

Zeitschrift: Schweizerisches Archiv für Volkskunde = Archives suisses des traditions populaires
Herausgeber: Empirische Kulturwissenschaft Schweiz
Band: 52 (1956)

Artikel: Futuwwa, eine gemeinschaftbildende Idee im mittelalterlichen Orient und ihre verschiedenen Erscheinungsformen
Autor: Taeschner, Franz
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-115069>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 02.02.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

Futuwwa, eine gemeinschaftbildende Idee im mittelalterlichen Orient und ihre verschiedenen Erscheinungsformen

Von *Franz Taeschner*, Münster/Westfalen

Inhaltsübersicht

Einleitung

- I. Die Entwicklung des Futuwwa-Begriffes in ethischer Hinsicht
- II. Die Entwicklung des Futuwwa-Bundeswesens im frühen Mittelalter
- III. Die höfische Futuwwa des Kalifen Nāṣir und seiner Nachfolger
- IV. Die bürgerliche Futuwwa, das Achitum
- V. Die Futuwwa als Ordnungsprinzip der Zünfte

Abkürzungen

- BASI = Beiträge zur Arabistik, Semitistik und Islamwissenschaft
- EI = Enzyklopädie des Islam
- GAL = Geschichte der arabischen Literatur (C. Brockelmann)
- JA = Journal Asiatique
- MSOS = Mitteilungen des Seminars für Orientalische Sprachen, Abt. II, Westasiatische Sprachen
- RÉI = Revue des Études Islamiques
- RMM = Revue du Monde Musulman
- WaG = Die Welt als Geschichte
- WI = Die Welt des Islams
- ZDMG = Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft

Einleitung

In vielen Ländern des islamischen Orients, namentlich Vorderasiens, hat es im Mittelalter ein Bundeswesen gegeben, das mit dem Schlagwort *Futuwwa* (persisch *Futuwwat*, türkisch *Fütüvvet*) bezeichnet wird. Es ist dies ein arabisches Wort von der Grundbedeutung «Jugend, Jungmannstum, Burschentum», auch «Jugendblüte, jugendliches Verhalten, jugendlicher Leichtsinn», eine Abstraktbildung von dem arabischen Worte *Fatā* (Pl. *Fityān*), das «Bursche, Jungmann» bedeutet; und zwar bezeichnet dies Wort den bereits erwachsenen jungen Mann, den Mann in der vollen Jugendkraft, also den *iuvenis* (nicht den *adolescens*); Futuwwa entspricht also dem lateinischen *iuventus*. Bisweilen hat das Wort *Fatā* auch den Nebensinn «Diener, Sklave»¹.

Siehe die redaktionelle Bemerkung am Schluss dieses Aufsatzes S. 158.

¹ Zum Begriff im allgemeinen vgl. Art. *Futuwwa* in *EI* I, 130 (v. C. VAN ARENDONK); Ergänzungsbd. 81 f. und Zusätze dazu S. XIII (v. BISHR FARÈS); *Islam Ansiklopedisi* IV, 700–701; und in der Neuauflage der *EI* (v. FR. TAESCHNER).

Die Bedeutung dieses Wortes Futuwwa hat aber mancherlei Erweiterungen erfahren, und zwar einmal nach der ethischen Seite hin, indem es Tugenden wie «Edelmut, Grossmut, Ritterlichkeit» umfasste, Tugenden, die man von einem rechten Fatā erwartete, – zum anderen nach der sozialen Seite hin, indem das Wort mit der Zeit Gemeinschaften gleichgesinnter junger Männer (Fityān) bezeichnete, die sich die Pflege dieser Tugenden zur Pflicht machten, also «Burschenbund, Jungmännerbund, Korporation». Unter diesem Kennwort Futuwwa hat sich im islamischen Orient ein Bundeswesen entwickelt, über dessen Phasen ich im folgenden berichten will. Entsprechend der doppelten Bedeutung des Wortes Futuwwa, einmal als Komplex von Tugenden, zum anderen als ein Bundeswesen zur Pflege dieser Tugenden, müssen wir zunächst zwei Entwicklungslinien verfolgen, eine geistesgeschichtliche und eine sozialgeschichtliche, die sich zwar gegenseitig beeinflusst haben, aber doch getrennt verlaufen sind, bis beide in der Organisation des Abbasidenkalifen an-Nāṣir li-dīnillāh (1180–1225) zusammenlaufen und fortan nicht mehr zu trennen sind.

Als erster hat vor etwa 100 Jahren der Wiener Orientalist von Hammer auf die Futuwwa als sozialgeschichtliche Erscheinung aufmerksam gemacht¹. Er fand in der Futuwwa-Organisation des Kalifen Nāṣir gewisse Ähnlichkeiten mit dem abendländischen Rittertum und meinte, das letztere aus der Futuwwa herleiten zu können. Diese Meinung ist heute aufgegeben; wir kommen später auf diese Frage zurück. – Die eigentliche Futuwwa-Forschung aber wird eingeleitet durch das Werk meines im Ersten Weltkrieg gefallenen Studienfreundes Hermann Thorning, «Beiträge zur Kenntnis des islamischen Vereinswesens auf Grund von Baṣṭ madad et-taufīq»². Thorning hat auf Grund umfangreichen handschriftlichen Materials in arabischer Sprache ein Bild der Futuwwa-Vereine zu geben versucht, wobei freilich der Grossteil seiner Quellen der spätesten Phase der Entwicklung dieser Futuwwa-Bünde angehört, der Zeit, da sie im Zunftwesen aufgegangen waren. Thornings Werk hat weitere Orientalisten angeregt, auf dem Gebiete der Futuwwa-Forschung zu arbeiten; es sind da u. a. zu nennen Paul

¹ J. v. HAMMER-PURGSTALL, *Sur la chevalerie des Arabes antérieure à celle de l'Europe, sur l'influence de la première sur la seconde* in: *JA*, IV. s., t. 13 (1849) 1 ff.; ders., *Sur les passages relatifs à la chevalerie dans les historiens arabes* in *JA*, V. s., t. 6 (1855) 282 ff.

² HERMANN THORNING, *Beiträge zur Kenntnis des islamischen Vereinswesens auf Grund von Baṣṭ Madad et-Taufiq* (*Türkische Bibliothek*, hgg. v. GEORG JACOB und RUDOLF TSCHUDI, 16. Bd.), Berlin 1913.

Kahle¹, Hellmut Ritter², Louis Massignon³, Claude Cahen⁴ und meine Wenigkeit⁵. Auch einige arabische Gelehrte, wie der Bagdader Muṣṭafā Dschevād⁶, haben dem Gegenstande ihre Aufmerksamkeit geschenkt; ebenso einige türkische Gelehrte wie M. F. Köprülü⁷ und Muallim Cevdet⁸, und in neuester Zeit Neş'et Çağatay⁹ und Abdülbaki Gölpınarlı¹⁰.

I. Die Entwicklung des Futuwwa-Begriffes in ethischer Hinsicht

Wenn wir zunächst die geistesgeschichtliche Entwicklung des Begriffes der Futuwwa verfolgen und von dem bündischen Teile dieses Begriffes absehen, so müssen wir bei der Frage nach dem Ursprunge des Futuwwa-Begriffes in geistig-ethischer Hinsicht unsere Blicke auf das alte Arabertum richten. Doch dürfen wir dabei nicht von dem Abstraktbegriff *Futuwwa* ausgehen; denn dieses Wort kommt in den Quellen für das alte Arabertum, als welche neben dem Koran in erster Linie die altarabische Dichtung zu betrachten ist, überhaupt nicht vor. Vielmehr müssen wir den Gebrauch des Wortes *Fatā*, das den konkreten Begriff des «jungen Mannes» wiedergibt, in der altarabischen Dichtung untersuchen.

Aus dem *Koran* ist freilich für einen in die ethische Sphäre ge-

¹ PAUL KAHLE, *Die Futuwwa-Bündnisse des Kalifen en-Nāṣir* in: *Festschrift Georg Jacob*, hgg. v. THEODOR MENZEL, Leipzig 1932, 112–127.

² H. RITTER, *Zur Futuwwa* in: *Der Islam* 10 (1920) 245–250.

³ LOUIS MASSIGNON, *La «Futuwwa», ou «pacte d'honneur artisanal» entre les travailleurs musulmans au Moyen Age* in: *La nouvelle Clio* 4 (1952) 171–198.

⁴ CLAUDE CAHEN, *Mouvements et Organisations populaires dans les villes de l'Asie Musulmane au Moyen age: Milices et Associations de Foutouwwa* in: *Recueil de la Société Jean Bodin VII, La Ville* 2, Bruxelles 1955, 273–288.

⁵ FRANZ TAESCHNER, *Die islamischen Futuwwabünde, das Problem ihrer Entstehung und die Grundlinien ihrer Geschichte*, in: *ZDMG* 87 (1933) 6–49; ders., *Futuwwa-Studien*, in: *Islamica* 5 (1932) 285–333.

⁶ MUṢṬAFĀ DJEWĀD, *La Futūwa ou la Chevalerie arabe (al-futuwwa wal-fityān qadīman)* in: *Loghat al-'Arab*, 8. Bd. (1930) 241–249.

⁷ KÖPRÜLÜZĀDE MEHMET FUĀD, *Türk edebiyâtında ilk müteşavvifler*, İstanbul 1919, namentlich 237–242.

⁸ M. DJEVDET, *L'Éducation et l'Organisation des gens administratifs et industriels* (so auf dem Umschlag, auf dem Titelblatt: *L'Éducation aux foyers des gens des métiers*) en *Asie Mineure et Syrie du XIIe siècle jusqu'à notre temps (dail 'alā faṣl «al-abīya al-fityān at-turkiya» fī riḥlat Ibn Baṭṭūṭah)*, İstanbul 1350 h./1932 m. (arabisch).

⁹ NEŞ'ET ÇAĞATAY, *Futuvvet – Abi müessesesinin menşei meselesi* («Die Frage des Ursprungs der Futuvvet-Achi-Organisation») in: *İlâbiyat Fakültesi Dergisi* I (1952) Nr. 1, 58–68; Nr. 2/3, 61–84.

¹⁰ ABDÜLBÂKİ GÖLPINARLI, *İslâm ve Türk ellerinde Fütüvvet teşkilâtı ve kaynakları* in: *İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası*, 11. Bd., Nr. 1–4 (1948–1950) 3–354 (gekürzte französische Fassung: *Les Organisations de la Futuvvet dans les Pays Musulmans et Turcs et ses Origines* in der französischen Ausgabe der Zeitschrift: *Revue de la Faculté des Sciences Économiques de l'Université d'Istanbul* 11/1–4 [1949/50] 5–49).

steigerten *Fatā*-Begriff als Ansatzpunkt für die spätere Futuwwa nichts zu entnehmen. An den Stellen, wo das Wort – im Singular oder Plural (hier *fiṭyah*) – vorkommt, heisst es einfach «Jüngling, Bursche, Knabe»; so, auf Ibrāhīm angewendet 21, 60 kufischer Zählung/61 Flügelscher Zählung, und auf die Siebenschläfer angewendet 18, 10/9 und 13/12, z. T. auch mit dem Nebensinn «Diener, Sklave» (12, 30 von Yūsuf gesagt; 18, 60/59 und 62/61; dieser Nebensinn allein 12, 36). Zweimal kommt das Femininum *fatāh*, bzw. dessen Plural *fatayāt*, vor in der Bedeutung «Mädchen», und zwar im Sinne von «Sklavin» (4, 25/29 und 24, 33). In allen diesen Stellen handelt es sich um Personen, die ethisch positiv gewertet werden. So konnte es leicht kommen, dass die späteren Futuwwa-Kreise das Wort auch hier überall in ihrem spezifischen Sinn aufgefasst und Ibrāhīm und die Siebenschläfer für Inhaber der Futuwwa im Sinne dieser Kreise erklärt und dafür eine Begründung gegeben haben.

Nach den Zeugnissen der altarabischen Poesie bezeichnete der alte Araber mit diesem Ausdruck *Fatā* den edlen Vollmenschen, wie er ihm als menschliches Ideal vorschwebte. Zwei Tugenden zeichneten nach altarabischer Auffassung vor allem den *Fatā* aus, einmal die Gastfreundschaft und die Freigebigkeit, zum andern die Tapferkeit. Freigebigkeit und Tapferkeit sind auch später immer als die beiden Haupttugenden angesehen worden, die die Futuwwa umfasste¹. Dabei wurden grundsätzlich keine in der Person des *Fatā* liegenden Grenzen anerkannt: seine Gastlichkeit und Freigebigkeit geht bis zum Äussersten, d. h. bis er selbst völlig ausgepumpt und verarmt ist, und im Kampfe für die Seinen setzt er sein Leben ein. Immer wieder sind es solche Fälle von übersteigter Freigebigkeit und Gastlichkeit, und von Selbstaufopferung im Kampfe, die als Spitzen edlen Menschentums, eben als Futuwwa, gepriesen werden. Im Sinne der Gastlichkeit und Freigebigkeit ist der altarabische Fürst Ḥātim aṭ-Ṭā'ī der Prototyp des rechten *Fatā* geworden²; seine sprichwörtlich gewordene Gastfreiheit kannte keine Grenzen, worüber zahlreiche Anekdoten in Umlauf waren, und auch im Kampfe zeichnete ihn Grossmut aus, die des eigenen Nachteils nicht achtete. Im Sinne des Kämpfertums aber hat die spätere Futuwwa

¹ Eine alte, dem Omayyadenkalifen *Mu'āwīya* zugeschriebene Definition des Begriffes Futuwwa drückt dieses Doppelideal des altarabischen *Fatā* etwas drastisch aus, wenn sie sagt: Futuwwa ist «Speisung zu spenden und auf die Schädel zu hauen»; vgl. F.T. in: *Der Islam* 24 (1937) 43, Anm. 2.

² Vgl. den Artikel *Ḥātim al-Ṭā'ī* in der *El* (C. VAN ARENDONK) II, 307f. (*Islam Ansiklopedisi* V, 371f.).

in 'Alī b. Abī-Tālib, dem Vetter, Schwiegersohne und vierten Nachfolger des Propheten Muḥammed, den Prototyp des Fatā und den eigentlichen Patron der Futuwwa erblickt; seine Tapferkeit war allgemein bekannt, und es wird von ihm berichtet, dass er mehr als einmal sein Leben für den Propheten aufs Spiel gesetzt habe. Aus diesem Grunde lässt die Überlieferung eine unsichtbare Stimme, einen Hātif, ihn als den wahren Fatā, sein Schwert Dhulfiqār als das wahre Schwert bezeichnen (*Lā saifa illā Du 'l-fiqār, lā fatā illā 'Alī* «Kein Schwert ausser Dhulfiqār, kein Fatā ausser 'Alī»)¹, welcher Spruch später zum Leitspruch der Futuwwa geworden ist.

Und noch eines anderen für das alte Arabertum geltenden Tugendkomplexes müssen wir hier gedenken, der auch später häufig mit der Futuwwa zusammen genannt wird, der *Murū'a* oder *Muruwwa*, welches Wort sich sachlich und etymologisch (zu *mar'* oder *imra'* 'Mann' gehörig) mit dem lateinischen «virtus» deckt. Unter der Muruwwa verstand man im alten Arabien «die Einhaltung aller jener Pflichten, die mit dem Familienband, dem Verhältnis des Schutzes (*ḡiwār*) und der Gastfreundschaft zusammenhängen»; zugleich auch «die Erfüllung des grossen Gesetzes der Blutrache ... Die Treue und aufopfernde Hingebung für jeden, den die Sitte des Arabertumes mit dem Stamme eng verbindet, ist der Inbegriff dieser Tugenden»². Mit diesen Worten ist die Muruwwa gekennzeichnet als ein allgemeiner Begriff, der den der Futuwwa in sich schliesst, dem aber anderseits der spezifische Inhalt dieser, der zum Kriegsheldentume hinneigt, zu fehlen scheint.

*

Nachdem die muslimischen Araber die halbe antike Welt erobert hatten, wurde das altarabische Edelmann-Ideal des Fatā durch die arabischen Kolonien auch in die neueroberten Länder übertragen, vor allem nach Nordpersien, Chorasān. Von dort aus fand es schliesslich auch Eingang in den iranischen Adelskreisen, die ja bestrebt waren, sich den neuen Herren anzupassen und nicht lange nach der Eroberung Persiens durch die muslimischen Araber, vor allem in Abbasidischer Zeit, in den Ländern iranischen Volkstums

¹ Über diesen Ḥadīth vgl. BISHR FARÈS, *L'Honneur chez les Arabes avant l'Islam*, Paris 1932, 26ff. Dieser bereits in den ältesten Sīrawerken auftauchende Spruch wird in diesen als im Kampfe von Uḥud geoffenbart bezeichnet (*Ibn Hishām*, 588, Z. 7f.; *Ṭabarī*, ed. DE GOEJE I, 3, 1402; pers. Übersetzung nach H. ZOTENBERG III, 27; nicht bei *Ibn Sa'd*); in den späteren Futuwwaschriften meist in Ḥunāin lokalisiert.

