-Šarq*, II, Kairo 1922, 223ff.; *Ta'rīḫ ādāb al-luġat al-ʿarabīya*, IV, Kairo 1914, 293. L. Šaiḫu, *Kitāb al-maḫṭūṭāt al-ʿarabīya li l-katabat an-naṣrānīya*, I, Beirut 1924, 187; *Ta'rīḫ al-ādāb al-ʿarabīya fi r-rubʿ al-auwal mina l-qarn al-ʿišrīn*, II, Beirut 1926, 22f. Ph. de Ṭarrāzī, *Ta'rīḫ aṣ-ṣiḥāfat al-ʿarabīya*, I, Beirut 1913, 111f. und 114f.; II, Beirut 1913, 45 und 56; III, Beirut 1934, 40. J. E. Sarkīs, *Dictionnaire encyclopédique de bibliographie arabe*, Kairo 1929, Sp. 1721.

[6]) Naḫla ist mit E. Littmann (briefliche Mitteilung) Karitativ von Mīhā'īl; vgl. E. Littmann, *Beduinen- und Drusennamen aus dem Haurān-Gebiet*, Nachr. K. Ges. d. W. zu Göttingen. Phil.-hist. Kl. 1921, 18.

Ǧamīl al-Mudauwars erstes Werk war die Übersetzung von Chateaubriands *Atala* ins Arabische, die im Jahre 1882 in Beirut gedruckt wurde. Als Autor bekannt wurde er durch seine *Ḥaḍārat al-islām fī Dār as-salām*, deren Veröffentlichung ihm neben einer Belobigung ein Geldgeschenk des Sultans ʿAbd al-Ḥamīd II. einbrachte. Außerdem verfaßte al-Mudauwar eine Geschichte Assyriens und Babyloniens, die jedoch erst nach seinem Tode von Ibrāhīm al-Yāziǧī herausgegeben worden ist.[7])

In den letzten Jahren seines Lebens war al-Mudauwar Mitarbeiter im Redaktionsstab verschiedener Zeitschriften. Gegen Ende des 19. Jahrhunderts arbeitete er an der Halbmonatsschrift *al-Ǧinān* mit, die in Beirut erschien. Überdies wirkte er mit bei der Herausgabe der Zeitschrift *al-Muqtaṭaf*, Kairo, und nicht zu vergessen ist seine Tätigkeit in der Redaktion der bekannten panislamischen Zeitung *al-Muʾaiyad*, Kairo.

Ǧamīl al-Mudauwar starb in Kairo im Jahre 1907.

## 2. *Das Werk in formaler Hinsicht*

### a) Über die literarische Form der *Ḥaḍārat al-islām*

Ǧamīl al-Mudauwar wurde in ein Jahrhundert hineingeboren, das für die Araber von größter Bedeutung ist. Er ist ein Vertreter jenes Zeitalters, in dem sich der Eintritt der arabischen Welt in die Neuzeit vollzogen hat und eine in der arabischen Geschichte einmalige Epoche der Geisteswende angebrochen ist.[8])

Die Ursprünge dieser Entwicklung reichen zurück in die Jahre der Expedition Napoleons nach Ägypten (1798–1801), als der arabische Orient zum ersten Male mit der modernen westlichen Welt zusammentraf und von nun an in den Bannkreis der Auseinandersetzung mit der neuzeitlichen abendländischen Kultur geriet.

In den folgenden Jahren waren dem Einströmen abendländischen Einflusses vor allem Syrien und der Libanon ausgesetzt. Zahlreiche Schulen, die hier durch europäische und amerikanische Missionen gegründet wurden, unter ihnen das American Protestant College (gegr. 1866) und die jesuitische St. Josephs-Universität (gegr. 1875), dienten der Vermittlung abendländischen Geistesgutes. Es war nur natürlich, daß diese Berührung mit abendländischer Denkweise bei den Arabern ein Besinnen auf die eigene Kultur hervorrief. In den Vordergrund trat zunächst die Beschäftigung mit der klassischen arabischen Sprache, die zu reinigen und den modernen Erfordernissen anzupassen man bemüht war. Vorbild hierbei war die klassische Literatur, deren man sich jetzt mit Stolz erinnerte, und die man der Vergessenheit entreißen wollte. In diese Zeit des geistigen Erwachens fiel auch die Entstehung eines modernen arabischen Schrifttums.

Das kulturelle Aufleben, das in Syrien seinen Anfang genommen hatte, griff dann über nach Ägypten. Es wurde hinübergetragen durch eine Reihe von Journalisten und Schriftstellern, die sich aus politischen Gründen hier eine neue Heimat suchten, oder die sich durch die hier weniger streng gehandhabte Zensur angezogen fühlten. Ihnen verdankt Ägypten einige der bedeutendsten Zeitungen wie zum Beispiel *al-Ahrām*, *al-Muʾaiyad* oder auch die Zeitschrift *al-Muqtaṭaf*, deren Redaktion im Jahre 1888 von Beirut nach Kairo verlegt worden ist. Alle diese Publikationsorgane haben wesentlich zur geistigen Erneuerung der arabischen Welt beigetragen.

---

[7]) Vgl. Ǧ. Zaidān, *Mašāhīr*, II, 225. Nach I. Kračkovskij, a. a. O., 69 stellt dieses Werk „eine für die neu-arabische Literatur wertvolle Kompilation nach europäischen Quellen dar".

[8]) Vgl. W. Braune, 428.

Man spricht mit Recht geradezu von einer „Renaissance" der arabischen Literatur, die auf die Initiative abendländisch geschulter christlicher Syrer zurückzuführen ist.[9]) Zu den Verdiensten dieser Kreise, denen ja auch al-Mudauwar angehört, zählt es, innerhalb des neuarabischen Schrifttums auf dem Gebiete der Prosa bahnbrechend gewirkt zu haben.

Anders als die Poesie, die Anknüpfungspunkte an die Literatur der Vergangenheit gefunden hat, ist die neu-arabische Prosa unter direktem abendländischen Einfluß hervorgegangen. Hier sind es hauptsächlich Werke der englischen und französischen Übersetzungsliteratur gewesen, die arabische Schriftsteller zu eigenen literarischen Versuchen angeregt haben, und es muß an dieser Stelle hervorgehoben werden, daß auch al-Mudauwars *Ḥaḍārat al-islām* hierin keine Ausnahme bildet. Aller Wahrscheinlichkeit nach ist sie nach dem Vorbild von J. Barthélemys (1716–1795) *Voyage du jeune Anacharsis en Grèce* entstanden,[10]) nach einem Werke, in dessen Mittelpunkt ebenfalls ein Briefe schreibender Reisender steht.

Mit dieser Feststellung ist jedoch noch nichts darüber ausgesagt, in welche literarische Gattung wir al-Mudauwars *Ḥaḍārat al-islām* einzuordnen haben. Geben wir zunächst die Meinungen wieder, die sich C. Brockelmann und I. Kračkovskij hierüber gebildet haben. C. Brockelmann sieht in dem Werke „einen Vorläufer der Gattung des historischen Romans", und auch I. Kračkovskij ist der Auffassung, daß man von dieser Arbeit an „eigentlich den historischen Roman in der modernen arabischen Literatur datieren kann". Dennoch möchte er die *Ḥaḍārat al-islām* eher als eine „historische Chronik in Briefen" bezeichnen, da ja dieses Werk strenggenommen kein Roman sei, weil ihm „jegliche romanhafte Intrige fehle . . .; noch treffender könnte man es 'Aufzeichnungen eines Staatsmannes aus dem 2. Jahrhundert der Hidschra' nennen".[11])

Wenn wir nun unsererseits daran gehen, uns im einzelnen mit der Frage nach der literarischen Form der *Ḥaḍārat al-islām* zu befassen, so möchten wir von der Feststellung ausgehen, welchen Zweck denn der Verfasser selbst mit der Niederschrift seines Werkes verfolgt hat. Antwort hierauf erhalten wir aus dem Vorwort zur *Ḥaḍārat al-islām*, in dem uns al-Mudauwar seine Ziele deutlich mitteilt. „Es ist meine Absicht", so schreibt er dort, „in Form von Briefen einen Abschnitt der islamischen Geschichte zu schildern, in dem das Licht der Wissenschaft leuchtete und große Taten von großen Männern vollbracht wurden . . . Zum Verfasser dieser Briefe habe ich einen persischen Reisenden ausersehen, der im zweiten Jahrhundert der Hiǧra den größten Teil der islamischen Länder durchquerte, und der unter der Protektion der Barmakiden hohe Staatsämter bekleidete, bis diese Wezirsfamilie von Hārūn ar-Rašīd gestürzt wurde. Obwohl mir von einigen Gelehrten angeraten worden ist, mein Buch erst mit der Epoche al-Ma'mūns zu schließen, der kulturellen Blüte wegen, in der das Reich auch damals gestanden hat, konnte ich diesem Vorschlag nicht zustimmen. Denn ich strebe danach, die Geschichte nur auf Grund authentischer Berichte darzustellen; diesem Grundsatz aber müßte ich dann widersprechen, wollte ich auch nach dem Sturze der Barmakiden Perser im Staatsdienste der 'Abbāsiden lassen.[12]) Ich aber habe es mir zur Bedingung gemacht, alle Dinge wahrheitsgetreu zu schildern; daher beschreibe ich jede Begebenheit nur so, wie sie sich wirklich zugetragen hat, und wie sie durch zeitgenössische Überlieferungen auf uns gekommen ist".

[9]) Vgl. H. A. R. Gibb, I, 478ff.

[10]) Vgl. L. Šaiḫu, *Kitāb al-maḫṭūṭāt al-'arabīya*, I, 187 und *Ta'rīḫ al-ādāb al-'arabīya*, II, 22; s. auch I. Kračkovskij, a. a. O., 69 und C. Brockelmann, a. a. O., 185.

[11]) Vgl. auch I. Kračkovskij, Vorrede zu K. V. Ode-Vasiljeva, MSOS, Jahrg. 31, 1928, 189 und E. I., Erg.-Bd., 1938, 30, unter Arabien.

[12]) al-Mudauwar übersieht, daß auch al-Ma'mūn persische Beamte hatte.

Im Vorwort der zweiten Auflage findet sich ein Zusatz, in dem al-Mudauwar bemerkt, daß die erste Fassung seines Werkes verschiedentlich zu Beanstandungen von seiten muslimischer Gelehrter geführt habe; dank der Unterstützung von Mitarbeitern der Zeitung *al-Muʾaiyad* könne jedoch nunmehr das Buch jeder Kritik standhalten.

Aus dieser Einleitung geht m. E. klar hervor, daß al-Mudauwar nichts anderes beabsichtigt hat, als ein wissenschaftlich ernst zu nehmendes, auf dem Studium der alten Quellen beruhendes Werk über die frühe ʿAbbāsidenzeit zu verfassen. Großen Wert legt er darauf, daß Einzelheiten, die ja den Tatsachen getreu geschildert werden sollen, soweit wie möglich durch Anmerkungen belegt werden. Der Leser soll sich von der Richtigkeit der Angaben überzeugen können und zugleich einen Einblick in die Vielfältigkeit der klassischen arabischen Literatur erhalten. Darüber hinaus hat dieses Buch die Aufgabe, gleichzeitig zu bilden und zu unterhalten; es muß, wie al-Mudauwar gleichfalls in seiner Einleitung fordert, „für den Gebildeten ebenso wie für den Studierenden geschrieben sein", also der Lektüre weitester Kreise dienen und den Leser in ansprechender, leicht faßlicher Weise in die Vergangenheit zurückführen. Die Abfassung der Erzählung in Form von Briefen, die Erfindung einer Person, mit deren Augen wir ein Stück islamischer Geschichte erleben, dienen allein der Auflockerung des Stoffes; die Handlung aber, soweit eine solche überhaupt feststellbar ist, bildet nur den Rahmen für die beabsichtigte Darstellung. Am besten läßt sich wohl al-Mudauwars *Ḥaḍārat al-islām* als ein populärwissenschaftliches historisches Werk bezeichnen. Damit entfällt auch die Notwendigkeit, in ihm Verwicklungen oder Problemstellungen suchen zu wollen. Dem Ziele der Arbeit gemäß begnügt sich al-Mudauwar damit, den Stoff des Buches auf lose aneinandergereihte Berichte und Schilderungen aufzuteilen. Daher verläuft seine Darstellung gleichsam auf einer Ebene ohne Steigungen und Höhepunkte und ohne daß die Fülle des Materials zu bewegten Szenen gestaltet worden wäre. Von allen auftretenden Gestalten gewinnt jener Perser, um den sich das Geschehen gruppiert, am allerwenigsten Leben. Wir werden hier nicht von einer Hauptperson oder einem Helden sprechen können; diese Person erfüllt strenggenommen nur die Funktion eines Berichterstatters und bleibt anonym im eigentlichen Sinne dieses Wortes. Ebensowenig kann in der *Ḥaḍārat al-islām* von bewußt freier Erfindung in romanhaftem Sinne die Rede sein, und es gibt kein Beispiel dafür, daß al-Mudauwar historische Tatsachen nur als Ausgangspunkt für eine völlig freie künstlerische Gestaltung dienen. Selbst in den Fällen, wo er mangels ausreichender Literatur seine Einbildungskraft zu Hilfe nehmen muß, lehnt sich seine Darstellung im ganzen gesehen immer noch weitgehend an die Überlieferung an. Es ist dagegen ein Einzelfall, wenn al-Mudauwar zur Hervorhebung edler Eigenschaften der Barmakiden ausführlich von einem Geschehen berichtet, das sich erst unter al-Maʾmūn zugetragen hat. Allerdings bleibt der Verfasser auch hier bei der Wahrheit, indem er nämlich den Leser in einer Anmerkung (S. 364) auf diese Änderung aufmerksam macht. Die meisten übrigen Beispiele für auffallend willkürliche Datierungen von Personen oder Begebenheiten müssen wir oberflächlicher Quellenauswertung und ungenügender Information zuschreiben. Es bildet nämlich eine Ausnahme, wenn al-Mudauwar aus Gründen der Disposition auf eine streng getreue Wiedergabe historischer Tatsachen verzichtet, wie dies bei seiner Schilderung der Gesandtschaft Hārūn ar-Rašīds an Karl den Großen der Fall ist. Daneben kommt es auch nicht allzu häufig vor, daß ihn seine subjektive und manchmal schon tendenziöse Art der Geschichtsschreibung dazu verleitet, ein historisches Ereignis in bewußtem Widerspruch zu den wirklichen Begebenheiten darzustellen. Diese Schwäche al-Mudauwars wird besonders augenfällig, wenn er auf die Eroberung von Heraclea durch Hārūn zu sprechen kommt.

Die Subjektivität al-Mudauwars verrät sich nicht zuletzt in seiner Einstellung den historischen Personen gegenüber. Er kommt hier von einer gewissen Voreingenommenheit nicht

los, und so sind in manchen Fällen seine Beurteilungen unzutreffend. Um so anerkennenswerter ist es jedoch, daß er sich von diesen Personen ein fest umrissenes Bild gemacht hat, das er dem Leser eindrücklich nahezubringen versteht. Wir können auch beobachten, daß er es unternimmt, gewisse Handlungen seiner Personen auf ganz bestimmte ihnen eigentümliche Charakterzüge zurückzuführen, oder aber eine Persönlichkeit an Hand einiger für sie typischer Handlungen zu charakterisieren. Hier offenbart sich die Kluft zwischen al-Mudauwar und den alten arabischen Historikern, bei denen zumeist die Persönlichkeiten hinter der Schilderung nackter Tatsachen zurücktreten. Manchmal glückt es al-Mudauwar sogar, allein schon durch die Beschreibung des Äußeren einer Person im Leser den gewünschten Eindruck zu erwecken. Von al-Ḥaǧǧāǧ zum Beispiel, der für ihn ein unsympathischer, ungerechter und blutdürstiger Tyrann ist, heißt es: „Er war von starkem Körperbau und neigte zur Fülle, und fortwährend lief ihm der Schweiß auf seine Stirn und seine Schläfen herab. Er drang unter seiner *qalansuwa* hervor, um die er einen grünen Turban zu wickeln pflegte. Er hatte ein Furcht einflößendes Äußeres, das den, der mit ihm zu tun hatte, einschüchterte" (S. 19 bis 20).

Hārūn ar-Rašīd wird dagegen ganz anders geschildert: „ar-Rašīd war groß und von kräftigem Wuchs und hatte einen roten Bart. Über ihm lag die Würde und Erhabenheit des Herrschers. Seine Augen waren lebhaft, als ob sie sprechen könnten, und wenn er jemandem zuhörte, der ihm Bericht erstattete, so durchbohrte er ihn mit seinem Blicke, so daß jener keine andere Möglichkeit hatte, als in seiner Gegenwart die volle Wahrheit zu sagen" (S. 119).

Hier überschreitet al-Mudauwars Art der Schilderung den Rahmen einer Geschichtsdarstellung, und es muß in diesem Zusammenhang darauf aufmerksam gemacht werden, daß er auch gelegentlich zur Auflockerung seiner Erzählung Naturbeschreibungen und Stimmungsmalereien einflicht, also Mittel gebraucht, wie sie in der Technik der abendländischen erzählenden Literatur beliebt sind. Hiervon sollen folgende Proben einen Eindruck vermitteln.

„Als ich nach Damaskus kam", so berichtet al-Mudauwars Perser, „und den Blick über die Ġūṭa schweifen ließ, füllten sich meine Augen mit dem Grün der Erde. Fast glaubte ich mich in einen der Paradiesgärten versetzt, und das ist auch kein Wunder! Macht doch die Vielfalt von Wasser, Bäumen und duftenden Pflanzen Damaskus zum schönsten Park auf Erden" (S. 275).

Ein anderes Mal heißt es anläßlich der Abreise von Wāsiṭ: „Von der Stadt des Ḥaǧǧāǧ brachen wir in einer feuchten Nacht auf. Die Wolken hatten sich vor dem Monde zerstreut, so daß wir ein großes Stück des Weges im Halbdunkeln zurücklegen konnten. Als dann der Morgen aufleuchtete, befanden wir uns auf der Höhe eines Schlosses namens ar-Rumān" (S. 21).

Am schönsten hat jedoch al-Mudauwar die Stimmung des anbrechenden Morgens nach einem Sängertreffen im Palaste Hārūn ar-Rašīds nachempfunden: „Und als sich die Sänger entfernt hatten, blieben mit dem Chalifen nur noch Isḥāq an-Nadīm und die Barmakiden Ǧaʿfar und al-Faḍl zurück. Vom Tigris wehte jetzt eine leichte Brise zu uns herauf, die uns nach der Mittagsglut des vergangenen Tages Erfrischung brachte. Als die Vorhänge von den Fenstern gezogen wurden, die auf die Palastgärten führten, traf uns die aufgehende Sonne. Unzählige goldene Strahlen verstreuten sich über den Raum und zitterten hin und her wie junge Zweige unter der Berührung eines schwachen Windes. Es war, als ob das Schloß mit uns tanzte aus lauter Freude über seine Bewohner und zu Ehren ihres erlauchten Ranges. Der Glanz dieser Nacht aber hinterließ in uns einen schönen und tiefen Eindruck" (S. 198).

Diese und ähnliche Partien bleiben jedoch in al-Mudauwars Werke am Rande und ändern nichts an der Feststellung, daß die *Ḥaḍārat al-islām* der Form nach als eine populärwissen-

schaftliche Geschichtsdarstellung anzusehen ist. Um noch einmal auf die oben zitierten Beurteilungen C. Brockelmanns und I. Kračkovskijs zurückzukommen, so muß gesagt werden, daß die Bezeichnung „Chronik" nicht das Richtige trifft. Geht schon al-Mudauwars Darstellungsweise in mancher Hinsicht über den Bereich einer Chronik hinaus, so gilt dies noch mehr für seine ganze Art der subjektiven und programmatischen Geschichtsschreibung. Wohl aber können wir das Werk als einen „Vorläufer" der literarischen Gattung des historischen Romans insofern bezeichnen, als es den Anfangspunkt einer neuen Kunstrichtung innerhalb der arabischen Literatur darstellt: darf man doch als sicher annehmen, daß al-Mudauwars *Ḥaḍārat al-islām* den Anstoß zur Entstehung des echten historischen Romans gegeben hat, wie er von Ǧirǧī Zaidān geschaffen worden ist.

### b) Die charakteristischen Stilelemente der *Ḥaḍārat al-islām*

Eine eingehende Analyse, die den Stil von al-Mudauwars *Ḥaḍārat al-islām* in allen Einzelheiten berücksichtigt, würde über den Rahmen dieser Untersuchung hinausgehen. Hier sei lediglich das Augenmerk auf einige derjenigen Stilelemente gerichtet, die für al-Mudauwars Werk ganz besonders charakteristisch sind.

Ǧamīl al-Mudauwar bemüht sich um ein reines Schriftarabisch, das frei ist von Europäismen und Neologismen. Außerdem ist er bestrebt, „in seiner Sprache das Zeitkolorit festzuhalten".[13]) Die Verwendung von Archaismen bleibt in Grenzen und fällt im ganzen gesehen nicht so sehr ins Gewicht. Im allgemeinen wird al-Mudauwars Sprache dem modernen Leser durchaus verständlich bleiben. Trotzdem ist es bedauerlich, daß der Verfasser manche Ausdrücke nicht in seinen Anmerkungen erklärt und kommentiert hat. Besondere Schwierigkeiten bereitet so z. B. das dem *Kitāb al-aġānī*[14]) entlehnte Wort *barrāda* (S. 29, 13). Es ist durchaus nicht sicher, was al-Mudauwar hierunter versteht, und ob man mit der Deutung „Regal, auf dem man Trinkbecher abzustellen pflegt", den von ihm gemeinten Sinn trifft. Entlegene Wörter sind ferner *mišqaṣ*, (S. 2, 5) „eine breite Pfeilspitze" und *zulāl* (S. 119, 10), „eine Tigrisbarke". Auch einige al-Masʿūdīs *Murūǧ* entnommene Bezeichnungen für Speisen wie *sanbūsaǧ*, *sawīq*, *rabīka*, *lauzīnaǧ* und *fālūdaǧ* dürften heutzutage unbekannt sein (S. 156, 5,8). Unter diesen Beispielen, die nur eine Auswahl darstellen, sei schließlich noch auf Wendungen verwiesen wie *farasun sabbāqu l-aḍāmīma*, (S. 91, 10) „ein Pferd, das oft den Trupp der anderen Pferde überholt", oder *taraka l-amra šūrā baina l-muslimīna*, (S. 85, 5) „er hinterließ das Chalifat als ein Amt, um dessen Nachfolge die Muslime unter sich selbst beraten mußten".

Außer diesem gelegentlichen Zurückgreifen auf den Wortschatz der alten Sprache läßt sich das Vorbild der klassischen arabischen Literatur noch in anderer Hinsicht bei al-Mudauwar erkennen. Mehr am Rande sei hier zunächst die Tatsache erwähnt, daß der Verfasser sehr oft an den Kapitelschluß oder an das Ende eines Abschnittes, wenn einem Gedanken besonderer Nachdruck verliehen werden soll, jene konventionellen religiösen Formeln stellt, wie sie überall in alten Werken zu finden sind. Viel wichtiger ist es hingegen, daß er in seiner *Ḥaḍārat al-islām* einige der Stilmittel wieder auferstehen läßt, die um das 4. Jahrhundert die arabische Prosa erobert hatten.[15]) Wie wir noch sehen werden, verwendet al-Mudauwar nämlich gern Redefiguren und Reimprosa. Allerdings verfährt er auch hier maßvoll, so daß seine Sprache niemals überladen oder schwülstig wirkt.

---

[13]) Vgl. C. Brockelmann, a. a. O., 186.

[14]) Vgl. XVII, 129, 26 und 29: *saqaṭa ġurābun ʿalā barrādati dārihi*; *saqaṭa hudhudu ʿalā barrādatihi*. al-Mudauwar gebraucht dieses Wort in folgendem Zusammenhang: *ʿalā dāʾiri l-abwābi wa l-qamariyāti wa barrādāti d-dūri kitābatun yattaḫiḏūna mina z-zuǧāǧi l-mulauwani*.

[15]) Vgl. A. Mez, 231 und J. Fück, 84f.

al-Mudauwars Sprache, die sich durch dichterischen Schwung auszeichnet, ist elegant und flüssig. Der Verfasser bevorzugt gewöhnlich reicher ausgestattete Satzgebilde. Diese bleiben meist übersichtlich; nur wenn er einen komplizierteren Gedanken darlegen will, greift er zu einer schon störend wirkenden Häufung von Nebensätzen, wie etwa in folgenden Beispielen: *. . . farazaqa bimautihi salāmatan mina l-iḫfāqi ḥattā lā yuqālu wa huwa l-maliku l-manṣūru annahu tawaǧǧahat ʿalaihi hazīmatun iḏ lastu ašukku annahu lau aqdama ʿala l-ʿurbāni lamā ṯabata lahu ǧundun ʿalaihim fī tilka l-maǧālāti llatī yatawaǧǧalūna fīhā wa yabītūna fī amnin mina l-ʿaduwwi wa in kaṯura*: „. . . da bewahrte ihn (Alexander den Großen) sein Tod vor dem Mißerfolg, so daß man nicht von ihm sagen konnte – denn er galt doch als unbesiegbarer Herrscher –, daß sich ihm je eine Niederlage zugewendet hatte, denn ich bezweifele nicht, daß, wenn er die Araber angegriffen hätte, keines seiner Heere gegen sie standgehalten hätte in jenen Gebieten, in die sie sich zurückzuziehen pflegten, und in denen sie auch vor einem starken Gegner sicher waren" (S. 15, 7–11).

*. . . ẓahara lī baʿda ḏālika annahu lā yarūmu iqṣāʾahum illā ʿalā ġairi makrūhin yuṣībuhum wa annahu lau qadara an yarfaʿa ʿanhumu ḍ-ḍaima llaḏī yalḥaquhum min ǧauri l-ʿAbbāsiyīna wa huwa mūqinun bibaqāʾi l-ḫilāfati fī yadihi min ġairi munāziʿin lahu fīhā lafaʿala*: „. . . danach kam mir der Gedanke, daß er (ar-Rašīd) sie (die ʿAliden) zwar zu entfernen wünschte, jedoch ohne all die Grausamkeit, die ihnen (bisher) zuteil geworden war, und daß er, wenn er dazu in der Lage wäre, von ihnen das Unrecht zu nehmen, das ihnen von der Tyrannei der ʿAbbāsiden zugefügt worden war – und wenn er zugleich sicher wäre, daß das Chalifat in seiner Hand verbliebe, ohne daß es ihm irgendeiner streitig machen würde – daß er dann gewiß nach diesem Grundsatz handeln würde" (S. 126, 2–5).

Zu den Stilmitteln, die al-Mudauwars Sprache Ausgewogenheit und Vollklang verleihen, gehört die reichliche Verwendung von substantivischen Synonyma. Allenthalben stößt man in der *Ḥaḍārat al-islām* auf Beispiele wie *amyāl wa ahwāʾ*: „Neigungen und Begierden" (S. 47, 9–10); *talāšin wa inḥilāl*: „Zunichtewerden und Zerfall" (S. 51, 1–2); *ḫauf wa inqibāḍ*: „Furcht und Beklommenheit" (S. 51, 16); *taʿẓīm wa iǧlāl*: „Achtung und Hochschätzung" (S. 296, 11–12); *taǧmīl wa tazwīq*: „Verschönerung und Verzierung" (S. 297, 6–7).

Beachtenswert ist al-Mudauwars Vorliebe für den Parallelismus membrorum, den er verschiedenartig verwendet.

Beispiele für tautologischen Parallelismus mit weitgehend symmetrischem Bau der parallelen Glieder und teilweise sogar mit Endreim sind folgende: *al-buldānu . . . lam tubdi išārata ṯauratin wa lā amārata fitnatin*: „die Länder . . . zeigten weder das Zeichen einer Revolution noch das Merkmal eines Aufstandes" (S. 49, 14); *nakṯu l-ʿuhūdi wa naqḍu l-ʿuqūdi*: „der Bruch der Verträge und das Verletzen der Kontrakte" (S. 171, 12); *yaʿrifu kullun manzilahu wa yaʾlafu makānahu*: „ein jeder kannte seinen Platz und war gewöhnt an seinen Ort" (S. 65, 12); *wa kāna aqrabahum ilaihi makānan wa afḍalahum ʿindahu manzilatan*: „er war derjenige von ihnen, der bei ihm an Ansehen am höchsten stand, und der von ihnen bei ihm den bevorzugtesten Rang einnahm" (S. 108, 3–4).

Parallelismus der Antithese enthält u. a. folgender in Reimprosa[16]) verfaßter Satz: *. . . an yasluka bihim auḍaḥa t-turuqi wa aḫṣabahā – wa yataǧāfā auʿarahā wa aǧdahabā – wa an yartāda lahumu l-miyāha iḏā qallat wa l-marāʿiya iḏa nqaṭaʿat wa an yaḥrusahum iḏā nazalū – wa yaḥūṭahum iḏā raḥalū . . .*: „. . . daß er mit ihnen dem deutlichsten und fruchtbarsten Wege folgte – und daß er unwegsame und unfruchtbare mied – und daß er für sie Wasserstellen aufsuchte, wenn sie knapp wurden, und Weideland, wenn keines vorhanden war, und

[16]) Die einzelnen Glieder der Reimprosa sind in der *Ḥaḍārat al-islām* durch Punkte voneinander getrennt.

daß er sie bewachte, wenn sie rasteten – und sie beschützte, wenn sie unterwegs waren . . .“ (S. 65, 13–16).

Der Gebrauch der Antithese (*muṭābaqa*) ist bei al-Mudauwar auch in anderen Fällen häufig. „Ich hatte keine Nachricht über meine Familie und meine Angehörigen erhalten“, so heißt es beispielsweise, „und wußte nicht, ob sie unter den Lebenden seien oder unter den Toten“: *lā aʿrifu ḫabara ʿiyālī wa ahlī afi l-amwāti hum am fi l-aḥyāʾi* (S. 367, 2–3); *aqlaʿat markabunā bihawāʿin šamālīyin laṭīf laisa bi ṯ-ṯaqīli wa lā bi l-ḫafīf*: „unser Schiff stach in See mit angenehm nördlichem Winde, der weder zu stark noch zu schwach war“ (S. 294, 1–2); von einem Gebäude sagt al-Mudauwar: *arkānuhu l-yauma qiyāmun wa quʿūd – wa ḥīṭānuhu rukkaʿun wa šugūd* (S. 276, letzte Zeile). Dieses schlecht übersetzbare Beispiel, das eine poetische Umschreibung für „geborstene Säulen und verfallene Mauern“ bedeutet, hat al-Mudauwar übrigens al-Masʿūdīs *Murūǧ aḏ-ḏahab* entnommen. Damit haben wir einen Hinweis darauf, daß er ganz bewußt auf den alten Stil zurückgreift.

Ebenso wie jener Satz birgt auch der folgende eine Periphrase: *daulatun tamliku l-mašriqīyīn wa l-maġribīyīn wa taḍummu l-barrain wa l-baḥrain*: „ein Reich, das die im Osten und Westen Lebenden beherrscht und zwei Kontinente und zwei Meere umfaßt“ (S. 372, 13–14).

al-Mudauwar bevorzugt noch öfter koordinierte, konträre Begriffe zur dichterischen Umschreibung der Totalität: *fī šarq wa ġarb*, „in Ost und West“ (S. 47, 14) steht bei ihm gleichbedeutend mit „überall“, ebenso wie das alliterierende Wortpaar *fi l-barr wa l-baḥr*, „zu Wasser und zu Lande“ (S. 306, 5). Gern verwendet al-Mudauwar auch die bekannten Ausdrücke *fī masīrihim wa nuzūlihim*, „während ihrer Reise und während sie haltmachten“ (S. 65, 11), oder *fī ǧulūsihim wa rukūbihim*, „beim Sitzen und beim Reiten“ (S. 66, 11, S. 210, 9), d. h. „immer“. Mehr Eigenart zeigt dagegen diese Periphrase, bei der sich al-Mudauwar diesmal nicht zusammenfassender Antithesen, sondern der Synekdoche bedient: *faʾqtaṣṣa aṯarahum fi z-Zaurāʾ ḥattā lam yadaʿ ʿainan taṭrifu*: „da verfolgte er ihre Spur in az-Zaurāʾ, bis er von ihnen kein Auge übrig ließ, das blinzelte“ (S. 106, 2–3), d. h. „er verschonte keinen von ihnen“.

Zu den schönsten bildlichen Ausdrücken zählen in al-Mudauwars Werk Vergleichungen und Gleichnisse (*tašbīh*) und die Metapher (*istiʿāra*).

Am häufigsten finden wir bei al-Mudauwar Vergleiche, die mit *ka* und *kaʾanna* eingeleitet sind. „Die Muslime kämpften wie die Löwen“ (S. 47, 15). Der Chalifensohn al-Maʾmūn saß im Kreise der Gelehrten „wie die Sonne, die von Lichtstrahlen umgeben ist“ (S. 158, 6). Die Barmakiden waren „Männer, von deren Verstand Strahlen auf die Menschen ausgingen, wie die Strahlen der Sonne“ (S. 360, 16–17). Der Hof einer Moschee war mit schwarzen Steinen bedeckt, „die so stark glänzten, daß sie das Abbild der Leute wie Spiegel zurückwarfen“ (S. 31, 13–14). Eine Oase in der Wüste sieht al-Mudauwar folgendermaßen: „Dieses Grün inmitten all des sich rundherum aufhäufenden Sandes erscheint dem Auge so, als ob es eine Insel im Meere sei. Kamele ziehen in Richtung dieses grünen Fleckens dahin, wie Schiffe auf der Oberfläche des Meeres“ (S. 14, 9–10). Der Leuchtturm von Alexandria ist für al-Mudauwar „wie eine Säule, die auf das blaue Gewölbe des Himmels stößt und eine Verbindung zwischen Erde und Himmel herstellt“ (S. 305, letzte Zeile). Als die Barmakiden von ar-Rašīd gestürzt worden sind, beklagen ihre Freunde die Welt, „die ihr Bestes verloren hat und deren Schönheitsmerkmale das Unglück getilgt hat, so daß sie nunmehr der Trümmerstätte eines abgebrochenen Lagers gleicht (*kaʾannahā ṭalalun*), das die Menschen verlassen haben, und bei der nur Weinende und Klagende Rast machen“ (S. 344, 10–12).

Besonders kunstvoll ist folgende Satzgruppe, die nicht nur zwei Vergleichungen, sondern im zweiten Satz noch eine Metapher enthält: „Als die Trompete zum Aufbruch geblasen wurde, da setzten sich die Pilger in Bewegung und erweckten den Eindruck, als seien sie ein

Meer, dessen Wogen aufeinanderprallten. Die Schiffe in diesem Meere waren die Kamele und die Segel die aufgespannten Sonnenschutzdächer und Baldachine. Ganz vorn war die Sänfte des Chalifen, deren Gold und Brokat glänzte, als ob dies eine Sonne sei, die über den Menschen ein Licht leuchten ließ von der Erhabenheit des Chalifates" (S. 67, 14–17).

Seltener drückt al-Mudauwar den Vergleich durch den Komparativ aus. Die Verse eines besonders schönen Gedichtes nennt er z. B. „sanfter als die Luft und klarer als das Wasser" (S. 151, 1–2). Hārūn ar-Rašīd tötete die Angehörigen des Hauses der Barmakiden „mit einer Härte, die bitterer war als der Tod" (S. 354, 1).

Manchmal verwendet al-Mudauwar auch den Akkusativ des Vergleiches in paronomastischem Gebrauch. Baġdād schildert er als einen Ort, „in dem sich die Menschen zusammendrängen wie sich der Sand in der Wüste häuft": *al-mauḍiʿu llaḏī yatakawwafūna fīhi takawwufa r-rimāli* (S. 109, 7–8). Um al-Ma'mūn scharen sich mehrere Grammatiker und „umgeben ihn, wie der Hof den Mond": *aḥdaqū bihi iḥdāqa l-hālati bi l-qamari* (S. 158, letzte Zeile). Vor der Schönheit eines Umaiyadenschlosses bleibt jeder stehen „wie einer, der völlig verblüfft ist": *yaqifu waqfata ḏ-ḏāhili* (S. 283, 12). Vom ʿAbbāsidenreich sagt al-Mudauwar, daß es „wie die Sonne strahlte in Glanz und Majestät": *ašraqat šurūqa š-šamsi fi l-bahā'i wa l-ʿaẓamati* (S. 371, 13).

Besonders reich ist al-Mudauwars Werk an Metaphern, die er meist substantivisch gebraucht. Von dem Īwān Kisrā in al-Madā'in heißt es, daß sich „die Zeit auf ihn stürzte mit der Spitzhacke des Verderbens" (S. 22, 9). Ein anderes Mal ist wiederum von der „Spitzhacke der Zeit" die Rede (S. 277, 2). Mekka ist der „Fundort der Heiligkeit" (S. 329, 11) oder auch die „Wiege des Islam" (S. 88, 8). Damaskus ist der „Schmuck der Welt" (S. 276, 11), wie al-Mudauwar überhaupt das Bild des Schmuckes öfter verwendet (S. 157, letzte Zeile; S. 359, 11). Der Qāḍī Abū Yūsuf wird „Zunge des Gesetzes" genannt (S. 1, 4; 46, 7; 104, 10), während Zubaida, die Gemahlin ar-Rašīds, als eine „Quelle schöner Ratschläge" gelobt wird (S. 152, 9). Die Barmakiden sind „Fürsten, die die Schönheit des Mašriq waren und die Festung des Islam und der Schmuck der Welt" (S. 369, 8–9); ihre Epoche, so stellt al-Mudauwar mit Ibn aṭ-Ṭiqṭaqa fest[17]), war „eine Krone auf dem Haupte des Jahrhunderts und ein Licht, durch das der Mašriq erleuchtet wurde" (S. 369, 4–5). Die Barmakiden sind ferner „Fürsten, die das Schicksal mit Unglücksschlägen traf und über sie die Säume des Verderbens breitete" (S. 363, 14–15). Der persische Höfling nimmt auf seinen Reisen durch die islamischen Länder nicht etwa Aufenthalt in einer Stadt, sondern er „breitet den Teppich des Aufenthaltes in der Stadt aus" (S. 306, letzte Zeile); ebenso reist er nicht ab, sondern „rollt den Teppich des Aufenthaltes zusammen" (S. 16, 5).

Manchmal dienen al-Mudauwar auch Bilder aus der Sphäre des Krieges zum Vorwurf: Hārūn ar-Rašīd „traf die fremden Herrscher mit den Pfeilen seines Mutes" (S. 143, 3–4). „Es wehte heftig der Wind des Aufruhrs" (S. 358, 14; 41, 1). „Kriege, deren Feuer sich schnell ausbreitet" (S. 273, 10).

Abschließend sei noch auf ein besonders poetisches Bild hingewiesen, zu dem al-Mudauwar bei der Beschreibung des verfallenen Īwān Kisrā greift: „Als ich vor dem Īwān verweilte, begann gerade die Sonne aufzugehen, und auf jenen Ruinen lag Tau, der überall zwischen den Nestern glitzerte, in denen die Vögel der Zerstörung Zuflucht suchten" (S. 23, 4–5).

Großen Wert legt al-Mudauwar auch auf die Bereicherung seiner Sprache durch formale Stilmittel. Hierbei zählen Paronomasie (*taǧnīs*) und Reimprosa (*saǧʿ*) zu denjenigen Klangfiguren, die in seiner *Ḥaḍārat al-islām* die erste Stelle einnehmen.

---

17) Vgl. *Faḫrī*, 235.

Die Paronomasie, die als künstlerisches Ausdrucksmittel das gesamte Werk durchzieht, gebraucht al-Mudauwar in vielfältiger Weise. Vor allem aber bevorzugt er die etymologische Figur. Aus der Fülle der Beispiele seien hier einige wenige hervorgehoben, aus denen deutlich zu entnehmen ist, wie bewußt der Verfasser den *taǧnīs* als Stilmittel pflegt.

Dreimaliges Auftreten desselben Begriffes zeigt folgender Satz, in dem der Akkusativ durch einen Relativsatz näher bestimmt ist: *yaṣṭādu ṣaidan lam yaṣṭadi l-mulūku miṯlahu*: „er jagte eine Jagd, wie sie noch kein Herrscher gejagt hatte" (S. 113, 11).

Paronomasie zwischen Verbum und einem von einer Präposition abhängigen Genitiv enthalten die beiden nächsten Beispiele, von denen das letztere überdies in Reimprosa abgefaßt ist: *akramahumu llāhu bi'akrami l-karāmāti*: „Gott möge ihnen die höchste Gunst gewähren" (S. 210, 8). *taǧallat* (*al-Iskandarīya*) *biǧalāli l-ḥaḍāra – wa taḥallat biḥulali l-naḍāra*: „(Alexandria) zeigte sich im Glanze der Kultur – und hatte sich umhüllt mit den Gewändern der Schönheit" (S. 307, 11–12).

Für die Bemühungen al-Mudauwars um eine möglichst kunstvolle Anwendung der Paronomasie sprechen auch die zahlreichen Belege für den Gebrauch wurzelverwandter Nominalformen verschiedener Bedeutung: *wa lam yara s-salāmata illā bi l-istislāmi*: „er sah nur Sicherheit in der Unterwerfung" (S. 87, 12). *kāna ʿadadunā dūna ʿadadihim wa ʿuddatunā dūna ʿuddatihim*: „wir waren ihnen zahlenmäßig und ausrüstungsmäßig unterlegen" (S. 50, 6). *ǧannātun . . . takūnu rauḥan wa raiḥānan wa istirwāḥan li n-nafsi*: „Gärten . . ., die eine Freude und eine Gottesgabe und eine Erquickung für die Seele waren" (S. 29, 11).

