

Markus Koller

Der Indik und das frühe Osmanische Reich

Kommunikation und Mobilität zwischen Anatolien und dem Indischen Ozean vom 13. bis zum 15. Jahrhundert

Abstract

Relations between the Ottoman Empire and the Indian subcontinent have received renewed attention from scholars in recent years. While most studies focus on the Mughal period, and the fourteenth and fifteenth centuries in particular have still received little attention, some points of reference can already be found in the early phase of Ottoman history, illuminating above all the connections between Anatolia and the ‚world‘ of the Indian Ocean. In this context, this article turns first to the rule of the Ilkhanids in the Anatolian region and their establishment in the thirteenth century of a Buddhist monastic complex at Labnasagut on Lake Van as a political and spiritual centre. The monks (*bakhsi*) living there may have spread Buddhist thought to other parts of Asia Minor, where they are mentioned in written sources in the fourteenth century. Relations between Anatolia and the Indian region were also maintained by Sufis and religious scholars, as evidenced by Ahmad-i Rumi, who came from Anatolia and worked in Awadh and Bengal. In the Ottoman Empire, „Indian“ (Hind) tekkes in particular were centres of communication and action for such mobile dervishes, where Sufis and probably other persons with a connection to the Indies preferred to stay. Among the best-known examples are tekkes in Bursa and Istanbul. The first more stable trader networks between India and the Ottoman Empire cannot be traced until the second half of the fifteenth century, when it seems likely that Bahmanid merchants first came to Bursa and may have established a distribution network from there. Such a network becomes tangible in the Balkans in 1481. It can be assumed that this was done with the support of Mahmud Gawan, who determined the political fortunes in the Bahmanid sultanate during this period. This finally marked the beginning of a phase in Ottoman history in which the Indies increasingly became the focus of the Ottoman court and the Ottoman Empire itself increasingly pursued a global policy. Last but not least, it was one of the Mediterranean powers that extended its sphere of influence to other continents from the fifteenth century onwards.

1 Einführende Überlegungen

Seit einigen Jahren führt die Mediävistik verstärkt Diskussionen darüber, wie sich das Fach künftig inhaltlich und methodisch weiterentwickeln kann.¹ Zu den wichtigsten Strömungen, die innerhalb der Disziplin einen immer größeren Raum einnehmen, gehört der Bedeutungszuwachs globalgeschichtlicher Fragestellungen oder zumindest ein verstärkter Fokus auf Regionen außerhalb des abendländischen Europas.² Mit seiner umfangreichen Forschung zur osmanischen Eroberung Otrantos (1480) hat sich Hubert Houben dieser Neuakzentuierung angeschlossen und dabei einen wichtigen Beitrag für eine weitere Annäherung zwischen Osmanistik und Mediävistik geleistet.

Inzwischen liegen zahlreiche Studien vor, die sich insbesondere mit den politischen, militärischen und ökonomischen Beziehungen zwischen dem entstehenden Reich der Osmanen und den christlichen ‚Staaten‘ des europäischen Kontinents zwischen dem 13. und 15. Jahrhundert beschäftigen. Trotz dieser vielfältigen Forschungsarbeit steht eine umfassende europäische Geschichte der osmanischen Machtausdehnung in dieser Zeit noch aus. In einer solchen Erzählung wäre dann auch ein Kapitel über die beginnende europäische Expansion zu diskutieren, als die iberischen Mächte über die Grenzen des Kontinents hinaus ihre politische Macht zunehmend ausdehnten.³ Während die historische Forschung in diesem Zusammenhang den Blick fast ausschließlich auf die Mächte des westlichen Mittelmeerraumes richtet, wird das Osmanische Reich als Träger dieser Bewegung im östlichen Mittelmeerraum kaum in Betracht gezogen.⁴ Dabei richtete es spätestens im Verlauf des 15. Jahrhunderts seinen Blick ebenfalls über die Grenzen Europas hinaus, wobei zunächst Nordafrika und dann auch der Indik das größte Interesse auf sich zogen. Im 16. Jahrhundert wurden an den Küsten beider Meere schließlich Pro-

Katharina Krause und Patricija Prentoski möchte ich für die gründliche Bearbeitung des Aufsatzes und die große Unterstützung bei der Erstellung des Manuskripts sehr herzlich danken.

1 Mediävistik 2021. Positionen, Strategien, Visionen, in: *Das Mittelalter* 26,1 (2021), URL: <https://heiuip.uni-heidelberg.de/journals/index.php/mial/issue/view/2411> (13. 10. 2022). Chris Jones / Conor Kostick / Klaus Oschema (Hg.), *Making the Medieval Relevant. How Medieval Studies Contribute to Improving our Understanding of the Present*, Berlin-Boston 2020, S. 1–29.

2 Vgl. dazu u. a. Michael Borgolte / Tillmann Lohse / Benjamin Scheller (Hg.), *Mittelalter in der größeren Welt. Essays zur Geschichtsschreibung und Beiträge zur Forschung*, Berlin 2014.

3 Wolfgang Reinhard, *Die Unterwerfung der Welt. Globalgeschichte der Europäischen Expansion 1415–2015*, München 2016.

4 Markus Koller, *Europa und das Osmanische Reich / Europe and the Ottoman Empire*, in: Pietro Rossi (Hg.), *The Boundaries of Europe. From the Fall of the Ancient World to the Age of Decolonisation*, Berlin 2015, S. 139–173, hier S. 146.

vinzen und Stützpunkte eingerichtet, die nicht zuletzt der Kontrolle der Handelswege (Gewürzroute) dienten.⁵ Der unmittelbaren politischen und militärischen Expansion waren jedoch bereits vielfältige Kontakte vorausgegangen, welche die Machtausdehnung der osmanischen Dynastie im 14. und 15. Jahrhundert begleiteten und in einem unterschiedlichen Maße beeinflussten.

Seit einigen Jahren ist in diesem Kontext ein verstärktes Interesse an den Beziehungen zwischen dem Osmanischen Reich und den Mogul-Herrschern in Indien zu beobachten, wodurch der Zeitraum vom 16. bis zum 18. Jahrhundert in den Vordergrund rückt.⁶ Diese Schwerpunktsetzung ist sicherlich auch dadurch begründet, dass erst in dieser Phase die Formen des gegenseitigen Austausches eine solche Dichte erreicht haben, dass sie in den Schriftquellen zahlreicher greifbar sind. Dennoch lassen sich auch für die beiden Jahrhunderte davor Kontaktpuren finden, die im folgenden Beitrag aufgezeigt und auch im Sinne einer eurasischen Geschichte des osmanischen Machtaufstiegs diskutiert werden sollen.

In den vergangenen Jahren wurden immer wieder Raumkonzepte entwickelt, in denen die osmanische Geschichte als Teil überregionaler Entwicklungen betrachtet wird. Darunter ist die Vorstellung eines ‚osmanischen Europas‘, dessen geographische Ausdehnung sowohl an den südosteuropäischen als auch an den östlichen Ausläufern des osmanischen Machtbereichs unterschiedlich definiert wird.⁷ Den Modellen ist jedoch die Absicht gemeinsam, die Geschichte des osmanischen Machtgebietes in seinen vielfältigen Verflechtungen, Kontakten und auch Konflikten mit den politischen Gebilden im angrenzenden europäischen Umfeld zu betrachten. Der Blick in die meist islamisch geprägte ‚Staatenwelt‘ an den östlichen und südlichen Grenzzonen bleibt in diesen Ansätzen vor allem auf die Wechselwirkungen mit der Geschichte Europas beschränkt. Einen geographisch umfassenderen Entwurf hat Karl Kaser vorgelegt, der von einem kleineurasischen Raum von der Save-Donau-Linie bis zum Tigris spricht. Aus seiner Perspektive wird damit ein gemeinsames Gebiet gekennzeichnet, in dem es von der Frühgeschichte bis zum 20. Jahrhundert einen intensiven kulturellen Austausch gegeben habe. Die osma-

5 Andrew Hess, *The Forgotten Frontier. A History of the Sixteenth Century Ibero-African Frontier*, Chicago 1978; Giancarlo Casale, *The Ottoman Age of Exploration*, Oxford 2010.