² Über *Muruwwa* vgl. IGNAZ GOLDZIEHER, *Muhammedanische Studien*, I. Theil, Halle a.S. 1889, 1-39; Art. *Murū'a* in *El Ergänzungsband* 170-172 (BISHR FARÈS).

die Herrschaft zurückgewannen. Bei ihnen verband sich aller Wahrscheinlichkeit nach das arabische Edelmann-Ideal mit eigenen Traditionen, zumal da in den iranischen Adelskreisen seit alters, zum mindesten seit der Partherzeit, ein ritterlicher Lebensstil herrschte. In der Tat dürfte sich der in diesen Kreisen herrschende Lebensstil grundsätzlich nicht allzusehr von dem in den Kreisen des arabischen Beduinenadels herrschenden unterscheiden haben.

Entsprechend der veränderten geistigen Lage, die, gewiss unter dem Einfluss der alten Kulturvölker, der arabischen Sprache die Fähigkeit zum Ausdruck von Abstraktbegriffen verlieh, bezeichnete man die spezifisch altarabischen Tugenden, die den «rechten jungen Mann», den Fatā, zierten, mit der Abstraktbildung *Futuwwa*, die also das Verhalten eines Fatā, also etwa «jugendliches Verhalten», bezeichnete, oder man gebrauchte dafür die persische Lehnübersetzung *ǧuvānmardī*. So begegnen wir denn der Futuwwa als dem ritterlichen Ideal der vielen persischen Kleinfürsten, die im 10. und 11. Jahrhundert auf iranischem Boden herrschten; sie wird in den Fürstenspiegeln dieser Zeit mehrfach abgehandelt. Als Beispiel dafür nenne ich das *Kābūs-nāme* oder *Andarẓ-nāme* des Ziyāridenfürsten Keykāvūs b. Iskender (verfasst 1082), in welchem als 44. und letztes Kapitel eins über die *ǧuvānmardī*, d. i. Futuwwa, erscheint¹.

Was man im 10./11. Jahrhundert in den arabischen und iranischen Adelskreisen unter den Begriffen Futuwwa und Muruwwa verstand, drückt sehr treffend der grosse Gelehrte al-Bērūnī (362–440/972–1048) in der allgemeinen Einleitung zu seinem «Steinbuch» aus, wenn er den Unterschied dieser beiden Begriffe so formuliert: «Die Muruwwa beschränkt sich auf den Mann, (und zwar) in Bezug auf sich selbst, seine Familie und seine Lage; die Futuwwa dagegen geht über ihn und sie (die Muruwwa) hinaus zu anderen Dingen»²; nach den darauf folgenden Worten meint er damit die Hilfsbereitschaft für andere.

*

¹ *Qābūs-nāme* des Ziyāriden Kaikāvūs b. Iskender b. Qābūs (verf. 475/1082), ed. Teheran 1312 š, 179 ff.; französische Übersetzung von A. QUERRY, *Le Cabous Namè*, Paris 1886, 423 ff.; deutsche Übersetzung von H. F. VON DIEZ, nach einer türkischen, *Buch des Kabus*, Berlin 1811, 822 ff.; neue Textausgabe von REUBEN LEVY, *The Naṣībatnāma known as Qābūs-nāma*, London 1951, 139 ff.; englische Übersetzung vom gleichen Verf., *A Mirror for Princes, The Qābūs Nāma*, London 1951, 239 ff.; über eine neuentdeckte Handschrift des Werkes vgl. RICHARD N. FRYE, *The Andarẓ Nāme of Kāyūs b. Iskandar b. Kāpūs b. Vušmgīr*, in: *Serta Cantabrigiensia*, Wiesbaden 1954, 7–21.

² FR. TAESCHNER, *Al-Bērūnī über Futuwwa und Muruwwa*, in: *Der Islam* 24 (1937) 69–74.

Von den arabischen Glaubenskämpfern her, in deren Kreisen das altarabische Edelmann-Ideal des Fatā weiter hochgehalten wurde, wurde es von den islamischen Mystikern, den Sufis, aufgegriffen, zumal da der in dem altarabischen Fatātume steckende Radikalismus zu der sufischen Mentalität gut passte¹. Die Sufis entwickelten den Begriff der Futuwwa in eigener Weise fort, füllten ihn mit einem völlig neuen Inhalt und überhöhten ihn, wie sie auch den Begriff des Glaubenskampfes, des *ġihād*, mit neuem, höherem Inhalt füllten. Eine anonyme arabische Futuwwa-Schrift drückt das so aus: «Die Sufis haben den Ausdruck Futuwwa für das Sufitum entlehnt, weil die Futuwwa in allen ihren Tatäusserungen eine gewisse Gemeinsamkeit mit dem Sufismus hat, mit Ausnahme des Endzweckes; denn der Endzweck der Fityān ist, Lob (von Seiten der Menschen) auf sich zu ziehen, der der Sufis aber, Lob (von Seiten Gottes) auf sich zu ziehen»². Wie sich die Sufis von diesen niederen Fityān, denen wir später begegnen werden, absetzten, und was sie selbst unter Futuwwa verstanden, sagt der folgende, viel zitierte Spruch: «Futuwwa ist nicht Lasterhaftigkeit und Ausschweifung, sondern ein vorgesetztes Mahl, eine gespendete Gabe, ein willkommenes freundliches Antlitz, geziemende Zurückhaltung und Scheu, anderen Leid zuzufügen»³. Die Sufis entwickelten schliesslich den Futuwwa-Begriff weiter, indem sie als sein Wesen ganz allgemein den Altruismus (*īṭār*) fassten, diejenige sittliche Haltung, die dem Mitmenschen in allem den Vorzug vor sich selbst gibt, vor allem wenn es sich um Schwächere handelt, – die dem Mitmenschen gibt, worauf er ein Anrecht hat, selbst aber auf keinerlei Anrecht besteht; überhaupt die immer gibt, aber nie nimmt, die eigene Person vor der des Mitmenschen, selbst vor dem Feinde, zurückstellt⁴.

Den Altruismus auf die Spitze getrieben, kommt man zum Begriff der *Malāmatīya*, dem Kennwort jener Geistesrichtung innerhalb des Sufismus, nach der es zur ethischen Vollkommenheit gehört, durch sein Verhalten äusserlich den Tadel der Mitwelt hervorzurufen. Der Verfasser der ältesten Schrift über die Futuwwa, as-Sulamī, hat auch eine eigene Schrift über die *Malāmatīya* verfasst,

¹ Zu diesem Abschnitt vgl. FR. TAESCHNER, *Der Anteil des Sufismus an der Formung des Futuwwaideals* in: *Der Islam* 24 (1937) 43–68.

² Istanbul, Ms. AS 2049, fol. 207 r, Z. 16 ff.

³ Istanbul, Ms. AS 2049, fol. 87 v, Z. 11 f. (von *Sulamī* unter § 95 als Ausspruch des *Dscha'far aṣ-Ṣādiq*, gest. 148/765, angeführt).

⁴ Nach *al-Hārith al-Muḥāsibī* besteht die Futuwwa darin, «dass du Gerechtigkeit gibst, aber keine beanspruchst, – dass du gibst, aber nicht nimmst» (*al-Quschairī, Risāla*, Kairo 1318, 122, Z. 30; Kairo 1367/1949, 103, Z. 4 v. u.).

in welcher er von der Futuwwa in malāmitischem Sinne folgende Definition gibt: «Des Namens der Futuwwa ist derjenige würdig, der alle Tugenden der Profeten und Heiligen in sich vereinigt, aber trotzdem sich gering einschätzt, all das für ein Nichts hält und sich nicht einbildet, etwas erreicht zu haben; vielmehr auf seine eigenen Fehler und die Mangelhaftigkeit seiner Taten sieht und seine Mitmenschen auf alle Fälle als ihm überlegen ansieht»¹. In der Tat ist vielfach sufischerseits die Malāmatīya als die höchste Stufe der Futuwwa, der Malāmatī als der wahre Fatā bezeichnet worden.

So setzt sich der Begriff der Futuwwa nach sufischer Auffassung aus einer ganzen Reihe von Tugenden zusammen, die in ihrer Gesamtheit wie auch im einzelnen weit über das hinausgehen, was in altarabischer Zeit von dem Fatā erwartet wurde. Die Futuwwa wurde fast zu einem Zentralbegriff der sufischen Ethik, jedenfalls desjenigen Zweiges von ihr, der es mit dem Verhältnis des Menschen zu seinem Mitmenschen zu tun hat, unter Zurückstellung des eigenen Ich. Ihre Zentraltugend ist der Altruismus, die Selbstverleugnung, praktische Nächstenliebe, die bis zur Selbstentäußerung geht².

Die Futuwwa ist also als ethischer Begriff in das Sufitum aufgenommen worden und wird häufig in sufischen Werken abgehandelt. Einer der ältesten sufischen Schriftsteller, Abū-ʿAbdarrāḥmān as-Sulamī (gestorben 412/1021), hat ein eigenes Werk über die Futuwwa als ethischen Begriff geschrieben, in welchem er in 212 Paragraphen ihren Begriff durch eine grosse Reihe von Aussprüchen alter Sufis und Anekdoten definiert³. Sein Schüler al-Ḳušairī (gestorben 465/1073) hat in seinem berühmten «Sendeschreiben» (*Risāla*) der Futuwwa ein eigenes Kapitel gewidmet⁴;

¹ Der Text von as-Sulamī's *Risālat al-Malāmatīya* jetzt herausgegeben von ABU'L-ʿALĀ ʿAFĪFĪ, *Al-Malāmatīya waṣ-ṣūfiya wa-abl al-futuwwa*, Kairo 1945 (vgl. die Besprechung von FR. MEIER in: *Oriens* 1 [1948] 373–376); analysiert von R. HARTMANN, *As-Sulamī's Risālat al-Malāmatīya*, in: *Der Islam* 8 (1918) 157ff. (das Verhältnis zur Futuwwa S. 191); ders., *Futuwwa und Malāma* in: *ZDMG* 72 (1918) 193ff. (der zitierte Spruch hier 197, Anm. 1; FR. TAESCHNER, *Der Islam* 24 [1937] 63f.).

² Ḳušairī (s. übernächste Anm.) eröffnet seine Definitionen der Futuwwa mit dem Ausspruche seines Meisters Abū-ʿAlī ad-Daqqāq: «dass man immer in der Sache seines Mitmenschen sei».

³ Vgl. FR. TAESCHNER, *As-Sulamī's Kitāb al-Futuwwa*, in: *Studia Orientalia Joanni Pedersen ... dicata*, Hauniae 1953, 340–351.

⁴ R. HARTMANN, *Al-Ḳušairī's Darstellung des Sufitums* (*Türk. Bibl.*, Bd. 18), Berlin 1914; das Futuwwa-Kapitel darin behandelt 44–48; Ausgaben Kairo 1318, 122–124; Kairo 1367/1948, 103–105.

ebenso Ibn Dschaʿdawaihi in seinem didaktischen Werke¹. Auch in späteren sufischen Werken wird der Futuwwa gedacht; Ibn al-ʿArabī (gestorben 638/1240) nimmt sie als einen makām in sein religiös-philosophisches System auf und widmet ihr in seinem berühmten Hauptwerke «Die Mekkanischen Eröffnungen» ein eigenes Kapitel². Selbst poetische Werke über die Futuwwa sind erschienen, wie das *Futuwwatnāme* des persischen Dichters Hātifi (gestorben 927/1521)³. Der Begriff der Futuwwa war somit ein ständiger Programmpunkt der sufischen Schriftsteller. In ihren Erörterungen spielt die Futuwwa naturgemäss nur als ethischer Begriff eine Rolle; ihre soziale Seite ist den sufischen Schriftstellern, wie aus einzelnen Anekdoten, die sie bringen, hervorgeht, zwar bekannt, doch interessieren sie sich nicht für diese und erörtern sie daher nicht. Wir aber müssen uns jetzt gerade dieser Seite zuwenden.

II. Die Entwicklung des Futuwwa-Bundeswesens im frühen Mittelalter

Entgegen der geistesgeschichtlichen Entwicklungslinie knüpfte die sozialgeschichtliche des Begriffes der Futuwwa nicht an alt-arabische Begriffe an, sondern wahrscheinlich an gewisse männerbundartige Gemeinschaftsformen in den Städten der orientalischen Kulturländer, vor allem im Bereiche der iranischen Kultur. So schlossen sich in den Städten junge Männer zu einem gemeinsamen Leben zusammen, nannten sich *Fityān* und bekundeten damit, dass sie das altarabische Edelmann-Ideal des Fatā zu übernehmen und zu verwirklichen die Absicht hatten. Dabei wurde vielfach dieses Ziel verflacht, indem die Beziehung zum Mitmenschen verloren ging: das in der Freigebigkeit und Gastfreundschaft zum Ausdruck kommende Grandseigneurium artete in plattes Wohlleben aus, und die Bereitschaft, dem anderen mit eigenen Mitteln zu helfen, hatte ihre Grenze an der jeweiligen Gemeinschaft. Das Kämpfertum aber artete in diesen Kreisen aus in grosstuerisches Streben nach Ruhm, der in der Bravour gesucht wurde; die veredelnde Beziehung zum Mitmenschen, für den man kämpft, ging auch hier verloren. Aus dem Helden, dessen Ruhmestitel es war, sein Leben für die Seinen in die Schanze zu schlagen, war ein Raufbold geworden, der den

¹ Vgl. FR. TAESCHNER, *Das Futuwwa-Kapitel in Ibn Ǧaʿdawaihis Mirʾāt al-Murūwāt* (gewidmet dem grossen Vezir des Seldschukenreiches Nizām al-mulk, der 1064–1092 im Amt war) in *Documenta Islamica inedita* (Festschrift R. Hartmann), Berlin 1952, 107–119.

² Ibn al-ʿArabī, *al-Futūḥāt al-Makkiyah*, 42. Kap., I. Bd., Kairo o.J., 241–244; Bulaq 1270, 257–261.

³ FRANZ TAESCHNER, *Das Futuwvetnāme des persischen Dichters Hātifi*, in: *Festschrift Georg Jacob*, Leipzig 1932, 304–316.

Kampf um des Kampfes willen suchte; ja bisweilen sank das Kämpfertum zu Strassenräuberei herab. – Oder aber der Fatā war ein feiner Herr geworden, der das Leben zu geniessen verstand und den Kampf in Kampfspiele, in Sport, umwandelte.

Der Zweck dieser Vereinigungen von Fityān war einfach der, einen bestimmten Lebensstil durchzuführen. Dabei handelte es sich meist um ein moralisch sehr lockeres Leben: gut essen und trinken, Tanz und Spiel, und, nicht zu vergessen, sexuelle Betätigung in ziemlich freier Art. Dieser Lebensstil hatte freilich, wenn überhaupt, nur äusserlich etwas mit der Futuwwa gemein; er war jedenfalls völlig unbeeinflusst von deren sufischer Ausprägung.

Eine besondere Gruppe von Fityān bildeten solche Vereinigungen, die als Kampfgruppen mit irgendwelchen politischen oder religiös-politischen Zielen auftraten. In erster Linie sind da diejenigen zu nennen, die sich dem heiligen Kriege, dem *ġihād*, dem Kampfe «auf dem Wege Allahs» (*fi sabīli 'llāh*) widmeten. Auch diese Kämpfer nannten sich vielfach Fityān und bekundeten damit, dass sie als wahre Fatās im altarabischen Sinne gelten wollten. So finden wir denn auch, vor allem auf nordiranischem (chorasanischem) und transoxanischem Boden, für die Führer der Glaubenskämpferscharen die Bezeichnung «Hauptmann der Fityān» (*ra'īs al-fityān*).

