

DIE SPÄTSSASSANIDISCHEN UND SCHIITISCHEN MAHDI-ERWARTUNGEN*

K. CZEGLÉDY

Die verschiedenen apokalyptischen Schriften der spätsassanidischen und frühislamischen Zeit verfolgen die persische Geschichte bis zum Ende des sechsten Jahrhunderts in der Form einer vaticinatio ex eventu. Es handelt sich um die apokalyptischen Schriften *Zand ī Vahman Yasn* (gewöhnlich *Bahman Yast* genannt), um das *Žāmāsp nāmak*, um die erweiterte Version des letzteren, des *Ayātkār ī Žāmāspik*, weiterhin um den entsprechenden Abschnitt des *Bundahišn* und um einige späte Literatur-Werke der Parsen, wie des *Zaratušt nāma*, das *Ulamā-i Islām* und die persischen *Rivāyats*.

Die historischen Anspielungen dieser Schriften sind meistens ganz deutlich da die einzelnen vorhergesagten Ereignisse ohne grössere Schwierigkeiten zu erkennen sind. Daran ändert auch die Tatsache nichts, dass die Anspielungen wie üblich im verhüllten Stil der Apokalypsen vorgetragen werden. Die Aufgabe, die die Identifizierung der einzelnen Wahrsagungen mit den entsprechenden geschichtlichen Ereignissen bereitet, ist jedenfalls nicht Schwieriger, als im Falle von Daniel Kap. 11, da es sich auch hier um eine Erzählung bekannter Tatsachen handelt. Auf die verschiedenen Momente dieser Wahrsagungen, die in strenger chronologischer Reihenfolge sowohl der persischen historischen Tradition des mittelpersischen *Xvatāy nāmaks*, als auch derjenigen der byzantinischen Quellen genau entsprechen, habe ich in einem Aufsatz in den *Acta Orientalia Hungarica* bereits 1958 hingewiesen.¹

Die letzten historischen Ereignisse die diese Apokalypsen darstellen, sind diejenigen der grossen Revolution des *Bahrām Čōbīn* um 590 u.Z. Im Mittelpunkt dieser Ereignisse stand der glänzende, beinahe übermenschliche

* Vortrag (gehalten 12. Sept. 1960), dessen Resümeees in einem Sammelband ("X. Internationaler Kongress für Religionsgeschichte", Marburg 1961) veröffentlicht wurde (SS. 147–148). An einigen Stellen habe ich den Text des Vortrages ergänzt oder umgearbeitet. Diese Stellen sind in Klammern [.] gesetzt.

Sieg des Feldherren Bahrām Čōbīn, des späteren Usurpators über die türkischen Erzfeinde, deren Angriff aus dem Osten eine Todesgefahr für ganz Ostiran bedeutete. Dieser Sieg hat Bahrām in den Augen seiner Zeitgenossen unter die göttlichen Helden der iranischen Heldensage erhoben, unter die Heroen, die einst über den turanischen König triumphierten. Es ist nun eine höchst merkwürdige Tatsache, dass selbst das *Xvatāy nāmak*, bzw. seine arabisch-neupersischen Bearbeitungen, die Schritt um Schritt ihre Loyalität gegenüber dem sassanidischen Herrscherhaus bezeugen, im Falle des Usurpators Bahrām Čōbīn kaum ihre Sympathien zu verhüllen vermögen. Daraus ergibt sich ganz deutlich, dass die Sache des Usurpators auch unter den Mobads Anhänger gefunden hat. Die Sympathie des Klerus geht aus den genannten apokalyptischen Schriften noch deutlicher hervor, in denen ja die Mobads ihre Meinung unter der Hülle des apokalyptischen Stils viel freier zum Ausdruck bringen konnten.² In diesen pseudo-historischen Weissagungen kommt nun dem Bahrām Čōbīn nicht nur seine historisch beglaubigte Rolle zu, sondern auch die eines versprochenen Messias. Unter dem Namen Vahrām Varčāvand wird er nämlich gemäss diesen Apokalypsen die Feinde der Endzeit besiegen. Da nun die Schielderung der eschatologischen Feinde Irans auch einige unverhüllte Hinweise auf die Araber enthält, und der eschatologische Sieg Vahrām Varčāvands, d.h. Bahrām Čōbīns als ein Sieg über die Araber dargestellt wird, kann es keinem Zweifel unterliegen, 1) dass diese spätzoroastrischen Apokalypsen in ihrer jetzigen Form erst nach der arabischen Eroberung Irans aufgezeichnet wurden, 2) dass die zoroastrischen Kreise Bahrām Čōbīn, bzw. Vahrām Varčāvand auch nach der arabischen Eroberung Irans als den erwarteten Messias ansahen. Das ist umso interessanter, als wir aus der vielfachen historischen Überlieferung wissen, dass Bahrām Čōbīn im J. 591, nach dem militärischen Zusammenbruch seines Aufstandes nach der türkischen Hauptstadt geflohen war, wo er dann später unter nicht ganz geklärten Umständen¹ starb.³

