

2 Zum Begriff Kızılbaş

Der Begriff Kızılbaş hat eine religiös-theologische und religionsgeschichtliche sowie eine historisch-sozialgeschichtliche Bedeutung. Das hat zur Folge, dass unter Kızılbaş zu verschiedenen Zeiten von verschiedenen Standpunkten ausgehend jeweils etwas anderes verstanden wurde. Dennoch wurde der Begriff immer wieder mit denselben Kennworten in Verbindung gebracht wie: Schiit, extremer Schiit (*ġâlî* siehe unten) und/oder Häretiker, Rebell oder Anhänger des Schah von Iran. Beide Aspekte des Begriffs sollen hier vorab geklärt werden.

2.1 KIZILBAŞ: DEFINITION ZWISCHEN RELIGIONSWISSENSCHAFT UND GESCHICHTE

In der Forschung herrscht weitgehend Konsens darüber, dass es sich bei den Kızılbaş um „a wide variety of extremist Shī‘ī sects [see Ghulāt]“ in Anatolien und Kurdistan handelt.¹ Diese Gruppen oder Sekten stehen nach CANFIELD in einer langen Reihe häretischer Bewegungen, die seit den Tagen des Kalifats in „Turko-Persia“ existieren.² Besonderes Augenmerk widmete die Forschung den für die Kızılbaş typischen *ġuluvv* d.h. extrem-schiitischen Ansichten,³ wie die Menschwerdung Gottes (*tecellî*) namentlich in der Person ‘Alîs⁴ und der Metempsychose (*tanâşuh*).⁵ Diese und ähnliche Vorstellungen waren bzw. sind auch bei anderen Gruppen wie den Drusen, Ismailiten oder

¹ SAVORY, Roger M.: „Kızılbaş“, in: *El²* V 243-245, hier: 243.

² CANFIELD, Robert L.: „Theological extremism and social movements in Turko-Persia“, in: CANFIELD, Robert L.: *Turko-Persia in Historical Perspective*, Cambridge, New York u.a. 1991 132-160 hier 132-136; vgl. BABAYAN, Kathryn: „The Safavid Synthesis: From Qizilbash Islam to Imamite Shi‘ism“, in: *IrSt* XXVII/1994 135-161 hier 136. Anm. 3.

³ Eine meiner Ansicht nach knappe und prägnante Einführung in das weite Feld der extremen Schia gibt HODGSON, Marshall G.S.: „Ghulāt“, in: *El²* II 1093-1095.

⁴ Hierzu siehe vor allem MÉLIKOFF, Irène: „La divinisation d’Ali chez les Bektachis-Alévis“, in: OCAK, Ahmet Yaşar: *From History to Theology: Ali in Islamic Beliefs*, Ankara 2005 83-110; Die göttliche Natur Alis wurde jedoch von Bedri Noyan, der bis zu seinem Tod (1997) dedebaba der Bektaşis war, abgelehnt. Hierzu siehe NOYAN, Bedri: *Bektaşîlik, Alevîlik, Nedir*, İstanbul ³1995 17.

⁵ RÆMER, Hans Robert: „Die turkmenischen Qızılbaş, Gründer und Opfer der safawidischen Theokratie“, in: *ZDMG* CXXXV/1985 227-240 insbesondere 233-235; EBERHARD, Elke: *Osmanische Polemik gegen die Safaviden nach arabischen Handschriften*, Freiburg/Br. 1970 127.

Muṣaṣṣa verbreitet. Philip KREYENBROEK kommt das Verdienst zu, erstmals einen Überblick über die Beziehungen der verschiedenen heterodoxen Gruppen untereinander erstellt zu haben.⁶ Dennoch herrscht noch viel Unklarheit über die religionssoziologischen Beziehungen der Kızılbaş und der Aleviten zu den Yaresan, Şabak, Ahl-i Haqq, ʿAlî-Îlâhî, Muṣaṣṣa, Tahtacı, Yeziden, der Hurramdînîye oder allgemein zur islamischen Gnosis und anderen Gruppen.⁷ Und von einer systematischen theologischen und religionshistorischen Analyse der Glaubensvorstellungen der Kızılbaş, wie sie zum Beispiel für die Katharer in Europa vorliegt,⁸ ist die Forschung noch weit entfernt. Am intensivsten wurden die Bektaşîs und die türkisch-sprachige „esoterische Glaubensgemeinschaft“ der Kızılbaş/Aleviten in Anatolien und deren religiöse Vorstellungen und Glaubenswelt erforscht.⁹ Doch über Kızılbaş-Gruppen in Afghanistan und Chorasān¹⁰ ist wenig bekannt und die Forschung über die kurdischen Kızılbaş in Anatolien beginnt erst.¹¹ Während der 1990er Jahre, als es im Zuge

⁶ KREYENBROEK, Philip G.: „On the Study of some heterodox sects in Kurdistan,“ in: VAN BRUINESSEN, Martin und Joyce BLAU (Hgg): *Islam des Kurdes*, (= *Les Annales de l'autre Islam*, No. 5) Paris 1998 163-184 die Interpretation bei ARDALAN, *Les Kurdes Ardalân*, 25 wonach unter Berufung auf Muhammad Mokri die Glaubenswelt der Aleviten/Kızılbaş einfach in den Rahmen iranischen Engelkults verortet werden kann, ist daher zurückzuweisen. Vgl. MOKRÎ, Moḥammad: *La Grande Assemblée des fidèles de Vérité au tribunal sur le Mont Zagros en Iran, Livre secret et inédit en gourani ancien, Texte critique, traduction, introduction et commentaires avec des notes linguistiques et glossaires*, Paris 1977 und derselbe *Contribution scientifique aux études iraniennes. Etudes d'ethnographie, de dialectologie, d'histoire et de religion*, Paris 1970.

⁷ Siehe z.B. VEINSTEIN, Gilles: *Synchrétismes et hérésies dans l'Orient seldjoukide et ottoman (XIV - XCVIII siècle)*, (Actes du Colloque du Collège de France, Octobre 2001) Paris 2005; MÉLIKOFF, Irène: „L'Islam Hétérodoxe en Anatolie, Non-Conformisme - Syncretisme - Gnose“, in: *Turcica* XIII/1981 142-154; für die islamische Gnosis im allgemeinen siehe HALM, Heinz: *Die islamische Gnosis*, Zürich und München 1982. AMIR-MOEZZI, Mohammad Ali: „Considérations sur l'expression dîn ʿAlî - Aux origines de la foi shiite,“ *ZDMG* CL/2000 29-68.

⁸ Siehe zum Beispiel ROQUEBERT, Michel: *La religion cathare. Le Bien, le Mal et le Salut dans l'hérésie*, Paris 2001.

⁹ Die Publikationsflut ist kaum mehr überschaubar, das Standardwerk für die Aleviten Zentralanatoliens bleibt KEHL-BODROGI, Krisztina: *Die Kızılbaş/Aleviten, Untersuchungen über eine esoterische Glaubensgemeinschaft in Anatolien*, Berlin 1988 120-161.

¹⁰ HALM, Heinz: *Die Schia*, Darmstadt 1988 172f.

¹¹ VAN BRUINESSEN, Martin: „A Kızılbaş Community in Iraqi Kurdistan: The Shabak,“ in: VAN BRUINESSEN-BLAU (Hgg): *Islam des Kurdes*, 185-196; BAYRAK, Mehmet: *Alevilik ve Kürtler, İnceleme, Araştırma, Belgeler*, Wuppertal 1997; für die Zaza siehe SEVGİN, Nazmi: *Zazalar ve Kızılbaşlar. Coğrafya-Tarih-Hukuk-Folklor-Teogoni*, İstanbul 1999 und AKSOY, Gürdal: *Dersim Alevi Kürt Mitolojisi. Raa Haq'da Dinsel Figürler, Araştırma - İnceleme*, İstanbul 2006.

der alevitischen Selbstfindung zu einer wahren Publikationsflut kam,¹² an der auch die Fachwelt durch Übersetzungen teilnahm,¹³ wurde das Alevitum gerne mit gnostischen, alttürkischen, zarathustrischen oder anderen nicht- oder unislamischen Traditionen in Verbindung gebracht. Seither hat sich auch der akademische Diskurs über die Aleviten und ähnliche Gruppen in der Türkei verändert.¹⁴

Dennoch nahm die Forschungsdebatte in der Türkei jahrzehntelang eigene Züge an. Dabei wurde das osmanische Misstrauen gegen die Kızılbaş in der Republik fortgesetzt und vor dem Hintergrund der Rechtgläubigkeit und der Staatstreue diskutiert.¹⁵ Damals und teilweise auch heute noch werden die Kızılbaş in einem Atemzug mit den Bektaşis und Aleviten genannt. Doch schon GÖLPINARLI wies darauf hin, dass unter den Kızılbaş eine eigenständige „Religion oder Konfession,“ zu verstehen sei, die man auf keinen Fall mit den Bektaşis durcheinanderbringen darf.¹⁶ Seine Mahnung fand jedoch lange nicht die Beachtung, die sie verdiente und bis in die 1990er Jahre wurde

¹² Für das Erwachen der alevitischen Identität und der damit einhergehenden Publikationsflut anti- oder proalevitischer Tendenz siehe: KEHL-BODROGI, Krisztina: *Vom revolutionären Klassenkampf zum „wahren“ Islam, Transformationsprozesse im Alevitum der Türkei nach 1980*, Berlin 1992; für eine ausgezeichnete Übersicht zur Organisation und den Glaubensvorstellungen des modernen Alevitums siehe ÜZÜM, İlyas: *Günümüz Aleviliği*, İstanbul 2000. Die folgenden Arbeiten sind in erster Linie als alevitische Selbstzeugnisse interessant: ERÖZ, Mehmet: *Eski Türk Dini (Gök Tanrı İnancı) ve Alevilik Bektaşilik*, İstanbul 1992; YAMAN, Ali: *Alevilik ve Kızılbaşlık Tarihi*, İstanbul 2007; YAMAN, Mehmet: *Alevilik, İnanç - Edeb - Erkân*, İstanbul 1993; FİĞLALI, Ethem Rûhi: *Türkiye’de Alevîlik Bektaşîlik*, Ankara 1990; EYUBOĞLU, İsmet Zeki: *Alevilik-Sünnilik, İslam Düşüncesi*, İstanbul 1989; YÖRÜKÂN, Yusuf Ziya: *Anadolu’da Alevîler ve Tahtacılar*, (mit Ergänzungen herausgegeben von Turhan YÖRÜKÂN) Ankara 1998. .

¹³ So wurden zum Beispiel die wichtigsten Artikel Mélikoffs ins Türkische übersetzt: MÉLIKOFF, Irène: *Uyur İdik Uyardılar, Alevîlik ve Bektaşîlik Araştırmaları*, übersetzt von Turan ALPTEKİN İstanbul 1993; ich habe meine Ausgabe übrigens im Şâhkulu Sultan Dergahı in Istanbul erstanden, wo die Sammlung ihrer wissenschaftlichen Artikel den selben Stellenwert wie die religiöse Literatur genoß.

¹⁴ Siehe zum Beispiel SDÜ İlahiyat Fakültesi, (Hg): *Uluslararası Bektaşilik ve Alevilik Sempozyumu. Bildiriler - Müzakereler*, İsparta 2005. Bahnbrechend war dabei das folgende Werk OCAK, Ahmet Yaşar: *Bektaşî Menâkıbnâmelerinde İslam Öncesi İnanç Motifleri*, İstanbul 1983.

¹⁵ Siehe zum Beispiel das polemische Werk eines gewissen SÖZENGİL, Tark Mümtaz: *Tarih Boyunca Alevilik*, İstanbul 1992².

¹⁶ GÖLPINARLI, Abdülbâkî: „Kızıl-Baş“, in: *İA* VI 789-798 hier 790.

selbst in der türkischen Fachliteratur kaum ein Unterschied zwischen Kızılbaş, Bektaşîs, Aleviten und Schiiten gemacht.¹⁷

2.1.1 KIZILBAŞ ALS HÄRESIE

Die religiösen Vorstellungen der Kızılbaş wurden von der zeitgenössischen sunnitischen wie schiitischen *‘ulamâ’* als heterodox oder häretisch abgelehnt.¹⁸ Diesem Urteil schlossen sich europäische Wissenschaftler an, die gerne darauf hinwiesen, dass sich sehr viele Ansichten und Glaubenspraktiken der Kızılbaş gar nicht oder nur sehr schwer mit dem Islam in Einklang bringen ließen und daher ihre Islamizität in Frage stellten.¹⁹ Das mag für die Kızılbaş, vor allem zur Zeit des Şafavîya-Ordens unter Şeyh Cüneyd und Şeyh Hayder sowie unter Şâh İsmâ‘îl zugetroffen haben. Denn sie unterschieden sich von ihrer sunnitischen Umgebung in dogmatisch-theologischen Fragen, Fragen der kultischen und rituellen Observanz und des Lebensstils. Zählt man dazu noch soziale Probleme, kulturelle, anthropologische und ethnische Fragen, politische Gründe und die Person eines charismatischen Führers, dann sind die von RUDOLPH formulierten sieben Gründe für die Entstehung von Häresien vollständig.²⁰ Orthodoxie und Heterodoxie hat es in allen größeren religiösen Traditionen gegeben, doch der Versuch der von Mircea ELIADE herausgegebenen *Encyclopedia of Religion*, diese beiden Begriffe im islamischen Kontext zu diskutieren,²¹ führt uns hier nicht weiter. Hilfreicher ist der Vorschlag Cemal KAFADARS, der im anatolischen Islam von einer „Metadoxie“ spricht, einem „state of being beyond doxies, a combination of being doxy-naive and not being doxy-minded“²² und dies auf den Iran zu übertragen. Denn die Me-

¹⁷ SÜMER, Faruk: *Safevî Devletinin Kuruluşu ve Gelişmesinde Anadolu Türklerinin Rolü*, Ankara ²1992 (¹1973), 1-3; AKDAĞ, Mustafa: *Türkiye’nin İktisadî ve İçtimâî Tarihi*, II Bde. İstanbul ³1995 (¹1959), hier Bd. II 105; NOYAN, *Bektaşîlik*, 13-19.

¹⁸ DÜZDAĞ, Ertuğrul: *Şeyhülislâm Ebussuûd Efendi Fetvaları Işığında 16. Asır Türk Hayatı*, ²1983 İstanbul (¹1972), der die Transkriptionen der *fetvâs* des wichtigsten osmanischen Şeyhülislams Ebussuûd Efendis nach Fachgebieten ordnet, führt die Kızılbaş bezeichnenderweise unter den Nichtmuslimen und von diesen unter den Apostaten (*mürtedd*) an.

¹⁹ So etwa KEHL-BODROGI, *Aleviten*, 120; MÉLIKOFF, *Uyur İdik*, 17.

²⁰ RUDOLPH, Kurt: „Heresy: An Overview“, in: *ER* VI 269-275, hier: 273.

²¹ McDONOUGH, Sheila: „Orthodoxy and Heterodoxy“, in: *ER* XI 124-129, insb. 128. BERLING, Judith A.: „Orthopraxy“, in: *ER* XI 129-132.

²² KAFADAR, Cemal: *Between Two Worlds, The Construction of the Ottoman State*, Berkeley - Los Angeles - London, 1995 76-78.

tadoxie lässt sich leicht auf den Volksislam²³ anwenden. Dieser Begriff, der beizeiten seine Kritiker gefunden hat,²⁴ hat meiner Ansicht nach seine Berechtigung noch lange nicht eingebüßt. Sofern man ihn für die Beschreibung der von den Gebildeten verschiedenen Volks- oder Bauernreligion beschränkt verwendet, in etwa so, wie es GINZBURG für das Europa des sechzehnten Jahrhunderts getan hat.²⁵ Andernfalls droht aus dem Volksislam tatsächlich jenes „all-inclusive and ill-defined concept“ zu werden, das KARAMUSTAFA so sehr missfällt.²⁶ Die Häresie wird aber erst durch die Politik, durch den Willen, die Macht zu ergreifen, wie es Şâh İsmâ'îl tat, zum eigentlichen Problem. Bis dahin herrschte ein Status der zwar nicht orthodox war, aber auch nicht als heterodox problematisiert wurde.

KEHL-BODROGI verortet die Kızılbaş ebenfalls in der Häresie. Sie schlägt außerdem vor „beide Bezeichnungen, sowohl Alevi wie auch Kızılbaş zu verbinden.“ Wodurch auch die Notwendigkeit entfiel, „die beiden Bezeichnungen je nach der behandelten historischen Periode unterschiedlich zu gebrauchen.“²⁷ Aber genau das ist wichtig, da uns hier die Kızılbaş in erster Linie als historisches Phänomen interessieren. Irène MÉLIKOFF war eine der ersten, die erkannte, dass das „Problème Kızılbaş“ vor allem darin besteht, dass die Begriffe Alevi, Bektaşî und Kızılbaş²⁸ - wir ergänzen: Schiit und Anhänger der extremen Schia (*gâli*) - ständig durcheinander gebracht werden. Das passiert vor allem deshalb, weil hauptsächlich der religiöse Aspekt in den Mittelpunkt des Interesses gerückt wird.

²³ MAZZAOUI, Michel: *The Origins of the Şafawids, Šīr-ism, Şūfism and the Gölāt*, Wiesbaden 1972, 2-6; EBERHARD, *Polemik*, 25-34 sowie 140-144.

²⁴ KARAMUSTAFA, Ahmet T.: *God's Unruly Friends, Dervish Groups in the Islamic Later Middle Period 1200-1550*, Salt Lake City 1994, 5, 92, 97 seiner Meinung nach sei der Begriff (bei ihm: „popular religion“) an all-inclusive and ill-defined concept used to explain away religious phenomena to the smooth application of simplistic models of Islamic religiosity; vgl. hierzu die Rezension Hamid ALGARS in *JAOS* CXVII/1997 192, 193.

²⁵ GINZBURG, Carlo: *The Cheese and the Worms, The Cosmos of a Sixteenth-Century Miller*, (übers.: John und Anne TEDESCHI) ³London 1981 (¹Rom 1976), insb.: xxii-xxiv, 112, 168.

²⁶ KARAMUSTAFA, *Dervish Groups*, 97.

²⁷ KEHL-BODROGI, *Aleviten*, 55.

²⁸ MÉLIKOFF, Irène: „Le Problème Kızılbaş“, in: *Turcica* VI/1975 49-67, hier 49.

2.1.2 KIZILBAŞ ALS HISTORISCHER BEGRIFF

Beim Begriff Kızılbaş handelt es sich aber wie MÉLIKOFF betont, um einen historischen Begriff, der erstmals in einer wahrscheinlich 1490 verfassten Chronik für die militanten Anhänger des in Ardabîl ansässigen *şîfî*-Ordens der Şafaviden Verwendung findet.²⁹ Şeyh Hayder (1460-1488) hatte aufgrund eines Traumes die „zwölfwinkelige Derwischmütze, aus rotem Purpur, welche das Symbol der Zwölfer-Schia ist,“³⁰ für seine militanten Anhänger eingeführt. Auf diese Mütze geht der Ausdruck „Rotkopf“ (*kızıl baş*) ursprünglich eine pejorative Fremd- - bald aber eine Eigenbezeichnung zurück.³¹

Afterwards the Persians [sic!] were called Cheselbas, of a certaine red marke which they carried on their heades, by an ordinance that was instituted for the same by Arduelle, who was esteemed a very holy man.³²

Unter Kızılbaş werden also die militanten Anhänger der Safaviye Ordens verstanden, die Walther HINZ Laienmitglieder genannt hat.³³

Zum damaligen Zeitpunkt war die *tâc* lang und spitz zulaufend, gegen Ende des 16. Jahrhunderts setzte sich bei den safavidischen Prinzen ein kleinerer und prächtigerer Typ durch.³⁴ Das Recht zum Tragen der *tâc* in der Öffentlichkeit war schon unter Tahmâsb beschränkt worden. Nach Michele Membré stand dieses Privileg nur dem Herrscherhaus und den höchsten Würdenträgern wie den Wesiren aber auch Elitetruppen wie den *ķôrķîs* zu, allen anderen war es untersagt.³⁵ Ein besonderer Fall war die Verleihung der *tâc* für unterworfenen Fürsten, die damit die Oberhoheit der Safaviden akzeptierten. So akzeptier-

²⁹ MÉLIKOFF, „L’Islam Hétérodoxe“, 143; RÆMER, *Persien*, 242 Anm. 57.

³⁰ MUNŞI I 19: تاج دوازده ترک که علامت اثنی عشریت است از سقرلاط قرمزی ترتیب داد.

Für eine Abbildung der *tâc* siehe MEMBRÉ 26, für eine detaillierte Beschreibung LE-STRANGE, *Don Juan*, 110, 111; MINADOI 47; CHARDIN, *Voyages*, V 300.

³¹ HAMMER, *GOR*, III 343, 621; HINZ, *Aufstieg*, 75-77; RÆMER, *Persien*, 242; MAZZAOUI, *Origins*, 79; KEHL-BODROGI, *Kızılbaş/Aleviten*, 8; YAZICI, Tahsin: „Safevîler“, in: *İA* X 53-59, hier: 54; GÖLPINARLI, „Kızıl-Baş“, 789; SAVORY, „Kızılbaş“, 243; SAVORY, Roger M.: „Şafawids, I. Dynastic, political and military history“, in: *El*² VIII 765-774, hier: 766; DICKSON, *Shah Tahmasb*, 5, 6; die Lesung Goldkopf bei MALCOLM, III 271 ist zurückzuweisen, auch wenn *kızıl* auch golden bedeuten kann.