Es bestand nun eine gewisse Wechselbeziehung zwischen dem Glaubenskämpfertum und dem Sufismus. Wie einerseits die Sufis den Begriff der Futuwwa als Abstraktion des altarabischen Edelmenschenbildes des Fatā von den Glaubenskämpfern übernommen hatten, so kamen letztere in den militärischen Stützpunkten des Glaubenskampfes, den *Ribāṭs*¹, mit dem organisierten Sufitum, dem Derwischtum, in Berührung. So kam es, dass das altarabische Edelmenschenideal der Glaubenskämpfer allmählich, bis zu einem gewissen Grade jedenfalls, die Färbung der sufischen Futuwwa annahm und in dieser Form ihnen als Ordnungsprinzip diente.

Auch in die innerislamischen Auseinandersetzungen griffen die Fityān bisweilen ein. Ihre eigene Stellung ist dabei nicht klar. Ihre Verehrung für 'Alī b. Abī-Tālib, den Vetter, Schwiegersohn und vierten Nachfolger des Propheten Muḥammed, der ihnen wegen seiner Tapferkeit als Vorbild vorschwebte, brachte wohl vielfach eine Hinneigung zu Šī'a mit sich. Dass es aber auch unzweifelhaft sunnitische Kämpfergruppen gab, die sich zur Futuwwa bekann-

¹ Vgl. dazu den Artikel *Ribāṭ* (v. GEORGES MARÇAIS) in *EI* III, 1242f.

ten, ersehen wir aus dem Berichte des Reiseschriftstellers Ibn Dschubayr (gestorben 614/1217), wonach eine Futuwwa-Korporation in Damaskus als sunnitische Kampfgruppe mit terroristischen Mitteln gegen jene ultraschiitischen (ismāʿilitischen) Elemente vorgeht, die in der Kreuzzugszeit als «Assassinen» (*ḥaššāšīn*) bekannt geworden sind¹.

Mit diesen Grenzkämpfern um des Glaubens willen hängen nun gewisse niedere Bünde in den grossen Städten der islamischen Welt zusammen, die sich selbst nach dem Schlagworte der Futuwwa als Fityān bezeichneten. Ihr Ziel scheint gewesen zu sein, ohne Rücksicht auf die bestehende staatliche Ordnung, durch Anwendung von Gewalt eine ausgleichende Gerechtigkeit, sowohl in der Verteilung der irdischen Glücksgüter wie auch in der Abwehr von Übergriffen staatlicher Organe, zu üben. Damit traten sie in einen Gegensatz zu der von den ʿUlemakreisen beherrschten öffentlichen Meinung, was ihnen schwere Vorwürfe von dieser Seite und die abschätzige Bezeichnung als «Räuber, Vagabunden» (*ʿayyārūn*, persisch *ʿayyārān*) eingetragen hat, welcher Ausdruck oft wechselweise für Fityān gebraucht wird².

Die Meldungen der Chronisten über Aktionen der ʿAyyārūn ziehen sich von der Mitte des 9. bis ins 12. Jahrhundert hin, und tauchen besonders häufig in Zeiten der Schwäche der Staatsgewalt auf, wenn Wirren das Reich und die Reichshauptstadt durchtobten, und ein hemmungsloser Kampf aller gegen alle einsetzte. In solchen Zeiten vermochten die ʿAyyārūn zeitweilig die Macht an sich

¹ *The Travels of Ibn Jubayr*, second ed. rev. by M. J. DE GOEJE, Leyden und London 1907, 280, Z. 10ff.; engl. Übersetzung v. R. J. C. BROADHURST, *The Travels of Ibn Jubayr*, London 1952, 292.

² Dazu sind folgende Stellen zu vergleichen: Gardīzī, *Zayn ul-ahbār* (verf. ca. 1048), ed. MUḤAMMAD NĀZIM, Berlin 1928, S. 11, Z. 3, zählt unter den Betätigungen, die Yaʿkūb b. Layth, der Gründer der Šaffāridendynastie, in seinem abenteuerlichen Vorleben pflegte, *ʿayyārī* auf. Wie sehr die Ausdrücke *fatā* und *ʿayyār* für diese irregulären Kämpfer von den Chronisten durcheinander gebraucht werden, zeigt der Fall des Ḥārith, «Sohnes des Fahnenträgers» (*ibn ʿalamdār*) 1004, auf den W. BARTHOLD, *Turkestan down to the Mongol invasion*, 2. ed., London 1928, 270, aufmerksam gemacht hat: bei Gardīzī (S. 64 des Berliner Druckes) wird er «Haupt der ʿAyyārs (*sar-ʿayyārān*) von Samarkand» genannt, ʿUtbī bezeichnet ihn als «Führer der Fityān (*raʾīs al-fityān*) in Samarkand», während Narschachī (ed. Ch. Schefer, 225) ihn einfach als «Heerführer (*sipah-sālār*) von Samarkand» bezeichnet. – ʿAyyārī, *Risāla*, 123, Z. 10 bezeichnet ein «Haupt der Fityān» (*raʾīs al-fityān*) als *ʿayyār šāṭir* («gerissenen Gauner»?). Bei ʿAttār, *Taẓkirat ul-auliyā* I, 289, Z. 9ff. wird die betreffende Anekdote von *Yahyā b. Muʿāḍ* (gest. 258/852) erzählt, ohne dass die bei ʿAyyārī angegebene Bezeichnung verwendet wird. Zu *šāṭir* vgl. DOZY, s.v.; nach M. CANARD, *La Lutte chez les Arabes*, Alger 1932, 64, bezeichnet *šāṭir* neben *bahlawān* und *mušārī* in der arabischen Romanliteratur den 'Ringkämpfer'.

zu reißen; doch ihr Regime nahm terroristischen Charakter an und verschlimmerte nur die Lage. Am häufigsten liegen Nachrichten über solche Aufstände der 'Ayyārūn für Bagdad, die Hauptstadt des Kalifenreiches vor, wo nach dem Berichte des Geschichtsschreibers Ibn al-Athīr die 'Ayyārūn namentlich in den Jahren 1135–44 eine Terrorherrschaft errichten konnten¹. Ob diese als 'Ayyārūn bezeichneten Fityān etwa ein bestimmtes politisches, vielleicht anti-abbasidisches, pro-fatimidisches Ziel verfolgten, darüber sagen die Quellen nichts.

Aus den verstreuten Berichten der Chronisten über die 'Ayyārūn sind einige Züge zu erkennen, die für ein festes Bundeswesen typisch sind; es sind dies folgende:

1. Eine Initiation durch Gürtung (*šadd*) des Adepten mit einem Schurz (*fūṭa* oder *mihzām*) und Verleihung des «Gewandes der Futuwwa» (*libās al-futuwwa*), dessen Hauptbestandteil die Hose (*sarāwīl*) ist. Dies weist auf die Herkunft des bündischen Futuwwa-Wesens aus Iran hin; denn die Hose, die letzten Endes auf die innerasiatischen Reitervölker zurückgeht, ist in Iran mindestens seit dem Beginn der Achämenidenzeit heimisch; bei den Arabern war sie es nicht. Ferner sind bezeugt gemeinsame Sitzungen, bei denen ein Umtrunk aus dem «Becher der Futuwwa» (*ka's al-futuwwa*) eine Rolle spielt, in welchem Wasser mit etwas Beimischung von Salz dargereicht wurde².

2. Es herrschte in diesen Kreisen, unbeschadet ihrer Gewalttätigkeit, eine hohe Ethik und ein hoher, bisweilen übersteigter Ehrbegriff, der sich vor allem auf unverbrüchliche Wahrhaftigkeit und geschlechtliche Enthaltsamkeit bezog, sich aber auch auf sittliche Reinheit in der Familie erstreckte: wenn eine Frau aus dem Kreise der Angehörigen eines solchen Fatā irgendwie ins Gerede kam, so tötete sie dieser, ohne den Fall untersucht zu haben; «und das nennen sie Futuwwa!» fügt missbilligend ein Berichterstatter (Ibn al-Dschauzī) hinzu³. Diese Tat wurde von den Mitgliedern des

¹ Ibn al-Athīr, *at-Ta'riḥ al-Kāmil*, ed. TORNBERG, XI, 16f.; 24; 34; 35 (Aufzählung in *Wag* 4 [1938] 390–392). Näheres über das 'Ayyārūn-Regime von 1135–1144 s. in meiner Besprechung des Aufsatzes von GERARD SALINGER, *Was the Futūwa an oriental form of Chivalry?* (*Proceedings of the American Philosophical Society*, vol. 94, Nr. 5, Oct. 1950, 481–493) in: *Oriens* 5 (1952) 332–336, wo die betreffenden Berichte übersetzt sind. – Vgl. die abschätzige Beurteilung solcher Futuwwakreise bei Ibn al-Dschauzī, *an-Nāmūs fī Talbīs Iblīs*, 1. Ausg., Kairo 1340, 421 (zitiert von L. MASSIGNON in *RMM* 57 (1924) 251, Anm. 1, und *Recueil de Textes inédits* ..., Paris 1929, 69, Anm. 1); 2. Ausgabe, Kairo 1928, 392. ² Ibn al-Dschauzī, a.a.O., Z. 13f.

³ Ibn al-Dschauzī, a.a.O., Z. 17f. Ibn al-'Ammār (über diese wichtige Quelle s. unten S. 138f.), fol. 79 v unten f., verbietet den Fityān, eine Frau zu töten, wenn sie

Bundes gegebenenfalls erzwungen; wer sich weigerte, sie auszuführen, der wurde von den Mitgliedern boykottiert, sie tranken nicht mehr mit ihm zusammen – ja sie erklärten ihn auch wohl für verlustig der Futuwwa.

3. Der Schwur auf die Futuwwa, also auf den Bund, den ein solcher Fatā leistete, wurde unter allen Umständen gehalten, darauf konnte man sich verlassen¹.

4. Diese Fityān standen der weltlichen absolutistischen Regierung feindselig gegenüber und suchten deren Helfer (*ʿawān*), also die Polizeiorgane, in ihrer Tätigkeit, die sie mit mehr oder weniger Recht als tyrannisch und ungerecht ansahen, zu hindern – sie suchten sie sogar umzubringen. Selbst aber hatten sie Organe, «Helfer» (*ʿAwānīya* genannt), durch die sie unter sich und wohl auch unter der Bevölkerung Polizeigewalt ausübten. Desgleichen bedienten sie sich bei Streitigkeiten nicht der von der ʿUlemaschicht anerkannten staatlichen Gerichte, sondern hatten ihre eigenen Schiedsorgane, «Schlichter» (*Muṣāliḥa*) genannt, denen sie sich unterwarfen².

5. Den Fityān wurde vorgeworfen, dass sie sich gegenseitig in ihren Machenschaften unterstützten. Als solche werden angegeben: die Beraubung der Wohlhabenden – wobei gewiss hinzuzufügen ist: und die Verteilung des geraubten und erpressten Geldes an die Armen³. Wenn wir diesen Vorwurf der gegenseitigen Hilfeleistung verallgemeinern – abgesehen von dem angegebenen kommunistisch

ins Gerede kommt, was ein deutlicher Hinweis darauf ist, dass dies bei ihnen Brauch war.

¹ Ibn al-Dschauzī, a.a.O., Z. 15; Ibn Dschubayr, a.a.O., Z. 13. Auch bei Ibn al-ʿAmmār, fol. 29 v., ist der Schwur bei der Futuwwa für die höfische Futuwwa des Kalifen Nāṣir (über diese s. weiter unten) bezeugt; dass er auch noch später in Übung war, wird bezeugt durch einen Bericht des ʿAbdallāh b. ʿAbdazzāhir für 691 H./1292 D. (vgl. FR. TAESCHNER, *Eine Futuwwa-Urkunde des Mamlukensultans al-Aschraf Chalīl von 1292*, in: *Aus der Geschichte des islamischen Orients*, Tübingen 1949, 3) und durch das *Bezm u rezm* des Astarābādī, ed. KILLISLI RIFʿAT, İstanbul 1928, 328, Z. 12, für 1387 (vgl. ZDMG 96 [1942] 548 und 550). Ibn Taimīya polemisiert gegen den Eid bei den «Hosen der Futuwwa» und erklärt ihn für ungültig (JOHS. PEDERSEN, *Der Eid bei den Semiten*, Strassburg 1914, 208).

² In der später (S. 138 f.) zu erwähnenden Schrift des Ibn al-ʿAmmār, fol. 80 v f. Dass die Fityān keinen Schutz von Seiten der staatlich angestellten Richter annahmen, bezeugt auch Ibn Dschubayr, a.a.O., Z. 12f. Über die beiden Ausdrücke *ʿAwānīya* und *Muṣāliḥa* vgl. FR. TAESCHNER, *Eine Futuwwa-Urkunde ... von 1292*, 15f.; über das erstere Wort, von dem wohl das italienische *avania* herzuleiten ist, ist eine Studie von Kollegen BOMBACI, Neapel, zu erwarten.

³ Ibn al-ʿAmmār, fol. 81 r f., wo ihnen gegenseitige Hilfeleistung bei allen Verbrechen nachgesagt wird, deren sie sich schuldig machen. Ibn al-Dschauzī, a.a.O., Z. 14, wirft ihnen «Wegnahme der Güter der Menschen» vor.

anmutenden Zweck – so erhalten wir einen für Geheimbünde wesentlichen Zug, den solche zu allen Zeiten und in allen Ländern an sich hatten und der immer eine Hauptgrundlage bildete für ihre zeitweilige Machtstellung, durch die sie, wie hier, einer innerlich hohlen Staatsmacht zu trotzen wagen konnten.

Wieweit die Berichte der Chronisten, die ja nur von Aufständen der 'Ayyārūn reden, der Wahrheit entsprechen, bzw. ob sie nicht in ihrer Parteilichkeit diese Kampfgruppen einseitig beurteilen, lässt sich heute nicht mehr ausmachen.

Wie bereits gesagt, gewann mit der Zeit das religiöse Bruder-schaftswesen, das Derwischtum, Einfluss auf die Ausgestaltung der Futuwwa, die sich nach dem Muster der Derwischorden in Korporationen und Kartelle gliederte. Auch traten Derwisch-scheichs als Mitglieder der Futuwwa-Bünde auf und übernahmen anscheinend bisweilen die Führung in ihnen.

Um nun kurz auf das Problem der Herkunft des Futuwwa-Bundeswesens zu sprechen zu kommen, so ist es klar, dass dieses, im Gegensatz zu dem ethischen Gehalt der Futuwwa, nicht auf eine altarabische Wurzel zurückgehen kann; Spuren irgendeines Bundeswesens wird man in Altarabien vergeblich suchen. Die Wurzeln der bündischen Futuwwa müssen vielmehr in den alten, von den muslimischen Arabern eroberten Kulturländern gesucht werden. Wir werden wohl nicht fehl gehen, sie in dem spätantiken Vereinswesen zu sehen, wie es in den Städten des oströmischen, aber auch wohl des mittelpersischen Reiches der Sasaniden bestanden hat. Louis Massignon nimmt – wohl mit Recht – an, dass es von dem Zunftwesen in Ktesiphon (arabisch Madā'in), der Hauptstadt des Sasanidenreiches, seinen Ausgang genommen hat. Dahin weist seiner Ansicht nach u. a. die Tatsache hin, dass neben 'Alī b. Abī-Ṭālib der Barbier des Propheten, Salmān al-Fārisī, ein geborener Perser, der dem engsten Freundeskreise des Propheten angehörte, bei den Futuwwa-Leuten der am meisten verehrte Patriarch ihres Bundeswesens ist, auf den fast alle ihre Gewährsmännerketten (*silsile*) zurückgehen. Dieser hatte besondere Beziehungen zu Ktesiphon, wo er auch begraben ist; seine Grabstätte, Selmān-Pāk genannt, ist noch heute eine hauptsächlich von Schiiten vielbesuchte Wallfahrtsstätte¹. Auch für einzelne Punkte des Brauchtums der

¹ LOUIS MASSIGNON, *La «Futuwwa» ...*, in: *La Nouvelle Clio* 1952, 171ff., insbes. 175ff.; ders., *Salmān Pāk et les prémices spirituelles de l'Islam Iranien* (*Publications de la Société des Études Iraniennes*, Nr. 7), Paris 1934; vgl. auch den Artikel *Salmān al-Fārisī* von A. LEVI DELLA VIDA in *EI* IV, 124f.

Futuwwa-Bünde können wir Vorformen nachweisen. So habe ich vorhin bereits darauf hingewiesen, dass die Hose als Hauptbestandteil des «Gewandes der Futuwwa» (*libās al-futuwwa*) gleichfalls aus Iran stammt. – Die Rolle des Salzes als Symbol des Bundes im Altertum ist bekannt¹. Man könnte noch viele Einzelheiten nennen, die in diese Richtung weisen; doch würde es zu weit führen, hier näher darauf einzugehen. Freilich ist es noch nicht möglich, das Futuwwa-Bundeswesen und sein Brauchtum in allen Einzelheiten auf bestimmte Vorformen zurückzuführen; doch dürfte das Gesagte hinreichen, um die Wichtigkeit des alten vorislamischen Orients, insbesondere Irans, für die Geschichte des Futuwwa-Bundeswesens darzutun.