Während bei al-Mudauwar Beispiele für die Verwendung synonymer Nomina gleicher Wurzel, wie etwa *at-tarafa wa t-turfa*: „Luxus und Überfluß" (S. 30, 12), oder *al-baṣaru wa l-baṣīratu*: „Einblick und Tiefblick" (S. 287, 16), verhältnismäßig selten sind, verzeichnet er dagegen häufiger das gleiche Wort mit Wechsel des Numerus: *ʿalā raʾsī wa ruʾūsi ahlī*: „auf meinem Haupte und den Häuptern meiner Familie" (S. 365, 3). *ʿalā ġairi fāʾidatin illā ḍayāʿi l-māl wa ḍaiʿati r-riǧāl*: „ohne jeden Nutzen außer dem Verlust des Geldes und dem Verlust der Menschen" (S. 175, 11).

Nicht weniger häufig als die Paronomasie verwendet al-Mudauwar die Reimprosa, von der wir etwa auf jeder fünften Seite seines Werkes ein Beispiel antreffen. Er greift immer dann zu dieser gehobenen Form des Ausdruckes, wenn es gilt, irgendeiner Aussage besonderen Nachdruck zu verleihen. Einige Beispiele mögen zeigen, daß er die Reimprosa recht kunstvoll zu gebrauchen weiß.

*fa'inna l-ʿaraba aḥlā minhum wa aḥlam – wa aʿlā wa aʿlam – wa aqwā wa aqwama – wa aʿṭā wa aʿṭaf – wa aḥṣā wa aḥṣaf – wa ašrā li l-faḫār wa ašraf – wa anfā li l-ʿār wa ānaf*: „denn die Araber sind liebenswerter als sie (d. h. die Franken) und milder – und hochstehender und gebildeter – und stärker und mächtiger – und freigebiger und mitleidiger – und klüger und mit größerem Verstande begabt – sie streben in stärkerem Maße danach, Ehre zu erwerben und sind edler – sie lehnen in höherem Grade Unehre ab und sind stolzer" (S. 295, 8–10).

Ebenso bemerkenswert wie dieses Beispiel mit seinen alliterierenden Wortpaaren, bei denen das erste Wort stets auf den Buchstaben *yāʾ* endet, während sich das zweite von ihm jeweils nur durch einen anderen Endkonsonanten unterscheidet, ist der folgende Satz: *baina šaǧarin zāh zāhir – fī rauḍin bāh bāhir*: „zwischen über und über blühenden Bäumen – in überaus prächtigen Gärten" (S. 32, 1). Die Besonderheit besteht hier darin, daß al-Mudauwar die an sich bedeutungslosen Silben *zāh* und *bāh* hinzugefügt hat, offenbar um den Vers zu füllen und den Sinn von *zāhir* und *bāhir* zu intensivieren.

Manchmal kleidet al-Mudauwar auch Wortspiele in Reimprosa: *siyāsatu r-rifqi llatī hiya maḏʿātun liʾtilāfi ṣ-ṣudūr – wa miṣrafatun li l-fitani ʿani ṣ-ṣudūr*: „die Politik der Milde, die

eine bestimmende Ursache ist für die Eintracht der Herzen (*ṣudūr*) – und ein Mittel, Empörungen von den Staatsführern (*ṣudūr*) abzuwenden" (S. 35, 8–9).

Zum Schlusse noch drei Beispiele für Reimprosa, die mehrere Glieder umfaßt, und die sich durch besonderen Schwung und Bildhaftigkeit der Sprache auszeichnet.

Die Tugenden der Beduinen rühmt al-Mudauwar mit folgenden Worten: *fahum yaḥimūna ḏ-ḏimār – wa yamnaʿūna l-ǧār – wa lā yuǧmidūna ʿala ḏ-ḏulli kamā huwa maʿrūfun ʿanhum fi l-ašʿār – fali'an yamūtū qatlan taḥta ẓilāli s-suyūf – aḥabbu ilaihim mina l-baqā'i fī ribqati ḏ-ḏulli wa l-ǧunūf*: „und sie verteidigen die Ehre – und schützen den Schutzsuchenden – und sie ertragen nicht die Erniedrigung, wie man von ihnen aus den Gedichten weiß – deshalb ist es ihnen lieber, unter dem Schatten der Schwerter zu sterben – als mit der Fessel der Demütigung und Unterdrückung fortzuleben" (S. 12, 2–5).

Ebenso begeistert spricht al-Mudauwar von der Tapferkeit der Muslime während der Eroberungskriege: *wa innamā ṣāla l-muslimūna ka s-sibāʿ – wa šaddū ʿala l-ḥuṣūni wa l-qilāʿ – wa tarāmau ʿalā mamāliki l-ḥaḍar – wa'qtaḥamu l-mašāqqa wa l-ǧarar – bimā ḥaḍḍahum ʿalaihi l-kitāb mina l-ǧihād wa mā raǧibū fī nailihi min ǧanā'imi l-bilād – wa li'anna l-mā'ita minhum fī sāḥati l-ḥamalāt – šahīdun lahu fī dāri l-ḫuldi ǧannāt*: „die Muslime aber kämpften wie die Löwen – und stürmten auf Festungen und Befestigungen los – und warfen sich auf die zivilisierten Gegenden – und stürzten sich hinein in Mühsal und Gefahr – deshalb nämlich, weil sie das Buch Gottes zum Heiligen Krieg anspornte und weil sie reiche Beute in den (eroberten) Ländern erhofften – und deshalb, weil diejenigen von ihnen, die auf dem Schlachtfeld sterben – Märtyrer sind, für die im Paradiese Gärten bereitstehen" (S. 47, 15–18).

Den Mut der jungen muslimischen Krieger verherrlicht al-Mudauwar folgendermaßen: *al-fityānu llaḏīna hum ḍarrābu s-suyūf – wa šarrābu l-ḥutūf – fa'in tanẓur ilā mā taʿrifu lahum mina l-ašʿār – wa yurwā ʿanhum mina l-aḫbār – taǧid annahum lā yabtaġūna biǧairi l-kifāḥi l-faḫār – wa tastadillu ʿalā anna quwwatahum fī muhāǧamati d-diyār – ašaddu min ʿaduwwin tamnaʿuhu l-qilāʿu wa l-aswār*: „diese Jünglinge sind wahrlich tapfere Streiter – und sehen dem Tode kühn ins Gesicht – und wenn du an all die Gedichte denkst, die du von ihnen kennst – und an alle jene Nachrichten, die man von ihnen überliefert – so wirst du finden, daß sie nur im Kampfe Ruhm suchen – und daraus kannst du entnehmen, daß sie, wenn sie angriffswütig die Länder überrennen – gefährlicher sind als ein Gegner, den Festungen und Wälle schützen" (S. 48, 11–14).

### *3. al-Mudauwars Stellung zu den geistigen Strömungen seiner Zeit und ihre Auswirkung auf die Gestaltung seines Werkes*

Während wir bisher die *Ḥaḍārat al-islām* von vorwiegend formalen Gesichtspunkten aus betrachtet haben, wollen wir nun auf eine Reihe grundlegender Ideen des Werkes zu sprechen kommen. Dabei werden wir al-Mudauwars Stellung zu einigen zeitbezogenen Fragen kennenlernen und sehen, daß er geistig jenen Kreisen nahesteht, die sich damals unter dem Einflusse des Abendlandes für Modernismus und Fortschritt im Bereiche des Islam einzusetzen begannen.

Die Auseinandersetzung des rückständigen islamischen Orients mit modernem westlichem Gedankengut, von der bereits oben die Rede gewesen ist, löste in verschiedenen Teilen der islamischen Länder eine Welle von Reformbewegungen aus, die eine innere Erneuerung der Religion des Islam erstrebten und auf eine geistige und politische Wiedergeburt der islamischen Welt hinarbeiteten. Der Gedanke an diese so entscheidende Epoche ist mit der Erinnerung an den Namen Ǧamāl ad-Dīn al-Afġānī verknüpft. Ǧamāl ad-Dīn (1839–1897), der den größten Teil seines Lebens in Konstantinopel und Kairo tätig gewesen ist, gehört zu

den bedeutendsten Reformern seiner Zeit. Dieser Mann, der von der Überzeugung beherrscht war, daß die Voraussetzung für jeden Fortschritt nur in der politischen Selbständigkeit begründet sei, hatte sich die Befreiung aller muslimischen Länder von der Vorherrschaft fremder Mächte zum Ziele gesetzt. Während er mit dieser Forderung nach politischer Freiheit dazu beigetragen hat, das Nationalgefühl im islamischen Orient wachzurufen[18]), galten seine politischen Bemühungen allerdings nicht der Erziehung der Muslime zum nationalen Denken. Das politische Programm Ǧamāl ad-Dīns, der ja als Schöpfer des panislamischen Gedankens in die Geschichte eingegangen ist, gipfelt vielmehr in dem Plane, alle Muslime unter der Führung einer islamischen Regierung zu vereinen, an deren Spitze ein Chalife stehen soll, ganz wie in den glorreichen Tagen der Vergangenheit, als die Kraft des Islam noch ungebrochen war.[19])

Das Werk Ǧamāl ad-Dīns wurde von einem seiner begabtesten Schüler, nämlich Muḥammad ʿAbduh (1849–1905), fortgeführt, der die Reformbewegung in seiner Heimat Ägypten begründete. Seiner ganzen Einstellung nach weniger Politiker als Theologe, sah Muḥammad ʿAbduh in der Reform des Islam den Ausgangspunkt für eine Neuordnung der islamischen Welt, und es ist für diese seine Einstellung bezeichnend, daß er mit dem panislamischen Gedanken keine politischen, sondern religiöse Ziele verbunden hat.[20]) Dies bedeutet jedoch nicht, daß sich Muḥammad ʿAbduh gänzlich von der Politik ferngehalten hätte. Er war vielmehr an der Erhebung des ʿOrābī von 1881–1882 beteiligt und sympathisierte also mit einer Bewegung, in der sich zum erstenmal ägyptischer Nationalismus gegen den Einfluß fremder Mächte im eigenen Lande richtete. Schließlich denke man auch daran, daß er als derjenige gilt, der die Idee des Vaterlandes und den Gedanken der Heimatliebe in Ägypten populär gemacht hat.

Wie wohl die meisten Gebildeten seiner Zeit steht al-Mudauwar unter dem Eindruck der Ideen und Lehren Ǧamāl ad-Dīns und Muḥammad ʿAbduhs, und es ist interessant zu sehen, wieviel ihm auch als Christen gewisse Gedanken dieser beiden Reformer zu sagen haben.

Bei der Lektüre der *Ḥaḍārat al-islām* stellt man vor allem mit Überraschung fest, daß sich al-Mudauwar eifrig zum Fürsprecher des panislamischen Gedankens macht. Mehrfach erhebt er die Forderung nach Einigkeit der Muslime untereinander, während er andererseits auf die Gefahren aufmerksam macht, die Uneinigkeit in sich birgt (S. 45f., 176). Der Verfasser, der möglichst jeden Kampf der Muslime gegeneinander vermieden sehen möchte (S. 60, 78, 369f.), äußert seine Gedanken über die Einigkeit mit folgenden Worten: „Für die Bewohner eines jeden Landes ist es unbedingt notwendig, daß sie eine einträchtige Gemeinde bilden, deren ganzes Streben hartnäckig allein auf die Erringung der Einheit gerichtet sein muß. Ist es doch so, daß die Macht der Völker nur auf Zusammenhalten und Einigkeit beruht; dies ist ein altes Gesetz in der Schöpfung Gottes. Richtet man nämlich den Blick auf das römische Reich, so wird deutlich, daß es zum Spielball des Gegners wurde, als Uneinigkeit und Spaltung seine Einheit zunichte machten. Das gleiche gilt für das umaiyadische Reich. Nur deshalb konnte Abū Muslim den Umaiyaden die Herrschaft entreißen, weil sich die jungen Nachkommen dieses Geschlechtes um das Chalifat stritten . . . Diese und ähnliche Vorgänge, die sich im Laufe der Zeiten immer wiederholen, legen die Auffassung nahe, daß Völker ihre Reiche nur errichten können, wenn sie das Band der Einigkeit und des Gemeinschaftsgeistes zusammenhält. Sobald aber dieses Band zerreißt, ist ihr Fortbestand in Frage gestellt und brechen die Grundlagen ihrer Existenz zusammen, bis das Schicksal dieser Völker mit ihrer völligen Vernichtung besiegelt ist“ (S. 274–275).

---

[18]) Vgl. R. Hartmann, *Islam und Nationalismus*, 24.

[19]) Vgl. C. C. Adams, 13.

[20]) Vgl. C. C. Adams, 89.

Während diese Äußerungen noch nicht unbedingt darauf hindeuten, daß al-Mudauwar den Zusammenschluß der Muslime in einem islamischen Reiche vor Augen hat, so zeigt der Schluß der *Ḥaḍārat al-islām*, daß der Verfasser tatsächlich hieran denkt. Am Ende seines Werkes beklagt er nämlich den allmählichen Niedergang des einst so mächtigen ʿAbbāsidenreiches und bedauert, daß die Muslime durch verschiedene Zielsetzungen voneinander getrennt seien und zu keiner Einheit zusammenfinden könnten. All dem würde jedoch in dem Augenblick ein Ende gesetzt sein, „wenn der Glaubenseifer die Muslime zu einer einzigen islamischen Gemeinde zusammenschließen würde.[21]) Dann fehlten ihnen nur noch starke Herrscher, die die Ursachen der Spaltung erkennen und auf der Grundlage der Glaubensgemeinschaft ein Reich errichten würden, vor dem die Staaten der Rūm erbebten" (S. 371f.).

Diese Ausführungen al-Mudauwars münden in das Schlußwort ein, das die osmanischen Sultane als Wiedererrichter eines starken und einigen islamischen Reiches preist. Sie sind es nämlich, die nach des Verfassers Meinung dem Partikularismus innerhalb des Islam einen Riegel vorgeschoben und dem Islam seine Macht wiedergegeben haben. Ihnen sei es gelungen, die Muslime um sich zu scharen und auf der Grundlage der Einheit ein Reich zu gründen, „das den Orient und den Occident gleichermaßen beherrscht".

Wenn wir al-Mudauwars Gedanken weiter verfolgen, so muß hervorgehoben werden, daß er auch die arabischen Christen in seine Forderung nach Bildung einer einigen Gemeinde mit einbezieht. Er spricht sich für eine loyale Politik der muslimischen Führung den Christen gegenüber aus und setzt sich für die Zusammenarbeit von Christen und Muslimen ein. Er unterstreicht, daß die arabischen Christen von jeher auf kulturellem Gebiete Hervorragendes geleistet haben, und betont, daß aus ihren Reihen eine Anzahl bedeutender Künstler und Gelehrter hervorgegangen ist. Er argumentiert daher, daß es dem Islam nur zur Festigung und Stärkung gereichen könne, wenn Muslime und Christen sich gemeinsam an der kulturellen Aufbauarbeit beteiligen würden (S. 35f.).

Der Verfasser läßt es sich auch nicht nehmen, auf die Verbundenheit arabischer Christen mit den Muslimen während der großen Eroberungskriege hinzuweisen. Christliche Stämme, so stellt er fest, nahmen ebenfalls an diesen Feldzügen teil. „Obwohl die Christen hinsichtlich ihres Einflusses und ihrer Stellung innerhalb des Heeres den Muslimen untergeordnet blieben, wünschten sie dennoch, mit ihnen zusammen in den Kampf zu ziehen. Waren sie doch Angehörige ein und desselben Vaterlandes (*waṭan*) und verbanden sie doch teilweise die gleichen Sitten und Gebräuche miteinander" (S. 48f.).

Diese Worte, mit denen al-Mudauwar die Verwurzelung von Muslimen und Christen in ihrer gemeinsamen arabischen Heimat betont, lassen seine persönliche Einstellung am besten erkennen. Der Verfasser, der hier von der Macht der Vaterlandsliebe spricht, fühlt sich als arabischer Nationalist. Zeugt für diese Haltung schon der Umstand, daß er gerade einen historischen Stoff aus der arabischen Vergangenheit verarbeitet und dazu noch diejenige Zeit der islamischen Geschichte beschrieben hat, in der das Chalifenreich den Gipfel seiner Macht und eine bewundernswerte Blüte der Kultur erreicht hatte, so verspürt man seinen Stolz auf die große Vergangenheit der Araber durch sein ganzes Werk hindurch. Er rühmt die Größe und den Glanz des ʿAbbāsidenchalifates und berichtet von den kriegerischen Ruhmestaten der Araber ebenso begeistert wie von ihren großen Leistungen auf kulturellem Gebiete. Nirgends aber kommt sein Nationalstolz so sehr zum Ausdruck wie bei seinen Ausführungen über die fränkische Stadt Marseille, in der die Gesandten Hārūn ar-Rašīds auf ihrem Wege zu Karl dem Großen nach Rom Aufenthalt nehmen. Sehr nachdrücklich hält al-Mudauwar dem Leser vor Augen, daß Marseille an keine all jener islamischen Städte heran-

---

[21]) *lau ǧamaʿathum ʿaṣabīyatu d-dīni ilā ǧamiʿati l-islāmi.*

reiche, deren Reichtum und Schönheit er in seinem Werke beschreibt. Wie er es schildert, lebten die Franken damals in den primitivsten Verhältnissen im Vergleiche zu den Arabern, die sich bereits auf einer unerhörten Höhe der Kultur befanden. Wie sollte es daher auch eindrucksvolle Bauten in Marseille und jenen Reichtum geben, wie er allenthalben in islamischen Städten zu finden ist! Überdies hatte doch erst der Frankenkaiser begonnen, seine Untertanen aus dem Zustand der Barbarei herauszuführen, ohne jedoch den größten Teil des Volkes von Unbildung und Unwissenheit befreien zu können. Die meisten dieser Menschen waren Knechte wohlhabender Kaufleute; sie tränkten das Land mit dem Schweiße ihrer Mühen und konnten trotz aller Anstrengungen kaum ihr Leben fristen. „Unter welch ungleich besseren Verhältnissen", so läßt al-Mudauwar den persischen Reisenden mit Genugtuung feststellen, „leben dagegen die Araber, mit deren vorzüglichen Eigenschaften und hervorragenden Fähigkeiten sich die Franken allerdings auch nicht messen können. Sind doch die Araber hochstehender und gebildeter, freigebiger, stolzer und klüger!" (S. 294, 295).

Auch al-Mudauwars Eintreten für den Panislamismus hat nationale Motive. Der Verfasser, der sich zuerst als Araber und dann als Christ fühlt, verspürt eine derart starke Bindung zu seinen arabischen Brüdern, die ja in der Mehrzahl Muslime sind, daß er ihre Ziele, wie sie seinerzeit von den Reformkreisen vertreten worden sind, auch als die seinen betrachtet. Gewiß hat er aber auch mit der Befürwortung des panislamischen Gedankens ein ganz bestimmtes politisches Anliegen verknüpft. Dem Nationalisten Mudauwar, der ja die letzten Jahre seines Lebens im englisch besetzten Ägypten tätig gewesen ist, muß die Freiheit der arabischen Welt besonders am Herzen liegen. Wird er da nicht den Panislamismus als ein schlagkräftiges Mittel im Kampfe gegen die politische Einflußnahme des Abendlandes im islamischen Orient angesehen und unterstützt haben? Dies ist auch der Grund dafür, daß er im Schlußwort seines Werkes die Dynastie der türkischen Osmanen, also den derzeitigen Vertreter dieses Hauses mit inbegriffen, als Beschützer des Islam und Führer eines islamischen Reiches anerkennt. Erblickt er doch im Sultan-Chalifen ebenso wie viele seiner Zeitgenossen jene Macht, die noch am ehesten die Einheit des Islam zu verwirklichen und somit die islamischen Länder vor einer politischen Bevormundung des Westens zu bewahren vermag.[22])

Noch in anderer Hinsicht finden sich in al-Mudauwars *Ḥaḍārat al-islām* Berührungspunkte mit Ideen, die die damalige Reformbewegung vertreten hat. Dies gilt in besonderem Maße für seine Ansichten über die ideale Form des Chalifats. Seine Anschauungen hierüber zeigen nämlich, daß er mit den zum Teil auch durch Gedanken Ibn Taimīyas und Ibn Qaiyim al-Ǧauzīyas beeinflußten Lehren Muḥammad ʿAbduhs vertraut ist, die von einer Rückkehr zum Urislam sprechen, und die die Wiederherstellung der ursprünglichen Form der islamischen Gemeinde fordern, wie sie am reinsten unter den vier Rechtgeleiteten Chalifen gewesen ist.[23])

Die ersten Chalifen, so betont al-Mudauwar, hielten am Vorbild des Propheten fest und folgten seinem Beispiel und seinen Vorschriften. Sie bevorzugten eine äußerst einfache Lebensweise und mieden allen unnützen Prunk (S. 304). Ihre Gerechtigkeit war beispiellos und ihr Lebenswandel untadelig (S. 50). „Als die Araber sahen", so heißt es ein anderes Mal, „daß die Rechtgeleiteten Chalifen keinerlei selbstsüchtige Absichten verfolgten und ihr Chalifat allein auf die *sunna* Gottes und seines Gesandten auszurichten bemüht waren und daß sie kein anderes weltliches Begehren hatten, als die Rechtleitung der Menschen, da scharten sie sich um das Buch Gottes als eine einige Gemeinde, die der gleiche Glaube und die gemeinsamen politischen Ziele zusammenhielten. Auf diese Weise konnten sie den byzantinischen

[22]) Für die Bewahrung des Osmanischen Reiches aus ähnlichen Gründen hat sich bekanntlich Muḥammad ʿAbduh nachdrücklich ausgesprochen; vgl. C. C. Adams, 62.

[23]) Vgl. C. C. Adams, 59 und 60.

Monarchen die Herrschaft streitig machen und den Persern die Macht entreißen und den größten Teil der Welt gewinnen" (S. 47). Es besteht kein Zweifel, so folgert al-Mudauwar, daß der Islam die ganze Welt erobert hätte, wäre nicht das Amt des ursprünglich religiösen Chalifats (*ḫilāfat al-milla*) unter den Umaiyaden zur Königsherrschaft (*mulk*) geworden, denn gerade diese Herrschaftsform ist es gewesen, die dem Hause der Umaiyaden schließlich zum Schaden gereicht hat (S. 50).

al-Mudauwar, der daran festhält, daß das Chalifat lediglich als ein religiöses Amt zu gelten habe (S. 90), kommt zu der Überzeugung, daß in der Hinwendung der Chalifen zum *mulk* die Ursache für den Niedergang sowohl des umaiyadischen als auch des ʿabbāsidischen Reiches zu suchen sei. Zwar ist er der Ansicht, daß die ersten Umaiyaden und auch die frühen ʿAbbāsiden die Königsherrschaft noch durchaus zum Wohle des Reiches und des Islam ausgeübt haben, jedoch sei der Zusammenbruch des Umaiyadenreiches unter den dekadenten späten Herrschern dieser Familie unaufhaltsam gewesen (S. 278), während er unter den ʿAbbāsiden bereits nach dem Tode Hārūn ar-Rašīds einzusetzen begann.

Diese bemerkenswerten Gedanken, die wir übrigens später in ganz ähnlicher Form in Muḥammad Rašīd Riḍās Abhandlung über das Chalifat wiederfinden[24]), fußen auf Theorien des arabischen Denkers Ibn Ḫaldūn (732/1332–808/1406). Ibn Ḫaldūn, mit dessen Werk sich Muḥammad ʿAbduh und nach ihm sein Schüler Muḥammad Rašīd Riḍā (1865–1935) eingehend beschäftigt haben, vertritt nämlich in seiner *Muqaddima*[25]) den Standpunkt, daß das Chalifat unter den Nachkommen ʿAbd al-Maliks und Hārūn ar-Rašīds seine eigentliche Funktion einbüßte, die darin bestand, Religion und Recht in die Praxis umzusetzen. Das Chalifat existierte nunmehr lediglich dem Namen nach, während es in Wirklichkeit nichts anderes war als ein weltliches Königtum, dessen negative Seiten jetzt in den Vordergrund traten und sich in der Ausübung von Gewalt und in der Hinneigung zu Genuß und Wohlleben äußerten.

al-Mudauwar, der mit dem Begriff *mulk* die gleichen Vorstellungen verbindet wie Ibn Ḫaldūn, ist der Meinung, daß die Sucht nach Wohlleben, materiellen Genüssen und übersteigertem Luxus zum Verfall jedes Reiches führt. Ebenso wie die Umaiyaden zugrunde gingen, als sie in ihrem Verlangen nach dem Genusse materieller Freuden jedes Maß verloren, gingen vor ihnen die Perser, die Griechen und Römer unter, als auf dem Gipfel ihrer Macht und kulturellen Blüte ihre Widerstandskraft der gleichen Krankheit zum Opfer fiel (S. 117, 118, 134).

Ebenso abzulehnen wie der übertriebene Hang der führenden Kreise eines Staates nach Genuß und Wohlleben, ist nach al-Mudauwars Ansicht die Ausübung von Gewalt.

Kennzeichen der Gewaltherrschaft, der Despotie, deren Ausübung ja auch die großen Reformer seiner Zeit scharf verurteilen, sind für al-Mudauwar Ungerechtigkeit, Grausamkeit und Unterdrückung. Der Inbegriff eines solchen Despoten aber ist für den Verfasser der Chalife al-Manṣūr, der in steter Furcht vor seiner Umgebung lebt, seine Untertanen tyrannisiert und eine ungerechte Politik führt. Einem derartigen Herrscher, so meint al-Mudauwar, bleibt es versagt, das Vertrauen seiner Untertanen zu genießen, denn ein solches Glück lernen nur milde und gerechte Staatsführer kennen. Tyrannen jedoch kranken an ihrer Gewaltherrschaft. Furcht hält sie von ihrem Volke fern und schließlich tötet sie die unbezwingbare Scheu vor allen Menschen, die um sie herum sind (S. 60, 125).

Als Tyrannen, die *mulk* übten, beurteilt al-Mudauwar auch die Pharaonen. Zu dieser Auffassung gelangt er bei der Betrachtung der Pyramiden von Gize, in denen er keineswegs nur die Zeugen einer großen Vergangenheit bewundert. Diese Pyramiden sind für ihn vielmehr

---

[24]) Vgl. *al-Ḫilāfat awi l-imāmat al-ʿuzma*, übers. von H. Laoust (*Le Califat dans la doctrine de Rašīd Riḍā*), 218 und 229ff.

[25]) Vgl. I, 1, 375.

zugleich Symbol der Macht tyrannischer Unterdrücker. Sie erinnern ihn an Herrscher, die nur auf den eigenen Vorteil bedacht waren und ihre Untertanen rücksichtslos knechteten und ausbeuteten, anstatt sich für die Hebung der elenden sozialen Lage des Volkes einzusetzen. „Die Pyramiden", so führt al-Mudauwar aus, „gehören zu den eindrucksvollsten und bedeutendsten Bauten, die in alter Zeit errichtet worden sind. Sie überdauern die Jahrhunderte als Zeugen vergangener Epochen und trotzen allen Stürmen der Zeit. Sie werden noch stehen, wenn alles andere längst vergangen ist .... So oft ein Mensch die Pyramiden erblickt", so fährt al-Mudauwar dann jedoch fort, „lenkt ihn das Erstaunen über ihre Größe und ihre Majestät von der Erwägung ab, daß es doch eigentlich berechtigt wäre, die Werke der Alten als warnendes Beispiel zu betrachten. Ich leugne keineswegs, daß die Pharaonen, die diese Pyramiden erbauten, mächtige und gewaltige Herrscher gewesen sind. Jedoch kann ich sie mir nur als hochmütige Tyrannen vorstellen, die die ihnen von Gott gegebene Macht dazu ausnutzten, ihre Untertanen zu unterdrücken. Bürdeten sie ihnen doch beim Bau der Pyramiden sinnlose Mühen auf, die keinen anderen Nutzen hatten, als daß diese Bauwerke für ewige Zeiten von der Tyrannei ihrer Schöpfer sprechen. In meinen Augen sind die Pharaonen nichts anderes als Machthaber, die riesige Reichtümer aufhäuften, ohne sie jedoch für gute und fromme Werke oder für kulturelle Zwecke zu verwenden ... Wenn sie doch die Summen, die sie für den Bau der Pyramiden ausgegeben haben, für andere Dinge verwertet hätten! Sie aber kannten keine Grenzen mehr in der Ausübung des *mulk*" (S. 317, 319f.).

Wie stark al-Mudauwar zeitbezogene Fragen bewegen, zeigt sich immer wieder bei der Lektüre seines Werkes. Abschließend möchten wir noch auf ein Problem ganz anderer Art hinweisen, das der Verfasser geschickt innerhalb der laufenden Erzählung anschneidet, und zwar in dem bereits erwähnten Kapitel, das den Aufenthalt der Gesandten Hārūn ar-Rašīds in der fränkischen Stadt Marseille behandelt.

Wie es al-Mudauwar hier darstellt, streift der persische Abgesandte des Chalifen in der fremden Stadt umher und wundert sich über eine ihm merkwürdige Sitte der Franken. Die Frauen nämlich besuchen die Märkte in Marseille, ohne daß sie einen Schleier tragen und gesellen sich zu den Männern, ohne ihre Gesichter zu verhüllen. „Ich glaube nicht", so urteilt hierüber der Perser, „daß bei einer derartigen Freizügigkeit die Würde der Frau so geschützt werden kann, wie das bei uns im Mašriq der Fall ist. Der fränkische Adlige, der mich in der Stadt umherführte, vertritt jedoch eine ganz andere Ansicht. Er ist der Meinung, daß die Frau in unserem Lande in geringer Achtung steht. Nur weil sie verachtet und gering geschätzt wird, dürfe sie sich nicht den Männern zeigen. Hierauf entgegnete ich ihm, daß doch Gott, der Erhabene, im Diesseits wie im Jenseits den Frauen ihre Rechte in vollem Maße zukommen lasse. Ich wies ihn auch darauf hin, daß die Frauen anders als vor dem Islam nunmehr das ihnen zustehende Erbteil erhalten. Trotz dieser Einwände aber gab sich der Franke nicht zufrieden. Er glaubt vielmehr, daß im Abendlande das Wesen und die Sitten der Männer durch den freien und ständigen Umgang mit den Frauen verfeinert und in jeder Hinsicht vorteilhaft beeinflußt würden. Davon könne im Mašriq nicht die Rede sein, da man dort nur das gesellige Beisammensein von Männern unter Ausschluß der Frauen kenne" (S. 295f.).

In diesem Zwiegespräch, in dem al-Mudauwar die Frauenfrage aufwirft, zeigt er sich als Fürsprecher für die den arabischen Frauen vorenthaltenen Rechte, denn die Meinung des fränkischen Adligen ist offensichtlich die seine. Wie wir erfahren, gibt sich al-Mudauwar nicht mit jenen Vorteilen zufrieden, die der Frau nach seiner Ansicht unter dem Islam gewährt worden sind, sondern er verlangt mehr. Er möchte die arabische Frau aus ihrer Abgeschlossenheit befreit und ihr größere Rechte zugebilligt sehen als bisher, denn er ist der Überzeugung, daß dies für die Allgemeinheit nur zum Nutzen wäre. Hierin teilt er die Auffassung der führenden Modernisten seiner Epoche. Bemerkenswert ist noch, daß er, ähnlich

wie Muḥammad ʿAbduh, der seine Forderung nach völliger Gleichstellung beider Geschlechter auf den Qur'ān gründet[26]), darauf besteht, daß nach Gottes Ratschluß ebenso wie dem Manne auch der Frau Rechte zustehen. Verweist er doch zur Bekräftigung dieser Meinung auf einen *ḥadīṯ* des Propheten, der folgendermaßen lautet: „Ebenso wie ihr Männer haben auch eure Frauen euch gegenüber ihre Rechte" (S. 296, Anm. 1).

Andererseits lassen al-Mudauwars Worte über die Sitte des Schleiertragens den Schluß zu, daß er diesem Brauche positiv gegenübersteht. Damit nimmt er die gleiche konservative Haltung ein wie die beiden bedeutenden Vorkämpfer für die Gleichberechtigung der arabischen Frau, nämlich Qāsim Amīn (1865–1908) und Malak Ḥifnī Nāṣif (1886–1918), die ebenfalls auf der Beibehaltung der Schleiers bestehen.[27])

### 4. Kurze Inhaltsangabe der *Ḥaḍārat al-islām*

Ehe wir nun auf den Hauptteil unserer Untersuchung übergehen, die sich mit dem historischen Gehalt der *Ḥaḍārat al-islām* befassen wird, möchten wir zunächst eine kurze Inhaltsangabe[28]) dieses Werkes geben, um einen geschlossenen Überblick über den Handlungsablauf zu vermitteln, den al-Mudauwar als Hintergrund seines Beitrages zur frühen ʿAbbāsidenzeit erdacht hat.

Jener junge Perser, mit dem zusammen uns al-Mudauwar in das 2. Jahrhundert h zurückversetzt, verläßt im Jahre 156/773 seine Heimat Chorāsān, um sich in Baġdād bei dem berühmten Qāḍī Abū Yūsuf, einem Freunde seines Vaters, im Studium der Rechtswissenschaft zu vervollkommnen. Er lernt die Schönheiten der Residenzstadt kennen und erhält dank der Protektion der Wezirsfamilie der Barmakiden, zu der er bald in freundschaftliche Beziehung tritt, Gelegenheit, Einblick in die Regierungsweise des Chalifen al-Manṣūr zu nehmen. Im zweiten Jahre seines Aufenthaltes in Baġdād glückt es ihm, durch juristische Spitzfindigkeit dem Thronfolger al-Mahdī erneut die Ehe mit al-Ḫaizurān zu ermöglichen und die Scheidung rückgängig zu machen, die jener in einem unbedachten Augenblicke ausgesprochen hatte und nun zutiefst bereute. Hierdurch gewinnt der Perser die Gunst al-Mahdīs und wird Erzieher der Prinzen Mūsā und Hārūn, der Söhne al-Mahdīs und al-Ḫaizurāns.

Als nach dem Tode al-Manṣūrs al-Mahdī den Thron besteigt, festigt sich die Stellung des Persers unter dem neuen Chalifen derart, daß er sogar mit der Ausübung von Staatsgeschäften betraut wird. Infolge seiner Position ist er gut informiert über die Politik und Lebensweise al-Mahdīs, jedoch gilt sein Interesse auch dem kulturellen Leben am Hofe, das unter diesem freigebigen und schöngeistigen Herrscher einen großen Aufschwung nimmt.

Als sich die Heerführer Muʿāḏ b. Muslim und Saʿīd b. ʿAmr al-Ḥarašī, die in Chorāsān den Aufstand al-Muqannaʿs bekämpfen sollen, miteinander verfeinden, wird der Perser von al-Mahdī dorthin gesandt, um beide Generäle wieder zu versöhnen. Von Chorāsān selbst berichtet er nichts[29]), sondern beschränkt sich auf die Wiedergabe von Nachrichten, die ihm über al-Mahdī und dessen Nachfolger Mūsā al-Hādī nach Chorāsān zukommen.

Erst unter dem Chalifate Hārūn ar-Rašīds kehrt der Perser nach Baġdād zurück und gewinnt auch das Vertrauen dieses Herrschers. Über die Persönlichkeit Hārūns und seine Politik gibt er ebenso ausführliche Berichte wie über die Familie der Barmakiden. Daneben

---

[26]) Vgl. C. C. Adams, 151f.; I. Goldziher, *Koranauslegung*, 363.

[27]) Vgl. C. C. Adams, 233 und 238.

[28]) Vgl. auch I. Kračkovskij, WI, XII, 67f.; C. Brockelmann, GAL, S III, 185f. und K. V. Ode-Vasiljeva, 14ff.

[29]) C. Brockelmann, a. a. O., 185 führt dies auf einen Mangel an entsprechenden al-Mudauwar zugänglichen Quellen zurück.

schildert er das glänzende Leben in Baġdād und auch die kulturelle Blüte dieser glücklichen Epoche.

Im Jahre 186/802 schickt Hārūn ar-Rašīd den Perser als Führer einer Gesandtschaft zu Karl dem Großen, um diesen zu einem Bündnis gegen die spanischen Umaiyaden zu bewegen. Von Baġdād aus führt die Reise auf dem Landwege über Kūfa und Damaskus nach Beirut, wo sich die Gesandten nach Marseille einschiffen. Da der Frankenherrscher zu jener Zeit gerade in Rom weilt, wendet sich der Perser gleich dort hin, um nicht die Pilgerfahrt zu versäumen, die ihn wieder mit dem Chalifen zusammenführen soll. Nach Erledigung seiner Mission reist er über Tunis und Ägypten nach Mekka und Medina. Hier sieht er ar-Rašīd wieder und ist betroffen, wie kühl ihm dieser plötzlich begegnet. Dies Verhalten wird ihm klar, als er erfährt, daß der Chalife in einem höchst gespannten Verhältnis zu den Barmakiden steht und sie und alle ihre Freunde mit Mißtrauen verfolgt. Bald danach faßt ar-Rašīd den Entschluß, sich des Persers zu entledigen, der ihm seiner Verbindung zu den Barmakiden wegen unbequem geworden ist. Er entläßt ihn vom Hofe nach ar-Raqqa mit dem Befehl, nicht zurückzukehren. Dies hält den Perser jedoch nicht davon ab, sich in Verkleidung wieder nach Baġdād zu begeben, um nach dem Schicksal der Barmakiden zu forschen. Zu seinem Schrecken findet er deren Paläste leer und von den Wachen des Chalifen umstellt. Er muß hören, daß seine Freunde von ar-Rašīd gestürzt worden sind.

Schließlich ist er selbst gezwungen, sich den Verfolgungen des Chalifen zu entziehen, und kehrt in seine Heimat zurück.

# III. KRITISCHE UNTERSUCHUNG ZU AL-MUDAUWARS DARSTELLUNG DER FRÜHEN ʿABBĀSIDENGESCHICHTE

## *1. Baġdād*

In den ersten Kapiteln seines Werkes beschreibt al-Mudauwar die Reise des Persers nach Baġdād (S. 1–24) und die Chalifenstadt selbst (S. 24–32).

Die Seereise des persischen Edelmannes, die von Hormuz durch den Persischen Golf nach ʿAbbādān und von dort aus weiter über Wāsiṭ, al-Madā'in nach Baġdād führt, gibt dem Verfasser Gelegenheit, den Leser durch eine Reihe historischer, kulturgeschichtlicher und vor allem geographischer Angaben zu belehren, die er der entsprechenden arabischen Literatur entnommen hat. So schildert er z. B. anläßlich der Fahrt durch den Persischen Golf nach al-Masʿūdīs *Murūǧ aḏ-ḏahab*[30]) die seltsamen Methoden, mit denen die dortigen Perlenfischer ihr Handwerk üben (S. 2). Baṣra behandelt er in Anlehnung an Yāqūts *Muʿǧam al-buldān*[31]). Hier steht im Mittelpunkt der Betrachtung die Gründung der Stadt durch den Chalifen ʿUmar und die Errichtung der Moschee durch ʿUtba b. Ġazwān (S. 4–9). Schließlich versäumt al-Mudauwar auch nicht, den Leser mit den Lebensgewohnheiten der Beduinen vertraut zu machen, die außerhalb Baṣras in der Wüste ihre Zelte aufgeschlagen haben (S. 9–16). Hierbei hält er sich offensichtlich an Ibn Ḫaldūns Darlegungen über die Beduinen in der *Muqaddima*.

Zur Auflockerung dieser etwas trockenen Ausführungen fügt al-Mudauwar die Beschreibung eines Sturmes ein, in den die Reisenden auf ihrem Wege von Baṣra nach Wāsiṭ geraten: „Als wir einige Tage unterwegs gewesen waren", so läßt der Verfasser den Perser berichten, „überkam uns der Samum. Seine Hitze raubte uns fast den Atem und beinahe wären wir zur Umkehr gezwungen gewesen, weil sich der Wind völlig gedreht hatte. Der Kapitän sah sich genötigt, die Matrosen an Land zu schicken. Sie sollten das Schiff vom Ufer her voranziehen, bis eine Wetterbesserung einsetzen würde. Wir konnten jedoch nächtelang der großen Hitze wegen kein Auge schließen und mußten zehn Tage lang mit dem Winde kämpfen und heftige Drangsal erdulden. Dann endlich erreichten wir Wāsiṭ" (S. 16f.).

Während al-Mudauwar auf die zentrale Lage dieser Stadt im ʿIrāq hinweist und als ihr Wahrzeichen das bekannte Schloß des Ḥaǧǧāǧ nennt, das seiner grünen Kuppel wegen den Namen *al-ḫaḍrā'* trägt (S. 17), ist es in al-Madā'in wiederum der Īwān Kisrā, dem sein Interesse gilt. Er flicht an dieser Stelle jene von den Quellen häufig zitierte Überlieferung ein, die uns von einer Auseinandersetzung zwischen al-Manṣūr und Ḫālid b. Barmak um die Abtragung dieses Bauwerkes berichtet. Ḫālid, so heißt es hier, sträubte sich gegen den Befehl des Chalifen, den Īwān abreißen zu lassen, um seine Ziegel für den Bau von Baġdād zu verwenden. Seine Einwände aber scheiterten am Verdachte al-Manṣūrs, der Barmakide wolle nur aus Stolz auf seine persischen Vorfahren das Gebäude retten. Als jedoch die Kosten, die die Abtragung des Īwān verursachten, ins Maßlose stiegen, befürwortete nunmehr Ḫālid die völlige

[30]) Vgl. *Murūǧ*, I, 329f.
[31]) Vgl. *Muʿǧam*, I, 636ff.