6 Suraiya Faroqhi, *The Ottoman and Mughal Empires. Social History in the Early Modern World*, London 2019.

7 Andreas Helmedach/Markus Koller/Konrad Petrovsky/Stefan Rohdewald (Hg.), *Das osmanische Europa. Methoden und Perspektiven der Frühneuzeitforschung zu Südosteuropa*, Leipzig 2013; Gilles Veinstein, *L'Europe ottomane*, in: Henry Laurant/John Tolan/Gilles Veinstein (Hg.), *L'Europe et l'Islam. Quinze siècles d'histoire*, Paris 2009.

nische Geschichte ist Teil dieses Kleinasien und hat – im Sinne Karl Kasers – dessen Entwicklung mitgeprägt.⁸ Damit rücken nun Raumvorstellungen in den Vordergrund, die osmanische Geschichte im Kontext historischer Entwicklungen in bzw. in Bezug zu Eurasien betrachten. Es geht dabei weniger um die Frage nach geopolitischen oder kulturellen Definitionen Eurasiens, sondern vielmehr um die Auffassung dieses Raumes als Kontaktzone. Der vorliegende Beitrag folgt im geographischen Verständnis dem Ansatz des Sozialanthropologen Chris Hann, der den Kernraum der eurasischen Landmasse von den Britischen Inseln bis Japan sieht und dabei auch das nördliche Afrika miteinschließt. Hann verweist jedoch darauf, dass ein solches Eurasien durchaus Verbindungen mit der ‚Welt‘ des Indischen Ozeans eingegangen sei.⁹ In diese Dynamik war eben auch das Osmanische Reich eingebunden, das selbst zum Kreis eurasischer Großreiche – in welchem territorialen Umfang auch immer – gezählt werden kann.¹⁰ In theoretisch-methodischer Hinsicht verfolgt Hann einen geokulturellen Ansatz, der die eurasischen Grenzen und Grensräume als „... fluid rather than fixed and immutable concepts, subject to change over time, not wholly imagined, yet endowed with political meaning, by intellectuals and politicians to serve statist aims, whether imperial or national“ definiert.¹¹ Im Vordergrund stehen somit die Mobilität und der Austausch zwischen Eurasien und angrenzenden Räumen, die immer wieder neue Überlappungsregionen generierten.¹² In solche Prozesse war das „eurasische Osmanische Reich“¹³ in seinen Beziehungen zum Indischen Ozean und insbesondere auch zum indischen Subkontinent bereits vor dem 16. Jahrhundert eingebunden, wenngleich in geringerer Intensität als nach dem Aufstieg des Mogul-Reiches. Der vorliegende Beitrag möchte nun einige Einblicke in diese vorneuzeitlichen Beziehungsdynamiken am Beispiel vor allem religiöser, politischer und ökonomischer Kontaktformen geben.

8 Karl Kaser, *Balkan und Naher Osten. Einführung in eine gemeinsame Geschichte*, Wien 2011.

9 Chris Hann, *A Concept of Eurasia*, in: *Current Anthropology* 57,1 (Februar 2016), S. 1–28, hier S. 2 (URL: <https://www.eth.mpg.de/4030934/Concept-of-Eurasia.pdf>; 13. 10. 2022).

10 Alfred Rieber, *The Struggle for the Eurasian Borderlands. From the Rise of Early Modern Empires to the End of the First World War*, Cambridge 2014.

11 Ebd., S. 8.

12 Damit orientiert sich dieser Beitrag an den Überlegungen des DFG-Schwerpunktprogramms 1981 „Transottomanica: Osteuropäisch-osmanisch-persische Mobilitätsdynamiken“ und möchte versuchen, den Indik in dessen Perspektive einzubeziehen.

13 Gerhild Scholz Williams, *Ottoman Eurasia in Early Modern German Literature. Cultural Translations* (Francisci, Happel, Speer), Ann Arbor 2021.

Wenn in den folgenden Ausführungen von Indien die Rede ist, bezieht sich dieser Begriff nicht nur auf den indischen Subkontinent. Vielmehr gilt es, den Quellenbegriff „Hindi“ zugrunde zu legen. Dieser bezeichnete im osmanischen Kontext meist Personen oder Objekte, die von ‚außerhalb‘ kamen und somit eine ‚Fremdartigkeit‘ symbolisierten.¹⁴ Gleichzeitig dürfte im 14. und frühen 15. Jahrhundert diesem Begriff eine gewisse Ambivalenz innegeohnt haben. Zum einen könnte er immer noch einen pejorativen Charakter gehabt haben, in dem durchaus auch Überlegenheitsvorstellungen gegenüber Menschen aus „Indien“ (*hindiler*) anzutreffen waren.¹⁵ Andererseits könnte aber „Indien“ für manche Bewohner Anatoliens auch einen imaginierten Sehnsuchtsraum dargestellt haben, wenn sie diese Region durch die Brille von Epen oder anderen literarischen Werken wahrnahmen. Die Erzählungen aus dem weit verbreiteten *hamzanâme* (Erzählungen über das Leben eines Onkels des Propheten Muhammad)¹⁶ können dafür als Beispiel genannt werden. Die geographischen Vorstellungen, die mit dem Begriff „Hindi“ verbunden wurden, konnten den indischen Subkontinent oder auch andere Regionen Südostasiens umfassen.¹⁷ Daher wird im Folgenden auch immer wieder die Bezeichnung Indik verwendet, um dieser geographischen Unbestimmtheit gerecht werden zu können.

2 Die Ilkhaniden – buddhistische Spuren im östlichen Anatolien

Bereits die Frage, ab wann von der Entwicklung eines eigenständigen osmanischen Herrschaftsgebildes gesprochen werden kann, führt in einen größeren geopolitischen Kontext, in den der Indik durchaus mit eingebunden war. Die Anfänge dieser Entwicklung lassen sich in das Jahr 1243 zurückführen, als die anatolischen Seldschuken am Kösedag eine verheerende Niederlage gegen die Mongolen erlitten hatten und fortan deren Vasallen waren.¹⁸ Bis zum Anfang des 14. Jahrhunderts zerfiel die politische Macht der Rum-seldschuken immer mehr, und an die Stelle dieses Reiches traten in Anatolien vermehrt

14 Rishad Choudhury, *The Hajj and the Hindi. The Ascent of the Indian Sufi Lodge in the Ottoman Empire*, in: *Modern Asian Studies* 50,6 (2016), S. 1888–1931, hier S. 1898–1902.

15 Ebd.

16 Zum *hamzanâme* vgl. beispielsweise John Seyller (Hg.), *The Adventures of Hamza. Painting and Storytelling in Mughal India*, London 2002.

17 Choudhury, *The Hajj and the Hindi* (wie Anm. 14), S. 1898–1902.

18 Für eine detaillierte Darstellung der mongolischen Herrschaft in Anatolien vgl. Charles Melville, *Anatolia under the Mongols*, in: Kate Fleet (Hg.), *The Cambridge History of Turkey*, 4 Bde., Cambridge 2009, Bd. 1, S. 51–101.

kleinere Fürstentümer (*beylik*). Eines davon war das entstehende Herrschaftsgebiet der Osmanen, dessen Anfänge einer Eigenstaatlichkeit meist mit dem Jahr 1299 und der damit verbundenen Loslösung von der rumseldschukischen Oberherrschaft gleichgesetzt werden. Wenn allerdings die Nennung des Herrschers im Freitagsgebet und das Recht zur Münzprägung als Zeichen einer politischen Unabhängigkeit gewertet werden, dann deutet letzteres Privileg darauf hin, dass die Osmanen frühestens ab 1326 einen solchen Status erreicht haben dürften.¹⁹ Sie scheinen an der Wende vom 13. zum 14. Jahrhundert zumindest immer noch die Oberhoheit der Ilkhaniden anerkannt zu haben, und auch in den folgenden Jahrzehnten entwarfen die Osmanen Münzen, die sich an denen der Ilkhaniden orientierten.²⁰ Erst in den 1360er Jahren verlor deren Vorbildfunktion an Bedeutung, und das Haus Osman brachte nunmehr eigene Münzen heraus.²¹ Mitte des 14. Jahrhunderts stellte es schließlich auch seine Tributzahlungen an die Ilkhaniden ein, deren Herrschaft in Anatolien während der 1340er Jahre endgültig zerfiel. Bis dahin dürften die ilkhanidischen Symbole der Macht den formalen Herrschaftsanspruch der Dynastie deutlich zum Ausdruck gebracht haben, wie sich beispielsweise auch an der Architektur erkennen lässt. Am nordöstlichen Ufer des Van-Sees befand sich eine buddhistische Tempelanlage bei Labnasagut, die unter dem mongolischen Herrscher Hülegü (1217–1265) erbaut wurde und sich zu einem wichtigen religiösen Zentrum des Buddhismus im Reich der Ilkhaniden entwickelte.²² Die Gebetsstätte in Labnasagut gehörte zu einer Reihe buddhistischer Tempel, die das östliche Anatolien mit dem Tal des Indus und Uiguristan verband.²³ Wahrscheinlich sind Labnasagut und andere Tempelanlagen im Kontext einer Repräsentationspolitik errichtet worden, die Herrschaftsansprüche der Dynastie legitimieren sollte. Jüngst ist die These vertreten worden, dass Hülegü den Tempel von Labnasagut in der Nähe seiner Residenz bei Aladağ errichtete, um zu zeigen, dass er in gleicher Intensität wie Möngke (1209–1259) und Kublai (1215–1294) buddhistische

19 Şevket Pamuk, *A Monetary History of the Ottoman Empire*, Cambridge 2000, S. 30 f.

20 Zu den Münzprägungen unter den Ilkhaniden in Anatolien vgl. Thomas A. Sinclair, *Some Conclusions on the Use of Coins on the Ayas-Tabriz Route (Late 13th and First Half of 14th Century A. D.)*, in: Simon Rettig/Deniz Beyazit (Hg.), *At the Crossroads of Empires, 14th–15th Century Eastern Anatolia. Proceedings of the International Symposium held in Istanbul. 4th–6th May 2007*, Istanbul 2012, S. 87–103.

21 Pamuk, *A Monetary History* (wie Anm. 19), S. 31–33.

22 Samuel M. Grupper, *The Buddhist Sanctuary-Vihāra of Labnasagut and the Il-Qan Hülegü. An Overview of Il-Qanid Buddhism and Related Matters*, in: *Archivum Eurasiae Medii Aevi* 13 (2004), S. 5–77.

23 Roxann Prazniak, *Ilkhanid Buddhism. Traces of a Passage in Eurasian History*, in: *Comparative Studies in Society and History* 56,3 (Juli 2014), S. 650–680, hier S. 662.