Die Fityān, von denen ich in diesem Kapitel gesprochen habe, waren wohl fast ausnahmslos illiterate Leute; aus ihren Kreisen ist uns kein Werk erhalten, das über sie, ihre Gedanken und ihr Brauchtum berichtet. Wir müssen uns dies alles aus verstreuten Berichten der Chronisten und anderer Quellen zusammensuchen. Infolgedessen bleibt für uns die bündische Futuwwa in einem Halbdunkel stecken. In das volle Licht der Geschichte tritt sie für uns erst mit dem Kalifen an-Nāṣir li-dīnillāh (1180–1225), der sie hoffähig machte. Davon soll im folgenden die Rede sein.

III. Die höfische Futuwwa des Kalifen Nāṣir und seiner Nachfolger

Wir haben uns bisher vergegenwärtigt, was sich über die Futuwwa im Frühmittelalter, den ersten Jahrhunderten der muslimischen Zeitrechnung, sagen lässt. Wir haben dabei zwei getrennte Entwicklungslinien verfolgen müssen, eine geistesgeschichtliche und eine sozialgeschichtliche, die nebeneinander her liefen. Zum Schluss aber haben wir Anzeichen dafür gefunden, dass beide Entwicklungslinien sich einander näherten und die Tendenz zeigten, sich zu vereinigen, insofern als der Sufismus anscheinend auf die Fityān-Kreise Einfluss gewann, Sufischeichs in einige Fityān-Bünde eintraten und wahrscheinlich darin die Führung übernahmen.

Die Verbindung der geistesgeschichtlichen mit der sozialgeschichtlichen Entwicklungslinie der Futuwwa fand ihren Abschluss und zugleich den Anfang einer auf dieser Basis einsetzenden neuen Entwicklung dadurch, dass der ʿAbbasidenkalif an-Nāṣir li-dīnillāh (regierte 575–622/1180–1225)² sich der Futuwwa annahm, um sie

¹ Als Beispiel sei an die Erwähnung eines «Salzbundes» (*bʿrīt mālāḥ*) im Alten Testament (Num. 18,19; II. Chron. 13, 5) und umgekehrt des «Salzes des Bundes» (*mālāḥ bʿrīt*, Lev. 2, 13) erinnert (Hinweis von Kollegen Rost, Greifswald).

² Näheres über den Kalifen Nāṣir vgl. in meinem Artikel in der *EI* III, 929ff.

für seine Zwecke zu gebrauchen. Dadurch treten die Futuwwa-Bünde für uns endlich aus dem Halbdunkel, das uns ihre Gestalt nur unvollkommen durch das Mittel parteiischer Chronistenberichte erkennen lässt, in das volle Licht der Geschichte¹. Der zeitgenössische Geschichtsschreiber Ibn al-Athīr (gestorben 630/1234), unser Hauptgewährsmann für die Geschichte der letzten Abbasidenkalifen, berichtet uns darüber in kurzen Worten, Nāṣir habe die Futuwwa im ganzen Lande abgeschafft ausser bei denjenigen, welche Hosen (*sarāwīl*) von ihm anzogen und damit sich zu ihm bekannten; auch hätten viele Könige die Hosen der Futuwwa angezogen². Nach anderen Berichten hat sich Nāṣir wenige Jahre nach seinem Regierungsantritt, im Jahre 578/1182-83, mit dem «Gewande der Futuwwa» bekleiden, d.h. in die Futuwwa aufnehmen lassen³, und zwar durch den Sufischeich ‘Abdalġabbār b. Yūsuf b. Šālih al-Baġdādī (gestorben 583/1187), den damaligen Scheich und Haupt der Futuwwa (*šeyḥ al-futuwwa wa-ra’iṣubā*)⁴.

¹ Für das Folgende vgl. FR. TAESCHNER, *Islamisches Ordensrittertum zur Zeit der Kreuzzüge*, in: *WaG* 4 (1938) 383-408; und ders., *Das Futuwwa-Rittertum des islamischen Mittelalters*, in: *BASt*, 340-385; ferner Muṣṭafā Dschewād, *La Futūwa ou la Chevalerie arabe (al-futuwwa wal-fityān qadīman)*, in: *Logbat al-‘Arab* 8 (1930) 241-249; dazu ein Nachtrag von Ya‘qūb Na‘īm Sarkīs, 374; neue Arbeiten darüber sind: GERARD SALINGER, *Was the Futūwa an oriental form of chivalry?* in: *Proceedings of the American Philosophical Society* 94, 5. Okt. 1950, 481-493, und meine Besprechung dieser Arbeit in *Oriens* 5 (1952) 332-336; ferner CLAUDE CAHEN, *Note sur les Debuts de la Futuwa d’an-Nāṣir* in *Oriens* 6 (1953) 18-22.

² Ibn al-Athīr, *Ta’rīḥ al-Kāmil* XII, s.a. 662, dem Todesjahre des Nāṣir, ed. TORNBERG 286f. = ed. Kairo o.J. 202, Z. 15ff. = ed. Kairo 1303, 169, Z. 22ff.; der arabische, Text der Stelle mit deutscher Übersetzung auch wiedergegeben bei H. THORNING, *Beiträge zur Kenntnis des islamischen Vereinswesens*, Berlin 1913, 207f. Ferner ist der Bericht des Ibn al-Athīr sowie die anderen auf das Verhältnis Nāṣirs zur Futuwwa bezüglichen Berichte wiedergegeben und zum ersten Male zusammengestellt von J.v. HAMMER-PURSTALL in *JA* IV, 13 (1849) 1ff. und V, 6 (1855) 283ff. Von Ibn al-Athīr sind die meisten übrigen Berichte mehr oder weniger abhängig; doch finden sich gelegentlich auch Einzelheiten, die bei Ibn al-Athīr fehlen. Ich nenne von solchen Berichten sekundärer Wichtigkeit: Abulfidā’, *Ta’rīḥ* III (ed. Kairo, 136 = ed. Istanbul, 142); von diesem ist abhängig Ibn Faḍlallāh al-‘Umarī im 27. Bande seiner *Masālik al-absār* (der Text wiedergegeben bei M. DSCHEVDET, *L’éducation aux foyers des gens des métiers*, Istanbul 1350/1932, 69, nach Ms. Aya Sofya 3429, s.a. 622); ferner Ibn aṭ-Ṭīqtaqā, *al-Kitāb al-Fabrī* (ed. DERENBOURG, 434, Z. 3f. = ed. AHLWARDT, 370, Z. 3 v.u. = ed. Kairo o.J., 234, Z. 16ff. = ed. Kairo 1307, 287, Z. 12f.) und Ibn Chaldūn, *Kitāb al-‘Ibar* (ed. Būlāq 1284, III, 535, Z. 18ff.); v. HAMMER, a.a.O. V, 6, nennt ferner noch adh-Dhahabī und Ibn Kathīr.

³ Das Datum der Einkleidung findet sich nur bei Kātib Tschelebi (Hāddschi Halifa), *Taqwīm et-tevārīḥ* (verf. 1058 H./1648 D.), Istanbul 1146/1733, 73, ohne Angabe der Quelle; sonst hat sich diese Datumsangabe bisher noch nirgends gefunden.

⁴ Adh-Dhahabī, *Ta’rīḥ al-Islām*, Paris, Ms. ar. 1582, fol. 111 r (zitiert von CL. CAHEN, a.a.O., 18).

Nāṣir hat dann die Futuwwa reformiert, indem er das pluralistische, unter diesem Namen gehende Bundeswesen abschaffte und es auf seine Person konzentrierte. Es galt fortan nur mehr diejenige Futuwwa, die er selbst verliehen hatte oder durch Zwischenglieder auf ihn zurückging. Nāṣir hat also die Futuwwa in seiner Person gewissermassen neu gegründet; jedenfalls hat er eine neue *Successio* aufgestellt, die allein durch seine Person ging. – Die so reformierte und auf seine Person konzentrierte Futuwwa suchte dann der Kalif in allen Ländern der islamischen Welt zu verbreiten; namentlich veranlasste er viele Fürsten, von ihm das «Gewand (d.h. die Hosen) der Futuwwa» anzunehmen und ihm zu Ehren (*lahū*) den «Becher (*ka's*) der Futuwwa» zu trinken. Die Chronisten berichten von einer ganzen Reihe von Fürsten, die vom Kalifen in die Futuwwa eingekleidet worden sind; und man kann wohl annehmen, dass dann auch die ganze Klientel dieser hohen Herren in den Futuwwa-Bund aufgenommen wurde.

Eine Folge des Umstandes, dass der Kalif sich von einem Sufis-
scheich in die Futuwwa aufnehmen liess, also dem sufisch beeinflussten Flügel der Futuwwa zum Siege verhalf, war, dass die bisher periphere Berührung des Futuwwa-Bundeswesens mit dem Sufismus und dem religiösen Ordenswesen, dem Derwischtum, sich festigte. Dadurch geriet die Futuwwa als Ganzes nun vollends unter sufischen Einfluss.

Durch diese höfische und zugleich voll in den Sufismus einmündende Entwicklung des Futuwwa-Bundeswesens unter Nāṣir rückte dieses aus der Sphäre nur peripherer Beachtung in das Zentrum des Interesses. Dies hatte zur Folge, dass nunmehr die Futuwwa als Bundeswesen für wert erachtet wurde, in eigenen Werken behandelt zu werden. Es gibt daher seit Nāṣir eine eigene Futuwwa-Literatur, die auch die bündische Seite der Futuwwa behandelt; sie ist zwar durch die Katastrophen der Folgezeit, vor allem den Mongolensturm, der die Blüte des höfischen Futuwwa-Wesens gebrochen hat, uns nur zum Teil erhalten; ihre Reste aber reichen aus, dass wir uns ein genaueres Bild von der Struktur des Futuwwa-Wesens machen können.

Von diesen Schriften, die von Bundesmitgliedern für solche geschrieben sind, sind vor allem zwei zu Lebzeiten des Kalifen Nāṣir in Bagdad verfasste zu nennen, von denen die eine, das *Kitāb al-Futuwwa* des hanbalitischen Fakīhs Abū-ʿAbdallāh Muḥammad aš-Šārim (?), bekannt als Ibn al-ʿAmmār, uns ein im Geiste der islamischen Rechtswissenschaft gehaltenes Gesetzbuch der Futuwwa

bietet¹, während die andere, die *Tuhfat al-waṣāyā* des Aḥmed b. Ilyās an-Nakḳāš al-Hartabirtī, das Futuwwa-Bundeswesen im Geiste des Sufismus darstellt². Das Gesetzbuch des Ibn al-ʿAmmār sehen wir gewissermassen in Funktion in einem Erlasse des Kalifen Nāṣir vom 9. Šafer 604/4. September 1207, den uns der Bagdader Geschichtsschreiber Ibn as-Sāʿī (gestorben 674/1275) im Wortlaut überliefert hat³. Wir sehen in diesem die Wirklichkeit des Bundeswesens wiedergebenden wichtigen Dokument, wie der Kalif als Grossmeister des Futuwwa-Bundes anlässlich einer blutigen Schlägerei zwischen Angehörigen verschiedener Futuwwa-Gruppen (*ahḏāb*) scharfe Massnahmen gegen derartige Vorkommnisse trifft und dadurch bestrebt ist, Ordnung in den eigenen Reihen zu halten.

Aus dem Gesetzbuch des Ibn al-ʿAmmār erfahren wir Einzelheiten über die Organisation des Gesamtverbandes der Futuwwa. Danach waren die Mitglieder des Bundes, die in einem Verhältnis von Älteren (*kebīr*) und Jüngeren (*saḡīr*), bzw. von Vater (*ab*) und Sohn (*ibn*), alle aber als Genossen (*refīq*, Plural *rifāq*) zueinander stehen (der *Kebīr* eines *Kebīr* heisst Grossvater *ǧadd*), in «Häuser» (*beyt*, Plural *buyūt*) zusammengefasst; mehrere «Häuser» bilden eine «Schar» (*ḥiḏb*, Plural *ahḏāb*). An der Spitze dieser Gruppen stand je ein «Mannchaftsführer» (*ḏaʿīm al-qaum*). Und alle diese Gruppen waren zusammengefasst in der Person des Kalifen als ihrem Grossmeister; diesem stand ein «Obmann» (*naqīb*) zur Seite, dessen Aufgabe es wahrscheinlich war, die Ge-

¹ Das *Kitāb al-Futuwwa* des Ibn al-ʿAmmār liegt nur in einer einzigen Handschrift im Besitze der Universitätsbibliothek Tübingen (Ma VI 137, Kat. M. WEISWEILER, 101, Nr. 134) vor. Auf diese Schrift hat als erster H. THORNING in seinem für die Futuwwa-Forschung grundlegenden Werke *Beiträge zur Kenntnis des islamischen Vereinswesens* (oben S. 123, Anm. 2) 45 ff. und 188 ff., hingewiesen und Auszüge aus ihr geboten. Das Verdienst, die Schrift als Dokument für die Zeit Nāṣirs erkannt zu haben, gebührt P. KAHLE in seiner Arbeit *Die Futuwwa-Bündnisse des Chalifen en-Nāṣir* (oben S. 124, Anm. 1), wo auch wichtige Auszüge aus der Schrift in deutscher Übersetzung mitgeteilt sind.

² Auch von der *Tuhfat al-waṣāyā* des *Chartabirtī* ist bisher nur eine einzige Handschrift bekannt geworden; die Schrift ist enthalten in der Istanbuler Sammelhandschrift Ms. Aya Sofya 2049, fol. 108–117. Näheres darüber mit Auszügen ist zu finden in meinem Aufsatz *Futuwwa-Studien I*, in *Islamica* 5 (1932) 285 ff., speziell 294 ff. und 314 ff.

³ Ibn as-Sāʿī, *al-Ġāmiʿ al-muḥtaṣar*, ed. MUṢṬAFĀ DSCHAWĀD und P. ANASTASE MARIE, 9. Bd., Bagdad 1934, 221 ff. (der Wortlaut des Erlasses auch wiedergegeben in der arabischen Zeitschrift *al-Moktabas*, *Revue mensuelle* ..., hg. von MOHAMMED KURD-ALI, 3. Jg. [1908] 98–100); vgl. PAUL KAHLE, *Ein Futuwwa-Erlass des Kalifen an-Nāṣir aus dem Jahre 602 (1207)*, in: *Aus fünf Jahrtausenden morgenländischer Kultur, Festschrift Max Frh. v. Oppenheim zum 70. Geburtstag gewidmet* (= Beiheft I zum *Archiv für Orientforschung*), Berlin 1933, 52–58.

schäfte des ganzen Bundeswesens zu führen und den Willen des Kalifen als Ordensgeneral durchzuführen.

Wie bei allen Männerbünden wurde in der Futuwwa grosser Wert auf die Initiation, das Aufnahme-ritual, gelegt. Die Aufnahme erfolgte in zwei Stufen. Wenn ein junger Mann in den Bund aufgenommen werden wollte, so hatte er ein Gesuch an ein Vollmitglied zu richten, der ihn probeweise annahm; er war dann «Postulant» (*ṭālib*), sein Meister war «Postulat» (*maṭlūb*). Nach absolvierter Probezeit wurde er durch die Gürtung (*šedd*) mit einem «Schurz» (*fūṭa* oder *ḥizām*) in den Bund aufgenommen; er war nun ein «Gegürteter» (*mašdūd*), aber immer noch Novize (*murīd*). Erst nach einiger Zeit wurde er als Vollmitglied, «Genosse» (*rafiq*), aufgenommen durch die Bekleidung mit dem «Gewande der Futuwwa» (*libās al-futuwwa*) und den Trunk aus dem «Becher der Futuwwa» (*ka's al-futuwwa*). Diese Aufnahmezeremonie heisst «Vollendung» (bei Ibn al-ʿAmmār *takmil*, bei al-Chartabirtī *takfiya*). Auf sonstige Einzelheiten einzugehen würde hier zu weit führen. Bei al-Chartabirtī ist diese letztere Aufnahmezeremonie beschrieben.