³² MINADOI 47; Arduelle ist natürlich Ardabîl.

³³ HINZ, Walther: *Irans Aufstieg zum Nationalstaat im fünfzehnten Jahrhundert*, Berlin und Leipzig 1936 18.

³⁴ Siehe unten die Beschreibung einer *tâc* bei Malvezzi 531 und beim osmanischen Chronisten SELÂNİKÎ-PF 353, 309a.

³⁵ LE-STRANGE, *Don Juan*, 49; MEMBRÉ 41; Er nennt als weitere Privilegierte den damaligen Wesir Kâzî Cihân und die Seyyids aus Uskû. Das Recht der *ķôrķîs* zum Tragen der *tâc* siehe bei DÆRFER I 431.

te der Herr von Bagdad mit vielen seiner Gefolgsleute, der Lure Şâh Rüstem I., der Mazanderaner Emîr ‘Abdulkarîm und der Schirwaner Sultân Halîl *tâc* und Ehrenkleid.³⁶ Sogar dem *kayşar* Ildırım Bâyezîd wurde aufgrund seiner Aufrichtigkeit und Freundschaft *tâc* und Ehrenkleid gesandt.³⁷ Offensichtlich gab es für den diplomatischen Verkehr eine andere golddurchwirkte Form der *tâc*³⁸ und für Funktionsträger eine siebenfarbige *tâc*.³⁹ Das symbolische auf den Boden werfen der *tâc* galt als äußeres Zeichen für den Bruch mit den Safaviden. Eine solche Szene wurde festgehalten: sie betrifft Şeref Hân Rûzegî (II.), der in Anwesenheit Sultân Murâds seine von den Safaviden empfangene *tâc* auf den Boden wirft.⁴⁰ In Europa war der Begriff *kızılbaş* zwar bekannt, aber der habsburgische Orator Gerhard Veltwyck sah sich noch im Jahre 1547 genötigt, genau zu erklären, wer der *kessilbassa* sei:

Li Persiani sono chiamati da’Turchi *kessilbassa*, che vol dir bareta rossa - perché il nome di Sophy appresso costoro non é conosciuto, ma si chiamava il barba di costui che adesso regna Ismael, et per esser stato scholaro et dotto - li Turchi lo chiamavano Sophy, che vol dir dottore - perché di vol fece re.⁴¹

In weiterer Folge wurde auch das Land Iran von den safavidischen Chronisten als *davlat-i kızılbaş* oder *kalāmraṭ-i kızılbaş* bezeichnet.⁴² In osmanischen und europäischen Quellen ist oft auch der Schah als solcher damit gemeint: zum Beispiel in Ausdrücken wie man möge „in Erfahrung bringen, wo sich der Kızılbaş befindet“ oder „dem Khislawassa ins landt ziehen.“⁴³ Für den Schah war jedoch die Bezeichnung *sophi*, *sophiano* u.ä. weit gebräuchlicher, was natürlich auf osmanische Vermittlung zurückzuführen ist, wodurch der Schah zum gewöhnlichen Sufi herabgewürdigt werden sollte. Dennoch ist der Ausdruck *şûfî* historisch richtig, da sich die Kızılbaş als Adepten (*murîd*) des jeweiligen safavidischen Sufimeisters (*pîr*, *şeyh*) verstande, den sie als ihren spirituellen Führer (*murşid-i kâmil*, *kuṭb*) anerkannten.

Wenn aber die unbedingte Treue zur safavidischen Dynastie, d.h. zum Schah von Persien als mystischem *kuṭb*, der durch das Tragen der *tâc* Aus-

³⁶ HÂBÎB IV 492, 498, 561, 571.

³⁷ HÂBÎB IV 480.

³⁸ Hierzu siehe HÂBÎB IV 505, 518: تاج زر دوزی; 598: تاجهای زردوزی.

³⁹ HÂBÎB IV 566 تاجهای هفت رنگ.

⁴⁰ Siehe ULUÇ, Lâle: *Turkman governors, Shiraz artisans and Ottoman collectors. Sixteenth Century Shiraz Manuscripts*, İstanbul 2006 493 Abb. 366 die Miniatur stammt aus dem *Nuşretnâme* des Gelibolulu Muştafâ ‘Âlî.

⁴¹ DŽAJA, *Austro-Turcica*, 135.

⁴² SAVORY, „Kızılbaş“, 244.

⁴³ REMMÂL 114: kızılbaşunğ kandeligi haberin bilüb; HHStA: *Türkei I/8-1*, 3r-6r.

druck verliehen wurde, das signifikante Merkmal der Kızılbaş waren, dann ist es anachronistisch, vor der Einführung der roten *tâc* und nach dem Untergang der Dynastie der Šafaviden von Kızılbaş zu sprechen. MORTON schlägt vor, die Bezeichnung Kızılbaş „wenn auch anachronistisch“ für die Anhänger der safavidischen Scheiche vor Cüneyd, Ḥayders Vater, bis zu ihren Nachfolgern unter den safavidischen Schahs zu verwenden.⁴⁴ Mir will sich der Wert so eines Anachronismus nicht erschließen. Anstelle dessen schlage ich vor, eine simple Gleichung aufzustellen: gibt es keinen safavidischen Schah, kann es auch keine Kızılbaş geben, etwaige Eigenbezeichnungen als Kızılbaş sind allenfalls historische Reminiszenzen.

Im folgenden sollen drei Seiten des Begriffs „Kızılbaş“ untersucht werden: die Kızılbaş-Armee im Iran, der Orden der Safaviden bzw. das Büro des [*ḥalîfetu l-ḥulefâ*] und die anatolischen Kızılbaş. Zuvor muss jedoch der politische Aspekt der religiös-theologischen Konnotationen des Begriffs *kızılbaş* thematisiert werden.

2.2 DER SCHAH UND DIE KIZILBAŞ: IDEOLOGISCHE ASPEKTE

Die häretische Religiösität der Kızılbaş wird vor allem als revolutionäre politische Kraft interessant. Als *movens* mithilfe dessen es gelang, die politischen Verhältnisse zu verbessern und dadurch, einerseits, den sozialen Status der Kızılbaş zu verändern und andererseits, die Herrschaft der Safaviden zu legitimieren und zu stabilisieren. Dabei spielen zwei Vorstellungen eine zentrale Rolle: der messianische Glaube an die unmittelbare Wiederkehr des Verborgenen Imam (*mahdaviyat*, in dieser Arbeit: Mahdismus) und damit zusammenhängend die Rolle der noblen Abstammung der Safaviden aus dem Hause Imam Alis (*siyâde*). Beide Vorstellungen erfüllen die Funktion einer Ideologie *avant la lettre*.⁴⁵ Beide Elemente sollten zu jeweils verschiedenen Zeiten in verschiedenen Interpretation für die Safaviden wichtig werden.

Mit der Einführung der Schia im Iran stellte Šâh İsmâ‘îl die religiös-politischen Weichen neu, auch wenn „er selbst damals noch keine genauen Vorstellungen von den Glaubensvorschriften der İsnâ‘aşarîya gehabt zu ha-

⁴⁴ MORTON, Alexander M.: „The *Chūb-i Tarīq* and *Qizilbāsh* Ritual“, in: CALMARD, Jean (Hg.): *Etudes Safavides*, Paris-Teheran 1993, 225-246, hier 227.

⁴⁵ Natürlich bin ich mir über die Problematik der Anwendung des Begriffes Ideologie für den Iran des frühen 16. Jahrhundert bewusst. EAGLETON, Terry: *Ideology. An Introduction*, London 1991.

ben scheint.⁴⁶ Denn Şâh İsmâ‘îl I. war nicht nur Schah und oberster spiritueller Führer, er beanspruchte auch die göttliche Natur (*ulûhîyat*) für seine Person, indem er behauptete, aufgrund seiner Abstammung als *seyyed*, als Nachkomme Imam Alis, die Reinkarnation des erwarteten Messias (*mahdî*) zu sein.⁴⁷ Äußerliches Zeichen des Mahdismus ist die Aufhebung der *şar‘i‘a* also der islamischen Gebote und Verbote, daher rührt die strikte Ablehnung durch den Klerus. Mahdismus hat es über die Jahrhunderte immer wieder gegeben, aber nur Şâh İsmâ‘îl gelang es, daraus ein erfolgreiches politisches Projekt zu machen, indem er den revolutionär-ideologischen Impetus des Mahdismus auf seine charismatische Persönlichkeit konzentrierte.⁴⁸ Für seine Anhänger der ersten Stunde war er tatsächlich der *mahdî*, „der Erlöser aus geistiger und sozialer Not.“⁴⁹ Mit großer Berechtigung darf der Mahdismus als revolutionäre Ideologie betrachtet werden, da er den Umsturz der bestehenden Verhältnisse zum Ziel hatte und Schichten an der Macht beteiligte, die bei einem einfachen Machtwechsel kaum berücksichtigt worden wären. Das bezieht sich vor allem auf die Kızılbaş-Stämme im engeren Sinn, die nicht aus den tribalen Eliten stammen.⁵⁰ Wer sich in der Anfangsphase den Kızılbaş anschloß und als Krieger bewährte, hatte gute Chancen in der Gesellschaft aufzusteigen:

⁴⁶ EBERHARD, *Polemik*, 2; Für die Ansichten Taftâzânîs über den theologischen Kenntnisstand Şâh İsmâ‘îls siehe: GLASSEN, Erika: „Schah İsmâ‘îl und die Theologen seiner Zeit“, in: *Der Islam* XXLVIII/1972 254-268 hier: 264; SAVORY, Roger M.: „The Principal Offices of the Şafawid State During the Reign of İsmâ‘îl I (907-30/1501-24)“, in: *BSOAS* XXIII/1960 91-105; RÖMER, „Qızılbaş“, 235; ŞA‘BÂNÎ, Reżâ: „Tarîkat, Şar‘at va Saltanat: pâye-hâ-ye âgâzân-e hokûmat-e şafavîye“, in: *Macalle-ye Bâstânşenâsî va Târîh* VIII/IX 1361 46-55 vor allem 48-50.

⁴⁷ MINORSKY, Vladimir F.: „The Poetry of Shâh İsmâ‘îl I“, in: *BSOS* X/4/1942, 1006a-1053a; hier: 1025a-1029a und ab 1030a bei den ausgewählten Gedichten fast überall. EBERHARD, *Polemik*, 117-128; SAVORY, „Some Reflections“, 232; KEHL-BODROGI, *Aleviten*, 18, 19.

⁴⁸ Für den ideologischen Aspekt siehe Ahmet Yaşar ÖCAK: „Syncretisme et esprit messianique: Le Concept de *Qotb* et les chefs des mouvements messianiques aux époques Seldjoukide et Ottomane (XIII-XVI siècle)“, in: Gilles VEINSTEIN (Hg): *Syncretisme et hérésies dans l’Orient Seldjoukide et Ottomane (XIII-XVI siècle)*, Paris 2005 249-257, insbesondere S. 252-253.

⁴⁹ GLASSEN, „Mahdî“, 65; TEKİNDACI, Şehâbeddin: „Yeni Kaynak ve Vesîkaların Işığında Al-İttida-yı Yavuz Sultan Selim’in İran Seferi“, *TD* CXVII/1967 49-77, hier 50.

⁵⁰ Siehe unten Abschnitt 2.3.

Damals herrschte bei den Kızılbaş jene Sitte, dass jeder, der sich im Kampf bewährte, beim Padischah größere Huld genoß - Adel und hohe Abstammung gab es unter ihnen nicht, und falls doch, dann nur zusätzlich - und jeder konnte an hohe Posten gelangen.⁵¹

Aus dem Mahdismus folgt zwangsläufig eine weitere, für Revolutionen typische Konsequenz: die Verpflichtung zu einer offensiven und militaristischen Außenpolitik, wie es die Nachbarn der Safaviden zu spüren bekamen. Und wie es so oft bei Revolutionen der Fall ist, wird die post-revolutionäre Phase durch eine militärische Niederlage eingeleitet. So auch bei den Safaviden, wo man mit der Niederlage in der Schlacht von Çaldıran 1514 den Beginn der post-revolutionären Phase ansetzen darf. Denn die Niederlage von Çaldıran, hatte nicht nur umfangreiche Gebietsverluste zur Folge, sondern zerstörte auch den Nimbus der Unbesiegbarkeit Şâh İsmâ'îl I. und wirkte sich auf das Selbstbewusstsein des Schah und dadurch auf das Selbstverständnis der Ideologie aus.⁵² Zumindest ein antisafavidischer Autor, el-Şîrvânî, interpretiert die Niederlage İsmâ'îls als Beweis gegen seinen Göttlichkeitsanspruch.⁵³ Damit musste der safavidische Mahdismus in die Krise kommen, sodass wohl noch zu Lebzeiten Şâh İsmâ'îls Reformen eingeleitet wurden, die darauf abzielten, die extremistische Religiösität der Kızılbaş zugunsten der Zwölferschia zurückzudrängen. Dadurch musste das zweite Element der Ideologie verstärkt in den Vordergrund treten: die *siyâde*.

Die vermeintliche *siyâde* der Safaviden trat nun an die Stelle der von Şâh İsmâ'îl für seine Person beanspruchten Göttlichkeit (*ulûhîyet*) bzw. seines Anspruchs der versprochene Messias (*mahdî*) zu sein. Der Übergang vom Mahdismus zur *siyâde* wurde erst nach dem Tod Şâh İsmâ'îls offen vollzogen. Es wird noch zu zeigen sein, dass Şâh Tahmâsb diesen Übergang mit Gewalt unterstützen musste, bevor sie zum Kernpunkt der safavidischen Ideologie werden konnte. Für sich alleine, hätte die *siyâde* nie die politische Sprengkraft des Mahdismus gehabt. So gab es gerade in der Region am Kaspischen Meer viele größere und kleinere Dynastien, die ihre Abstammung ebenfalls auf den Propheten zurückführten; und vielleicht mit größerer Berechtigung als die Sa-

⁵¹ ANONYMUS-Ş 229:

اما در آن وقت قزلباشرا رسم آن بود که هر که در روز جنگ هنر بیشتر داشته او را در خدمت پادشاه عزت بیشتر بوده و اصل و نسب در میان نبود اگر هم بود علاوه شده و به منصب عالی می رسید.

⁵² SCARCIA-AMORETTI, Biancamaria: „Religion in the Timurid and Safavid Periods“, in: *CHIr* VI 610-655, 638; RÆMER, *Persien*, 264; SAVORY, „Safawids I.“, 768.

⁵³ EBERHARD, *Polemik*, 126.

faviden das tun konnten.⁵⁴ Die Berufung auf die noble Seyyed-Abstammung war aber ideal zum Machterhalt und erlaubte es, möglichst viel von der sakrosankten Natur des Schah zu wahren.

So berichtet der portugiesische Botschafter Henrique de Macedo noch im August 1550, dass das Volk sehr stolz sei und den Schah gar als Gott verehrte⁵⁵ und das Wasser, mit dem er seine Füße wusch als heilkräftig betrachtete.⁵⁶ Letzteres ergänzt der Jesuitenmissionar Gaspar Barzäus, doch hierbei handelt es sich wohl mehr um einen Topos, etwas ähnliches wird nämlich auch von İbrâhîm Paşa und Süleymân überliefert.⁵⁷ Gegen Ende der Safavidenherrschaft, jedenfalls nach Şâh Tahmâsb, wurde die Bedeutung der *siyâde* zur Legitimation der Königsherrschaft noch weiter betont und bis zu einer Art Gottesgnadentum umgedeutet.⁵⁸ Doch die *siyâde* legitimierte die Dynastie, keineswegs regelte sie die Thronfolge, was mit einer der Ursachen für den Fall Alkâs Mîrzâ war.⁵⁹

Aber auch in den internationalen Beziehungen der Safaviden mit ihren islamischen Nachbarn spielte die *siyâde* eine Rolle. Sie wurde von ihren Gegnern angezweifelt; so zum Beispiel vom osmanischen *şeyhu l-islâm* Ebûssu'ûd Efendî.⁶⁰ Der Hâlvetî-Derwisch Şeyh Bâlî Efendi ließ diese Frage in seinem Brief an Rüstem Paşa zwar offen und zollte dem Eponymos der Dynastie, Şeyh Şafî sogar Respekt, maß ihr an und für sich aber wenig Bedeutung bei.⁶¹ Im diplomatischen Umgang der Osmanen mit den Safaviden spielte deren *siyâde* allerdings eine wichtige Rolle und führte unter anderem zu sehr aggressiver Polemik von Seiten Tahmâsbs.⁶²

⁵⁴ Für die Zweifel der Forschung an der *siyâde* siehe KASRAVÎ-TABRÎZÎ, Seyyed Aḥmad: „Nejâd va tabâr-e Şafavîye“, in: *Âyande* II/1304/1925 357-365; ders.: „Şafavîye Seyyed nabûde-and“, in: *Âyande*, XIX/1305/1926 489-497; ders.: „Bâz ham Şafavîye“, in: *Âyande* II/1304 (1925-6) 801-812; HALM, *Die Schia*, 109; ALLOUCHE, *Conflict*, 35.

⁵⁵ SCHURHAMMER, *Quellen*, 303 [4505].

⁵⁶ SCHURHAMMER, *Franz Xaver*, II/3 422.

⁵⁷ ŞÜREYYÂ, *Sicill*, I 93.

⁵⁸ NÂCÎ, Moḥammad Yûsif: *Risâla dar Pâdşâhî-yi Şafavî*, (*dar sâl 1127 h.ç.*), herausgegeben von Rasûl CA'FARIYÂN und Fereşte KÜŞEKÎ, Teheran 2009 111f.

⁵⁹ Siehe unten den Abschnitt 6.3.4.

⁶⁰ DÜZDAĞ, *Fetvaları*, 109, 110; EBERHARD, *Polemik*, 165, 166; für Ebûssu'ûd Efendi siehe MÜSTAḲÎMZÂDE, *Devḥat*, 23-26; EBERHARD, *Polemik*, 50; BAYSUN, M. Cavid: „Ebûssu'ûd Efendi“, in: *İA* IV 92-99; ATŞIZ, Nihal; *İstanbul Kütüphanelerine Göre Ebussuud Bibliyografyası*, İstanbul 1967; ALTINSU, Abdülkadir: *Osmanlı Şeyhülislâmları*, Ankara 1972 28-34; für seine Bedeutung für das osmanische Rechtssystem siehe IMBER, Colin: *Ebu's-Su'ud. The Islamic Legal Tradition*, Stanford 1997.

⁶¹ Für seine Denkschrift an Rüstem Paşa siehe unten Seite 580.

⁶² NAVÂ'î, *Tahmâsb*, 213.

Interessanterweise wurde das Verhältnis zwischen Schah und Kızılbaş durch diesen Wechsel nicht berührt, denn die Kızılbaş waren dem Schah auch als spirituellem Meister verpflichtet. Mit Şâh İsmâ'îl hatte der *pîr* des Ordens der Safaviya auch die Funktion des weltlichen Herrschers inne, was die Art des Loyalitätsverhältnisses seiner Anhänger zu ihm nicht veränderte: er blieb in erster Linie der *murşid-i kâmil*, dem man unbedingten Gehorsam schuldet. Daher ist es unerheblich, ob der Schah nun als Gott, Manifestation Gottes in menschlicher Gestalt oder Messias (*mahdî*) betrachtet wurde, die Loyalität der Kızılbaş zum Schah blieb zunächst im *murîd-murşid*-Verhältnis begründet. Das wiederum erklärt warum die Kızılbaş nach Çaldıran nicht auseinanderliefen: İsmâ'îls Nimbus der Unbesiegbarkeit war zwar dahin, aber er blieb immer noch *kuṭb*. Durch diese Personalunion von *murşid* und *şâh* war illoyales Verhalten ihm gegenüber doppelt, in religiöser wie politischer Hinsicht, verwerflich und somit gleichbedeutend mit Hochverrat; der safavidische *terminus technicus* dafür lautete: „unşûfisches Verhalten“ (*nâ-şûfîgarî*).⁶³ Tahmâsb ließ an seiner Funktion als *murşid-i kâmil* keinen Zweifel aufkommen. So kommentiert er den Führungsanspruch, den sein Bruder Alkâş erhoben hatte, damit, dass die Kızılbaş in politischer und spiritueller Hinsicht nur einen Führer anerkennen würden.⁶⁴ Am Schah als *murşid* musste also festgehalten werden, denn sonst wäre die Grundlage für die Loyalität der Kızılbaş der Dynastie gegenüber zerstört worden. Dennoch bereitete die post-revolutionäre Politik Tahmâsb den Kızılbaş große Schwierigkeiten. Die Identität der Kızılbaş blieb jedoch auch in der post-mahdischen Phase revolutionär: so bezeichnet Şâh Tahmâsb das Heer der Kızılbaş als „erlösende Kızılbaş-Partei (*tâyefe-yi nâcîye-yi Kızılbaş*)“.⁶⁵

⁶³ Für den Begriff *nâ-şûfîgarî* vgl.: SAVORY, Roger M.: „The Office of *Khalîfat al-Khulafâ* under the Şafawids“, in: *JSOAS* 1965 497-502 hier: 501. SAVORY, Roger M.: „Some Reflections on Totalitarian Tendencies in the Şafavid State“, in: *Der Islam* LIII/1976, 226-241; hier 232, 233; HINZ, *Aufstieg*, 78; RÖMER, *Persien*, 250, 251. ; GLASSEN, Erika: „Schah İsmâ'îl, ein Mahdî der anatolischen Turkmenen?“, in: *ZDMG* CXXI/1971 61-69, hier 66-68.