Gebetsorte förderte.²⁴ Ein wichtiges Argument könnte auch der Tatsache geschuldet sein, dass Hülegü nach dem Tod Möngkes die ilkhanidische Herrschaft über Anatolien fester zu etablieren vermochte. Damit wurde der anatolische Raum endgültig der Kontrolle durch die Goldene Horde im Kaukasus zugunsten der iranischen Dynastie der Ilkhaniden entzogen.²⁵ Über den politischen und gesellschaftlichen Einfluss des Buddhismus unter Hülegü wird durchaus kontrovers diskutiert.

Insgesamt lässt sich im 13. Jahrhundert eine Offenheit gegenüber Islam und Buddhismus im mongolischen Herrschaftsbereich feststellen, die in der Historiographie manchmal sogar als „Revival“ des Buddhismus unter den Ilkhaniden bezeichnet wird.²⁶ Möngke selbst stand den Lehren der tibetischen Karma-Kagyü-Schule unter Karma Pakshi (zwischen 1203 und 1206–1283) sowie islamischen Praktiken nah. Kublai unterstützte den buddhistischen Gelehrten Pakpa Lodrö Gyeltsen (1235–1280) und förderte gleichzeitig den Islam in China. Hülegü dürfte ebenfalls sowohl buddhistischen tibetischen Gelehrten als auch islamischen Denkströmungen gefolgt sein. Vermutlich fühlte er sich auch persönlich den Lehren des Buddhismus sehr nahe, und Labnasagut könnte Ausdruck dieser Haltung gewesen sein. In der Historiographie wird dafür vor allem der Bericht des armenischen Gelehrten Kirakos Ganjakeci (1203–1271) herangezogen, der einige Zeit im Dienst der Mongolen stand. Er berichtet davon, dass Hülegü mehrmals am Tag dort betete und die Mönche des Tempels einen großen Einfluss auf ihn ausgeübt hätten.²⁷ Der am Ende des 13. Jahrhunderts durch Anatolien reisende Dominikaner Riccoldo da Montecroce (1243–1320) berichtet von zahlreichen indischen²⁸ *bakhsis*, die offensichtlich auch in Anatolien bzw. in Labnasagut lebten: „Et sciendum quod Tartari super alios homines de mondo honorant baxitas, scilicet quosdam pontifices ydolorum et sunt indiani homines ualde sapientes et ualde ordinati et graues in moribus. Hii communiter sciunt artes magicas, innituntur consilio et auxilio demonum et ostendunt multa

24 Diese These wird von Samuel Grupper vertreten. Da mir dessen Aufsatz leider aktuell nicht zugänglich ist, zitiert nach Jonathan Z. Brack, *Mediating Sacred Kingship. Conversion and Sovereignty in Mongol Iran*, Dissertation an der University of Michigan 2016, S. 107 (URL: https://deepblue.lib.umich.edu/bitstream/handle/2027.42/133445/ybrack_1.pdf?sequence%3D1; 13. 10. 2022).

25 Melville, *Anatolia under the Mongols* (wie Anm. 18), S. 57–59.

26 Prazniak, *Ilkhanid Buddhism* (wie Anm. 23).

27 Johan Elverskog, *Buddhism and Islam at the Silk Road*, Philadelphia 2010, S. 139 f.

28 Zum mittelalterlichen Indienbild im christlichen Europa vgl. Helmut Gregor, *Das Indienbild des Abendlandes* (bis zum Ende des 13. Jahrhunderts), Wien 1964.

prestigia et predicunt quedam futura.“²⁹ Der Begriff *baxitas* bezog sich wahrscheinlich vorwiegend auf buddhistische Mönche und dürfte aus der tibetischen buddhistischen Tradition stammen. Im späten 13. Jahrhundert bezeichnete er auch allgemein Gelehrte und Schreiber.³⁰ Die am Vansee tätigen Mönche scheinen vorwiegend Uiguren gewesen zu sein, wobei möglicherweise auch personelle Verbindungen mit Kaschmir bestanden haben könnten. Insgesamt ist von einer sichtbaren Präsenz buddhistischer Mönche in Labnasagut auszugehen, die zumindest diese Region Anatoliens in einen engen Austausch mit buddhistischen Milieus bis in den indischen Raum einbanden. Allerdings liegen bisher noch keine Belege dafür vor, dass Mönche unmittelbar vom indischen Subkontinent bis nach Labnasagut gekommen sind. Zumindest umgaben sich auch die Nachfolger Hülegüs, Arghun (1284–1291) und Geyhatu (1291–1295), mit buddhistischen *bakhsis*. Dazu luden sie Mönche aus Indien, Kaschmir, China und uigurischen Gemeinschaften an den Hof sowie in die buddhistischen Tempelanlagen ein.³¹ Mönche aus diesen Regionen dürften nicht nur auf Einladung des jeweiligen Herrschers gekommen sein, vielmehr waren sie auch in Städten wie Merv, Khoi und Tabriz anzutreffen, wo jeweils eine zahlenmäßig größere buddhistische Gemeinde lebte.³² Es ist daher anzunehmen, dass indische Mönche direkte Kontakte mit der Tempelanlage in Labnasagut unterhielten, zumal auch Arghun bei Aladağ einen Sommerpalast errichten ließ, den Geyhatu ebenfalls nutzte.³³

3 Die Einbindung Anatoliens in die ‚Islamische Welt‘

Der Tod Geyhatu 1295 symbolisiert eine neue Phase der Mongolenherrschaft in Anatolien, die zeitlich mit den Anfängen des osmanischen Kleinfürstentums zusammenfällt. Spätestens im Verlauf der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts gewann Anatolien, das bis dahin eine Randprovinz des ilkhanidischen Reiches gewesen war, an politischer Bedeutung für die Dynastie. Es grenzte an das Mamelukenreich, das ein erhebliches Bedro-

29 Riccold de Monte Croce, *Pérégrination en Terre Sainte et au Proche Orient. Texte latin et traduction. Lettres sur la chute de Saint-Jean d’Acre*, hg. von René Kappler, Paris 1997 (Textes et Traductions des Classiques Français du Moyen Âge 4), S. 92 f.

30 Vgl. dazu u. a. Peter Jackson, *Bakšī*, in: *Encyclopaedia Iranica*, Bd. 3,5, S. 535–536 (URL: <https://iranicaonline.org/articles/baksi-a-buddhist-lama>; 13. 10. 2022).

31 Elverskog, *Buddhism and Islam* (wie Anm. 27), S. 140.

32 Prazniak, *Ilkhanid Buddhism* (wie Anm. 23), S. 666.

33 Andrew C. S. Peacock, *The Formation of Islamic Anatolia. Islam, Literature and Society in Mongol Anatolia*, Cambridge 2019, S. 48.

hungspotential für die Herrschaft der Mongolen darstellte. Außerdem besaßen führende Würdenträger umfangreiche Vermögenswerte in diesem Teil des Reiches, wodurch Anatolien auch im Bewusstsein der politischen Eliten eine wichtigere Stellung einzunehmen begann.³⁴ Vor diesem Hintergrund versuchten die Ilkhaniden mit einer stärkeren Militärpräsenz und zentralisierten Herrschaftsstrukturen ihre Macht in Anatolien zu festigen. Wie fragil diese inzwischen geworden war, verdeutlichen ein mamelukischer Einfall und mehrere Aufstände.³⁵ Im Verlauf des 14. Jahrhunderts zerbrach schließlich die ilkhanidische Oberherrschaft, und in Anatolien bildete sich eine Vielzahl von Fürstentümern heraus. Eines dieser Herrschaftsgebilde (Eretna) ging unmittelbar aus den ‚Resten‘ der ilkhanidischen Herrschaft hervor. Darüber hinaus konnte die mongolische Familie Suyayid in der Region um Diyarbakır noch bis in die 1350er Jahre ihre Herrschaft bewahren, während Teile des östlichen Anatoliens von den mongolischen Jalayiriden bis in die 1330er Jahre dominiert wurden.³⁶ In den westlichen Regionen waren vorwiegend turkmenische Herrschaftsgebilde entstanden, eines davon war das *beylik* der Osmanen. Mit dem Königreich der Armenier (bis 1375) und dem byzantinischen Trapezunt (bis 1461) wirkten außerdem auch noch christliche Mächte unmittelbar in diesen Raum hinein. Spätestens ab den 1330er Jahren begann das Haus Osman seinen Herrschaftsbereich in Anatolien sukzessive auszudehnen, und bis 1392 waren die westanatolischen Emirate in den osmanischen Herrschaftsverband eingegliedert, während gleichzeitig die expansive Außenpolitik zunehmend auch das östliche Anatolien erfasste. Um 1397 fiel das Fürstentum Karaman großteils unter osmanische Herrschaft, ein Jahr später Eretna. Im Jahre 1400 war auch Erzincan osmanisch.³⁷

In diese Phase des Zerfalls der ilkhanidischen Oberherrschaft und des osmanischen Machtaufstiegs fiel eine Entscheidung, welche die religiöse Landschaft Anatoliens stark veränderte. Der 1295 an die Macht gekommene mongolische Herrscher Ghazan (1271–1304) konvertierte im gleichen Jahr zum Islam,³⁸ wenngleich sich bereits davor Formen des Islam in Kleinasien auszubreiten begonnen hatten. Die ersten Islamisierungstendenzen hatten sich innerhalb der mongolischen Streitkräfte gezeigt, und schließlich wurden dann auch die Eliten des Reiches von diesem Prozess erfasst.³⁹ Eine Folge dieser

34 Ebd., S. 46.

35 Ebd., S. 49.

36 Ebd., S. 52.

37 Colin Imber, *The Ottoman Empire, 1300–1650. The Structure of Power*, London 2019, S. 6–31.

38 Peacock, *The Formation of Islamic Anatolia* (wie Anm. 33), S. 49.

39 Ebd., S. 65.

Entwicklungen war, dass Spannungen zwischen Konvertiten und den übrigen Mongolen erheblich zunahmen und auch insgesamt vermehrt Konflikte zwischen Angehörigen der unterschiedlichen Religionen und Glaubensrichtungen aufbrachen. Im Verlauf des 14. Jahrhunderts ist immer wieder von Verfolgungen nichtmuslimischer Gemeinschaften zu lesen, denen auch buddhistische *bakhsis* zum Opfer fielen.⁴⁰ Vor dem Hintergrund der hier skizzierten Neuordnung der religiösen Landschaft Anatoliens im 13. und 14. Jahrhundert sind schließlich auch die Kontakte mit dem indischen Raum zu analysieren, die in dieser Zeit zu beobachten sind.