Neben der auf einer Gliederung in Wahlfamilien fussenden hierarchischen Ordnung hat ferner noch, diese vielfach überschneidend, eine weitere Einteilung der Bundesmitglieder in drei Klassen bestanden, die allerdings nicht von den beiden hier herangezogenen Schriftstellern gemeldet wird, aber aus anderen Quellen auch für die höfische Futuwwa zu erschliessen ist. Diese drei Klassen waren: 1. solche Mitglieder, die sich nur mit dem Worte zur Futuwwa verpflichtet hatten (*qaulī*); 2. solche, die den Verpflichtungstrunk (Wasser mit Salz) getrunken hatten (*šurbī*); und 3. solche, denen man bei der Verpflichtung ein Schwert umgebunden hatte (*saifi*) –, also eine Art von Schwertleite¹. Es wird sich hier wohl um drei verschiedene Grade der Professablegung gehandelt haben, etwa der dreifachen Gliederung der Ritterorden des gleichzeitigen Abendlandes entsprechend in Ritter, Laienbrüder und Kleriker, oder bei

¹ Diese Dreiklasseneinteilung findet sich in der persischen Futuwwaschrift eines Neğm-i Zerkūb, die wohl noch dem 7./13. Jahrhundert entstammt und sich über den Scheich Schihābeddīn Suhrawardī zu dem Nāṣirkreise bekennt, in der Istanbuler Sammelhandschrift Aya Sofya 2049, fol. 219 r ff. (und zwar fol. 225 r; sie ist von ABDULBAKİ GÖLPINARLI, *İslām ve Türk illerinde Fütüvvet teşkilâtı ve kaynakları*, İstanbul 1948/50, 135–151 in Faksimile reproduziert und S. 236–261 ins Türkische übersetzt). Sie findet sich ferner in den späteren, nicht mehr höfischen, sondern zünftlerischen Futuwwabünden, bei den türkischen Zünften des 15. und 16. Jahrhunderts (s. unten S. 153). TH. MENZEL (*Festschrift Georg Jacob*, 184) erwähnt etwas ähnliches bei dem Derwischorden der Bektaschis.

den geistlichen Orden in Patres, Fratres und eine in einem «dritten Orden» organisierte Laienschaft. Indessen scheint bezüglich dieser drei Klassen keine Einigkeit bestanden zu haben; denn einige Quellen sprechen nur von zwei Klassen und unterscheiden nur eine Aktivitas, die *Saifī*, und eine nichtaktive breitere Anhängerschaft, die *Qaulī*¹.

*

Von diesem Innenleben der Futuwwa-Bünde melden die Chronisten natürlich nichts oder geben nur gelegentlich kurze Andeutungen. Dagegen melden sie – wovon nun wieder in den Futuwwa-Schriften nichts steht –, dass der Kalif Nāṣir das Kugelschiessen mit der Armbrust (*ramy al-bunduq*)² und die Züchtung von Brieftauben (*ṭūyūr al-manāsīb*)³ mit der Futuwwa verband und verlangte, dass jeder, der diese Sportarten betrieb, sich auf ihn, der als der beste Armbrustschütze seiner Zeit galt, beziehe. Ja, es heisst, er habe alle alten Brieftauben schlachten lassen und die jungen eingezogen und an seine Anhänger verteilt, so dass der gesamte Nachwuchs an Brieftauben aus seiner Hand kam. Diese eigentümliche Verbindung von Sportarten mit der Futuwwa mag wohl den Fürsten gegenüber als Lockmittel zum Eintritt in den Bund gedient haben. Dass dies tatsächlich der Fall war, dafür ist uns ein Beispiel überliefert: bei der Einnahme von Sinop durch den Rumseldschuken Keykavus I. 1214 schoss einer seiner Vasallen, der Fürst Eşref oğlu, einen Kranich mit der Armbrust aus der Luft herunter und bezog sich dabei auf den Kalifen Nāṣir. Dadurch wurde Keykavus

¹ Die Zweiklasseneinteilung findet sich in einer dem Bagdader Grosscheich und Hoftheologen des Kalifen Nāṣir, Schihābaddīn as-Suhrawardī (gest. 632/1235), zugeschriebenen persischen Futuwwaschrift in der genannten Istanbuler Sammelhandschrift AS 2049, fol. 155ff. (und zwar fol. 158 v.). Sie findet sich ferner bei den anatolischen Achis des 14. Jahrhunderts (s. unten S. 147).

² Von dem Bagdader Dichter Ibn al-Ḥaǧǧāǧ (gest. 391/1001; vgl. BROCKELMANN, GAL I, 81f.) wird ein Vers überliefert, in welchem er auf das Schiessen des Fatā mit der *Zarbatāna* ('Rohr der Armbrust') anspielt (zitiert bei MUṢṬAFĀ DSCHAWĀD in *Loghāt el-ʿArab* 8 [1930] 246). – Auf das Kugelschiessen mit der Armbrust als feudalen Sport ist angespielt in der 11. Nacht von 1001 Nacht, Bulaqer Ausgabe 26 (deutsche Übersetzung von E. LITTMANN I, 131), wo der erste Bettelderwisch erzählt, er habe sich als Prinz mit dem Kugelschiessen befasst.

³ Zum Ausdruck *at-ṭūyūr al-manāsīb* (Pl. von *mansūb*) vgl. DOZY II, 665. Über die Brieftaubenzucht im islamischen Orient vgl. jetzt FRIEDRICH BINDER, *Die Brieftaube bei den Arabern in der Abbasiden- und Mamlukenzeit* in: *Journal für Ornithologie* 95, 1/2 (1954) 38–47, vornehmlich nach Miḥāʾil Šabbāǧ (gest. 1816, s. BROCKELMANN, GAL, Suppl. II, 728), *Musābaqat al-barq wal-ǧamām fī suʿāt al-ḥamām* (*La Colombe Messagère plus rapide que l'éclair, plus prompte que la nue*: par Michel Sabbagh, trad. ... par A. I. SILVESTRE DE SACY), Paris XIV/1805 (über Nāṣir daselbst 42–45).

veranlasst, beim Kalifen auch für sich das «Gewand der Futuwwa» zu erbitten.

Einen Helfer in seinen politischen Bestrebungen, auch in bezug auf die Futuwwa, fand der Kalif Nāṣir in der Person seines Hoftheologen, des grossen Scheichs Šihābeddīn Abū-Ḥafṣ ʿOmar b. Muḥammed as-Suhrawardī (539–632/1145–1228)¹. Dieser, der Sufi und Sunnit schaffʿitischen Ritus war, hat wahrscheinlich mit dazu beigetragen, eine Verbindung der Futuwwa einerseits mit dem Sufismus, dem er selbst anhing, anderseits von Sunnitentum und gemässigter Schīʿa, d. h. Imāmīya, herzustellen und die theologische Richtung Nāṣirs, die *Dāwat al-hādīya*, gegenüber der extrem-schiitischen Ismāʿīliya abzuschirmen. Er entwickelte in seinen Schriften eine Theorie, nach der Kalifat, Sufismus und Futuwwa zusammengehören und zwar jeder dieser drei Begriffe den folgenden mitumfasst, die Futuwwa danach also ein Teil des Sufismus ist, und dieser wieder dem Kalifat untergeordnet ist – ein Gedankengang, der an schiitische, speziell imamitische Gedankengänge anklingt.

Alles in allem erhalten wir aus den im vorstehenden zusammengestellten Zeugnissen für die Futuwwa des Nāṣir das Bild einer ordensartigen Gemeinschaft, die sich über alle Länder des Islams erstreckte und Menschen verschiedener Herkunft und verschiedenster Lebenseinstellung umfasste, abenteuernde Landstreicher wie selbstbewusste Fürsten, weltverachtende, sich im Dienste des Nächsten aufreibende fromme Mystiker wie eitle Gecken; über allen aber stand der Kalif als ihr Grossmeister, auf den sie alle sich zu ihrer Rechtfertigung bezogen.

Da drängt sich nun die Frage auf: was sollte dies alles? Wie ist der Griff des Kalifen nach dem Futuwwa-Bundeswesen zu beurteilen? Handelt es sich hier um eine reine Herrscherlaune, oder steckte ein ernstes, vielleicht politisches Ziel dahinter? Darüber sagen uns weder die Chronisten noch die eigenen Futuwwaschriften etwas, so dass wir diesbezüglich auf reine Vermutungen angewiesen sind. Ich glaube, dass die Futuwwa, die eine persönliche Bindung an den Kalifen als ihren Grossmeister in sich schloss, mit ein Hauptmittel in seiner Hand war, ein Instrument, durch das er in allen Ländern des Islams seine Autorität durchzusetzen suchte. Wir wissen ja,

¹ Über Schihābaddīn Abu-Ḥafṣ ʿOmar as-Suhrawardī und seine Schriften vgl. BROCKELMANN, *GAL* I, 440ff., Suppl. I, 788ff.; H. RITTER in: *Der Islam* 25 (1939) 36–46; die Beziehungen Suhrawardīs zur Futuwwa sind untersucht von Dr. NEŞʿET ÇAĞATAY, in: *İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, Bd. I, 1952, Heft 2, 65ff. (*Sübraverdî'nin Nâsir Lidinillah ile münasebeti ve fütüvveti ait eserlerindeki tasavvufî-imamî unsurlar*).

dass sich des Kalifen Nāṣir Politik darum drehte, Bagdad und das Irak als eine Art Kirchenstaat von aller weltlichen Oberhoheit, wie sie seit über 200 Jahren bestand, zu befreien, was ihm auch gelungen ist. Auf dieser politischen Linie liegt offenbar auch sein Griff nach der Futuwwa.

*

Die künstliche Wiederbelegung des Kalifats mit Hilfe der Futuwwa hat freilich auf die Dauer nichts genutzt: als im Jahre 1258 der Enkel Dschingiz-Chans, Hülegü, Bagdad eroberte und dem Abbasidenkalifat ein blutiges Ende bereitete, da wurde auch das eben erst aufgeblühte Futuwwa-Bundeswesen mit getroffen. Zwar hat das unter Nāṣir entstandene Futuwwa-Schrifttum noch ein gewisses literarisches Fortleben gehabt, insofern als in den grossen Enzyklopädien (ich nenne als Beispiel die persische des *Āmulī*)¹ im Kapitel Futuwwa Auszüge aus dem Werke des Ibn al-ʿAmmār gebracht werden; doch ist es mehr als fraglich, ob mit diesem literarischen Nachleben auch ein solches des Futuwwa-Bundeswesens in der höfischen Form als Realität verbunden war.

Ein wirkliches Nachleben war der höfischen Futuwwa aber eine Zeitlang in Ägypten beschieden, und zwar im Zusammenhang mit der Übertragung des Abbasidenkalifats dorthin unter dem Mamlukensultan Baibars (658–676/1260–1277)². Vor seinem Aufbruch nach Damaskus am 19. Ram. 659/18. August 1261 bekleidete ihn der zu ihm geflüchtete, von ihm als Kalif al-Mustansir II. anerkannte Abbasidenprinz mit dem «Gewande der Futuwwa». Nachdem Mustansir II. bei seinem missglückten Zuge gegen die Mongolen umgekommen war und ein zweiter angeblicher Abbasidenprössling in Kairo eingetroffen und von Baibars als Kalif al-Ḥākim bi-amrillāh anerkannt worden war, verliess Baibars nun seinerseits diesem das «Gewand der Futuwwa». Wie Baibars, so übten auch seine Nachfolger eine Zeitlang noch die Bekleidung mit dem «Gewande

¹ Auf das Kapitel über die Futuwwa in der persischen Enzyklopädie *Nafā'is al-funūn fī masā'il al-ʿuyūn* des *Āmulī* hat H. RITTER in *Der Islam* 10 (1921) 244–250 hingewiesen; ABDÜLBAKİ GÖLPINARLI hat in seinem Werke *İslām ve Türk İllerinde Fütüvvet Teşkilâtı ve Kaynakları*, İstanbul 1949/50, die Texte zweier in diesem Zusammenhang gehöriger persischer Werke veröffentlicht: *Tuḥfat al-iḥwān* des ʿAbdarrazzāk Kāšānī, und eines weiteren Futuwwa-Traktates des ʿAlāʿaddaula Semnānī.

² Der Bericht des christlichen Schriftstellers al-Mufaḍḍal b. Abilfaḍl bei E. BLOCHET, *Moufazzal ibn Abil-fazāil, Histoire des Sultans Mamlouks* (*Patrologia Orientalis* XII, Abh. III), Paris 1919, 426/[84]; etwas anders gibt den Vorgang wieder Maqrīzī, vgl. *Chronicle of Aḥmed ibn ʿAlī al-Maqrīzī, entitled Kitāb al-Sulūk fī maʿrifat duwal al-mulūk*, ed. by M. MUṢṬAFĀ ZIADA, Vol. I, Part 2, Kairo 1936, 459 (der Bericht des MUFADDAL auch wiedergegeben daselbst in Anm. 5).

der Futuwwa» aus: sie verliehen es an Mamluken-Emire und an auswärtige Fürsten und stellten darüber Urkunden aus, von denen uns al-Qalqašandī zwei Beispiele überliefert hat¹. Die Mamlukenemire, die die Futuwwa erhalten hatten, drückten dies in ihrem Wappen aus². Doch scheint im Lauf der Zeit das Interesse an der Futuwwa erlahmt zu sein. Im Laufe des 14., spätestens des 15. Jahrhunderts, scheint auch in Ägypten die höfische Futuwwa erloschen zu sein; jedenfalls hören wir nichts mehr von ihr. Nur Qalqašandī erwähnt in seinem Inšā-Werke *Ṣubḥ al-aʿšā kurz* den Vorgang der Aufnahme in den Bund, die Gürtung (*šadd*)³; und dann sind einige Gegenschriften gegen die Futuwwa von Persönlichkeiten aus dem Kreise der ʿUlema erschienen, wie z. B. von dem berühmten hanbalitischen Reformator Ibn Taymīya (gestorben 728/1328)⁴. Das ist alles.

IV. Die bürgerliche Futuwwa, das Achitum

Ganz erloschen ist freilich die Futuwwa nirgends, wo sie bestanden hat; nur hat sie andere Formen angenommen, indem sie sich mit dem Handwerkertum verbunden hat und dadurch mit der Zeit zum Ordnungsprinzip für die Zünfte geworden ist. Wie das gekommen ist, ist nicht in allen Ländern des islamischen Orients klar; am relativ besten sind wir darüber unterrichtet in der Türkei. Dies hängt mit der Tatsache zusammen, dass die Futuwwa hier, und zwar im seldschukischen Anatolien, eine interessante Sonderform unter der gewerbetreibenden Bevölkerung der Städte hervorgebracht hat, die äusserlich dadurch gekennzeichnet ist, dass in ihr der Träger der Futuwwa, der *Futuwvetdār*, mit dem Ausdruck *Achi* bezeichnet wird. Wir nennen daher diese anatolische Sonderform der Futuwwa das «Achitum» (türkisch *Ahîk*)⁵.

¹ FRANZ TAESCHNER, *Eine Futuwwa-Urkunde des Mamlukensultans al-Aschraf Chalil von 1292* in: FRANZ TAESCHNER und G. JÄSCHKE, *Aus der Geschichte des islamischen Orients (Philosophie und Geschichte 69)*, Tübingen 1949, 1–15; der Text findet sich, gekürzt und ohne Namensnennung, auch wiedergegeben bei Qalqašandī, *Ṣubḥ al-aʿšā* XII, Kairo 1336/1918, 274–276. Eine zweite Futuwwa-Urkunde daselbst 276–279.

² Darüber L. A. MAYER, *Saracenic Heraldry*, Oxford 1932, 19 ff.

³ Qalqašandī a.a.O. 274, als Einleitung zu der oben genannten Urkunde von 1292.

⁴ Darüber JOSEPH SCHACHT, *Zwei neue Quellen zur Kenntnis der Futuwwa*, in *Festschrift Georg Jacob*, Leipzig 1932, 276–287.