⁶⁴ HORN 67; HÂTİRÂT 614: در راه صوفیگری مرشد یکبار میدانند. Wenigstens in der Theorie wurde der Schah noch im Jahre 1629 als *murşid-i kâmil* anerkannt. Hierzu: MINORSKY, Vladimir F.: *Tadhkirat al-mulūk, A Manual of Şafavid Administration (circa 1137/1725) Persian Text in Facsimile (B.M.Or. 9496)*, London 1943, 126.

⁶⁵ NAVÂ'î, *Tahmâsb*, 225, 226. Vgl. die Selbstbezeichnung der anatolischen Aleviten als *gürûh-i nâcî*.

2.2.1 REVOLUTIONÄRE UND POST-REVOLUTIONÄRE BEISPIELE

Die Zeiten des revolutionären Mahdismus waren 1514 nach der Schlacht von Çaldıran vorbei. Doch erst Şâh Tahmâsb konnte die notwendigen Refomrschritte durchführen. Tahmâsb, der nach dem Tod seines Vaters (19. Receb 930/23. Mai 1524) als zehnjähriger den Thron bestieg, stand im ersten Jahrzehnt seiner Herrschaft unter dem Einfluss seiner Mutter Tâclu Hânım und der verschiedenen Kızılbaş Fürsten, die untereinander um Einfluss rangen. Diese Situation führte zu bürgerkriegsähnlichen Zuständen, aufgrund derer man die erste Dekade der Herrschaft Şâh Tahmâsbs als „Interregnum der Kızılbaş“ bezeichnet, das im Jahr 940 (begann am 23. Juni 1533) mit der Hinrichtung Huseyn Hân Şâmlus endete.⁶⁶

Die folgenden drei Beispiele sind aus verschiedenen Epochen und zeigen wie der Mahdismus überwunden wurde. Ich interpretiere diese Überwindung ideologisch und politisch als Übergang von einer revolutionären zu einer nach-revolutionären Phase einerseits und als Stärkung der politischen Macht des Schah andererseits. Damit stelle ich mich explizit gegen mystisch-magische Interpretationen der Reformen Tahmâsbs.⁶⁷

Revolutionärer Terror

Das erste Beispiel stammt aus dem Jahr 1501 unmittelbar nach der Machtergreifung Şâh İsmâ'îls. Der berühmte Sufi-Meister İbrâhim Gülşenî floh damals nach Diyarbakır von wo er nach Kairo gehen wollte. Schon vor seiner Flucht

⁶⁶ HANEDA, Masashi: *Le Châh et les Qizilbâš. Le système militaire safavide*, Berlin 1987 104-143; SAVORY, Roger M.: „Tahmâsp“, 65-70; SAVORY, „Şafawids“, 768; YAZICI, „Şafevîler“, 55; RÆMER, *Persien*, 274-276; DICKSON, *Shah Tahmasp*, 261, 276.

⁶⁷ Siehe zum Beispiel die gewagte Interpretation bei BABAYAN, Kathryn: *Mystics, Monarchs and Messiahs. Cultural Landscapes of Early Modern Iran*, Cambridge Mass. 2002 295-348; meiner Ansicht nach ignorierte die Autorin das politische Denken in den Handlungen Tahmâsbs. Besonders problematisch wird dies bei ihrer Interpretation der Träume Şâh Tahmâsbs. Ihrer Ansicht nach positionierte Tahmâsb sich im Reich der Träume, um mit dem Göttlichen zu kommunizieren. Dabei hätte sich Tahmâsb vom *gulât* seines Vaters gelöst sei einen Schritt weiter in Richtung Islamisierung der iranischen Welt gegangen (BABAYAN, *Mystics*, 334). Abgesehen davon, dass sie damit die Durchsetzung der Scharia bei den Kızılbaş mit der Islamisierung der iranischen Welt gleichsetzt, übersieht sie die politische Funktion der Träume Tahmâsbs. Dagegen siehe die ausgezeichnete Arbeit von AHMADÎ, Nozhat: *Ru'yâ va siyâsat dar 'Aşr-i şafavîye*, Teheran 2010, wo auf die politische Funktion der Träume systematisch eingegangen wird. Unhaltbar ist auch ihre Behauptung (BABAYAN, *Mystics*, 334 Anm. 1), dass die Memoiren von Şâh Tahmâsb von zeitgenössischen Historikern ignoriert worden seien, wie ein Blick in die iranistischen Forschungsleistungen Europas, der Türkei und des Iran beweist.

hatten ihm die neuen Herren Schwierigkeiten bereitet und er hatte Grund zur Annahme, dass man ihm ans Leben wollte.⁶⁸ Auf seinem Weg nach Diyarbakır schloß er sich einer Handelskarawane an, die von dreißig Kızılbaş aufgehalten. Diese führten eine strenge Personenkontrollen durch, weil sie einen prominenter Molla suchten, der sich in der Karawane befand. Dieser konnte zunächst zwar fliehen, wurde aber später von ihnen aufgespürt, verhaftet, misshandelt und nach Tebriz gebracht. Kurze Zeit später verhielt sich die Karawane vorsichtiger: man wollte sich nicht als Sunniten zu erkennen geben. Eine Gruppe kurdischer Mollas hielt jedoch nichts davon, sondern betete in aller Öffentlichkeit. Daraufhin gaben sich zwölf Kızılbaş, die sich verkleidet hatten und mit der Karawane mitgreist waren, um Sunniten und Flüchtlinge zu identifizieren, zu erkennen, verbrannten die theologischen Bücher, welche die Kurden mit sich führten und gaben einen jeden von ihnen hundert Hiebe mit dem Prügel.⁶⁹

Die Buße des Schah und die Leiden der Kızılbaş

Im Monat Zîlhicce des Jahres 932 (begann am 8. September 1526) erließ Şâh Tahmâsb einen *farmân*, den er im Schrein des Şeyh Şafî in Stein meißeln ließ, darin wurden Weinausschank, Rauschmittelverschleiß, Prostitution usw. verboten.⁷⁰ Dieses Verbot zeigte wohl nicht die erwünschte Wirkung, da Tahmâsb damals nicht in der Lage war, die Regierungsgeschäfte selbst zu lenken. Jahre später, nach dem Ende des Interregnums der Kızılbaş nahm Tahmâsb die damals begonnene, und wahrscheinlich von Şâh İsmâ'îl initiierte Politik wieder auf. Anlässlich seiner Bußwallfahrt (*tavbe*) nach Maşhad, die wahrscheinlich im September 1534 stattfand,⁷¹ untersagte er alle der *şarî'a* widersprechenden Vergnügungen, vor allem den Alkohol- und Haschischgenuß. Er ließ gegen den energischen Einspruch seiner Kızılbaş-Fürsten die Wein- und Bierschenken (*şarâbhâne*, *bozahâne*) und Bordelle (*beytu l-lutf*) schließen.⁷² Diesmal

⁶⁸ GÜLŞENÎ, *Menâkıbnâme*, 265-268.

⁶⁹ GÜLŞENÎ, *Menâkıbnâme*, 268, 269.

⁷⁰ TÂCBAHŞ, Aḥmad: *Târîḫ-i Şafavîye*, Teheran 1372/1993 143-145; FRAGNER, Bert G.: *Repertorium persischer Herrscherurkunden. Publierte Originalurkunden bis 1848*, Freiburg 1980 60 [118].

⁷¹ Für das Problem der genauen Datierung siehe DICKSON, *Shah Tahmasb*, 277, 278.

⁷² Die *tavba* Şâh Tahmâsbs ist in den safavidischen Chroniken zur Genüge dokumentiert: HÂṬIRÂT 598-600; HORN 48-50; CİHÂNÂRÂ 69v, 70r; RÛMLU 246; RÛMLU-N 326; RÛMLU-S 113, 263; ŞEREFNÂME II 181; ŞEREFNÂME II/1 561, 562; wichtige Anmerkungen bei: DICKSON, *Shah Tahmasp*, 252, 261; LAMBTON, Ann K. S.: „Quis custodiet custodes? Some Reflections on the Persian Theory of Government“, in: *StI* VI/ 125-146, hier 135; POSCH, *Feldzug*, 4, 5.

hatte der Schah die Macht, seinen Befehlen den nötigen Nachdruck zu verleihen: zwei überzeugte Bacchusjünger, der *vezîr* der *qôrçîs* Hâce Şâhkuhi und der *êşik akası* Muhammed Beg Enükoğlu Türkmen ließ er mit einer Weinflasche, die man ihnen um den Hals gehängt hatte, hinrichten.⁷³ Tahmâsb griff also zuerst bei seiner Elitetruppe, den *qûrçîs* durch.

Prügel zur Vernunft

Şâh Tahmâsb hat aber nicht nur den Göttlichkeitsanspruch aufgegeben, auch mit der Vorstellung der versprochenen Messias zu sein, mochte er sich nicht anfreunden⁷⁴ und griff gegen all jene, die diesen Wechsel in der Ideologie nicht mitmachen wollten oder konnten, energisch durch. Am dramatischsten im Jahre 962 (begannt am 26. November 1554), bezeichnender Weise gegen eine Gruppe aus Anatolien:

In den Monaten des Jahres 962 trat eine Gruppe liederlicher *Qalenderis* und *qalenderartiger* Flegel, unter Verzehr großer Bissen von Haschisch (*bang*) im Sommerlager von Sûrluq bei Sultânîye vor den leuchtenden Blick des seligen Schah. Sie brachten ihre negativ-religöse Überzeugung im Kleid der Religion und der Güte der Einstellung zum Vorschein und schrieben jener Majestät das Mahditum zu. So sehr seine Majestät auch wollte, dass sie durch schlagende Beweise von ihren verderblichen Ansichten abließen, wandten sie sich nicht ab und trieben die Überzeugung bis zur Grenze des Extremismus. Schließlich führte das dazu, dass sich der fromme, scheriatfördernde Padischah zur Hinrichtung jener falschgläubigen Gruppe entschloß und die Teppichkehrer ihnen einzeln die Köpfe mit Knüppeln zerschlugen und sie in die jenseitigen Gefilde schickten. Und weiters wurden alle, die ihr Maul diesen fruchtlosen Worten öffneten und sich nicht von diesen verdorbenen Ansichten abwandten - bis zu vierzig Personen von diesen opiumsüchtigen *Qalendern*! - auf diese Weise hingerichtet.⁷⁵

⁷³ ŞEREFNÂME II 181.

⁷⁴ SCARCIA-AMORETTI, „Religion“, 640.

⁷⁵ MUNŞÎ 117:

در شهر اثنی و ستین و تسعمایه جمعی از قلندران بیسر و پا و لوتیان قلندر نما لوتہای
بنگیانہ بکار بردہ در سیلاق سولقی سلطانیه بنظر انور شاہ جنت مکان در آمدہ در لباس
عقیدت و حسن اعتقادی خود را بمنصبہ ظهور آورده اسناد مہدویت بآن حضرت کردند. ہر
چند حضرت خواستند کہ بدلائل قاطعہ ایشان را از این عقیدہ فاسدہ باز آورند رجوع
نکرده مبالغہ بسرحد افراط رسانیدند و بحر بدان شد کہ پادشاہ دین دار شریعت پرور در
مقام سیاست آن گروه بد اعتقاد در آمدہ سر یکیک را فراشان بضرب تخماق کوفتہ بدیار
عدم میفرستادند و دیگری بہمان کلمات لاطایل زبان گشودہ از آن عقیدہ فاسدہ
رجوع نمیکردند تا چہل نفر از قلندران بنگی بدینجہت سیاست یافتند.

Dieselbe Stelle in osmanischer Übersetzung bei GÖLPINARLI, Abdülkâki und BORTAV, Pertev Naili: *Pir Sultan Abdal*, İstanbul ²1991 (¹1943), 21; Eine verkürzte Variante

An einer anderen Stelle heißt es, dass man ihre Köpfe durch Knüppel zu Verstand gebracht hatte.⁷⁶ Diese *kalender* zählten nicht zur *Qızılbaş*-Armee, sondern scheinen plötzlich irgendwoher gekommen zu sein. Bestimmt waren sie auch aus dem Osmanischen Reich zugewandert, dort wurden nämlich zur selben Zeit *Kalender*-Gruppen aus mindestens einem ihrer Zentren vertrieben.⁷⁷

2.2.2 REFORM UND STÄRKUNG DER MACHT DES SCHAH

Die im vorigen Abschnitt angeführten Beispiele zeigten die Transformation der Ideologie: vom Terror unter Schah Ismâ'îl, wo die Observanz religiöser Pflichten, wie das Gebet mit Misshandlungen endet, zum Verbot aller lockeren Sitten und der Stärkung der Scharia und der expliziten Zurückweisung des Mahdismus unter *Ṭahmâsb*.

Die Zurückweisung des alten Lebensstils der *Qızılbaş* traf außer bei den Schriftgelehrten auf wenig Gegenliebe. Im privaten Kreis wurde dem Wein nach wie vor zugesprochen. Michele Membré nahm an einem Trinkgelage im Hause Bahrâm Mîrzâs teil,⁷⁸ und Jahre später sprach der Schah von Gefolgsleuten Alkâs Mîrzâs, die mit diesem Wein tranken.⁷⁹ Verstöße gegen das Alkoholverbot gab es immer wieder, sodass es nach dem Frieden von Amasya (1555) verschärft wurde.⁸⁰

Dass hochgestellte Persönlichkeiten an seinem eigenen Hof das landesweit geltende und innenpolitisch bedeutende Alkoholverbot ignorierten, zeigt, dass die moralisch-politischen Differenzen zwischen Anhängern der alten *Qızılbaş* Lebensweise bzw. der türkenische Lebensstil und den von *Ṭahmâsb* geförderten zwölfschiitischen Moralvorstellungen noch lange nicht überwunden waren. MORTON und SÛDÂVAR gehen daher recht in der Annahme, dass Frustration über den geänderten Lebensstil am Hofe *Ṭahmâsb*s eine gewisse Rolle bei den Versuchen spielte, *Ṭahmâsb* zu stürzen.⁸¹ Die Kommentare in den

bei SULTÂNÎ 80 und RÛMLU 27 in den englischen Erläuterungen zum persischen Text. Diese Episode gehört nicht zum eigentlichen Textkorpus, da sie nach SEDDON „Hasan-i alkRumlu's Ahsanu' t-Tawârikh“, 307 nur als Randglosse im Rûmlu-Manuskripts von A.G. ELLIS erwähnt wird. Das Abfassungsdatum dieser Handschrift wird von SEDDON auf das Jahr 1010 (began am 2. Juli 1610) geschätzt. Siehe HALM, *Die Schia*, 110.

⁷⁶ SULTÂNÎ 80: سر ایشان را به تخماق خرد کردند.

⁷⁷ Siehe Seite 236.

⁷⁸ MEMBRÉ XVI, 39.

⁷⁹ Siehe unten Seite 281.

⁸⁰ EBERHARD, *Polemik*, 95.

⁸¹ SÛDÂVAR, Abûl'alâ': „Toute'e-ye 'ozmâ va Abû l-Muẓaffar Şâh Ṭahmâsb-e Şafavî,“ *Macalle-ye Îrânşenâsi*, 9.1 1379/ 51-80, hier 62; MORTON, 31.

Selbstzeugnissen Tahmâsbs bestätigen meiner Meinung nach das Bild vom tiefgläubigen, gegen Ende seines Lebens wohl frömmlichen Muslim. Doch die persönliche Frömmigkeit des Schah war nur ein Motiv: in der Tat muss sich Tahmâsb über die politische Implikationen seiner *top-down* Reformen bewusst gewesen sein, dienten sie doch einem politischen Zweck: der Stärkung der Königswürde den Stämmen gegenüber. Gleichzeitig waren diese im politischen wie im religiösen Sinne gegen die Kızılbaş gerichteten Maßnahmen die augenfälligste Propagierung des „Übergang[s] von der Volksschi’a zur Hochschi’a.“⁸²

Wichtigster Verbündeter der Krone gegen die Kızılbaş waren die schiitischen Theologen, die aus dem Cebel ‘Âmil und Bahreyn in den Iran gekommen waren,⁸³ wie zum Beispiel die Familie Cebel ‘Âmilî.⁸⁴ Einer dieser schiitischen Schriftgelehrten, Şeyh ‘Alî Karakî, erließ im Jahre 1526 die wahrscheinlich erste *fetvâ* gegen die Kızılbaş, in der die öffentliche Rezitation des Abû Muslimnâmes eines häretischen Epos, das in der Hurramdînîye und bei allen muslimischen Turkvölkern große Verehrung genoß, verboten und außerdem noch die Verfluchung dieses bei den Kızılbaş ungemein populären Heiligen gestattete.⁸⁵ Genauso energisch konnte Tahmâsb gegen Teile seiner

⁸² GLASSEN, Erika: *Die frühen Safawiden nach Qāzī Aḥmad Qumī*, Freiburg im Breisgau 1970/96 zitiert nach HALM, *Die Schia*, 109; GLASSEN, „Theologen“, 264-268; SCARCIA-AMORETTI, „Religion“, 642.

⁸³ Für den „Import“ schiitischer Schriftgelehrter aus dem Libanon nach Persien siehe: FRAGNER, Bert G.: „Von den Staatstheologen zum Theologenstaat, religiöse Führung im schiitischen Persien“, in: *WZKM LXXXXV/1983* 73-98 hier 77-79; NEWMAN, Andrew J.: „The Myth of the Clerical Migration to Safavid Iran: Arab Shiite Opposition to ‘Alī al-Karakī and Safavid Shiism“, in: *Die Welt des Islam XXXIII/1993* 67-113; ABISAAB, Rula Jurdi: *Converting Persia. Religion and Power in the Safavid Empire*, London 2004, dieselbe: „The Ulama of Jabal ‘Amil in Safavid Iran, 1501-1736: Marginality, Migration and Social Change“, in: *IrSt XXVII/1994* 103-122; NEWMAN, Andrew J.: „Safawids, IV. Religion, philosophy and science“, in: *EP² VIII* 777-787, hier 777, 778; EBERHARD, *Polemik*, 129.

⁸⁴ MUNŞÎ I 145.

⁸⁵ Siehe BABAYAN, *Mystics*, 121-160 sowie dieselbe „The Safavid Synthesis: From Qizilbash Islam to Imamite Shi‘ism“, in: *IrSt XXVII/1994* 135-161, hier: 143-147 und „Sufis, Dervishes and Mullas: the Controversy over Spiritual and Temporal Dominion in Seventeenth-Century Iran“, in: MELVILLE, Charles (Hg): *Safavid Persia*, London - New York 1996 117-138, hier 124-128; Für Ebû Muslim siehe HALM, *Die Schia*, 30-32 und 97, der hier zitierte Artikel von MÉLIKOFF, Irène: „Le drame de Kerbela dans la littérature épique turque“, in: *REI XXXIV/1966* 133-148 war mir nicht zugänglich. Für die Stellung Abû Muslims innerhalb der Hurremdînîye siehe HALM, *Gnosis*, 82, 83. Sowie: MAHCÛB, Moḥammad Ca‘far: „Abûmoslem Nâme. Sargozašt-e ḥamâsî-e Abû Moslem-e Ḥorâsânî II“, in: *Macalle-ye Îrânşenâsî*, III/3/1369 480-495; MAHCÛB, Moḥammad Ca‘far: „Abûmoslem Nâme. Sargozašt-e ḥammâsî-e Abû Moslem-e Ḥorâsânî I“, in: *Macalle-ye Îrânşenâsî*,

Çizilbaş Truppen durchgreifen, vor allem dann, wenn die religiösen Praktiken und Sitten einzelner Gruppen die Çizilbaş und daher das ganze Land in Miskredit brächten. Die folgende Episode muss sich ca. 1550/51, jedenfalls vor dem Nachtschiwanfeldzug zugetragen haben:

Als einige osmanische Grenzstatthalter mitteilen ließen, dass, wenn das, was die Pâzûkî, Hınıslu und Çemişkezegî/lü praktizierten, die Art und Weise der Çizilbaş sei, diese doch aufhören sollten, sich Muslime zu nennen.⁸⁶ Die Stämme wurden von Tahmâsb sofort bestraft, so setzte er alle Fürsten ab und griff vor allem gegen die Hınıslu hart durch, indem er einige von ihnen hinrichten ließ.⁸⁷ Mit einiger Berechtigung, wie es scheint, da der fromme Şeref Hân weiß, dass sich die genannten Gruppierungen „auch sonst kaum um die Scharia kümmerten.“⁸⁸ Manche Ansichten des Schah über Stämme der Çizilbaş könnten ebenso von osmanischen *‘ulemâ* stammen. Wenn er zum Beispiel von den Sarılu/Sarulu Tekelüs spricht, die

wegen ihrer Ketzerei und Ungläubigkeit berüchtigt sind und in der Schamlosigkeit und Ungebundenheit so weit gehen, dass sie ihr gegenseitigen Frauen nicht respektieren.⁸⁹

I/3/1368/1989 691-704. Das Abû Muslimnâme wurde auch in den Legendenzklus um Seyyid Battâl Gâzî eingebaut. Hierzu: KÜÇÜKHÜSEYİN, Şevket: *Selbst und Fremdwahrnehmung im Prozess kultureller Transformation. Anatolische Quellen über Muslime, Christen und Türken (13.-15. Jahrhundert)*, (=Veröffentlichungen zur Iranistik Nr. 63) Wien 2011 249-312; MÉLIKOFF, Irène: „Al-Battâl,“ in: *EL²* I 1103, 1104; für die Rolle alidischen Gedankenguts in der türkischen (anatolischen) Volksliteratur siehe ÇETİN, İsmet: „‘Alî in Turkish Folk Literature,“ in: OCAK, Ahmet Yaşar: *From History to Theology: Ali in Islamic Beliefs*, Ankara 2005 205-227.