Man hat also an dem Tode des ungemein populären Usurpators nicht glauben können, überdies hatte man offenbar keine zuverlässigen Berichte über die Geschehenisse in der weit entfernten türkischen Hauptstadt. Nach dem mysteriösen Verschwinden der legendenumwobenen Figur Bahrām Čōbīns setzte sich die Legendenbildung sofort ein, und es knüpften sich an seine Figur Vorstellungen von seiner bevorstehender Wiederkunft.

Bahrām wurde der Held der Endzeit, der wie der Messias Pišiyōtan⁴ aus seiner mysteriösen Burg Kangdēz einst zurückkehren wird, um die Sache

des Guten zum Sieg zu verhelfen. Das Verborgensein der unsterblichen Helden in ihren wunderbaren Palästen war ein altes, wohlbekanntes Motiv der iranischen Heldensage.⁵

Was nun den Zufluchtsort des Bahrām Čöbīn betrifft, stimmen unsere Quellen samt und sonders überein darin, dass Bahram nach der türkischen Hauptstadt geflohen sei. Der Name der letzteren wird zwar in den meisten Quellen nicht angegeben, wir wissen jedoch aus der späten, auf Grund von Bahrāms Geschichte überarbeiteten Quellen der Isfandiyār-Spandiyāt-legende, dass die türkische Hauptstadt die Namen Diž ĩ rōyīn, Rōyīn diz, Madīnatu-l-sufr und Madīnatu-l-nuḥās, oder Madīnatu-l-tuġġār (Stadt der Käufleute) trug, die alle von dem letzten Namen abgesehen, soviel wie 'Kupferstadt' bedeuteten.

Es unterliegt wohl keinem Zweifel, dass alle diese Namen eigentlich Städte bezeichneten im Verwaltungsbezirk von Buchara.⁶ Ein anderer Bericht der Chronik von Buchara ist besonders wichtig, weil er die Identität von Paikand und Diž ĩ rōyīn klar aussagt.⁷ Die andere mögliche Beweisführung, dass diese zwei Städte unmöglich identifiziert werden können, scheidet daran, dass Paikand in der Tat nur im Bahrām Čöbīn-Roman die Verwaltungsstadt von Buchara war. Eine andere Frage ist freilich, dass Paikand einige Zeit früher selbst Buchara an Bedeutung übertraf. Die Ansicht, dass Diž ĩ rōyīn sich weitab im Osten, im Tienschan-Gebiet befand, habe ich mir deshalb nur für eine kurze Frist angeeignet.

Eine weitere wichtige Angabe bezüglich Diž ĩ rōyīn hat bereits Paul Pelliot entziffert und später J. Bacot herausgegeben.⁸ Es handelt sich um eine höchst wichtige geographische Beschreibung Zentralasiens, in der auch Diž ĩ rōyīn erwähnt wird. Dieses Dokument (das N^o 1283 der Collection Pelliot, Tibétain) enthält einen ursprünglich um 750 verfassten Bericht von 5 uigurischen Aufklärern, der in tibetischer Übersetzung erhalten blieb. Über Diž ĩ rōyīn wird hier folgendes berichtet (in Bacot's Übersetzung): "Le nom du pays en chinois est Ĵi-'ur, en drugu Ba-ker-pa-lig." Der chinesische Name des Landes konnte bisher nicht ermittelt werden. Den türkisch-uigurischen (drugu) Namen hat aber schon Pelliot (im Aufsatz von Bacot, S. 131) als die türkische Entsprechung von Kupferstadt: Baqir-baliġ erkannt. Aus dem übersetzten Zitat ergibt sich weiterhin auch, dass der Kupferstadt eine wichtige Stadt im Lande Ĵi-'ur war, und Ĵi-'ur war einer der vielen Namen von Buchara.