⁵ Über das Achitum im allgemeinen, insbesondere das anatolische vgl. meinen Artikel *Akhi* in der neuen *El*; ferner: KÖPRÜLÜZADE M. F., *Türk Edebiyatında ilk Müteşavvıflar*, Istanbul 1918, 237–242; VL. GORDLEVSKIJ, *Iz shizni cechov v Turcii, K istorii «achi»* («Aus dem Zunftleben der Türkei, Zur Geschichte der „Achis“»), in: *Zapiski Kollegii Vostokovedov (Mémoires du comité des Orientalistes)* II, 1927/28, 2, 235–248; FRANZ TAESCHNER, *Beiträge zur Geschichte der Achis in Anatolien (14.–15. Jhdt.) auf*

Vor Anatolien ist aber das Achitum in Iran nachzuweisen, und alles deutet daraufhin, dass es von hier nach Anatolien gekommen ist. Jedenfalls wird einer der berühmtesten Heiligen Irans als Achi bezeichnet, Achi Farağ Zingānī (gestorben 457 H./1065 D.), der bekanntlich als Meister des grossen persischen Dichters Nizāmī gilt; doch da der letztere erst 535 H./1141 D. geboren ist, also 80 Jahre nach dem Tode seines Meisters, so kann es sich hier nur um ein geistiges Verhältnis Nizāmīs zu dem grossen Meister handeln. Achi Farağ Zingānī wird tatsächlich von den anatolischen Achis als einer ihrer Scheichs angesehen, und er erscheint in ihrer Gewährsmännerkette (*silsile*). Doch ist es in keiner Weise erwiesen, dass Achi Farağ Zingānī etwas mit der Futuwwa im bündischen Sinne zu tun hat; vielmehr ist es wohl möglich, dass seine Bezeichnung als «Achi» ihn nur als Sufischeich charakterisiert, der sich der Haupttugend der Futuwwa, der Freigebigkeit und Gastfreundschaft, befleissigte. Denn das Wort «Achi», das vielfach als ein arabisches Wort der Bedeutung «mein Bruder» angesehen wird, scheint vielmehr das alt-osttürkische Wort *aqı* «freigebig, edelmütig» zu sein, worauf J. Deny als erster aufmerksam gemacht hat¹. Das Wort dürfte mit den seldschukischen Türken nach Iran und Anatolien gekommen sein.

Dass die höfische Futuwwa in Anatolien Eingang gefunden hatte, wissen wir aus dem Berichte des Geschichtsschreibers Ibn Bībī, nach welchem der Rumseldschukensultan Keykavus I. im Jahre 612/1215–16 auf seinen Antrag hin vom Kalifen Nāṣir das «Gewand der Futuwwa» übersandt erhielt². Unter seinem Nachfolger ‘Alā’eddīn Keykōbād I. (616–634/1219–1236) kam Nāṣirs theologischer Berater, der grosse Scheich Abū-Ḥafṣ ‘Omar as-

Grund neuer Quellen in: *Islamica* 4 (1931) 1–47; M. DSCHEVDET, *L'éducation aux foyers des gens des métiers en Asie Mineure et Syrie du XIIe siècle jusqu'à notre temps*, I. Supplément à un chapitre de la relation du voyage de Ibn Battuta (*dail ‘alā faṣl al-aḥīyat al-fityān at-Turkiya fī riḥlat Ibn Baṭṭūṭa*, arabisch), Istanbul 1350/1932; Hasan Fehmi Turgal, *Abilere dair balktaki bilgiler* («Kenntnisse über die Achis im Volke») in: *Halk Bilgisi Haberleri*, Bd. 9 (1939/1940), Nr. 102 (S. 152), 103 (S. 168), 104 (S. 200) und 105 (S. 215); İLHAN TARUS, *Abiler*, Ankara 1947; NEŞ’ET ÇAĞATAY, *Fütüvvet-Abi müessesesinin menşei meselesi*, II. und III. Teil, in: *İlâhiyat Fakültesi Dergisi* I. Bd., Heft 2–3, 61–84; G. G. ARNAKIS, *Futuwwa Traditions in the Ottoman Empire, Akhis, Bektashi Dervishes, and Craftsmen*, in: *Journal of Near Eastern Studies* XII/4. Okt. 1953, 232–247.

¹ J. DENY in *J.A.* XI, 16 (1920) 182f.

² Ibn Bībī, *Selḡūknāme*; vgl. vorläufig die türkische Übersetzung des Werkes (ed. HOUTSMA, *Recueil de textes relatifs à l'Histoire des Seldjoudes*, Bd. III, 139) und den persischen Auszug aus ihm (ed. HOUTSMA, *Recueil*, Bd. IV, 59); ausführlicher ist der Bericht enthalten in der von H. W. DUDA demnächst herausgegebenen persischen Originalfassung.

Suhrawardī als Gesandter nach Konya, und es ist wohl nicht abwegig, anzunehmen, dass dies auch zur Verbreitung der Futuwwa in Anatolien beigetragen hat.

Über den Vorgang, wie sich diese aus der höfischen Sphäre in die bürgerliche des städtischen Handwerkertums verbreitet hat, oder ob die bürgerliche Futuwwa des Achitums sich ohne Anstoss von Seiten der höfischen Futuwwa auch sich heraus entwickelt hat, ist eine Frage, auf die wir vorerst keine Antwort geben können.

In den Berichten aus der Seldschukenzeit Anatoliens (7./13. Jahrhundert), die als erste von Achis sprechen, erscheinen die als Achis bezeichneten Persönlichkeiten als Anführer einer Schar junger Leute, *Rindān* genannt, mit denen sie gelegentlich in die Politik eingreifen. Es kann sich hier um Parallelorganisationen zu den *Fityān* in den übrigen islamischen Ländern handeln, von denen wir im vorstehenden gesprochen haben, vor allem zu den 'Ayyārūn in Bagdad und anderswo; und es ist eine gewisse Wahrscheinlichkeit vorhanden, dass, wie diese 'Ayyārūn, so auch die Achis mit ihrem Anhang von Rindān freie Futuwwaverbände waren; aber eine strikte Antwort auf diese Frage lässt sich vorderhand noch nicht geben¹.

Gegen Ende der Seldschukenzeit, also gegen 1300 ist die Verbindung des Achitums mit der Futuwwa unbezweifelbar. Aus dieser Zeit haben wir Schriften, *Futuwvetnāme* genannt, die von Achis für Achis geschrieben sind, und in denen der ganze Gedankenkomplex der Futuwwa, wie er von den Sufis herausgearbeitet worden ist, und das ganze alte, merkwürdige Brauchtum der Fityān deutlich zum Ausdruck kommt. Es sind von diesen Schriften insbesondere zwei zu nennen: das *Futuwvetnāme* des anatolischen Dichters Nāṣirī (vollendet 689/1290), ein Mesnevi von über 800 persischen Doppelversen², und das *Futuwvetnāme* des Yaḥyā b. Ḥalīl al-Burgāzī (oder so ähnlich), in türkischer Prosa aus der Mitte des 8./14. Jahrhunderts³. Beide Werke gehen offenbar auf ein

¹ Siehe darüber C. CAHEN, *Sur les traces des premiers Akhis* (geschrieben 1950) in: *Mélanges Fuad Köprülü* (*Fuad Köprülü Armağanı*), İstanbul 1953, 81–91.

² FRANZ TAESCHNER, *Der anatolische Dichter Nāṣirī (um 1300) und sein Futuwvetnāme*, mit Beiträgen von WILHELM SCHUMACHER (= Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes XXIX, 1), Leipzig 1944; darin ist der Text des Gedichtes wiedergegeben (5–57) und sein Inhalt eingehend analysiert (5–31), sowie darauf fussend eine Darstellung des Achitums skizziert (32–80).

³ Auf dem Futuwvetname des Yaḥyā b. Ḥalīl fusste meine erste Darstellung des Achitums in meiner oben genannten Arbeit: *Zur Geschichte der Achis* in *Islamica* 4 (1931); über das Datum der Abfassung des Futuwvetnames siehe daselbst S. 5, Anm. 4; Näheres über seinen Inhalt ebenda 37–42; über die Handschriften des Werkes *Islamica* 5 (1932) 323–325.

gemeinsames Vorbild zurück, das aber noch nicht zutage gekommen ist, denn sie berühren sich in vielen Punkten. Das Futuvvet-nāme des Yaḥyā b. Ḥalīl hat auch Teile aus dem Futuwwa-Schrifttum des Nāṣir-Kreises übernommen; ein Zusammenhang der Futuwwa des Achitums mit der höfischen Futuwwa des Kalifen Nāṣir besteht also irgendwie.

Aus diesem Schrifttum der Achis geht indessen hervor, dass dieses manche Sonderzüge gegenüber der höfischen Futuwwa hat. Der hervorstechendste ist wohl der, der die Zentralstellung des Achi als des Vorstehers eines Kreises von jungen, unverheirateten Leuten anbetrifft. Die Organisation der Achi-Futuwwa besteht nämlich aus drei Graden, dem *Yigit*, dem Achi und dem Scheich. Während aber in diesen Schriften von dem *Yigit* (oder persisch *terbiye*, d.i. 'Schüler') insofern die Rede ist, als über seine Ausbildung gesprochen wird, und die Rolle des Scheichs überhaupt nicht fest umrissen ist, ist die Person, um die es sich in diesen Schriften handelt, immer der Achi. Er ist der Leiter der örtlichen Gemeinschaften und der Lehrer der jungen Mannschaft, während man von dem Scheich den Eindruck erhält, dass er eigentlich gar nicht zur aktiven Gemeinschaft gehört, sondern irgend ein angesehener Derwisch ist, dem sich die jeweilige Achigemeinschaft angeschlossen hat. Dem Achi steht zur Seite eine Art Zeremonienmeister, des Titels *Fūke* (vielleicht von *Fakīh*?); er entspricht dem Nakīb in der höfischen Futuwwa.

Des weiteren ist für das Achitum nach seinen Schriften charakteristisch eine Einteilung in zwei Klassen, *Kavli* und *Seyfi*; die *Kavli* sind solche, die sich nur mit dem Wort der Gemeinschaft verpflichtet haben, die *Seyfi* sind die Vollmitglieder. Bei den *Kavli*s wird es sich um eine Art äusseren Kreis handeln, etwa vergleichbar den *Muhibbs* bei den Derwischen, speziell den Bektaschis, während die Seyfis die aktive Mannschaft sein dürften. Ihr Name, *Seyfi*, «Schwertbrüder», ruft die Vorstellung von einer Kampfgemeinschaft wach, etwa Kämpfer für den heiligen Krieg, den *ḡibād*; doch ist davon in den Schriften nicht die Rede, und auch aus sonstigen Quellen wissen wir nichts davon. – Eine persische Schrift (die des Neḡm-i Zerkūb), die irgendwie dem Achitum nahesteht, ohne dass ich ihre Stellung zu diesem genau feststellen könnte, unterscheidet noch eine dritte Klasse zwischen den *Kavli* und den *Seyfi*, die *Šūrbī*, die also schon den Trunk aus dem «Becher der Futuwwa» getrunken haben; sie wird uns später bei den Zünften noch begegnen¹.

¹ Siehe auch oben S. 140.

Aus der ersten Hälfte des 8./14. Jahrhunderts haben wir nun ein wertvolles Zeugnis für das anatolische Achitum in dem lebensvollen Berichte des marokkanischen Weltreisenden Ibn Battūta, der um 1330 Anatolien durchreiste¹ und in allen Städten des Landes Achi-Gemeinschaften antraf, deren Gast er war, Vereinigungen junger, unverheirateter Leute aus dem Handwerkerstande, deren Chef man Achi nannte. Sie übten Futuwwa durch eine grosszügige Gastfreundschaft, die Ibn Battūta genossen hat und gebührend lobt. In bezug auf die Stellung des Achi als des Vorstandes der jeweiligen örtlichen Gemeinschaft (bisweilen gab es auch zwei solche) bestätigt Ibn Battūtas Bericht die Aussagen der Futuvvetnāmes.

Des weiteren kommen als Quelle für das Achitum noch in Frage das Kapitel über die Futuvvet in dem mystisch-didaktischen Gedichtwerk *Mantiq ut-ṭayr* («Vogelsprache») des altrumtürkischen Dichters Gölşehri (vollendet 717/1317)². Auch in den zeitgenössischen Chroniken werden uns oft Achis als handelnde Personen der Geschichte genannt³. Doch können wir daraus im wesentlichen nur auf die starke Verbreitung des Achitums im 7.-8./13.-14. Jahrhundert schliessen, selten auf Einzelheiten dieser Gemeinschaften. Des weiteren kann uns das häufige Vorkommen von Achi-Inschriften namentlich des 8./14. Jahrhunderts auf die Verbreitung des Achitums in dieser Zeit in Anatolien und die bisweilen hohe Stellung der Achis hinweisen. Gölşehri weist auf Misstände in den Achikreisen hin, die als Folge der zu weiten Verbreitung des Achitums zu seiner Zeit in Anatolien zu betrachten sind.

Die erste Hälfte des 8./14. Jahrhunderts war überhaupt die Blütezeit des anatolischen Achitums. In dieser Übergangszeit zwischen dem Niedergange des seldschukischen und dem Aufstieg des osmanischen Reiches vermochten die Achis eine gewisse politische Rolle zu spielen. Eine besonders starke Stellung scheinen sie damals

¹ *Voyages d'Ibn Batoutah, texte arabe, accompagné d'une traduction* par C. DEFREMERY et le Dr. B. R. SANGUINETTI, II, Paris 1877 (Neudruck 1914) 254-354 (die Hauptstelle 260ff.); Kairiner Nachdruck von 1322 H., I. Bd., 214-242; englische Übersetzung von H. A. R. GIBB, *Ibn Battūta, Travels in Asia and Africa 1325-1354*, London o.J. (3. Ausgabe 1953) 123-166.

² FR. TAESCHNER, *Das Futuvvetkapitel in Gölşehris altosmanischer Bearbeitung von 'Attār's Mantıq ut-ṭayr*, Berlin 1932; vgl. auch meine unten (S. 150, Anm. 1) zu nennende Arbeit über Achi Evran.

³ Vgl. z. B. die in meiner Besprechung des Werkes von H. H. GIESECKE, *Das Werk des 'Azîz ibn Ardaşir Āstarābādî* (ZDMG 96 [1942] 546-551) enthaltene Zusammenstellung aus dem Werke *Bezm u rezm*. – Die Nachrichten über Achis bei Eflākî und dem Pariser Anonymus zusammengestellt und ausgewertet von CL. CAHEN, *Sur les traces des premiers Akbis* (s. oben S. 146, Anm. 1).

in Ankara eingenommen zu haben, welche Stadt damals zwar nominell zum Ilchanenreich in Persien gehörte (an der Burg findet sich eine Inschrift des Ilchan Abū-Saʿīd von 1333), und nach dem Zerfall des Ilchanenreiches zum Herrschaftsbereich der Sultane von Sivas; doch blieb die Stadt praktisch in dieser Zeit sich selbst überlassen, und eine Achifamilie dürfte dort in dem städtischen Gemeinwesen eine fürstliche Stellung eingenommen haben. Wir lernen diese Achis von Ankara (sie nennen sich «Gross-Achi», *ahī muʿaẓẓam*) durch die Bauten, die sie errichtet (Arslanhane-Moschee und andere) und die Inschriften, die sie gesetzt haben, als reiche und grosse Herren kennen¹. Und als der Osmane Murad I. 1361 Ankara einnahm, da nahm er es, wie der Chronist Neschrī sagt, aus der Hand der Achis entgegen².

Während das anatolische Achitum im gleichen Verhältnis an Bedeutung zunahm wie das rumseldschukische Reich von Konya dahinsiechte, so schrumpfte das Achitum wieder im gleichen Verhältnis zusammen wie das Osmanische Reich erstarkte und die einzelnen türkischen Fürstentümer Anatoliens in sich aufnahm. In den Berichten über die ersten Herrscher aus dem Hause Osman werden Achis noch bis in die Anfänge der Herrschaft Murads II. als politisch handelnde Personen genannt; einige sollen auch zu der unmittelbaren Umgebung Osmans, des Gründers der Dynastie gehört haben³; und Murad I. scheint nach der Einnahme von Ankara 1361, wie eine von ihm ausgestellte Stiftungsurkunde von 767/1366 beweist, selbst dem Achibunde beigetreten zu sein⁴. Dann aber hören die Zeugnisse über die Achis allmählich auf. Offenbar hat das Geheimbundwesen des Achitums nicht in den Rahmen des zentralistisch regierten osmanischen Beamtenstaates gepasst und ist, sei es durch einen natürlichen Schrumpfungsprozess, sei es mit einer gewissen Nachhilfe von Seiten der Beamtenschaft, in der alten

¹ MUBĀREK GHĀLIB, *Ankara* II, S. 15f., Nr. 20; *Islamica* 4 (1929) 44, Nr. 3b. Nach Aḥmed Tevhīd *TOEM* 4, 1329 (Heft 10), 1202f., befand sich eine Rolle mit dem geistlichen Stammbaum (*silsile*) der Achis von Ankara in der Moschee des Achi Scherefeddīn von Ankara, über die auch Ḥalīl Edhem *TOEM* 7, 1332 (Heft 41) 314f. berichtet. Nach MUBĀREK GHĀLIB, *Ankara* I, 49, ist diese später abhanden gekommen.