⁸⁶ ŞEREFNÂME II/2 196; ŞEREFNÂME-B 379; ŞEREFNÂME I 332:

أمرًا و حکام سرحد روم بشاه طهماسب پیغام فرستادند کہ اگر سلوک و آداب قزلباش بدین
عنوانست کہ طوایف بازوکی و خنوسلو و چمشکزگ و غیرہ بفعل می آورند اطلاق اسم
مسلمانی بر ایشان روا نیست.

⁸⁷ ŞEREFNÂME I 332.

⁸⁸ ŞEREFNÂME-B 378; ŞEREFNÂME II/1 195; ŞEREFNÂME II/2 159; ŞEREFNÂME I 331:
در امور شرعیه چندان تقید نمی فرمود.

⁸⁹ MORTON, „Ritual“, 239; HORN 32, 52; HÂTİRÂT 588:

مردم سارلو کہ بالحاد و زندقه معروفند و از غایت و قباح و اباحت مناح خود را از
یکدیگر دریغ نمیدارند.

Dass es sich um Sarılu Tekelüs handelt geht aus HÂTİRÂT 603 hervor. Man beachte die Verwendung des Terminus *ibâhat*. Die Lehre der *ibâhiyyet* gilt spätestens seit al-Gazzâlî als Unglaube (*kufîr*).

Ein interessantes Beispiel wie Tahmâsb der Scharia bei den Kızılbaş zum Durchbruch verhalf betrifft die Pâzûkî. Deren Fürst Üveys Beg genannt Kılıc Beg Pâzûkî wurde als Kind von seiner Mutter nach Kâzvîn gebracht, wo er zwanzig Jahre lebte und bei den Groß-*ķôrķîs* Dienst versah. Nach dieser Zeit wurde er mit dem Emirats über die Pâzûkî und dem *ülke* von Eleşkird betraut. Dort „rottete er die ketzerischen und häretischen Glaubensvorstellungen, die unter diesem Volk weit verbreitet waren, aus und verhalf den Prinzipien des Islam zum Durchbruch.“⁹⁰

Für viele Kızılbaş von Rang und Namen müssen diese Veränderungen nur schwer nachzuvollziehen gewesen sein. Eine Streitschrift Mîrzâ Maḥdûms⁹¹ zeigt in aller Deutlichkeit, wie schwierig es für die Kızılbaş war, mit einem Schah umzugehen, der für sich den Anspruch auf das Mahditum ablehnte: sie betrachteten Şâh Tahmâsb zwar noch immer als unfehlbaren Imam, „wenn man sie [aber] direkt nach seiner Stellung frage, erklärten sie ihn für dumm und dieses Amtes nicht würdig.“⁹² Auch wenn gerade bei Mîrzâ Maḥdûm der

⁹⁰ ŞEREFNÂME I 333:

قاعدة تقض و الحاد که در میانه آن قوم راسخ گشته بود بر طرف ساخته شعائر اسلام ظاهر گردانید.

⁹¹ Mîrzâ Maḥdûm Şarîfî war der Sohn Mîr, Ġiyâseddîn Muḥammads den man Mîr-i Mîrân nannte. Er verbrachte die meiste Zeit seines Lebens in Kâzvîn, wo er in der Nähe der Ḥaydarîye Moschee wohnhaft war. Er genoß einen ausgezeichneten Ruf als Theologe und vor allem als Prediger, um den sich immer eine große Gemeinschaft scharte. Er war Erzieher des Prinzen İsmâ'îl und Höfling bei Şâh Tahmâsb, wo er aufgrund des (begründeten) Verdachtes sunnitischer Tendenzen in Ungnade fiel, aber die Gunst Parîḥân Hân umsgenoß, die in Kâzvîn seine Nachbarin war. Unter seinem ehemaligen Schüler İsmâ'îl II. kam er wieder zu Ehren, „aber wegen seines Extremismus, den er für die sunnitische *mezheb* pflegte,“ musste er unter Muḥammad Ḥudâbende das Land verlassen. Danach wandte sich Mîrzâ Maḥdûm nach Istanbul, wo er es am Hofe Murâd III. zu einigen Ansehen brachte. Er starb 1587 in Mekka. Erwähnenswert ist vor allem, dass er im Jahre 953 (began am 4. März 1546) eine Reise in das Osmanische Reich unternahm und sich dort unter Anleitung des damaligen Heeresrichters von Rumelien, Çivizâde Şeyḥ Mehmed Muḥîyeddîn Efendi von der Schia lossagte. Die Biographen Çivizâdes vermerken darüber allerdings nichts.

Für Mîrzâ Maḥdûm Şarîfî siehe STANFIELD-JOHNSON, Rosemary: „Sunni Survival in Safavid Iran: Anti-Sunni Activities During the Time of Tahmasp I,“ in: *ISl* XXVII/1994 123-133, hier 124-128; KÂZVÎNÎ, Muḥammed: „Şarḥ-e aḥvâl-e Mîrzâ Maḥdûm-e Şarîfî,“ in: *Farhang-e Īrân-zamîn*, VII/1392 57-69; EBERHARD, *Polemik*, 56-60; QUIRING-ZOCHE, *Isfahan*, 217, 219; MUNŞÎ I 110, 148, 149; ‘AṬÂ’Î 297-299; Für Koca Çivizâde Şeyḥ Mehmed Muḥîyeddîn Efendi siehe: ‘ÂLÎ-W 137v; MECDÎ 446-449; MÜSTAKÎMZÂDE, *Devḥat*, 19-21; ALTINSU, *Şeyhülislâmları*, 22, 23.

⁹² Nach der Inhaltsangabe des Werkes *An-navâķiz fî radd ar-ravâķiz* von Mîrzâ Maḥdûm bei EBERHARD, *Polemik*, 187.

persönliche Groll des Autors nicht außer Acht gelassen darf, so entsprechen seine Ausführungen in großem Maße der Wahrheit, da in der Reisebeschreibung der Holsteinischen Gesandtschaft aus den 1630er Jahren über Ṭahmâsb folgendermaßen berichtet wird: „Die Perser wollen ihn nicht sonderlich loben: [...] Er hat auch die Gerechtigkeit nicht gehandhabet.“⁹³ Damit dürfte OLEARIUS hauptsächlich die Meinung der Kızılbaş überliefert haben. In anderen Teilen der Bevölkerung stand Ṭahmâsb jedoch in hohem Ansehen: Vahşî-i Bâfîkî nannte ihn einen gerechten Chosroe,⁹⁴ der sogar bei den Osmanen nach dem Frieden von Amasya in relativ hohem Ansehen stand.⁹⁵ Trotzdem gelang es Şâh Ṭahmâsb, sich der Loyalität der Kızılbaş zu versichern. Gleichzeitig konnte er Schritt für Schritt die Scharia stärken, was nur zu Lasten der Glaubenswelt der Kızılbaş möglich war, deren Rituale, die sich ja doch nicht verbieten ließen, wie z.B. das *çûb-i tarîk* oder ihre *zîkr* jeden Donnerstagabend, unmerklich ihres religiösen Charakters entkleidet und schließlich nur noch im Hofzeremoniell und in der Folklore der Kızılbaş eine Rolle spielten.⁹⁶

Die Kızılbaş und die Dynastie der Şafaviden standen in einem gegenseitigen Abhängigkeitsverhältnis: einerseits brauchten die Kızılbaş aufgrund der eben erwähnten *murîd-murşid*-Beziehung den Schah als religiös-politische Existenzberechtigung, andererseits waren die Kızılbaş die einzige ernstzunehmende militärische Kraft, auf die sich die şafavidischen Monarchen stützen konnten und jahrhundertlang die Garantie für das militärische Überleben der şafavidischen Herrschaft über Iran. Auch wenn Herrscher wie Ṭahmâsb und

⁹³ OLEARIUS, Adam: *Vermehrte Neue Beschreibung Der Muskowitischen und Persischen Reyse So durch Gelegenheit einer Holsteinischen Gesandtschaft an den Russischen Zaar und König in Persien geschehen. Worinnen die gelegenheit derer Orte und Länder / durch welche die Reise gangen / als Liffland / Rußland / Tartarien / Meden und Persien / sampt dero Einwohner Natur / Leben mm / Sitten / Hauß=Welt=und Geistlichen Stand mit fleiß auffgezeichnet / und mit vielen meist nach dem Leben gestellten Figuren gezieret / zu befinden*. Schleswig 1656 herausgegeben von Dieter LOHMEIER Tübingen 1971 637.

⁹⁴ ŞÂHRŪDÎ, İsmâ'îl (Hg. genannt Bîdâr): *Dîvân-i Kâmil-i Vahşî Bâfîkî, taşhîh şüde ez rûy-i çend nüsha kadîmî, haţfî ve çâpî*, Teheran 1373/1994 293: شاه تهماسب خسرو عادل که ز شاهان کسش ندیده عدیل. Für Vahşî Bâfîkî siehe TAMÎM-DÂRÎ, *‘Erfân*, I 404-416.

⁹⁵ FLEISCHER, *Bureaucrat*, 78.

⁹⁶ Eine wichtige Arbeit über Funktion und Aufgabe verschiedener schiitischer Rituale in safa-vidischer Zeit ist CALMARD, Jean: „Shi‘i Rituals and Power II. The Consolidation of Safavid Shi‘ism: Folklore and Popular Religion“, in: MELVILLE, Ch. (Hg): *Safavid Iran*, London - New York 1996 139-190; MORTON, „Ritual“, 225-246. Diesselbe Zeremonie auch bei KAEMPFER, Engelbert: *Am Hofe des persischen Großkönigs 1684-1685*, herausgegeben von Walther HINZ ²Stuttgart 1984 (¹Tübingen und Basel 1977) 274, 275; MINORSKY, *Tadhkirat*, 55, 126; RÖHRBORN, *Regierung*, 37, 38.

in noch viel stärkerem Maße ‘Abbâs versuchten, ihre Macht zu beschneiden, so blieben ihre Stämme (*oymak*) unverzichtbar, weil nur sie in der Lage waren, die nötigen Truppen für safavidische Streitmacht zu stellen.

2.3 DIE STÄMME (*OYMAK*) DER KIZILBAŞ

Die Kızılbaş im Iran gliederten sich in verschiedene Stämme, denen jeder Kızılbaş von Geburt auf angehörte. Unter diesen Stämmen darf man sich nicht nur Nomaden oder Halbnomaden verstehen.⁹⁷ Von einem Stamm, den Rûmlu, ist zum Beispiel bekannt, dass bei ihnen seit ihrer Entstehung nomadische wie städtische Gruppen vorhanden waren.⁹⁸ Die narrativen Quellen erwähnen die Kızılbaş bzw. deren Emire fast ausschließlich im Zusammenhang mit Feldzügen und während ihrer Anwesenheit bei Hofe, also den Sommer- oder Winterlagern des Schah, wodurch der Eindruck einer prinzipiell nomadischen Lebensform entsteht. Doch bereits FRAGNER wies darauf hin, dass die hohen Kızılbaş Fürsten in Hauptstädten ihrer Provinzen lebten, wodurch sie sich im Laufe der Zeit von der Lebensweise ihrer Stammesangehörigen unterschieden ohne jedoch ihre Autorität über sie zu verlieren.⁹⁹ Das beweist der in dieser Arbeit behandelte Einfall Alkâs Mîrzâs nach Zentraliran¹⁰⁰: Çirâğ Sultân Ustâclu und Bahrâm Mîrzâ hatten ihre Familien in Hamadân, Şâhkulî Hân Hâlîfe Zûlkadr in Kûm und İbrâhîm Hân Kengerlû Zûlkadr in Schiraz. Von Menteşâ Sultân Ustâclu ist bekannt, dass er sich als Gouverneur von Çukur Sa‘ad in Nachitschewan Häuser bauen ließ.¹⁰¹ In allen Fällen handelt es sich um urbane oder urbanisierte Schichten, die sich deutlich von den Nomaden unterschieden. Es ist nicht einmal sicher, ob alle Kızılbaş nomadisierten. Nach CHARDIN lebten die Kızılbaş in Friedenszeiten als Viehzüchter und Viehändler.¹⁰² Aus späterer Zeit sind Beispiele von Kızılbaş überliefert, die in den Dörfern vom Ertrag der Bauern lebten, und selbst ein wenig Ackerbau tri-

⁹⁷ RÖHRBORN, Klaus-Michael: *Regierung und Verwaltung Irans unter den Safaviden*, (HDO I/VI/5/1), 17-57 hier: 37.

⁹⁸ KIZILBAŞ 11: بعضی حشمی و بعضی شهری اند. Leider wissen wir nicht, ob der anonyme Autor des *Târîh-i Kızılbaşân* die nomadischen Rûmlu als Ausnahme zur Regel betrachtet.

⁹⁹ FRAGNER, Bert G.: „Social and Internal Economic Affairs“, in: *CHI* VI 491-567, hier 496, 497.

¹⁰⁰ Siehe unten Abschnitt 6.2 S. 532f.

¹⁰¹ MEMBRÉ 17.

¹⁰² CHARDIN, *Voyages*, V 300, 301.

ben.¹⁰³ Jedenfalls unterscheiden zeitgenössische Quelle genau zwischen Nomadenstämmen und Stämmen der Kızılbaş.

Die in den Quellen gebrauchte Terminologie ist jedoch nur selten eindeutig: so werden für die Nomaden *haşam/aḥşam(ât) oymaḵ* und *ulus* gebraucht.¹⁰⁴ Unter einem *ulûs* verstand man die Untertanen eines Herrschers aus der Sicht des Herrschers, später den Stamm als solche und schließlich im modernen Türkisch eine Nation.¹⁰⁵ Interessanter Weise erklärt LEWENKLAU „Uluß“ als „Wanderer“, also Nomaden.¹⁰⁶ Daneben wurde seit der Ilchandenzeit für nomadische oder halbnomadische Stämme der Ausdruck *él/il(ât)* verwendet, während mit *‘aṣîrat/‘aṣâ’ir*, *ḳabîle/ḳabâ’il* und *ṭâyfe/ṭavâ’if* mehr die Stämme ganz allgemein gemeint waren.¹⁰⁷

Für die Stämme der Kızılbaş hat sich in der Forschung die Bezeichnung *oymaḵ*, eingebürgert. Demnach handelt es sich bei den *oymaḵ* der Kızılbaş um komplexe sozioökonomische und administrative Institutionen, die neben ihrer wirtschaftlichen Bedeutung auch administrative und militärische Aufgaben hatten.¹⁰⁸ So wurde in Arbeiten über die wirtschaftlichen und sozialen Hintergründe der *oymaḵs* im sechzehnten Jahrhundert¹⁰⁹ behauptet, dass niemals vor und niemals nach der Regierungszeit Şâh Ṭahmâsbs (1524-1576) so viele verschiedene Wirtschaftsformen in vielfältiger Art und Weise in das *oymaḵ* System integriert worden seien.¹¹⁰ Dem widerspricht TAPPER, seiner Ansicht nach gibt es keinen Grund anzunehmen, dass *oymaḵ* tatsächlich der am weitesten verbreitete Begriff war. Daher könne von einem *oymaḵ* System wohl kaum die Rede sein.¹¹¹ Die safavidischen Chronisten scheinen diese Ansicht

¹⁰³ DICKSON, *Shah Ṭahmasb*, 6; OLEARIUS, Adam: *Moskowitzische und Persische Reise, Die Holsteinische Gesandtschaft beim Schah, 1633-1639*, herausgegeben von Detlef HABERLAND Stuttgart-Wien 1986 294.

¹⁰⁴ KIZILBAŞ 11; HÂTIRÂT 596.

¹⁰⁵ DÖRFER I 175 [54].

¹⁰⁶ Siehe unten 413.

¹⁰⁷ Hierzu: LAMBTON, A.K.S.: „Īlāt“, in: *El²* III 1095-1110, hier: 1095, 1096.

¹⁰⁸ REID, James R.: „The Qajar Uymaq in the Safavid Period, 1500 - 1722,“ *IrSt* XI/1978 117-143 hier 120-123.

¹⁰⁹ Z.B. REID, James R.: *Tribalism and Society in Islamic Iran 1500-1629*, Malibu 1983; REID, James R.: „Comments on Tribalism as a Socioeconomic Formation,“ in: *IrSt* XII/1979 275-281; HELFGOTT, Leonard M.: „Tribalism as a Socioeconomic Formation in Iranian History,“ *IrSt* X/1977 36-61.

¹¹⁰ REID, „Comments on Tribalism,“ 277.

¹¹¹ Eine Übersicht der wichtigsten Artikel zur *oymaḵ* -Debatte siehe bei TAPPER, Richard: *Frontier Nomads of Iran. A political and social history of the Shahsevan*, Cambridge 1997 44, 45 Anm. 7; Die *oymaḵ* Debatte wurde von DICKSON, *Shah Ṭahmasp*, 6 losgetreten und findet ihren enthusiastischsten Befürworter in REID, James R.: *Studies in Safavid Mind, So-*

zu stützen, wenn sie neben *oymağ* viele andere Begriffe verwenden. Die häufigsten sind *tâ'ife/tâyfe*, „Stamm“ oder *kavm* „Volk, Kriegsvolk“, *kism* „Teil Gruppe“ oder *el*, von dem der moderne persische Begriff *îlât/îlâtî* für Nomaden abgeleitet wurde.¹¹² Hier ist nicht der Ort die *oymağ*-Debatte wieder aufzugreifen. Ein Vergleich zwischen den Begriff Stamm - *el* - wie ihn der ANONYMUS-Ş verwendet,¹¹³ mit dem Stammesbegriff *tâyfe* bei İskander Beg Munşî Türkmen¹¹⁴ verdeutlicht jedoch, dass es sich um zwei verschiedene Elemente der *oymağ* handelt: unter *el* versteht der Autor jene pastoralen Viehzüchternomaden, aus denen das Gros der Streitmacht, also das Kriegs-volk rekrutiert wird, während unter *tâyfe* ihre Führungsschicht, also die Stammesfürsten gemeint sind, jedoch nicht die Stämme als solchen. Daraus ergibt sich jene Bedeutung von Stamm *tâyfe*, wie sie von den Hofchronisten verstanden wird: als Fraktion oder Partei bei Hofe.¹¹⁵

Mit den wichtigsten Stammesfürsten waren die Safaviden verwandt und verschwägert: die Mutter ʿAbdullâh Hân Ustâcalu eine Schwester Şâh İsmâ'îls. SZUPPE verdanken wir ein überzeugendes Modell der safavidischen Heiratspolitik: in der ersten Phase unter Şâh İsmâ'îl wurden die familiären Bindungen zu den Kızılbaş Emiren gestärkt, später verwandtschaftliche Beziehungen zu den Herrscherfamilien der benachbarten Fürstentümer und Königreiche.¹¹⁶ Die Safaviden sind also mit noblen Familien verwandt. Ganz im Gegensatz zu den Osmanen, die in den Augen ʿAbdullâh Hân von geringer Herkunft waren:

Und sie [die Vorfahren Kânûnî Sultân Süleymân] haben sich über Jahre mit den rhomäischen und europäischen Sklaven vermischt, was ihnen zur Freude gereichte. Später wurde jeder von ihnen zum Wesir und zum Emirsrang befördert, ja sie gingen sogar verwandtschaftliche Beziehungen mit ihnen ein indem sie ihnen ihre Töchter zur Ehe gaben und sich

ciety, and Culture, Costa Mesa 2000 145-147; Für solide etymologische Grundlagen siehe DÖRFER I 182-186 [61]; und für *oymağ* im Gebrauch der osmanischen Verwaltung siehe TÜRKAY, *Oymak*, 16.

¹¹² KIZILBAŞ verwendet die meisten Begriffe und folgt offensichtlich einer Systematik, die ich jedoch nicht lösen konnte. Vgl. hierzu die Ausführungen bei REID, *Studies*, 134, 135 sowie den Abschnitt 2.3.2.

¹¹³ So zum Beispiel ANONYMUS-Ş 64 und *passim*.

¹¹⁴ Siehe seiner Aufzählung der Kızılbaş Stämme bei MUNŞÎ I 138-141.

¹¹⁵ Meiner Ansicht nach ist das der Punkt, auf den die Argumentation bei REID, *Studies*, 140-144 und 377-386 abzielte.