Denn bei der Entscheidung von Problemen bezüglich der möglichen Identität von Ortschaften, bzw. Ortsnamen müssen wir eine Tatsache nicht aus den Augen verlieren: auf iranischem (sogdischem) Boden konnten sämtliche Städte eines Bezirkes auch den Namen der Verwaltungstadt tragen. Diese neue Erkenntnis, die meines Erachtens aus den einschlägigen Angaben zwingend hervorgeht, ermöglicht eine Antwort auf eine ganze Reihe von alten Fragen, die wir jetzt klarer fassen können. Ich werde sie diesmal nur ganz kurz aufzählen, da ich sie in einem Vortrag im Juni dieses Jahres in Halle vor dem Orientalischen Seminar und dem Archäologischen Museum unter dem Titel "Die Kupferstadt in der arabischen und persischen Literatur" eingehend besprochen habe.⁹

Es handelt sich um die Tatsache, dass von der wirklichen Kupferstadt weit im Osten des iranischen Blickfelds bald eine Stadt am Rande der Oikumene wurde, die in der arabisch-persischen Literatur, wie z.B. bei Tabarī, Idrīsī, und Dimāšqī die Rolle der Säulen des Herakleios übernimmt. Diese Autoren sprechen von einer Kupferstadt oder bezeichnenderweise von Kupfersäulen am Rande der Oikumene, die sich gemäss einigen muhammedanischen Autoren im äussersten Osten, nach anderen aber im äussersten Westen, in Andalusien, in Nordafrika, bzw. Cadix am Tore des Ozeans befand. Viele von diesen Angaben wurden bekanntlich schon von dem grossen holländischen Islamforscher A.J. Wensinck in einen Band der "Verhandlungen der Koninklijke Akademie der Wetenschappen te Amsterdam" besprochen, die die Kupferstadt bei den muhammedanischen Verfassern erfuhr.¹⁰ Bekanntlich ist nämlich dieser Name auch in die arabischen Versionen des Alexanderromans eingedrungen, wo er den Namen der Juwelenstadt des Originals ersetzte. Die Juwelenburg ist in den Versionen C und L des Alexanderromans eine wunderbare Totenstadt hinter Indien, also am Rande der Welt.¹¹ Sie erscheint einerseits unter dem Namen Kupferstadt in den Traditionen über die koranischen Figuren Xaḍīr und Dū-l-Qarnayn, andererseits trägt sie aber auch den Namen Ġabarqat (und Varianten) in denselben Hadīthen. Für den letzteren Namen, die Wensinck und die neuere Forschung für rätselhaft erklärt hat, könnte man auf arab. zabargad aus zmargad hinweisen. Auf dieses letztere Wort hat sich schon W.B. Henning in anderem Zusammenhange berufen. Da zabargad 'Emerald, Topas' bedeutet, eignet es sich ausgezeichnet als genaue Wiedergabe des Namens Juwelenburg.¹² Wir sehen aber jetzt, woher der andere Name der toten Juwelenburg, nämlich Kupferstadt herrührt: die Juwelenstadt des Romans hinter Indien wurde mit

der Kupferstadt am Ostrande der Oikumene identifiziert.