Zerstörung des Bauwerkes, damit es nicht hieße, der Beherrscher der Araber sei unfähig, das Werk der Perser zu vernichten (S. 22f.).[32])

Bei der Beschreibung Baġdāds geht es al-Mudauwar darum, dem Leser die Schönheiten der Stadt nahezubringen und gleichzeitig ein Bild des prächtigen Lebens der Residenz zu entwerfen. Seine Art der Schilderung ist lebendig und ansprechend, und er versteht es, Einzelheiten über Örtlichkeiten und Gebäude organisch in die Erzählung einzufügen. Es ist nur bedauerlich, daß er seine Kenntnisse über das alte Baġdād aus ziemlich willkürlich gewählten Quellen bezieht, ganz abgesehen davon, daß ihm die maßgebliche Literatur zur Topographie der Chalifenresidenz, darunter in erster Linie al-Yaʿqūbīs *Kitāb al-buldān*, unzugänglich geblieben ist. Trotz dieser fehlenden Kenntnisse ist al-Mudauwar – vor allem durch sein Einfühlungsvermögen in die Verhältnisse des damaligen Baġdād – eine im ganzen geglückte Milieuschilderung gelungen.[33])

Um eine Vorstellung von der Darstellungsweise al-Mudauwars zu vermitteln, möchten wir nun einige seiner Ausführungen wiedergeben, die die Ankunft des Persers in Baġdād und seine ersten Eindrücke von der Stadt zur Zeit des Chalifen Abū Ǧaʿfar al-Manṣūr schildern. Folgen wir also dem Bericht des persischen Reisenden:

„Kurz vor Anbruch der Dunkelheit kam ich in Dār as-salām an. Man feierte gerade das *ʿīd al-fiṭr*. Die Stadt erstrahlte im Lichterglanz und ganz Baġdād hallte wider von den Lobpreisungen Gottes, die aus den Moscheen emporstiegen. Gegenüber dem Bāb al-Baṣra war es unserem Schiffe beinahe unmöglich, die Weiterfahrt fortzusetzen, weil sich an dieser Stelle eine Vielzahl von Booten angehäuft hatte. Alle diese Fahrzeuge waren mit den prächtigsten Farben bemalt und mit den Lichtern schöner Leuchter geschmückt. Dies erweckte den Eindruck, als ob der Tigris in Baġdād die Milchstraße am Zenit des Himmels sei. Endlich konnten wir weiterfahren und schließlich hielt unser Schiff in der Nähe der Brücke auf der Höhe der Chalifenpaläste . . . Ich ging an Land, und zwar an einem Ort namens Ġazīrat al-ʿAbbās.[34]) Hier traf ich auf eine Fülle von Menschen, die sämtlich schwarze Gewänder trugen, ebenso wie die Herrscher dieses Reiches. Diese wählten ja bekanntlich die schwarze Farbe als Symbol ihres Chalifates, um der Trauer über die Märtyrer aus dem Hause des Propheten Ausdruck zu verleihen und zugleich Anklage zu erheben gegen die Umaiyaden, die diese Männer töteten . . .[35])

Darauf streifte ich in der Stadt umher. Mein Weg führte mich an der Qaṭīʿat Abī ʿĪsā al-Hāšimī[36]) vorüber zu einem Platz, der unter dem Namen Maidān bekannt ist. Von dort aus gelangte ich zur Abū Ǧaʿfar-Straße. Ich fand, daß dies die schönste und belebteste Straße

---

[32]) Vgl. Ṭabarī, III, 1, 320f.; Ibn al-Aṯīr, V, 438f.; *Kitāb al-ʿuyūn*, 256; Abu l-Fidāʾ, *Taʾrīḫ*, II, 4f.; Ḫaṭīb, I, 130f.; Yāqūt, *Muʿǧam*, I, 426; bei Ibn ʿAbdūs, 285, Masʿūdī, *Murūǧ*, II, 186ff. und in *Muqaddima*, I, 2, 208f. spielt sich diese Auseinandersetzung zwischen ar-Rašīd und Yaḥyā b. Ḫālid ab.

[33]) Eine genaue Untersuchung der topographischen Angaben al-Mudauwars erübrigt sich, da die meisten Bezeichnungen für Örtlichkeiten willkürlich der Literatur entnommen und nach Gutdünken in einem ganz anderen Zusammenhang verwertet worden sind.

[34]) al-Mudauwar. 24 meint hier sicher die Insel al-ʿAbbāsīya zwischen dem Großen und dem Kleinen Ṣarāt, die al-Manṣūr seinem Bruder al-ʿAbbās b. Muḥammad zum Lehen gegeben hatte; vgl. Yaʿqūbī, *Buldān*, 242f.; s. auch G. Salmon, 97; M. Streck, I, 68f. und G. Le Strange, *Baghdad*, 142 und 148.

[35]) Nach Dīnawarī, 340 und 359 trugen die Krieger des Abū Muslim zum erstenmal schwarze Kleidung aus Trauer über den Tod des *imām* Muḥammad b. ʿAlī b. ʿAbdallāh b. al-ʿAbbās oder dessen Sohn Ibrāhīm. Vgl. auch G. van Vloten, 138. Nach einer Angabe Madāʾinīs in Ṭabarī, Chron., IV, 326 wählte man die schwarze Farbe zum Zeichen der Trauer über den Tod des Zaid b. ʿAlī b. al-Ḥusain b. ʿAlī b. abī Ṭālib und dessen Sohn Yaḥyā.

[36]) al-Mudauwar denkt hier wohl an das Lehen des ʿĪsā b. ʿAlī b. ʿAbdallāh b. al-ʿAbbās, da es ein Lehen eines Hāšimiden Abū ʿĪsā in Baġdād nicht gibt. Vgl. Yaʿqūbī, *Buldān*, 244; Yāqūt, *Muʿǧam*, IV, 143; s. auch Ḫaṭīb, I, 92 und G. Salmon, 120.

war, die es nur geben konnte, und daß sie den übrigen Straßen zweier Vorzüge wegen den Rang abläuft, nämlich dadurch, daß sie als einzige eine Breite von vierzig Ellen erreicht und sich in der Länge von den Chalifenpalästen bis zum Bāb aš-Šaʾm erstreckt, und zwar so schnurgerade, wie man es sich nicht vollkommener denken kann. Als ich nun dieser Straße folgte, sah ich mich in der Nähe der Chalifenpaläste einem Leuchten, so hell wie die Sonne, gegenüber. Dieses Leuchten ging von dem Zierat aus, der auf der Qubbat al-ḫaḍrāʾ, der Grünen Kuppel, angebracht war, die Abū Ǧaʿfar bis zu einer Höhe von mehr als achtzig Ellen errichten ließ, um von dort aus auf die gesamte Stadt und die umliegenden Gärten blicken zu können. Abū Ǧaʿfar hat dafür Sorge getragen, diese Kuppel durch wunderbare Verzierungen schmücken zu lassen, ging es ihm doch darum, sie zu einem Symbol für die Größe seiner Herrschaft zu machen und durch ihre Errichtung einen Beweis zu erbringen, welch großartiger Leistungen er fähig war. Da schwebte nun die Grüne Kuppel mit ihrem leuchtenden Zierat in dieser Nacht am Himmel, als sei sie eine Krone aus Licht, die über dem Chalifenschlosse hing.[37])

Darauf wandte ich mich zur Freitagsmoschee, die am Anfang dieser Straße liegt. Um die Moschee herum herrschte ein großes Menschengewühl. Ich trat hinzu. Plötzlich kamen schwertumgürtete Männer heran. Sie drängten die Menge zurück und schufen einen freien Durchgang. Ihnen folgte ein großer, hagerer Mann[38]) von dunkler Hautfarbe, mit spärlichem Bartwuchs, magerem Gesicht und ausdrucksvollen Augen. Er war in schwarze Gewänder aus Seide gehüllt und trug eine *qalansuwa* auf dem Haupte, die mit schwarzem, kostbarem Pelz besetzt war. Sein Gesicht spiegelte die Majestät und Erhabenheit des Herrschers wieder. Auch wenn ich diesen Mann ohne zahlreiches Gefolge gesehen hätte, so wäre ich doch nie im Zweifel gewesen, den Chalifen Abū Ǧaʿfar vor mir zu haben, kann doch die Sonne ihren Glanz nicht verbergen! Ich blickte dem Chalifen nach, bis er in der Menge verschwunden war. Er ritt ein Maultier, das mit leichtem Silberzierat geschmückt war und von einem seiner Kämmerer am Zügel geführt wurde (S. 25f.).

Hiernach betrat ich die Moschee. Auf der Kanzel stand ein redegewandter Prediger namens al-Ḥaǧǧāǧ b. al-Arṭāt.[39]) In seiner Nähe befanden sich sieben Qurʾānrezitatoren, die ungefähr hundert Verse aus den verschiedensten Suren vortrugen. Als sie ihre Rezitation beendet hatten, überreichte man dem *ḫaṭīb* Zettel mit Fragen aus dem Gebiete des Rechtswesens. Auf alle diese Fragen wußte er äußerst scharfsinnige Antworten zu geben . . . Als er dann damit fertig war, machte er sich daran, den Qurʾān auszulegen und Überlieferungen des Propheten zu zitieren. Schließlich begann er, die vorhin rezitierten Verse zu kommentieren, und zwar behandelte er sie in der gleichen Reihenfolge, wie sie rezitiert worden waren, ohne sich auch nur einmal zu irren, bis er zum letzten Verse gelangt war . . .

Als die Nacht hereingebrochen war, verließ ich die Moschee und begab mich auf die Suche nach einem Quartier, in dem ich den Rest der Nacht verbringen konnte, um vielleicht durch Schlaf etwas Erholung von den Strapazen der Reise zu finden. Ich hatte Glück, denn ich gelangte zu einem einladenden Ḫān, in dem Kaufleute und andere Reisende abzusteigen pflegten. Als es dann Morgen wurde, brach ich zu meinem Lehrer Abū Yūsuf auf, dessen Wohnung sich am Nahr ʿĪsā an der Qanṭarat az-Zaiyātīn in der Nähe der Chalifenpaläste befindet . . .

---

[37]) Nach Ḫaṭīb, I, 73 (G. Salmon, 86f.) betrug die Höhe des Palastes bis zur Spitze der Kuppel 80 Ellen. Die Kuppel allein soll eine Höhe von 60 Ellen erreicht haben. Vgl. auch M. Streck, I, 62f. Nach Yāqūt, *Muʿǧam*, I, 683 betrug die Höhe der Kuppel allein 80 Ellen; vgl. auch Abu l-Maḥāsin I, 377.

[38]) Vgl. Ṭabarī, III, 1, 391 und 414; Ibn al-Aṯīr, VI, 14; *Kitāb al-ʿuyūn*, 267; Masʿūdī, *Tanbīh*, 341; *ʿIqd*, V, 114; Ḫaṭīb, I, 65 und X, 54; Abu l-Fidāʾ, *Taʾrīḫ*, II, 7.

[39]) Rechtsgelehrter und Traditionarier. Vgl. Ḫaṭīb, VIII, 230—236 und Ibn Ḫallikān, Nr. 149.

Vor allem muß ich rühmen, welch eine erstaunliche Höhe der Warenumsatz auf den Märkten von az-Zaurā'[40]) erreicht, und um welch eine Vielzahl von Bauten die einzelnen Stadtviertel innerhalb von zehn Jahren bereichert worden sind. Baġdād besitzt alle Voraussetzungen, um eine Höhe der Kultur zu erlangen wie kaum eine andere Stadt, die in alter Zeit errichtet worden ist. Außerdem finde ich hier die Luft so milde und das Klima so angenehm, wie es in keiner Stadt des ʿIrāq besser sein könnte. Wie viele Dinge gibt es nicht in dieser Stadt, die das Herz begehrt und die das Auge entzücken! Auf den Märkten strömen die Menschen in beängstigender Fülle zusammen. In Karḫ versammelt sich ein buntes Gemisch von Kaufleuten und Handwerkern. Nur der Markt der Goldschmiede ist Domäne der Perser, die in der Goldschmiedekunst das Vorzüglichste leisten. Sie verzieren Glas mit Edelsteinen und bringen auf ihm Goldinschriften in Reliefform an. Sie verfertigen für Fürsten Becher, deren Schönheit und Glanz den Blick fesselt. Sie versehen Trinkschalen mit figürlichen Darstellungen und verstehen sich auf ihr Handwerk vom Entwurf an bis zur getreuen Nachbildung von Szenen aus der Natur. Ich sah eine solche Schale, auf der fliegende Vögel zu bewundern waren, auf die ein Adler herabstieß, und die sich in den Himmelsraum hinabfallen ließen, um ihrem Feinde zu entgehen. Dies alles war in einer Weise dargestellt, die die Seele ergriff und das Auge gefangennahm. Bis zum Ende dieses Marktes, dort, wo die Suwaiqa Ġālib angrenzt, sind Bauhandwerker damit beschäftigt, Läden für Kaufleute zu errichten. Dies erfolgt auf Anweisung des Chalifen, der befahl, die Märkte nach Karḫ zu verlegen, damit größere Menschenansammlungen von seiner Umgebung ferngehalten würden.

Die Häuser der Stadt lassen das Vorbild persischer Baukunst erkennen. Man findet aber auch Anklänge an die Bauweise der Byzantiner in Syrien und andernorts. Sie sind mit Kalk beworfen und zwei Stockwerke hoch. Oberhalb der Erde bestehen sie aus gebrannten Ziegeln[41]); die Grundmauern sind dagegen aus Stein, um zur Zeit der Überschwemmungen das Wasser daran zu hindern, den Untergrund zu unterspülen. Manche Leute verstärken die Ziegel mit Rohr und Halfagras und bewerfen sie dann mit Gips. Wenn dieser dann getrocknet ist, gibt er bei Berührung den gleichen Klang von sich wie ein harter Stein. Die Häuser des niederen Volkes sind nicht von Mauern umgeben, vielmehr führen die Fenster geradewegs auf die Straße. Wenn man nun auf einen Stein steigt, oder auf einem Reittier vorbeireitet, so kann man bequem in das Innere des Gebäudes blicken. Die Häuser der Wohlhabenden gliedern sich in drei Teile auf, die von einer Außenmauer umschlossen werden. Es sind dies die Haremskabinette, die Dienerzimmer und die Aufenthaltsräume[42]). In den Höfen sind Gärten, in denen Kräuter, duftende Pflanzen, Granatapfelbäume und andere Obstarten angepflanzt sind, so daß der Aufenthalt dort zu einer wahren Erquickung wird. Die Innenwände und Decken in den Wohnungen der reichen Baġdāder tragen farbige Ornamente oder Goldmosaiken . . . Erstaunlich ist aber auch die Sorgfalt, die man auf die Verschönerung des Äußeren dieser Häuser verwendet. Säulen, so dünn wie Lanzenschäfte, tragen die Kuppeln der Dächer und rufen bei dem Beschauer den Eindruck hervor, als schwebten diese Kuppeln in der Luft.

---

[40]) Zur Deutung dieses Namens vgl. die Literaturnachweise in E. I., I, 1913, 586 (Baghdād). Die Bezeichnung Dār as-salām, die al-Manṣūr neben Madīnat as-salām anstelle des ursprünglichen Namens der Stadt, Baġdād, einführte, wird in der Literatur selten gebraucht. Unter Dār as-salām, Stätte des Friedens, versteht man im allgemeinen das Paradies. Man wendet jedoch diese Bezeichnung in der gleichen Bedeutung auch speziell auf Baġdād an. Sicherlich hat al-Mudauwar den Namen in diesem Sinne für die Stadt verwendet.

[41]) Vgl. dagegen G. Le Strange, *Baghdad*, 16f. und 37.

[42]) *maǧālis as-salām.*

Wenn die Hitze in az-Zaurāʾ unerträglich ist, und die Einwohner der Stadt der Feuchtigkeit des Wassers und kühler Luft bedürfen, so mangelt es daran in Baġdād nicht. Fast auf allen Märkten und fast in jedem Hause gibt es Bassins, in denen das Wasser des Tigris fließt. Deshalb ist man auch in Baġdād überall von blühenden und duftenden Bäumen umgeben, die zu besingen die Dichter nicht müde werden. Wasser und üppiges Wachstum sind die Kennzeichen dieser Stadt! Viel Mühe geben sich die Baġdāder schließlich auch damit, Wasserbecken zu errichten. Diese sind meist von Kuppeln überdacht, die auf Marmorsäulen ruhen und mit Qurʾānversen in Goldschrift geschmückt sind, oder noch andere Verzierungen zeigen, auf denen das Auge gern verweilt. Dies läßt den schon übersteigerten Hang der Baġdāder zum Luxus erkennen, sind sie doch von dem Bestreben beherrscht, selbst lebensnotwendige Dinge künstlerisch auszugestalten. Wenn nun aber die Hitze allzu stark wird und nirgends mehr Erfrischung zu finden ist, ziehen sich die Baġdāder in unterirdische Räume zurück und halten sich darin tagsüber auf, um ‚die Hitze zu brechen', wie sie zu sagen pflegen[43]) (S. 30).

Abū Ǧaʿfar widmete der Errichtung Baġdāds die größte Fürsorge. Er verwendete für den Bau der beiden Mauern, die die Stadt umschließen, für die Anlage der Freitagsmoschee und der Chalifenpaläste, sowie für die Erbauung der Audienzsäle in den Kuppelräumen der Torhäuser der äußeren Stadtmauer über vier Millionen Dinare.[44]) Diese Mauer hat nämlich vier Tore[45]): das Bāb Ḫurāsān, auch genannt Bāb ad-Daula, Tor des Glückes, oder Tor des Reiches, weil ja das Glück der ʿAbbāsiden aus Chorāsān gekommen ist und weil die Bewegung, die zur Gründung ihres Reiches führte, in Chorāsān ihren Anfang genommen hat, das Bāb al-Kūfa, das nach Kūfa weist, das Bāb aš-Šaʾm, das nach Westen führt und das Bāb al-Baṣra, das in der Nähe des Tigris liegt. Die Tore der inneren und äußeren Stadtmauer ließ al-Manṣūr zum Teil unter großen Mühen und Schwierigkeiten aus Wāsiṭ, Syrien und Kūfa herbeischaffen. Die inneren Stadttore stehen den äußeren nicht parallel, sondern schräg gegenüber, und deshalb pflegt man die Stadt auch az-Zaurāʾ (d. h. „Krümmung", „Abweichung") zu nennen.

Die Schönheit dieser Stadt beruht zu einem großen Teil auf den überaus prächtigen Bauten der hohen Staatsbeamten, gar nicht zu reden von den herrlichen Moscheen, deren es eine Menge in Baġdād gibt. Ich besuchte beispielsweise die Moschee an der Qanṭarat aṣ-Ṣarāt und jene, die ʿAbdallāh b. Ḥarb[46]) in al-Ḥarbīya errichtete. Ich besichtigte auch die Moschee, die ein *amīr* aus der Familie Qaḥṭaba in der Muḥarrimstraße erbaute, und schließlich noch die Moschee der Ḫaizurān, der Gattin des Thronfolgers, in al-Ḫaizurānīya. Dieses Bauwerk ist ganz besonders schön. In seinem Inneren befinden sich mehr als dreihundert Leuchter aus Silber und Gold, während der Hof mit schwarzen Steinen gepflastert ist, die so stark glänzen, daß man sich darin spiegeln kann. An den Wänden dieser Moschee sind Friese von Äpfeln und noch anderen Früchten und Zweigen zu sehen, so daß man den Eindruck erhält, als wandele man zwischen blühenden Bäumen in einem prächtigen Garten. Ich sah auch Handwerker, die auf den Wänden persische Ornamente anbrachten, und zwar die gleichen, wie sie auf Webereien Verwendung finden. Nun glaubt man, einen Teppich aus Ṭabaristān vor sich zu haben, nur mit dem einzigen Unterschied, daß er nicht aus Wolle, sondern aus Stein besteht.

---

[43]) Unterirdische Aufenthaltsräume sind nach A. Mez, 359 damals in Baġdād noch unbekannt gewesen.

[44]) Vgl. dagegen Ṭabarī, III, 1, 326, Ibn al-Aṯīr, V, 440, Ḫaṭīb, I, 69 (G. Salmon, 81), Yāqūt, *Muʿǧam*, I, 683 und *Faḫrī*, 192; s. auch G. Le Strange, *Baghdad* 40.

[45]) Über diese Tore vgl. Ṭabarī, III, 1, 321; Ibn al-Aṯīr, V, 439; Yaʿqūbī, *Buldān*, 238ff. und *Taʾrīḫ*, II, 449; Ḫaṭīb, I, 72 und 74ff. (G. Salmon, 85f. und 88ff.); Yāqūt, *Muʿǧam*, I, 684; s. auch M. Streck, I, 57 und 58f., und G. Le Strange, *Baghdad*, 20f.

[46]) al-Mudauwar meint hier wohl Ḥarb b. ʿAbdallāh ar-Rāwandī, Chef der Polizei unter al-Manṣūr.

Allein zwei Moscheen Baġdāds können sich mit dieser Moschee an Schönheit messen: jene, die Abū Ǧaʿfar in der Duǧailstraße, in der Nähe des Bāb al-Anbār errichten ließ, und die Freitagsmoschee neben den Chalifenpalästen" (S. 31).[47])

## 2. *Abū Ǧaʿfar al-Manṣūr*

Abū Ǧaʿfar al-Manṣūr ʿAbdallāh b. Muḥammad (136/754–158/775), der Gründer des ʿAbbāsidenreiches, ist zweifellos der größte Chalife aus dem Hause ʿAbbās und einer der bedeutendsten Herrscher des Orients überhaupt. Er führte das Reich aus den Wirren, in die es nach der Niederwerfung der Umaiyaden geraten war, festigte es im Innern und machte sich um die Organisation der Staatsverwaltung verdient. Darüber hinaus aber schuf er die Grundlagen jener Macht und jenes Wohlstandes, ohne die das Reich wohl kaum seine großartige Blütezeit unter Hārūn ar-Rašīd erlebt hätte. Es ist allgemein bekannt, daß al-Manṣūr kein Mittel scheute, um die Hindernisse zu beseitigen, die sich ihm in den Weg stellten, und daß er äußerst grausam, falsch und rücksichtslos gewesen ist. Dennoch ist es verfehlt, einen so bedeutenden Chalifen nur auf Grund seiner schlechten Charaktereigenschaften und Handlungen zu beurteilen.

al-Mudauwar steht nämlich al-Manṣūr ablehnend gegenüber. Er sieht in ihm ausschließlich den grausamen Tyrannen, der eine harte und ungerechte Politik (*siyāsat aẓ-ẓulm*) übt und seine Untertanen unterdrückt. Er ist für ihn – kurz gesagt – das Abbild eines Herrschers, wie es nicht sein sollte. Dies ist die Tendenz, die seine Beurteilung al-Manṣūrs beherrscht, und die er durch die Analyse der Taten des Chalifen zu untermauern sucht. Sinnfällig wird al-Mudauwars Einstellung schon aus der Wahl der Wunschformeln, die er den Namen der Chalifen beifügt. Lauten diese bei al-Mahdī und ar-Rašīd *aṣlaḥahu llāhu* und *aʿazzahu llāhu*, „Gott möge ihm Glück verleihen" und „Gott möge ihn stärken", so muß sich al-Manṣūr mit *ġafira llāhu ʿanhu*, „Gott möge ihm verzeihen", begnügen. Dies ist ein Wunsch, mit dem al-Mudauwar nichts anderes zum Ausdruck bringen will, als daß Gott dem Chalifen alle seine scheußlichen Handlungen vergeben möge.

Bezeichnend für al-Mudauwars Haltung ist es auch, wie er jenen bekannten Traum der Sallāma, der Mutter al-Manṣūrs, auslegt, der von der künftigen Macht und Größe ihres Sohnes kündet und zum Inhalt hat, daß sie einen Löwen gebar, dem sich aus allen Himmelsrichtungen Löwen näherten, um ihm zu huldigen.[48]) Obwohl nun al-Mudauwar im Löwen das Sinnbild der Macht und Stärke anerkennt, so weist er doch darauf hin, man dürfe nicht vergessen, daß Tücke und Verrat dem Wesen des Löwen näher liegen als edle Gesinnung (S. 62).

Seine harte und ungerechte Politik führt al-Manṣūr dazu, sich voller Mißtrauen von seiner Umgebung abzuschließen. Ständige Wachsamkeit und nie endender Argwohn sind des Chalifen hervorstechendste Wesenszüge. Die Triebfeder zu dieser übersteigerten Wachsamkeit aber ist Furcht (S. 45). Nicht etwa allein aus Dankbarkeit für die Hilfe, die die *mawālī* den ʿAbbāsiden bei ihrer Machtergreifung geleistet haben, umgibt sich al-Manṣūr mit persischen Klienten, sondern aus Furcht vor den Arabern, die er der Parteinahme für die ʿAliden verdächtigt. Furcht ist es auch, die ihn zur Gründung Baġdāds veranlaßt, geht es ihm hierbei doch darum, ein neues Heerlager zu schaffen und seine Truppen aus der Umgebung des šīʿitischen Kūfa abzuziehen, ehe das Militär in ʿalidenfreundlichem Sinne beeinflußt werden

---

[47]) Außer dieser bekannten Moschee sind alle übrigen erwähnten für die Zeit al-Manṣūrs in den Quellen nicht belegt.

[48]) Vgl. Masʿūdī, *Murūǧ*, VI, 157f. und Ḫaṭīb, I, 65f.

könnte.[49]) Furcht um seine Sicherheit treibt den Chalifen später dazu, dem Rate eines griechischen Gesandten zu folgen, und die Bazare aus dem Stadtinnern nach Karḫ zu verlegen, eine Maßnahme, mit der er die Gefahr zu bannen sucht, daß sich unter den zahlreichen Marktbesuchern Feinde und Spione befinden könnten.[50])

Der Besorgnis vor Aufsässigkeiten der Provinzgouverneure strebt al-Manṣūr durch die Einrichtung eines ausgedehnten Informationsdienstes zu begegnen. Widersetzlichkeiten dieser Beamten werden ihm hierdurch so rechtzeitig bekannt, daß er sie abberufen kann, ehe sie ihm schädlich zu werden vermögen. Um ihnen die Grundlagen zum erneuten Widerstand zu entziehen, wird ihr Vermögen beschlagnahmt und im *bait māl al-maẓālim* deponiert.[51])

In seinen Schatzkammern hortet der Chalife ungeheure Summen Geldes. Dies tut er jedoch nicht deshalb, weil er hieran Freude hat, denn wäre es so, folgert al-Mudauwar, hätte al-Manṣūr doch niemals seinem Nachfolger al-Mahdī aufgetragen, alles beschlagnahmte Eigentum den früheren Besitzern zurückzuerstatten, sobald er Chalife würde. al-Manṣūr, so glaubt der Verfasser, kann schon daher nicht von Natur aus geizig sein, weil er im Verlaufe seiner Regierung einigen seiner Verwandten sehr hohe Geldbeträge schenkte[52]) und auch die Künstler an seinem Hofe oftmals reichlich zu belohnen pflegte. Nicht aus Geiz, sondern aus Furcht hält al-Manṣūr seine Gaben zurück. Handelt es sich doch stets um politisch völlig ungefährliche Personen, denen er Geschenke macht, weil er fürchtet, diese Gelder könnten anderenfalls zu Rebellionen gegen ihn verwendet werden (S. 43 und 44).

Um dem Leser einen Eindruck von al-Manṣūrs Ungerechtigkeit und Grausamkeit zu vermitteln, schildert al-Mudauwar die Auseinandersetzung des Chalifen mit den ʿAliden, Abū Muslim und ʿAbdallāh b. ʿAlī.

„Man sagt, al-Manṣūr verfolge eine gute und einsichtsvolle Politik. Dies mag bisweilen in einigen seiner Maßnahmen der Fall sein. Ich aber", so fährt al-Mudauwar fort, „kann diesem Urteil nur zustimmen, solange die Politik des Chalifen nicht die Gerechtigkeit verläßt". Wie aber verhielt sich al-Manṣūr den ʿAliden gegenüber! „Hätte er den reinen Stamm der *ahl al-bait* ausrotten können", so argumentiert der Verfasser, „wäre er gegen diese Familie sicher noch unerbittlicher vorgegangen als gegen die Umaiyaden. Weiß man doch, daß er einstmals mehrere Angehörige dieses Geschlechtes niedermetzeln ließ und dann befahl, über die Sterbenden einen Teppich zu breiten, um auf ihm sein Essen einzunehmen. Heißt es doch sogar, er habe, als er während der Mahlzeit das Stöhnen seiner Feinde hörte, spöttisch bemerkt: ‚Noch nie hat mir das Essen so gut geschmeckt wie heute!' " (S. 42).

Während es an dieser Stelle schwer zu entscheiden ist, ob al-Mudauwar dem Chalifen wirklich ganz bewußt eine Untat in die Schuhe schiebt, die er gar nicht begangen hat[53]), oder ob er nur seine Quellen ungenau studiert hat, gibt er mit der Darstellung vom Ende Muḥammads und Ibrāhīms, der Söhne des ʿAbdallāh b. al-Ḥasan b. al-Ḥasan b. ʿAlī b. abī Ṭālib, ein sprechendes Beispiel für seine Methode, geschichtliche Ereignisse so tendenziös zu schildern, daß sie nicht mehr den historischen Tatsachen entsprechen: al-Mudauwar nennt al-Manṣūrs Einschreiten gegen diese beiden ʿAliden „eine der schändlichsten Grausamkeiten" dieses

[49]) Vgl. Ṭabarī, III, 1, 271f.; Ibn al-Aṯīr, V, 425; *Faḫrī*, 189f.; Yāqūt, *Muʿǧam*, I, 680; s. auch G. Weil, II, 76.

[50]) Vgl. Ṭabarī, III, 1, 323; Ibn al-Aṯīr, V, 439; *Kitāb al-ʿuyūn*, 265f.; Yāqūt, *Muʿǧam*, IV, 254; Ḫaṭīb, I, 80 (G. Salmon, 99); s. auch Abu l-Maḥāsin, I, 395f.

[51]) Vgl. Ṭabarī, III, 1, 415f. und Ibn al-Aṯīr, VI, 19f.

[52]) Die gleiche Ansicht vertritt (Pseudo)Ǧāḥiẓ, *Kitāb at-tāǧ*, 140ff.; über al-Manṣūrs Freigebigkeit einigen seiner Verwandten gegenüber vgl. ferner Ṭabarī, III, 1, 420f.; Ibn al-Aṯīr, VI, 20; Masʿūdī, *Murūǧ*, VI, 222f.

[53]) Über dieses Blutbad, das die Quellen meist ʿAbdallāh b. ʿAlī zur Last legen, vgl. S. Moscati, „*Le Massacre des Umayyades*", AO, 18, No. 4, 1950, 88—115.

Herrschers. Ja, er behauptet, daß al-Manṣūr Muḥammad, die „reine Seele", einkerkerte und Ibrāhīm tötete, obgleich beide von jeder Verfehlung frei waren (S. 45). Etwas später fügt er noch hinzu (S. 62), daß Muḥammad und sein Bruder Ibrāhīm zusammen mit vielen Angehörigen ihres Hauses den Tod fanden; jedoch auch hier vermißt man jede nähere Erklärung der Zusammenhänge. Muß nicht ein unbefangener Leser ein ganz falsches Bild von diesen Vorgängen bekommen? Weiß denn jeder, daß Muḥammad b. ʿAbdallāh während des Zusammenbruches der Umaiyadenherrschaft die Huldigung seiner Familie und ihm nahestehender Kreise entgegengenommen hatte und sich seither als rechtmäßiger Chalife fühlte? Verschweigt nicht al-Mudauwar vor allem, daß sich Muḥammad zusammen mit seinem Bruder Ibrāhīm gegen al-Manṣūr empörte und ihm das Chalifat mit Waffengewalt zu entreißen suchte?

Übrigens fällt noch an al-Mudauwars Ausführungen der Umstand auf, daß der Verfasser von einer Einkerkerung des Muḥammad spricht. Diese Behauptung beruht nicht auf Tatsachen. Wohl aber liegt der Gedanke nahe, daß hier dem Verfasser eine Verwechslung mit dem Halbbruder des ʿAbdallāh b. al-Ḥasan und Schwiegervater des Ibrāhīm b. ʿAbdallāh unterlaufen ist. Dieser Mann, der aus dem Geschlechte der Umaiyaden stammte, trug ebenfalls den Namen Muḥammad b. ʿAbdallāh und er, und nicht sein ʿalidischer Namensvetter, ist es gewesen, den al-Manṣūr eine Zeitlang gefangengehalten hat. Wie die Überlieferung berichtet, ist dem Umaiyaden diese Namensgleichheit zum Verhängnis geworden. Heißt es doch, al-Manṣūr habe ihn töten lassen und sein Haupt nach Chorāsān geschickt, um es zur Einschüchterung der dortigen ʿAlidenanhänger für das des Muḥammad, der „reinen Seele", auszugeben.[54])

Ausführlicher setzt sich al-Mudauwar mit der Frage nach dem Untergang des Abū Muslim auseinander, den er zu den hervorragendsten Gestalten der islamischen Geschichte zählt, und den er für ebenso bedeutend hält wie Alexander und Ardešīr.[55])

al-Mudauwar hat gefühlt, daß al-Manṣūr einen schwerwiegenden Grund gehabt haben muß, diesen Mann zu beseitigen, dessen geschickter Propaganda in Chorāsān und dessen Feldherrntüchtigkeit die ʿAbbāsiden die Errichtung ihres Reiches zu verdanken haben. Er kommt zu dem Schlusse, daß Abū Muslim einzig und allein seiner Neigung zu den ʿAliden wegen zugrunde gegangen ist, und verleiht der Überzeugung Ausdruck, daß er sterben mußte, weil der Chalife in ihm einen Widersacher erkannt hatte, der die Absichten der *ahl al-bait* auf das Chalifat unterstützte und durchaus die Macht besaß, ihnen durch einen Umsturz zu ihrem Rechte zu verhelfen (S. 40f.).

al-Mudauwar vertritt diesen Gedanken wohl zum erstenmal in der arabischen Geschichtsschreibung. Mit seiner Auffassung stellt er sich ganz bewußt in Gegensatz zu den alten Historikern, da er ihre Ansichten über das Ende Abū Muslims als unzutreffend ablehnt. Er verwahrt sich dagegen, daß Abū Muslim den Tod gefunden haben soll, nur weil er etwa al-Manṣūr während der Pilgerfahrt ungebührlich vorangeeilt sei, oder weil er sich für einen Sohn des Salīṭ b. ʿAbdallāh b. al-ʿAbbās ausgegeben habe. Er glaubt auch nicht, daß Abū Muslim ermordet worden ist, weil er einen Brief an den Chalifen mit der Nennung des eigenen Namens begonnen habe, oder aber, weil er während seiner Feldzüge unnötigen Blutvergießens schuldig geworden sei.[56]) al-Mudauwar hat mit dieser Meinung durchaus recht, denn weder diese noch eine Reihe ähnlicher Vergehen, die die Überlieferung Abū Muslim zur Last legt, geben eine eindeutige Erklärung für seine Beseitigung. Alle diese Beschuldigungen,

---

[54]) Vgl. Ṭabarī, III, 1, 183f.; Ibn al-Aṯīr, V, 399f.; *Kitāb al-ʿuyūn*, 236 und 237.

[55]) Wahrscheinlich bezieht sich hier al-Mudauwar auf einen dem Maʾmūn zugeschriebenen Ausspruch bei Ibn Ḫallikān; vgl. Nr. 382, 72.

[56]) al-Mudauwar nach Ibn al-Aṯīr (vgl. V, 363 und 364); s. auch Ṭabarī, III, 1, 113, 114 und 115; Yaʿqūbī, *Taʾrīḫ*, II, 441; *Kitāb al-ʿuyūn*, 223; Masʿūdī, *Murūǧ*, VI, 182; Dīnawarī. 377f.

unter denen jene das größte Gewicht hat, Abū Muslim habe sich kurz vor seinem Tode der Aufforderung des Chalifen, an den Hof zu kommen, widersetzt und gegen den Willen al-Manṣūrs in die ihm unterstellte Provinz Chorāsān aufbrechen wollen, sind nur insofern von Bedeutung, als sie auf Spannungen hinweisen, die bereits seit längerer Zeit zwischen al-Manṣūr und Abū Muslim bestanden haben müssen.

al-Mudauwar, dies muß betont werden, steht mit seiner Ansicht über die Hintergründe der Beseitigung Abū Muslims nicht allein da. Ähnliche Gedanken äußerte bereits G. Weil.[57]) Auch er stellt die Frage, ob nicht Abū Muslim den Plan gehegt habe, die ʿAliden an die Macht zu bringen. Die gleiche Meinung vertreten V. v. Rosen und E. Blochet.[58]) Diesen Urteilen steht die Auffassung W. Bartholds[59]) gegenüber, Abū Muslim habe „die Lehren des Islam mit dem alten Volksglauben, besonders mit der Lehre von der Seelenwanderung, verbunden und sich selbst für eine Inkarnation der Gottheit ausgegeben". In neuerer Zeit kommt dagegen S. Moscati zu noch anderen Schlüssen. S. Moscati, der diese Fragen eingehend untersucht hat, gelangt zu der Feststellung, daß nur zwei verhältnismäßig späte Quellen, nämlich Šahrastānī und Ibn Ḥazm, Abū Muslim eine ketzerische Haltung dem Islam und den ʿAbbāsiden gegenüber zuschreiben, während alle anderen Überlieferer hierüber schweigen. Er argumentiert, daß ja auch al-Manṣūr Abū Muslim weder der Begünstigung der ʿAliden noch der Ketzerei beschuldigt hat, wo er doch keine bessere Begründung für seine Hinrichtung hätte finden können. Schließlich weist er ebenso überzeugend nach, daß es keinerlei Beweise für Abū Muslims Gegnerschaft gegen die ʿAbbāsiden gibt und daß er im Gegenteil in allen kritischen Fällen stets zur Herrscherfamilie gestanden hat.[60])

Es ist gewiß anzuerkennen, daß sich al-Mudauwar von der arabischen Überlieferung frei gemacht und eine ganz triftige Begründung für die Ermordung Abū Muslims gefunden hat. Wir möchten jedoch die Frage nach dem Untergange dieses Mannes mit S. Moscati dahin beantworten, daß ein so autoritär veranlagter und mißtrauischer Herrscher wie al-Manṣūr den Osten seines Reiches nicht in der Hand eines Statthalters lassen konnte, der, auch wenn er nichts gegen die Dynastie im Schilde führte, doch immerhin „über die Mittel zur Rebellion verfügte".[61])

al-Mudauwar beschließt seine Betrachtung über die Politik al-Manṣūrs mit dem Hinweis auf eine weitere „Grausamkeit" des Chalifen, nämlich auf die Ermordung des ʿAbdallāh b. ʿAlī (S. 62). „Eine ebensolch üble Nachrede wie sein Vorgehen gegen die ʿAliden und Abū Muslim", so behauptet al-Mudauwar, „brachte Abū Ǧaʿfar die Ermordung seines Oheims ʿAbdallāh b. ʿAlī ein. Als der Chalife merkte, daß ʿAbdallāh sich von ihm abgewandt hatte, ließ er ihn in einem Schlosse Wohnung nehmen, das auf salzhaltigem Boden errichtet worden war. Die Grundmauern des Hauses aber wurden durch die Zuleitung von Wasser unterspült, so daß ʿAbdallāh den Tod fand, als eines nachts das Gebäude über ihm zusammenstürzte."[62])

Hier lernen wir ein weiteres Beispiel für al-Mudauwars Methode kennen, seine Darstellung auf die Dinge zu konzentrieren, die auf den Chalifen ein ungünstiges Licht werfen. Verschweigt er doch, daß al-Manṣūr allen Grund hatte, gegen seinen Onkel vorzugehen, und erwähnt er doch mit keinem Worte, daß ʿAbdallāh das Chalifat für sich selbst beanspruchte und gegen al-Manṣūr rebellierte. Gewiß wird niemand bestreiten, daß der Chalife sich auf eine sehr

---

[57]) Vgl. II, 17 und 19.
[58]) Vgl. S. Moscati, Rend. Linc., 1949, 474f.
[59]) Vgl. E. I., I, 1913, 108.
[60]) Vgl. auch S. Moscatis Artikel über Abū Muslim in E. I., New Edition.
[61]) Vgl. Rend. Linc., 1949, 334.
[62]) Vgl. Ṭabarī, III, 1, 330; Ibn al-Aṯīr, V, 445; Yaʿqūbī, *Taʿrīḫ*, II, 443; *Kitāb al-ʿuyūn*, 258; *Faḫrī*, 198; Abu l-Maḥāsin, I, 397f.

heimtückische Weise seines Nebenbuhlers entledigte, den er nach der Niederwerfung seines Aufstandes durch Zusicherung von Straffreiheit zu sich lockte und später in der von al-Mudauwar geschilderten Weise ermordete. Trotzdem erhält man leicht einen falschen Eindruck von den Ereignissen, wenn al-Mudauwar den Anteil ʿAbdallāhs an seinem Machtkampf mit al-Manṣūr mit der unbestimmten und nichtssagenden Wendung abtut: „ʿAbdallāh wandte sich vom Chalifen ab."