² *Dschibānnūma, die altosmanische Chronik des Mevlānā Meḥmed Neschrī*, ed. TAESCHNER, I, Leipzig 1951, 52, Z. 12–14; II, 1955, 80 (54), Z. 3–5; Mehmed Neşrī, *Kitāb-i Cihan-nūma, Neşrī Tarīhi*, ed. F. R. UNAT und Dr. M. A. KÖYMEN, I, 190, Z. 19–192, Z. 1.

³ Die Stellen von mir zusammengestellt in *Islamica* 4 (1931) 29ff.

⁴ In Faksimile und Umschrift wiedergegeben von TAHSIN ÖZ in: *Tarīh Vesikaları* I, 4 (1941) 1f.; vgl. FRANZ TAESCHNER, *War Murad I. Grossmeister oder Mitglied des Achibundes?* in: *Oriens* 6 (1953) 23–28.

Form allmählich verschwunden. Es hat sich einerseits in das Derwischtum, vor allem in den Bektaschi-Orden, zum andern in das Zunftwesen geflüchtet. Namentlich ist die Achitradition, wie wir noch sehen werden, in der Gerberzunft lebendig geblieben, die in einem berühmten Achi, Achi Nāšireddīn Evran von Kırşehir, der um 1300 gelebt haben muss, ihren Patron hatte. Über ihn existiert ein Lobgedicht von Gülşehrī, in dem uns seine später stark legendenumrankte Gestalt greifbar entgegentritt¹. Bei den Gerbern ist auch das Schrifttum der Achis weiterüberliefert worden, allerdings zeitgemäss überarbeitet.

*

Im 14. Jahrhundert, in der Zeit, da in Anatolien das Achitum blühte und durch zahlreiche Dokumente bezeugt ist, hat auch in Iran das Achitum geblüht. Ein Zeugnis dafür ist eine Schrift des grossen persischen Sufischeichs und Heiligen Amīr Saiyid ʿAlī b. Šihābuddīn Hamadānī, genannt ʿAlī II. (714–786 H./1314–1384 D.), betitelt *Risāla-i futuwwatīya*, in welcher nicht nur Futuwwat mit Taṣavvuf gleichgesetzt ist und der «Inhaber der Futuwwat» (*Futuwwatdār*) mit dem Worte «Achi» bezeichnet ist, sondern auch eindeutig auf ein Bundeswesen angespielt ist². ʿAlī nennt als seinen Meister in der Futuwwat einen Mann namens Achi Tūṭī ʿAlīšāhī al-Huttalānī, also einen Mann aus Chuttalān, einer Landschaft am oberen Amū-Daryā im äussersten Nordosten des iranischen Sprachgebietes, die ʿAlī Hamadānī sich anscheinend als Wahlheimat erkoren hatte und in der er auch gestorben ist und begraben liegt.

Wie wir aus Ibn Battūta von den anatolischen Achis wissen, dass sie sich auch gelegentlich in die Politik eingemischt haben und in Städten, in denen kein Sultan residierte, selbst die Regierungs-

¹ Literatur über Achi Evran von mir zusammengestellt in *Islamica* 4 (1931) 31–34; und in dem Artikel *Akhi Evran* in der neuen *EL*; vgl. ferner FRANZ TAESCHNER, *Gülşehris Mesnevi auf Achi Evran, den Heiligen von Kirschebir und Patron der türkischen Zünfte*, Wiesbaden 1955. Die Türbe des Achi Evran in Kırşehir ist beschrieben und weiteres über den Heiligen mitgeteilt von WALTER RUBEN in: *Belleten* 11 (Ankara 1947) 616–638 (türkisch; deutsches Résumé in *Belleten* 12 [1948] 195–199); auch von HAKKI CEVAD TARIM, *Kırşehir Taribi*, Kırşehir 1938, 114f.; die Inschriften darin sind mitgeteilt von HALIM BAKI KUNTER in: *Vakıflar Dergisi* II (Ankara 1942) 434f., Nr. 8–14. Vgl. ferner V. GORDLEVSKIJ, *Les derviches de l'ordre d'Akhi Evran et les corps de métier en Turquie* (russisch) in: *Izvestija Akademii Nauk SSSR (Bulletin de l'Académie des Sciences de l'URSS)* 1927, Nr. 15–17, 1171–1194; FRANZ TAESCHNER, *Legendenbildung um Achi Evran, den Heiligen von Kırşehir*, in: *Die Welt des Islams*, Sonderband Festschrift Friedrich Giese 1941, 60–71 und Bd. 23, 90f.

² Über Alī Hamadānī und seine kleine Futuwwaschrift vgl. mein Referat *Spuren für das Vorkommen des Achitums ausserhalb von Anatolien*, das in den Akten des XXII. Internationalen Orientalistenkongresses in Istanbul erscheinen soll.

gewalt ausübten, so gibt es auch dafür in Iran ein Beispiel: in der Zeit, als das iranische Mongolenreich der Ilchane in Auflösung begriffen war, hatte ein Mann, der nur Ahıguk («Achilein») genannt wurde, drei Jahre lang (758–760 H./1357–59 D.) in der Stadt Tebriz und in Azerbaidschan die Macht an sich gerissen, bis Tebriz von dem Dschelairiden Scheich Uvais erobert wurde¹.

In der Folgezeit, als sowohl in der Türkei als auch in Iran sich von neuem eine Grossmacht bildete, ging das Achitum in beiden Ländern zurück; das selbständige Bundeswesen, das es verkörperte, passte nicht in die neue Zeit der zentralistischen Politik der neuen Mächte, der osmanischen Türkei und des safavidischen Persien. Schah Ismail, der Gründer der neuen persischen Grossmacht, der bekanntlich unter dem Namen *Ḥatā'ī* einen Divan in azeri-türkischer Sprache herausgegeben hat, nennt in seinen Gedichten mehrfach die Achis neben den Gazis und den Abdals als seine Parteigänger und Stützen seiner Macht; doch ist es mehr als fraglich, ob damit noch ein wirkliches Bundeswesen verbunden war.

V. Die *Futuwwa* als Ordnungsprinzip der Zünfte

Ein Zunftwesen hat es in den Städten des islamischen Orients wohl seit jeher gegeben²; darauf weist uns der Umstand hin, dass in den Städten des Orients die einzelnen Gewerbe nicht wie im Abendland über die Stadt hin verstreut sind, sondern in Strassen des Marktviertels, die nach ihnen den Namen haben, zusammen siedeln. Wie aber die Organisation der Zünfte im Mittelalter war und ob bereits auch seit alters ein Zusammenhang mit der *Futuwwa* bestand, das lässt sich aus Mangel an eindeutigen Quellenaussagen nicht mit Bestimmtheit sagen. Eigene Zunftschriften haben wir erst aus relativ später Zeit, frühestens dem 9./15. Jahrhundert, also der Zeit des Wachstums der Osmanischen Macht von einer Grossmacht zu einer Weltmacht, die ihr Machtgebiet über drei Erdteile ausdehnte. Das Studium der Zunftschriften zeigt dementsprechend

¹ Darüber vgl. meinen Artikel *Der Achidschuk von Tebriz und seine Erwähnung im Iskendername des Ahmedi*, in: *Festschrift Jan Rypka*.

² Über die islamischen Zünfte (*asnāf*) vgl. LOUIS MASSIGNON, *Guilds, Islamic* in: *Encyclopaedia of the Social Sciences*, 4. Bd., London 1937, 214–216; ders., Art. *Şımf* in *EI* IV, 468f.; BERNARD LEWIS, *The Islamic Guilds*, in: *The Economic History Review* VIII (1937/38) 20f. Über das türkische Zunftwesen speziell vgl. 'OSMÂN NÜRİ [ERGÜN], *Meğelle-i ümûr-i belediye* I, İstanbul 1338/1922, VI, Kap.: *Eşnâf teşkilâtı ve teşâret uşulları* («Die Organisation der Zünfte und die Grundlagen des Handels»), 479–768; ÂFET İNAN, *Aperçu général sur l'histoire économique de l'Empire Turc-Ottoman*, İstanbul 1941, 9. Kap.: *L'organisation du travail*, 54–67; ferner FRANZ TAESCHNER, *Das Zunftwesen in der Türkei*, in: *Leipziger Vierteljahrschrift für Südosteuropa* 5 (1941) 172–188.

eine Zentralstellung des türkischen Schrifttums und dessen Einfluss auf das arabische.

Und noch ein zweites spricht ganz deutlich aus den Zunftschriften: es ist Futuwwa-Literatur. Es wird darin so gut wie nichts gesagt über die wirtschaftliche Seite des Handwerkes, sondern lediglich die bündische Seite der Zünfte wird behandelt. In den sehr häufigen Katechismen, die uns überliefert sind, Zusammenstellungen von Fragen an den zu examinierenden Lehrling und deren Antworten, steht kein Wort über das Handwerk selbst, sondern die Fragen drehen sich allein um Angelegenheiten des Bundes und seines Brauchtums. Da sich die Mitgliedschaft des einstigen Achitums vornehmlich, oder vielleicht ausschliesslich aus Personen des Handwerkerstandes zusammensetzte, so wird man wohl zu der Annahme berechtigt sein, dass dieses zu einem grossen Teil dazu beigetragen hat, die Zünfte als Futuwwa-Gemeinschaften umzuformen. Doch ist nicht allein das Achitum, wie es uns in seinen Schriften, von denen ich gesprochen habe, bekannt ist, an der Formung der Zünfte als Futuwwa-Gemeinschaften beteiligt; die Zunftschriften weisen in vielem andere Züge auf, so dass man annehmen muss, dass auch andere Futuwwa-Gruppen auf die Zünfte eingewirkt haben.

Das wichtigste Werk des Zunftschrifttums ist das sog. «Grosse Futuvvetnâme» (*Fütüvvetnâme-i kebîr*) des Seyid Mehmed b. Seyid 'Alâ'eddîn von 931/1524, dessen genauer Titel lautet *Miftâh ul-dakâ'ik fî beyân il-futuwwah wal-hakâ'ik*¹. In diesem ist das Fütüvvet-Brauchtum der Zünfte bis in alle Einzelheiten beschrieben. Es geht daraus hervor, dass die Fütüvvet der Zünfte im Gegensatz zu den drei Graden des Achitums neun Grade kannte: die drei ersten Grade, *nâzil*, *nîm-tarîk*, *meyân-beste* dürften der Dreiteilung des Handwerkertums in Lehrling (*terbiye* oder *çirak*), Geselle (*kalfa*) und Meister (*usta*) entsprechen, die aber mit diesen Namen im

¹ Vollständige Handschriften des «Grossen Futuvvetnâme» (*Fütüvvetnâme-i Kebîr*) des Seyyid Mehmed b. Seyyid 'Alâ'eddîn al-Hüseynî ar-Rizavî, dessen eigentlicher Titel *Miftâh ad-dakâ'ik fî beyân il-futuwwah wal-hakâ'ik* ist, sind ausserordentlich selten; ein Exemplar befindet sich im Besitze von Prof. R. TSCHUDI, Basel. Häufig sind Auszüge daraus; einen solchen bietet Evliyâ Çelebi in seinem *Sevâhatnâme* I, 487ff. als Einleitung zu seiner Beschreibung des grossen Aufzuges der Zünfte i. J. 1638 (übersetzt von J. v. HAMMER, *Narrative of Travels ... by Evliyâ Efendi* I, 2, London 1850, 90ff.). Auszüge in Lateinschrift bieten CEVAT HAKKI TARIM, *Kırşehir tarîhi üzerine araştırmalar* I, Kırşehir 1938, 144–157, sowie die eingangs angeführten Arbeiten von ABDULBAKİ GÖLPINARLI und NEŞ'ET ÇAĞATAY. Diese als Hauptquelle für das türkische Zunftwesen ungemein wichtige Schrift verdient eine genauere Untersuchung.

Futuvvetnāme nicht vorkommen; die nächsten drei Grade (also die Grade 4–6) nimmt der Zeremonienmeister, der *Naḳīb* ein in dreifacher Abstufung: *bīšrevīš* (d.i. der Gehilfe des Naḳīb), *naḳīb* und Ober-Naḳīb (*naḳīb un-nuḳabāʿ*); die höchsten drei Grade (also die Grade 7–9) der Scheich in ebenfalls dreifacher Abstufung: der Stellvertreter (*ḥalīfe*) des Scheichs, auch *Aḥī* genannt, der *Scheich* und der Oberscheich (*šeyḥ uš-šuyūḥ*). Der Achi bildete also den siebten Grad in der Rangordnung der Zunft-Fütüvvet.

Des weiteren ist in den Futuvvetnāmes der Zünfte im Gegensatz zu der Zweiklassenteilung im Achitum eine Dreiklassenteilung bezeugt, in *Ḳavli*, *Šūrbī* und *Seyfī*; wir sind dieser ja bereits in einer noch nicht näher kategorisierbaren Schrift des Mittelalters begegnet, die dem Achitum zwar nahesteht, doch nicht als dazu gehörig betrachtet werden kann.

Eine interessante Einrichtung der Zunft-Fütüvvet ist die, dass der Novize oder Lehrling, der *Nāzil*, sich bei seinem Eintritt in den Bund nicht nur einen Meister als «Wegvater» (*yol atası*), sondern (offenbar unter den älteren Lehrlingen) zwei «Wegbrüder» (*yol kardeşleri*) zu suchen hat, die ihm bei seinem Fortschreiten auf dem Wege der Fütüvvet hilfreich zur Seite stehen sollen.

Eines springt ferner noch fast auf jeder Seite des «Grossen Futuvvetnāme» des Seyid Mehemmed b. Seyid ʿAlāʿeddīn in die Augen, nämlich dass es ausgesprochen schiitischen und zwar zwölferschiitischen, imamitischen Charakter hat. Dies hängt zweifellos mit der Tatsache zusammen, dass die Zeit seiner Abfassung (Anfang des 16. Jahrhunderts) die Zeit war, da durch die Şafavīya die Zwölferschīʿa eine Zeit der Ausbreitung erlebte, die zur Gründung des neupersischen Reiches führte, aber auch auf osmanischen Boden überzuspringen drohte, bis Sultan Selim I. die von dem neuen schiitischen Persien her drohende Gefahr durch seinen Feldzug gegen Schah Ismaʿil und seinen Sieg bei Çaldıran 1514 bannte. Es war auch die Zeit, da der schiitische Orden der Bektaschīye durch Bālim Sultan organisiert wurde. Ja, es finden sich im «Grossen Futuvvetnāme» des Seyid Mehemmed Berührungspunkte mit der Bektaschīye: einige von den in ihm verzeichneten kurzen Sprüchen, die bei den Feierlichkeiten der Zünfte rezitiert oder gesungen werden, *terğümān* genannt, finden sich auch in dem Buche *Mirʾāt ul-maqāsid fī defʿ il-mefāsīd* des Seyid Aḥmed Rifʿat, das die bektaschitischen Zeremonien beschreibt.

Vollständige Handschriften des «Grossen Futuvvetnāme» des Seyid Mehemmed scheinen nicht allzuvieler zu existieren. Dagegen

gibt es in allen Bibliotheken kleinere Zunfttraktate, die sich meist auch *Futuṣṣetnâme* nennen¹. Ich habe eine ganze Reihe davon untersucht und gefunden, dass es sich bei diesen fast immer um Auszüge aus dem «Grossen Futuṣṣetnâme» handelt. Es hat sich also wohl jede einzelne Zunft aus dem «Grossen Futuṣṣetnâme» ihr eigenes kleines Futuṣṣetnâme zurechtgemacht. Dabei ist auffallend, dass in diesen Auszügen der schiitische Charakter des Originals verwischt ist. In dieser Tatsache spiegelt sich also ein Stück der Religionsgeschichte des Osmanischen Reiches wider, in dem nach einer anfänglichen Schwankung zwischen Sunnitentum und Schī'a seit Selim I. sich immer mehr das Sunnitentum durchsetzte. Ich habe auch einige von den arabischen Futuwwa-Schriften, die Thorning in seiner für die Futuwwa-Forschung grundlegenden Schrift bearbeitet hat, untersucht und gefunden, dass auch diese auf dem türkischen «Grossen Futuṣṣetnâme» des Seyid Meḥmed beruhen, arabische Übersetzungen von Auszügen aus diesem darstellen.