Das Interesse der Araber für die ‚Kupferstadt‘ wird auch durch Geschichten bezeugt, wie diejenige über eine Karawanenreise, welche man unter dem Chalifen ʿAbd al-Malik ibn Marwān unternommen haben soll. Diese Geschichte war schon Ibn al-Faqīh und Masʿūdī bekannt und wird ausführlich auch in der 1001 Nacht erzählt.¹³

Noch viel wichtiger erwie sich aber für die äthiopische Literatur die Geschichte des Besuches Alexanders des Grossen in der Juwelenburg, wo diese Episode in der Alexanderlegende eine geradezentrale Stellung einnimmt. Aber auch aus den verschiedenen arabischen Hadīthen über Alexander-Dū-l-Qarnayn geht deutlich hervor, dass die berühmte koranische Lebensgeschichte ursprünglich untrennbar mit der Episode über die Juwelenburg verbunden war, es wäre also gar nicht übertrieben zu behaupten dass die Juwelenburg-Episode aus dem Koran nur zufällig fehlt.¹⁴

Die sunnitischen Traditonisten befassten sich wiederholt mit dieser Episode, Balʿamī bespricht die Frage der Juwelenburg als ein interessantes Problem¹⁵ und noch im elften Jh. schrieb der bekannte Theologe Ḥaḍīb al-Baḡdādī ein – wahrscheinlich nicht auf uns gekommenes – Werk über die „Geschichte der Kupferstadt und der bleiernen Kuppeln“. ¹⁶ Derselbe Titel findet sich wörtlich so auch bei al-Masʿūdī, kann sich also wohl nur auf unsere Stadt beziehen. Überdies möchte ich noch auf ein armenisches Werk hinweisen, das den Titel „Patmutiwn ptnjē kʿakʿin“ („Geschichte der Kupferstadt“ trägt).¹⁷

Am wichtigsten aber war der Einfluss der ursprünglichen iranischen Vorstellungen bezüglich der messianischen Rolle Bahrām Čöbīns in der früh-schiitischen Gedankenwelt. Wir sind nämlich imstande eine unmittelbare Berührung zwischen den messianischen Erwartungen, die sich an Bahrām Čöbīns Gestalt knüpften und denjenigen einiger abbasidischen Propagandisten klar nachzuweisen. Es handelt sich um eine Stelle des Siyāsatnāma von Nizām al-Mulk,¹⁸ wo von Sindbād die Rede ist, der um 750 u.Z. auftrat.¹⁸ Sindbād, der von den Quellen zu einem Mazdakiten gestempelt wird, soll gemäss dieser Stelle, nicht an dem Tod seines Meisters geglaubt haben, sondern er habe gelehrt, Abū Muslim sei nicht tot, er befinde sich als weisse Taube zusammen mit dem Mahdī in einer ‚Kupferstadt‘ (dar ḥiṣār-ī mis). Als dritter wird in Sindbāds Lehre Mazdak genannt, der nach ihm als General dieser Messiasse fungieren soll. Bis jetzt hat man diese Äusserung für kaum mehr als

eine phantastische Erfindung halten können. Denn warum soll der Messias eben aus einer ‚Kupferstadt‘ kommen? Bedenken wir aber das soeben Gesagte, so wird es ohne weiteres klar, dass Sindbād seinen Meister und den Mahdī deshalb aus einer ‚Kupferstadt‘ erwartete, weil die Iranier den zu einem Messias gewordenen Mahdī bereits 150 Jahre früher aus der ‚Kupferstadt‘ zurückerwarteten.²⁰ Sindbād selbst gibt an, er habe gewissen Sassanidischen Büchern (az Kutub-i Sāsāniyān) entnommen, dass die arabische Unterdrückung ein Ende haben werde.²¹ Es kann keinem Zweifel unterliegen, dass es sich hier um die spätzoroastrischen Apokalypsen handelt. Ignaz Goldziher verwies in einem seiner auf ungarisch geschriebenen Arbeiten darauf dass während der abbasidischen Bewegung überall Apokalypsen (malāhim) auftauchten, auf die man sich gegen die Umayyaden berufen konnte.²² Aus Sindbāds Geschichte geht deutlich hervor dass sich unter diesen Apokalypsen auch einige spätzoroastrischer Herkunft befanden.