4 Ahmad-i Rumî – von Anatolien nach Indien

Islamische Gelehrte und Mystiker gehörten zu den Personengruppen, die sich zwischen Kleinasien und dem Indik bewegten und deren jeweilige Gedankenwelt in beiden Regionen ihre Spuren hinterließ. Einer von ihnen war Ahmad-i Rumî, über dessen Leben an der Wende vom 13. zum 14. Jahrhundert nur sehr wenige Informationen vorliegen. Sein Beiname Rumî weist darauf hin, dass er in Anatolien geboren wurde. Nähere Angaben zum Geburtsort oder zum Geburtsjahr lassen sich in den verfügbaren Quellen nicht finden, möglicherweise erblickte er 1271 das Licht der Welt.⁴¹ In seinen Schriften weist er lediglich darauf hin, dass er auf seinen Reisen vermutlich nach Alanya im südöstlichen Anatolien gekommen sei.⁴² Es ist nicht unwahrscheinlich, dass er von diesem wichtigen Hafen aus in Richtung Indien aufgebrochen ist. Alanya galt zu dieser Zeit als wichtiger Verkehrs- und Handelsknotenpunkt, der Anatolien mit Ägypten und dem ‚Nahen Osten‘ verband.⁴³ Nachdem er in Indien angekommen war, führte ihn sein Weg in den heutigen Bundesstaat Uttar Pradesh. Dabei durchquerte er die dort liegenden Städte Lucknow / Lakhnau und Jafarabad, ehe er schließlich in „Awad“ ankam.⁴⁴ Wahrscheinlich handelte es sich um die Region Awadh, die heute zu Uttar Pradesh gehört. Im dazugehörigen Distrikt Ayodhya liegt die gleichnamige ehemalige Hauptstadt von Awadh, die zu den

40 Ebd., S. 69.

41 Tahsin Yazıcı, Ahmed-i Rûmî, in: *Islam Ansiklopedisi*, Bd. 2, Istanbul 1989, S. 131 f.

42 Alphons C. M. Hamer, An Unknown Mavlawi-Poet. Ahmad-I Rumi, in: *Studia Iranica* 3 (1974), S. 229–249, hier S. 238.

43 Nicolas Coureas, Between Antalya, Alanya and Lusignan Cyprus during the Fourteenth and Fifteenth Centuries, in: *Επετηρίδα του Κέντρου Επιστημονικών Ερευνών XXXVIII*, Nikosia 2016, S. 175–189.

44 Yazıcı, Ahmed-i Rûmî (wie Anm. 41).

sieben wichtigsten heiligen Orten des Hinduismus zählt. Ihre Bedeutung ist eng mit dem Rama-Kult verbunden, der sich dort zu der Zeit zu etablieren begann, als Ahmad-i Rumî in Ayodhya ankam. Die Ursprünge des Kultes lagen wahrscheinlich im nördlichen Indien und verbreiteten sich von dort aus in weiten Teilen des Subkontinents. Zu den wichtigsten Akteuren dieser Entwicklung gehörte Ramananda, der vermutlich in der Mitte des 14. Jahrhunderts oder sogar früher geboren wurde.⁴⁵ Einige Autorinnen und Autoren gehen hingegen davon aus, dass er am Ende des 13. Jahrhunderts auf die Welt gekommen war.⁴⁶ Ramananda gilt als der wichtigste Mystiker, der in Nordindien die hinduistischen Bhakti-Lehren verbreitete, die im Laufe der Zeit auch in mystische Strömungen des Islam Eingang finden sollten. Die frühesten Kontakte mit dem Islam könnten bereits unter Ramananda erfolgt sein, dessen Anhängerschaft sich – so die Lehre Ramanandas – über die Grenzen der Kasten- und Glaubenssysteme hinwegsetzen sollte. Vor diesem Hintergrund dürften auch Muslime zu seinen Anhängern gezählt haben. Bereits seit dem 13. Jahrhundert hatten sich immer mehr Muslime südlich und östlich von Delhi angesiedelt. In Awadh, wo Ahmad-i Rumî offensichtlich lebte, hielten sich vor allem Sufis aus Delhi auf. Vielfach behielten sie jedoch weiterhin ihre Verbindungen mit der Hauptstadt des Sultanats, zumindest bis Timur Lenk 1398 Delhi eroberte.⁴⁷

Das Wirken von Ramananda ist – neben zahlreichen anderen Faktoren – auch im Kontext der nordindischen Hindustani-Dichtungen zu sehen, deren Kernbegriff „Bhakti“ ist. Dieses aus dem Sanskrit stammende Wort meint Teilhabe oder Hingabe des Gläubigen (Bhakt) an einen einzigen Gott. Die meisten der frühen Dichter wandten sich an Hindus und Muslime.⁴⁸ Dieser Richtung wird immer wieder auch Kabir hinzugerechnet, wengleich diese These durchaus kontrovers diskutiert wird. Kabir zählt zu den bekanntesten Dichtern und Heiligen Indiens. Er dürfte im Zeitraum zwischen 1398 und 1448 geboren worden sein und war wohl Schüler eines Sufi namens Taki. Gemäß der erwähnten Überlieferung schloss sich Kabir Ramananda an und begann, islamischen Sufismus und Bhakti-Lehren miteinander zu verbinden. Über die theologisch-literarische Einordnung Kabirs gibt es unterschiedliche Sichtweisen. Grundsätzlich kritisierte er mit

45 Hans Bakker, *The Rise of Ayodha as a Place of Pilgrimage*, in: *Indo-Iranian Journal* 4,2 (1982), S. 103–126, hier S. 107 f.

46 Vidya Dhar Mahajan, *History of Medieval India*, New Delhi 2007, S. 390.

47 Ebd., S. 339.

48 Michael Bergunder, *Religionsvergleich in der nordindischen Nirguna-Bhakti des 15. bis 17. Jahrhunderts? Die Sant-Tradition und ihre Vorstellung von „Hindus“ und „Muslimen“*, in: Peter Schalk (Hg.), *Religion in Asien? Studien zur Anwendbarkeit des Religionsbegriffs*, Uppsala 2013, S. 44–80, hier S. 45 f.

Verweis auf beide Religionen institutionalisierte Formen der Verehrung und die dazu gehörenden Rituale. Im Zentrum stand für ihn die Vereinigung der Seele mit dem einen Gott, der aber nur im Inneren erkannt werden kann. Gott hatte für ihn keine äußere personale Form.⁴⁹ In dieses geistige Klima kam Ahmad-i Rumî, als er Awadh erreichte. Gleichzeitig wurde er sicherlich auch in die politischen Umbrüche hineingezogen, die das seit dem späten 12. Jahrhundert existierende Sultanat von Delhi erfassten. Im Zentrum stand dabei der zunehmende Machtverlust in den Randprovinzen des Reiches wie dem im nordöstlichen Indien gelegenen Bengalen, das in der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts zunehmend eigenständig wurde. Ahmad-i Rumî ging in dieser Zeit nach Bengalen, wo er allerdings in Konflikt mit zumindest einem Teil der dortigen politischen Eliten gekommen zu sein schien. Er lehnte das Angebot ab, an den Hof des Emirs zu kommen.⁵⁰ Wahrscheinlich handelte es sich dabei um Shamsuddin Ilyas Shah, der nach Siegen über die ebenfalls weitgehend selbstständig gewordenen Stadtstaaten Satgaon, Lakhnauti and Sonargaon das Sultanat von Bengalen im Jahre 1352 gründete.⁵¹ Dieses symbolträchtige Datum erlebte Ahmad-i Rumî allerdings nicht mehr, da er 1349 verstorben war.⁵²

5 Derwischbewegungen – Zwischen Wirtschaft, Religion und Politik

Die Texte von Ahmad-i Rumî lassen eine deutliche Nähe zu den Gedanken von Mevlâna Celâlettin Rumî (1207–1273) erkennen, dessen „Mesnevî“ sein Denken und seine Schriften maßgeblich prägte. Es ist daher nicht unwahrscheinlich, dass er selbst der Derwischbewegung der Mevlevî angehörte, zumindest ist er in deren näherem Umfeld anzusiedeln.⁵³ Ahmad-i Rumî trug sicherlich wesentlich dazu bei, die Mevlevîyye auf dem indischen Subkontinent zu verbreiten. Sein Denken, das er vor allem in Indien weiterentwickelt hatte, wirkte jedoch kaum auf Anatolien und das aufkommende Osmanische Reich zurück.⁵⁴ Bereits während sich Ahmad-i Rumî in Indien aufhielt, brachten sich Sufis im Herrschaftsgebiet der osmanischen Dynastie immer enger in das politische, soziale

49 Ebd., S. 46.

50 Hamer, *An Unknown Mavlawi-Poet* (wie Anm. 42), S. 239.

51 Richard Eaton, *The Rise of Islam and the Bengal Frontier. 1204–1760*, Berkeley 1993, S. 40 f.

52 Yazıcı, *Ahmed-I Rûmî* (wie Anm. 41).

53 Hamer, *An Unknown Mavlawi-Poet* (wie Anm. 42).

54 Peacock, *The Formation of Islamic Anatolia* (wie Anm. 33), S. 106.

und auch wirtschaftliche Leben ein, sodass sie sich zu einer wichtigen Brücke zwischen dem Indik und dem Reich der osmanischen Sultane entwickelten.