¹¹⁶ SZUPPE, „Femmes,“ I 211-258.

mit ihren Töchtern verheirateten und ihre Töchter als Gattinnen akzeptierten. Und Deine [Süleymans] Nachkommenschaft ist von solcher Art.¹¹⁷

Und Ṭahmâsb führte weiter aus, dass die osmanischen Truppen im Gegensatz zur „erlösenden Gruppe der Kızılbaş“ „aus den Ländern Europas gekommen waren und vom Islam und Moslem-Sein gerade einmal das Glaubensbekenntnis aufsagten aber [vom Islam] nichts verstanden haben und von der Mentalität der Muslime keine Ahnung haben.“¹¹⁸ Damit spielt Ṭahmâsb auch auf die osmanische Praxis an, europäische Konvertiten - also Gruppen ohne Stammesbindung - gegenüber den meist tribalen Türkmene, Kurden und Arabern für hohe Ämter zu bevorzugen, mit der Ausnahme einiger alter Familien.¹¹⁹ Die führenden Familien der Kızılbaş Stämme folgten einem durchaus aristokratisch geprägtem türkmeneischen Selbstverständnis. Dieses Selbstverständnis spiegelt sich in der Antwort Ṭahmâsbs auf den Vorwurf Süleymâns, seinen Stammbaum als Prophetenabkömmling nur „erschwindelt“ zu haben (*siyâdat-iktisâb*). Ṭahmâsb bezieht sich dabei auf den Standard nobler Familien, wenn er die Osmanen als Emporkömmlinge herabwürdigt: „Allen berühmten Herrschern und würdigen Sultanen ist bekannt, dass Deine [Süleymans] Vorfahren zu den Unreinen und Ungebildeten zu zählen sind“¹²⁰ und dass „von Beginn des osmanischen Staates bis heute, Du und Deine Vorfahren und Nachkommen nicht zu den ehrwürdigen Dynastien gerechnet werden.“¹²¹ In beiden Fällen bezieht er sich auf die türkmeneische Vorstellungswelt, in der die Osmanen als Stamm nicht besonders hoch angesehen waren. Im Vergleich zum

¹¹⁷ NAVÂ'Î, *Ṭahmâsb*, 213:

و با غلام رومی و فرنگی سالهای دراز جمع گشته و آن را ابتهاج دانسته اند. بعد از آن هر یک از ایشان را مرتبه و کالت و امارت داده به به مرتبه مصاهرت رسانیده دختر خود را به وی داده اند و دختر از وی گرفته و نطفه تو از آن قبیل است.

¹¹⁸ NAVÂ'Î, *Ṭahmâsb*, 226:

و اکثر عساکر شما که از ممالک فرنگ آمده از اسلام و مسلمانی کلمه لا اله الا الله گفته تصدیق نکرده اند.

¹¹⁹ Siehe oben 80.

¹²⁰ NAVÂ'Î, *Ṭahmâsb*, 213:

بر جمیع خواقین نامدار و سلاطین کامکار و بر همه عالمیان ظاهر است که آبا و اجداد تو ب ناپاکی طینت و جهالت نسب منسوب اند.

¹²¹ NAVÂ'Î, *Ṭahmâsb*, 213:

از اول دولت عثمانی تا این زمان آبا و اجداد تو [] با خاندان عظیم الشأن نیستی.

Osmanischen Reich mit seiner aus nicht muslimischen Bevölkerungsgruppen rekrutierten militärisch-politischen Elite, spielt das Selbstverständnis der türkmenische Aristokratie bei den Kızılbaş also eine wichtige Rolle.

Die führenden Familien der Stämme/Aristokratie standen in einem permanenten Spannungsverhältnis zueinander. Versuche energischer Stammesfürsten andere Fürsten und deren Stamm aus einflussreichen Positionen und wichtigen Provinzen zu vertreiben, sind ein Standard der safavidischen Innenpolitik. Besonders stark war dies zu Beginn der Herrschaft Tahmâsbs. Die bürgerkriegsähnlichen Ereignisse der 1530er Jahre endeten 1535 mit dem „Unglück der Tekelü“ (*Âfat-i Tekelü*), der Vertreibung der Tekelü, eines der mächtigsten Stämme der Kızılbaş.¹²² Normalerweise nahmen diese Spannungen die Form von Hofintrigen an, konnte aber bis zur Eröffnung offener Feindseligkeiten führen, wie es 1545-1547 öfter der Fall war.¹²³

Eine befriedigende Antwort auf die Frage, wie genau ein Stamm der Kızılbaş organisiert ist, kann auch in dieser Arbeit nicht gegeben werden. Übereinstimmung herrscht darin, dass die Kızılbaş gemischten ethnischen Ursprungs waren, die Macht der Safaviden zuerst begründeten und dann als Militärmacht stützten und dass die führenden Familien der Stämme, die Rolle von Hofparteien spielten.

2.3.1 FORMATION DER KIZILBAŞ

Die Stämme waren also verschiedenen ethnischen und sozialen Ursprungs. Teilweise kamen sie schon vor der Machtergreifung Şâh İsmâ'îls aus Anatolien in den Iran, dann wieder waren es verschiedene ehemalige Aq- oder Karakoyunlu Gruppen, die sich den Safaviden anschlossen.¹²⁴ Wichtig zum Verständnis der Kızılbaş ist, dass die Gründung der Stämme ein bewusster politischer Akt war, den Şâh İsmâ'îl vollbrachte. Die Formation der Kızılbaş Stämme fand 1501 in der Nähe von Erzincan, genauer bei einer Ortschaft namens Saru Kaya in der Ebene von Tercan statt.¹²⁵ Diese Versammlung war das „Erscheinen“ (*zuhûr*) oder der „Auftritt“ (*hurûc*) Şâh İsmâ'îls, wo er sei-

¹²² Hierzu siehe DICKSON, *Shah Tahmasb*, 197-201; POSCH, *Feldzug*, 6-16 und die dort angeführte Literatur. Für die Rolle der Tekelü in den osmanisch-safavidisch-usbekischen Auseinandersetzungen während des İrâkëyn-Felzuges siehe DICKSON, *Shah Tahmasb*, 279-285.

¹²³ Siehe unten den Abschnitt 3.2.1, Seite 283f.

¹²⁴ SAVORY, „Kızıl-Bâsh“, 243; RÆMER, „Qızılbaş“, 231.

¹²⁵ Dort soll der jugendliche İsmâ'îl einen Bären, der die Bevölkerung belästigte, aufgelauert und erschlagen haben. HÂBİB IV 452, 453; ZEYL-İ 94-96; RÜMLÜ-N 54; wahrscheinlich das heutige Sarkaya bei Tercan.

nen Herrschaftsanspruch erklärte, also nichts geringeres, als die Geburtsstunde der safavidischen Macht. Masashi HANEDA betont, dass zwei Gruppen versammelt wurden: die Sufis aus Lâhicân, die Şâh İsmâ'îl begleiteten und die türkmenischen Stämme, die sich auf dem Weg anschlossen.¹²⁶ Ein osmanischer Bericht über die Kızılbaş betont die Rolle des Schah bei der Formierung der Stämme:

Alle Kızılbaş werden von achtzehn Stämmen gebildet. Der Grund dafür ist dieser: als Şâh İsmâ'îl auftrat, kamen Leute von überall her. Den [derart] zusammengekommenen Personen teilte er jemanden als Anführer ein, dem er die anderen unterstellte.¹²⁷

Tabelle 2.1.: Formation der Kızılbaş bei Saru Kaya

Quelle	Stämme
NAVÎDÎ 38	Ustâclu, Şâmlu, Rûmlu, Zûlkadr
ALFÎ 319	Ustâclu, Şâmlu, Rûmlu, Zûlkadr, Tekleü, Varsak
NİZÂMŞÂH-T 7	Ustâclu, Şâmlu, Rûmlu, Zûlkadr, Tekelü, Varsak, Afşâr, Kacar, Karadağıyân
HULÂŞA I 54, 55	Ustâclu, Şâmlu, Rûmlu, Zûlkadr, Varsak, Afşâr, Kacar, Sufis aus Karaca Dağ
MÜNECCIMBAŞI 182 ¹²⁸	III Ustâclu, Şâmlu, Rûmlu, Tekelü, Varsak, Zûlkadr, Kacar, Afşâr, Sufis aus Karaca Dağ
MUNŞÎ I 27	es kamen Sufis und Anhänger aus Şâm, (=Şâmlu), Diyâr Bakr (=Zûlkadrli), Sivas (=Ustâclu, Rûmlu), Bayburd (=Rûmlu)
MALCOLM III 270	Ustâclu, Şâmlu, Tekelü (im Text: Nikaloo), Baharlu, Zûlkadr, Kacar, Afşâr

Die Anführer der Stämme wurden bestimmt oder, was wohl auf die meisten Stämme zutraf, sie wurden in ihren Funktionen bestätigt. Der osmanische Bericht zeigt auch deutlich die Verachtung des Schreibers über diese „dahergelaufenen“ Leute, denen „irgendjemand“ als Anführer vorgesetzt wird. Die Heterogenität der Kızılbaş war auch den Zeitgenossen bewusst: so bezeichnet der osmanische Chronist Maṭrâkçî Naşûḥ die Kızılbaş despektierlich als „Ket-

¹²⁶ HANEDA *Qizilbaş*, 67; vgl. dazu MINORSKY, *Tadhkirat*, 191, 192.

¹²⁷ TA' LÎKÎZÂDE 126r: *cümle Kızılbaş on sekiz oymağdur; aşlı budur-ki Şâh İsmâ'îl zühûr êtdükde her diyârdan âdem gelüb cem' olan eşhâşa birin baş eyleyüb sâyirini aña teba' êtdi.*

¹²⁸ Diese Quelle stand mir nicht zur Verfügung, sie wird nur indirekt, nach MINORSKY, *Tadhkirat*, 194 zitiert.

zer gemischten Ursprungs.“¹²⁹ Damit meint er vor allem ethnisch gemischte Gruppen, also Türken und Kurden. In der Tat handelte es sich um sowohl ethnisch als auch sozial unterschiedliche Gruppen: Nomaden wie Seßhafte, Kurden wie Türken, Stämme die damals schon Fürstentümer gegründet hatten wie die Zûlkadr, und andere, die erst in Saru Kaya das Licht der Geschichte erblickten. Die in Tabelle 2.1 angeführten Quellen machen verschiedene Angaben über die damals bei Saru Kaya versammelten Stämme. Sie lassen sehr gut die sieben ursprünglichen Kızılbaş *oymağ* erkennen: Ustâclu, Şâmlu, Rûmlu, Tekelü, Afşâr, Kacar, und Zûlkadr.

Damals waren noch nicht alle Stämme anwesend, die später zu den Kızılbaş gehören werden. So können die Tekelü bei der Formation der Stämme in Saru Kaya nicht anwesend gewesen sein, da die Kızılbaş von der Ägäisküste erst ein Jahrzehnt später, während des Şâhkuî Aufstand 1511-1512 in den Iran gingen und erst dann als Stamm organisiert wurden. Ihre Nennung ist insoweit korrekt, als sie zu den eigentlichen Kızılbaş Stämmen gehören. Das Fehlen der Türkmen in der Tabelle erklärt sich dadurch, dass diese damals noch selbst an der Macht waren. Diese ehemaligen Akköyunlu und Karaköyunlu Gruppen wurden erst nach ihrer Niederlage Zug um Zug zum Stamm Türkmen zusammengefasst und in die Reihen der Kızılbaş eingegliedert. Von besonderer Bedeutung waren die in den Quellen nur selten genannte Sufis aus Karaca Dağ. Der Karaca Dağ (auch Kara Dağ und Kızılca Dağ) ist der Bergzug Arasbârân, zwischen Tebriz und Ardabîl. Die dortige Bevölkerung war von Anfang *murîde* der Safaviden und daher besonders loyal.

Sehr bald wurden in die Stämme der Kızılbaş auch Gruppen integriert, die sich in religiöser Hinsicht von ihnen unterschieden. Dazu gehörten unter anderem auch Sunniten. Um diesen Punkt zu erläutern will ich an dieser Stelle das Ergebnis des nächsten Abschnitts (2.3.2 Klassifizierung der Stämme der Kızılbaş) vorwegnehmen:

- *Kurdische Kızılbaş*: Mit hoher Wahrscheinlichkeit ist bei folgenden Stämmen kurdische Abstammung zu vermuten: Ustâclu (der ganze Stamm) und bei den Rûmlu die Unterstämme Hınıslu, Çemişkezegî und Bâyburtlu. Sie sind von jenen kurdischen Stämmen zu unterscheiden, die von İskandar Beg Munşî und Şeref Hân als Kurden bzw. Kurden Irans bezeichnet werden. Bei diesen handelt es sich um folgende Stämme: Rûzegî, Ardalân, Siyâh Manşûr, Zanganeh, Çekenî, Pâzûkî und Dunbûlî. Bei ersteren handelt es sich überwiegend um Zaza, während

¹²⁹ MATRAKÇI-A 130r: *mülâhide-i pürr hilel muhtelifetü l-milel*.

die zweite Gruppe mit Ausnahme Ardalân¹³⁰ Kurmanci-Sprecher waren.

- *Sunnitische Kızılbaş*: die Existenz von Sunniten unter den Kızılbaş ist ein interessantes Paradoxon. Bei den im Volksislam verhafteten Zeitgenossen wird das theologische Wissen über islamische Konfessionen nicht besonders ausgeprägt gewesen sein (sog. Metadoxie).¹³¹ Das dürfte vor allem für die Masse der Karağoyunlu und Akkoyunlu zutreffen. Für sie war die Eingliederung in das System der Kızılbaş wohl hauptsächlich ein politischer und sozialer Akt. Eindeutig sunnitische Stämme von den Kurden, die in die Reihen der Kızılbaş aufgenommen wurden, waren die Rûzegî und die Mukrî. Gerade der Fall der Rûzegî ist interessant: Deren Chan Şeref Hân Rûzegî (I.), der Großvater des Verfassers des *Şerefnâme* wurde 1532 in die Reihen der großen Emire der Kızılbaş aufgenommen. Von einem Konfessionswechsel ist nirgendwo die Rede. Und das obwohl ihm die Verteidigung Azerbaycans anvertraut und wichtige Kızılbaş Kontingente unterstellt wurden.¹³² Aber auch bei Stämmen der Kızılbaş gab es Sunniten, so bei den Zûlkadr und bei den Tekelü, wie die Fälle von Ulama Hân/Paşa Tekelü und Gâzî Hân Tekelü zeigen.
- *Andere gâî-Gruppen*: Wichtig sind vor allem die Yezîdî Stämme: Dunbulî, Pâzûki und Maḥmûdî (diese wurden im später Sunniten). Die Ardalân dürften wahrscheinlich Ahl-i Ḥaqq gewesen sein.

Die große Vielfalt innerhalb der Kızılbaş hat sicherlich das ihre zu den Spannungen innerhalb der Stämme beigetragen. Ich nehme daher an, dass die Identifikation der einzelne Kızılbaş mit den Kızılbaş als Allgemeinheit aller Stämme variierte. Bei sunnitischen Mukrî, die bei Bedarf die Seiten wechseln konnten, dürfte sie niedriger gewesen sein, als bei Angehörigen jener Stämme, die sich schon bei Saru Kaya den Safaviden angeschlossen hatten. Stammesbindungen waren auf jeden Fall wichtig: schließlich wurde der einzelne Kızılbaş in seinem Stamm sozialisiert und schuldete dem Fürsten seines Stammes, der in den meisten Fällen den Rang eines *hân* oder *sultân* innehatte, absoluten Gehorsam. Alle Stämme zusammen bildeten den „Überstamm“ der Kızılbaş, der durch das Charisma des Schah zusammengehalten wurde.

¹³⁰ Vgl. die Ausführungen bei ARDALAN, 23 Anm. 35, 26 Anm. 51.

¹³¹ Siehe oben Seite 162.

¹³² ŞEREFNÂME I 428, 429.

2.3.2 VERSUCH EINER KLASSIFIZIERUNG DER KIZILBAŞ *oymak*

Das safavidische *oymak*-System bediente sich später auch etablierter Gruppen, doch handelt es sich beim Verband der Kızılbaş um einen von den Safaviden ins Leben gerufenen und von ihnen organisierten Verband. Mit der Machtergreifung Şâh İsmâ'îls schließen sich immer mehr Stämme den Kızılbaş an bzw. wurden eingegliedert. Um die Diversivität der Kızılbaş besser zu verstehen, habe ich eine provisorische Klassifizierung versucht, indem ich die Stämme wie folgt kategorisiert habe: (a) Kızılbaş im engeren Sinn; (b) türkische (oguzische) Stämme; (c) fürstliche Stämme; (d) Kurden und Luren; (e) Şeyhavand, (f) andere. Diese Einteilung ist als Annäherung zum besseren Verständnis der verschiedenen Gruppen, die in Summe die Kızılbaş bildeten zu verstehen. Sie beruht auf dem *Târîh-i Kızılbaşân* und der bei MUNŞÎ und Don Juan veröffentlichten Listen der Stämme.¹³³

2.3.2.1 Kızılbaş im engeren Sinn

Die Stammesverbände der Kızılbaş im engeren Sinne blieben mit wenigen Veränderungen bis zum Untergang der Safavidenherrschaft bestehen, wobei die eigentliche, meist außerhalb Irans gelegene Heimat dieser Stämme niemals vergessen wurde und im Namen mit dem türkischen Suffix *-lu* „- gehörig zu, - stammend aus“ bezeichnet wird.¹³⁴ Die meisten dieser Stämme huldigten im Jahre 1501 in Saru Kaya dem jugendlichen Şâh İsmâ'îl, sie hatten sich also von allen Anbeginn für die Safaviden engagiert. Allen gemeinsam ist, dass die tribale Struktur dieser safavidische Stämme im engeren Sinne mit dem Ende der Safavidenherrschaft zusammenbrach.

Rûmlu: Die Rûmlu stammen aus Zentralanatolien und der osmanischen Provinz Rûm, also der Region Sivas, Tokat und Amasya, Kazova und Mecitözü. Bei ihnen handelt es sich um nomadische und seßhafte Gruppen.¹³⁵

¹³³ MUNŞÎ I 139-141; MINORSKY, *Tadhkirat*, 193.

¹³⁴ MINORSKY, *Tadhkirat*, 194.

¹³⁵ KIZILBAŞ 11:

این قوم در حوالی بلدۀ توقات و سیواس و فاراوا و مشهد والی و سایر بلادِ روم می باشند.
بعضی حشمی و بعضی شهری اند

Fârova ist eine Fehlschreibung für Kazova, Meşhed Vâlî muss Mecitözü sein. Siehe SÜMER, *Kuruluş*, 43, 85; MUNŞÎ I 140; nach dem ŞEREFNÂME I 315 waren Teile der Rûmlu lange Zeit in Çuhûr-i Sa'd/Jerewan ansässig.

Ustâclu: Die Ustâclu verdanken ihren Namen einem gewissen Usta Hâccî, über den nichts weiter überliefert ist.¹³⁶ Die Ustâclu schlossen sich zu Beginn der Herrschaft Şâh İsmâ'îls in der Nähe von Erzincan - also wohl in Saru Kaya - mit Kind und Kegel dem safavidischen Heer an.¹³⁷ Hân Muhammed Hân Ustâclu regierte nach der Gründung der Safavidenmacht acht Jahre über Diyâr-i Bekr. Damals kämpfte er gegen die Zûlqadr. Dies wird durch die Biographie von İbrâhîm Gülşenî gestützt, wo 'Alâ'eddevle Zûlqadr İbrâhîm Gülşenî gegenüber meint, er wolle nun gegen den Sohn des Ustâclu in den Krieg ziehen.¹³⁸ Ihr Stammland war die Region Bingöl (nicht aus der Stadt Bingöl, die damals noch Çapağçûr hieß), was kurdische Abstammung nahe legt.¹³⁹ Für Shereen ARDALAN steht das Kurdentum der Ustâclu außer Zweifel. Sie stützt ihre Behauptung mit dem Hinweis auf eine kurmancisprachige Gruppe namens Ustâclu, die als Unterabteilung der Amarlu heute noch dort leben soll. Allerdings fehlen die Ustâclu auf der mir zugänglichen Liste der Amarlu.¹⁴⁰ Ein andres Problem ist ihre Betonung des Kurmanci. Denn wenn die heutigen ethnographischen Verhältnisse sich auf die damalige Zeit übertragen lassen, dann handelt es sich bei den Ustâclu (und bei den unten angeführten Gruppen) um Zaza.

Bâyburdlu/Bayburtlu: Die Bayburtlu (auch Bâyburdlu, Bâybûrdlu) stammen aus Bayburt und Erzincan, also der Region der Ustâclu und der Rûmlu. Ihr wichtigster Vertreter war Kâraca İlyâs Bâyburdlu, der die „Sufis aus Rûm“ (und nicht den Stamm der Rûmlu) ins Feldlager zu Şâh İsmâ'îl brachte und ihm dort huldigte.¹⁴¹ Zu ihnen gehörten wohl auch die İspîrlü, von denen sonst nichts bekannt ist.

¹³⁶ So SÜMER, *Kuruluş*, 44; die Überlegung bei MINORSKY, *Tadhkirat*, 194 legt eine Beziehung zu den Şâmlu nahe.

¹³⁷ KIZILBAŞ 45

ایشان در ظهور خاقان اسکندر شان در حوالی آرزنجان ب ا نه کوچ به اردوی همایون ملحق شدند.

¹³⁸ Muḥîy: *Menâkıb-i İbrâhîm-i Gülşenî*, herausgegeben von Tahsin YAZICI Ankara 1982 308.

¹³⁹ Für Bingöl (Ming Göl) als Heimat der Ustâclu siehe MINORSKY, *Tadhkirat* 194 unter Berufung auf ŞEREFNÂME II 134; Bingöl als Heimat der Ustâclu bestätigt auch NAVÎDÎ 37: در آن ولا مینگ گول نشیمن اوستاجلو بود.