Nun fragt es sich natürlich, was das Verhältnis zwischen den beiden messianischen Figuren, die Sindbād nennt, also zwischen dem vergöttlichten Abū Muslim und dem mit ihm in der Kupferstadt verweilenden Mahdī ist. In diesem Zusammenhang kann ich jetzt nur kurz darauf hinweisen, dass den islamischen Mahdī-Erwartungen von Anfang an eine Duplizität eigen ist. In einer grundlegenden Studie über den Mahdī-Begriff hat schon der grosse holländische Islam-Forscher, Snouck Hurgronje darauf hingewiesen, dass die islamische Mahdī-Figur eigentlich im gewissen Sinne einen Doppelgänger des christlichen Messias darstellt, an den ja auch der Prophet glaubte.²³ Das Verhältnis zwischen ‘Isā und dem Mahdī war auch für die islamischen Theologen oft recht problematisch. Es gibt eine ganze Reihe von Traditionen, die zeigen, wie sehr man sich in späteren Zeiten bemühte, das Verhältnis zwischen den beiden Erlösergestalten auf eine logisch befriedigende Weise zu bestimmen. Die Situation war auch in Sindbāds Fall eine ähnliche: die Lehre über den zum Messias erhöhten Abū Muslim musste irgendwie mit dem im ostiranischen Volksglauben fest verankerten Glauben an Vahrām Varčāvand in Einklang gebracht werden. Wurde Vahrām also von der Kupferstadt zurückerwartet, so musste auch Abū Muslim von dort kommen.

Nun könnte man aber behaupten, das alles habe sehr wenig mit dem Islam zu schaffen. Denn diese Lehren von Sindbād sind eigentlich so weit von denjenigen des sunnitischen Islams entfernt, dass man hier vielleicht besser von einer synkretistischen Religion sprechen kann, in der sich neben spät-

zoroastrischen und mazdakitischen Lehren auch islamische Motive befinden. Man könnte sich auch auf die Tatsache berufen, diese Lehre schon früher, um die achtziger Jahre des 7. Jahrhunderts aufgetaucht sei, als einige Anhänger des von Muḥtār propagierten Aliden Muḥammad ibn al-Ḥanafīya nach dessen Tod behaupteten, er sei nicht tot, er habe sich nur verborgen und wird zurückkehren, um die Welt mit Gleichheit und Gerechtigkeit zu erfüllen. So könnte man sich auch auf die Lehren der Kaisānīya und auf die Gedichte Ibn Kuṭayyirs berufen. Wir müssen jedoch nicht vergessen, einerseits, dass die Mahdī-Erwartungen die an die Gestalt Bahrām Čobīns geknüpft wurden, fast um ein Jahrhundert früher anzusetzen sind, als der Auftritt des Muḥammad ibn al-Ḥanafīya, andererseits aber, dass das Vorhandensein der erwähnten Erwartungen, durch die spätzoroastrischen Apokalypsen und Sindbāds Lehren für Iran, d.h. für den Schauplatz von Muḥtārs Revolution, unwiderleglich erwiesen wird. Es ist also kaum anzunehmen, dass die Vergötterung von Muḥammad ibn al-Ḥanafīya und die nach seinem Tode aufgekommene Lehre von seiner Verborgenheit, bzw. von seiner Rückkehr und von seinem eschatologischen Siege ganz unabhängig von der derzeitigen, genau entsprechenden spätzoroastrischen Lehren entstanden sein können. Denn was Sindbād und die Zoroastrier über das Verborgensein Vahrāms, bzw. über sein Zurückkehren gelehrt hatten, ist doch im wesentlichen mit den schiitischen Lehren vom Verborgensein (gayba) und vom Zurückkehren (rağʿa) des Mahdī identisch.

Die Tatsache, dass Sindbād mit seinen Lehren unmittelbar an iranischen die spätsassanidischen Erlösungslehren anknüpfte, ist allerdings durch den zitierten Bericht des Nizām al-Mulk sozusagen dokumentarisch erwiesen. Verallgemeinern möchte ich jedoch die Annahme bezüglich des Einflusses von Sindbāds Lehren selbst in schiitischer Hinsicht nicht. Denn die schiitischen Mahdī-Lehren waren von Anfang an zu sehr zeit- und ortsgebunden, als dass man in ihrem Falle durchgängig von einem dogmatischen Inhalt hätte sprechen können. Die Schiiten wurden ja immer aufs Neue in ihren Mahdī-Erwartungen enttäuscht und nach jeder neuen Enttäuschung entstand eine neue Situation, der die neuen Erwartungen entsprechen mussten. Es ist immerhin ein charakteristischer und ständiger Zug der schiitischen Mahdī-Erwartungen, dass der schiitische Mahdī gegenüber dem Idealchalifen der Sunniten göttliche Züge trägt. Auf diesem Grund hat man aber schon wiederholt vergeblich versucht, die schiitischen Lehren vom verborge-