Ein früher Begegnungsort dürfte Bursa gewesen sein, das 1326 von Sultan Orhan erobert und zur ersten Hauptstadt des Reiches gemacht wurde. Die Stadt hatte sich bereits seit dem 14. Jahrhundert zu einem wichtigen Handelszentrum entwickelt, nachdem Genua von den Osmanen 1352 Handelsprivilegien erhalten hatte. Außerdem gelang es dem Haus Osman in der zweiten Hälfte des 14. Jahrhunderts, durch die Eroberungen von Ankara (1362), Osmancık (1392), Amasya (1392) und Erzincan (1401) die Seidenroute in Richtung Iran zu kontrollieren.⁵⁵ Daher konnte sich die damalige osmanische Hauptstadt zu einem Zentrum des Seidenhandels entwickeln. Außerdem erreichten Waren nicht nur aus dem Iran, sondern auch aus dem Indik die Stadt Bursa, wo sie dann in das östliche Europa weitertransportiert wurden. Im Mittelpunkt stand der Handel mit Gewürzen, der einerseits auf dem Landweg erfolgte. Kaufleute, die sich der Pilgerkarawane von Mekka nach Damaskus anschlossen, brachten ihre Güter von dort nach Bursa, wo genuesische Händler meist aus Pera⁵⁶ die Waren dann weiter vertrieben.⁵⁷ Für den Seeweg spielte die Schiffsverbindung von Alexandria nach Antalya die wichtigste Rolle, um Gewürze nach Bursa zu bringen.⁵⁸ An diesen Beispielen wird bereits deutlich, wie sich der osmanische Herrschaftsraum zunehmend den Handelsströmen öffnete, die Anatolien mit dem Indischen Ozean verstärkt zu verbinden begannen.

Vor diesem Hintergrund mag es nicht verwundern, dass bereits im 14. Jahrhundert in Bursa ein Gebetsort (*tekke*) insbesondere für Derwische mit Bezug zum Indik existiert haben könnte. Bereits vor der Eroberung Bursas durch die Osmanen soll sich dort ein Scheich namens Baba Şemseddin oder Mehmed Şemseddin-el Hindî aus Pınarbaşı bei Kayseri niedergelassen haben.⁵⁹ Nachdem Bursa zur Hauptstadt des Reiches gewor-

55 Halil İnalçık, Bursa and the Silk Trade, in: ders. (Hg.), *An Economic and Social History of the Ottoman Empire. 1300–1600*, 2 Bde., Cambridge, 1994, Bd. 1, S. 218–255, hier S. 223.

56 Zur dominanten Stellung Genuas vgl. Şerban Papacostea, *The Genoese in the Black Sea (1261–1453). A Metamorphose of a Hegemony*, in: Ovidiu Cristea / Liviu Pilat (Hg.), *From Pax Mongolica to Pax Ottomanica. War, Religion and Trade in the Northwestern Black Sea Region (14th–16th Centuries)*, Leiden 2020, S. 13–38.

57 Halil İnalçık, *The India Trade*, in: ders. (Hg.), *An Economic and Social History of the Ottoman Empire. 1300–1600*, 2 Bde., Cambridge 1994, Bd. 1, S. 315–363, hier S. 317.

58 Ebd.

59 Abdurrezzak Tek, Bursa'da Kadirî Tekkeleri, in: Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 19,1 (2010), S. 143–181, hier S. 173.

den war, hat er in der Stadt eine Tekke (*hindî tekkesi / Kalenderhanesi*) errichtet.⁶⁰ Sie entwickelte sich zu einem Zentrum für Kaufleute und andere Personen, die aus dem indischen Raum stammten.⁶¹ Über Mehmed Şemseddin-el Hindî und sein Umfeld liegen nur sehr wenige Informationen vor. In seinem „Yadigâr-ı Şemsî“ schreibt Mehmed Şemseddin, der Derwisch sei mit seinem Sohn Abdal Mehmed nach Bursa gekommen.⁶² Der Beiname Abdal könnte darauf hindeuten, dass er den Abdalan-i Rumî angehörte oder nahestand, die bereits zu dieser Zeit durch das osmanische Herrschaftsgebilde vorwiegend als Wanderderwische zogen. Sie sollen an ihrem auffälligen Äußeren erkennbar gewesen sein, da sie mit Tierfellen bekleidet waren und einen Silberring im Ohr trugen.⁶³ Die Deutung dieses Begriffs führt – zumindest im Zusammenhang mit unserem Thema – zunächst wieder zur osmanischen Eroberung Bursas, an der auch Abdalan-i Rumî beteiligt gewesen sein sollen.⁶⁴ Auf deren Spur bringt uns der osmanische Geschichtsschreiber Âşıkpaşazâde (ca. 1400 – ca. 1484), der in seiner Chronik die Bedeutung der Vefaiyye-Bewegung für den Aufstieg der osmanischen Dynastie in den Vordergrund stellen will.⁶⁵ Die überlieferten Quellen sprechen davon, dass ein Scheich Ede Bali (1206–1326) zum engsten Umfeld des legendären Dynastiegründers Osman gehört habe. Dessen Sohn und Nachfolger Orhan (1281–1362) soll bei der Eroberung Bursas von Geyikli Baba begleitet worden sein, wobei Âşıkpaşazâde die familiären Ursprünge Ede Balis mit Baba İlyas Khorasani in Verbindung bringt. Bei ihm handelte es sich wahrscheinlich um einen Scheich der Vefaiyye-Bewegung, der im Babaiyye-Aufstand im 13. Jahrhundert gegen die anatol-

60 Ali Emre İşlek, Bursa'nın Dinî-Tasavvufî Hayatında iz Birakan Siradışı Bir Sufî. Hindî Tekkesi Şeyhi Abdurrahman Efendi, in: *Studies of the Ottoman Domain* 7,13 (2017), S. 1–21, hier S. 4.

61 Zur gesamten Geschichte der Tekke vgl. ders., *Osmanlı Coğrafyasındaki Hintli Mutasavvıflar ve Tekkeleri*. Istanbul 2021, S. 45–64.

62 Mehmed Şemseddin, *Bursa Dergâhları. Yadigâr-ı Şemsî*, hg. von Mustafa Kara / Kadir Atlansoy, İstanbul 1997, S. 265, zitiert nach Mustafa Kara, *Buhara-Bombay-Bursa hattında Dervişlerin Seyr ü Seferi*, in: *Divân İmî Araştırmalar* 20,1 (2006), S. 45–73, hier S. 45 f.

63 Annemarie Schimmel, *Mystische Dimensionen des Islam. Die Geschichte des Sufismus*, Frankfurt a. M. 1985, S. 472.

64 Olgay Söyler, *Osmanlı Kuruluşunda Anadolu'da Dervişler-Rum Abdalları*, in: *Atlas Tarih* 50 (2017), S. 91–97, hier S. 92.

65 Bereits sein Großonkel Elvan Çelebi bezeichnete die Schüler seines Großvaters Baba İlyas Khorasani als Abdal; vgl. dazu Ahmet Y. Ocak, *Les milieux soufis dans les territoires du beylicat ottoman et le probleme des ‚Abdalan-i Rum‘ (1300–1389)*, in: Elizabeth Zachariadou (Hg.), *The Ottoman Emirate (1300–1389)*, Rethymnon 1993, S. 145–158, hier S. 151.

lischen Seldschuken eine führende Rolle gespielt haben soll.⁶⁶ Es ist nun auffällig, dass im frühosmanischen Herrschaftsgebiet keine der anderen wichtigsten Derwischbewegungen (Mevlevîyye, Rifâiyye oder Halvetiyye) vertreten war.⁶⁷ Eine mögliche Erklärung könnte die militärische Funktion der Abdalan-i Rumî gewesen sein, die Orhan in seinen Eroberungszügen unterstützten.