¹⁴⁰ ARDALAN, *Les Kurdes Ardalân*, 34 auch unter der Form Stâjlu; vgl. BAHTAVI, Ḥaydar: *Kord va parâkandegi-ye u dar gostarde-ye Irânzamîn*, Teheran 1377/1998 123-8.

¹⁴¹ KIZILBAŞ 40; RÛMLU-N 53: گفتار در آمدن قراجه الیاس و صوفیان روم.

Hınıslu/Hınûslu: Die Hınıslu (auch Hınûslu, Hunûslu) stammen aus Hınıs, Tercan und Kara Hişâr Şâhib. Viel spricht für eine Zugehörigkeit der Hınıslu zu den Ustâclu aber wichtige Rûmlu Fürsten wie Dîv Sultân wurden auch als Hınıslu geführt. Die Zugehörigkeit der Hınıslu muss also ungeklärt bleiben. Auch wird ihre kurdische (Zaza) Abstammung gelegentlich angezweifelt.¹⁴²

Arabgîrlü und Çemîkezeğlü: Die Arabgîrlü stammen aus Çemişkezeg und Arapkir.¹⁴³ Wahrscheinlich sind sie identisch mit den Çemişkezeğlü, Çemişkezeğî/lü, beide aus dem Dersîm, die von den meisten Chronisten in untergeordneter Bedeutung genannt werden.¹⁴⁴

Şâmlu: Die Şâmlu stammten aus aus Syrien (Şâm) und zwar aus der Region Aleppo, Adana, Tarsus, und anderen Gegenden Syriens.¹⁴⁵ Zu ihnen gehören auch bekannte oguzische Gruppen wie die Begdili, was türkischen Ursprung nahe legt.

Tekelü: Nach einem weit verbreiteten Irrtum werden die Tekelü oft *Takkalû* (aus *tekkye-lü*) geschrieben, seltener aber korrekter und dennoch falsch wird die Version *Tekellü* (aus *teke-eli-lü*) angegeben. Die Tekelü stammen von der Ägäisküste aus den Gebieten Hamîd Êli, Aydın Êli, Germiyân, Menteşâ Êli, Saruhân Êli und Karesi, „die man zusammen Teke Êli nennt“¹⁴⁶ und die dereinst unabhängige Fürstentümer waren. Unter den aus Teke Êli zugewanderten befanden sich übrigens viele osmanischen Timarinhaber, wie zum Beispiel Ulama Hân/Paşa Tekelü und Gâzî Hân Tekelü. Es gibt starke Indizien dafür, dass die beiden genannten Emire zeitlebens Sunniten blieben.¹⁴⁷ Die Reputation der Tekelü litt

¹⁴² Nach MINORSKY, *Tadhkirat*, 19 wären sie Türkmene; HANEDA, *Qizilbaş*, 78 Anm. 124 zitiert das *Afzalu t-Tavârîh* und rechnet sie zu den Ustâclu; das bestätigt auch KIZILBAŞ 25, 26 er erwähnt aber auch namhafte Rûmlu. MUNŞÎ I 141: خنوسلو; SÜMER, *Kuruluş*, 53.

¹⁴³ KIZILBAŞ 25.

¹⁴⁴ SÜMER, *Kuruluş*, 53 nimmt kurdisch Abstammung an. Çemişkezeğî gab es gegen Ende des 16. Jahrhunderts auch in Çuhûr-i Sa'ad. Siehe SEREFNÂME I 315.

¹⁴⁵ KIZILBAŞ 8: در حوالی حلب و اردنه [ادانه] و طرسوس و سایر بلاد شام. MUNŞÎ I 138; SÜMER, *Kuruluş*, 47.

¹⁴⁶ KIZILBAŞ 27:

اقسام تكلو: اين گروه از ديار منتشا ايلي و ايدين ايلي و سرخان ايلي و حميد ايلي و كرميان و عداسيه [قراسي، قراسيه] اند مجموع اين بلاد را تکه ايلي گویند.

SÜMER, *Kuruluş*, 46.

¹⁴⁷ Hierzu siehe Seite 584.

aufgrund ihres Aufstandes unter Ulama Tekelü gegen Şâh Tahmâsb.¹⁴⁸ Eine der Untergruppen der Tekelü waren die Sarılu, die Tahmâsb nur einmal nennt.

Zûlkadr(lu): (siehe unten).

Zu den Kızılbaş im engeren Sinne möchte ich auch kleinere und zum Teil weniger bedeutende Gruppen zählen:

Ḳaramânlu: Die Ḳaramânlu spielten nur in der Frühzeit der Safavidenherrschaft im Iran eine nennenswerte Rolle.¹⁴⁹

Evoğlu: Wenig bekannt ist über die Evoğlu, İvoğlu sie waren seit alters her Anhänger der Safaviden, doch brachten sie keinen einzigen Fürsten hervor und arbeiteten stattdessen im Haushalt des Schah.¹⁵⁰ Sofern kein Zusammenhang mit den oguzischen Yîva besteht, könnte ihr Name von ihrer niederen Funktion abgeleitet worden sein und nichts anderes als Hausleute bedeuten.

2.3.2.2 Türkische (oguzische) Stämme

Den Kızılbaş schlossen sich auch Stämme an, die lange vor den Şafaviden existierten und von denen manche sich auf einen der Söhne Oğuz Ḥân zurückführen lassen.¹⁵¹ Oguzische Abstammung war in der türkischstämmigen Bevölkerung immerhin so wichtig, dass İbrâhîm Gülşenî und seine Biographen sie gerne betonen.¹⁵² Die Überlieferung nach hatte der mystische Stammvater Oğuz Ḥân drei ältere Söhne, Gün, Ay und Yulduz, die gemeinsam die Bozoğ bildeten und drei jüngere Söhne namens Gök, Tağ und Tengiz, die gemeinsam die Üçok bilden.¹⁵³ Die genannten Stämme hatten sich freiwillig den Safaviden angeschlossen und existieren zum Teil noch heute.

¹⁴⁸ So MUNŞÎ I 140.

¹⁴⁹ KIZILBAŞ 37, 38; Für die Ḳaramanlu siehe REID, James R.: „The Qarāmānlū: The Growth and Development of a lesser Tribal Elite in Sixteenth- and Seventeenth-Century Persia,“ in: *Silr* IX/1980 195-209; ein Teil wurde in Anatolien in die Reihen der Boz Ulus gestellt. Über ihren Namen und ursprüngliches Siedlungsgebiet siehe GÜNDÜZ, *Bozulus*, 82.

¹⁵⁰ KIZILBAŞ 40.

¹⁵¹ Die entsprechenden Legenden hat TÜRKAY, *Oymak*, 9-18 zusammengefasst. Ich halte mich an die von ihm im Appendix erstellte Liste aller vierundzwanzig Stämme der oguzischen Türken und ihrer Brandzeichen.

¹⁵² GÜLŞENÎ, *Menâkıb*, 13: *Şeyh İbrâhîm Gülşenîniñ neseb-i zâhirîsi Oğuz Ataya erişür*; und zwar über Gün Ḥân hierzu ŞAKÂYIK II 67.

¹⁵³ TDK (Hg): *Şecere-i Terâkime*, İstanbul 1937 fo. 18r.

Afşâr, Avşar: Die Afşâr/Avşar stammen von Yıldız Hân bin Oğuz Hân ab und werden zu den vierundzwanzig oğuzischen Stämmen gezählt. Sie lebten schon immer im Iran auch wenn ein Teil von ihnen aus Syrien zugewandert war.¹⁵⁴ Bei den Safaviden spielten sie eine bedeutende Rolle und stellten vor allem eine große Anzahl Truppen und wichtige Emire. Nach KÖPRÜLÜ hätten die Afşâr ihre ursprünglich sunnitische Überzeugung erst nach und nach aufgegeben.¹⁵⁵

Kaçar: Die Kaçar stammen aus Gence und Berdağ im Kaukasus. Ein kleiner Teil soll aus Syrien zugewandert sein.¹⁵⁶ Die Kaçar führten ihre Abstammung auf die Ilchane zurück. Mit den über Anatolien verstreut lebenden Kaçar dürften sie nichts zu tun haben, da diese zum Stamm (*aşiret*) der Musacalı gehören.¹⁵⁷ In der Liste der traditionellen oğuzischen Stämme fehlen sie.

Çepni: Die Çepni stammen aus der Gegend um Canik und Trabzon, sie sollen von Gün Hân abstammen, aber die Abstammung von Gök Hân scheint besser abgesichert zu sein.¹⁵⁸ Die um Trabzon - Canik lebenden Çepnis sind in den Quellen seit dem Ende des XVI. Jahrhunderts als Sunniten ausgewiesen. Doch zur Zeit Şâh İsmâ'îls seien sie Kızılbaş gewesen. Alevitische Çepnis gibt es heute vorwiegend zwischen Balıkesir und Aydın.¹⁵⁹

¹⁵⁴ KIZILBAŞ 51:

افشار یعنی چالاک به شکار. ایشان از فرزندانِ یلدوز خان بن اغوز خان اند. از قدیم در ایران بوده اند و بعضی از شام آمده اند.

KÖPRÜLÜ, Mehmed Fuad: „Avşar,“ in: *İA* II 28-38 hier: 28, 29; Für die Verbreitung der Afşâren im osmanischen Reich siehe TÜRKAY, *Oymak*, 22, 46, 179; SÜMER, Faruk: „Avşarlar'a Dair,“ in: DTCF (Hg): 60. *Doğum Yılı Münâsebetiyle Fu'âd Köprülü Armağanı*, İstanbul 1953 453-478; KASRAVÎ-TABRİZÎ, Seyyid Aḥmad: „Îl-e Afşâr,“ in: *Âyande* III/1304/1925 597-603; GÜNDÜZ, Tufan: *Anadolu'da Türkmen Aşiretleri. Bozulus Türkmenleri (1540-1640)*, Ankara 1997 52-55; MUNŞÎ I 140.

¹⁵⁵ KÖPRÜLÜ, „Avşar,“ 31.

¹⁵⁶ KIZILBAŞ 56.

¹⁵⁷ LONGWORTH-DAMES, M.[-Besim DARKOT:] „Kaçar,“ in: *İA* VI 33-39 hier 33. Hierzu TÜRKAY, *Oymak*, 96, 447; MUNŞÎ I 140.

¹⁵⁸ KIZILBAŞ 24; TÜRKAY, *Oymak*, Appendix; eine ausgezeichnete Übersicht der Stämme siehe bei SÜMER, Faruk: *Oğuzlar. Türkmenler, Tarihler, Boy Teşkilatı, Destânları*, İstanbul 1992 169-172; GÜNDÜZ, *Bozulus*, 55, 56.

¹⁵⁹ Hierzu: KEHL-BODROGI, *Aleviten*, 86, 87; KIRZIOĞLU, *Kafkas*, 188 Anm. 189; GÜNDÜZ, *Bozulus*, 63, 64; für die westanatolischen Çepni siehe GÖKALP, Altan: *Têtes Rouges et Bouches Noires*, Paris 1980; eine brauchbare Übersicht über die Çepni in der Türkei ver-

Bayat und Bozçalı: Sie stammen von Gün Hân ab. und hatten nur wenige wichtige Emire.¹⁶⁰

Varsak: Die Varsak aus Yûnân, das ist Karaman.¹⁶¹ Damit stammen sie aus derselben Region wie die Karamanlu, die Beziehung zwischen den beiden Gruppen bleibt jedoch unklar.

2.3.2.3 Fürstliche Stämme

In dieser Kategorie fasse will ich jene Stämme zusammen, die eigene Reiche oder Fürstentümer gegründet hatten.

Zûlkadr(lu): Unter Zûlkadr ist die Arabisierung des türkischen Dulğadır. Darunter werden sowohl die Fürstenfamilie der Zûlkadroğlu, vor allem die Angehörigen der Familie des ‘Alâ’eddevle Beg Zûlkadr, Zûlkadr als auch die Zûlkadr-lu, also die Stammesangehörigen, die aus dem Fürstentum Zûlkadr stammen, bezeichnet. Zûlkadrîye ist die Region Elbistan und Maraş, einer Gegend, die bis heute noch einen hohen Alevitenteil aufweist.¹⁶² So gesehen wäre die Schreibung Zûlkadrîye-lü korrekt. Von ihnen behaupten die safavidischen Chronisten, sie seien „in ihrer Mehrheit *murîde* der ruhmreichen safavidischen Dynastie.“¹⁶³ Dennoch war der Stamm in eine pro-safavidische und in eine pro-osmanische Richtung gespalten. So ist überliefert, in welchem hohem Ansehen der Halvetîye-Scheich İbrâhîm Gülşenî gerade bei ‘Alâ’eddevle und seinen Söhnen stand.¹⁶⁴ Tatsächlich lebte ein Teil der Zûlkadrlu noch lange in seiner ursprünglichen Heimat und wurde von den Os-

fasste SÜMER, Faruk: *Çepniler. Anadolu’nun bir Türk Yurdu Haline gelmesinde Önemli rol oynayan Oğuz Boyu*, İstanbul 1992.

¹⁶⁰ KIZILBAŞ 24: بیات یعنی با دولت پر نعمت. TÜRKAY, *Oymak*, 229.

¹⁶¹ KIZILBAŞ 40: اصل از بلاد یونان است که حال به قرمان اشتہار یافته. MATRAKÇI-A 132r: *taht-i Yûnân vilâyet-i Karamân*; Faruk Sümer besuchte noch in diesem Jahrhundert Varsak-Gruppen bei Tarsus. Hierzu: SÜMER, *Oğuzlar*, 232; SÜMER, *Kuruluş*, 49, 50; Nach TÜRKAY, *Oymak*, 755 lebten sie vor allem in Bozok und Maraş und gehörten zu den Mamalu.

¹⁶² MINORSKY, *Tadhkirat*, 194; MORDTMANN, J.H.[-YINANÇ Mükrimin Halil]: „Dulkadirli-lar,“ in: *İA* III 654-662 hier 660. Die Hauptlinie der Zûlkadrlu existiert bis heute in Maraş und in Deutschland. In einem Teil der Familie lebt die Erinnerung sowohl an den ursprünglichen Namen Zulkadir als auch an die Tatsache fort, dass die Familie „eigentlich“ alevitisch sei. Mein Dank gilt Frau Dr. Songül Kayabaşı/Frankfurt am Main, für diese Information.

¹⁶³ KIZILBAŞ 49: اکثر ایشان مرید خاندان ذی الشان صفویہ اند. MUNŞİ I 140; SÜMER, *Kuruluş*, 48, 94 Ihre Safavidentreue wird von SÜMER noch besonders betont.

¹⁶⁴ GÜLŞENÎ, *Menâkıb*, 308.

manen mit erblichen Pfründen - *ocağ* - versorgt,¹⁶⁵ stand also bei einem militärischen Konflikt zwischen den Osmanen und Safaviden auf der anderen Seite. Wichtige Sippen bei ihnen dürften die Hâccîlar und Korku/Çoruğ gewesen sein (siehe auch weiter unten).¹⁶⁶

Türkmen: Türkmen ist im safavidischen Sprachgebrauch eine Sammelbezeichnung für alle Untergruppen der Karakoyunlu und Akkoyunlu, welche „jahrelang die Herrschaft über den Iran ausgeübt hatten.“¹⁶⁷ Faruk SÜMER stoßt sich an der Allerwärtsbezeichnung Türkmen, die er als für diese Stämme unpassend empfindet, weil ja jeder Stamm türkmenischer Abstammung gewesen sein soll. Stattdessen hätte er lieber einem Anachronismus das Wort geredet und einen Namen wie Akkoyunlu oder Karakoyunlu gewollt.¹⁶⁸ Doch Akkoyunlu und Karakoyunlu sind politische Begriffe für die unter den neuen politischen Verhältnissen kein Platz mehr war. Sie wurden daher unter dem Allerwärtsnamen Türkmen in die neue Macht integriert. Die Türkmen scheinen übrigens einer der größten Stämme gewesen zu sein. Die Erinnerung an die große Zeit der Akkoyunlu und Karakoyunlu blieb lange lebendig, das *Târîh-i Kızılbaşân* widmet ihnen ein gutes Drittel des gesamten Textes.¹⁶⁹ Bei ihnen gibt es daher auch die größte Anzahl an Unterstämmen.

Âkâçeri/Âğac Êri: Vielleicht handelt es sich vielleicht um eine iranische Variante der türkischen Tahtacı (Holzleute). In diesem Sinne wäre die Lesung Âğac Êri „Holzleute“ korrekt. Zur Zeit Tahmâsbs waren sie bei Hofe, einige ihrer Emire waren in die Dienste Muḥammed Hân Şerefeddînoğlu Tekelüs getreten.¹⁷⁰ Ihre Zugehörigkeit zu den Türkmen geht aus dem *Kitâb-i Diyarbakrîya* hervor.¹⁷¹

¹⁶⁵ BOA: KK 284 1: *Târîh-i Rûznâmçe, dâhil-i tîmârâ-yı ocağ*.

¹⁶⁶ MUNŞÎ 140 zählt Muḥammed Ḥalîfe Korku und İbrâhîm Hân Hâccîlar zu den Zülkadr.

¹⁶⁷ KIZILBAŞ 29:

اقسام ترکمان: ایشان دو شعبه اند: قراقوینلو و آق قوینلو که سالها سلطنت ایران کرده اند.

MUNŞÎ I 139, 140.

¹⁶⁸ SÜMER, *Kuruluş*, 101; zum Begriff Türkmen siehe TAPPER, Richard: „Black Sheep, White Sheep, Read Heads - A Historical Sketch of the Shahseven of Azerbaijân,“ in: *IRAN* IV/1966 61-84. Für die Bedeutung Türkmen als „reine Türken“ siehe İNALCIK, *Middle East*, 97.

¹⁶⁹ KIZILBAŞ 13-19, 21-23, 29-36.

¹⁷⁰ KIZILBAŞ 11; siehe unten S. 288.

¹⁷¹ Siehe hierzu LUGAL, Necati und Faruk SÜMER: *Abū Bakr-i Ṭîhrânî: Kitâb-i Diyarbakrîya; Ak-Koyunlular Tarihi*, 2 Bde., 2. Ausgabe Ankara 1993, hier Bd. I 37.

Alpavut, Alpağut, Albavut: Die Alpavut gehörten zu den Karağoyunlu. Nach dem *Şerefnâme* waren sie mit anderen Stämmen in Çuhur-i Sa'd ansässig.¹⁷² Ein großer Teil ging nach Indien, wo sie in den Dienst Humâyûn Pâdişâh traten. Einige ihrer Emire waren in Schirwan begütert.¹⁷³

Bahârlu: Die Behârlu gehörten ebenfalls zu den Karağoyunlu.¹⁷⁴

Bayındır: das *Târîh-i Kızılbaşân* zählt sie zu den Karağoyunlu.¹⁷⁵ Die Bayındır waren jedoch die führende Sippe bei den Akğoyunlu.

Muşlu: Sie sind unbestritten einer der wichtigsten Stämme der Türken, Tâclu Hânım, die Gattin Şâh İsmâ'îls und Mutter Şâh Tahmâsbs, war eine Muşlu, genauso wie Hân Begi Hânım, die Mutter Alkâs Mîrzâs.¹⁷⁶ Alternative Schreibungen sind Muşullu (aus *Mavşil-lu*, d.h. eine Analogbildung zu Şâmlu, Rûmlu etc.) und Mûsâ-(lu). Aber weder spielt die Stadt Mosul noch ein Eponym namens Mûsâ eine Rolle.

Pürnâk: Die Pürnâk waren einer der wichtigsten Stämme der Akğoyunlu bei den Safaviden spielen sie keine besondere Rolle mehr.¹⁷⁷ Der Name Pürnâk irritiert, seine persische Etymologie (*purr-nâk* voller Angst?) macht keinen Sinn. Vielleicht besteht ein Zusammenhang mit Burnak, einem Dorf bei Ovacik im Dersim? In diesem Fall wäre Zaza oder gar armenischer Ursprung möglich.

Sa'dlu: Sie stammen aus der Region um Jerewan (Çuhûr-i Sa'd) und hatten nur niedere Emire.¹⁷⁸ Wahrscheinlich werden sie deshalb meistens im Zusammenhang mit größeren Stämmen erwähnt, wie z.B. den Rûmlu.

Ardalân: Ein dramatischer Abschnitt der Geschichte des Fürstentums Ardalân und Şehrîzôrs wird in dieser Arbeit im Zusammenhang mit dem Ende Alkâs Mîrzâs behandelt. Ein Teil der Fürstenfamilie Ardalân lebt

¹⁷² ŞEREFNÂME I 315; siehe hierzu LUGAL und SÜMER: *Kitâb-i Diyârbakriyya*, I 37.

¹⁷³ KIZILBAŞ 25; SÜMER, *Kuruluş*, 106, 197.

¹⁷⁴ KIZILBAŞ 26; SÜMER, *Kuruluş*, 107.

¹⁷⁵ KIZILBAŞ 21.

¹⁷⁶ KIZILBAŞ 21; GÜNDÜZ, *Bozulus*, 90-92; SÜMER, *Kuruluş*, 101f.

¹⁷⁷ KIZILBAŞ 22; GÜNDÜZ, *Bozulus*, 93.