nen und als Mahdī zurückkehrenden Imām in ihrem Ganzen aus den entsprechenden iranischen Lehren abzuleiten. Ich erinnere an Darmesteters und Blochets Versuche²⁴ und an die Rezension, die Ignaz Goldziher über Blochets Buch über die schiitischen Heterodoxien veröffentlichte.²⁵ Goldziher betonte in dieser Rezension auf eine sehr überzeugende Weise die innerislamischen Elemente, die in der schiitischen Mahdi-Lehre zu vermerken sind, und verwies auf die frühen Beispiele, in denen die Vergöttlichung des einen oder anderen alidischen Imāms auch ohne irgendeine Annahme eines fremden Einflusses befriedigend zu erklären ist.

Ich glaube aber nicht, dass diese an sich überzeugenden Beispiele als Beweis gegen jede Annahme bezüglich der Beeinflussung der schiitischen Mahdī-Lehren von aussen her anwendbar seien. Sindbād Beispiel zeugt vom Gegenteil, und wir dürfen nicht vergessen, dass Sindbād-Fall, also das Auftreten von nur halbwegs zum Islam gehörenden Extremisten keine vereinzelte Erscheinung während der abbasidischen Bewegung und nachher darstellt. Vor allen Dingen dürfen wir aber nicht aus den Augen verlieren, dass Sindbād-Lehren, gleichwie die ähnlichen, zoroastrisch beeinflussten Vorstellungen, die in Ostiran wucherten, zeitlich nicht nur den ersten alidischen Imamatprätendenten, sondern auch dem Islam selbst vorangehen.

Manche schiitisch-inspirierten Lehren der Mystiker werden ebenfalls durch die Lehren über Vahrām Varāvand beleuchtet. So vor allem die Behauptung, der Mahdī müsste aus dem fernen Osten ankommen. Auch die Lehre vom „Schatz“ des Mahdī den er in Talaqān habe, ist kaum vom „Schatz“ des Vahrām Varāvand zu trennen.

Die Frage in wie weit die Identität gewisser Religionsgeschichtlichen Erscheinungen die Folge von äusseren Beeinflussung oder religionsgeschichtlichen Konvergenz zuzuschreiben ist, war während des letzten Jahrzehntes zu wiederholtenmalen untersucht. Am wichtigsten waren die glänzenden Werke von Mary Boyce, sich mit der Religion Zarathushtras in weitem Sinne des Wortes befasste. Die untersuchte auch die Probleme der späztoroastrischen Apokalyptik and gab gegebenenfalls zu, dass es sich um um äussere Beeinflussung handelt.