Es erregt geradezu Erstaunen, wenn al-Mudauwar auch einmal ein paar anerkennende Worte für den Chalifen findet. Anläßlich der Schilderung des Tagesablaufes al-Manṣūrs[63]) gesteht er ihm nämlich zu, daß er sich von früh bis spät in rastlosem Bemühen für den Staat einsetzte und sich um alle Verwaltungsangelegenheiten bis ins einzelne selbst kümmerte (S. 61). Etwas versöhnlicher stimmen auch die Worte, die al-Mudauwar am Schlusse seiner Ausführungen für das politische Vermächtnis al-Manṣūrs an seinen Sohn und Thronfolger findet. Dieses Testament, das der Chalife kurz vor seiner letzten Pilgerfahrt al-Mahdī anvertraute, nennt al-Mudauwar eines der schönsten, das je ein Herrscher hinterlassen hat. Aus der Vielzahl der Ermahnungen, die al-Manṣūr an seinen Sohn richtete, gibt der Verfasser die wichtigsten wieder:[64]) Der Thronfolger solle Baġdād als Hauptstadt beibehalten, Großmut gegen seine Familie üben, die *mawālī* gut behandeln und sie in großem Maße zu Dienstleistungen heranziehen. Vor allem aber möge er sich auf die Chorāsāner, die treusten Helfer der ʿAbbāsiden, stützen. Er rät ihm ferner, sich der Einhaltung der Gesetze Gottes zu befleißigen und bittet ihn, seine Untertanen nicht durch unmäßige Steuern zu bedrücken. Hierzu bestehe auch keine Notwendigkeit, da dem Staate finanzielle Mittel in reichem Maße zur Verfügung stünden. Er müsse aber für die Instandhaltung der Grenzbefestigungen sorgen und auf die Sicherheit in den entfernteren Landesteilen achten. Seinen Gouverneuren und Sekretären solle er nicht zu sehr vertrauen und sich nicht von Frauen beraten lassen. Schließlich warnt er ihn noch davor, jemals die Hilfe eines Angehörigen der Banī Sulaim in Anspruch zu nehmen (S. 68).[65])

al-Mudauwars im ganzen gesehen doch recht negative Beurteilung der Persönlichkeit al-Manṣūrs findet in der abendländischen Literatur Entsprechungen.[66]) Aber auch die frühe arabische Überlieferung zeigt, wie ähnlich man schon damals den Chalifen eingeschätzt hat. Dies mag folgende Anekdote veranschaulichen: Als al-Manṣūr von Todesahnungen heimgesucht wird, bittet er seinen Kämmerer, ihm zum Troste aus dem Qurʾān zu rezitieren. Er bekommt hierauf diesen Vers zu hören:[67]) „Diejenigen, die Unrecht getan haben, werden dereinst erfahren, welches Geschick sie im Jenseits erwartet". Ärgerlich fragt al-Manṣūr den *ḥāǧib*, ob er denn keinen anderen Vers kenne. Er ist peinlich berührt, als er zur Antwort erhält: „Dies ist der einzige Vers, den ich behalten habe. Alle anderen aber sind in meinem Herzen ausgelöscht."[68])

Zweifellos ist al-Manṣūr ein Gewaltherrscher gewesen, der viel Unrecht getan hat, und für dessen Tücke und Grausamkeit viele seiner Handlungen sprechen. Einige hiervon könnten einem in ihrer Durchtriebenheit fast Bewunderung abnötigen. Ist es doch erstaunlich, welches Geschick al-Manṣūr besessen hat, seine ärgsten Feinde gegeneinander auszuspielen!

---

63) Vgl. Ṭabarī, III, 1, 402; Ibn al-Aṯīr, VI, 17 und Abu l-Maḥāsin, I, 425f.

64) al-Mudauwar folgt Ibn al-Aṯīr (vgl. VI, 10ff.); s. auch Ṭabarī, III, 1, 443ff.

65) al-Mudauwar deutet diesen Ratschlag dahin, daß al-Manṣūr die Banī Sulaim ihrer Parteinahme für die ʿAliden wegen fürchtete. Dagegen geht aus Ṭabarī, Codex C, hervor, daß al-Manṣūr hierbei an einen ganz bestimmten Mann, nämlich an Yaʿqūb b. Dāwūd as-Sulamī, gedacht haben soll, der später als Wezir al-Mahdīs eine unheilvolle Rolle gespielt hat. Vgl. Ṭabarī, III, 1, 444, Anm. 1.

66) Vgl. z. B. A. v. Kremer, II, 61f. und G. Weil, II, 91f.

67) XXVI, 228.

68) Vgl. Ṭabarī, III, 1, 449 und Ibn al-Aṯīr, VI, 14.

Abū Muslim beispielsweise, von dem er sich schon immer zu befreien wünschte, wurde zur Bekämpfung des Thronprätendenten ʿAbdallāh b. ʿAlī eingesetzt. ʿĪsā b. Mūsā, den as-Saffāḥ zu seinem zweiten Nachfolger bestimmt hatte, und den nun aber al-Manṣūr gern aus der Welt geschafft hätte, um seinen Sohn al-Mahdī zum Thronfolger zu ernennen, wurde dazu ausersehen, den aufständischen ʿAliden Muḥammad b. ʿAbdallāh zu bekriegen. Übrigens soll sogar al-Manṣūr bei dieser Gelegenheit geäußert haben, es sei ihm gleich lieb, welcher von beiden falle, der ʿAlide oder sein Neffe ʿĪsā.[69]) Als ʿĪsā jedoch diese Auseinandersetzung überlebte, legte sich al-Manṣūr erneut einen heimtückischen Plan zurecht, der ihm die Chance gab, sich gleichzeitig des Thronfolgers und seines Onkels ʿAbdallāh b. ʿAlī zu entledigen.[70])

Diese und ähnliche Machenschaften al-Manṣūrs sind noch insofern bezeichnend, als sie von der Heuchelei dieses Herrschers sprechen, der gern seine Frömmigkeit betonte und bei seinen Handlungen nach außen hin soweit wie möglich den Schein gewahrt wissen wollte. Diesen Zug al-Manṣūrs spiegelt folgende Anekdote besonders treffend wider: Nach dem Tode seines Oheims ʿAbdallāh b. ʿAlī fragt der Chalife während eines Ausrittes einen seiner Begleiter: „Kannst du mir drei Chalifen nennen, deren Name mit dem Anfangsbuchstaben *ʿain* beginnt, und die drei Gegner getötet haben, deren Name gleichfalls diesen Anfangsbuchstaben trägt?" Jener erwiderte: „Ich weiß nur, was das Volk hierüber erzählt. Man sagt, ʿAlī habe den ʿUṯmān getötet. Dies aber ist eine Lüge. ʿAbd al-Malik jedoch tötete den ʿAbdarraḥmān b. Muḥammad b. al-Ašʿaṯ, den ʿAbdallāh b. az-Zubair und den ʿAmr b. Saʿīd. Über ʿAbdallāh b. ʿAlī aber stürzte das Haus zusammen." Darauf meinte al-Manṣūr: „Wenn über ihm das Haus zusammenstürzte, so ist das doch nicht meine Schuld!" Sein Gefährte antwortete: „Ich habe ja auch nicht gesagt, daß du daran schuld hast."[71])

Alle diese wenig erfreulichen Charakterzüge al-Manṣūrs machen jedoch nur einen Teil seiner Persönlichkeit aus. Bemerkenswert in diesem Zusammenhang ist es übrigens, daß Ibn Ḫaldūn[72]) sogar durchaus guter Meinung über den Chalifen ist. Bezeichnet er doch einmal einige für al-Manṣūr ungünstige Berichte anderer Historiker als unwahr, „weil sie mit dem Charakter des Chalifen und mit seiner Gerechtigkeitsliebe unvereinbar seien". Man braucht aber nicht einmal so weit zu gehen wie Ibn Ḫaldūn, um festzustellen, daß der Chalife auch ansprechende Wesenszüge aufweist. Hierzu zählen seine Mäßigkeit und seine Anspruchslosigkeit hinsichtlich persönlicher Bedürfnisse, sein Streben nach strenger Einhaltung der religiösen Vorschriften, sein Mut und seine Geistesgegenwart in gefährlichen Situationen[73]) und auch seine sich gelegentlich zeigende Großmut.[74]) Darüber hinaus aber besitzt al-Manṣūr als Staatsmann unleugbar hervorragende Qualitäten. Bewundernswert ist es, und dies erkennt sogar al-Mudauwar an, mit welch rückhaltlosem Einsatz dieser Chalife sich sein ganzes Leben lang dem Staate gewidmet hat und „den Genuß der Herrschaft allein in der rastlosen Arbeit des Herrschers suchte".[75]) Hierin gleicht ihm keiner seiner Nachfolger, die im Gegenteil nur allzu gern alle Freuden ihrer Macht und ihres Reichtums auskosteten und vielfach ihren Ministern einen größeren Anteil an der Regierung einräumten, als es dem Reiche dienlich war.

---

[69]) Vgl. Ṭabarī, III, 1, 223; Ibn al-Aṯīr, V, 414; vgl. auch Ṭabarī, Chron., IV, 406.

[70]) Vgl. Ṭabarī, III, 1, 329—330; Ṭabarī, Chron., IV, 422—424; Ibn al-Aṯīr, V, 445; *Kitāb al-ʿuyūn*, 257f.; Masʿūdī, *Murūǧ*, VI, 214—216; s. auch G. Weil, II, 57.

[71]) Vgl. Ṭabarī, III, 1, 331; Ibn al-Aṯīr, V, 446; *Kitāb al-ʿuyūn*, 258f.; Masʿūdī, *Murūǧ*, VI, 217f. Es sei hier daran erinnert, daß der *ism* des Chalifen ʿAbdallāh lautet.

[72]) Vgl. *ʿIbar*, III, 197; s. auch G. Weil, II, 64f.

[73]) Vgl. al-Manṣūrs Verhalten während des Aufstandes der Rāwandī bei Ṭabarī, III, 1, 130 und 418f.; Ibn al-Aṯīr, V, 383; *Faḫrī*, 189.

[74]) Vgl. Ṭabarī, III, 1, 399—401; 412—413; 419—420; 427—428; (Pseudo)Ǧāḥiẓ, *Kitāb at-tāǧ*, 111 bis 112; Masʿūdī, *Murūǧ*, VI, 166—168; Ḫaṭīb, X, 58—60; vgl. auch G. Weil, II, 90f.

[75]) Vgl. A. Müller, I, 477.

al-Mudauwar spricht viel, und mit abfälligem Akzent, von dem Mißtrauen al-Manṣūrs. Hat nicht aber diese so ausgeprägte Eigenschaft des Chalifen das Gute gehabt, daß er nur der eigenen Kraft vertraute und sich nicht auf andere verließ? „Führe deine Staatsgeschäfte selbst", so legte er seinem Thronfolger nahe, „vertraue auf Gott, aber mißtraue deinen Gouverneuren und deinen Sekretären; sei immer auf der Hut und gönne dir keine Ruhe, denn auch dein Vater schlief nicht, seitdem er Chalife geworden war. Wenn ihn aber doch der Schlaf übermannte, so blieb stets sein Geist wach".[76])

Wie kaum ein anderer Herrscher fühlte sich al-Manṣūr beunruhigt, wenn er nicht über alle Vorgänge im Reiche genau orientiert war; so konnte sich sogar die Legende bilden, er sei im Besitze eines Spiegels gewesen, in dem er seine Feinde zu erblicken vermochte, wo auch immer diese sich aufhielten.[77])

Vorsicht und kühle Berechnung bestimmen die Handlungen al-Manṣūrs, und es ist auf alle Fälle abwegig, wenn al-Mudauwar annimmt, hinter dem Mißtrauen des Chalifen habe immer nur die Furcht gestanden. „Nicht der ist klug", so soll al-Manṣūr einmal zu al-Mahdī bemerkt haben, „der versucht, mit allen Listen aus einer mißlichen Lage herauszukommen, in die er geraten ist. Wirklich klug ist nur derjenige, der einer Gefahr zuvorzukommen weiß, ehe er in sie gerät."[78]) Dieser Ausspruch charakterisiert die Einstellung des Chalifen am besten, und man kann sagen, daß seine großen politischen Erfolge auf eben diesen Erkenntnissen beruhen.

Die staatspolitische Klugheit al-Manṣūrs zeigt nichts deutlicher als die Gründung Baġdāds. Ist nicht al-Mudauwar schon allzu sehr in seinem Urteil befangen, wenn er hinter dieser Maßnahme des Chalifen, die vielleicht zu seinen genialsten überhaupt gehört[79]), kein anderes Motiv als Furcht sehen will? Denn Baġdād war wie keine andere Stadt geeignet, als Heerlager und geographischer und politischer Mittelpunkt des ʿabbāsidischen Reiches zu dienen. Nur wenig von Madā'in entfernt, genoß Baġdād alle jene Vorteile der Lage, von denen einst die alte Sāsānidenresidenz und zuvor Seleucia und Babylon profitiert hatten. al-Manṣūr konnte keinen besseren Gedanken haben, als seine neue Residenz gerade an dieser Stelle zu errichten, die von altersher Zentrum bedeutender Kulturen gewesen war und somit auch seiner Stadt alle Voraussetzungen für eine glückliche Entwicklung bot.[80])

Noch in einem anderen Punkte soll die Meinung al-Mudauwars korrigiert werden. Und zwar handelt es sich um seine Behauptung, al-Manṣūr habe nur deshalb den persischen *mawālī* eine Vorzugsstellung eingeräumt, weil er die Araber ihrer Neigung zu den ʿAliden wegen fürchtete. al-Mudauwar verkennt hier offenbar die Zusammenhänge. Er übersieht, daß die ʿAbbāsiden ihre Machtergreifung dem Geschick verdankten, mit dem sie sich die šīʿitische Propaganda zunutze machten, und an jene Bewegung anknüpften, die einige Jahre zuvor al-Muḫtār um die Person des Muḥammad b. al-Ḥanafīya, eines Sohnes des ʿAlī b. abī Ṭālib aus dessen Ehe mit einer Frau aus dem Stamme Ḥanīfa, ins Leben gerufen hatte. Die ʿAbbāsiden begründeten nämlich ihren Anspruch auf das Chalifat damit, daß Abū Hāšim, ein Sohn jenes Muḥammad b. al-Ḥanafīya, seinem eigenen Wunsche gemäß die Imamatswürde dem Muḥammad b. ʿAlī b. ʿAbdallāh b. al-ʿAbbās, dem damaligen Chef des Hauses ʿAbbās, übertragen habe. Gestützt auf Anhänger des Muḫtār, von denen sich immer noch eine Anzahl in Kūfa und Chorāsān befand, begannen nun die ʿAbbāsiden, für die Errichtung eines hāšīmidischen Reiches zu werben. Nach einer Mitteilung R. Hartmanns haben sie hierbei sehr

[76]) Vgl. Ṭabarī, III, 1, 448 und Ibn al-Aṯīr, VI, 12; s. auch Th. Nöldeke, 138.

[77]) Vgl. Ṭabarī, III, 1, 165—166. Ein ähnliches Urteil über al-Manṣūr vgl. bei (Pseudo)Ǧāḥiẓ, *Kitāb at-tāǧ*, 169.

[78]) Vgl. Ṭabarī, III, 1, 404.

[79]) Vgl. A. Müller, I, 471.

[80]) Vgl. Th. Nöldeke, 135f.

wahrscheinlich von dem günstigen Zufall profitiert, daß ja der Urheber der ʿabbāsidischen Propaganda Muḥammad b. ʿAlī hieß. Konnte man doch unter diesem Namen ebensogut jenen Ibn al-Ḥanafīya verstehen, wie man schließlich auch an Muḥammad (al-Bāqir) b. ʿAlī, einen Enkel des Ḥusain b. ʿAlī, denken konnte! Auf besonders fruchtbaren Boden fiel die ʿabbāsidische Propaganda in Chorāsān. Abū Muslim, der hier im Auftrag des Ibrāhīm b. Muḥammad b. ʿAlī b. ʿAbdallāh b. al-ʿAbbās mit großem Erfolg für die neue Dynastie als Werber fungierte, fand unter den persischen *mawālī* zahlreiche Anhänger für seine Sache. Diese Šīʿiten, die die Hauptmacht der ʿAbbāsiden im Kampfe gegen die Umaiyaden bildeten, haben den ʿAbbāsiden letzten Endes zum Siege und zur Errichtung ihres Reiches verholfen.

Nach der Konsolidierung ihrer Herrschaft haben dann jedoch die neuen Machthaber sehr schnell vergessen, daß sie mit Hilfe der Šīʿa an die Regierung gekommen sind, und sich bewußt von dieser Richtung des Islam distanziert. Dieser Tatsache ungeachtet blieben die Perser weiterhin die Stütze ihrer Dynastie. Bekannten sich doch die ʿAbbāsiden zu einer Herrschaftsform, die mit der der Umaiyaden nichts gemein hatte. Während sich die Umaiyaden als arabische Emire[81]) fühlten, die ein Reich beherrschten, in dem die unterworfenen Nichtaraber eine untergeordnete Rolle spielten, stehen die ʿAbbāsiden an der Spitze einer Theokratie, in der es nur noch einander gleichberechtigte Muslime gibt. Der ʿAbbāsidenchalife aber ist Despot. Von einer Garde bewacht, schließt er sich in seiner Residenz von der Masse der Untertanen ab und achtet darauf, daß diese Abgeschlossenheit auch erhalten bleibt. Er stützt sich nicht mehr auf die arabische Aristokratie, wie dies noch unter den Umaiyaden selbstverständlich gewesen ist, sondern vielmehr auf Nichtaraber, die oft dem Stande der *mawālī* angehören. Das neue Reich ist in seinen Grundzügen unarabisch. Der Schriftsteller al-Ǧāḥiẓ, der im 9. Jahrhundert lebte, charakterisiert es im Unterschied zu dem „arabischen" Reich der Umaiyaden als ein „persisches", und dies ist richtig. Nicht nur die ganze Art der ʿabbāsidischen Staatsführung steht in schroffem Gegensatz zu den Gepflogenheiten der Umaiyaden. Auch der Verwaltungsapparat ist nach persischem Muster aufgebaut, und die leitenden Positionen im Reiche nehmen jetzt Perser ein. Das arabische Element aber hat in dem neuen Staate seine Vormachtstellung eingebüßt.

In seiner vorgefaßten Meinung über al-Manṣūr ignoriert al-Mudauwar schließlich auch die Tatsache, daß der Chalife ein „vorzüglicher Finanzmann"[82]) gewesen ist. al-Manṣūr, der sich selbst durch Genügsamkeit und eine anspruchslose Lebensführung auszeichnete und sogar grobe und geflickte Gewänder getragen haben soll,[83]) war nichts verhaßter als unmäßige Geldverschwendung. Die Überlieferung schildert ihn als einen Mann, dessen Sparsamkeit schon in Geiz ausartete.[84]) Man sagt ihm nach, daß er von seinen Beamten selbst über Pfennigbeträge Rechenschaft gefordert habe, und so ist der Spitzname *Abū Dawāniq*, „Pfennigfuchser", den ihm boshafte Zungen beigelegt haben, nicht unberechtigt. al-Mudau-

[81]) Vgl. R. Hartmann, *Religion des Islam*, 33.

[82]) Vgl. Th. Nöldeke, 138. „Ein Stück höherer Finanzkunst" nennt Th. Nöldeke, 140 folgende Maßnahme al-Manṣūrs, von der bei Ṭabarī, III, 1, 374, Ibn al-Aṯīr, VI, 2 und in *Kitāb al-ʿuyūn*, 265 berichtet wird: Als der Chalife im Jahre 155 Kūfa befestigen wollte, ließ er pro Kopf der Bevölkerung 5 Dirhem verteilen. Als er auf diese Weise die Einwohnerzahl festgestellt hatte, erlegte er jedem Bewohner der Stadt eine Abgabe von 40 Dirhem auf und finanzierte von dieser Einnahme die geplanten Befestigungen.

Über weitere Methoden, die al-Manṣūr anwendete, um sich in den Besitz von Geld zu bringen, vgl. Ibn al-Aṯīr, VI, 8; Yaʿqūbī, *Taʾrīḫ*, II, 466; Ibn ʿAbdūs, 134; Ibn Ḫallikān, Nr. 275; Ṭabarī, III, 1, 409 und Ibn al-Aṯīr, VI, 19.

[83]) Vgl. Ṭabarī, III, 1, 415; Ibn al-Aṯīr, a. a. O.; Ḫaṭīb, X, 57; *Faḫrī*, 187.

[84]) Vgl. z. B. Ṭabarī, III, 1, 322; 405; 406—408; 433 und 438; Ibn al-Aṯīr, V, 440; *ʿIqd*, VI, 180; Abu l-Maḥāsin, I, 396.

war hat jedoch unrecht, wenn er diese Haltung auf die ständige Furcht und Sorge des Chalifen um seine persönliche Sicherheit zurückführt.[85]) al-Manṣūr hat nämlich ganz andere Beweggründe gehabt, so sparsam zu sein. Dies geht klar aus verschiedenen Aussprüchen hervor, die ihm die Überlieferung zuschreibt. „Du wirst immer mächtig sein", so soll der Chalife einst seinem Thronfolger versichert haben, „solange deine Schatzkammern reich gefüllt sind".[86]) Seine Familie ermahnte er einmal folgendermaßen: „Hütet euch vor Verschwendung, denn dann kann es leicht geschehen, daß ihr, die ihr aus meinem Geschlechte seid, sehr schnell so unbekannt werdet, daß man fragen muß, wer ihr überhaupt seid!"[87]) „Wer wenig Geld hat", so äußerte sich al-Manṣūr ein anderes Mal, „hat auch wenig Soldaten. Über denjenigen aber, der wenig Soldaten hat, gewinnt der Feind Oberhand. Wenn nun der Feind Oberhand über ihn gewonnen hat, so kommt auch seine Herrschaft zum Erliegen. Ist aber erst einmal seine Herrschaft im Niedergang begriffen, so ist er allen Wechselfällen des Schicksals schutzlos preisgegeben".[88]) „Reichtum ist die Stütze der Herrschaft und aller übrigen Dinge".[89])

Wir möchten auch nicht versäumen, der Auffassung al-Mudauwars ein Urteil al-Masʿūdīs[90]) über al-Manṣūr entgegenzuhalten, das folgendermaßen lautet: „Wenn sich al-Manṣūr von seinen Gaben irgendeinen Gewinn versprach, dann pflegte er nicht zu knausern, sondern reichlich zu schenken. Sobald er aber wußte, daß er auf keine Gegenleistung zu hoffen hatte, gab er keinen Pfennig her".

Diese Worte charakterisieren diesen Chalifen ausgezeichnet, der ja tatsächlich seinem ganzen Wesen nach ein in jeder Hinsicht nüchterner und kühler Rechner gewesen ist. al-Manṣūr hat in der Anhäufung von Reichtümern das beste Mittel gesehen, um die Grundlagen seiner eigenen Macht zu erhalten und seinen Nachkommen die Voraussetzungen für den Fortbestand dieser Machtfülle zu schaffen. Seine ganz auf das Zweckmäßige ausgerichtete und oft schon übertriebene Sparsamkeit hat ihm dazu verholfen, seinem Sohne al-Mahdī ein ungeheures Vermögen zu hinterlassen[91]) und darüber hinaus seinem Enkel Hārūn ar-Rašīd die Vorbedingungen jener Macht- und Prachtentfaltung zu ermöglichen, von der auch al-Mudauwar so beeindruckt ist.

al-Mudauwar, so können wir abschließend sagen, ist die Absicht gelungen, von al-Manṣūr das Bild eines „grausamen Despoten" zu entwerfen. Dieser Vorsatz hat jedoch den Verfasser so weit geführt zu übersehen, daß der Chalife große Verdienste besessen hat. Der Meinung al-Mudauwars mag das im folgenden wiedergegebene Urteil Th. Nöldekes[92]) gegenübergestellt werden, das al-Manṣūr vollauf gerecht wird: „Der Orient hat manchen Fürsten gesehen, der dem Mansur an egoistischer Rücksichtslosigkeit gleichkam, ja ihn darin noch übertraf, aber schwerlich einen, der dabei so hervorragenden Geistes gewesen wäre und die Entwicklung seines Reiches so sehr, und im Ganzen und Großen zu dessen Heile, bestimmt hätte wie er".

---

[85]) s. oben S. 34f.

[86]) Vgl. Ṭabarī, III, 1, 444 und 447f.; Ibn al-Aṯīr, VI, 11 und 12.

[87]) Vgl. Yaʿqūbī, *Taʾrīḫ*, II, 466.

[88]) Vgl. Yaʿqūbī, a. a. O.

[89]) Vgl. Ṭabarī, III, 1, 424f.

[90]) Vgl. *Murūǧ*, VI, 221.

[91]) Es heißt, al-Mahdī hätte allein hiervon zehn Jahre lang sämtliche Staatsausgaben bestreiten können, ohne auf irgendwelche Einnahmen angewiesen zu sein. Vgl. Ṭabarī, III, 1, 444 und Ibn al-Aṯīr, VI, 10. Die Zahlenangaben über dieses Vermögen bewegen sich zwischen 160 und 960 Millionen Dirhem; vgl. Ḫaṭīb, V, 393; Ibn ʿAbdūs, 185; Masʿūdī, *Tanbīh*, 342; *Murūǧ*, VI, 233; Ibn Ḫallikān, Nr. 840, 88.

[92]) Vgl. 151.

### 3. al-Mahdī

Als al-Manṣūr während der Pilgerfahrt in Bi'r Maimūn in der Nähe Mekkas gestorben war, so teilt uns al-Mudauwar mit, herrschte große Aufregung unter den Banī ʿAbbās. Sie alle hatten Furcht, die Übernahme des Chalifates durch al-Mahdī würde mit Schwierigkeiten verbunden sein, trugen doch manche von ihnen sogar Sorge, die Herrschaft könne nunmehr von den ʿAbbāsiden auf die ʿAliden übergehen. al-Mahdī, so fährt al-Mudauwar fort, konnte jedoch das Chalifat ohne Zwischenfälle antreten dank einer List des Wezirs ar-Rabīʿ b. Yūnus. Während dieser nämlich den Tod al-Manṣūrs geheimhielt, ließ er in Mekka die Huldigung für al-Mahdī erneuern, und da man diese Anordnung natürlich für einen Befehl al-Manṣūrs ansah, so widersetzte man sich ihr nicht. Die Nachricht, daß in Mekka bereits die Huldigung für al-Mahdī vollzogen worden sei, wurde von Mināra, einem *maulā* al-Manṣūrs, auf schnellstem Wege nach Baġdād gebracht, und daraufhin erkannte man al-Mahdī auch in der Hauptstadt als Chalifen an (S. 77f.).[93])

Muḥammad al-Mahdī (158/775–169/785) gilt in der arabischen Überlieferung als ein guter und milder Chalife, der sich bemüht hat, Gerechtigkeit walten zu lassen. Er zeichnet sich damit durch diejenigen Eigenschaften aus, über die nach al-Mudauwars Meinung jeder Herrscher unbedingt verfügen sollte. Ist er doch der Auffassung, daß „Völker allein im Schutze der Gerechtigkeit gedeihen", während „Ungerechtigkeit und Tyrannei Völker und Staaten vernichten" (S. 83).

al-Mahdī, so meint al-Mudauwar, distanziert sich völlig von der Tyrannei seines Vaters. Mit ganzer Kraft strebt er danach, die Liebe und das Vertrauen seiner Untertanen zu erringen und ihnen durch Milde und Gerechtigkeit die Furcht und Abneigung zu nehmen, die sie bisher vor dem Chalifen empfunden hatten.

al-Mahdī faßt es geradezu als seine Pflicht auf, Gerechtigkeit zu üben und der Ungerechtigkeit Einhalt zu gebieten. Diese Haltung beweist er durch die Errichtung des *dīwān an-naẓar fi l-maẓālim*, einer Berufungsinstanz gegen Rechtsverletzungen auf den Gebieten des Verwaltungs- und Rechtswesens,[94]) und durch seine Reform der Steuererhebung. Ließ er es sich doch nicht nehmen, das von al-Manṣūr eingeführte Muqāsama-System zu erweitern und die Abschaffung der Bargeldsteuer auch auf weitere Sektoren der Landwirtschaft auszudehnen, obwohl man ihn darauf aufmerksam machte, daß der Staat durch diese Neuerung im Jahre eine Einbuße von zwölf Millionen Dirhem erleiden würde (S. 82ff.).[95])

Auch durch seine Freigebigkeit unterscheidet sich al-Mahdī von al-Manṣūr. Zahlreiche Künstler und Gelehrte versammeln sich an seinem glänzenden Hofe, um von seiner Großzügigkeit zu profitieren. Aber auch anderen Bevölkerungsschichten, so weist al-Mudauwar hin, kommen die Freigebigkeit und Mildtätigkeit al-Mahdīs zugute, der sich durch die Aufführung öffentlicher Bauten und die Schaffung gemeinnütziger Einrichtungen allenthalben beliebt macht.

Sobald der Chalife seine Herrschaft im ʿIrāq gefestigt weiß, macht er es sich zur Aufgabe, die Zuneigung der Bewohner der Heiligen Städte zu gewinnen. Dieser Vorsatz kommt während einer Pilgerfahrt[96]) zur Ausführung, auf der er allen Pomp entfaltet, der ihm zu Gebote steht, und auf der er seiner bekannten Freigebigkeit keine Schranken auferlegt. Anläßlich

---

[93]) Vgl. Ṭabarī, III, 1, 451–458; Ibn al-Aṯīr, VI, 21–23; Yaʿqūbī, *Taʾrīḫ*, II, 472; Masʿūdī, *Murūǧ*, VI, 224; Ḫaṭīb, V, 391.

[94]) Vgl. Māwardī, 128ff.; s. auch A. v. Kremer, I, 419ff. al-Mudauwar, 84 nennt diese bereits von den Umaiyaden geschaffene und von al-Mahdī wieder eingeführte Behörde *maǧlis liradd al-maẓālim*.

[95]) al-Mudauwar, 82f. nach Māwardī, 136f.; s. auch Balāḏurī, 272; *Faḫrī*, 215f.; M. v. Berchem, 51 ff.; A. v. Kremer, I, 276f. und 279f.

[96]) al-Mudauwars Ausführungen beziehen sich auf al-Mahdīs Pilgerfahrt im Jahre 160.

seines Aufenthaltes in Mekka läßt er die alte Stoffumkleidung der Kaʿba entfernen, die Mauern des Heiligtums mit Moschus und Ambra salben und danach mit einer neuen *kiswa* bekleiden. Gleichzeitig wird die Heilige Moschee durch einen Umbau erweitert. Erregt dies allein schon die Bewunderung der Muslime, so erobert al-Mahdī die Herzen der Mekkaner und Medinenser vollends dadurch, daß er unter sie 150000 Gewänder und riesige Geldsummen verteilen läßt, die sich insgesamt auf 500000 Dinare und 50 Millionen Dirhem[97]) belaufen. Großen Eindruck macht es auch, daß er Schnee nach Mekka herbeizubringen befiehlt, um kühles Trinkwasser genießen zu können.

Während der gleichen Reise[98]) bemüht sich al-Mahdī um die Sicherung der Pilgerstraße nach Mekka durch die Anlage von Befestigungen, die Erneuerung der Meilensteine und die Errichtung von Brunnen. Eine besonders wichtige Maßnahme aber ergreift er in Medina durch die Anwerbung von 500 *anṣār* für seine Leibgarde. Dies geschieht in der Absicht, die arabische Bevölkerung seines Reiches zufriedenzustellen und mit der einseitigen Bevorzugung persischer *mawālī* auszusöhnen, die unter der Regierung al-Manṣūrs üblich gewesen war (S. 100).[99])

Trotz seiner positiven Einstellung zu al-Mahdī sieht al-Mudauwar jedoch keineswegs alle Unternehmungen des Chalifen in einem durchweg günstigen Lichte. Einige seiner Handlungen fordern sogar die Kritik des Verfassers heraus. So tadelt er die Art und Weise, mit der al-Mahdī die Thronfolge für seinen ältesten Sohn Mūsā durchzusetzen suchte. Er weist darauf hin, daß sich der Herrscher bemühte, seinen Vetter ʿĪsā b. Mūsā, dem von rechtswegen das Chalifat bereits nach dem Tode al-Manṣūrs gebührt hätte, und den Abū Ǧaʿfar zu seinem zweiten Nachfolger bestimmt hatte, durch Anwendung von List und Gewalt zum Verzicht auf seine Ansprüche zu bewegen. al-Mudauwar betont, daß al-Mahdī ʿĪsā so lange mit „echt ʿabbāsidischer Grausamkeit" zugesetzt habe, bis dieser endlich in die Abdankung einwilligte (S. 87).[100])

Ebensowenig findet al-Mahdīs Verhalten den ʿAliden gegenüber die Zustimmung al-Mudauwars, der es verurteilt, daß der Chalife von seiner Amnestie für politische Gefangene, die er anläßlich seiner Thronbesteigung erließ, einige ʿAliden ausschloß und im Kerker zurückbehielt (S. 98).

Als ungerecht empfindet al-Mudauwar schließlich auch al-Mahdīs Vorgehen gegen seinen Wezir Yaʿqūb b. Dāwūd, der nach seiner Ansicht gestürzt wurde, weil er den ʿAliden anhing und ihnen auch in Diensten des Chalifen die Treue hielt. Es verlohnt sich, hier ein wenig näher auf al-Mudauwars Ausführungen einzugehen, da sie ein ausgezeichnetes Beispiel für seine Methode bieten, innerhalb des Quellenmaterials nur diejenigen Überlieferungen zu berücksichtigen, die seiner Konzeption entsprechen.

al-Mahdī, so stellt es al-Mudauwar dar, hat erfahren, daß der Šīʿite Yaʿqūb b. Dāwūd as-Sulamī enge Beziehungen zu führenden ʿalidischen Kreisen unterhält und hofft, hieraus Vorteil ziehen zu können. Vor allem glaubt er, mit Hilfe Yaʿqūbs des aus dem Gefängnis entflohenen Ḥasan b. Ibrāhīm b. ʿAbdallāh (b. al-Ḥasan b. al-Ḥasan b. ʿAlī b. abī Ṭālib) wieder habhaft werden zu können. Um Yaʿqūb zum Verrat an den ʿAliden zu bewegen, ernennt er ihn zum Wezir und macht ihm große Geldgeschenke. Diese Bemühungen um Yaʿqūb bleiben

---

[97]) Entgegen al-Mudauwar berichtet Ṭabarī, III, 1, 483 von 30 Millionen Dirhem. Vgl. auch Ibn al-Aṯīr, VI, 33.

[98]) Diese Maßnahmen erfolgten nicht während der geschilderten Pilgerreise, sondern erst ein Jahr darauf.

[99]) Man sollte denken, daß sich dieser Schritt al-Mahdīs gegen das Überhandnehmen des Persertums am Hofe gerichtet hat.

[100]) Vgl. hierzu G. Weil, II, 112f.

jedoch ergebnislos, denn die Liebe des Wezirs zu den ʿAliden ist nicht zu erschüttern. Als al-Mahdī einige Zeit hierauf die Pilgerfahrt antritt und erfährt, daß sich al-Ḥasan in der Nähe Mekkas verborgen hält, will er sich seiner bemächtigen. Yaʿqūb, der den Chalifen auf seiner Reise begleitet hat, gelingt es aber, ihn von diesem Vorhaben abzuhalten und von ihm eine Garantie für al-Ḥasans persönliche Sicherheit zu erwirken. Yaʿqūbs Neigung zu den ʿAliden, die bei verschiedenen Anlässen immer wieder zutage tritt, wird dem Chalifen schließlich unbequem. Als ihn dazu noch Verleumder wiederholt auf die gefährliche Machtfülle seines Wezirs hinweisen, entschließt er sich, Yaʿqūb zu stürzen. Er läßt ihn festnehmen und in einen Brunnen werfen, in dem er nach langjähriger Haft erblindet (S. 98 und S. 104f.).

Dringt man nur etwas tiefer in die Überlieferung ein, so ergibt sich ein ganz anderes Bild von Yaʿqūb b. Dāwūd. Er hat nämlich entgegen den Behauptungen al-Mudauwars seine Beziehungen zu den ʿAliden sehr wohl ausgenutzt, und es besteht kein Zweifel daran, daß er seinen Aufstieg zum Wezir und Günstling al-Mahdīs dem Verrate an eben jenem Ḥasan b. Ibrāhīm verdankte, dessen Fluchtversuch aus dem Gefängnis er rechtzeitig vereitelte. Als der gleiche ʿAlide später tatsächlich entfliehen konnte, spielte er ihn erneut dem Chalifen in die Hände, und hieran ändert auch der Umstand wenig, daß er ihm zuvor eine Sicherheitsgarantie erwirkt hatte.[101])

Über den Sturz des Yaʿqūb b. Dāwūd gibt es mehrere verschiedene Überlieferungen. Es ist jedoch für al-Mudauwar bezeichnend, daß ihn hiervon allein eine einzige interessiert, und zwar diejenige, die besagt, daß Yaʿqūb gestürzt wurde, weil er dem Befehl des Chalifen, einen ʿAliden zu beseitigen, nicht entsprach.[102]) Wir können al-Mudauwars Auffassung nur insofern teilen, als diese Tat Yaʿqūbs unter all den Verfehlungen, die ihm zur Last gelegt werden, wahrscheinlich den Ausschlag für seine Einkerkerung gegeben haben wird. Abgesehen hiervon aber ist es zuviel behauptet, der Wezir habe seinen Untergang der ständigen Parteinahme für die ʿAliden verdankt. Yaʿqūb war ganz einfach als Günstling des Chalifen zu selbstherrlich und mächtig geworden; er mußte in dem Augenblick fallen, als sich der Chalife wieder auf die eigene Machtvollkommenheit besann und in seinem Minister einen unliebsamen Gegenspieler erkannte, den es nunmehr zu entfernen galt.

Überblicken wir die restlichen Ausführungen al-Mudauwars über die Regierung al-Mahdīs, so bleibt noch die auffällige Tatsache zu erwähnen, daß der Verfasser nur ganz am Rande auf die Ketzerverfolgungen des Chalifen hinweist (S. 105f.), die doch für seine Herrschaft so charakteristisch sind.

Als einzige der zahlreichen kriegerischen Ereignisse unter dem Chalifat al-Mahdīs erwähnt al-Mudauwar nur kurz den Aufstand des extrem-šīʿitischen Sektierers al-Muqannaʿ und die Erhebung des Ḫāriǧiten Yūsuf al-Barm (S. 101f.).

Endlich spricht al-Mudauwar noch vom Ausbau des Postwesens, um den sich al-Mahdī in seinen letzten Lebensjahren bemüht hat (S. 105). Hierbei ist es für die Einstellung des Verfassers kennzeichnend, daß er auch diese Bestrebungen des Chalifen in Zusammenhang mit den ʿAliden bringt, denn er ist der Meinung, al-Mahdī habe als erster eine Postroute zwischen

---

101) Vgl. Ṭabarī, III, 1, 462ff., 482 und 507f.; Ṭabarī, Chron., IV, 432ff.; Ibn al-Aṯīr, VI, 24f. und 32; *Kitāb al-ʿuyūn*, 270ff.; Ibn ʿAbdūs, 180ff.

Yaʿqūb, der für die Auslieferung al-Ḥasans in Mekka reiche Belohnung erhielt, soll übrigens nach Ṭabarī, III, 1, 508 auch den ʿAliden ʿĪsā b. Zaid an al-Mahdī verraten haben.

102) al-Mudauwar, 104 beruft sich auf Ibn al-Aṯīr (vgl. VI, 47f.), al-Masʿūdī (vgl. *Murūǧ*, VI, 232) und *Faḫrī* (vgl. 220f.). Vgl. außerdem Ṭabarī, III, 1, 510–513; *Kitāb al-ʿuyūn*, 275–278; Ibn ʿAbdūs, 187–190; Ibn Ḫallikān, Nr. 840, 89f.; Ḫaṭīb, XIV, 265; s. auch G. Weil, II, 109f.; W. Muir, 468f.; S. Moscati, *Orientalia*, XV, 164–167; E. I., I, 1913 und New Ed. unter Abū ʿAbdallāh Yaʿḳūb b. Dā'ūd; E. Köcher, *Yaʿqūb b. Da'ūd, Wezir al-Mahdīs*, MIO, III, 3, 1955, 378–420.

Mekka, Medina und dem ʿIrāq[103]) hauptsächlich zu dem Zwecke eingerichtet, hierdurch eine stärkere Kontrolle über die Beduinen zu bekommen, die mit den ʿAliden in Mekka und Medina sympathisieren.

Gelangen wir nun abschließend zu einer zusammenfassenden Beurteilung der Aussagen al-Mudauwars über die Persönlichkeit und die Regierungsweise al-Mahdīs, so können wir sagen, daß der Verfasser den Tatsachen weitgehend gerecht wird. al-Mahdī ist wirklich ein beliebter Herrscher gewesen, der sich durch seine Milde durchaus von den meisten übrigen ʿAbbāsiden abhebt. Auch hat er bei der Bekämpfung des Ketzertums innerhalb seines Reiches und in den kriegerischen Auseinandersetzungen mit Byzanz Energie und Tatkraft bewiesen und sich vor allem um den Ausbau der Verwaltung und überhaupt um die friedliche Entwicklung des Reiches verdient gemacht,[104]) wie dies ja in al-Mudauwars Darstellung richtig zum Ausdruck kommt.

Trotz alledem hat al-Mahdī das Format seines Vorgängers nicht erreicht. Sein Hang zu Verschwendung und übertriebener Prachtentfaltung soll schon bedenkliche Formen angenommen haben, und aus der Überlieferung geht auch hervor, daß er sich zeitweise von seinen Ratgebern beherrschen ließ. Seine Gattin al-Ḫaizurān hat einen zweifellos starken Einfluß auf ihn ausgeübt, und auch der Kämmerer ar-Rabīʿ b. Yūnus scheint es verstanden zu haben, seinen Willen bei ihm durchzusetzen. Geradezu uneingeschränktes Vertrauen aber hat al-Mahdī seinem persischen Günstling Yaʿqūb b. Dāwūd entgegengebracht, den er zum Wezir mit unbeschränkter Vollmacht ernannte und von 163–166 die Führung der gesamten Regierung überließ, bis er dann endlich doch um die eigene Macht zu fürchten begann und Yaʿqūb stürzte.