Aus welchen religiösen Strömungen setzten sich aber die Abdalan-i Rumî zusammen? Die verfügbaren Schriftquellen deuten darauf hin, dass es sich zum Teil um Ahis⁶⁸ und Anhänger der Vefaiyye gehandelt haben könnte. Außerdem scheint es eine engere Einbindung der Anhänger von Haci Bektasch gegeben zu haben, sodass innerhalb der Abdalan-i Rumî die Bektaşiyye und Vefaiyye nicht nur den größten spirituellen Einfluss gehabt haben dürften, sondern einzelne Mitglieder auch gleichzeitig in beide Bewegungen eingebunden gewesen zu sein scheinen. Schließlich lässt sich noch ein starker Einfluss der Bewegung der Kalenderiyye erkennen, die sich seit dem 11. Jahrhundert von Khorasan ausgehend vor allem über Indien, Syrien und den westlichen Iran ausgebreitet und spätestens im frühen 13. Jahrhundert auch Anatolien erreicht hatte. Im theologisch-spirituellen Weltbild der Kalenderiyye spielten Pilgerschaft und Wanderung als spirituelle Praktiken eine zentrale Rolle, sodass die Angehörigen dieser Derwischbewegung eine hohe Mobilität aufwiesen. In ihren Schriften proklamierten sie ein „Leben auf Wanderschaft“, in dem sie die Zeichen und den Geist Gottes in der muslimischen Welt zu entdecken hofften. Ihre Wege führten sie zu den von ihnen als spirituell oder „heilig“ angesehenen Orten, und unterwegs konnten sie in verschiedenen Unterkünften nächtigen, darunter den *qalandarkhânas* / *qalandar sarâ/takîya* (türk. *kalenderhanesi*). Diese lagen meist in der Nähe oder unmittelbar an einem Schrein und waren nur für die Derwische zugänglich, aber nicht für Familien.⁶⁹ Es ist daher auch keine Überraschung, wenn die „indische Tekke“ in Bursa als *kalenderhanesi* bezeichnet wurde. Unter dem Dach der Abdalan-i Rumî entstanden somit Formen des mystischen Islam, die aus dem Gemenge der erwähnten unterschiedlichen Strömungen hervorgingen.⁷⁰

66 Ayfer Karakaya-Stump, The Vefâ'iyye, the Bektashiyye and Genealogies of „Heterodox“ Islam in Anatolia. Rethinking the Köprülü Paradigm, in: *Turcica* 44 (2012/2013), S. 279–300, hier S. 282.

67 Ocak, *Les milieux soufis* (wie Anm. 65), S. 149 f.

68 Ahmet Y. Ocak, Ahi, in: *Encyclopaedia of Islam*, THREE (DOI: https://doi.org/10.1163/1573-3912_ei3_com_23942).

69 Alexandre Papis, Vagrancy and Pilgrimage according to the Sufi Qalandari Path. The Illusions of Anti-Structure, in: Michel Boivin / Rémy Delage (Hg.), *Devotional Islam in Contemporary South Asia. Shrines, Journeys and Wanderers*, New York 2016, S. 15–30.

70 Ocak, *Les milieux soufis* (wie Anm. 65), S. 149 f.

Dieses Derwisch- und Gelehrtenmilieu integrierte das frühosmanische Herrschaftsgebilde in theologisch-spirituelle Gedankenwelten, die Anatolien mit dem Indik verbanden. Gebetszentren wie die Tekke in Bursa übernahmen dabei eine wichtige Brückenfunktion, zumal dort auch die sehr mobilen Derwische aus beiden Regionen miteinander in Kontakt gekommen sein dürften. Einen Einblick in diese Dynamik erlaubt die Geschichte des Gelehrten Wajih al-Din al-Arzinjani, der Anfang des 14. Jahrhunderts in Erzincan aktiv war. Sein Hauptwerk „Hada'iq al-Azhar fi Sharh Mashariq al-Anwar“ ist ein Kommentar zur Hadith-Sammlung des indischen Gelehrten Al-Saghani (gest. 1252), der in Lahore geboren wurde. Dessen wissenschaftliches Wirken erfolgte vor allem in Bagdad. Das „Mashariq“ war in Indien, Ägypten und auch in Anatolien weit verbreitet und fand sogar Eingang in das osmanische Herrschaftsgebiet unter Sultan Orhan. Eine Abschrift befand sich in der Medrese von Iznik, das 1331 von ihm erobert worden war. Wahrscheinlich wurde die dortige Abschrift um 1337 erstellt.⁷¹

6 Mahmud Gawan – eine politische Biographie im Kontext der Beziehungen zwischen Indien und dem Osmanischen Reich

Die Geschichte der „indischen“ Gebetsorte von Derwischen führt auch in die Anfänge diplomatischer Kontakte zwischen dem Osmanischen Reich und dem Indik. Eine erste wahrnehmbare Dichte erreichten diese unter Sultan Mehmed II. (1444–1446, 1451–1481), dem 1453 die Eroberung Konstantinopels und die kurzzeitige Besetzung Otrantos gelang.⁷² Während seiner Herrschaft entstand in der neuen Hauptstadt am Bosphorus eine „indische Tekke“ (*hindî tekkesi*), die auch den Namen *horhor* trug. Das Gebäude war nach der gleichnamigen Straße in Aksaray benannt, in der es stand. Die Bezeichnung *horhor* könnte sich jedoch auch auf das Plätschern eines Brunnens bezogen haben, der in der Nähe lag.⁷³ Im Dezember 1455, also mehr als zwei Jahre nach der Besetzung der Stadt, erstellten die Osmanen ein Katasterverzeichnis, von dem heute nur noch eine Abschrift vorhanden ist.⁷⁴ In diesem Dokument wird die *hindî tekkesi* noch nicht aufgeführt, sodass sie nach 1455 errichtet worden sein muss. Bei dem Gebäude handelte

71 Peacock, *The Formation of Islamic Anatolia* (wie Anm. 33), S. 176 f.

72 Hubert Houben, *Lettere degli ambasciatori estensi sulla guerra di Otranto (1480–81). Trascrizioni ottocentesche conservate a Napoli*, 2 Bde., Galatina 2013.

73 Choudhury, *The Hajj and the Hindi* (wie Anm. 14), S. 1894.

74 Halil İnalçık, *The Survey of Istanbul 1455. The Text, English Translation, Analysis of the Text, Documents*, Istanbul 2012, S. 4.

es sich ursprünglich um eine Kirche, die dann von Hoca Hayreddin Elvanzâde in eine Moschee umgewandelt worden sein soll. Nach ihm war auch ein Stadtteil in Istanbul benannt.⁷⁵ Die Geschichte dieses Gebetsortes als *hindîler tekkesi* dürfte mit Hâce İshak Buhârî-i Hindî begonnen haben, der zur Nakşibendiyye gehörte.⁷⁶ Diese Derwischbewegung konnte erstmals unter Mehmed II. fester im osmanischen Herrschaftsgebiet Fuß fassen. Offensichtlich gehörte Hâce İshak Buhârî-i Hindî auch zum engeren Umfeld des osmanischen Herrschers, zumal der Sultan ihn wohl ehrenhalber zum Silahdar ernannt hatte. Ihm wird die entscheidende Rolle bei der Etablierung der *hindîler tekkesi* zugeschrieben, da er Mehmed II. von dem Bauvorhaben überzeugt haben soll. Diese Geschichte ist sicherlich auch vor dem Hintergrund zu sehen, dass der osmanische Herrscher sich durchaus um Sufis bzw. Religionsgelehrte aus dem zentralasiatisch-persischen Raum bemühte, wofür unter anderem seine persönliche – aber vergebliche – Einladung an den berühmten Nakşibendi-Sufi Nûr ad-Dîn ‘Abd ar-Raḥmân-i Ğâmî (1414–1492) steht. In der Literatur wird darauf verwiesen, dass Hâce İshak Buhârî-i Hindî eine Tekke in der Nähe der Murat Pascha Moschee habe errichten lassen.⁷⁷ Wenn man davon ausgeht, dass es sich um die *hindîler tekkesi* handelt, wurde sie während oder nach dem Bau dieser Moschee (1465–1471) eröffnet. Sie entwickelte sich zu einem Anlaufpunkt für Personen, die aus dem Indik nach Istanbul kamen. Bereits im Namen ihres Gründers werden mit Buchara und Indien schon die geographischen Verwebungen der Tekke mehr als nur symbolisch erkennbar.

Die Einrichtung dieser Tekke steht in einem engen zeitlichen Zusammenhang mit den Anfängen diplomatischer Kontakte zwischen dem Osmanischen Reich und zunächst einem muslimischen Herrschaftsgebilde auf dem indischen Subkontinent, dem Sultanat der Bahmaniden. Im Mittelpunkt steht dabei Mahmud Gawan, wobei ein Blick auf dessen Biographie die Umstände dieser Entwicklung auszuleuchten hilft. Er dürfte um 1411 in Gawan in der heutigen iranischen Provinz Gilan geboren worden sein, seine Eltern gehörten dort zur politischen Elite. Nachdem seine Familie ihre Machtposition jedoch verloren hatte, zog es ihn 1440 nach Kairo und anschließend nach Damaskus. In Ägypten lernte er mit Ibn Hadschar al-‘Asqalânî (1372–1449) einen der berühmtesten Gelehrten seiner Zeit kennen⁷⁸ und konnte dadurch auch seine eigenen Studien weiterentwickeln. Seine wissenschaftlichen Arbeiten erlangten – über seinen Tod hinaus – auch im Osmani-

75 Ebd., S. 485.

76 M. Baha Tanman, *Hindîler Tekkesi*, in: *İslâm Ansiklopedisi*, Bd. 18, Istanbul 1998, S. 67–69.

77 Kasım Kufıralı, *Molla İlahî ve Kendisinden Sonraki Nakşibendiyye Muhiti*, in: *Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi* 3,1–2 (1949), S. 129–151, hier S. 130.