¹⁷⁸ KIZILBAŞ 38; ŞEREFNÂME I 315.

heute noch im Iran. İskandar Beg Munşî zählt sie zu den kurdischen Stämmen.¹⁷⁹

Rûzegî: Die Rûzegî stammen aus Bitlis und waren Sunniten. Sie unterwarfen sich 1532 unter Şeref Hân I. Tahmâsb, flohen unter seinem Sohn Şemseddîn während des Irâkaynfeldzuges 1535 in den Iran und kehrten gegen Ende des 16. Jahrhunderts, unter Şeref Hân II., dem Verfasser des *Şerefnâme* wieder in ihre alte Heimat zurück.¹⁸⁰

2.3.2.4 Kurden und Luren

Das *Târîh-i Kızılbaşân* führt die Kurden zwar als eigene Gruppe an, nennt aber keinen Stamm der iranischen Kurden, sondern widmet sich ganz der Geschichte des Ayyubiden Sultân Şalâhaddîns und der kurdischen Herrschaft in Ägypten. Iskandar Beg Munşî nennt nur einige Kurdenfürsten. Seine Aufzeichnungen wurden in der folgenden Liste mit dem *ŞEREFNÂME* ergänzt:

Ardalân: siehe oben, werden aber auch als *tâyfe* geführt.¹⁸¹

Çegenî: Die Çegenî galten als die tapfersten iranischen Kurden. Da sie aber keinen richtigen Fürsten mehr hatten, lösten sie sich auf und zerstreuten sich in Azerbaijan und im persischen Irak. Dort wurden sie als Wegelagerer und Räuber zur Landplage. Beschwerden über sie erreichten alsbald den Hof und Tahmâsb entschloß sich, sie zu vertreiben. Er erlaubte ihnen, wohin sie auch wollten, zu ziehen aber untersagte ihnen lange an einem Ort zu verweilen. 500 ihrer Noblen wollten über Chorasân nach Indien gehen. Auf dem Weg dorthin wurden sie von Kazağ Sultân (später: Hân) Tekelü zum Bleiben aufgefordert. Sie kämpften mit ihm in Ğarcistân und gegen die Usbeken. Tahmâsb erlaubte ihnen schließlich zu bleiben und sich in Churasân niederzulassen. Er bestimmte aber einen seiner *kôrçîs*, der einer Emirsfamilie der Çegenî angehörte, zum Emir über sie.¹⁸²

¹⁷⁹ Vgl. den Abschnitt 1.5.1.5, S. 100; MUNŞÎ 141.

¹⁸⁰ VAN BRUINESSEN, *Agha*, 164, 200; die Rûzegî/Rôjekî/Reskân spielten nach MARDÎN, Şerif: *Bediüzzeman Said Nursi Olayı, Modern Türkiye’de din ve toplumsal değişim*, (=Toplu Eserleri 4), übersetzt von Metin ÇULHAOĞLU İstanbul 1993³ (¹1992) 83 noch gegen Ende des 19. Jhdts. eine bedeutende Rolle. Vgl. LUGAL und SÜMER: *Kitâb-i Diyârbakriyya*, I 98.

¹⁸¹ MUNŞÎ I 141.

¹⁸² ŞEREFNÂME, I 326-328; möglicherweise ist diese Gruppe der Kern jener *toufangçıyân-i Hindî* die Kazağ Hân als persönliche Gefolgsleute (*mulâzim*) unterhielt. Diese spielten

Dunbulî: Die Dunbuli waren überwiegend Yeziden. Einige von ihnen, die sich den Buḥtî angeschlossen hatten, bekannten sich zur Sunna. Sie waren vor allem in Sögmenâbâd und Hôy begütert, später auch in Çuḥûr-i Saʿd/Çuḥûr Saʿd. Nach dem Tod Ḥaccî Ḥâns im Jahre 1549 war sich der Schah ihrer Treue nicht mehr sicher und ließ einen Teil von ihnen massakrieren.¹⁸³

Mukrî: Die Mukrî hatten sich von den Bâbân abgespalten und etablierten sich zur Zeit des Niedergangs der Akḳoyunlu in der Region von Salduz. Sie waren (und sind) Sunniten. Şârum bin Sayfaddîn Mukrî kämpfte oft gegen die Kızılbaş und unterwarf sich noch vor der Schlacht von Çaldıran Sultân Selîm. Seine Nachfolger betrieben eine typische Schaukelpolitik und unterstellten sich später Şâh Ṭahmâsb. Daraufhin befahl Kânûnî Sultân Süleymân im Jahre 948/1541 mehreren Kurdenfürsten unter Führung Sultân Huseyn von ʿAmâdiya und Zeynel Beg Şenbô von Ḥakkârî sowie den Biradôst die Mukrî zu überfallen. Im Gefecht wurden die Anführer der Mukrî getötet und die Osmanen konnten einen eigenen Parteigänger als Fürsten einsetzen, der ihnen bis zu seinem Lebensende die Treue hielt. Nach seinem Tod unterwarfen sich die Mukrî wieder Ṭahmâsb, bevor sie nach dessen Tod wieder die Seiten wechselten.¹⁸⁴

Pâzûkî: Sie stammten ursprünglich aus der Region westlich des Van Sees, aus ʿAdilcevaz. Ihre Emire unternahmen gegen Ende des 15. Jahrhunderts den Versuch, sich selbständig zu machen. Später schlossen sie sich Şâh İsmâʿîl an. Unter Ṭahmâsb wurden sie wegen ihrer Ketzerei schwer

1564 bei der Revolte des Kazaḳ Ḥân eine wichtige Rolle. Hierzu siehe SZUPPE, Maria: „Kinship Ties between the Safavids and the Qizilbash Amirs in Late Sixteenth-Century Iran: a Case Study of Political Career of Members of the Sharaf al-Din Oghli Tekelu Family,“ in: MELVILLE, Ch. (Hg): *Safavid Persia*, London - New York 1996 79-104, hier 84.

¹⁸³ ŞEREFNÂME I 310-315; ein Teil der Dunbuli wurde im Laufe der Zeit türkisiert. MINORSKY, *Tadhkirat*, 165, 166. Später führten die Dunbulî ihre Abstammung auf altpersische Helden zurück. Aus dem 19. Jahrhundert sind Handschriften von Chroniken zur Dunbulî Geschichte bekannt. Allerdings bleibt das ŞEREFNÂME die wichtigste und vertrauenswürdigste Quelle. Für die Abstammungslegenden und die Frühgeschichte der Dunbulî in Hôy siehe RIYÂḤÎ, Muḥammad Amîn: *Târîḫ-i Hôy. Seyr-e taḥavollât-e ectemâʿî va farhangî-ye şahrhâ-ye Îrân dar ʿeyy-e ḳorân*, Teheran 1378/1999 107-128.

¹⁸⁴ ŞEREFNÂME I 288-290; die Datierung auf das Jahr 948 ist problematisch, weil der Autor erklärt, dies sei zur Zeit der Erhebung Alḳâs Mîrzâs geschehen, der sich jedoch frühestens 954/1546 erhoben hat.

bestraft, bis ihr Fürst Kılıc Beg Pâzûkî der Scharia zur Geltung verhalf, Kılıc Beg Pâzûkî wurde später mit Çukur-ı Sa'd betraut.¹⁸⁵

Rûzegi: siehe oben, werden aber auch als *îâyfe* geführt.¹⁸⁶

Siyâh Manşûr: Im Jahr 960 (began am 18. Dezember 1552) betraute Şâh Tahmâsb einen Prinzen jenes Stammes, einen gewissen Halîl Beg mit dem Kommando *amîru l'umârâ'î* aller Kurden im Iran. Interessanterweise mit der Ausnahme der Siyâh Manşûr und all jener kurdischen Stämme, die über eigene Emire verfügten.¹⁸⁷

Zangane: Da sie keine Emire mehr hatten, traten die Zengene Gruppe für Gruppe in die Dienste verschiedener Kızılbaş Fürsten und wurden vor allem im persischen ʿIrâk und in Chorasân eingesetzt. Einige von ihnen dienten bei den Groß-*ķôrķîs*.¹⁸⁸

Lur: Bei den Luren handelt es sich um die in dieser Arbeit beschriebenen Stämme. Das *Târîh-i Kızılbaşân* gibt nur allgemein die Legenden zur Entstehung der Luren wieder.¹⁸⁹ Ideologische Schwierigkeiten bereitete den Safaviden in den ersten Jahren der Herrschaft Şâh İsmâʿîls der Selbstbehauptungs- und Unabhängigkeitswille der schiitischen Luren.¹⁹⁰

2.3.2.5 Şeyhâvand und Andere

Eine Nebenlinie der Safaviden wurde ebenfalls als Stamm organisiert, die Şeyhâvend, doch scheinen sie erst mit Ma'sûm Beg Şafavî, also ungefähr ab 1550 eine bedeutende Rolle gespielt zu haben. Zu ihnen wird aber auch eine prominente Seyyid Familie aus Nacaf gezählt: die Familie des Seyyid Muhammed Beg Kamûna, die zu den Prophetennachkommen *sâdât* und Edlen (*nukabâ*) Nacafs gehörte.¹⁹¹

¹⁸⁵ Siehe Abschnitt 1.5 insbesondere S. 86 und oben S. 177; ŞEREFNÂME I 328-334; MUNŞÎ I 141.

¹⁸⁶ MUNŞÎ I 141.

¹⁸⁷ ŞEREFNÂME, I 323, 324; MUNŞÎ I 141: خليل سلطان.

¹⁸⁸ ŞEREFNÂME I 328.

¹⁸⁹ KIZILBAŞ 42-44.

¹⁹⁰ ANONYMUS-Ş 176, 177.

¹⁹¹ KIZILBAŞ 23; MUNŞÎ 141.

In geringerem Ausmaß wurden auch Țâlîş und andere Gruppen wie die Țaġaȥây in das System der Kızılbaş integriert. Der Name eines dieser Stämme, der Ġirâylu, legt dschingisidische Abstammung nahe.¹⁹²

2.3.3 UNTERSTÄMME UND SIPPEN

Innerhalb der größeren Stämme gab es Untergruppen, bei denen oft nicht klar ist, ob es sich um Sippen oder eigene Branchen der Stämme handelt (Şereflü, Ġirâmpâ, Şeyhlü, Hâmislu, Çiçeklü...), bei manchen liegt ein geographischer Bezug vor (Bayburtlu, Hınıslu, Arabġirlü, Kengerlü...) wieder andere sind Sippen oder Großfamilien (Şerefeddînoġlu, Şufî-Halîlîye, Şeyhlar, Ziyâdoġlu, Aykutoġlu, Eycükoġlu, Enükoġlu...), dann gibt es Beispiele für ethnische (Țâlîşoġlu, Țâtîoġlu) oder tribale (Begdili) Zuordnungen. Die genaue Beziehung dieser Gruppen untereinander konnte nicht vollständig geklärt werden. Drei Beispiele lassen den Schluss zu, dass tribale Gruppen in Kızılbaş Stämme integriert wurden und dort Unterstämme bildeten. Zwei davon existierten sowohl vor als auch nach der Safavidenzeit:

Das erste Beispiel betrifft einen oguzischen Stamm, die Begdili, die im späten 16. Jahrhundert zu den Şâmlu gezählt wurden.¹⁹³ Die Begdili sind zwar über ganz Anatolien verstreut, sie werden aber vor allem für Aleppo, Rakka, Adana, Tarsus, Hâmâ und Tripolis genannt. Sie stammen also tatsächlich aus der Region des historischen Syriens (Bilâd-i Şâm).¹⁹⁴ Wann und wie sie oder Teile von ihnen zu den Şâmlu kamen, lässt sich anhand der mir bekannten Quellen nicht nachweisen.

Noch unsicherer ist die Quellenlage bei den Cihân Beglü. Eine Stelle im *feth-nâme* Tahmâsbs an Malek Kayûmarş nennt den bekannten, mütterlicherseits mit den Şafaviden verwandten Ustâcalu Emir wie folgt: „Zahîraddîn Abdullâh Kurd-i Cihânbeglü.“¹⁹⁵ Theoretisch besteht die Möglichkeit, dass es sich um zwei Personen gehandelt hat: *zahîrû d-dîn* Abdullâh Hân und Kurd-i Cihân Beglü. Diese Wahrscheinlichkeit ist äußerst gering, weil keine andere Quelle einen Kürd-i Cihân Beglü kennt.¹⁹⁶ Nach einigen Quellen

¹⁹² MUNŞÎ 141.

¹⁹³ FRAGNER, Bert G.: „Zur Geschichte des Stammes der Bigdelis im Lichte ihrer Urkunden,“ in: *AOSH*, 48.1995 (1-2) 51-59.

¹⁹⁴ TÜRKAY, *Oymak*, 56, 235, Anhang.

¹⁹⁵ NAVÂ'Î, *Țahmâsb*, 177: ظہیر الدین عبدللہ خان کرد جهان بیگو und ebenda عبدللہ خان, den er im Index als Angehörigen des Stammes Ustâclu führt.

¹⁹⁶ Für den Kontext siehe unten 428.

werden die Cihân Beglû/Cihanbeyli als *îâyfe* der Karamânlu genannt.¹⁹⁷ Die Cihân Beglû waren über Ostanatolien verstreut und gehörten zu den „Nomaden der Türkmen Ekrâdî“, sie dürften daher von gemischtem ethnischen Ursprung sein, wofür auch eine weitere Bezeichnung für sie spricht: Yedi Boy.¹⁹⁸ Von einer Beziehung der Cihân Beglû zu den Ustâclu ist auch bei ihren zeitgenössischen Nachfahren nichts bekannt.¹⁹⁹ Ein anderer Fall ist der eines gewissen Çirâğ Sultân. Bei ihm handelt es sich ebenfalls um einen Ustâclu. Auch seine Sippe ist bekannt: Girâmpâ. Tahmâsb nennt ihn Çirâğ Sultân Bahtiyârî.²⁰⁰ Eine mögliche Deutung dieser widersprüchlichen Angaben könnte sein, dass die Girâmpâ Sippe der Bachtiyaren in die Ustâclu integriert wurde. Die drei genannten Beispiele: Begdili bei den Şâmlu, Cihân Beglû und Girâmpâ-Bahtiyârî bei den Ustâclu reichen jedoch nicht, um daraus eine gültiges Modell zu konstruieren.

Eine provisorische Übersicht, die zwischen „Sippe“, „Unterstamm“ und „Stamm“ unterscheidet, könnte wie folgt aussehen:

Tabelle 2.2.: Stämme und ihre Unterabteilungen

Stamm	Unterstamm	Clan
Afşâr	Kırklı	Saru Şeyhlu
Çepni	?	?
Çacar	?	Şükroğlu
Rûmlu	Bayburtlu, Hınıslu, İspirli, Çemişkezeği/lü	Aykutoğlu
Şâmlu	Begdili	
Tekelü	Sarılu	Şerefeddînoğlu
Türkmen (Aq/Kara Koyunlu)	Muşlu, Pürnâk, Bayındır, Alpavut, Bârân	Şûfî Halîliye, Enükoğlu
Ustâclu	Şeyhlar, Şereflü, Cihân Beglû	Girâmpâ, Bahtiyârî, Şüffoğlu, Eycükoğlu
Zûlkadrlu	Kengerlü, Hâmislu, Koroğlu, Hâccîlu/Hâccîlar, Şeyhlü, Çiçeklü, Mahnâlu	Tâtfoğlu, Melkenoğlu, Ziyâdoğlu, Tâlişoğlu

¹⁹⁷ [ALTINAY], *Türk Aşiretleri*, 54.

¹⁹⁸ TÜRKAY, *Oymak*, 69, 276.

¹⁹⁹ Emailkorrespondenz mit dem iranischen Philosophen Ramin Jehanbegloo.

²⁰⁰ Siehe unten 539, 806.

2.4 DIE KIZILBAŞ-ARMEE

Die Kızılbaş bildeten die Masse der safavidischen Armee, sodass Kızılbaş und Armee synonym verwendet werden. Sie bildeten den Wehrstand, auch wenn sie nicht die einzige militärische Gruppe waren: In den Städten gab es Milizen, die bei entsprechenden Festungsanlagen in der Lage waren, ihre Stadt erfolgreich zu verteidigen, wie Alkâs Mîrzâ im Sommer 1549 feststellen musste. Außerdem gab es immer wieder Personen, die nicht aus dem Milieu der Kızılbaş stammten und sich als Krieger bewährten. Wie zum Beispiel ein gewisser Mîr Seyyid Huseyn, der als Gelehrter und als Krieger Karriere machte.²⁰¹ Daneben gab es Nomadenstämmen, die keine Kızılbaş waren und von denen Truppen ausgehoben werden konnten. So beauftragte Tahmâsb 1536 Şâhkulî Sultân Zûlkadr und Muḥammad Ḥân Afşâr damit, Freiwillige von den Nomadenstämmen (*ulûsât va oymâkât*) - anzuwerben.²⁰² Dieses Beispiel verdeutlicht den Unterschied zwischen Kızılbaş und anderen Stämmen: für die Kızılbaş besteht Wehrpflicht daher waren nur sie Teil der safavidischen Schlachtordnung. Nach HANEDA wurde auch im safavidischen Iran die Gefechtsordnung, also die militärische Grundgliederung nach türkisch-mongolischem Muster eingenommen.²⁰³ Das heißt, dass der Schah mit den ihm direkt unterstellten Truppen das Zentrum bildet und die Emire mit ihren Stämmen den linken und rechten Flügel bilden.²⁰⁴ Gestützt auf das *Târîḫ-i Kızılbaşân* und andere Quellen schlägt HANEDA²⁰⁵ folgende provisorische Einteilung der Stämme vor:

- Rechter Flügel (*dast-i râst, maymana*): Şâmlu, Türkmen, Rûmlu, Teke-lü, Akrâd
- Zentrum (*kalb*): Schah, *kôrçîs*
- Linker Flügel (*dast-i çap, maysara*): Ustâclu, Zûlkadr, Afşâr, Kacar

²⁰¹ Siehe unten 309.

²⁰² ḤÂṬIRÂT 596:

بعد از آن شاهقلى خليفه [ذو القدر] و محمد سلطان افشار را فرستادم كه بروند و از مردم
الوسات و اوتماقات هر كسكه اراده ملازمت داشته باشد نوكر گرفته همراه بياورند.

²⁰³ In der von HANEDA beschriebenen Form handelt es sich um eine idealtypische und simplifizierte Grundgliederung. Für eine ausgezeichnete Analyse der Schlacht- und Gesellschaftsordnung *yasal* siehe DÆRFER IV 82-92 [1791].

²⁰⁴ HANEDA, *Qizilbaş*, 48-62; eine detaillierte Aufstellung siehe bei REID, *Studies*, 134, 135, führt benutzte dieselbe Quelle und kommt daher im Prinzip zur selben Schlussfolgerung.

²⁰⁵ HANEDA, 52, 53, 55, 57, 60.

Die Gefechtsordnung wird in dieser Form eher selten und nur für große und wichtige Schlachten eingenommen. Sie spielt vor allem als Referenz und Orientierungsrahmen eine wichtige Rolle und dürfte, wie die meisten militärischen Gliederungen aller Epochen hauptsächlich ein idealtypisches Raster sein. So ist zu vermuten, dass nach dem Sturz der Tekelü, die den rechten Flügel anführten, die Ustâclu an ihre Stelle traten. Wird die Gefechtsordnung eingenommen, so dienen Fahnen, Trompeten und Trommeln als Führungsmittel. Dabei ist anzunehmen, dass die einzelnen Kızılbaş-Stämme eigene Feldzeichen zur Identifikation hatten.

Sehr oft betraute Tahmâsb einen seiner Brüder und später einen seiner Söhne mit ihren Tutoren (*lala*) oder anderen hohen Würdenträgern mit wichtigen militärischen Operationen, für die nicht das gesamte Aufgebot der Kızılbaş ins Feld geschickt wurde. Schirwan wurde zum Beispiel von Alkâs Mîrzâ erobert. Ursprünglich wurde die Truppenführung des gesamten Aufgebots an einen *amîru l-umarâ* delegiert, einen aus den Reihen der Kızılbaş stammenden Oberbefehlshaber. Der militärisch fähige Şâh Tahmâsb zog es jedoch vor, seine Truppen selbst zu führen. Der nächst höhere imilitärische Kommandant war bei ihm der *kôrçî başı*, dessen Funktion weiter unten erklärt wird. Die Gefechtsordnung legt aber noch einen Unterschied offen: den zwischen Stammeskontingenten, die von den Fürsten geführt werden, und vom Schah direkt geführten Truppen. Damit ähnelt das militärische System der Safaviden in einem wichtigen Punkt den Osmanen: er entspricht dem Unterschied zwischen Pfründenkavallerie und pfortenunmittelbaren Truppen. So sah es auch der osmanische Chronist Ta'likîzâde Mehmed bin Mehmed Fenârî, der den besten zeitgenössischen osmanischen Bericht über die Kızılbaş verfasste:

Der magierartige Kızılbaş hatte insgesamt in ihrer ursprünglichen Aufstellung ein Heer von vierundfünfzigtausend [Mann]. Dieses wiederum wird geteilt in zwei Arten, eine ist die stehende Truppe, die den Pfortensklaven entspricht und die vom Schah ein Zehrgeld bekommen, also einen Sold beziehen. Und die andere sind die Gefolgsmannen der Hâne und Sultâne, die eine Provinz verwalten, das heißt sie haben Ortschaften in der Art von Timaren.²⁰⁶

Wie die meisten osmanischen Autoren so hat auch Ta'likîzâde Probleme bei der Wiedergabe der safavidischen Terminologie. Sein Bericht ist trotzdem wertvoll, weil er einer der wenigen Autoren ist, der den Unterschied der beiden Truppenteile korrekt beschreibt. Die bisher erschöpfendste Übersicht der Ge-

²⁰⁶ TA'LÎKÎZÂDE 126r: *Kızılbaş-ı mecûsî-me'âşuñ cümle vaz'-ı evvelde elli dört biñ leşkerdür. Budahı iki nev' üzredür biri dergâhîdür ki kapukulıdur şâhdan tonluğı vardır ya'nî 'ulûfeye mutaşarrıfdur biri hânlar, sultânlar nökeridür; anlar ülkeye mutaşarrıflardur ya'nî ber vech-i timâr karîyeleri vardır.*

fechtsordnung, in der alle Truppenteile, nämlich sowohl die von den Kızılbaş gestellten Kavalleristen als auch die mit Feuerwaffen ausgerüstete Infanterie und Artillerie sowie die zentral geführten *ķôrķîs* aufgezählt werden, stammt aus der Feder des Kâzî Aḥmad-i Kūmî. Er berichtet von einer große Musterrung der safavidischen Truppen in Churasan im Jahre 1530. Diese Quelle wurde erstmals von RÖHRBORN der Forschung zugänglich gemacht.²⁰⁷ Die von den Fürsten ins Feld geführten Truppen werden *ķoķûn* genannt, die direkt unterstellten *ķôrķî*.