Unter der Regierung al-Mahdīs ist am Hofe ein ganz anderer Ton aufgekommen, als er noch zur Zeit al-Manṣūrs geherrscht hatte. Günstlingswirtschaft begann einzureißen, Intrigen wurden gesponnen und zeitweilig regierten die Minister, während sich der Chalife dem Müßiggang hingab und sich mit seinen Tafelfreunden vergnügte. Gewiß blieb dies alles noch in Grenzen, jedoch zeichneten sich hier immerhin bereits Erscheinungen ab, die sich unter den nachfolgenden Chalifen immer stärker ausprägten und schließlich zum Verfall der ʿAbbāsidenherrschaft beigetragen haben.

### *4. al-Hādī*

al-Mudauwar behandelt das Chalifat des Mūsā al-Hādī (169/785–170/786) nur sehr kurz. Er erwähnt lediglich zwei der politischen Maßnahmen dieses Herrschers: den Versuch, seinen Sohn Ǧaʿfar an Stelle seines Bruders Hārūn als Nachfolger zu ernennen (S. 122) und die heftigen Verfolgungen der *zanādiqa* (S. 106). Auf den Aufstand des ʿAliden al-Ḥusain b. ʿAlī b. al-Ḥasan b. al-Ḥasan b. al-Ḥasan b. ʿAlī b. abī Ṭālib in Mekka und Medina im Jahre 169 weist der Verfasser erstaunlicherweise nicht einmal hin.

Bei der Beurteilung von al-Hādīs Charakter greift al-Mudauwar bewußt auf jene Äußerung al-Masʿūdīs[105]) zurück, derzufolge der Chalife ein schwer umgänglicher Mensch mit einem schwierigen und unverträglichen Charakter gewesen sein soll. Er versäumt auch nicht, eine Bemerkung im *Kitāb al-aġānī*[106]) heranzuziehen, aus der eine ähnliche Einschätzung al-

---

[103]) al-Mudauwar verweist hier auf Ibn al-Aṯīr (vgl. VI, 49) und Abu l-Fidāʾ, *Taʾrīḫ*, II, 10. Beide sprechen jedoch von einer Postlinie zwischen Mekka, Medina und dem Yemen, die al-Mahdī im Jahre 166 errichtete. Diese Route hatte von Mekka aus Verbindung nach Baġdād. Vgl. hierzu auch Ṭabarī, III, 1, 517; Abu l-Maḥāsin, I, 443 und A. v. Kremer, I, 196.

[104]) Vgl. K. V. Zetterstéen, E. I., III, 1936, 125.

[105]) Vgl. *Murūǧ*, VI, 262; s. auch *Aġānī*, V, 16; (Pseudo)Ǧāḥiẓ, *Kitāb at-tāǧ*, 35 und Ḫaṭīb, XI, 150.

[106]) Vgl. a. a. O.

Hādīs hervorgeht: „Wer vor dem Herrscher auf der Hut war", so heißt es hier, „und seinen Charakter kannte, konnte leicht die Gunst al-Hādīs gewinnen. Wem aber einmal das Mißgeschick unterlief, irgend etwas zu äußern, was dem Chalifen mißfiel, der wurde verjagt und entfernt".

Nach al-Mudauwars Darstellung lebte al-Hādī, den er als hochmütig und grausam bezeichnet, nur seinem Vergnügen. Er hatte daher wenig Zeit, sich um die Führung der Regierung zu kümmern. So sehr er sich bemühte, in Fragen der Politik dem Vorbild seines Vaters zu folgen, so wenig vermochte er es, dem Reiche die Blüte zu erhalten, die es zur Zeit al-Mahdīs besessen hatte. Dafür aber zog al-Hādīs lockere, nur auf Zerstreuung bedachte Lebensweise eine Menge Dichter und Musiker an den Hof, unter denen der Sänger Ibrāhīm al-Mauṣilī eine Vorzugsstellung einnahm. Ganz besonderer Gunst des Chalifen aber erfreute sich ein Mann aus dem Ḥiǧāz namens ʿĪsā b. Da'b.[107])

Mūsā al-Hādī, so stellt al-Mudauwar fest, hatte schon in jungen Jahren mehrere Kinder, darunter einen blinden Knaben.[108]) Er selbst war verhältnismäßig jung auf den Thron gekommen und starb nach einer etwa einjährigen Regierungsdauer im Alter von sechsundzwanzig Jahren, nachdem er durch seine Zügellosigkeit seine Lebenskraft frühzeitig verbraucht hatte (S. 105–108).

al-Mudauwar ist hier zu einer recht negativen Auffassung von al-Hādī gelangt, und tatsächlich legen einem auch verschiedene Aussagen arabischer Historiker eine derartige Beurteilung des Chalifen nahe. Das Bild al-Hādīs wird vor allem dadurch getrübt, daß ihm die Überlieferung ein feindseliges Verhalten gegenüber seinen engsten Angehörigen zur Last legt. Bei aṭ-Ṭabarī[109]) und auch in dem von ihm unabhängigen *Kitāb al-ʿuyūn*[110]) ist von einem Anschlag auf das Leben der Chalifenmutter al-Ḫaizurān die Rede, ja, die letztgenannte Quelle berichtet sogar davon, al-Hādī habe Hārūn ermorden lassen wollen, um auf diese Weise den Thron seinem Sohne Ǧaʿfar zu sichern.[111]) Schließlich wird al-Hādī noch verdächtigt, seinen Wezir ar-Rabīʿ b. Yūnus vergiftet zu haben.

Gut bezeugt und auch glaubwürdig ist der Mordversuch an al-Ḫaizurān. Denkt man nämlich an die gespannten und feindschaftlichen Beziehungen, die bald nach dem Regierungsantritt al-Hādīs zwischen ihm und seiner Mutter aufkamen, so klingt es wahrscheinlich, daß sich beide gegenseitig nach dem Leben getrachtet haben.[112]) Hatte nicht aber al-Ḫaizurān, die gegen al-Hādī intrigierte und ihn ja schließlich auch ermordet haben soll, an dieser Auseinandersetzung einen gleich starken Anteil?

---

107) ʿĪsā b. Yazīd b. Da'b ar-rāwī; vgl. Ṭabarī, III, 1, 589 und 592 und Ibn al-Aṯīr, VI, 72f.; (Pseudo)-Ǧāḥiẓ, *Kitāb at-tāǧ*, 116; Masʿūdī, *Murūǧ*, VI, 263f.; Ḫaṭīb, XI, 150; s. auch Abu l-Maḥāsin, I, 464.

108) Vgl. Ṭabarī, III, 1, 580; Ibn al-Aṯīr, VI, 69; Yaʿqūbī, *Ta'rīḫ*, II, 491; *Kitāb al-ʿuyūn*, 289; *ʿIqd*, V, 116.

109) Vgl. III, 1, 570f.; s. auch Ṭabarī, Chron., IV, 454f.; Ibn al-Aṯīr, VI, 68f.; *Faḫrī*, 228.

110) Vgl. 289.

111) Vgl. 286f.; s. auch Abu l-Maḥāsin, I, 458.

112) Vgl. S. Moscati, *Studia Orientalia*, XIII, 4, 22f. und 26. G. Weil, II, 122 bestreitet, daß al-Hādī versucht habe, seine Mutter zu vergiften, weil er den Chalifen auf Grund seines edlen Charakters eines solchen Verbrechens für unfähig hält. al-Ǧūmard, I, 133 verteidigt zwar al-Hādī mit sachlicheren Argumenten, jedoch vermögen auch diese nicht in allen Punkten zu überzeugen. al-Ǧūmard ist der Meinung, al-Hādī hätte sicher nicht zu einem so plumpen Mittel gegriffen, al-Ḫaizurān in aller Öffentlichkeit durch die Übersendung einer vergifteten Reisspeise beseitigen zu wollen, wenn er wirklich ihre Ermordung beabsichtigt hätte. al-Ǧūmard fragt auch, warum denn die Sklavin, die al-Ḫaizurān vor dem Genuß dieses Gerichtes warnte, so schnell erkennen konnte, daß es vergiftet war. Er folgert daraus, daß das vergiftete Essen al-Ḫaizurān von Leuten geschickt worden ist, die Interesse daran hatten, sie in ihrem Glauben zu bestärken, daß al-Hādī sie ermorden wolle, und die daher nach Absprache mit der erwähnten Sklavin „dieses Theaterstück inszenierten".

Mit der Enthebung Hārūns von der Thronfolge folgte al-Hādī einer Gepflogenheit, die sich seit al-Manṣūr im Herrscherhause eingebürgert hatte. Über den Vorsatz, Hārūn zu töten, aber existieren außer einer singulären und doch wohl zweifelhaften Tradition keinerlei Nachrichten in der frühen arabischen Literatur. Diese Absicht al-Hādīs bleibt daher ebenso unerwiesen wie die umstrittene Vergiftung des Rabīʿ b. Yūnus.

Im übrigen erscheint al-Hādī in der Überlieferung durchaus nicht nur als ein grausamer Despot, sondern es werden ihm auch eine Reihe positiver Handlungen und Charakterzüge zugeschrieben.[113]) Aus der Gesamtheit der oft recht unterschiedlichen Aussagen über den Chalifen ergibt sich das Bild einer zwiespältigen Persönlichkeit, und die Quellen haben recht, al-Hādī einen schwierigen und schwer umgänglichen Menschen zu nennen. Wie es scheint, neigte er dazu, sich leicht von Stimmungen hinreißen zu lassen. Oft war er in seinen Launen unberechenbar. So konnte es geschehen, daß Äußerungen stärksten Zornes und unerwarteter Großmut mitunter innerhalb eines Augenblickes wechselten. Diese Eigenart al-Hādīs spiegelt folgende Überlieferung[114]) besonders gut wider: Eines Abends gelingt es dem großen Sänger Ibrāhīm al-Mauṣilī, den Chalifen mit seiner Kunst derart zu erfreuen, daß der Herrscher ihm einen Wunsch freistellt. Als Ibrāhīms Anliegen al-Hādī dann aber doch gar zu ungebührlich erscheint, gerät er in furchtbaren Zorn und bedroht den Sänger. Während Ibrāhīm noch um sein Leben bangt, läßt der Chalife den Wezir kommen und befiehlt ihm, Ibrāhīm ins Schatzhaus zu führen. Dort dürfe sich der Sänger selbst so viel Geld nehmen, wie er nur wolle.

An dieser Stelle möchten wir daran erinnern, daß al-Mudauwar die zügellose Lebensweise des Chalifen tadelt, und hinzufügen, daß al-Hādīs Vorliebe für alkoholische Getränke tatsächlich durch die Quellen erwiesen ist. S. Moscati, der hierauf ebenfalls Bezug nimmt, hat sicherlich recht, wenn er in dieser Leidenschaft al-Hādīs eine Erklärung für manche seiner recht impulsiven Handlungen und die Unausgeglichenheit seines Wesens sucht.

Es ist verständlich, daß die Beurteilung eines solchen Mannes sehr verschiedenartig ausfallen kann. Während G. Weil vornehmlich gute Charakterzüge bei al-Hādī feststellt, wird der Chalife bei A. v. Kremer[115]) zu einem „arabischen Nero", und auch S. Moscati ist in neuerer Zeit (1946) wieder zu einer ähnlichen Auffassung gelangt.[116])

Wenn al-Mudauwar in seiner Darstellung die Schattenseiten al-Hādīs betont, so leiten ihn hierbei allerdings nicht etwa wissenschaftliche Erkenntnisse, sondern vielmehr seine spürbare Voreingenommenheit gegenüber diesem Chalifen. Dies zeigt am besten die Tatsache, daß der Verfasser sich darauf beschränkt, die ziemlich ungünstigen Äußerungen al-Masʿūdīs über al-Hādī wiederzugeben, dabei aber verschweigt, daß derselbe Schriftsteller gleichzeitig nicht nur des Chalifen Bildung und Liebe zu Kunst und Wissenschaft hervorhebt, sondern ihn auch mutig, tapfer, freigebig und großmütig nennt.[117]) Es ist übrigens nicht unwichtig, daß diese positive Meinung über al-Hādī auch von Ibn aṭ-Ṭiqṭaqa[118]) geteilt wird. Dieser Historiker schildert nämlich den Chalifen als energisch und tatkräftig und rühmt ihn als einen Herrscher, der mit fester Entschlußkraft begabt ist. Er spricht ihm somit Eigenschaften zu, die entgegen al-Mudauwar die beste Voraussetzung für eine kräftige Regierungsführung bildeten.

---

113) Vgl. Ṭabarī, III, 1, 560, 563; 567f.; 583—585; Ibn al-Aṯīr, VI, 63; 64; 70f.; Masʿūdī, *Murūǧ*, VI, 267f.; *Faḫrī*, 227; 225f.

114) Vgl. *Aġānī* V, 16; Ṭabarī, III, 1, 595f.; (Pseudo)Ǧāḥiẓ, *Kitāb at-tāǧ*, 36f.; Ḫaṭīb XIII, 24f.

115) Vgl. II, 62.

116) Vgl. a. a. O., 25ff.

117) Vgl. Anmerkung 105; s. auch Masʿūdī, *Tanbīh*, 344.

118) Vgl. *Faḫrī*, 225.

## 5. Hārūn ar-Rašīd

### a) Am Chalifenhofe

In einer Reihe von Kapiteln[119]) vermittelt al-Mudauwar ein gelungenes Bild von dem glänzenden Leben in Baġdād zur Zeit Hārūn ar-Rašīds. Wir möchten hier versuchen, das Wesentlichste seiner Ausführungen zusammengefaßt wiederzugeben.

Der in der Residenz herrschende Reichtum, so berichtet al-Mudauwar, ist Ausdruck des außerordentlichen materiellen Wohlstandes dieser Epoche. Fördern doch der immer weiter um sich greifende Handel und die ständig steigenden Einkünfte aus den Provinzen[120]) eine wirtschaftliche Blüte, wie sie bis dahin im Reiche unbekannt gewesen war. All der Glanz und Reichtum des Chalifates aber konzentriert sich in Baġdād. Am Hofe wird eine Prachtentfaltung getrieben wie nie zuvor; die reicheren Bürger führen ein luxuriöses Leben und sind bestrebt, ihrem Chalifen nachzueifern; ja, selbst ärmeren Bevölkerungskreisen kommt dieser allgemeine Wohlstand zugute, der den Besucher Baġdāds stets von neuem überrascht.

Die dicht bevölkerte Weltstadt, die sich ständig weiter nach Osten hin ausdehnt, ist durch ar-Rašīd und die Barmakiden um viele herrliche Bauten bereichert worden. Wohlhabende Bürger zeigen sich, von einer Schar von Bedienten umgeben, auf den Straßen. Angehörige des Chalifenhauses sprengen vielfach mit einem Gefolge von hundert Berittenen daher. Die Häuser der verwöhnten Baġdāder sind mit kostbaren Teppichen und Möbeln ausgestattet, die Wände zieren Tapeten aus Seidenbrokat. In den Gärten duften seltene Pflanzen, die oft sogar aus Indien bezogen werden (S. 116). Man legt Wert auf erlesene Speisen und liebt es, Wild und bestimmte Sorten von Früchten auch außerhalb der eigentlichen Saison zu genießen. An heißen Tagen hält man sich im Hofe des Hauses auf, wo Bassins mit wasserspeienden Löwen oder Vögeln Kühlung spenden. Oder aber man begibt sich auf die Dächer, denn hier bringen große Fächer, die an Seilen hin und her bewegt werden, Erfrischung.[121]) Spiel und Vergnügen nehmen im Tagesablauf einen großen Raum ein, jedoch gibt es für die meisten der wohlhabenden Baġdāder keine schönere Unterhaltung, als dem Gesang von Sängersklavinnen zu lauschen.

Viel Gewicht wird auf Eleganz der äußeren Erscheinung gelegt. Man trägt Waffen, die mit Gold und Edelsteinen verziert sind, wie man ja auch Pferde reitet, die mit Silberzierat und Satteldecken aus Seidenbrokat geschmückt sind. Die Kleidung der reichen Baġdāder ist teuer und meist parfümiert. Sind weniger vermögende Bürger nicht in der Lage, sich ein Gewand zu kaufen, das ihren Wünschen entspricht, so leihen sie sich ein solches für etwa ein bis zwei Dirhem pro Tag aus, um es nach kurzer Zeit mit einem anderen zu vertauschen[122]) (S. 117 f.).

Diese überspitzte Lebenshaltung hat aber auch ihre Nachteile. Infolge des übertriebenen Luxus verweichlicht nämlich die Jugend, die ihren Lebenszweck nur in ständigem Genusse und zügelloser Ausschweifung erblickt. Durch Krankheiten zermürbt, verliert sie an Widerstandskraft und treibt dem Verfall entgegen. Dies sind die gleichen Erscheinungen, die sich bei den Persern, Griechen und Römern äußerten, als die kulturellen und zivilisatorischen Errungenschaften dieser Völker den höchsten Gipfel erreicht hatten (S. 117 und 118).

---

119) *ǧamāl Baġdād bi r-Rašīd wa l-Barāmika* S. 108—114; *taraf al-Baġādida wa inġimāsuhum fī ṭaiyibāt al-ʿaiš* S. 114—118; *bait ar-Rašīd* S. 151—161; *maǧlis al-ġinā' bidār ar-Rašīd* S. 183—199.

120) al-Mudauwar berichtet ausführlich hierüber in den Kapiteln *ṣalāḥ at-tiǧāra wa l-muʿāmala* S. 136—142 und *ʿumrān bait al-māl* S. 178—183.

121) Über die verschiedenen Kühlungsverfahren, die z. Z. der ʿAbbāsiden angewendet wurden, vgl. A. Mez, 359f.

122) al-Mudauwar nach *Aġānī*, XVII, 34, 1—2.

Die glänzende Lebenshaltung der Baġdāder ist nur ein schwacher Abglanz der Prachtentfaltung, die am Chalifenhofe herrscht. Hārūn ar-Rašīd scheut bei seiner Hofhaltung keinen Aufwand. Für seine täglichen Mahlzeiten gibt er ungefähr 10000 Dirhem aus, denn nicht weniger als dreißig verschiedene Arten von Speisen kommen stets auf seinen Tisch.

Hārūn ar-Rašīd pflegt seine Mahlzeiten in einem farbenprächtigen Saale einzunehmen. Der Fußboden dieses Raumes ist mit grünem Marmor bedeckt, während die Wände mit bunten, golddurchwirkten Seidenstoffen bekleidet sind. ar-Rašīd ist ein großer Feinschmecker. Gewöhnlich beginnt er sein Mahl mit einem Ragout aus gesäuertem Fleisch (*sikbāǧ*). Darauf folgen pikante Salate (*buqūl*) und dergleichen. Nachdem er dann Huhn und anderes Geflügel zu sich genommen hat, speist er gebratenes Fleisch und verschiedene Sorten Fisch. Um erneut den Appetit anzuregen, ißt er scharf gewürztes Fleisch und pikante Salate. Unter dieser Sorte von Gerichten fehlt auch die beliebte Fleischpastete *sanbūsaǧ*[123]) nicht. Den Nachtisch bilden Süßspeisen wie *sawīq*, *rabīka*, *lauzīnaǧ* und *fālūḏaǧ*. Zum Abschluß werden Früchte und Zuckerwerk in kostbaren Schalen serviert, und ist die Mahlzeit beendet, reichen Sklaven Rosenwasser mit Moschus parfümiert in goldenen Fläschchen (S. 156).

Eines der schönsten Beispiele für die Prunkliebe Hārūn ar-Rašīds ist jenes großartige Fest, das er anläßlich seiner Vermählung mit Zubaida, der Enkelin al-Manṣūrs, veranstaltete. Die Gesamtausgaben für diese Hochzeitsfeier beliefen sich auf 55 Millionen Dirhem. Unter den unzähligen Geschenken, die ar-Rašīd verteilen ließ, befanden sich auch goldene Gefäße, die mit Silbermünzen gefüllt waren, und solche, deren Inhalt aus Goldmünzen bestand. Zubaida erschien auf Wunsch des Chalifen in einem mit Perlen besetzten Gewand von unschätzbarem Werte. Sie war so mit Schmuck überladen, daß sie kaum zu gehen vermochte. Ein solcher Aufwand ist selbst den persischen Chosroen, den römischen Kaisern und den verwöhntesten Umaiyadenprinzen unbekannt gewesen (S. 111).

Wie Hārūn selbst, so liebt auch Zubaida den Luxus. In ihren reich ausgestatteten Gemächern besitzt sie kostbare Teppiche und sogar goldene, mit Edelsteinen verzierte Gerätschaften. Zubaida, die das Vorrecht genießt, zu Dienstleistungen eine berittene Truppe von Dienerinnen und Sklavinnen zu halten,[124]) ist eine ungewöhnlich kluge Frau. Ihr, „seiner Beraterin in allen Dingen, die ihm am Herzen liegen", räumt ar-Rašīd freie Verfügung über die Staatskasse ein. Im Laufe der Jahre gab Zubaida etwa dreißig Millionen Dinare aus und ließ für einen großen Teil dieser Summe öffentliche Bauten errichten. Die größten Verdienste erwarb sie sich durch den Bau einer Wasserleitung nach Mekka. Diese Anlage, die aus einer Quelle, der ʿAin Mušāš, gespeist wurde, erstreckte sich zwölf Meilen weit durch Wüste und Felsgeröll. Die Kosten für ihre Errichtung beliefen sich auf eine Million Dinare (S. 152).

Nach Zubaida besitzt den größten Einfluß in den Chalifenpalästen Masrūr, der Diener und Sklave ar-Rašīds. Ihm untersteht eine ganze Schar von Bediensteten, und er hat sogar einen eigenen Sekretär namens Ziyād b. abi l-Ḫaṭṭāb.[125]) Masrūr führt die Oberaufsicht über die Chalifenpaläste und die dazu gehörigen Wachtruppen. Niemand darf ohne seine Erlaubnis die Paläste verlassen und selbst hochgestellte Persönlichkeiten versichern sich seiner Gunst, um eine Audienz bei dem Chalifen zu erwirken. Masrūr erfreut sich einer derartigen Vertrauensstellung bei ar-Rašīd, daß er es sogar wagen darf, den Chalifen nach seinem Ziele zu fragen, wenn er auszureiten wünscht.[126]) Der Obhut des Eunuchen Masrūr sind außerdem die ungefähr 2000 Konkubinen und Sängersklavinnen[127]) des Chalifenpalastes anvertraut.

---

[123]) Die Zubereitung dieser Speise schildert al-Mudauwar nach Masʿūdī, *Murūǧ*, VIII, 398f.
[124]) al-Mudauwar, 112 nach Masʿūdī, *Murūǧ*, VIII, 298.
[125]) Diese Notiz bezieht al-Mudauwar, 153 aus *Aġānī*, IV, 99.
[126]) al-Mudauwar, a. a. O. nach *Aġānī*, IX, 91.
[127]) al-Mudauwar, 154 nach *Aġānī*, IX, 88.

Der *ḥaram* des Chalifenhauses umfaßt einen riesigen Komplex. Jede Hāšimidin aus der Chalifenfamilie lebt in ihrem eigenen Bereich. Alle diese vornehmen Frauen haben eine zahlreiche Dienerschaft zu ihrer Verfügung. Ihre Sklavinnen kleiden sich mit den auserlesensten Gewändern und lieben es, edelsteinbesetzte Stirnbinden zu tragen. Dieser Brauch stammt von ʿUlaiya, einer Schwester ar-Rašīds, die eines Males auf ihrer Stirn wegen diesen Kopfschmuck eingeführt hatte.[128])

Von den Söhnen des Chalifen ist besonders Qāsim dem Wohlleben zugetan. Sein älterer Bruder al-Amīn trägt große Würde zur Schau, denn er ist sich seiner Pflichten als Thronfolger wohl bewußt. Er ist stolz auf seine edle Abstammung, gehören doch sowohl sein Vater als auch seine Mutter Zubaida dem Hause Hāšim an. Dies trifft für keinen der bisherigen Chalifen zu, da Abu l-ʿAbbās as-Saffāḥ (!), Abū Ǧaʿfar, al-Mahdī (!), al-Hādī und ar-Rašīd Söhne von Sklavinnen sind (S. 157). ʿAbdallāh al-Ma'mūn, der älteste Chalifensohn[129]), besitzt die vortrefflichsten Eigenschaften und Anlagen. Vor allem fühlt er sich zu Kunst und Wissenschaft hingezogen. Sucht man ihn auf, so sieht man ihn stets von einer Schar von Künstlern und Gelehrten umgeben. Meist weilen bei ihm seine beiden Lehrer al-Kisā'ī und Abū Muḥammad (Yaḥyā b. al-Mubārak al-Yazīdī) und sein Freund und Vertrauter al-Faḍl b. Sahl.[130]). al-Ma'mūn verweilt jedoch nicht nur bei Wissenschaft und Künsten. Er versteht sich auch auf das Schlagballspiel[131]) und das Reiterspiel *birǧās*. Er spielt Polo auf der Rennbahn und belustigt sich an Hahnen- und Widderkämpfen[132]). Die liebste Unterhaltung ist für ihn aber das Schachspiel, das er ebenso vorzüglich wie sein Vater beherrscht (S. 159).[133])

Unter all den Liebhabereien, die am Chalifenhofe gepflegt werden, nehmen die schönen Künste die vornehmste Stellung ein. Hārūn ar-Rašīd, der als ein großer Freund der Poesie und Musik gilt, ist der Gönner zahlreicher bedeutender Dichter und Musiker. Unter den Dichtern ragen vor allem drei Männer hervor: Abu l-ʿAtāhiya, der sich durch seine Gedichte vorwiegend religiösen Inhalts einen Namen gemacht hat, der ʿAlidenfreund Muslim b. al-Walīd, von dem es heißt, er habe den „neuen Stil" (*badīʿ*) ins Leben gerufen[134]), und der Perser Abū Nuwās, der für seine Weinlieder berühmt ist, und den der Chalife allen anderen Dichtern vorzieht.

Unter den hervorragenden Musikern des Hofes zeichnen sich Manṣūr Zalzal, der Lautenschläger, Barṣauma z-Zāmir, der Oboist, und Ǧaʿfar aṭ-Ṭabbāl, der Trommler, durch die virtuose Beherrschung ihrer Instrumente aus[135]). Am höchsten schätzt jedoch ar-Rašīd zwei Sänger, nämlich Ibrāhīm al-Mauṣilī und dessen Sohn Isḥāq. Isḥāq, der auch einen guten Ruf als Musiktheoretiker genießt, ist bekannt als Verfasser einer langen Abhandlung über den Gesang[136]). Er ist außerdem Führer der Schule des *ǧinā' al-qadīm*, des „klassischen Gesanges", und infolgedessen ein heftiger Gegner des Hāšimiden Ibrāhīm b. al-Mahdī. Ibrāhīm, der sich zur Gesangsrichtung der *muǧaiyirīn*, der „Neuerer", bekennt, legt keinen Wert dar-

---

[128]) al-Mudauwar, 155 nach *Aǧānī*, IX, 83.

[129]) al-Mudauwar, 157 erwähnt noch Aḥmad b. ar-Rašīd, der sich vom Hofe zurückgezogen hatte und in der Askese lebte. Vgl. Ibn Ḫallikān, Nr. 66; s. auch Abu l-Maḥāsin, I, 518.

[130]) Nach al-Mudauwar, 158 entstammte al-Faḍl der Familie Naubaḫt. Offenbar liegt hier eine Verwechslung mit dem Astronomen al-Faḍl b. abī Sahl vor. Vgl. hierzu E. I., III, 1936 unter Nawbakht.

[131]) *laʿiba bi l-kura wa ṭ-ṭabṭāb*. Vgl. Masʿūdī, *Murūǧ*, VIII, 296; s. auch Ph. Hitti, 339f.

[132]) Vgl. A. v. Kremer, II, 75.

[133]) Vgl. Masʿūdī, *Murūǧ*, VI, 351 und VIII, 296.

[134]) al-Mudauwar, 234; vgl. M. Barbier de Meynard, 19f.

[135]) al-Mudauwar erwähnt mit diesen Musikern zusammen irrtümlich al-Ġarīḍ, der jedoch bereits um das Jahr 98/716/7 oder etwas später gestorben sein soll! Vgl. H. G. Farmer, E. I., Erg. Bd., 1938, 82 (Gharīḍ) und *History*, 80f.

[136]) al-Mudauwar, 242 bezieht sich sicher auf das bekannte *Kitāb al-aǧānī al-kabīr* des Isḥāq.

auf, die Regeln des klassischen Gesanges zu beachten. All denjenigen, die ihn deshalb tadeln, pflegt er zu erwidern: „Ich bin ein Prinz und ein Chalifensohn und singe, wie es mir gefällt, und wie es mir beliebt" (S. 184).[137]) Jede dieser beiden Gesangesschulen zählt eine Reihe führender Sänger zu ihren Anhängern. Das Übergewicht hat aber die Partei des Isḥāq b. Ibrāhīm al-Mauṣilī, da die Kunstrichtung des *ġinā' al-qadīm* im Chalifenhause und in anderen führenden Familien des Reiches gepflegt wird.

### b) „Ein Vergleich zwischen Abū Ǧa'far und ar-Rašīd"

Die Epoche Hārūn ar-Rašīds (170/786–193/809) gilt in Überlieferung und Legende als die Zeit, in der das 'abbāsidische Reich den Höhepunkt seiner Machtentfaltung erreicht hatte und sich einer ungewöhnlichen wirtschaftlichen und kulturellen Blüte erfreute. Es ist ja al-Mudauwars Anliegen, seinen Zeitgenossen möglichst eindrucksvoll die einstige Macht und Größe der Araber in die Erinnerung zurückzurufen, und so ist es verständlich, daß er den Schwerpunkt seines Werkes auf die Schilderung gerade dieses Zeitabschnittes der arabischen Geschichte legt. „Kein Reich der Chalifen", so betont er, „war je so ausgedehnt wie das des Rašīd. Auch gab es wenige Herrscher, denen bei allen Unternehmungen so häufig Erfolg beschert war wie Hārūn. Er und die Barmakiden ernteten von keinem Kriege Unglück und Niederlage. ar-Rašīd verhalf dem Islam zum Siege, indem er den gesamten Mašriq unter seiner Herrschaft vereinigt hielt. Die nichtarabischen Fürsten aber traf er mit den Pfeilen seines Mutes, bis die Kunde von seiner Macht mit der Gewalt eines Sturmwindes über Byzanz und das übrige Europa hinwegwehte. Derartige kriegerische Erfolge, verbunden mit einer hohen Blüte der Kultur, hatten die Muslime bis dahin nicht kennengelernt" (S. 142f.).

Die glänzenden Tage unter Hārūn ar-Rašīd stehen in scharfem Gegensatz zu dem bald danach einsetzenden Niedergang des Reiches. Es ist daher erklärlich, daß die Regierung dieses Chalifen, und vor allem auch die Gestalt Hārūns selbst, vielfach idealer aufgefaßt worden sind, als sie es in Wirklichkeit gewesen waren.[138]) ar-Rašīd ist für die Araber ein Chalife, der alle Herrschertugenden in sich vereinigt, das Vorbild eines Chalifen schlechthin. Auch in der Darstellung al-Mudauwars finden sich alle jene Dinge wieder, die nun einmal zu dem üblichen Bilde jener Zeit gehören, und die den Ruhm ar-Rašīds bis ins Abendland getragen haben. al-Mudauwar spricht – wie wir im vorhergehenden Kapitel gesehen haben – von der Pracht und dem Luxus, die an Hārūns Hofe herrschten, und von der Blüte der Kultur, durch die sich die Regierung dieses Chalifen auszeichnete. Er schildert die siegreichen Feldzüge gegen Byzanz und schreibt ausführlich über Beziehungen, die nach seiner Ansicht zwischen ar-Rašīd und Karl dem Großen bestanden haben.

Hārūn ar-Rašīd sieht al-Mudauwar als eine sympathische Persönlichkeit mit vielen lobenswerten Eigenschaften. Er rühmt ihn als überaus freigebig und als einen großen Verehrer von Kunst und Wissenschaft. Er nennt ihn geistreich und fein gebildet und beweist, daß sich der Chalife auch als Dichter ausgezeichnet hat (S. 144f.). al-Mudauwar wiederholt die Meinung der alten arabischen Historiker, wenn er auf die tiefe Religiosität Hārūns hinweist, der die vorgeschriebenen Gebetszeiten genau einhält und jeden Tag hundert rak'as verrichtet (S. 151).[139]) Schließlich hebt er noch mit Ibn Ḫaldūn[140]) die untadelige Haltung des Chalifen hinsichtlich des Genusses alkoholischer Getränke hervor. Dennoch erfährt das Bild, das die Überlieferer von Hārūn ar-Rašīd entworfen haben, und das in den Erzählungen von 1001

---

[137]) Vgl. über diese beiden Gesangesschulen *Aġānī*, IX, 35; s. auch M. Barbier de Meynard, JA, 1869, 327 ff. [138]) Vgl. A. Müller, I, 483.

[139]) Vgl. Ṭabarī, III, 2, 740; Ibn al-Aṯīr, VI, 149; Mas'ūdī, *Murūǧ*, VIII, 294; Ḫaṭīb, XIV, 2; *Faḫrī*, 230.

[140]) Vgl. *Muqaddima*, I, 1, 23ff.; s. auch (Pseudo)Ǧāḥiẓ, *Kitāb at-tāǧ*, 37.

Nacht einen besonders deutlichen Niederschlag gefunden hat, bei al-Mudauwar in den entscheidenden Dingen eine wesentlich andere Beleuchtung. Er nimmt nämlich von der traditionsgebundenen Einschätzung Hārūns insofern Abstand, als er die Hauptverdienste um die Macht und um die kulturelle Blüte des Reiches nicht so sehr auf seiten des Chalifen als vielmehr auf seiten seiner Minister, der Barmakiden, sieht. al-Mudauwar zögert nicht, diese Gedanken mit aller Klarheit auszusprechen und zu betonen, daß die vortreffliche Politik ar-Rašīds „vor allem auf den ausgezeichneten Ratschlägen beruht, die ihm die Barmakiden über die Führung der Staatsgeschäfte zu geben wissen" (S. 128). Seine Regierungsweise, so stellt al-Mudauwar weiter fest, die sich unter der Leitung der Barmakiden durch Milde und Weisheit auszeichnete, verkehrt sich mit dem Sturze dieser Staatsmänner ins Gegenteil. Härte und Ungerechtigkeit bestimmen nunmehr die Beschlüsse des Chalifen, und es zeigt sich, daß er ohne Hilfe der Barmakiden nicht imstande ist, die Ordnung im Reiche aufrechtzuerhalten (S. 358ff., S. 371).[141])

Wenn wir al-Mudauwar recht verstanden haben, so läßt sich Hārūn von den Barmakiden nicht nur leiten und beraten; ihr Einfluß auf ihn ist vielmehr so tiefgreifend, daß er ihn befähigt, über sich selbst hinauszuwachsen und in ihm Eigenschaften und Gaben weckt, die ihn zu einem idealen Herrscher machen. Um al-Mudauwars Gedanken auf eine kurze Formel zu bringen, so ist ar-Rašīd ein hervorragender Staatsmann und Politiker, solange die Barmakiden seine Minister sind; alle diese Vorzüge büßt er aber in dem Augenblicke ein, in dem er die Barmakiden stürzt.

Welch ein guter Herrscher ar-Rašīd unter dem Einflusse der Barmakiden ist, zeigt nach Ansicht al-Mudauwars nichts deutlicher auf als die Tatsache, daß sich Hārūn in Charakter und Politik grundsätzlich von seinem Großvater Abū Ǧaʿfar al-Manṣūr unterscheidet. Der Verfasser, der diese beiden Chalifen in einem besonderen Kapitel[142]) miteinander vergleicht, betont gleich anfangs ausdrücklich, daß er nicht jenen Historikern zustimmen kann, die glauben, Hārūn habe sich die Handlungsweise Abū Ǧaʿfars zum Vorbild genommen.[143]) „Ich kenne keinen Herrscher", so sagt al-Mudauwar, „der politische Begabung, Verstand, Überlegenheit, Weisheit und Scharfsinn in dem Maße besitzt wie ar-Rašīd. Seine vorzüglichen Eigenschaften finden ihren Ausdruck darin, daß er dem Guten zugewandt ist und der Grausamkeit fernsteht, die Abū Ǧaʿfar und einigen anderen ʿAbbāsiden eigen ist".

Wie völlig anders ar-Rašīd als al-Manṣūr zu handeln pflegt, geht nach al-Mudauwars Meinung schon allein daraus hervor, daß er gleich zu Beginn seiner Herrschaft die von seinen Vorgängern eingezogenen Vermögen und Besitzungen an deren Eigentümer zurückerstattet. Vor allem, so unterstreicht der Verfasser, bewahrt dieser Chalife in seiner Politik Aufrichtigkeit und erweist sich denen gegenüber wohlwollend, die sich um den Staat bemühen. Haben verdiente Gouverneure in ihrem Wirkungsbereich Macht und Einfluß gewonnen, so zögert er nicht, ihr Ansehen noch zu erhöhen und ihre Position zu stärken. Als sich beispielsweise die Stellung des Rūḥ aus der Familie der Muhallabiden in Ifrīqiya gefestigt hat, bestimmt ar-Rašīd, daß die Statthalterschaft diesem Hause erblich bleiben solle. Ebenso ernennt der Chalife später Ibrāhīm b. al-Aġlab zum Gouverneur von Ifrīqiya, als dieser sich im Maġrib eine Machtstellung erworben hat. Auch in diesem Falle legt Hārūn die Statthalterschaft als erblich im Hause der Aġlabiden fest.[144])

---

141) Vgl. die ähnlichen Urteile bei Masʿūdī, *Tanbīh*, 346; Ibn ʿAbdūs, 336 und in *Kitāb al-ʿuyūn*, 309; s. auch Ṭabarī, Chron., IV, 469.

142) *al-muwāzana baina r-Rašīd wa abī Ǧaʿfar*, 123—128.

143) Vgl. Ṭabarī, III, 2, 741; Ibn al-Aṯīr, VI, 149; Ḫaṭīb, XIV, 6f.; *Faḫrī*, 230; s. auch (Pseudo)-Ǧāḥiẓ, a. a. O.

144) Im Jahre 184 gegen einen jährlichen Tribut von 40000 Dinaren; vgl. Ibn al-Aṯīr, VI, 106f.

al-Mudauwar, der hier um seiner Konzeption willen die historischen Zusammenhänge nicht sehen und die Autonomiebestrebungen nicht wahrhaben will, die den Verfall des ʿAbbāsidenreiches einleiteten, erblickt in dieser Maßnahme ar-Rašīds ein Beispiel seiner staatspolitischen Klugheit. Ist doch nach seiner Auffassung der Chalife überzeugt davon, daß eine starke Dynastie im Westen ein gutes Bollwerk gegen die Feinde des Chalifenhauses ist. Im Hinblick auf das Wohl des Reiches, so glaubt al-Mudauwar, erträgt Hārūn selbst die Furcht vor dem starken Einfluß der Aġlabiden im Maġrib ruhig. Wie wenig gleicht er hierin Abū Ǧaʿfar! Während es diesem Chalifen immer nur darum zu tun gewesen ist, unangenehmen Situationen aus dem Wege zu gehen, so gelten alle Sorgen ar-Rašīds stets der Festigung des Reiches und der Stärkung des Islam (S. 124f.).

ar-Rašīd, so führt al-Mudauwar seinen Vergleich fort, unterscheidet sich von Abū Ǧaʿfar, wie sich Milde und Tyrannei voneinander unterscheiden. ar-Rašīd führt seine Maßnahmen mit Gerechtigkeit durch. Er ist bestrebt, seine Untertanen durch Wohltaten zu gewinnen, so daß sie ihm ohne Zwang gehorchen, während Abū Ǧaʿfar das Volk so hart unterdrückte, daß es gar nicht erst zu Widersetzlichkeiten fähig war. Hat auch jeder der beiden Chalifen auf seine Weise letztlich das gleiche Ziel erreicht, so doch mit dem Unterschied, daß eine milde Politik besser ist als eine solche, die sich auf Ungerechtigkeit und Blutvergießen stützt. Ein gerechter Herrscher erfährt durch das Vertrauen, das ihm seine Untertanen entgegenbringen, ein Glück, das dem Tyrannen versagt bleibt (S. 125).

ar-Rašīd, so stellt es al-Mudauwar dar, kümmert sich persönlich um das Wohlergehen der Bevölkerung. Er durchreist die Länder seines Reiches und sorgt dafür, daß die Gouverneure keine unmäßigen Steuern erheben oder sonstige Ungerechtigkeiten verüben. Dolmetscher begleiten ihn in die Gebiete jenseits von Chorāsān, damit ihm nichts von den Angelegenheiten seiner Untertanen entgeht. Nicht genug hiermit, läßt er es sich auch nicht nehmen, zusammen mit seinem Wezir Ǧaʿfar und dem Sklaven Masrūr in Verkleidung die Märkte Baġdāds zu besuchen, um unerkannt in die Verhältnisse des niederen Volkes Einblick zu nehmen (S. 127).

al-Mudauwar, der uns hier Hārūn ar-Rašīd ähnlich idealisiert geschildert hat, wie ihn auch die Volkserzählung sieht, weist schließlich noch auf die Bemühungen des Herrschers um die Förderung des Handels hin. Um den Handel mit den Ländern im Westen des Reiches ebenso blühend zu gestalten wie mit denen im Osten, so führt er aus, plant der Chalife, eine Verbindung zwischen dem Roten Meer und dem Mittelmeer herzustellen. Gelehrte warnen ihn jedoch vor diesem Vorhaben mit der Begründung, daß das Niveau der beiden Meere verschieden und daher bei der Durchstechung der Landesenge zwischen ihnen eine Überschwemmung der umliegenden Länder zu befürchten sei. Auch Ǧaʿfar b. Yaḥyā rät von dem Projekte ab, denn er ist der Meinung, das Reich könne hierdurch leicht in Verwicklung mit den Griechen geraten (S. 138f.).[145])

Kommen wir nun zu al-Mudauwars Darlegungen über Hārūn ar-Rašīds Auseinandersetzungen mit den ʿAliden, so können wir feststellen, daß der Verfasser selbst hier dem Chalifen gegenüber auffallend milde gesonnen ist. al-Mudauwar gibt zwar zu, daß ar-Rašīd insofern ungerecht ist, als er, wie schon seine Vorgänger, die berechtigten Ansprüche der *ahl al-bait* auf das Chalifat nicht anerkennt; dann aber betont er mit Nachdruck, daß sich der Chalife auch in seinem Verhalten gegen die ʿAliden von al-Manṣūr durch seine Milde unterscheidet (125f.). Wohl wünsche ar-Rašīd, sich vor den ʿAliden zu sichern, jedoch möglichst unter Vermeidung jeder Gewaltanwendung. Ja, wenn er nur die Gewißheit besäße, daß die ʿAliden seiner Herrschaft ungefährlich wären, so würde er gewiß dafür sorgen, daß sie keinerlei Unterdrückung und Grausamkeit mehr zu erleiden brauchten.