78 Haroon Khan Sherwani, *Mahmud Gawan. The Great Bahmani Wazir*, Allahabad 1942, S. 25.

schen Reich einen großen Bekanntheitsgrad.⁷⁹ 1453 kam er schließlich in der Hafenstadt Dabhol an der Westküste Indiens an,⁸⁰ das zum 1347 gegründeten Bahmanidenreich gehörte. Mahmud Gawan schlug dort eine erfolgreiche politische Karriere ein und wurde unter Muhammad III. (1463–1482) im Jahre 1463 zum *wakil al-saltanat* ernannt, und damit zum mächtigsten Mann im Bahmanidenreich.⁸¹ In mehreren Feldzügen konnte er das Herrschaftsgebiet deutlich ausweiten und dabei offensichtlich auch die Sicherheit der Handels- und Pilgerwege in die arabische Halbinsel erhöhen.⁸² Bei seinem gewaltsamen Tod im Jahre 1481 erstreckte sich das Reich der Bahmaniden schließlich von Khandesh im Norden bis nach Tungabhadra im Süden. Im Osten reichte es bis Masulipatnam und im Westen bis nach Goa.⁸³

In der politischen Biographie Mahmud Gawans lassen sich nun einige Verwebungen mit den Räumen erkennen, die entweder direkt vom Haus Osman beherrscht oder von dessen Machtausdehnung berührt wurden. Die Geschichte solcher Verbindungen steht in einem engen Zusammenhang mit der Präsenz von „Türken“ bzw. *Rumîs* aus dem östlichen Mittelmeerraum in Indien, die insbesondere mit der Institution der Militärsklaven verbunden war. Spätestens seit dem 10. Jahrhundert rekrutierten zunächst die Dynastien der Ghaznaviden und vor allem der Samaniden turksprachige Militärsklaven (*ghulam*) vorwiegend aus Zentralasien. Dieses System verbreitete sich schließlich in weiten Teilen Nordindiens und schuf im 13. und 14. Jahrhundert einen großen Bedarf an waffentauglichen Sklaven. Auf den großen Sklavenmärkten vor allem in Lahore und Delhi verkauften Händler die künftigen Soldaten. Die Netzwerke und Aktivitäten solcher Kaufleute erstreckten sich bis nach Anatolien und in die Schwarzmeerregion, von wo Menschen dann auf den indischen Subkontinent gebracht wurden.⁸⁴ Sie wurden als *Quaymaz-i Rumî* bezeichnet, wobei sich der Begriff *Rumî* vorwiegend auf die ehemals oströmischen Gebiete

79 Maya Petrovich, *Merchants, Young Heroes and Caliphs. Revisiting Mahmud Gawan*, in: Andrew C. S. Peacock / Richard Piran McClary (Hg.), *Turkish History and Culture in India. Identity, Art and Transregional Connections*, Leiden 2020, S. 104–128, hier S. 106–108.

80 Ebd., S. 109.

81 Ebd., S. 110.

82 Ebd., S. 111, und Radhey Shyam Chaurasia, *History of Medieval India. From 1000 A. D. to 1707 A. D.*, Neu Delhi 2002, S. 99.

83 Petrovich, *Merchants, Young Heroes* (wie Anm. 79), S. 111.

84 Ali Anooshahr, *Military Slavery in Medieval North India*, in: Craig Perry / David Eltis (Hg.), *The Cambridge World History of Slavery. AD 500 – AD 1420*, 4 Bde., Cambridge 2021, Bd. 2, S. 362–382, hier S. 369.

und damit vor allem auf Anatolien bezog.⁸⁵ Die immer wieder anzutreffende Bezeichnung „Türken“ für solche Personen ist sicherlich für das Verständnis dieses Phänomens wenig förderlich, da es sich – im regionalen und sprachlichen Sinne – um Griechen, Armenier, Slawen etc. handelte. In Indien angekommen, mussten die Militärsklaven oder Söldner erst eine gemeinsame Identität entwickeln, und das Erlernen der türkischen Sprache konnte dabei ein Hilfsmittel sein.⁸⁶ Über diese Art der Verbindungen zwischen dem östlichen Mittelmeerraum und Indien ist nur sehr wenig bekannt, und die bis jetzt aufgearbeiteten Schriftquellen über den östlichen Mittelmeerraum beinhalten nur sehr wenige Informationen. Sicherlich spielten neben der gewaltsamen Gefangennahme von Menschen ebenfalls wirtschaftliche Gründe eine Rolle, wenn beispielsweise Eltern ihre Kinder aus Not an die Sklavenhändler verkauften.⁸⁷ Solche Motive könnten auch dazu beigetragen haben, dass ein für die Bewohner Anatoliens geographisch noch wenig greifbares Indien vielleicht als Sehnsuchtsort galt.⁸⁸

Im Verlauf des 14. und 15. Jahrhunderts schien in Nordindien der Bedarf an Militärsklaven und Söldnern aus anderen Regionen zurückgegangen zu sein, da er zunehmend aus der eigenen Bevölkerung gedeckt werden konnte. Außerdem erhöhte sich der Zustrom an afrikanischen Sklaven, die von ostafrikanischen Herrschern gefangen und über Sansibar nach Indien transportiert wurden. Unter der Bezeichnung *habeşî* spielten Letztere auch eine wichtige Rolle am Hof der Bahmaniden⁸⁹ unter Mahmud Gawan. Dort lassen sich Spannungen zwischen ethnoreligiösen Gruppierungen feststellen, in denen sich Vertreter der Muslime aus dem Deccan (*daknî*) und Personen (*afakî*) aus anderen islamischen Regionen wie Anatolien, Iran oder Irak gegenüberstanden. Wenngleich die Grenzen zwischen beiden Fraktionen im Einzelfall auch fluide gewesen sein konnten, bildeten sie dennoch gegensätzliche Machtblöcke. Im Kern zählten vor allem jene sunnitisch geprägten Familien zu den *daknîs*, die nach 1327 vor dem damaligen Sultan von Delhi, Sultan Muhammad bin Tughluq (1325–1351), geflohen und wesentlich am Aufbau des Bahmanisultanats beteiligt waren. Im Gegensatz dazu standen die „Westler“ (*ghariban*), worunter vornehmlich die Personen verstanden wurden, die – wie Mahmud

85 Zum Begriff *Rumî* im südostasiatischen Raum vgl. Mehmet Özay, Rum(i) as the Reference to the Turks and Perceptions in the Malay World, in: Journal of Al-Tammaddun 15,1 (2020), S. 31–58.

86 Anooshahr, Military Slavery (wie Anm. 84), S. 370.

87 Ebd., S. 369.

88 Maya Petrovich, The Land of the Foreign Padisha. India in Ottoman Reality and Imagination, Dissertation an der Princeton University 2012, S. 50 (URL: <http://arks.princeton.edu/ark:/88435/dsp01rw72bb548>; 13. 10. 2022).

89 Anooshahr, Military Slavery (wie Anm. 84), S. 379.

Gawan – von westlich der Konkanküste kamen⁹⁰ und den schiitischen Islam pflegten. Einer der Gründe für den Sturz Mahmud Gawans im Jahre 1481 ist sicherlich in diesem Spannungsfeld zu suchen. Vermutlich standen im Reich der Bahmaniden die *habeşîs* den *daknîs* nahe,⁹¹ und es mag daher kein Zufall gewesen, dass *habeşîs* auch am Sturz und der Hinrichtung Mahmud Gawans beteiligt waren.⁹²

Als Mahmud Gawan im Jahre 1453 in Dabhol an der indischen Westküste ankam, bezeichnete er sich selbst als Pferdehändler.⁹³ Er hatte neben Bargeld im Wert von 40.000 Silber-Lari⁹⁴ auch Seidenprodukte, türkische und äthiopische Sklaven, Perlen, Juwelen und arabische Pferde an Bord.⁹⁵ Der Import von Pferden war für die militärische Schlagkraft der indischen Herrschaftsgebilde von grundlegender Bedeutung, da die einheimischen Tiere weder quantitativ noch qualitativ den Ansprüchen genügten.⁹⁶ Zu den wichtigsten Herkunftsregionen der eingeführten Pferde zählten der heutige Iran, Aserbaidschan, der Kaukasus, der nördliche Schwarzmeerraum und Anatolien. Ein erheblicher Teil der Pferde wurde auf dem Landweg nach Indien gebracht, wobei Khorasan einen zentralen Knotenpunkt für den Pferdehandel bildete.⁹⁷ Allerdings war mit der Lösung der Bahmaniden vom Delhi-Sultanat unter Sultan Muhammad bin Tughluq im 14. Jahrhundert die Schwierigkeit verbunden, dass fortan ihre Pferde aus Klein- und Zentralasien und Nordindien mehrheitlich nicht mehr auf dem Landweg importiert werden konnten. Somit wurden die Tiere meist auf dem Seeweg in die Häfen von Chaul und Dabhol geliefert und dann in das Reich der Bahmaniden gebracht.⁹⁸

90 Richard M. Eaton, *A Social History of the Deccan 1300–1761. Eight Indian Lives*, Cambridge 2008, S. 59–77, hier S. 61.