Während im Gros der Zünfte, deren Bundesschrift das «Grosse Futuṣṣetnâme» des Seyid Meḥmed war, neben dem Achitum auch andere Futuṣṣettraditionen lebendig waren, gab es eine Gruppe von Zünften, die als unmittelbare Fortsetzer des Achitums zu gelten haben, nämlich die Gerber und andere lederverarbeitende Gewerbe, wie Sattler und Schuhmacher. Diese nämlich verehrten einen Achi-Heiligen, Achi Evran, den Ortsheiligen von Kırşehir in Anatolien, als ihren Patron (*pîr*), der selbst Gerber gewesen sein soll². Sie verwendeten als ihre Bundesschrift nicht das «Grosse Fütüṣṣetnâme» des Seyid Meḥmed, sondern das einstige Futuṣṣetnâme der Achis, das des Yahyâ b. Ḥalîl; allerdings findet sich in den meisten Handschriften desselben, die aus Gerberkreisen stammen, eine Nachschrift, die den Leser mit den neueren Ausdrücken bekannt macht, und das sind die uns aus dem «Grossen Fütüṣṣetnâme» des Seyid Meḥmed bekannten. Es hat also eine Einwirkung der von letzteren vertretenen Fütüṣṣettradition auf die von den Gerbern hochgehaltene Achi-Tradition stattgefunden. Auf der anderen Seite aber wussten die Gerber dank ihrer Achi-Tradition Einfluss auf die anderen Zünfte zu gewinnen. Dies war ihnen dadurch möglich, dass sie über eine festgefügte zentralistische Organisation verfügten, die am Grabe ihres Patrons Achi Evran in Kırşehir ihr Zentrum hatte. Dort befand sich eine Tekye, deren

¹ Siehe vorherige Anm.

² Siehe oben S. 150.

Vorsteher, Achi Baba genannt, als Nachkomme des Achi Evran galt und als Vorstand der gesamten Gerberzunft im Osmanischen Reiche angesehen wurde¹, allerdings nur in den türkischen Provinzen desselben, Anatolien, Rumelien, Bosnien und selbst auf der Krim, nicht aber in den arabischen Provinzen. Dieser Achi Baba oder sein Vertreter bereiste alljährlich die Provinzen und nahm dort die Aufnahme der Lehrlinge in die Zunft vor, deren Hauptteil in der Gürtung mit einem Gürtel (*kuşak kuşatması*) bestand; natürlich war mit der Vornahme dieser Zeremonie eine gewisse Einnahme verbunden. Ja, die Achi Babas wussten es dahin zu bringen, dass sie auch in anderen Zünften das Privileg der Gürtung der Lehrlinge bekamen, und errangen somit eine ziemliche Machtstellung in der Handwerkerschaft des alten Osmanischen Reiches, und Achi Evran wurde dadurch zum Pîr nicht nur der Gerber, sondern auch des gesamten türkischen Zunftwesens. Diese Stellung ist den Achi Babas von Kırşehir mehrfach durch grossherrliche Fermane bestätigt worden², wie denn überhaupt die osmanischen Sultane die Zünfte mit ihrer Organisation schützten. Denn diese waren für sie aus mehreren Gründen wertvoll: einmal als Quellen zur Versorgung vor allem der Heere bei Kriegszügen, zum andern aber auch als Menschenreserve (manche Zünfte waren direkt zur Heeresfolge verpflichtet); die Zünfte waren in früheren Zeiten das einzige Mittel, das Bürgertum des Reiches zu erfassen. Diesem Zwecke dienten die gelegentlichen Aufzüge der Zünfte, von denen uns Evliyâ Çelebi den unter Murad IV. im Jahre 1048/1638 veranstalteten schildert³.

Es hat aber auch Proteste aus Ulemâ-Kreisen gegeben sowohl gegen die schiitische Einstellung des «Grossen Fütüvvetnâme» des Seyid Mehmed als auch gegen den Achi-Evran-Kult der Gerber. Ein Gelehrter namens Münîrî (İbrâhîm b. Iskender) Belğrâdî schrieb ein Buch des Titels *Nişâb ul-intisâb wa-âdâb ul-iktisâb*, in dem er gegen diese Dinge polemisierte und das Handwerkertum vom korrekt sunnitischen Standpunkte aus darstellte⁴. Genützt hat diese

¹ Vgl. meinen Artikel *Akhi Baba* in der neuen *EI*.

² Ein Beispiel eines grossherrlichen Fermanes zugunsten des Achi Baba ist von mir veröffentlicht: *Ein Zunft-Fermân Sultan Muṣṭafâs III. von 1773* in: *Westöstliche Abhandlungen (Festschrift Rudolf Tschudi)*, hg. von FRITZ MEIER, Wiesbaden 1954, 331–337; eine ähnliche Urkunde von 1197/1783 ist abgebildet bei ÂFET INAN, *Aperçu ...*, Pl. XVIII (Inhaltsangabe Pl. XIX).

³ Evliyâ Çelebi, *Seyâhatnâme* I, İstanbul 1314 H., 506ff.; nach einer lückenhaften Handschrift ungenau und unvollständig übersetzt von JOSEPH V. HAMMER, *Narrative of Travels in Europe, Asia and Africa in the seventeenth Century by Evliyâ Efendi*, Vol. I, part II, London 1850, 104ff.

⁴ Über İbrâhîm b. Iskender Belğrâdî, gen. Münîrî vgl. BURSALI MEHMET TAHRIR,

Schrift natürlich nichts; wahrscheinlich ist sie gar nicht in die Hände derer gelangt, an die sie gerichtet war.

Die türkischen Archive bergen in überwältigender Fülle Urkunden, die für das Zunftwesen, auch für seine bündische Seite, von Bedeutung wären. Sie harren zum grössten Teil noch der Erschliessung¹.

*

Die europäischen Provinzen, auch die fremdvölkischen wie Bosnien, nahmen teil an der allgemeinen Entwicklung des türkischen Zunftwesens; sie hatten auch dasselbe Schrifttum².

Wie bereits gesagt, ist auch in den arabischen Provinzen des osmanischen Reiches das «Grosse Fütüvvetnâme» des Seyid Mehmed b. Seyid 'Alā'eddīn die massgebende Grundschrift gewesen und haben sich die Zünfte dort daraus in arabischer Sprache geschriebene Auszüge für ihre besonderen Zwecke zurechtgemacht. Es ist dies das Material, das H. Thorning für seine epochemachende Arbeit zugrunde gelegen hat³. – Eine Beschreibung der Organisation der Zünfte von Damaskus von 1883 hat Elia Qoudsī gegeben⁴. Daraus geht hervor, dass das zu damaliger Zeit noch bestehende Zunftwesen im wesentlichen mit dem übereinstimmt, was wir von den türkischen Zünften wissen.

¹ *Osmanlı müellifleri* II, 25 f. Seine orthodoxe Zunftschrift ist betitelt *Nişāb ul-intisāb ve-ādāb ul-iktisāb*; auch sie verdient eine eingehende Untersuchung.

² Eine Fülle von urkundlichem Material, das allerdings nicht nach dem sachlich-handwerklichen Gesichtspunkt, sondern danach zusammengestellt ist, was es zur Kenntnis des Gemeinschaftsideals der Fütüvvet abwirft, bietet die arabisch geschriebene Publikation von M. DSCHEVDET, *L'Éducation aux foyers des gens des métiers* (auf dem Umschlag *l'Éducation et l'organisation des gens administratifs et industriels*) en *Asie Mineure et Syrie du XIIIe siècle jusqu'à notre temps*, Bd. I (der einzige, der erschienen ist), *Supplément à un chapitre de la relation du voyage d'Ibn Battuta*, Istanbul 1350/1932. – Die Aufnahme eines Lehrlings, der von seinem Vater gebracht wird, in eine Zunft, findet sich abgebildet auf einer mir gehörigen, freilich zur Zeit nicht greifbaren türkischen Miniatur des 17. Jahrhunderts (vgl. *Der Islam* 6 [1916] 169 ff.; FR. TAESCHNER, *Alt-Stambuler Hof- und Volksleben*, Hannover 1925, Taf. 24).

³ Über die Zünfte in Bosnien besitzen wir die ausgezeichneten Arbeiten von HAMDIJA KREŠEVLJAKOVIĆ, *Esnafi i Obrti u Bosni i Hercegovini (1463–1878)* («Die Esnaf und Zünfte in Bosnien und Herzegovina»), I *Sarajevo (Zbornik za Narodni život i običaje južnih Slavena XXX, I)*, Zagreb 1935; II *Mostar*, Zagreb 1951, die auf archivalischen Studien beruhen (über den I. Teil vgl. FRANZ TAESCHNER, *Das bosnische Zunftwesen zur Türkenzeit*, in: *Byzant. Zeitschrift* 44 [1951] 531–559).

⁴ Siehe oben S. 123, Anm. 2.

⁵ *Notice sur les corporations de Damas par Elia Qoudsī, fils de 'Abdo Qoudsī*, publ. avec une préface par CARLO LANDBERG, Leiden 1884; ins Deutsche übersetzt von O. RESCHER als Anhang II («Über die Zünfte in Damaskus») in *Die «Nawādir» (Anekdoten und Geschichten) von el-Qalījūbi*, Stuttgart 1920, 280–309.

Aus Persien haben wir ein wertvolles Zeugnis für die Futuvvet als Zunftorganisation in dem *Futuvvetnāme-i sultānī* des bekannten Schriftstellers Kemāleddīn Husein Vā'iz Kāšifī (gestorben 910/1505), des Neffen des berühmten Dichters Dschāmī, das uns bisher leider nur in einer unvollständigen Handschrift des Britischen Museums vorliegt, die noch der Bearbeitung harret¹. Doch steht zu hoffen, dass in den noch zum grössten Teile unerschlossenen Bibliotheken Irans noch mehr Handschriften dieses wichtigen Werkes zutage kommen.

Auch in Turkestan ist die Futuvvet als Ordnungsprinzip der Zünfte nachzuweisen. Die osttürkischen Zunfttraktate, von denen sich eine ganze Reihe in der Sammlung des Berliner Orientalisten Martin Hartmann befanden, heissen gewöhnlich einfach *Risāla* («Sendschreiben»)². Neuerdings hat sich in diesen sogar die Bezugnahme auf den anatolischen Zunfttheiligen Achi Evran nachweisen lassen³. Also hat dessen Verehrung bis nach Turkestan gewirkt.

Zusammenfassend können wir sagen: Als Zunftwesen wurde die Futuvvet wieder von der jeweiligen Regierung aus politischen Gründen gestützt, denn einmal konnte diese sich der Zunftorganisation bedienen, um in den kriegerischen Zeiten des 16. und 17. Jahrhunderts die Ausrüstung und Verpflegung der Armeen zu sichern; zum andern bot diese Organisation damals die einzige Möglichkeit, das Bürgertum zu erfassen, was für die militärische Rekrutierung wichtig war.

Im Laufe des 19. Jahrhunderts jedoch ist das Zunftwesen in allen Staaten des islamischen Orients infolge des Eindringens europäischer Waren und der Verbreitung des europäischen Wirtschaftslebens innerlich ausgehöhlt worden und wurde damit immer mehr gegenstandslos. Es ist daher auch in allen Ländern der islamischen Welt mit der Zeit abgeschafft worden. In der Türkei ist das Zunftwesen in jungtürkischer Zeit abgeschafft und durch Handwerks-

¹ Einziges bisher bekanntes Manuskript im Britischen Museum. Ms. Add. 22, 705 (Rieu, pers. Kat. S. 44). Daraus hat R. A. GALUNOV Auszüge mitgeteilt in der russischen Zeitschrift *Iran* I, 1927, 87ff., 103ff.; II, 1928, 25–74; III, 1929, 94ff.

² MARTIN HARTMANN, *Die osttürkischen Handschriften der Sammlung Hartmann* in *MSOS* II, Jg. 7 (1940) 16, Nr. 9 (Handwerker-Risāles); ferner MICHAEL GAVULOV, *Les corps de métiers en Asie Centrale et leurs status (Rissala)*, trad. du Russe par J. CASTAGNÉ in: *RÉI* 1928, 202–230.

³ AK. BOROVKOV, *K istorii bratstva «Achi» v Srednej Azii* («Zur Geschichte der 'Achi'-Bruderschaft in Mittelasien») in: *Festschrift Vl. A. Gordlevskij*, Moskva 1953, 83ff.

kammern ersetzt worden¹; einige Reste in der Türkischen Republik. Damit hat auch das Bundeswesen der Futuwwa ein Ende gefunden, ein Bundeswesen, das, wie ich glaube gezeigt zu haben, im Laufe der Jahrhunderte in der islamischen Welt sehr verschiedene Formen angenommen hat und für deren Geschichte von vielfältiger Bedeutung gewesen ist.

Auf den ersten Blick mag es vielleicht etwas seltsam erscheinen, dass im Schweizerischen Archiv für Volkskunde der vorstehende Aufsatz von Professor Franz Taeschner (Münster) über «Futuwwa» im mittelalterlichen Orient erscheint. Nun ist aber zu sagen, dass der Rahmen unserer Zeitschrift bewusst seit jeher weit gesteckt war. Mit Bedacht wurde so seinerzeit als Bezeichnung der Zeitschrift «Schweizerisches Archiv für Volkskunde» und nicht «Archiv für Schweizerische Volkskunde» gewählt. So verstösst es denn keineswegs gegen die Zielsetzung des Archivs, wenn hier einmal Erscheinungen aus dem Volksleben des mittelalterlichen Orients zur Darstellung gelangen.

Darüber hinaus wäre aber ausdrücklich zu bemerken, dass durch die Untersuchungen Taeschners über «Futuwwa» helles Licht auf Lebensäusserungen fällt, die verblüffend ähnlich in der alten Schweiz ehemals eine vordergründige und massgebende Rolle gespielt haben. Wir meinen die Vergesellschaftung der männlichen Jugend in allen ihren bunten Spielarten wie Freiharsten, Schützenvereinen, Knabenschaften, Gesellenvereinigungen, Fastnachtsgesellschaften usw. Nicht zuletzt durch solche Vereinigungen wurde einst unser Volksleben geprägt und zudem das öffentliche Geschehen nicht selten in staatsbildender Richtung beeinflusst.

Im einzelnen mögen freilich, wie es schliesslich gar nicht anders sein kann, zwischen dem islamischen und alteidgenössischen Korporationswesen der Unterschiede nicht ganz wenige sein. Aber schwerer als solche unleugbaren Unterschiede wiegen doch wiederum viele Übereinstimmungen und Gemeinsamkeiten, die letzten Endes zweifellos in der Tatsache wurzeln, dass infolge allgemein menschlicher Veranlagung der jungmannschaftlichen Altersklasse der Trieb innewohnt, das Dasein nach einem ganz bestimmten Lebensstil sichtbar und tatkräftig zur Darstellung zu bringen. Aus solch gleichartigem Triebe erwächst unter dafür günstigen Umständen wie von selbst eine ganze Kette von gleichartigen brauchwürdigen Lebensäusserungen bei den aller verschiedensten Völkern. Und gerade dieser für die wahre Volkskunde so zentrale Vorgang ist es, der sich bei Taeschners Arbeit in bezug auf den mittelalterlichen Orient und die alte Eidgenossenschaft aufs schönste beobachten lässt. Nur stichwortartig sei unter anderm auf die sicher brauchwürdig begründeten «terroristischen» Aktionen bei eben denselben jungen Männern verwiesen, denen ein nach unserem modernen Gefühl übersteigter Ehrbegriff Grundlage des Lebens bildete. Genau gleich war beiderseits die heroische Selbstaufopferung im Kampfe oder die unabdingbare Pflicht zur Blutrache. Sodann merkwürdig ähnlich sowohl bei den Futuwwa-Bünden wie bei den alteidgenössischen Schützenverbindungen die Hochschätzung schützenmässiger Virtuosität. Und schliesslich erweckt als seltsam übereinstimmende Einzelheit die Rolle der Hosen als charakteristisches Kleidungsstück bündischer Lebensform berechtigtes Erstaunen.

Mit alledem steht es denn unseres Erachtens fest, dass aus der Arbeit Taeschners auch jedem Freund echten altschweizerischen Volkslebens reicher und dauernder Gewinn erwachsen wird. Wir sind daher Professor Taeschner zu aufrichtigem Dank verpflichtet, dass er uns diesen lichtvollen Einblick in die sonst nur schwer erschaubare Welt des mittelalterlichen Orients gewährt hat.

H.G.W.

¹ Durch Gesetz vom 13. Februar 1325 M./26. Februar 1910; im Jahre 1943 erfolgte die Errichtung von Handwerkskammern.