---

[145]) al-Mudauwar folgt hier al-Masʿūdī, *Murūǧ*, IV, 98f.

In Verteidigung dieser Ansicht behauptet al-Mudauwar sogar, ar-Rašīd habe nur deshalb den ʿAliden Yaḥyā b. ʿAbdallāh (b. al-Ḥasan b. al-Ḥasan b. ʿAlī b. abī Ṭalīb) verfolgt[146]), weil er hierzu von einigen seiner Verwandten gezwungen worden sei, denen er sich nicht zu widersetzen gewagt habe.

Ähnlich beurteilt al-Mudauwar die Dinge im Falle des *imām* Mūsā b. Ǧaʿfar, wenn er erklärt, daß dieser ʿAlide gegen den Willen und ohne das Wissen des Chalifen im Kerker ermordet worden ist (S. 126).

Überprüft man nun diese Aussagen al-Mudauwars, so läßt sich an Hand der Liste, die Abu l-Faraǧ in seinem *Kitāb maqātil aṭ-Ṭālibiyīn* von den ʿAliden zusammengestellt hat, die unter der Regierung al-Manṣūrs umgekommen sind, leicht feststellen, daß dieser Chalife mehr als doppelt soviel von ihnen auf dem Gewissen hat wie ar-Rašīd. Dennoch bleibt die Zahl jener ʿAliden, die zur Zeit Hārūns den Tod gefunden haben, noch recht hoch. Wie aus mehreren Hinweisen in der Literatur deutlich hervorgeht, ist auch dieser Herrscher den ʿAliden gegenüber durchaus nicht milde gewesen. al-Mudauwar schreibt ihm also Tugenden zu, die er in diesem Falle gar nicht besessen hat[147].)

Wie parteiisch al-Mudauwars Auffassung ist, wird am besten klar, wenn wir die Aussagen der Quellen über das Ende des *imām* Mūsā b. Ǧaʿfar al-Kāẓim heranziehen.

Über die Gründe für den Tod des Mūsā al-Kāẓim bestehen in der Überlieferung geteilte Meinungen. Lassen wir zunächst Abu l-Faraǧ zu Worte kommen, der uns hierüber den ältesten Bericht vermittelt[148]): Der Barmakide Yaḥyā b. Ḫālid besticht ʿAlī b. Ismāʿīl b. Ǧaʿfar b. Muḥammad, einen Neffen des Mūsā al-Kāẓim, und verlangt von ihm, daß er ihm Einblick in die Verhältnisse seines Onkels verschaffe. ʿAlī, der das Vertrauen Mūsās genießt, erfährt bald alle seine Geheimnisse und teilt sie auf Veranlassung des Barmakiden Yaḥyā dem Chalifen mit. Unter anderem läßt er ihn auch wissen, daß Mūsā aus allen Gegenden des Reiches von der Bevölkerung großen Zuspruch erfährt und über große Geldmittel verfügt. Dies genügt, um ar-Rašīd von der Gefährlichkeit des ʿAliden zu überzeugen. Der Chalife, der sich sogar vor einem Aufstand Mūsās nicht sicher fühlt, läßt den *imām* in Medina festnehmen und nach Baṣra schaffen. Einige Zeit darauf wird der ʿAlide nach Baġdād gebracht und der Obhut des Faḍl b. ar-Rabīʿ anvertraut mit der Weisung, ihn zu töten. Als al-Faḍl sich hierzu nicht entschließen kann, wird Mūsā dem Barmakiden al-Faḍl b. Yaḥyā übergeben. Jedoch auch dieser findet sich nicht bereit, den *imām* zu beseitigen, sondern läßt ihn

---

146) Vgl. unten S. 67.

147) Es ist interessant, daß al-Mudauwars Auffassung von al-Ǧūmard, 179ff. geteilt wird. al-Ǧūmard ist jedoch entgegen al-Mudauwar der Ansicht, daß viele der unter der Regierung ar-Rašīds erfolgten Maßnahmen gegen die ʿAliden (Abu l-Faraǧ nennt in seinem *Kitāb maqātil* acht ʿAliden, die z. Z. Hārūns den Tod gefunden haben sollen) auf die Barmakiden zurückgehen, unter deren Einfluß der Chalife gestanden hat. Für die loyale Einstellung ar-Rašīds den ʿAliden gegenüber spricht nach Meinung al-Ǧūmards der Umstand, daß Hārūn Manṣūr an-Namarī heftig tadelte, als ihm dieser ein Schmähgedicht über die ʿAliden vortrug (vgl. *Aġānī*, XII, 18).

Gegen eine ʿalidenfreundliche Haltung ar-Rašīds sprechen folgende Quellenaussagen: Einem Bericht des Ibrāhīm al-Mauṣilī in *Aġānī*, V, 33f. zufolge, soll Hārūn aus Wut über die ʿAliden einmal gesagt haben: „Wie lange noch soll ich mit der Sippe des Abū Ṭālib Geduld üben! Ich werde diese Familie ausrotten und auch alle ihre Anhänger töten. Das werde ich gewiß tun!" Vgl. auch A. v. Kremer, II, 64f.

Nach Ṭabarī, III, 1, 606 und Ibn al-Aṯīr, VI, 79 ließ ar-Rašīd im Jahre 171 mit Ausnahme des ʿAbbās b. al-Ḥasan b. ʿAbdallāh b. ʿAlī b. abī Ṭālib alle ʿAliden aus Baġdād nach Medina schaffen. Vgl. auch Abu l-Maḥāsin, I, 463f.

Ibn aṭ-Ṭiqṭaqa, *Faḫrī*, 23 bemerkt über Hārūn, er habe den ʿAliden gegenüber keine Gottesfurcht gekannt.

148) Vgl. *Maqātil*, 501—504; Mufīd, *Iršād*, 273 folgt dieser Überlieferung; s. auch *Faḫrī*, 233—234; Maǧlisī, XI, 302f. und 294f.

vielmehr in seinem Hause jede nur erdenkliche Annehmlichkeit genießen. Als dies der Chalife, der gerade in ar-Raqqa weilt, erfährt, läßt er al-Faḍl b. Yaḥyā bestrafen und öffentlich verkünden, daß es der Barmakide gewagt habe, sich gegen den Chalifen aufzulehnen. Hierüber ist Yaḥyā b. Ḫālid so bestürzt, daß er zu Hārūn eilt und ihn bittet, seinem Sohne zu verzeihen, er wolle auch dafür den ʿAliden aus der Welt schaffen. Als der Chalife hiermit einverstanden ist, reist Yaḥyā nach Baġdād. Er sucht as-Sindī b. Šāhik auf, bei dem Mūsā jetzt inhaftiert ist, und befiehlt ihm, den *imām* zu töten. as-Sindī läßt den ʿAliden durch christliche Sklaven ersticken. Der Leichnam wird einer Kommission von Rechtsgelehrten und einer Reihe namhafter Persönlichkeiten Baġdāds vorgeführt, die alle beeiden, daß an dem Toten keinerlei Spuren eines gewaltsamen Endes festzustellen sind.[149])

Wesentlich anders als Abu l-Faraǧ sieht al-Ḫaṭīb al-Baġdādī die Zusammenhänge.[150]) Nach seinen Angaben stellt sich der Untergang Mūsās folgendermaßen dar: Anläßlich einer Pilgerfahrt nähert sich Hārūn ar-Rašīd dem Grabe des Propheten in Medina und ruft aus: „Gruß dir, o Vetter!" Als Mūsā b. Ǧaʿfar, der in der Nähe weilt, dies gehört hat, tritt er hinzu und sagt: „Gruß dir, o mein Vater!" Diese Kühnheit des ʿAliden, der mit seinen Worten bekunden wollte, daß ja seine Familie mit dem Propheten viel näher verwandt sei als die Sippe des Chalifen, erzürnt ar-Rašīd dermaßen, daß er Mūsā einkerkern läßt. Im Jahre 183 oder 186 stirbt der *imām* im Gefängnis zu Baġdād, wahrscheinlich durch Gift.[151])

Um auf al-Mudauwar zurückzukommen, so werden wir annehmen können, daß er seine Darstellung auf diese Überlieferung stützt. Trotzdem aus diesem Bericht nicht eindeutig hervorgeht, daß die Ermordung des ʿAliden von Hārūn selbst veranlaßt worden ist, so liegt kein Grund vor, hieran zu zweifeln. Ganz abgesehen hiervon, wird man auch als selbstverständlich voraussetzen müssen, daß ein so wichtiger Staatsgefangener wie Mūsā nur mit dem Einverständnis des Chalifen beseitigt werden konnte, selbst wenn Hārūn nach außen hin seine Unschuld am Tode des *imām* beteuert haben mag.[152]) Wie bereits betont, hat dieser Chalife überdies zu viele ʿAliden umbringen lassen, als daß hier al-Mudauwars Ansicht überzeugen könnte.

### c) Die Eroberung von Heraclea

al-Mudauwars Schilderung der siegreichen Feldzüge Hārūn ar-Rašīds gegen die Byzantiner dient dem Bestreben, die Macht des islamischen Reiches unter der Herrschaft dieses Chalifen zu verherrlichen. Dieses Anliegen führt al-Mudauwar manchmal dahin, auf eine genaue Wiedergabe der historischen Tatsachen zu verzichten.

Schon als Thronfolger, so berichtet al-Mudauwar, ist Hārūn mit großem Erfolge gegen Byzanz zu Felde gezogen. Unter der Regierung seines Vaters al-Mahdī gelangt er mit seinem Heere bis in die Nähe von Konstantinopel und zwingt die damalige Kaiserin Irene zu Friedensschluß und Tributzahlung.[153]) Als Hārūn dann selbst Chalife geworden ist, muß er sich erneut mit dieser Herrscherin auseinandersetzen. Als sie sich weigert, ihm den schuldigen Tribut zu entrichten, schickt er eine Flotte unter Ḥumaid b. Maʿyūf[154]) und zugleich

[149]) Vgl. auch Yaʿqūbī, *Taʾrīḫ*, II, 499. Nach Naubaḫtī, 67 und Šahrastānī (übers. von Th. Haarbrücker), I, 192 wurde Mūsā b. Ǧaʿfar von Yaḥyā b. Ḫālid im Kerker vergiftet.

[150]) Vgl. *Taʾrīḫ Baġdād*, XIII, 31. Dieser Darstellung folgt Ibn Ḫallikān, Nr. 756; s. auch Ibn al-Aṯīr, VI, 112.

[151]) Dies berichtet auch Masʿūdī, *Murūǧ*, VI, 329—330.

[152]) Vgl. Maǧlisī, XI, 301.

[153]) Diese Angaben beziehen sich auf die Ereignisse des Jahres 165/782; vgl. Ṭabarī, III, 1, 503ff.; Ibn al-Aṯīr, VI, 44f.; *Kitāb al-ʿuyūn*, 278f.; s. auch E. W. Brooks, Engl. Hist. Rev., XV, 1900, 737 bis 739.

[154]) al-Mudauwar, 172 verzeichnet Maʿyūb.

ein Landheer gegen sie aus. Beim abermaligen Vordringen der Muslime bis zur Hauptstadt der Feinde, gibt die Kaiserin den Forderungen des Chalifen statt.

Nach dem Tode der Kaiserin Irene, so fährt al-Mudauwar fort, sendet der neue byzantinische Herrscher, Nikephoros, einen anmaßenden Brief an den Chalifen. In diesem Schreiben teilt er Hārūn mit, daß er von ihm keine Tributzahlung zu erwarten habe, und fordert ihn mit höhnischen Worten auf, alles seinerzeit von Irene empfangene Geld zurückzuerstatten. Diese Herausforderung beantwortet ar-Rašīd folgendermaßen: „Im Namen Gottes, des Erbarmenden, Barmherzigen. Hārūn, Fürst der Gläubigen, an Nikephoros, den byzantinischen Hund. Ich habe Deinen Brief gelesen, O Sohn einer Ungläubigen; die Antwort aber wirst Du nicht hören, sondern sehen" (S. 173).[155]) Daraufhin zieht der Chalife persönlich mit einem großen Heere nach Heraclea, zerstört die Mauern der Stadt durch Wurfmaschinen und erringt einen bedeutenden Sieg über die Byzantiner. Nikephoros schließt Frieden und fügt sich in die Tributzahlung.

Diese Ausführungen al-Mudauwars müssen in einigen Punkten richtiggestellt werden. Während von der Entsendung einer Flotte unter Ḥumaid b. Maʿyūf in den Quellen nur anläßlich der Eroberung von Heraclea die Rede ist, und Hārūn als Chalife auch niemals mehr bis an den Bosporus gekommen ist, weist al-Mudauwars Schilderung des Feldzuges gegen Nikephoros noch größere Unstimmigkeiten auf. al-Mudauwar verschweigt nämlich, daß nach der Überlieferung die Einnahme von Heraclea erst drei Jahre nach dem erwähnten Briefwechsel der beiden Herrscher liegt. Hārūn ist zwar unmittelbar nach seiner Korrespondenz mit Nikephoros zum Kriege gegen den Kaiser aufgebrochen und hat ihn mit seinem Heere vor Heraclea bedroht, jedoch ist es damals zu keiner Schlacht gekommen. Nikephoros erreichte vielmehr durch Zahlung des Tributes den Rückzug des Chalifen. Als Hārūn in ar-Raqqa angelangt war, erfuhr er, daß Nikephoros bereits wieder die getroffenen Abmachungen gebrochen hatte. Der Chalife, der sich dies nicht bieten lassen wollte, zog noch im gleichen Jahre (187/803) abermals gegen den Kaiser und erzwang die Zahlung des Tributes. Die Eroberung und Zerstörung von Heraclea erfolgte dagegen erst im Sommer des Jahres 190/806, nachdem die Byzantiner erneut die Waffenstillstandsbedingungen verletzt hatten.

Diese Daten machen es deutlich, warum al-Mudauwar jede Zeitangabe vermieden hat und warum seine Darstellung von den tatsächlichen Begebenheiten abweicht. Selbstverständlich hat er aus den von ihm benutzten Quellen ersehen, daß die Eroberung von Heraclea erst einige Jahre nach dem Sturze der Barmakiden, der in das Jahr 187 fiel, erfolgt ist. Auch kann es ihm unmöglich entgangen sein, daß der von ihm in Zusammenhang mit diesen Feldzügen häufig zitierte Abu l-Fidāʾ in dem gleichen Abschnitt, in dem vom Falle Heracleas die Rede ist, unter dem Jahre 190 auch den Tod des Barmakiden Yaḥyā b. Ḫālid verzeichnet![156]) al-Mudauwars Gedankengänge sind verständlich. Einerseits kann er seiner Behauptung nicht widersprechen, daß Hārūn nach dem Untergang der Barmakiden ständig von Mißerfolgen begleitet war, andererseits aber ist gerade die Eroberung von Heraclea ein Ereignis, das er bei seiner Beschreibung der Glanzzeit des Chalifats nicht missen möchte.

### d) Hārūn ar-Rašīd und Karl der Große

al-Mudauwars ausführliche Schilderung eines Austausches von Gesandtschaften zwischen Hārūn ar-Rašīd und Karl dem Großen (S. 265–270 und S. 294–303) ist meines Wissens der erste Beitrag, den wir von arabischer Seite darüber erhalten. Während die fränkische Über-

[155]) Vgl. Ṭabarī, III, 2, 695ff. und 709ff.; Ibn al-Aṯīr, VI, 126f. und 133f.; Yaʿqūbī, *Taʾrīḫ*, II, 519; *Kitāb al-ʿuyūn*, 309f. und 312; s. auch E. W. Brooks, a. a. O., 742ff.

[156]) Vgl. al-Mudauwar, 173, Anm. 3, der hier auf eben diese Stelle bei Abu l-Fidāʾ, *Taʾrīḫ*, II, 19 verweist.

lieferung über Beziehungen zwischen beiden Herrschern zu berichten weiß, findet sich bekanntlich in den arabischen zeitgenössischen Quellen kein diesbezüglicher Hinweis. Dies hat unter anderem zu der Vermutung Anlaß gegeben, daß es sich bei diesen sogenannten Gesandtschaften höchstens um selbständige Unternehmungen von Händlern gehandelt hat, diplomatische Beziehungen zwischen ar-Rašīd und Karl aber in Wirklichkeit gar nicht bestanden haben.[157]) al-Mudauwars Ausführungen, die hier allein untersucht werden sollen, geben, vom wissenschaftlichen Standpunkt aus gesehen, wenig her. Aber es ist interessant, einmal zu erfahren, wie sich ein Araber mit diesen Dingen auseinandersetzt. Folgen wir nun dem Ablauf der Ereignisse, wie sie al-Mudauwar sieht.

Im Jahre 186 treffen am Chalifenhofe Gesandte Karls des Großen ein, die Hārūn vom Frankenherrscher Grüße übermitteln und um wohlwollende Behandlung der christlichen Jerusalempilger nachsuchen. Auf Anraten des Ǧaʿfar b. Yaḥyā, der die Aufnahme diplomatischer Beziehungen zum Hofe Karls befürwortet, entschließt sich Hārūn, die Gesandtschaft zu erwidern. Der Chalife verbindet hiermit eine ganz bestimmte Absicht. Hofft er doch, den Franken zu einem Bündnis gegen die spanischen Umaiyaden bewegen zu können. Diesen Plänen aber steht der Wezir Ǧaʿfar skeptisch gegenüber; alle seine Einwände und Vorstellungen, daß eine kriegerische Verwicklung im Westen mit den Umaiyaden zu einer Schwächung des Reiches im Osten führen könne, scheitern jedoch an der Hartnäckigkeit ar-Rašīds. Auch Ǧaʿfars Hinweis auf die Kriegstüchtigkeit der Umaiyaden und darauf, daß die ʿAbbāsiden im fernen Spanien doch stets eine unsichere Position hätten, vermag den Chalifen nicht von seinem Vorhaben abzubringen. Er ernennt seinen persischen Günstling zum Bevollmächtigten und bestimmt, daß er zusammen mit den fränkischen Gesandten zum Kaiser reisen solle. ar-Rašīd übergibt dem Perser ein Schreiben an den Frankenherrscher und übermittelt ihm noch folgende Instruktionen: der Kaiser müsse unter allen Umständen zu einem gemeinsamen Vorgehen gegen die Umaiyaden gebracht werden. Um ihn für diesen Plan zu gewinnen, erkläre sich der Fürst der Gläubigen bereit, sowohl für die Versorgung des fränkischen Heeres als auch für die gesamten Kriegskosten aufzukommen. Er versichere auch feierlich, nach einem gemeinsam erfochtenen Siege auf eine gerechte Verteilung der umaiyadischen Schätze achten zu wollen. Schließlich möge der Kaiser darauf aufmerksam gemacht werden, daß er, der Chalife, dank seiner Verwandtschaft mit dem Propheten ein größeres Anrecht auf die Herrschaft in Spanien habe als die Umaiyaden.

Unter dem Geleit des Führers der fränkischen Gesandtschaft, einem Juden von hohem Rang und Ansehen, der zugleich die Funktion eines Dolmetschers übernehmen soll, brechen die Muslime auf. Als Geschenke Hārūns an den Kaiser führen sie mit sich: einen mächtigen weißen Elefanten, den einst ein indischer Fürst dem Chalifen al-Mahdī übergeben hatte, kostbare Stoffe, einen Brokatteppich aus Ṭabaristān, Spezereien, ein großes Prunkzelt, sowie eine von einem Baġdāder Künstler angefertigte Wasseruhr und ein Schachspiel mit Figuren aus Elfenbein.

Die Reise führt über Kūfa, Damaskus, Beirut und von dort aus über das Mittelmeer nach Marseille. Von dieser Stadt aus begibt man sich nach Rom, wo sich der Kaiser zur Zeit aufhält. Gegen Ende des Monats Šaʿbān langt die muslimische Gesandtschaft hier an, und es

[157]) Vgl. W. W. Barthold, *Christianskij Vostok*, I, 1912, 69—94. (Eine Zusammenfassung dieses Artikels in englischer Übersetzung bietet F. W. Buckler, 43—47). Vgl. auch W. W. Barthold, *Der Islam*, IV, 333f. und F. F. Schmidt, *Der Islam*, III, 409ff.

Dieselbe Meinung vertrat bereits F. C. H. L. Pouqueville, 529ff., dessen Ansicht einige Jahre später (1836) J. T. Reinaud, 116ff. und 123ff. zu widerlegen suchte.

In neuerer Zeit (1931) hat wiederum F. W. Buckler die Richtigkeit der Angaben der fränkischen Quellen zu beweisen versucht.

kommt sehr bald zu einer Audienz mit dem Frankenherrscher, die im Palaste des Papstes stattfindet. Hier treffen die Fremden den Kaiser auf einem Throne sitzend an, gehüllt in ein prächtiges Gewand aus ornamentiertem Seidenstoff, auf dem Haupte eine Krone, die mit Hyazinthen und Topasen verziert ist, in der Hand ein Szepter, umgeben von einer bewaffneten Garde und Geistlichen in Festgewändern.

Auf dieser Audienz tauschen Kaiser und Gesandter Höflichkeitsformeln miteinander aus. Großes Wohlgefallen erregen die Geschenke Hārūns, die dem Fürsten von dem jüdischen Dolmetscher übergeben werden. Erst am folgenden Tage gewährt der Kaiser Hārūns Vertrautem eine geheime Unterredung. Karl der Große ist diesmal noch prächtiger gekleidet und trägt eine noch prunkvollere Krone; es scheint, als wolle er dem Muslim durch den Glanz seiner äußeren Erscheinung seine Macht und seinen Reichtum verdeutlichen. Wie Ǧaʿfar b. Yaḥyā vorausgesehen hat, lehnt der Kaiser ein Bündnis mit dem Chalifen gegen die Umaiyaden ab. Als der Gesandte auf die nahe Verwandschaft der ʿAbbāsiden mit dem Propheten hinweist und hiermit ihren Anspruch auf Spanien begründet, denkt der Kaiser hierüber so lange nach, daß es fast aussieht, als sei er der Meinung, es gebe noch eine andere Familie, die Muḥammad näher stehe als die Umaiyaden und selbst die ʿAbbāsiden (d. h. die ʿAliden). Über Hārūns Plan, gegen die Umaiyaden zu ziehen, äußert sich der Herrscher dahingehend, daß es wohl dem Chalifen kaum möglich sein dürfte, die Umaiyaden zu unterwerfen. Auch halte er dies für ein Wagnis, da ar-Rašīd durchaus mit der Möglichkeit zu rechnen habe, zwei Gegnern gegenüberzustehen, nachdem sich doch die ʿAliden im Westen unabhängig gemacht hätten. Zudem teilt der Kaiser mit, daß seine eigenen Interessen andere seien, als die des Chalifen. Einem gemeinsamen Bündnis gegen die Umaiyaden stehe seinerseits entgegen, daß er zu gewissen Mächten, die zwischen seinem Reiche und Andalusien liegen, in freundschaftlicher Beziehung bleiben möchte und daß er seine Anstrengungen lieber darauf richten wolle, die Fürsten im Osten seines Reiches zu bekämpfen; außerdem beabsichtige er, sich über Konstantinopel zum Herrn zu machen. Karl versichert jedoch ar-Rašīd seiner Freundschaft und Verbundenheit und entläßt den Gesandten mit reichen Geschenken. Er bittet ihn, über Tunis zu reisen, um ihm von dort die Reliquien des Heiligen Cyprian zu senden. Zu diesem Zwecke stellt er dem Muslim ein Schiff seiner Flotte zur Verfügung. Dieser bricht im Monat Ramaḍān in Rom auf und gelangt über Tunis nach Alexandria. Von dort aus geht die Heimfahrt weiter nach al-Fusṭāṭ und den Nil aufwärts nach Aswān. Dann führt die Reise nach ʿAiḏāb und von hier aus über das Rote Meer nach Ǧidda. In Medina angekommen, trifft der Perser wieder mit dem Chalifen zusammen und unterrichtet ihn von dem Ergebnis der Gesandtschaft.

al-Mudauwar, der sehr wahrscheinlich seiner Darstellung ein französisches Geschichtswerk zugrunde gelegt hat, ist es ganz offensichtlich nicht um eine historisch getreue Schilderung der Beziehungen zwischen den beiden Herrschern gegangen. Er hat vielmehr das Wesentliche hierüber zusammengefaßt und so, wie es ihm am zweckmäßigsten erschienen ist, in den Ablauf der Handlung des Werkes eingebaut. Geschickt stellt er eine Verbindung zwischen der Gesandtschaft und dem Sturze der Barmakiden her, indem er die muslimische Abordnung auf ihrer Rückreise mit ar-Rašīd während jener Pilgerfahrt zusammentreffen läßt, die dem Ende der Barmakiden unmittelbar vorausgegangen ist. Hieraus ergibt sich eine gefällige Überleitung zum folgenden Kapitel und zugleich die Gelegenheit für eine Beschreibung der Heiligen Städte. So kommt es, daß al-Mudauwars Angaben allein schon in zeitlicher Hinsicht denen der Überlieferung widersprechen. Während uns Einhard über zwei Gesandtschaften Karls des Großen an Hārūn aus den Jahren 797 und 802 und zwei Gegengesandtschaften Hārūns aus den Jahren 801 und 807 unterrichtet,[158]) vermengt al-Mudauwar die

[158]) Vgl. hierüber auch F. W. Buckler, 21ff., 31 und 36.

Ereignisse dieser vier Gesandtschaften miteinander und verlegt sie in das Jahr 802/186. al-Mudauwars Jude beispielsweise, der Führer der fränkischen Gesandtschaft an Hārūn, ist identisch mit dem von Einhard erwähnten Isaak. Isaak, der wohl tatsächlich als Dolmetscher diente, begleitete jedoch die fränkischen Gesandten, nämlich Sigismund und Lantfrid, bereits im Jahre 797 an den Hof des Chalifen. Er kehrte als einziger Überlebender der fränkischen Abordnung im Jahre 801 zurück und traf einige Monate später als die beiden Gesandten Hārūns, mit denen er zusammen aufgebrochen war, bei Karl ein.

Es ist richtig, wenn al-Mudauwar in diesem Zusammenhang als Geschenk Hārūns einen Elefanten erwähnt, denn ein solcher gelangte nach Angaben Einhards wirklich im Jahre 802 nach Aachen. Dagegen wurden die anderen Gaben, wie zum Beispiel die Wasseruhr und das Zelt, erst anläßlich der Gesandtschaft vom Jahre 807 dem Kaiser überreicht.

Die Verlegung der Unterredung der muslimischen Legaten mit Karl nach Rom ist ein weiterer Beweis dafür, welche Freiheiten sich al-Mudauwar hier erlaubt hat. Das gleiche gilt schließlich für seine Notiz über die Reliquien des Heiligen Cyprian. Auch hier macht er sich von der Überlieferung unabhängig, die in diesem Falle davon spricht, Ibrāhīm b. al-Aġlab habe im Jahre 801 Gesandte des Frankenherrschers in al-ʿAbbāsīya empfangen, die von ihm jene Reliquien erbaten.[159])

Weniger eigenwillig ist dagegen die Motivierung, die al-Mudauwar für den Austausch von Gesandtschaften zwischen den beiden Herrschern gefunden hat. Er vertritt hier nämlich Ansichten, die schon wiederholt geäußert worden sind.[160]) Erstaunlich ist es nur, daß al-Mudauwar entgegen der üblichen Auffassung die Möglichkeit einer wechselseitigen Hilfeleistung der beiden Herrscher gegen ihre gemeinsamen Feinde, die Umaiyaden und die Byzantiner, nicht in Betracht gezogen hat.

### e) Hārūn ar-Rašīd und die Barmakiden

Der Name der Barmakiden ist eng verbunden mit der Herrschaft der ersten ʿAbbāsiden zu Baġdād und vor allem mit der Glanzzeit des Chalifates unter Hārūn ar-Rašīd. Diese persische Familie aus Balch, die über fünfzig Jahre lang den Chalifen in der Staatsführung zur Seite gestanden und bis zu ihrem Sturze im Jahre 187/803 eine hervorragende Rolle im Reiche gespielt hat, ist durch die Erzählungen aus 1001 Nacht selbst im Abendlande weiten Kreisen bekannt geworden.

Ḫālid b. Barmak, der den Ruhm seiner Familie begründete und seine Laufbahn unter as-Saffāḥ als *kātib* und Statthalter begann, nahm als Ratgeber al-Manṣūrs eine wichtige Stellung ein. al-Mudauwar weist mit Recht auf die Fähigkeiten dieses Mannes hin, den übrigens al-Masʿūdī[161]) für den bedeutendsten Barmakiden hält. Ḫālid, so führt al-Mudauwar aus, wird von niemandem an Weisheit, Wissen und Energie übertroffen. Er ist der einzige gewesen, dem der mißtrauische Chalife al-Manṣūr vertraut und dessen Rat er geschätzt hat (S. 37).

Yaḥyā b. Ḫālid, der unter al-Manṣūr die Statthalterschaft von Aḏarbaiǧān oder auch von Armenien innegehabt und während der Herrschaft al-Mahdīs das Amt eines Erziehers und Sekretärs des Thronfolgers Hārūn bekleidet hat, erwähnt al-Mudauwar lediglich als Berater al-Mahdīs (S. 86). Er streift nur flüchtig die Auseinandersetzungen des Barmakiden mit dem Chalifen al-Hādī um die Thronfolge Hārūns (S. 122–123), und von dem Hinweis abgesehen, daß Hārūn nach seiner Thronbesteigung Yaḥyā, den er „Vater" zu nennen pflegte, das Wezirat übertrug und ihm unbegrenzte Vollmacht einräumte, bringt er keine konkreten Einzelheiten über die Tätigkeit dieses Barmakiden unter dem Chalifat Hārūn ar-Rašīds.

---

[159]) Vgl. Ann. Reg. Franc. 801.

[160]) Vgl. F. W. Buckler, 22 und A. Kleinklausz, 344f.

[161]) Vgl. *Murūǧ*, VI, 361.

Als Yaḥyā alt geworden war, so stellt al-Mudauwar fest, übertrug Hārūn das Wezirat zuerst al-Faḍl b. Yaḥyā und darauf dessen jüngerem Bruder Ǧaʿfar. Auch die übrigen Söhne Yaḥyās und eine Reihe weiterer Glieder dieses Geschlechtes erhielten wichtige Staatsämter, so daß diese eine Familie praktisch das gesamte Staatsleben beherrschte (S. 130).

Während al-Mudauwar den bedeutenden Faḍl, den Milchbruder des Chalifen, nur als freigebig rühmt (S. 163f., 166–169), konzentriert sich sein Interesse völlig auf Ǧaʿfar b. Yaḥyā. Ǧaʿfar besitzt nach seinen Worten von allen Barmakiden den größten Scharfblick und die meiste Einsicht in politischen Dingen. Er hat einen äußerst beweglichen Geist und zeigt sich jeder unvermutet eintretenden Situation gewachsen. Er vereinigt alle guten Eigenschaften in sich. Er ist vertrauenswürdig und zuverlässig, wenn es sich um Geheimnisse handelt, und beweist auch in den schwierigsten Angelegenheiten seine Geschicklichkeit. Niemand unter denen, die fein gebildet sind, ist intelligenter, klüger und weiser als er. Keiner kommt ihm an Beredsamkeit gleich und seine schöne Handschrift wird von niemandem übertroffen.

Hārūn ar-Rašīd bevorzugt Ǧaʿfar gegenüber al-Faḍl, weil Ǧaʿfar auch in den heikelsten Augenblicken niemals seine Überlegenheit verliert und durch seine Geistesgegenwart alle dem Reiche drohenden Gefahren abzuwenden weiß. Yaḥyā b. Ḫālid, so urteilt al-Mudauwar, besitzt wohl große Verdienste um die Festigung des Reiches; dennoch schätzt ar-Rašīd die Verdienste höher, die sich Ǧaʿfar um die Staatsführung erwirbt (S. 132). Ǧaʿfar nämlich versieht die Staatsgeschäfte sehr gewissenhaft und kümmert sich um alle Einzelheiten der Verwaltung. Er achtet auf die Besoldung des Heeres und führt zweckmäßige Neuerungen auf dem Gebiete des Rechnungswesens ein. Er bemüht sich um das Wohlergehen der Untertanen und setzt in allen Teilen des Reiches Beamte ein, von denen er überzeugt ist, daß sie die Belange des Volkes mit Gerechtigkeit wahren. Sie amtieren teilweise auf öffentlichen Plätzen, so daß zwischen ihnen und der Bevölkerung Kontakt geschaffen wird. Ferner sorgt er durch die Aufstellung einer Art Polizeitruppe dafür, daß das Leben in Baġdād selbst in größtmöglicher Sicherheit verläuft; nachts sichern Patrouillen die Tore der Stadt und verhindern rechtzeitig Umtriebe schädlicher Elemente. Diese Bemühungen um den Staat weiß der Chalife vollauf zu würdigen. Er erweist Ǧaʿfar eine besondere Ehre dadurch, daß er ihm das Recht einräumt, über Bittschriften zu entscheiden (S. 135).

Besteht schon in Dingen der Politik zwischen Hārūn und Ǧaʿfar bestes Einvernehmen, so sind sie darüber hinaus durch eine herzliche persönliche Zuneigung einander verbunden. ar-Rašīd duldet keine Trennung von Ǧaʿfar, der ständig um ihn weilen muß. Ǧaʿfar genießt die Gunst, neben dem Chalifen auf dem Throne sitzen zu dürfen, und nichts im Reiche geschieht ohne seinen Rat. Nicht einmal seinen liebsten Angehörigen schenkt ar-Rašīd sein Vertrauen in dem Maße wie Ǧaʿfar, dem er in allen Entscheidungen völlig freie Hand läßt.[162])

In seinen weiteren Ausführungen betont al-Mudauwar, daß die Barmakiden nicht nur auf die Politik, sondern auch auf das kulturelle Leben des Reiches einen großen Einfluß gewonnen haben. Ja, er ist sogar der Meinung, daß der Vorrang, den die Araber zur Zeit der ʿAbbāsiden und vor allem unter Hārūn ar-Rašīd auf dem Gebiete der Kunst und Wissenschaft besaßen, auf die Barmakiden zurückzuführen ist. Die Epoche der Barmakiden, so erklärt er, war die glänzendste des Jahrhunderts. Den Barmakiden ist es zu danken, daß der Mašriq von der Blindheit der Unwissenheit befreit zum Lichte des Wissens emporgestiegen ist und einen unerhörten Hochstand von Kunst und Wissenschaft erlebt hat (S. 369).

---

[162]) Als Beispiel hierfür führt al-Mudauwar, 131 jene bekannte Überlieferung an, nach der Ǧaʿfar dem Hāšimiden ʿAbd al-Malik b. Ṣāliḥ verschiedene anspruchsvolle Wünsche erfüllte, ohne sich erst vorher der Einwilligung ar-Rašīds zu versichern, da er überzeugt war, daß dieser alle seine Handlungen billigte; vgl. *ʿIqd*, I, 266ff. und V, 72f.; *Aġānī*, V, 118f.; Ibn ʿAbdūs, 260ff.; Ibn Ḫallikān, Nr. 131, 37ff.; *Faḫrī*, 246ff.; s. auch R. Levy, 53ff.

Dieser Aufschwung von Kunst und Wissenschaft geht nach den Worten al-Mudauwars auf das rege Interesse der Barmakiden an kulturellen Dingen und auf die großzügige Förderung zurück, die sie Künstlern und Gelehrten angedeihen ließen. Die Freigebigkeit der Barmakiden wurde von kaum jemandem übertroffen. Sie ist Gegenstand zahlreicher Lobgedichte berühmter Dichter und geradezu zum Sprichwort geworden: hieß es doch *tabarmaka fulān*, wenn einer reichlich zu schenken pflegte (S. 164).[163])

Die Freigebigkeit, der Reichtum und die Beliebtheit der Barmakiden bewirkten, daß an ihrem Hofe die geistige Elite des Reiches zusammenströmte und ihre Paläste zum Schauplatz großartiger kultureller Veranstaltungen wurden. Unter diesen Palästen, die sich am Ostufer des Tigris gegenüber den Wohnsitzen der Chalifenfamilie auf der anderen Seite des Flusses befanden,[164]) zeichnete sich der Palast des Ǧaʿfar b. Yaḥyā durch besondere Schönheit aus. Dieses Gebäude, das mit einem Aufwand von zwanzig Millionen Dirhem errichtet worden sein soll, stand an Pracht dem Chalifenschlosse nicht nach.[165])

Nachdem wir nun al-Mudauwars Ausführungen über die Barmakiden zusammengefaßt haben, können wir sagen, daß an diesen Angaben vor allem die Tatsache auffällt, welch eine subjektive Vorstellung sich der Verfasser über die Stellung Yaḥyās und seiner beiden Söhne im Staate Hārūn ar-Rašīds gebildet hat. Ganz im Gegensatz zu seiner Auffassung ist doch der staatspolitisch mächtigste Minister unter den Barmakiden Yaḥyā b. Ḫālid gewesen, der fast ununterbrochen bis zu seinem Sturze das Wezirat bekleidet hat.[166]) Aber auch al-Faḍl, dem die Erziehung des Kronprinzen al-Amīn anvertraut und dem für mehrere Jahre die Verwaltung des gesamten Mašriq unterstellt war,[167]) hat der Chalife große Verantwortung übertragen. Es sei hier auch darauf verwiesen, daß al-Faḍl seiner Tüchtigkeit wegen als der „kleine Wezir" bekannt war[168]) und daß die Quellen die Verdienste rühmen, die er sich zur Zeit seiner Statthalterschaft von Chorāsān erworben haben soll,[169]) während über Ǧaʿfar b. Yaḥyā nichts dergleichen berichtet wird. Wir finden nämlich in der Literatur keinen Anhaltspunkt dafür, daß sich Ǧaʿfar auf irgendeinem Gebiete des öffentlichen Lebens hervorgetan oder irgendwelche besonderen Leistungen vollbracht hat. Wie bereits W. Barthold festgestellt hat, loben die Historiker vielmehr immer nur des Barmakiden Beredsamkeit und seine schöne Schrift, oder sie erwähnen ihn als Schöpfer einer neuen Art von Halskragen. Dabei hat Ǧaʿfar ebenfalls eine Reihe wichtiger Ämter innegehabt, die ihm sehr wohl Gelegenheit gegeben hätten, sich Auszeichnungen zu erwerben. Es spricht jedoch nicht gerade für seine Fähigkeiten, daß er das Wezirat und auch seine Gouverneursposten stets nur sehr kurze Zeit bekleidet hat, und es ist sogar verbürgt, daß er die Statthalterschaft von Chorāsān bereits nach zwanzig Tagen wieder verloren hat.

Über Ǧaʿfars übrige Ämter wissen wir keine Einzelheiten. Nach einer Mitteilung des Ibn ʿAbdūs al-Ǧahšiyārī[170]) soll ihm der Chalife im Jahre 176 die Verwaltung des gesamten

---

[163]) Vgl. Itlīdī, 163; s. auch Ph. Hitti, 295 und L. Bouvat, 125f.

[164]) Vgl. *Faḫrī*, 250.

[165]) Bei diesem von al-Mudauwar nicht näher bezeichneten Bauwerk handelt es sich um das Qaṣr Ǧaʿfarī; vgl. hierüber Yāqūt, I, 806f.; Ṭabarī, III, 2, 672f.; s. auch G. Le Strange, *Baghdad*, 243f.; L. Bouvat, 78; R. Levy, 53; N. Abbott, 236 und unten S. 64.

[166]) Yaḥyā war nach Ibn ʿAbdūs, 212 der erste Wezir, dem vom Chalifen der Rang eines *amīr* verliehen wurde.

[167]) al-Faḍl versah dieses Amt von 176/792/93—180/796/97.

[168]) Vgl. *Faḫrī*, 245.

[169]) Vgl. Ṭabarī, III, 1, 631; Ibn al-Aṯīr, VI, 100; *Kitāb al-ʿuyūn*, 296; Ibn ʿAbdūs, 232; s. auch L. Bouvat, 61f. Eine entgegengesetzte Auffassung vertreten Masʿūdī, *Murūǧ*, VI, 362f. und Ibn Ḫallikān, Nr. 538, 17; s. auch W. Barthold, E. I., I, 1913, 692 (Barmakiden) und unten Anm. 221.

[170]) Vgl. 231 und Ibn Ḫallikān, a. a. O.

Maġrib von al-Anbār bis Ifrīqiya übertragen haben, jedoch wird diese Nachricht von anderen Historikern nicht bestätigt. aṭ-Ṭabarī[171]) berichtet demgegenüber nur davon, daß Ǧaʿfar von 176–177 Statthalter von Ägypten gewesen ist. Ǧaʿfar ist außerdem Erzieher des Prinzen al-Maʾmūn gewesen und Chef der Leibgarde ar-Rašīds.[172]) Er soll auch die Leitung der Staatspost, der Münzstätten und staatlichen Manufakturen und die Verwaltung des Chalifenpalastes innegehabt haben,[173]) und zeitweise ist schließlich auch der königliche Siegelring (*ḫatam al-ḫilāfa*) seiner Obhut anvertraut gewesen.[174]) Für die Vertrauensstellung, die er bei Hārūn eingenommen hat, spricht vor allem die Tatsache, daß ihm dieser das Recht einräumte, über Bittgesuche zu entscheiden. Dieses Recht ist Ǧaʿfar als erstem ʿabbāsidischen Minister zuteil geworden[175]) und al-Mudauwar, der hierauf ebenfalls hinweist, hat richtig erkannt, daß es sich hierbei um eine wichtige Vollmacht gehandelt hat.