91 Chaurasia, *History of Medieval India* (wie Anm. 82), S. 98 f. Sherwani, Mahmud Gawan (wie Anm. 78), S. 63.

92 Petrovich, *Merchants, Young Heroes* (wie Anm. 79), S. 122.

93 Ebd., S. 109.

94 Stephan Popp, *Persische diplomatische Korrespondenz im Südindien des 15. Jahrhunderts*, in: *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 162,1 (2012), S. 95–125, hier S. 99.

95 Eaton, *A Social History of the Deccan* (wie Anm. 93).

96 Yashaswini Chandra, *The Tale of the Horse. A History of India on Horseback*, New Delhi 2021.

97 Für Details vgl. Ali Bahrani Pour, *The Trade in Horses between Khorasan and India in the 13th–17th Centuries*, in: *Silk Road* 11 (2013), S. 123–138 (URL: https://edspace.american.edu/silkroadjournal/wp-content/uploads/sites/984/2017/09/SilkRoad_11_2013_bahranipour.pdf; 13. 10. 2022).

98 Eaton, *A Social History of the Deccan* (wie Anm. 95), S. 59 f.

Mahmud Gawan war in diese transregionalen Handelsnetzwerke mit seinen Kontakten im Iran, Irak und der Levante – um heutige Raumbegriffe zu verwenden – offensichtlich sehr gut eingebunden, was sicherlich erheblich dazu beitrug, dass er als Politiker und Kaufmann einen weitreichenden Kommunikationsraum aufbauen konnte, in den dann auch das Haus Osman eingebunden war. Diese Kontakte nutzte er dann ebenfalls, als er im Reich der Bahmaniden zum Großwesir aufgestiegen war und von 1466 bis zu seinem Tod die Politik bestimmte. In dieser Zeit begann auch die Korrespondenz mit dem osmanischen Sultan Murād II. (1421–1444 und 1446–1451), die in der südindischen Briefsammlung „Riyāz ul-inšā“ aus den 1460er und 1470er zu finden ist. Dabei ist insbesondere der Brief Nr. 143 von Interesse, der als einziger konkrete Aussagen und nicht nur Grußformeln beinhaltet.⁹⁹ Mahmud Gawan scheint nicht bekannt gewesen zu sein, dass inzwischen Mehmed II. (1444–1446 und 1451–1481) den Thron bestiegen hatte. Es deutet somit einiges darauf hin, dass er eine wenig ausgeprägte Kenntnis über die politischen Entwicklungen im Osmanischen Reich besaß, was dann jedoch wiederum Fragen über die Dichte seiner Netzwerke aufwirft. Vor diesem Hintergrund könnte auch ein Schreiben an den Gilani Hof in Goa aus dem Jahre 1472 zu verstehen sein, in dem er Uzun Hasan (1453–1478)¹⁰⁰ dafür preist, dass er für Sicherheit und Stabilität in seinem Herrschaftsgebiet Sorge und somit einen sicheren Handelsverkehr gewährleisten könne.¹⁰¹ Auch in diesem Brief an den Gilani Hof sind keine Informationen darüber zu finden, dass er über die Situation in Anatolien und die dortigen Spannungen zwischen den Osmanen und den Aq Qoyunlu genauere Kenntnisse besaß. Nur ein Jahr später, also 1473, erlitt Uzun Hasan gegen Mehmed II. in der Schlacht von Otlukbeli eine Niederlage, die zur Stabilisierung der osmanischen Herrschaft in Anatolien beitrug. Allerdings etablierten sich spätestens ab 1474 engere Beziehungen zwischen dem Bahmani-Sultanat und den Aq Qoyunlu durch diplomatische Gesandtschaften und den Ausbau der Handelsbeziehungen, die dann wahrscheinlich einen engeren Informationsfluss bewirkt haben dürften.¹⁰² Diese Entwicklung könnte dazu geführt haben, dass die Bahmaniden ihre Handelsnetzwerke bis in das Osmanische Reich ausdehnen konnten. Immerhin kontrollierten die Aq Qoyunlu immer noch die wichtigsten Handelsrouten, die Indien

99 Popp, *Persische diplomatische Korrespondenz* (wie Anm. 94), S. 116 f.

100 Uzun Hasan war der Anführer einer turkmenischen Stammeskonföderation (Aq Qoyunlu / „Weißer Hammel“), die weite Teile Ostanatoliens, Aserbaidshans, des Irak und des Iran vor allem zwischen 1389–1507 unter ihre Kontrolle gebracht hatte; vgl. dazu jüngst u. a. İlhan Erdem, *Ak-Koyunlu Devleti (Siyasî Tarihi ve Yönetim Yapısı)*, Istanbul 2021.

101 Petrovich, *Merchants, Young Heroes* (wie Anm. 79), S. 117.

102 Ebd., S. 117 f.

auf dem Landweg mit Anatolien und den osmanischen Gebieten und damit auch dem Mittelmeer- und Adria-raum verbanden. Die Aq Qoyunlu selbst waren darum bemüht gewesen, über die Häfen des Mittelmeerraumes Handelsbeziehungen mit der christlichen ‚Staatenwelt‘ aufzubauen. Allerdings verloren solche Bestrebungen durch die Expansion des Osmanischen Reichs in Anatolien an Schwung, wozu die Niederlage von 1473 erheblich beigetragen hatte.¹⁰³ Trotz der veränderten politischen Rahmenbedingungen lassen sich in dieser Zeit direkte Handelsnetzwerke zwischen dem Osmanischen Reich und dem Bahmaniden-Sultanat nachweisen. Möglicherweise erlangten bahmanidische Kaufleute über die Kontakte mit den Aq Qoyunlu vertiefte Kenntnisse über das zu diesem Zeitpunkt expandierende Reich der Osmanen, das dementsprechend ein wichtiger Handelspartner bzw. Handelsraum werden konnte. Vermutlich im Auftrag Mahmud Gawans kam 1476 ein wahrscheinlich bahmanidischer Kaufmann namens Hoca Mahmud nach Bursa und betraute dort weitere vier Personen mit dem Verkauf von Waren im osmanischen Herrschaftsgebiet. 1481 lassen sich dann Aktivitäten dieser Netzwerke in den südosteuropäischen Provinzen des Reiches beobachten.¹⁰⁴

7 Fazit

Die Beziehungen zwischen dem Osmanischen Reich und dem indischen Subkontinent haben in den vergangenen Jahren wieder eine größere Aufmerksamkeit erfahren. Allerdings konzentrieren sich die meisten Studien auf die Zeit der Moguln, sodass insbesondere das 14. und 15. Jahrhundert noch wenig Beachtung gefunden haben. Jedoch lassen sich in dieser Frühphase der osmanischen Geschichte bereits einige Bezugspunkte finden, die vor allem die Verbindungen zwischen Anatolien und der ‚Welt‘ des Indischen Ozeans beleuchten. In diesem Zusammenhang hat sich der vorliegende Beitrag zunächst der Herrschaft der Ilkhaniden im anatolischen Raum zugewandt, die im 13. Jahrhundert in Labnasagut am Vansee einen buddhistischen Klosterkomplex als politisches und spirituelles Zentrum errichteten. Die dort lebenden Mönche (*bakhsi*) dürften buddhistisches Gedankengut auch in anderen Teilen Kleinasiens verbreitet haben, wo sie auch im 14. Jahrhundert in den Schriftquellen noch erwähnt werden. Die Beziehungen zwischen

103 Kheirandish Abdolrasoul/Mostafa Namdari Monfared, *Siege of Aq Qoyunlu by Ottoman Empire*, in: *Historical Sciences Studies. Faculty of Letters and Humanities* 7,2 (2015/2016), S. 1–16.

104 Halil İnalçık, *The Ottoman Cotton Market and India. The Role of Labor Cost in Market Competition*, in: ders. (Hg.), *The Middle East and the Balkans under the Ottoman Empire. Essays on Economy and Society*, Bloomington 1993, S. 264–309, hier S. 269 f.

Anatolien und dem indischen Raum wurden auch von Sufis und Religionsgelehrten unterhalten, wie das Beispiel des aus Anatolien stammenden Ahmad-i Rumî belegt, der in Awadh und Bengalen wirkte. Als Kommunikations- und Handlungszentren solcher mobilen Derwische erwiesen sich im Osmanischen Reich insbesondere „indische“ (Hindi) Tekkes, in denen sich bevorzugt Sufis und wohl auch andere Personen mit Bezug zum Indik aufhielten. Zu den bekanntesten Beispielen gehören entsprechende Tekkes in Bursa und Istanbul. Die ersten stabileren Händlernetzwerke zwischen Indien und dem Osmanischen Reich lassen sich erst in der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts nachweisen, als wahrscheinlich bahmanidische Kaufleute zunächst nach Bursa gekommen waren und von dort aus möglicherweise ein Vertriebsnetzwerk aufgebaut hatten. Zumindest wird ein solches Netzwerk 1481 auf dem Balkan greifbar. Es ist davon auszugehen, dass dies mit Unterstützung von Mahmud Gawan erfolgte, der in dieser Zeit die politischen Geschicke im Bahmaniden-Sultanat bestimmte. Damit begann schließlich eine Phase der osmanischen Geschichte, in die der Indik zunehmend in das Blickfeld des osmanischen Hofes geriet und das Osmanische Reich schließlich selbst in zunehmendem Maße eine Globalpolitik betrieb. Nicht zuletzt gehörte es zu den Mittelmeermächten, die ab dem 15. Jahrhundert ihren Machtbereich auf andere Kontinente erweiterten.