ANMERKUNGEN

1. K. Czeglédy: „Bahrām Čöbīn and the Persian Apocalyptic Literature“, *Acta Orientalia Hung.* 8 (1958) SS. 21–43, bes. SS. 32–41.
2. Th. Nöldeke: *Tabari, Geschichte der Perser und Araber zur Zeit der Sasaniden*, Leiden 1879, S. 21, Anm. 4.
3. J. Markwart: *Wehrot und Arang*, Leiden 1938, S. 145; Nöldeke: *Tabari...*, S. 289; A. Christensen: *L'Iran sous les Sassanides*², Copenhague 1944, S. 445.
4. A. Christensen: *Les Kayanides*, Copenhague 1931, S. 84.
5. A. Christensen: *Les Kayanides...*, S. 105.
6. J. Markwart: *Wehrot...*, S. 159; A. Christensen: *Les Kayanides...*, S. 121.
7. J. Markwart: *Wehrot...*, SS. 160–165; J. Markwart: *Eransahr nach der Geographie des Ps. Moses Xorenac'i*, Berlin 1901, S. 93; J. Markwart: *A catalogue of the provincial capitals of Eransahr*, Roma 1931, S. 35. – Diž-i rōyīn war auch nach Kašgarī's Angabe mit Paykand identisch (in der Hs. falsch *Yankand* für *Baykand* verschrieben, vgl. Facsim. S. 509 z. 15; S. 510 Z.2; Brockelmann und Beşim Atalay: *Yankand*).
8. J. Bacot: „Reconnaissance en Haute Asie septentrionale“, *Journal Asiatique* 244 (1956) SS. 137–153.
9. Der ungarische Text dieses Vortrages erschien in *Antik Tanulmányok* („Studia Antiqua“) 7 (1960) SS. 211–216.
10. A. J. Wensinck: *The ocean in the literature of the Western Semites*, Amsterdam 1918.
11. I. Friedländer: *Die Chadhirlegende und der Alexanderroman*, Leipzig–Berlin 1913, SS. 140, 152, 185, 208, 216, 327.
12. Vgl. W. B. Henning: „Two Central Asian Words“, *Transactions of the Philological Society* (1945) SS. 150–162.
13. Die Nächte 566–578.
14. Friedländers zitiertes Werk hat sich als Grundlage für die gesamte spätere Forschung bezüglich der arabischen Lebensquellsage erwiesen. Es war nur schade, dass Friedländer den inneren Zusammenhang zwischen den beiden Episoden über Alexanders Reise zur Juwelenburg und weiter zur Lebensquelle nur wenig beachtete.
15. Tabarī: *Chronique*, ed. H. Zotenberg, Paris 1867–1874, Bd. I. SS. 45–49.

16. Ibn Khaldun: *The Muqaddimah*, transl. by F. Rosenthal, London 1958, Bd. I, S. 75 Anm. 10.
17. Ed. Tiflis 1857 und öfters. – Inzwischen konnte ich dieses Werk einsehen. Es handelt sich um eine Nacherzählung der zitierten Geschichte in der „1001 Nacht“.
18. Ch. Schefer: *Chrestomathie Persane*, Paris 1883–1885, Bd. I, S. 174 Z. 4.
19. Das messianische Motiv der Taube kommt auch in der Geschichte der Kaisānīya vor (Gh. H. Sadighi: *Les mouvements religieux iraniens au II^e et au III^e siècle de l'hégire*, Paris 1938, S. 141). Es ist ein altes, messianisches Motiv, vgl. Apokal. Elias XXXII, 1: „Wenn der Gesalbte kommt er gleich wie eine Taubengestalt; ein Kranz von Tauben ist um ihn“ (zitiert nach P. Riessler: *Altjüdisches Schrifttum ausserhalb der Bibel*, Augsburg 1928, S. 119.)
20. Nach der eschatologischen Legende wird die Wiederherstellung Irans aus Pišiyōtan-s Burg, Kangdēz hervorgehen (A. Christensen: *Les Kayanides...*, S. 84; vgl. Gh. H. Sadighi: *Les mouvements...*, S. 141, Anm. 5). Andererseits hat man einen etymologischen Zusammenhang zwischen dem Namen *Kang* (aw. *Kangha*) und saka *kahy* = *naa-* ‚of brass‘ skt. *kaṃsa* ‚bell metal, white copper‘ vermutet.
21. Ch. Schefer: *Chrestomathie...*, Bd. I, S. 174, Z. 8.
22. I. Goldziher: „Az iszlám az omajjádok bukásáig“ (Der Islam bis zum Sturze der Omajjaden), *Nagy képes világtörténet* (Grosse illustrierte Weltgeschichte), hrsg. von Henrik Marczali, Budapest 1900, Bd. IV, Teil I, SS. 676–677; vgl. D. B. MacDonald: „Malāḥim“, *Enzyklopaedie des Islām*¹, Leiden-Leipzig 1913–1938, Bd. III, SS. 204–205.
23. Chr. Snouck Hurgronje: *Der Mahdi, Verspreide Geschriften*, Leiden 1923–1927, Bd. I, SS. 145–181.
24. J. Darmesteter: *Le Mahdi depuis les origines de l'Islam jusqu'à nos jours*. Paris 1885. E. Blochet: *Le méssianisme dans l'hétérodoxie musulmane*. Paris 1903
25. *Deutsche Literaturzeitung* 24 (1903)SS. 2535–2540.