Obwohl Ǧaʿfar b. Yaḥyā verschiedene verantwortungsvolle Ämter bekleidet hat, möchten wir doch entgegen der Meinung al-Mudauwars die Auffassung vertreten, daß die Macht, die dieser Barmakide besessen hat, zweifellos weniger auf einer politischen Schlüsselstellung als vielmehr auf dem persönlichen Einflusse beruhte, den er auf den Chalifen ausgeübt hat. Ǧaʿfar ist Hārūn ar-Rašīd von allen Barmakiden am teuersten gewesen. Dies ist verständlich, denn zwischen den beiden Männern haben starke Berührungspunkte bestanden. Ǧaʿfar war nämlich allen Lebensfreuden ebenso zugetan wie der Chalife selbst und zeichnete sich durch ein viel heitereres und umgänglicheres Wesen aus als der ernste und schwierige Faḍl.[176]) Im Gegensatz zu diesem Bruder, der es ablehnte, ar-Rašīd bei seinen Tafelrunden Gesellschaft zu leisten, war er der fröhliche, geistvolle und fein gebildete Gesellschafter, den ar-Rašīd brauchte. Außer diesen Anziehungspunkten verband beide Männer noch eine enge Freundschaft, die jedoch weit intimer gewesen zu sein scheint, als al-Mudauwar annimmt, und die Yaḥyā b. Ḫālid vergeblich zu unterbinden suchte.[177])

al-Mudauwars Auffassung von der Persönlichkeit Ǧaʿfars steht zweifellos unter dem Einflusse der arabischen Volkserzählung. Wir wollen hier festhalten, daß er in ihm entgegen den historischen Tatsachen in erster Linie den bedeutenden Staatsmann und Politiker sieht, der die gesamte Staatsführung in seinen Händen hielt. Diese Feststellung ist wichtig, denn gerade diese Einschätzung Ǧaʿfars bestimmt maßgeblich die Darstellung, die uns al-Mudauwar vom Sturze der Barmakiden gibt, und der wir uns nun zuwenden wollen.

al-Mudauwar hat sich mit dem Untergang der Barmakiden eingehend beschäftigt und macht den Leser in einem ungefähr dreißig Seiten umfassenden Bericht mit dieser fesselnden Episode aus der frühen ʿAbbāsidenzeit vertraut, „die einer der beliebtesten Stoffe nicht nur der arabischen, sondern auch der europäischen Literaturen ist".[178])

Der Verfasser ist der Ansicht, daß der Sturz der Barmakiden nicht auf einer plötzlichen Eingebung ar-Rašīds beruhte, sondern daß der Chalife vielmehr nach und nach den Entschluß faßte, sich seiner Minister zu entledigen. Wie es al-Mudauwar sieht, weicht allmählich die freundliche Haltung Hārūns den Barmakiden gegenüber einer mißtrauischen Beobachtung.

---

171) Vgl. III, 1, 626 und 629.

172) Vgl. Ṭabarī, III, 1, 644; Ibn al-Aṯīr, VI, 104; Ibn ʿAbdūs, 253.

173) Vgl. Ibn ʿAbdūs, 249; Yaʿqūbī, *Taʾrīḫ*, II, 492 und *Faḫrī*, 245; s. auch L. Bouvat, 61.

174) Vgl. Ṭabarī, III, 1, 609 und Ibn al-Aṯīr, VI, 82; s. auch Ṭabarī, III, 1, 644 und Ibn ʿAbdūs, 253.

175) Vgl. W. Björkman, 6f.

176) Vgl. *Faḫrī*, 245; Ḫaṭīb, XII, 334 und 336.

177) Vgl. Ṭabarī, III, 2, 676 und Ibn ʿAbdūs, 278. Nach einem Urteil des Abu l-Maḥāsin, I, 526 gilt Ǧaʿfar als ein Mann, „der seinen schlechten Neigungen nachhing" und „ganz im Genusse aufging". Vgl. außerdem Yāqūt, *Muʿǧam*, I, 806.

178) Vgl. I. Kračkovskij, WI, XII, 74. Außer den hier angeführten Arbeiten s. auch das Verzeichnis europäischer Werke über die Barmakiden und ihren Sturz bei L. Bouvat, 127–131.

Mit Neid und Mißgunst blickt er auf die ständig wachsende Zuneigung, die ihnen aus allen Bevölkerungsschichten entgegenschlägt, und er beginnt zu fürchten, daß die freigebigen Barmakiden ihre Beliebtheit, ihre Macht und ihren Reichtum eines Tages gegen ihn mißbrauchen könnten. Diesen aufkeimenden Argwohn verstehen die Feinde der Barmakiden geschickt zu schüren, und ar-Rašid wird ernstlich um seine Herrschaft besorgt, als man ihm ein angeblich im Volke umlaufendes Gedicht vorträgt, das Ǧaʿfar b. Yaḥyā als den eigentlichen Machthaber hinstellt und folgende Verse enthält:[179])

Sage Gottes Bevollmächtigtem auf Erden und dem, in dessen Hand Lösen und Binden gegeben ist:
Dieser Sohn des Yaḥyā ist zu einem Herrscher gleich dir selbst geworden, zwischen euch beiden gibt es keinen Unterschied mehr.
Du hast ihm deine Macht überlassen und seiner Macht gebietet niemand Einhalt.
Er hat sich einen Palast gebaut, der seinesgleichen nicht einmal in Persien und in Indien hat.
Perlen und Hyazinthe bedecken wie Kiesel den Fußboden dieses Schlosses, der aus Moschus und Ambra besteht.
Wir aber fürchten, daß Ǧaʿfar der Erbe deines Reiches wird, wenn dich dereinst das Grab verbirgt! (S. 340)

Beunruhigt von der Vorstellung, daß ihm von den Barmakiden Gefahr drohe, entschließt sich der Chalife zu der Vorsichtsmaßnahme, auf der Pilgerfahrt des Jahres 186 in Mekka die Huldigung für seine Thronfolger zu erneuern und die Reihenfolge der Thronerben, sowie deren Erbteil urkundlich festzulegen. Er läßt noch einmal bestätigen, daß sein ältester Sohn al-Ma'mūn, der nur eine persische Sklavin zur Mutter hat, erst nach al-Amīn den Thron besteigen soll[180]) und bestimmt, daß al-Ma'mūn als Statthalter der Ostprovinzen des Reiches das gesamte Kriegsmaterial und jegliches Gut des chorāsānischen Heeres als Eigentum erhält.[181]) al-Qāsim, der drittälteste Sohn ar-Rašīds, wird zum dritten Nachfolger ernannt und mit der Verwaltung von Mesopotamien betraut. Gleichzeitig untersteht ihm die Aufsicht über die Ṯuġūr und die ʿAwāṣim, jene Grenzmarken, die das Chalifenreich vor dem Byzantinischen Reiche schützen. Die Urkunden, in denen diese Abmachungen niedergelegt sind, werden von den Thronfolgern unterschrieben und in der Kaʿba deponiert.

Während diese Maßregeln sicherlich in keinerlei Zusammenhang mit den Barmakiden stehen, sondern eher dem Bestreben des Chalifen entsprungen sein mögen, durch eine rechtzeitige und vertraglich gebundene Verteilung der Machtbefugnisse unter seine Söhne einem Bruderzwiste vorzubeugen, ist es dagegen richtig, wenn al-Mudauwar im folgenden darauf hinweist, wie sehr doch die Verleumdungen des Kämmerers al-Faḍl b. ar-Rabīʿ zum Untergange der Barmakiden beigetragen haben.[182]) Dieser machtgierige Höfling, einer der heftigsten Feinde der Wezirsfamilie, so stellt der Verfasser fest, beobachtet die Barmakiden Tag und Nacht. Er berichtet ar-Rašīd über alle Personen, die in ihren Palästen ein- und ausgehen, und beunruhigt ihn durch ständige Anspielungen auf den gefährlichen Einfluß der Barmakiden in den Ostprovinzen des Reiches. Der Chalife bemüht sich jedoch, vor den Bar-

[179]) Vgl. Ibn Ḫallikān, Nr. 131, 42.

[180]) Wie al-Mudauwar, 121ff. mitteilt, hatte sich ar-Rašīd, der zwar al-Ma'mūn seiner hervorragenden Eigenschaften wegen besonders schätzte, auf Anraten seiner Minister entschlossen, ihn als zweiten Nachfolger zu bestimmen. Vgl. hierzu Masʿūdī, *Murūǧ*, VI, 323ff; s. auch Dīnawarī, 385.

Über die Thronfolge von al-Amīn und al-Ma'mūn vgl. die ausführlichen Angaben F. Gabrielis, 343ff.

[181]) Dies geschah entgegen al-Mudauwar erst im Jahre 189/805; vgl. Ṭabarī, III, 2, 666 und 704; Ibn al-Aṯīr, VI, 117f.

[182]) Vgl. Ṭabarī, III, 2, 670; Ibn al-Aṯīr, VI, 119; *Faḫrī*, 251.

makiden sein Mißtrauen zu verbergen. Um in ihnen den Glauben zu wecken, daß er ihnen nach wie vor gnädig gesinnt sei, schmeichelt er ihnen und macht ihnen Geschenke. Ganz besonders huldvoll erweist er sich gegenüber Ǧaʿfar, dem er sogar einen Sklaven namens Masrūq übersendet,[183]) allerdings mit dem Hintergedanken, daß dieser Ǧaʿfar und seine Angehörigen beobachten soll. Ǧaʿfar ist indessen nicht so ahnungslos, wie der Chalife meint: vor Freunden spricht er die Drohung aus, Persien und Chorāsān gegen ar-Rašīd aufwiegeln und notfalls die ʿAliden an die Macht bringen zu wollen (S. 342f., 346).

Inzwischen geht die Spannung zwischen dem Chalifen und den Barmakiden ihrem Höhepunkt entgegen. Hārūn ar-Rašīd, der sich mit Unwillen immer wieder davon überzeugen muß, welch eines großen Reichtums[184]) und welcher Macht sich die Barmakiden erfreuen, ist entschlossen, diesen Zustand nicht mehr länger zu dulden. „Bei Gott!" so ruft er eines Tages aus, „die Barmakiden sind es, die das Reich beherrschen! Sie haben sich durch die Einbehaltung der Steuereinnahmen bereichert und mir schon längst die Treue aufgekündigt. Allein den ʿAliden gilt ihre Liebe, weiß ich doch, wie sehr sie sich bemühen, die Partei der Nachkommen des Abū Ṭālib zu stärken. Dem aber will ich nun ein Ende bereiten!" (S. 348)

Zu dieser Zeit ist Ǧaʿfar b. Yaḥyā endlich entschlossen, nach Chorāsān aufzubrechen. Hārūn, der jedoch die Pläne des Barmakiden kennt, muß diese Reise um jeden Preis verhindern, ehe es Ǧaʿfar gelingt, im Osten Anhänger gegen die ʿAbbāsiden zu werben. Er befiehlt daher dem Sklaven Masrūr, Ǧaʿfar unter dem Vorwand, es seien Briefe für ihn aus Chorāsān eingetroffen, aus seinem Palaste zu locken und zu ermorden (S. 348, 349f.).[185]) Dieses Vorhaben gelingt. Ǧaʿfar läßt sich täuschen und wird von Masrūr erschlagen. Yaḥyā b. Ḫālid und al-Faḍl b. Yaḥyā und noch mehrere andere Angehörige dieser Familie werden eingekerkert und ihr Vermögen beschlagnahmt.[186])

Hārūn ar-Rašīd, der nun am Ziel seiner Wünsche ist, sieht bald ein, daß er falsch gehandelt hat. Vor allem vermißt er Ǧaʿfar und trauert um den Verlust dieses seines besten Freundes. Er fühlt sich ohne ihn einsam und sucht im Beisammensein mit Tafelfreunden Zerstreuung und Vergessen.[187])

Nachdem al-Mudauwar den Sturz der Barmakiden auf diese Weise geschildert hat, führt er in dem Kapitel „Was sich die Leute über die Ursachen des Sturzes der Barmakiden erzählen" (S. 361–368) eine Reihe mutmaßlicher Gründe für das Ende der Minister an und bringt anschließend seine persönliche Meinung zur Sprache.

al-Mudauwar hebt hervor, daß vielfach die Ansicht besteht, die Barmakiden seien ihrer eigenmächtigen Staatsführung wegen gestürzt worden oder deshalb, weil sie sich die Steuereinnahmen angeeignet hätten.[188]) Noch häufiger aber pflege man ihren Untergang damit zu erklären, daß Ǧaʿfar dem Gebote ar-Rašīds zuwiderhandelte und die Scheinehe mit ʿAbbāsa, der Schwester des Chalifen, nicht aufrechterhielt. ar-Rašīd, so erzählt man sich nämlich, sei eines Tages auf den Gedanken gekommen, ʿAbbāsa und Ǧaʿfar miteinander zu verheiraten,

---

[183]) Vgl. Itlīdī, 153.

[184]) Den Neid ar-Rašīds auf den Reichtum der Barmakiden unterstreichen Ibn ʿAbdūs, 304 und 281 und Masʿūdī, *Murūǧ*, VI, 407f.; vgl. auch *ʿIqd*, V, 66.

al-Mudauwar, 346ff. berichtet in diesem Zusammenhang stellenweise fast wörtlich nach Itlīdī, 150ff. von einem Ausritt des Chalifen in die Umgebung Baġdāds, auf dem er sich vom Reichtum Ǧaʿfars und der glänzenden Lebensführung der Barmakiden überzeugt. Vgl. auch L. Bouvat, 76ff.

[185]) al-Mudauwar folgt hier der Darstellung Itlīdīs, 156–158; s. auch Yazdī, 45ff.

[186]) Verschont von jeder Bestrafung blieben Muḥammad b. Ḫālid, dessen Familie und einige junge Söhne al-Faḍls und Ǧaʿfars.

[187]) Nach *Aġānī*, XVII, 74f. soll ar-Rašīd sein Vorgehen gegen die Barmakiden bereut haben; s. auch *Kitāb al-ʿuyūn*, 309; Ibn ʿAbdūs, 325; Ibn Ḫallikān, Nr. 131, 42 und Nr. 816, 70.

[188]) Vgl. Ibn ʿAbdūs, 304; Masʿūdī, *Murūǧ*, VI, 362; s. auch *Muqaddima*, I, 1, 20.

da er auf seinen Abendgesellschaften die Anwesenheit seines geliebten Freundes und seiner liebsten Schwester nicht missen mochte, zugleich aber auch nicht gegen die Sitte verstoßen wollte. Mit der Vermählung der beiden glaubte er, den Regeln des Anstandes zu genügen, jedoch stellte er nachdrücklich die Bedingung, daß diese Ehe unvollzogen bleiben müsse. ʿAbbāsa, die sich trotzdem in Ǧaʿfar zu verlieben begann, fand eines nachts durch Bestechung Einlaß in die Gemächer des Barmakiden. Da Ǧaʿfar ʿAbbāsa nicht erkannte und sie für eine seiner Sklavinnen hielt, übertrat er das Verbot des Chalifen und wurde zur Strafe für dieses Vergehen hingerichtet.

al-Mudauwar, der diese bekannte Überlieferung fast wörtlich nach der Version al-Itlīdīs[189]) wiedergibt, wendet sich im Anschlusse hieran scharf gegen Ibn Ḫaldūn,[190]) der die Meinung vertritt, Ǧaʿfar sei der ʿAbbāsa hinsichtlich seiner Abstammung derart unebenbürtig gewesen, daß der bloße Gedanke an Beziehungen zwischen der Hāšimidin und dem Perser absurd sei. al-Mudauwar verwahrt sich gegen diese Auffassung mit dem Hinweis auf die edle Herkunft der Barmakiden. Wie sehr er aber mit seinem Einwand recht hat, daß hier Ibn Ḫaldūn ein keinesfalls stichhaltiges Argument für die Widerlegung dieser Überlieferung bietet,[191]) zeigt nichts deutlicher auf als die Tatsache, daß ja doch auch bekanntlich der Chalife al-Maʾmūn eine Tochter des Persers al-Ḥasan b. Sahl zur Frau genommen hat. al-Mudauwar geht im Gegensatz zu Ibn Ḫaldūn von anderen Überlegungen aus. Er mißt allein deshalb der genannten Tradition keinen großen Wert bei, weil er der Überzeugung ist, daß der Chalife einen ganz anderen und ernsteren Grund gehabt haben muß, sich der Barmakiden zu entledigen. Der Verfasser ist hier zu einer richtigen Erkenntnis gelangt. Wir aber wissen heute außerdem, daß diese an sich schon recht unglaubwürdige Überlieferung von den verbotenen Liebesbeziehungen zwischen ʿAbbāsa und Ǧaʿfar, auf die seit aṭ-Ṭabarī arabische Historiker immer wieder in Verbindung mit dem Sturze der Barmakiden zu sprechen kommen, einer näheren Untersuchung nicht standhält. Nach der überzeugenden Beweisführung von J. Horovitz[192]) handelt es sich hierbei lediglich um eine Legende, die sich um die im Volke beliebte Person des Barmakiden gebildet hat. al-Mudauwar hat allerdings eine andere Erklärung für die Entstehung dieser Tradition gefunden. Er ist nämlich der Meinung, daß diese und auch alle übrigen über den Sturz der Barmakiden umlaufenden Geschichten sehr wahrscheinlich von ar-Rašīd selbst ausgestreut worden sind, um die wahre Ursache zu verschleiern, die den Untergang der Minister herbeigeführt hat. Diese wahre Ursache liegt nach seinen Worten darin, daß sich die Barmakiden als Anhänger der ʿAliden den Zorn und die Verfolgung des Chalifen zugezogen haben (S. 363).

Wenn wir nun diese Behauptung al-Mudauwars untersuchen, so können wir gleich vorwegnehmen, daß der Verfasser über das Verhältnis der Barmakiden zu den ʿAliden keine triftigen Aussagen machen kann. Seine Anschauung, daß die Barmakiden ihre politische Machtfülle und ihren Einfluß zugunsten der *ahl al-bait* geltend machten, begründet er hauptsächlich damit, daß Yaḥyā b. Ḫālid und sein Sohn Ǧaʿfar die Errichtung eines ʿalidischen Reiches förderten und den ʿAliden auch tatsächlich die Gründung eines vom Chalifen unabhängigen Staates im Maġrib unter der Führung des Idrīs b. ʿAbdallāh ermöglichten (S. 129, 132, 176).[193])

[189]) Vgl. 150.

[190]) Vgl. *Muqaddima*, I, 1, 18ff.

[191]) Vgl. auch G. Weil, II, 139f.

[192]) Vgl. E. I., I, 1913 und New Ed. unter ʿAbbāsa.

[193]) al-Mudauwar, der sehr wohl gespürt hat, daß er hier in Widerspruch zu seiner sonst propagierten Idee der Einheit des islamischen Reiches geraten ist, greift zu der Behauptung, nur kleine und schwache Staaten hätten Teilung und Spaltung zu fürchten, das Reich ar-Rašīds sei aber viel zu groß und mächtig, um durch die Loslösung des Maġrib von Baġdād gefährdet zu werden.

Ebenso unhaltbar ist al-Mudauwars Hinweis, Ǧaʿfar habe einen Umsturz in Chorāsān geplant, als er eine Versöhnung mit dem Chalifen für aussichtslos betrachtete. Wir können nämlich feststellen, daß der Verfasser diese Ansicht lediglich auf eine Notiz bei al-Itlīdī[194]) gründet, derzufolge Ǧaʿfar kurz vor seinem Tode den Chalifen um Erlaubnis gebeten haben soll, nach Chorāsān reisen zu dürfen (S. 348). Allein aus dieser Angabe eines späten Schriftstellers, dessen Werk dazu noch als historische Quelle nicht in Betracht kommt,[195]) schließt al-Mudauwar, daß Ǧaʿfar durch einen Aufstand im Osten des Reiches den ʿAliden zur Macht verhelfen wollte!

Es ist eigenartig, daß al-Mudauwar immer nur Behauptungen aufstellt, die jeder Grundlage entbehren, und nicht mehr Nachdruck auf jene Nachrichten legt, die nun wirklich seine These untermauern könnten, daß die Barmakiden den ʿAliden geneigt gewesen seien. Man wundert sich vor allem, warum er auf die wichtige Überlieferung, Ǧaʿfar b. Yaḥyā habe den ʿAliden Yaḥyā b. ʿAbdallāh gegen den Willen Hārūn ar-Rašīds aus dem Kerker befreit, nur in einer Anmerkung mit Quellenzitaten Bezug nimmt.[196]) Auf diese Weise enthält er diese Tradition dem größten Teil seiner Leser vor und begibt sich somit eines der stärksten Argumente für seine Ansicht über den wahren Grund für den Sturz der Barmakiden.

Versuchen wir nun festzustellen, inwieweit al-Mudauwars Auffassung vom Ende der Barmakiden begründet sein könnte, so ist es notwendig, diese von ihm vernachlässigte Überlieferung zu untersuchen, der übrigens nach einer Bemerkung bei aṭ-Ṭabarī größtes Gewicht zukommt.[197])

Im Jahre 176/792/93 erhebt sich der ʿAlide Yaḥyā b. ʿAbdallāh b. al-Ḥasan b. al-Ḥasan b. ʿAlī b. abī Ṭālib in Dailam und versammelt eine große Schar von Anhängern um sich. Hārūn ar-Rašīd schickt gegen ihn ein Heer unter der Führung des Barmakiden al-Faḍl b. Yaḥyā aus, dem es gelingt, den ʿAliden durch Verhandlungen zur Einstellung der Feindseligkeiten zu bringen. Auf Grund einer vom Chalifen persönlich ausgefertigten Urkunde, die ihm Sicherheit für seine Person garantiert, begibt sich Yaḥyā b. ʿAbdallāh zusammen mit al-Faḍl nach Baġdād. Der Barmakide wird für sein diplomatisches Vorgehen reich belohnt, und auch der ʿAlide erfährt zunächst eine ehrenvolle Behandlung. Einige Zeit später aber läßt ar-Rašīd jene Urkunde durch einen Rechtsgelehrten für ungültig erklären und Yaḥyā einkerkern. Höchstwahrscheinlich mit dem Befehl ihn zu töten, übergibt ar-Rašīd den ʿAliden der Obhut Ǧaʿfars. Dieser empfindet jedoch Mitleid mit ihm und verhilft ihm zur Flucht. Hiervon erfährt al-Faḍl b. ar-Rabīʿ durch einen seiner Spione und unterrichtet den Chalifen von dem Vergehen des Barmakiden.

Diese Überlieferung, die wir nach der Darstellung aṭ-Ṭabarīs[198]) wiedergegeben haben, gliedert sich deutlich in zwei Teile. Der erste handelt von der Gefangennahme Yaḥyās durch al-Faḍl, der zweite von seiner Freilassung aus dem Gefängnis durch Ǧaʿfar. Jeder dieser beiden Teile geht auf einen anderen Gewährsmann zurück. Die auf Ǧaʿfar b. Yaḥyā bezogene Tradition, die aṭ-Ṭabarī unter dem Jahre 187 anläßlich des Sturzes der Barmakiden verzeichnet, stammt von Abū Muḥammad al-Yazīdī. aṭ-Ṭabarī hat von diesem Manne in seinem gesamten Werke im ganzen nur zwei Nachrichten übernommen, jedoch betont er, daß Abū Muḥammad als zuverlässig bekannt sei.

---

194) Vgl. 156.
195) Vgl. C. Brockelmann, GAL, G II, 303.
196) S. 363, Anm. 3.
197) Vgl. Ṭabarī, III, 2, 669.
198) Vgl. III, 1, 612ff. und III, 2, 669ff.

Unter den übrigen frühen Quellen ist diese Überlieferung in ähnlicher Form nur noch im *Kitāb al-ʿuyūn*[199]) zu finden, während sie bei Ibn Qutaiba ebenso wie die ʿAbbāsalegende fehlt. Yaʿqūbī[200]) und Ibn ʿAbdūs al-Ǧahšiyārī[201]) berichten wiederum nur von Yaḥyās Aufstand, seinem Friedensschluß mit al-Faḍl und seiner Einkerkerung durch den Chalifen. Beide Autoren bringen im Gegensatz zu den meisten späteren Historikern den Sturz der Barmakiden nicht mit Ǧaʿfars eigenmächtiger Unterstützung dieses oder eines anderen ʿAliden in Verbindung. Es muß nämlich darauf hingewiesen werden, daß in diesem Zusammenhang keineswegs immer nur von Yaḥyā b. ʿAbdallāh die Rede ist, denn al-Masʿūdī[202]) und auch Ibn aṭ-Ṭiqṭaqa[203]) sprechen von irgendeinem unbenannten ʿAliden, dem Ǧaʿfar zur Flucht verholfen haben soll. Übrigens wird der Sachverhalt noch unklarer durch zwei Traditionen, die Abu l-Faraǧ al-Iṣfahānī in seinem *Kitāb maqātil aṭ-Ṭālibīyīn*[204]) und im *Kitāb al-aġānī*[205]) anführt. In beiden Überlieferungen, die auf verschiedene Gewährsmänner zurückgehen, nimmt erstaunlicherweise die Rolle Ǧaʿfars dessen Bruder al-Faḍl ein.

Wichtig ist nicht zuletzt der Umstand, daß auch bei aṭ-Ṭabarī über diese Vorgänge keine endgültige Klarheit herrscht. aṭ-Ṭabarī[206]) verzeichnet nämlich eine Variante, die inhaltlich und zeitlich stark von unserer bekannten Version abweicht. In dieser Variante, die sich unter dem Jahre 176 findet, beschreibt der Überlieferer Abu l-Ḫaṭṭāb Ḥamza b. ʿAlī nach einem Bericht des Barmakiden Ǧaʿfar, auf welche Weise ar-Rašīd die seinerzeit für Yaḥyā b. ʿAbdallāh ausgestellte Sicherheitsgarantie für ungültig erklären ließ, und bemerkt abschließend, daß der ʿAlide bereits einen Monat hiernach im Gefängnis starb.

Diese Variante bei aṭ-Ṭabarī findet in der persischen Ausgabe dieses Werkes eine Ergänzung,[207]) die in diesem Zusammenhang bemerkenswert ist. Hier wird berichtet, daß sich Yaḥyā b. ʿAbdallāh auf Grund einer Sicherheitsgarantie des Chalifen im Jahre 176 dem Faḍl ergibt und nach Baġdād gebracht wird. Fünf Monate nach seiner Ankunft in der Stadt wird er jedoch von ar-Rašīd eingekerkert und stirbt nach weiteren fünf Monaten im Gefängnis.

Weder das arabische Original noch die persische Übersetzung sprechen an dieser Stelle von Ǧaʿfar. Wir erfahren vielmehr, daß der ʿAlide bereits im Jahre 176, also etwa zehn Jahre vor dem Sturze der Barmakiden, im Kerker gestorben ist. Dies ist der Punkt, in dem die beiden Versionen bei aṭ-Ṭabarī miteinander unvereinbar sind. Obwohl nämlich im arabischen Text keine Zeitangaben über Yaḥyās Freilassung und Flucht aus dem Gefängnis vorliegen, so hat man doch immer den Eindruck, daß diese Ereignisse nur kurz vor dem Untergang der Barmakiden erfolgt sein können. Diese Annahme findet eine Bestätigung durch die auch in der persischen Übersetzung aṭ-Ṭabarīs befindliche Variante, die noch folgende Einzelheiten enthält:[208]) Nach seiner Befreiung aus dem Kerker durch Ǧaʿfar flieht Yaḥyā b. ʿAbdallāh nach

---

199) Vgl. 306f.

200) Vgl. *Taʾrīḫ*, II, 492f.

201) Vgl. 230f.; Ḫaṭīb, XIV, 110—112 behandelt in seinem Artikel über Yaḥyā b. ʿAbdallāh ebenfalls nur die Gefangennahme des ʿAliden durch al-Faḍl. Im Abschnitt über Ǧaʿfar b. Yaḥyā, VII, 152—160 gibt er ebenso wie Ibn ʿAbd Rabbihi, *ʿIqd*, V, 58—73 keine Begründung für den Sturz der Barmakiden.

202) Vgl. *Murūǧ*, VI, 362.

203) Vgl. *Faḫrī*, 251. Ibn Isfandiyār, 136ff. spricht unter Bezugnahme auf al-Aṣmaʿīs *Kitāb annawādir* sogar von einem Sohne des Yaḥyā b. Zaid!

204) Vgl. 471f.

205) Vgl. XVII, 43f.

206) Vgl. III, 1, 619f. al-Ǧūmard, II, 467f., der offenbar nur auf diese Stelle bei Ṭabarī zurückgreift, vertritt die Meinung, daß die Freilassung Yaḥyās durch Ǧaʿfar mit dem Sturze der Barmakiden nicht in Verbindung gebracht werden kann, weil ja der ʿAlide bereits im Jahre 176 gestorben sei.

207) Vgl. Ṭabarī, Chron., IV, 458f.

208) Vgl. a. a. O., 465f.

Chorāsān, jedoch wird er kurz vor der Pilgerfahrt ar-Rašīds im Jahre 186 wieder gefangengenommen und darauf getötet. Der Sturz der Barmakiden aber erfolgte bekanntlich in der ersten Nacht des Monats Ṣafar, also demnach ungefähr einen Monat nach der Hinrichtung des ʿAliden.

Alle diese verschiedenen und uneinheitlichen Nachrichten gestatten keine konkreten Rückschlüsse auf die tatsächlichen Begebenheiten. Sie lassen aber immerhin gewisse Zweifel daran aufkommen, daß Ǧaʿfars und seiner Verwandten Sturz in Zusammenhang mit der Begünstigung eines ʿAliden gestanden hat. Gibt nicht vielleicht auch die Tatsache zu denken, daß einige der glaubwürdigsten Historiker bereits den Sturz des Yaʿqūb b. Dāwūd durch al-Mahdī auf genau denselben Grund zurückführen?

Die frühe arabische Literatur, deren Aussagen hier allein maßgeblich sind, enthält uns eindeutige Belege vor, aus denen sich die Parteinahme der Barmakiden für die ʿAliden beweisen ließe. Denken wir zum Beispiel an den Hinweis aṭ-Ṭabarīs,[209]) der Barmakide Mūsā b. Yaḥyā b. Ḫālid sei von ar-Rašīd unter dem Verdachte eingekerkert worden, einen Aufstand in Chorāsān geplant zu haben. Verliert doch diese Notiz sehr schnell an Bedeutung, wenn man feststellt, daß der Urheber dieser Verdächtigung ʿAlī b. ʿĪsā b. Māhān gewesen ist. ʿAlī b. ʿĪsā gehörte nämlich zu den größten Feinden der Barmakiden. Dem Vermerk des Ibn ʿAbdūs al-Ǧahšiyārī,[210]) Yaḥyā b. Ḫālid sei von Hārūn ar-Rašīd beschuldigt worden, seinerzeit den ʿAliden Yaḥyā b. ʿAbdallāh während seines Aufstandes in Dailam durch größere Geldsummen unterstützt und auch dem ʿAliden Aḥmad b. ʿĪsā b. Zaid Geldmittel übersandt zu haben, steht wiederum eine Tradition bei Abu l-Faraǧ[211]) entgegen, nach der Yaḥyā b. Ḫālid an der Ermordung des Idrīs b. ʿAbdallāh b. al-Ḥasan b. al-Ḥasan b. ʿAlī b. abī Ṭālib beteiligt gewesen sein soll. Derselbe Verfasser behauptet auch,[212]) Ǧaʿfar b. Yaḥyā habe den ʿAliden ʿAbdallāh b. al-Ḥasan b. ʿAlī b. ʿAlī b. al-Ḥusain b. ʿAlī b. abī Ṭālib eigenmächtig im Kerker getötet. Jedoch von diesen widersprechenden Angaben ganz abgesehen, läßt sich al-Mudauwars Auffassung am leichtesten durch folgendes Argument widerlegen: wären die Barmakiden wirklich als Parteigänger der ʿAliden zugrunde gegangen, so sollte man erwarten, daß die proʿalidische Literatur die berühmte Wezirsfamilie nur zu gern unter ihre Märtyrer zählen würde. Demgegenüber erklären aber gerade diese Quellen Yaḥyā b. Ḫālid für schuldig am Tode des Mūsā al-Kāẓim,[213]) während L. Bouvat[214]) sogar mitteilt, daß die Barmakiden in persischen Legenden als Feinde der Šīʿa bezeichnet werden, die ihren Untergang den Verwünschungen eben dieses *imām* Mūsā zu verdanken haben.

Auch wenn wir al-Mudauwar nicht zustimmen können, so müssen wir doch zugeben, daß er seine Ansichten über den Sturz der Barmakiden logisch begründet hat. Die Barmakiden sind für ihn Anhänger der ʿAliden und enden demnach folgerichtig als „Märtyrer für die *ahl al-bait*". Ǧaʿfar ist der bedeutendste Vertreter seines Geschlechtes und der Hauptagent der Propaganda für die ʿAliden und die Errichtung eines ʿalidischen Reiches; er wird daher härter bestraft als seine weniger schuldigen Verwandten.

Wie es in al-Mudauwars Darstellung richtig zum Ausdruck kommt, steht Ǧaʿfar im Mittelpunkt der Auseinandersetzung mit dem Chalifen. Welche Umstände nun aber den Tod Ǧaʿfars und die Einkerkerung der übrigen Barmakiden veranlaßt haben, wird sich kaum ergründen lassen, da schon bei den arabischen Historikern weitgehend Unklarheit hierüber besteht.

---

[209]) Vgl. III, 2, 675f.
[210]) Vgl. 304f.
[211]) Vgl. *Maqātil*, 489.
[212]) Vgl. a. a. O., 494.
[213]) Vgl. oben Anm. 149.
[214]) Vgl. 83.

Es ist bemerkenswert, daß beispielsweise al-Yaʿqūbī[215]) die Meinung äußert, ar-Rašīd habe Ǧaʿfar unvermutet und ohne erkennbare Ursache töten lassen, während al-Masʿūdī[216]) ohne Umschweife behauptet, daß die wahren Gründe für den Sturz der Barmakiden nicht bekannt sind. Wohl habe man verschiedene Erklärungen für ihre Amtsenthebung gefunden, jedoch Gott allein kenne die wahre. Bezeichnend ist es endlich auch, daß nach Aussage al-Yaʿqūbīs und Ibn Ḫallikāns[217]) selbst dem Chalifen folgende Aussprüche zugeschrieben worden sind: „Wüßte meine rechte Hand den Grund für die Hinrichtung Ǧaʿfars, so schnitte ich sie ab; wüßte ich, daß mein Hemd den Grund für den Tod Ǧaʿfars kennt, so würde ich es zerreißen".

Kann schon die Fabel von Ǧaʿfars Eheschließung mit ʿAbbāsa nicht befriedigen, mit der die Chronisten die Handlungsweise ar-Rašīds zu motivieren versuchen, so geben aber auch alle anderen mutmaßlichen Begründungen, die man für den Sturz der Barmakiden gefunden hat, letztlich keine genügende Erklärung. Hat vielleicht al-Mudauwar mit seiner Vermutung gar nicht so unrecht, daß man hier etwas verheimlicht und verschleiert hat, das nicht für die Öffentlichkeit bestimmt gewesen ist? Diese Frage ist nicht zu entscheiden, und so müssen wir uns hier darauf beschränken, folgendes festzuhalten: Die Familie der Barmakiden hat unter der Regierung Hārūn ar-Rašīds eine Machtstellung innegehabt, wie sie in dieser Form zur Zeit der Chalifen einmalig geblieben ist. Yaḥyā b. Ḫālid hatte dank seiner Stellung in der Staatsverwaltung die größte politische Macht in den Händen, jedoch darf die Macht, die sein Sohn Ǧaʿfar auf Grund seines starken persönlichen Einflusses auf den Chalifen besessen hat, nicht unterschätzt werden. Ob nun Ǧaʿfar ar-Rašīd in irgendeiner Weise besonders gefährlich geworden ist, oder ob er durch irgend etwas anderes den Zorn des Herrschers erregt hat, ist nicht zu sagen. Fest steht nur, daß er den Sturz seiner Familie ausgelöst hat, wobei es allerdings fraglich bleibt, ob dies durch die eigenmächtige Befreiung eines ʿAliden erfolgt ist. Auf jeden Fall aber muß es sich hierbei um ein so schwerwiegendes Vergehen gehandelt haben, daß er dafür mit dem Tode bestraft werden konnte. Yaḥyā, al-Faḍl und die übrigen Verwandten haben offensichtlich mit dieser entscheidenden Tat nichts zu tun gehabt, da sie nur durch Gefangennahme und Einziehung des Vermögens unschädlich gemacht worden sind.

Ibn Ḫaldūn[218]) führt den Sturz der Barmakiden auf die Eifersucht Hārūn ar-Rašīds auf die Macht, das Ansehen und den Reichtum der Minister zurück, wobei er bemerkt, daß auch die Verleumdungen ihnen feindlich gesinnter Kreise den Chalifen aufgestachelt haben. Dieser gewiß richtigen Meinung möchten wir noch hinzufügen, daß ar-Rašīd in seinem Argwohn gegen die Barmakiden außerdem durch den Verdacht bestärkt worden sein mag, diese Familie habe insgeheim einem Irrglauben angehangen und anti-islamische Tendenzen vertreten.[219]) Ob ein solches Mißtrauen tatsächlich gerechtfertigt ist, läßt sich nicht beweisen. Es fällt aber auf, daß fast alle frühen Quellen den Vorwurf der Ketzerei in Zusammenhang mit dem Ende der Barmakiden unberücksichtigt lassen,[220]) wie es überhaupt schwerfällt zu ergründen, inwieweit bei den Nachrichten über die Barmakiden Wahres und Unwahres miteinander verschmolzen ist. Begnügen wir uns hier darum mit der Feststellung, daß es Hārūn ar-Rašīd bei dem Sturze der Barmakiden letzten Endes darum gegangen sein wird, die eigene Unab-

[215]) Vgl. *Taʾrīḫ*, II, 510.

[216]) Vgl. *Murūǧ*, VI, 362.

[217]) Vgl. *Taʾrīḫ*, a. a. O. und Ibn Ḫallikān, Nr. 131, 42.

[218]) Vgl. *Muqaddima*, I, 1, 20f.

[219]) Vgl. hierüber W. Barthold, a. a. O. Es sei auch darauf verwiesen, daß die Barmakiden in der Liste der *zanādiqa* in Ibn an-Nadīms *Fihrist* enthalten sind. Vgl. hierzu L. Massignon, E. I., IV, 1934, 1330, unter *Zindīḳ*.

[220]) Ibn Qutaiba, *Maʿārif*, 194 spricht davon, daß die Barmakiden der Ketzerei beschuldigt worden seien.

hängigkeit wiederzugewinnen und sich von einem Machtfaktor zu befreien, der für ihn auf die Dauer untragbar geworden war.[221])

Wenn wir nun zum Abschluß al-Mudauwars Ausführungen über die Regierung Hārūn ar-Rašīds noch einmal überblicken, so können wir sagen, daß uns der Chalife auch hier als der siegreiche, untadelige Herrscher der Volkserzählung gegenübertritt, nur mit dem grundlegenden Unterschied, daß er nach al-Mudauwars Darstellung seine Größe allein den Barmakiden verdankt. Das Geheimnis seiner Macht und seiner politischen Erfolge liegt in der milden und einsichtsvollen Regierungsweise begründet, zu der er sich unter dem Einflusse der Barmakiden bekennt. Wie wir beobachten konnten, verficht al-Mudauwar diese Auffassung mit einer derartigen Konsequenz, daß er gelegentlich nicht vor einer Verfälschung historischer Tatsachen zurückscheut. Im übrigen hält er die Regierungszeit Hārūn ar-Rašīds unter dem Wezirat der Barmakiden für eine ungetrübte Glanzzeit. Daher vermeidet er in seinen Ausführungen alles, was einen gegenteiligen Eindruck erwecken könnte. Nichts kennzeichnet diese Absicht besser als die Tatsache, daß er selbst noch die Autonomiebestrebungen einzelner Dynastien im Westen des Reiches spitzfindig zum Positiven auszulegen weiß.

Ähnlich verhält es sich bei al-Mudauwars Beurteilung der Persönlichkeit des Chalifen selbst. Um die Bedeutung zu unterstreichen, die die Barmakiden für ar-Rašīd gehabt haben, und um die Fiktion aufrechtzuerhalten, Hārūn sei unter ihrer Führung ein in jeder Hinsicht milder und gerechter Herrscher gewesen, unterdrückt er auch hier alle jene Nachrichten, die für die Beurteilung des Chalifen ungünstig sind. Hierin geht al-Mudauwar entschieden zu weit. Seine Ansicht ist schnell widerlegt, wenn man sich nur an die Ermordung des Abū ʿIṣma, die Hinrichtung des Abū Huraira Muḥammad b. Farrūḫ[222]) und die widerrechtliche

---

[221]) Da es lehrreich ist, die Ansicht eines Arabers unserer Tage zum Sturze der Barmakiden kennenzulernen, möchten wir hier kurz al-Ǧūmards Ausführungen zu diesem Thema wiedergeben. al-Ǧūmard sieht in dem „Kampfe ar-Rašīds mit den Barmakiden eine Schlacht, die der Chalife zur Verteidigung seiner selbst und des ʿabbāsidischen Chalifates, vielleicht aber sogar zur Verteidigung der Herrschaft der Araber überhaupt führte" (II, 476).

Hārūn, der zeit seiner Regierung unter dem Einflusse der Barmakiden gestanden hat, kann es auf die Dauer nicht ertragen, nur dem Namen nach Chalife zu sein. Er wird in seiner Absicht, die Macht der Barmakiden zu brechen, bestärkt, als er erkennt, daß sie zu einer unmittelbaren Bedrohung für ihn und das Reich geworden sind. Dieser Fall ist nach Auffassung al-Ǧūmards gegeben, als al-Faḍl während seiner einjährigen (!) Statthalterschaft von Chorāsān ein 500000 (!) Mann starkes persisches Heer aufstellt und 20000 Mann hiervon nach Baġdād bringt. al-Ǧūmard, der sich hier auf eine doch wohl zweifelhafte Mitteilung bei Ṭabarī (III, 1, 631) stützt, folgert aus der Tatsache, daß al-Faḍl im Jahre 179 als Gouverneur von Chorāsān abgesetzt wurde und im Jahre 180 auch seine übrigen Verwaltungsposten im Osten des Reiches verlor, daß dieses angeblich für den Chalifen aufgestellte Heer in Wirklichkeit als Waffe gegen Hārūn gedacht war und daß ar-Rašīd später den Barmakidenfeind ʿAlī b. ʿĪsā b. Māhān eigens zu dem Zwecke zum Statthalter von Chorāsān ernannte, dieses Heer aufzulösen und den Einfluß der Barmakiden im Osten des Reiches zu schwächen (II, 472ff., 478ff., 483).

al-Faḍls Macht war auf diese Weise gebrochen. Yaḥyā b. Ḫālid, der lange Zeit der „ungekrönte König" im Staate gewesen ist (II, 432), hat seine Macht nach und nach an Ǧaʿfar abgeben müssen, dem ar-Rašīd mit wachsender Zuneigung gegenübersteht und in jeder Weise freie Hand läßt. Ǧaʿfar, der keineswegs die Fähigkeiten und Qualitäten seines Vaters besitzt, fühlt sich als zweiter Chalife und nutzt seine Machtvollkommenheit unbedenklich aus. Yaḥyā hat keinen Einfluß mehr auf Ǧaʿfar und muß es dulden, daß sich dieser zum Führer seiner Sippe aufwirft (II, 448, 486, 489). Werkzeug Ǧaʿfars ist sein Bruder Mūsā, der sich in Chorāsān verborgen hält, die dortige Bevölkerung gegen den Chalifen aufwiegelt und beschuldigt wird, einen Aufstand zu planen (II, 490). Hārūn, der die Unbesonnenheit und den Wagemut Ǧaʿfars fürchtet, weiß ihn bis zum Schluß in Sicherheit zu wiegen und seinen gegen den Bestand des Chalifates gerichteten Plänen durch seine Hinrichtung zuvorzukommen.

[222]) Abū ʿIṣma wurde sofort nach dem Regierungsantritt Hārūns hingerichtet, weil er seinerzeit für die Thronfolge des Ǧaʿfar b. Mūsā al-Hādī plädiert und Hārūn zurechtgewiesen hatte, als er vor Ǧaʿfar eine Brücke passieren wollte; vgl. Ṭabarī, III, 1, 602; Ibn al-Aṯīr, VI, 74; *Kitāb al-ʿuyūn*, 290.

Einkerkerung des ʿAliden Yaḥyā b. ʿAbdallāh erinnert, denn diese Taten ar-Rašīds fallen alle noch in die Amtszeit der Barmakiden.

Gewiß müssen wir al-Mudauwar vorwerfen, daß er seine Ansichten häufig auf die Spitze getrieben hat und daß er in seinem Eifer, das Bild des legendenumwobenen Chalifen Hārūn ar-Rašīd zurechtzurücken, die Grenzen des Vertretbaren überschritten hat. Trotzdem bleibt das Positive seiner Darstellung darin bestehen, daß er die Verdienste der Barmakiden gebührend gewürdigt und dem Leser klargemacht hat, welch starken Anteil diese Minister an der Heraufführung der damaligen Blütezeit des Reiches gehabt haben. Seine Auffassung in dieser Frage berührt sich in vieler Hinsicht mit derjenigen einer Reihe abendländischer Forscher, die schon sehr früh darauf aufmerksam gemacht haben, welch entscheidende Rolle die Barmakiden unter der Herrschaft ar-Rašīds gespielt haben. So sind sich zum Beispiel G. Weil (1848)[223]) und A. Müller (1885),[224]) die beide in Hārūn einen keineswegs idealen Chalifen sehen, in ihrem Urteil darin einig, daß die eigentliche Führung des Reiches in den Händen der Barmakiden gelegen hat. Ebenso neigen G. Audisio (1931) und H. St. J. Philby (1933) in ihren mehr populärwissenschaftlich geschriebenen Monographien zu der Meinung, daß ar-Rašīd als Mensch und Herrscher seine Schwächen besessen und den Barmakiden die Staatsführung weitgehend überlassen hat.[225]) Neuerdings kommt ʿAbd al-Ǧabbār al-Ǧūmard (1956) trotz seiner Verehrung für Hārūn ar-Rašīd und trotz aller Bemühungen, die Größe und die Verdienste dieses Chalifen hervorzuheben, ebenfalls zu der Überzeugung, daß Hārūn völlig unter dem Einflusse der Barmakiden gestanden hat, die bis zu ihrem Sturze die eigentlichen Machthaber im Reiche gewesen sind.

Im Gegensatz zu al-Mudauwar, der wie einige alte arabische Historiker die Auffassung vertritt, ar-Rašīd habe ohne die Barmakiden in der Staatsführung versagt, ist al-Ǧūmard[226]) der Ansicht, der Chalife sei auch nach dem Sturze der Minister durchaus imstande gewesen, das Reich mit Erfolg allein zu regieren. Auch dürfe man nicht vergessen, daß ja Hārūn nach dem Untergang der Barmakiden nur noch sechs Jahre gelebt und daher keine rechte Möglichkeit mehr gehabt habe, seine Herrscherqualitäten voll zu entfalten. Wir hingegen werden keinen Anlaß haben, jene von Ibn ʿAbdūs al-Ǧahšiyārī, al-Masʿūdī und im *Kitāb al-ʿuyūn*[227]) geäußerte Meinung in Zweifel zu ziehen, die Regierung Hārūns sei nach dem Sturze der Barmakiden von Mißerfolgen begleitet gewesen. Alle drei Quellen sind unabhängig voneinander zu diesem Urteil gekommen, auf das wir uns wohl umso mehr verlassen können, als es ja von einem den ʿAbbāsiden im allgemeinen so günstig gesinnten Historiker wie al-Masʿūdī vertreten wird. Im übrigen kann auch al-Ǧūmard nicht umhin, den Barmakiden große Verdienste um den Staat einzuräumen und zu fragen, ob nicht der Glanz der Regierung Hārūn ar-Rašīds zum größten Teil den Bemühungen dieser Staatsmänner zu danken sei.[228])

---

Abū Huraira, Statthalter von Mesopotamien, wurde mit dem Tode bestraft, weil es ihm nicht gelungen war, eine ḫāriǧitische Erhebung niederzuwerfen; vgl. Ibn al-Aṯīr, VI, 78 und 79; Ṭabarī, III, 1, 606; s. auch G. Weil, II, 129—133, der noch eine Reihe weiterer für die Beurteilung des Chalifen ungünstiger Nachrichten wiedergibt.

[223]) Vgl. II, 127ff. und 142f.

[224]) Vgl. I, 479f. und 482f.

[225]) A. v. Kremer (1877) kommt zu einer negativen Beurteilung ar-Rašīds (vgl. II, 64ff.). Anders dagegen E. Palmer (1881), der in seiner Monographie Hārūn als einen vorwiegend idealen Herrscher schildert.

K. V. Zetterstéen, E. I., II, 1927, 288 zählt Hārūn „trotz einzelner Ausbrüche orientalischen Despotismus'" zu den „besten ʿAbbāsiden".

[226]) Vgl. II, 535f.

[227]) Vgl. oben Anm. 141.

[228]) Vgl. II, 447.

Gewiß wird niemand die Verdienste der Barmakiden bestreiten wollen. Deshalb kann man aber doch mit W. Barthold die Frage stellen, ob sie denn wirklich so mächtig gewesen sind, wie vielfach angenommen wird, und wie es ja auch al-Mudauwar glaubt. Natürlich ist es schwierig, den Einfluß abzugrenzen, den die Barmakiden als Minister, Ratgeber und Vertraute des Chalifen geübt haben, und ebenso schwer fällt es, im einzelnen zu ergründen, welche Regierungsmaßnahmen allein auf die Initiative ar-Rašīds zurückgegangen sind. Bei allen Erwägungen darf jedoch die Tatsache nicht außer acht gelassen werden, daß die Barmakiden keinesfalls die Machtvollkommenheit besessen haben, sich gegen den Willen des Herrschers in ihren Ämtern zu behaupten. Es ist ja bekannt, daß Ǧaʿfar b. Yaḥyā sofort nach dem Tode al-Ḫaizurāns im Jahre 173 den königlichen Siegelring al-Faḍl b. ar-Rabīʿ übergeben mußte, dem gleichzeitig eine Reihe wichtiger Posten übertragen wurden,[229]) und schließlich ist es nicht unwichtig, daß derselbe Faḍl im Jahre 179 anstelle des Barmakiden Muḥammad b. Ḫālid zum *ḥāǧib* ernannt worden ist. Aus diesen Angaben geht doch wohl hervor, daß Hārūn ar-Rašīd seine Minister durchaus unter Kontrolle gehabt und daß er sich in der Regierungsführung den Barmakiden gegenüber Selbständigkeit bewahrt haben muß. Außerdem spricht es für das Verantwortungsgefühl und die Entschlußkraft dieses Herrschers, daß er nicht gewillt gewesen ist, die Barmakiden länger um sich zu dulden, als er erkannt zu haben glaubte, daß ihre Macht und ihre Einflußnahme im Staate mit seiner Chalifenwürde nicht mehr zu vereinen seien.

---

[229]) Vgl. Ṭabarī, III, 1, 609 und Ibn al-Aṯīr, VI, 82.

## IV. SCHLUSSBETRACHTUNG

Nachdem wir in der vorliegenden Arbeit gezeigt zu haben glauben, daß Ǧamīl al-Mudauwars *Ḥaḍārat al-islām fī Dār as-salām* ein wichtiges Werk ist, das der Sonderstellung wegen, die es innerhalb der arabischen Literatur einnimmt, größere Beachtung verdient, möchten wir abschließend noch einmal die wichtigsten Punkte unserer Untersuchung kurz zusammenfassen.

al-Mudauwar hat sich zwar seiner abendländischen Bildung als Rüstzeug bedient, jedoch ist die Gestaltung seines Werkes auch durch den Einfluß von Ideen bestimmt worden, die damals im Bereiche des Islam aufzukommen begannen, und mit denen sich al-Mudauwar ebenso wie die meisten gebildeten Orientalen seiner Zeit auseinandergesetzt hat. al-Mudauwar ist ein begeisterter arabischer Nationalist, der durchdrungen ist von dem Stolze auf die politischen und kulturellen Leistungen, die die Araber in vergangener Zeit erreicht haben. Er hat sein Werk in der Absicht verfaßt, dem Leser jene Epoche wieder lebendig zu machen, in der die Araber ihre höchste Macht und eine unerhörte Blüte der Kultur erlangt hatten. Bei der Schilderung der Regierungszeit der frühen ʿAbbāsidenchalifen al-Manṣūr, al-Mahdī, al-Hādī und Hārūn ar-Rašīd greift er bewußt auf die Sprache und den Stil des klassischen Arabisch zurück; nicht nur um das „Zeitkolorit festzuhalten", wie C. Brockelmann bemerkt, sondern auch in dem Bestreben, die *ʿarabīya* als kulturelles Erbe zu pflegen.

al-Mudauwar, der in seinem Vorwort Anspruch darauf erhebt, sich bei der Wiedergabe der historischen Ereignisse streng an die Wahrheit zu halten, und der auch einen großen Teil seiner Angaben durch Anmerkungen zu belegen bemüht gewesen ist, hat mit seiner *Ḥaḍārat al-islām* eine populärwissenschaftliche Geschichtsdarstellung verfaßt. Mit dieser Feststellung steht die Tatsache durchaus im Einklang, daß er seinen Stoff in aufgelockerter Form mitgeteilt hat und den Leser durch Vermittlung einer erfundenen Person in die Vergangenheit zurückversetzt. Dient doch diese Art der Darstellung allein dem Ziele, eine größere Lesbarkeit des Buches zu erreichen, dem al-Mudauwar möglichst viele Leser gewünscht hat. Hätte es in al-Mudauwars Absicht gelegen, so können wir hier übrigens noch hinzufügen, seinem Werke eine andere literarische Gestalt zu geben, so sollte man annehmen, daß ihm dies bei seinen doch nicht unerheblichen schriftstellerischen Fähigkeiten gelungen sein dürfte. Da man jedoch nirgends in der *Ḥaḍārat al-islām* auf den ernsthaften Versuch des Verfassers stößt, der Darstellung romanhaften Charakter zu verleihen oder Verwicklungen und Intrigen oder Problemstellungen zu erfinden, so muß man annehmen, daß ihm hieran nichts gelegen war. Es sind höchstens einige bescheidene Ansatzpunkte zum historischen Roman in dem Werke aufzufinden, die sich etwa in der Charakterisierung mancher Personen und in den wenigen Natur- und Stimmungsschilderungen verraten. Von diesem Gesichtspunkt aus können wir die *Ḥaḍārat al-islām* einen „Vorläufer" der literarischen Gattung des arabischen historischen Romans nennen, und sie ist es auch insofern, als sie späteren Schriftstellern die Anregung zur Niederschrift eigentlicher historischer Romane gegeben haben wird.

Kommen wir nun auf die Motive zu sprechen, die für die Gestaltung des Stoffes in der *Ḥaḍārat al-islām* bestimmend gewesen sind, so können wir folgendes bemerken: weicht al-

Mudauwar schon in der formalen Anlage des Werkes von den Gepflogenheiten der alten arabischen Geschichtsschreiber ab, so ist dieses Streben nach Neuem noch weit deutlicher darin zu sehen, daß er den Versuch unternimmt, die Geschichte als Ganzes zu betrachten und sich nicht auf die unkritische Wiedergabe bloßer Tatsachen zu beschränken. Die Wahrheit über die Regierung der einzelnen ʿAbbāsidenchalifen aber glaubt er leichter dadurch zu ergründen, daß er sich auf den Standpunkt eines Persers stellt und die frühe ʿAbbāsidenzeit mit den Augen eines Anhängers der vom Herrscherhause unterdrückten ʿAliden verfolgt.

Muß schon al-Mudauwars Art, die ʿAbbāsidengeschichte von einem ganz bestimmten Blickpunkt aus zu sehen, zu subjektiven Urteilen führen, so wird er hierin noch durch die Tendenz bestärkt, die Chalifen in „gute" und „schlechte" einzuteilen. Hat al-Mudauwar, der sich als patriotischer Araber seiner Zeit gegen Willkür und Unterdrückung auflehnt, einen dieser Herrscher erst einmal als „Despoten" erkannt, so findet er kaum noch ein gerechtes Wort für ihn. Augenfällig wird diese Haltung vor allem bei der Behandlung al-Manṣūrs. Diesem gewiß hoch bedeutenden ʿAbbāsiden billigt der Verfasser fast nur negativ zu bewertende Eigenschaften zu, wie Grausamkeit, Ungerechtigkeit, übersteigerte Wachsamkeit und ständiges Mißtrauen, deren Triebfeder die Furcht ist. Hārūn ar-Rašīd, den er in einem ausführlichen Vergleich seinem Großvater gegenüberstellt, spricht er dagegen alle die Vorzüge zu, die nach seiner Meinung einen guten Herrscher ausmachen: Milde und Gerechtigkeit, Großmut, Sinn für die Sorgen und Nöte des Volkes, Freigebigkeit und Frömmigkeit. Während alle diese Züge dem Chalifen auch in der arabischen Volkserzählung zugeschrieben werden, bringt jedoch al-Mudauwar in seine Betrachtung ein neues Moment dadurch hinein, daß er alle Verdienste Hārūns um eine gute und maßvolle Staatsführung der Tatsache zurechnet, daß sich der Chalife von den Barmakiden leiten und beraten ließ, die es in jeder Hinsicht verstanden, auf ihn in gutem Sinne einzuwirken. Kurz gesagt, verdankte ar-Rašīd nach al-Mudauwars Auffassung seine Macht und seine Erfolge dem Einflusse der Barmakiden, zeigte es sich doch, daß sich seine Politik nach dem Sturze dieser Minister ins Gegenteil verkehrte und daß er nicht mehr fähig war, die Ordnung im Staate aufrechtzuerhalten und sich seiner Gegner zu erwehren.

Diese Gedanken hat al-Mudauwar noch etwas grob zu Papier gebracht, und man glaubt ihm auch nicht recht, daß ar-Rašīd, der nach seiner Schilderung anfangs das Ideal eines Herrschers ist, plötzlich zu einem unfähigen Tyrannen werden soll, der im Grunde auch nichts anderes ist als ein ʿAbbāside mit allen seinen Fehlern. Der Kern dieser Auffassung aber enthält viel Wahres, und so können wir letzten Endes I. Kračkovskij beistimmen, der festgestellt hat, daß al-Mudauwar die Gestalt Hārūn ar-Rašīds „nicht in der traditionellen Beleuchtung zeigt, wie wir sie durch das Volksschaffen, das seinen Ausdruck in 1001 Nacht gefunden hat, gewöhnt sind, sondern in einer der Wahrheit näher kommenden Weise".

Unverkennbar ist der Einfluß der Volkserzählung bei der Behandlung der Person Ǧaʿfars, denn dieser wird in al-Mudauwars Darstellung zum langjährigen Wezir ar-Rašīds und zum fähigsten Kopf unter den übrigen Angehörigen seiner Familie. Diese Auffassung führt al-Mudauwar folgerichtig dahin, den Sturz der Barmakiden in der Weise zu deuten, daß Ǧaʿfar, der ja von allen Barmakiden die größte politische Macht besitzt, mit dem Tode bestraft wird, als der Chalife fürchtet, daß dieser Minister plant, die Anhänger der ʿAliden im Reiche aufzuwiegeln.

Gerade wenn wir an den Sturz der Barmakiden zurückdenken, so können wir sagen, daß es al-Mudauwar gelungen ist, seine Ideen dem Leser plausibel zu machen. Er hat die persischen Barmakiden von Anfang an als treue Anhänger der ʿAliden hingestellt, die sich auch als Minister Hārūn ar-Rašīds um die Wahrung der Interessen der *ahl al-bait* bemühen, und

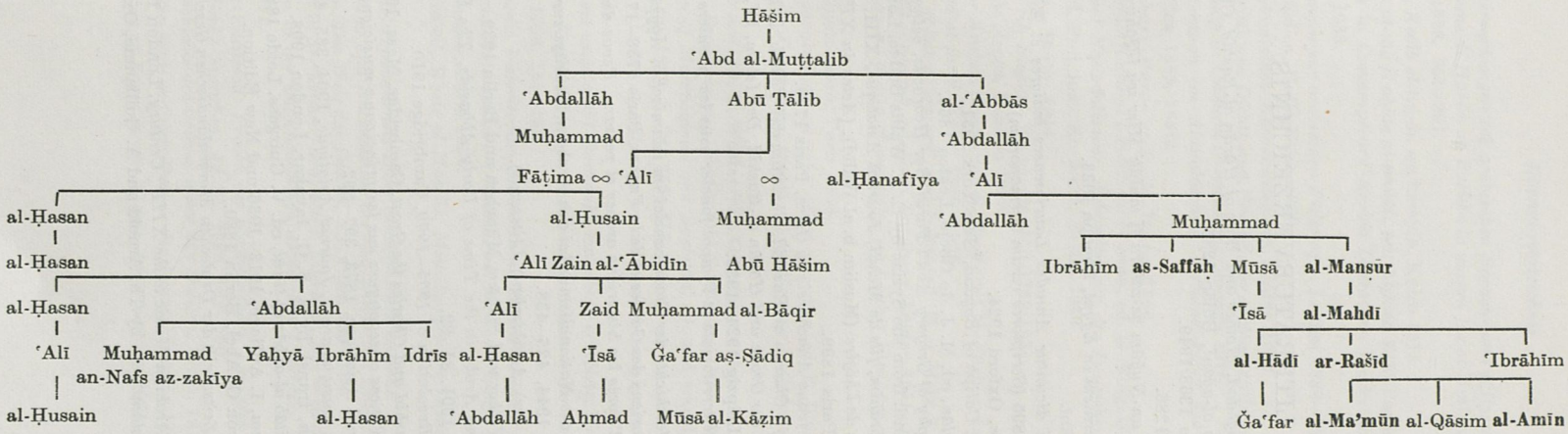
diese Ansicht auch mehrmals zu beweisen gesucht. So scheint es schließlich glaubhaft, wenn er den Sturz der Barmakiden auf ihre Parteinahme für die ʿAliden zurückführt.

Ebenso einleuchtend weiß uns al-Mudauwar noch manch andere Begebenheit zu schildern, und viele seiner Behauptungen klingen für den ersten Augenblick durchaus überzeugend. Geht man jedoch der Überlieferung gründlicher nach, so sieht man in den meisten Fällen bald, welch ein subjektiv urteilender Historiker al-Mudauwar ist. Man stellt fest, daß er das Nachrichtenmaterial fast immer in einer ganz bestimmten Richtung auswertet und sich auf solche Traditionen beruft, die seiner Auffassung von gewissen Sachverhalten entgegenkommen. Hierbei müssen wir ihm allerdings bis auf seltene Ausnahmen zugestehen, daß er sich in entscheidenden Fragen nicht so weit von der Wahrheit entfernt, daß er mit seiner Meinung nicht vielleicht doch recht haben könnte.

I. Kračkovskij sagt, daß al-Mudauwar „jene Zeit und ihre Personen mehr instinktiv richtig erfaßt hat, als auf Grund wissenschaftlicher Tatsachen". Diesem Urteil möchten wir in dem Sinne zustimmen, daß al-Mudauwar die von ihm geschilderte Zeit und ihre Personen im großen und ganzen richtig erfaßt hat, und ergänzend hinzufügen, daß es ihm durch die Anschaulichkeit seiner Darstellung gelungen ist, uns ein Kapitel ʿAbbāsidengeschichte wirklich lebendig zu machen und in uns konkrete Vorstellungen von dieser Epoche zu wecken.

Wie aus arabischen Bücherkatalogen hervorgeht, ist die *Ḥaḍārat al-islām* in den arabischen Ländern noch nicht vergessen, und sie hat ja schließlich ihre Aktualität auch in unseren Tagen noch nicht eingebüßt. Die panislamischen Bestrebungen sind zwar von panarabischen abgelöst worden, jedoch wissen wir, wie stark die Idee des Nationalismus im islamischen Orient um sich greift, und daß sie dort heute lebendiger ist als je zuvor. Abgesehen hiervon aber werden sich die Araber immer wieder gern an die Glanzzeit des Chalifates erinnern lassen, für die das alte Baġdād zum Symbol geworden ist, jene Stadt Dār as-salām, die bei den Muslimen den Beinamen „Paradies der Erde" trägt.

# GENEALOGISCHE TABELLE*




* Diese Tabelle enthält nur die Personen, die in der Arbeit genannt werden.

# LITERATURVERZEICHNIS


Abbott (N.), *Two Queens of Baghdad, Mother and Wife of Hārūn al-Rashīd*, Chicago 1946.

Abu l-Faraǧ al-Iṣfahānī, *Kitāb al-aġānī*, Būlāq 1285.

— *Maqātil aṭ-Ṭālibīyīn*, Kairo 1368/1949.

Abu l-Fidā', *Ta'rīḫ*, Stambul 1286.

Abu l-Maḥāsin ibn Taġribirdī, *an-Nuǧūm az-zāhira fī mulūk Miṣr wa l-Qāhira*, ed. Juynboll-Matthes, Leiden 1852—1857.

Adams (C. C.), *Islam and Modernism in Egypt*, London 1933.

*Aġānī* s. Abu l-Faraǧ al-Iṣfahānī.

*Annales Regni Francorum qui dicuntur Annales Laurissenses maiores et Einhardi*, ed. G. H. Pertz, rec. F. Kurze, Hannover 1895 (*Scriptores rerum Germanorum*).

Arnold (Th. W.), *The Caliphate*, Oxford 1924.

Audisio (G.), *Harun al-Rashid, Caliph of Bagdad*, New York 1931.

al-Balāḏurī, *Kitāb futūḥ al-buldān*, ed. M. J. de Goeje, Leiden 1866.

Bar Hebraeus, *The Chronography of Gregory Abû'l-Faraj Bar Hebraeus, being the first part of his political history of the world*, transl. from the Syriac by E. A. Wallis Budge, London 1932.

Barbier de Meynard (M. C.), *Ibrahim, fils de Mehdi, Journal Asiatique*, XIII, 1869, 201—342.

— *Un poète arabe du II^e siècle de l'hégire* (Muslim b. al-Walīd), (*Actes du XI^e Congrès international des Orientalistes*, Paris 1897), Paris 1899.

Barthélemy (J. J.), *Voyage du jeune Anacharsis en Grèce*, Paris 1790.

Barthold (W. W.), *Karl Velikij i Charun ar-Raschid, Christianskij Vostok*, I, 1912, 69—94.

— *Rez. von* A. Wasiljew, *Karl der Große und Hārūn al-Rashīd, Der Islam*, IV, 1913, 333f.

Becker (C. H.), *Islamstudien*, Leipzig 1924—1932.

Berchem (M. van), *La propriété territoriale et l'impot foncier sous les premiers califes, étude sur l'impot du kharâg*, Genève 1886.

Björkman (W.), *Beiträge zur Geschichte der Staatskanzlei im islamischen Ägypten*, Hamburg 1928.

Bouquet (M.), *Recueil des Historiens des Gaules et de la France*, Paris 1738—1752.

Bouvat (L.), *Les Barmécides d'après les historiens arabes et persans, Revue du Monde Musulman*, XX, 1912, 1—131.

Braune (W.), *Die Entwicklung des Nationalismus bei den Arabern, Beiträge zur Arabistik, Semitistik und Islamwissenschaft*, Leipzig 1944, 425—438.

Brockelmann (C.), *G(eschichte der) A(rabischen) L(iteratur)*.

— *Geschichte der islamischen Völker und Staaten*, München und Berlin 1939.

Brooks (E. W.), *Byzantines and Arabs in the Time of Early Abbasids, The English Historical Review*, XV, 1900, 728—747; XVI, 1901, 84—92.

Browne (E. G.), *The Persian Revolution of 1905—1909*, Cambridge 1910.

Buckler (F. W.), *Harunu' l-Rashid and Charles the Great*, Cambridge, Mass. 1931.

Caussin de Perceval (M. A.), *Notices anecdotiques sur les principaux musiciens arabes des trois premiers siècles de l'islamisme, Journal Asiatique*, 1873, 397—592.

Collangettes (M.), *Étude sur la musique arabe, Journal Asiatique*, 1904, 365—422.

ad-Damīrī, *Ḥaiyāt al-ḥaiyawān*, transl. by A. S. G. Jayakar, London 1908.

ad-Dīnawarī (Abū Ḥanīfa), *Kitāb al-aḫbār aṭ-ṭiwāl*, ed. V. Guirgass, Leide 1888.

E. I. = *Enzyklopaedie des Islam*, 1. Auflage, 1913—1936 und New Edition.

Einhard, *Vita Caroli*, übers. von O. Abel, Berlin 1880.

Enger (M.), *Über das Wezirat, Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, XIII, 1859, 239ff.

*Faḫrī*, s. Ibn aṭ-Ṭiqṭaqa.

Farmer (H. G.), *A History of Arabian Music to the XIII^th Century*, London 1929.

— *Music in "The Legacy of Islam"*, ed. by Th. Arnold and A. Guillaume, Oxford 1931.

Fück (J.), *ʿArabīya, Untersuchungen zur arabischen Sprach- und Stilgeschichte*, Berlin 1950.
Gabrieli (F.), *La successione di Hārūn ar-Rašīd e la guerra fra al-Amīn e al-Ma'mūn, Rivista degli studi orientali*, XI, 1926—1928, 341—397.
al-Ǧāḥiẓ (ʿAmr b. Baḥr), *Kitāb al-bayān wa t-tabyīn*, Kairo 1313.
al-Ǧāḥiẓ (Pseudo), *Kitāb at-tāǧ fī aḫlāq al-mulūk*, ed. Ahmad Zéki Pacha, Le Caire 1914.
Gibb (H. A. R.), *Studies in Contemporary Arabic Literature*, I—IV, *Bulletin of the School of Oriental Studies*, 1928, 1929, 1933.
Goldziher (I.), *Abhandlungen zur arabischen Philologie*, Leiden 1896—1899.
— *Muhammedanische Studien*, Halle 1889—1890.
— *Die Richtungen der islamischen Koranauslegung*, Leiden 1952.
Grunebaum (G. E. v.), *Kritik und Dichtkunst, Studien zur arabischen Literaturgeschichte*, Wiesbaden 1955.
— *Medieval Islam, a Study in Cultural Orientation*, Chicago 1946.
Grünert (M.), *Die Alliteration im Altarabischen, Verhandlungen des VII. Orientalisten-Kongresses, Semitische Section*, Wien 1888, 183ff.
al-Ǧūmard (ʿAbd al-Ǧabbār), *Hārūn ar-Rašīd*, Beirut 1956.
Ḥaǧǧī Ḫalīfa, *Kašf aẓ-ẓunūn fī asāmi l-kutub wa l-funūn*, ed. G. Flügel, Leipzig 1835—1858.
Hartmann (R.), *Islam und Nationalismus, Abhandlungen der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin*, Jg. 1945/46, Phil.-hist. Kl. Nr. 5, Berlin 1948.
— *Die Religion des Islam*, Berlin 1944.
al-Ḫaṭīb al-Baġdādī, *Ta'rīḫ Baġdād*, Kairo, Baġdād 1349/1931.
Hitti (PH.), *History of the Arabs*, London 1949.
Huart (Cl.), *Geschichte der Araber*, übers. von S. Beck und M. Färber, Leipzig 1914—1915.
Ibn ʿAbd Rabbihi, *al-ʿIqd al-farīd*, Kairo 1946—1956.
Ibn ʿAbdūs al-Ǧahšiyārī, *Kitāb al-wuzarā' wa l-kuttāb*, ed. H. v. Mžik, Leipzig 1926.
Ibn al-Aṯīr, *Kitāb al-kāmil fi t-ta'rīḫ*, ed. C. J. Tornberg, Leiden 1851—1876.
Ibn Ḫaldūn, *Kitāb al-ʿibar wa dīwān al-mubtada' wa l-ḫabar fī aiyām al-ʿarab wa l-ʿaǧam wa l-barbar*, Būlāq 1284.
— *Muqaddima*, ed. M. Quatremère, Paris 1858.
Ibn Ḫallikān, *Kitāb wafayāt al-aʿyān wa anbā' abnā' az-zamān*, ed. F. Wüstenfeld, Göttingen 1835—1850.
Ibn Isfandiyār, *History of Ṭabaristán*, transl. E. G. Browne, Leyden-London 1905 („*Gibb Memorial Series*", II).
Ibn Qutaiba, *Kitāb al-maʿārif*, ed. F. Wüstenfeld, Göttingen 1850.
— *ʿUyūn al-aḫbār*, ed. C. Brockelmann, Berlin und Straßburg 1900—1908.
Ibn Serapion, *Description of Mesopotamia and Baghdād*, ed. and transl. by G. Le Strange, *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1895, 1—76; 255—315.
Ibn aṭ-Ṭiqṭaqa, *al-Faḫrī fi l-ādāb as-sulṭānīya wa d-duwal al-islāmīya*, ed. W. Ahlwardt, Gotha 1860.
*ʿIqd*, *s.* Ibn ʿAbd Rabbihi.
al-Itlīdī, *I'lam an-nās bimā waqaʿa bi l-Barāmika maʿa bani l-ʿAbbās*, Kairo 1287.
Kampffmeyer (G.), *Ignaz Kračkovskij, ein Führer zum Studium der neueren arabischen Literatur, Die Welt des Islams*, XI, 1928, 161—188.
*Kitāb al-ʿuyūn = Fragmenta historicorum arabicorum. Tomus primus, continens partem tertiam operis Kitábo' l-Oyun wa'l-hadáïk fi akhbári 'l-hakáïk*, ed. M. J. de Goeje et P. de Jong, Leiden 1869.
Kleinklausz (A.), *Charlemagne*, Paris 1934.
Köcher (E.), *Yaʿqūb b. Dā'ūd, Wezir al-Mahdīs, Mitteilungen des Instituts für Orientforschung*, III, 3, 1955, 378—420.
Kosegarten (J. G. L.), *Alii Ispahanensis Liber cantilenarum magnus . . .*, Greifswald 1840—1843.
Kračkovskij (I.), *Entstehung und Entwicklung der neu-arabischen Literatur*. Aus dem Russischen übersetzt von G. v. Mende, *Die Welt des Islams*, XI, 1928, 189—199.
— *Der historische Roman in der neueren arabischen Literatur, Die Welt des Islams*, XII, 1930, 51—87.
— *Der historische Roman in der zeitgenössischen arabischen Literatur, Žurnal Ministerstva Narodnago Prosveščenija*, VI, 1911.
— *Vorrede zu K. V. Ode-Vasiljeva: Proben der neuarabischen Literatur (1880—1925), Mitteilungen des Seminars für Orientalische Sprachen*, Jg. 31, 1928, 180—199.
Kremer (A. v.), *Culturgeschichte des Orients unter den Califen*, Wien, 1875—1877.
— *Culturgeschichtliche Streifzüge auf dem Gebiete des Islams*, Leipzig 1873.
Lane-Poole (St.), *A History of Egypt in the Middle Ages*, London 1901.

Laoust (H.), *Le Califat dans la doctrine de Rašīd Riḍā. Traduction annotée d'al-Ḫilāfa au al-Imāma al-ʿuzma*, Beyrouth 1938.
Le Strange (G.), *Baghdad during the Abbasid Caliphate*, Oxford 1924.
— *The Lands of the Eastern Caliphate*, Cambridge 1905.
Levy (R.), *A Baghdad Chronicle*, Cambridge 1929.
al-Maǧlisī (Muḥammad Bāqir), *Biḥār al-anwār*, Teheran 1303.
al-Masʿūdī, *Kitāb murūǧ aḏ-ḏahab wa maʿādin al-ǧauhar* (*Les Prairies d'Or*), texte et traduction par Barbier de Meynard et Pavet de Courteille, Paris 1861—1877.
— *Kitāb at-tanbīh wa l-išrāf*, ed. M. J. de Goeje, Leiden 1894 (*Bibliotheca geographorum arabicorum*, VIII).
al-Māwardī, *Kitāb al-aḥkām as-sulṭānīya*, ed. M. Enger, Bonn 1853.
Mehren (A. F.), *Die Rhetorik der Araber*, Kopenhagen 1853.
Mez (A.), *Die Renaissance des Islâms*, Heidelberg 1922.
Michel le Syrien, *Chronique*, éd. et trad. par J.-B. Chabot, Paris 1899—1905.
Moscati (S.), *Le califat d'al-Hādī*, *Studia Orientalia*, XIII, 4, 1946.
— *Le massacre des Umayyades dans l'histoire et dans les fragments poétiques*, *Archiv Orientální*, XVIII, 4, 1950, 88—115.
— *Studi storici sul califfato di al-Mahdī*, *Orientalia*, NS, XIV, 1945, 300—354.
— *Nuovi studi storici sul califfato di al-Mahdī*, a. a. O., XV, 1946, 155—179.
— *Studi su Abū Muslim*, I—III, *Rendiconti dell'Accademia Nazionale dei Lincei*, 1949, 323—335, 474—495; 1950, 89—105.
al-Mubarrad, *al-Kitāb al-kāmil fi l-adab*, ed. W. Wright, Leipzig 1864—1892.
Muḥammad Rašīd Riḍā, s. Laoust.
Muir (W.), *The Caliphate, Its Rise, Decline, and Fall*, Edinburgh 1915.
Müller (A.), *Der Islam im Morgen- und Abendland*, Berlin 1885—1887.
Naubaḫtī (Abū Muḥammad al-Ḥasan b. Mūsā), *Kitāb firaq aš-šīʿa*, ed. H. Ritter, Istanbul 1931 (*Bibliotheca Islamica*, 4).
Nicholson (A.), *A Literary History of the Arabs*, London 1907.
Nöldeke (Th.), *Orientalische Skizzen*, Berlin 1892.
Ode-Vasiljeva (K. V.), *Kitāb qirāʾa. Načalnaja arabskaja chrestomatija*, Leningrad 1926—1927.
Palmer (E. H.), *Caliph Haroun Alraschid*, London 1881.
Pérès (H.), *Le roman, le conte et la nouvelle dans la littérature arabe*, *Annales de l'Institut d'études orientales*, III, 1937, 266—337.
Philby (H. St. J.), *Harun al Rashid*, Edinburgh 1933.
Pouqueville (F. C. H. L.), *Mémoire historique et diplomatique sur le commerce et les établissements français au Levant. Institut de France, Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, Mémoires*, X, 1833, 513—578.
Praetorius (F.), *Rez. von* M. Grünert, *Die Alliteration im Alt-Arabischen*, *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, 42, 1888, 676—683.
Quatremère (M.), *Mémoires historiques sur la dynastie des khalifes Abbasides*, *Journal Asiatique*, XVI, 1835, 289—337.
Reckendorf (H.), *Über Paronomasie in den semitischen Sprachen*, Gießen 1909.
Reinaud (J. T.), *Invasions des Sarrazins en France*, Paris 1836.
Rosenthal (F.), *A History of Muslim Historiography*, Leiden 1952.
Šahrastānī, *Kitāb al-milal wa n-niḥal*; übers. von Th. Haarbrücker, *Religionspartheien und Philosophen-Schulen*, Halle 1850—1851.
Salmon (G.), *L'Introduction topographique à l'histoire de Bagdâdh d'Aboû Bakr Aḥmad Ibn Thâbit al-Khatîb al-Bagdâdhî*, Paris 1904.
Schmidt (F. F.), *Rez. von* W. Barthold, *Karl der Große und Harun al Rashid*, *Der Islam*, III, 1912, 409—411.
Sédillot (L. A.), *Histoire générale des Arabes*, Paris 1877.
Snouck Hurgronje (C. van), *Verspreide Geschriften*, Bonn und Leipzig 1923—1924.
Sprenger (A.), *Die Post- und Reiserouten des Orients*, Leipzig 1864, *Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes*, Bd. 3, Nr. 3.
Streck (M.), *Die alte Landschaft Babylonien nach den arabischen Geographen*, Leiden 1900—1901.
— *Seleucia und Ktesiphon*, *Der Alte Orient*, XVI, Heft 3—4, Leipzig 1917.

as-Suyūṭī (Ǧalāl ad-Dīn), *History of the Caliphs*, transl. by H. S. Jarrett, Calcutta 1881.
aṯ-Ṯaʿālibī, *Kitāb laṭāʾif al-maʿārif*, ed. P. de Jong, Leiden 1867.
aṭ-Ṭabarī (Abū Ǧaʿfar Muḥammad b. Ǧarīr), *Taʾrīḫ ar-rusul wa l-mulūk*, ed. M. J. de Goeje, Leiden 1879—1901.
aṭ-Ṭabarī, Chron. = *Chronique de Tabari*, trad. sur la version persane d'Abou-ʿAli Moʿhammed Belʿami par H. Zotenberg, Nogent-le-Rotrou 1867—1878.
Vajda (G.), *Les zindîqs en pays d'Islam au début de la période abbaside*, *Rivista degli studi orientali*, XVII, 1937, 173—229.
Vasiljev (A.), *Karl Velikij i Charun ar-Raschid*, *Vizantijskij Vremennik*, XX, 1913, 63—116.
Vloten (G. van), *De opkomst der Abbasiden in Chorasan*, Leiden 1890.
Weil (G.), *Geschichte der Chalifen*, Mannheim 1846—1851.
Wellhausen (J.), *Das arabische Reich und sein Sturz*, Berlin 1902.
Yāqūt, *Iršād al-arīb ilā maʿrifat al-adīb*, ed. D. S. Margoliouth, London 1923—1931 („*Gibb Memorial Series*", VI).
— *Muʿǧam al-buldān*, ed. F. Wüstenfeld, Leipzig 1866—1870.
al-Yaʿqūbī (Ibn Wāḍiḥ), *Kitāb al-buldān*, ed. M. J. de Goeje, Leiden 1892 (*Bibliotheca geographorum arabicorum*, VII).
— *Taʾrīḫ*, ed. M. Th. Houtsma, Leiden 1883.
Yazdī (ʿAbd al-Ǧalīl), *Taʾrīḫ āl Barmak*: Ch. Schefer, *Chrestomathie persane*, II, Paris 1885.
Zaidān (Ǧirǧī), *Taʾrīḫ at-tamaddun al-islāmī*, vol. IV, transl. by D. S. Margoliouth, Leyden 1907 („*Gibb Memorial Series*", IV).
Zambaur (E. de), *Manuel de généalogie et de chronologie pour l'histoire de l'Islam*, Hanovre 1927.

DEUTSCHE AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN ZU BERLIN
INSTITUT FÜR ORIENTFORSCHUNG

VERÖFFENTLICHUNG NR. 43

ERIKA KÖCHER

# UNTERSUCHUNGEN ZU ǦAMĪL AL-MUDAUWARS ḤAḌĀRAT AL-ISLĀM FĪ DĀR AS-SALĀM

AKADEMIE-VERLAG · BERLIN

1958