2.4.1 VON DEN FÜRSTEN GEFÜHRTE KIZILBAŞ: *ķoķûn*

Zurecht betont FRAGNER die Rolle der Stämme und Unterstämme als militärische Einheit.²⁰⁸ Grundsätzlich war es im Stamm, wo der einfache Kızılbaş seine militärische Ausbildung erfuhr. Das Nomadentum der Kızılbaş diente dem militärischen Zweck der Abhärtung und war weniger eine wirtschaftliche Notwendigkeit. In diesem Sinn spielten die Stämme die Rolle von Regimentern: als Ausbildungseinheit. Darüber hinaus bestimmten Schahstreue und Tapferkeit die Reputation der Stämme und die persönliche Ehre der Kämpfer. Auch hier besteht eine Parallele zu den Regimentern: So wies John KEEGAN in Hinblick auf die Britische Armee nach: „Regiments, I discovered, defined themselves above all by their individuality and it was their individuality which made them into [...] fighting organisations.“ „A personal difference might be forgiven the next day. A slur on the regiment would never be forgotten, indeed would never be uttered, so deeply would such a thing touch the value of the tribe.“²⁰⁹ Ungefähr so muss man sich meiner Ansicht nach auch innertribale Reibereien vorstellen. Dem Fürsten eines Stammes wurde meist den Titel eines *ķân* seltener oder eines *sultân* verliehen. Nur wenige aristokratische Familien, wie die Zülkadroğulları waren von Geburt auf *ķâne*. Selbst altehrwürdige Familien wie die des Şeref Hân Rûzegî in Bitlis wurde der Titel eines *ķân* erst durch den Schah verliehen. Diese Verleihung konnte mit einem Hofamt und einer zusätzlichen Funktion kombiniert werden: so wurde Şeref Hân auch zum *tavâķî baķı* und zum *amîru l-umarâ* von Kurdistan ernannt.²¹⁰ Ein *ķân* hat-

²⁰⁷ HULÂŞA I 198-204; HULÂŞA-PK 85v, 86r; RÖHRBORN, *Provinzen*, 46, 47.

²⁰⁸ FRAGNER, „Social and Internal Affairs“, 496.

²⁰⁹ KEEGAN, John: *A History of Warfare*, London ²1994 (¹1993) XV.

²¹⁰ ŞEREFNÂME I 427, 428:

و اسم اورا موسوم بشرف خان گردانیده منصب جلیل القدر تواجی باشی گری عسکر و امیر
الامرای کردستان بدو ارزانی داشت

te eine eigene Gefolgschaft (*mulâzim*, *nöker*), die nicht aus Mitgliedern seines Stammes bestehen muss aber dennoch Führungsfunktionen übernehmen konnten: Tabit Ağa Zûlqadr war der *vekîl* Huseyncân Sultân Rûmlus,²¹¹ bei Şâhqulı Halîfe Zûlqadr befand sich ein gewisser Satılmış, vermutlich ein Sklave.²¹² Muḥammad Hân Şerefeddînoğlu Tekelü hatte zwei Âkâceris in seinem Gefolge, sein Sohn Kazak Hân Tekelü stellte den kurdischen Stamm der Çegenî in seine Dienste.²¹³ Und auch Alkâs Mîrzâ hatte Gefolgsleute, die aus verschiedenen Stämmen kamen.²¹⁴ Dass Gefolgsleute auch mit den Führungsfunktionen ihrer Herren betraut werden können, kam nur sehr selten vor: da der Schah mit Demiri Sultân Şâmlu nicht mehr zufrieden war, setzte er einen seiner ehemaligen Gefolgsmänner, Muḥammed Beg Rûmlu, an seine Stelle.²¹⁵ Die *molâzemân* bildeten das persönliche Gefolge eines Fürsten, das vom Aufgebot des Stammes zu unterscheiden ist.

Zur Bedeckung ihrer Ausgaben standen den Fürsten Pfründe in den Provinzen zur Verfügung. Diese „nach Art der Timare“ verwalteten Ortschaften und Ländereien wurden als *tiyûl* verliehen.²¹⁶ Diese befanden sich innerhalb eines *ülke*, also innerhalb eines Territoriums, das ein bestimmter Clan zur erblichen Verwaltung besaß.²¹⁷ Wobei nicht außer Acht gelassen werden darf, dass sich ihre Erbllichkeit erst allmählich entwickelte.²¹⁸

Diese genannten Stämme haben jeweils einen Hân und drei, vier oder fünf Sultâne, jeder Hân oder Sultân hat [dem Ertrag] seiner Provinz entsprechend [viele] Leute. Für das Pferd eines jeden seiner Leute gibt er Gerste, für den Mann Weizen und für die Austrüstung gibt er ihm eine Anzahl verschiedener Sachen. Weder wird ihnen vom Schah ein Asper gegeben, noch kommt ein Asper aus ihren Gemeinden und Provinzen ein Asper zum Schah.²¹⁹

Mit diesen Einkünften mussten auch Sonderausgaben beglichen werden: so beklagt sich Muḥammad Hân Şerefeddînoğlu beim Schah darüber, dass er, als

²¹¹ Siehe Seite 444.

²¹² *satılmış* bedeutet „verkauft“. Siehe unten S. 288, 319.

²¹³ Siehe Seite 195.

²¹⁴ Siehe die Tabelle 3.4.2.2 auf Seite 349.

²¹⁵ HÂTIRÂT 582: *و جاي دمری سلطان [شاملو] را به محمد بیگ روملو که هم از ملازمان او بود دادم*.

²¹⁶ Für die Bedeutung der *tiyûl* siehe FRAGNER, „Social and Internal Affairs“, 513f.; RÖHRBORN, *Regierung*, 35, 40; MINORSKY, Vladimir, „Tiyûl“ in: *IA* XII/2 391-393.

²¹⁷ Zur Definition von *ülke* siehe DÆRFER I 145, 146 [28].

²¹⁸ LAMBTON, „Îlât“, 1101.

²¹⁹ TA'LÎKÎZÂDE 126v; *Bu zîkr olunan oymakların birer hânları üçer ve dörder-beşer sultânları olub her hânun ve sultânun ülkesine göre neferâtı olub bu neferâtun atına arpa ve kendüye buğday verüb ve mâyehtâc için bir miqdâr nesne verür. Ne Şâhdan bunlara bir aqça verilir ve ne bunların karîyelerinden ve ülkelerinden şâha bir aqça gelir*. Diese Ausführungen bestätigt auch RÖHRBORN, *Regierung*, 35.

er noch Gouverneur von Bagdad war, mehrere Revolten gleichzeitig bekämpfen musste, was ihn finanziell teuer zu stehen kam.²²⁰ Während die zivilen Aufgaben der Stammesfürsten in der Provinzialverwaltung und in der Verwaltung ihres Stammes (*oymak*) lagen, bestanden ihre militärischen Aufgaben darin, in Friedenszeiten eine gewisse Anzahl von Truppen, die sie aus ihrem Stamm rekrutierten, auszurüsten und auszubilden, und im Kriegsfall mit ihnen einzurücken. Dieses vom Fürsten persönlich befehligte oder ihm zumindest unterstellte Aufgebot wurde *koşûn* genannt.²²¹ Die Chronisten verwenden *koşûn* relativ selten, weil sie in den meisten Fällen die Gesamtheit der Kızılbaş-Truppen im Auge haben und dann vom „Fürstenheer“ oder schlicht der „Reitertruppe“ sprachen.²²² Die Masse der von den Kızılbaş ins Feld geführten Truppen sind jedoch *koşûn*.

2.4.1.1 Verleihung von *ülke* und *koşûn*

Nach dem Tod oder der Absetzung eines Fürsten wurde der Nachfolger mit der Provinz (*ülke*, *eyâlet*) und mit den *koşûn*-Truppen des Vorgängers betraut. So zum Beispiel im Jahre 958 (begann am 9. Jänner 1551), dem Todesjahr Hüseyncân Sultân Hınıslu Rûmlu. Sein *koşûn* wurde Edhem Beg Rûmlu, dem Sohn Dîv Sultân Rûmlus gegeben.²²³ Nach der Hinrichtung Hâlîl Sultân Zûlqadr wurden „die Provinz (*eyâlat*) von Schiras und das Heer (*koşûn*) der Zûlqadr“ dem ehemaligen *kôrçî başı* ‘Alî Sultân Zûlqadr verliehen.²²⁴ Im Normalfall wurden *ülke* und *koşûn* vom Schah persönlich verliehen, doch zum Zeitpunkt des Todes ‘Alî Sultân Zûlqadr im Jahre 931 (begann am 29. Oktober 1524) war Tahmâsb aufgrund seiner Jugend noch so schwach, dass die Zûlqadr-Fürsten mit Murâd Sultân selbst einen Nachfolger bestimmten diesen Entschluß aber noch im selben Jahr verwarfen und Hamza Sultân ernannten.²²⁵ Ein knappes Jahrzehnt später im Jahre 941 (begann am 13. Juni 1534) hatte der Schah genügend Macht, den Herren von Kûhgîlûye, Elvend

²²⁰ Siehe unten 288.

²²¹ DÖRFER I 406-410 [282].

²²² SAVORY, Roger M.: „Kürçî“ in: *EI*² V 437.

²²³ KIZILBAŞ 26.

²²⁴ NAVÎDÎ 57.

²²⁵ NAVÎDÎ 62; HÂTIRÂT 578:

در این وقت علی سلطان ذو القدر حاکم شیراز در تبریز متوفی شده قشون و الکای او را
بمراد سلطان برادرزاده او نامزد کردند. اما بر او قرار نگرفت بحوزه سلطان چمسلو ذو
القدر مقرر شد.

Ḥân Afşâr hinrichten zu lassen und jemand anderen aus dessen Familie nämlich Muḥammadî/Maḥmûd Ḥân Afşâr, den man später Şâhruḥ Ḥân nannte, mit seiner Provinz und dem *koşûn* zu belehnen.²²⁶ Aber auch wenn jemand eines natürlichen Todes starb, wie zum Beispiel Ġâzî Ḥân Saru Şeyhlü Zûlḳadr, der zu Beginn des Monats Şevvâl 946 (12. - 21. Dezember 1539)²²⁷ verschied, behielt sich Ṭahmâsb die Entscheidung über den Nachfolger vor. In diesem Fall wurden seine Provinz (*eyâlet*) und sein *koşûn* dem İbrâhîm Ḥân, dem Sohn des Keçel Beg Ḥâccîlu Zûlḳadr verliehen.²²⁸

Ein ähnlicher Fall ist aus demselben Jahr 946 (begann am 19. Mai 1539) überliefert, als Emîr Sultân Rûmlu starb. In diesem Fall betraute er - sehr zum Leidwesen des Chronisten Ḥasan Beg Rûmlu, des Enkels Emîr Sultân Rûmlus - einen gewissen Pîr Sultân Ḥalîfe Rûmlu, damals noch im Gardedienst und vom Schah zu seiner eigenen Überraschung zum *sultân* ernannt,²²⁹ mit dem *koşûn* Emîr Sultâns.²³⁰

Gemeinsam ist diesen Beispielen, dass normalerweise jemand aus der Familie des Fürsten vom Schah zum Nachfolger ernannt wurde. Ṭahmâsb stellte sich jedoch immer wieder gegen diese Praxis und betont, er habe „Herrschaft und Regierung jeder Provinz und jeder Region jedermann gegeben, der die Fä-

²²⁶ HÂṬIRÂT 623; HORN 81; ḤULÂŞA-PK 147r; MUNŞÎ I 73, 75; ŞEREFNÂME II 187; ŞEREFNÂME II/2 568 NAVÎDÎ 78; RÛMLU 265; RÛMLU-N 345; CIHÂNÂRÂ 70v, 72v:

محمدی بیگ حسن سلطان فرزندزاده افشار منصور تفویض یافته ملقب بشاهرخ خان گردانیدند.

ḤULÂŞA I 253:

و الکا وقشونِ اورا به محمدی بیگ ولد حسن سلطان پسرزاده افشار منصور تفویض فرمودند.

²²⁷ So CIHÂNÂRÂ 74r; RÛMLU-N 387 jedoch datiert seinen Tod auf das nächste Jahr. Nach NAVÎDÎ 90 und ḤULÂŞA I 289 starb Ġâzî Ḥân Zûlḳadr in Miyânic/Miyâne Garmrûd.

²²⁸ NAVÎDÎ 90: ابراهیم بیک ولد کچل بیک حاجی لر ذو القدر ḤULÂŞA I 289:

ابراهیم بیک ولد کچل بیک حاجیلو SULTÂNÎ 68: ابراهیم بیک ولد کچل بیک حاجیلر CIHÂNÂRÂ 74r:

در آن اثنا غازی خان [ذو القدر] در اوائل شوال در سایه [ساوه؟] وفات یافت ایالت و قشونِ اورا به ۷۵ بابراهم خان ولد کچل بیک حاجتالر تفویض فرموده.

²²⁹ MEMBRÉ 37 und zwar im April des Jahres 1540 (Zilhicce 946).

²³⁰ RÛMLU-N 382; RÛMLU 295:

قشونِ او [امیر سلطان روملو] را به پیر سلطان خلیفه روملو که در بلاهت از اقرانِ خود مستثنی بود عنایت فرمود.

higkeit [zu regieren] hat.“²³¹ Das konnte natürlich auch der Sohn eines Emirs sein, wie es im Jahre 952/1545 oder 953/1546²³² der Fall war, als Tēmür Hân die Nachfolge seines Vaters Menteşâ Sultân Şeyhlar Ustâclu antrat.²³³ Hatte der jeweilige Nachfolger - in späterer Zeit also meistens der Sohn oder wenigstens jemand aus der führenden Familie - einen niedrigeren Titel wurde er befördert, wie beim Tode Şâhşulu Sultân Ustâclu im Jahre 975 (began am 8. Juli 1567), dem sein Sohn Muḥammed Beg/Muḥammedî nachfolgte, den man seiner Kleinwüchsigkeit wegen Toḥmaḥ Hân nannte. Ihm wurden „*ülke* und Rang“ seines Vaters verliehen.²³⁴ Oder Muḥammed Beg Şerefeddînoğlu Tekelü, dem 932 das *ülke* von Aḥı Sultân Tekelü übertragen wurde und der bei dieser Gelegenheit zum *sultân* ernannt wurde.²³⁵ Jedenfalls war eine offizielle Verleihung durch den Schah vorgesehen, auf die mancher nicht warten mochte: im Jahre 972 (began am 9. August 1564) setzte sich Emîr Ḥamza Beg Ustâclu nach dem natürlichen Tod seines Vaters ‘Abdullâh Hân Ustâclu „anstelle seines Vaters provisorisch (*az rûy-i ‘âriyat*) in den Besitz des *koşûn* des Vaters.“²³⁶

²³¹ HÂTİRÂT 582:

ایالت و حکومتِ هر بلاد و دیار بهر کسکه قابلِ آن داشت ارزانی داشتم.

²³² NAVÎDÎ 95 gibt 952 RÜMLU-N 400 hingegen 953 als Todesjahr für Menteşâ Sultân Ustâclu an.

²³³ HULÂŞA-PK 146r; NAVÎDÎ 95:

منتشا سلطان شیخرا استاجلو وفات یافت و قشون و علم و نقاره او به پسرش تیمور خان شفقت شد و امارتِ ری یافت.

²³⁴ NAVÎDÎ 130: KIZILBAŞ 46: و منصب و الکایش به ولد او محمدی بیک شفقت شد:

قشونِ اورا به محمدی خان پسر او که واسطه کوتاهی قدِّ اورا تخماق خان لقب داده بود عنایت فرمود.

²³⁵ HÂTİRÂT 582:

جایِ اخی سلطان تکلورا و الکایِ او که در قزوین بود ب محمد بیگ شرفلدين اوغلی تکلو دادم و اورا لقب محمد سلطان نهادم.

²³⁶ NAVÎDÎ 125: امیر حمزه بیک به جای پدر از روی عاریت ضبط قشون پدر نمود.

2.4.1.2 Truppenstärke

Große Stämme, konnten auch mehr als nur ein *koşûn* stellen, so die Afşaren die sich bei einer großen Musterung „*koşûn* für *koşûn* den Reihen der siegreichen Truppen eingliederten.“²³⁷ Das Stammeskontingent konnte also unterteilt werden. In diesem Fall wurde es nach den verschiedenen untergeordneten Fürsten, die meist den Rang eines *hân* oder *sultân* seltener eines *beg* bekleideten, benannt, wie aus der Tabelle 2.3 zu ersehen ist. Hierbei handelt es sich um die Aufzählung jener Truppen, die der Schah während der osmanischen Besetzung Tebriz (24. Cemâzî II. 955/31. Juli 1548)²³⁸ in der Nähe der Stadt gelassen hatte. Die Aufstellung macht nicht nur die großen Unterschiede in der Truppenstärke der verschiedenen *koşûn* von Stamm zu Stamm deutlich, sondern zeigt auch die Unterschiede innerhalb der Unterstämme, hier am Beispiel der Ustâclu.²³⁹

So unterschiedlich wie die Truppenstärke in den Chroniken angegeben werden kann, so unterschiedlich sind auch die Angaben über die Stärke des fürstlichen Aufgebots. TA'LÎKÎZÂDE gibt, wie weiter oben schon dargestellt, eine Gesamttruppenstärke von 54.000 Mann - *ķôrķîs* inklusive - für die Zeit Şâh İsmâ'îls an,²⁴⁰ während BAYÂNÎ unter Berufung auf Don Juan von mindestens acht- bis zehntausend Mann pro Stammesfürsten spricht, ohne zu sagen, wieviele Fürsten es seiner Ansicht nach gab.²⁴¹ Şâh Tahmâsb spricht von 100.000 mobilisierten Kızılbaş, mit denen er den Osmanen nachsetzte.²⁴² RÖHRBORN war der erste, der die bei HULÂŞE aufgezeichneten Angaben zur großen Musterung der Kızılbaş in Chorasân aus dem Jahre 936/1530 analysiert hat (siehe Tabelle 2.7).²⁴³ Nach dieser Liste variiert die Stärke der *koşûn* von 1.000 bis beinahe 10.000 Mann, was zu einer Gesamttruppenstärke von 102.600 Mann führt.²⁴⁴ Meine Rechnung nach der Druckausgabe desselben Werkes ergibt 105.800 Mann.²⁴⁵ Zum Vergleich einige osmanische und

²³⁷ HULÂŞA I 201: قشون در صفِ عساکر منصوره پیوستند.

²³⁸ HÂTİRÂT 622, 623; HULÂŞA I 327, 328; NAVÎDÎ 98.

²³⁹ NAVÎDÎ 98 zählt Köpek Sultân zu den Afşâren.

²⁴⁰ TA'LÎKÎZÂDE 126r.

²⁴¹ BAYÂNÎ, Hânâbâ: *Târîh-i Nizâmî-i Îrân, Canghâ-yi davre-i Şafavîye*, Teheran 1353/1974 76.

²⁴² NAVÂ'Î, *Tahmâsb*, 235.

²⁴³ HULÂŞA I 198-204; HULÂŞA-PK 85v, 86r; RÖHRBORN, *Provinzen*, 46, 47.

²⁴⁴ RÖHRBORN, *Provinzen*, 35, 47; Die zweihunderttausend Mann bei Don Juan LESTRANGE, *Don Juan*, 51 müssen sich auf die Zeit Şâh 'Abbâs I. beziehen.

²⁴⁵ HULÂŞA I 198-204; Danach auch HANEDA, Masashi: „Army III. Safavid,“ in: *Elr* I 503-506; hier 504.

europäische Angaben: Im allgemeinen heißt es, „Tammasus“ hätte *in armis centum milia hominum*²⁴⁶ und der Großwesir Rüstem Paşa schätzte in einer am 20. Dezember 1546 mit Gerhard Veltwyk geführten „sehr langen Erörterung über den Sophy“²⁴⁷ die Stärke der Kızılbaş auf *80.000 cavalli et 3.000 archibuseri a cavallo*.²⁴⁸ Fast anderthalb Jahre später, in einem Brief vom 20. Mai 1548, schreibt Johann Maria Malvezzi, dass man die safavidische Armee auf hundertzwanzigtausend Reiter und achttausen Fußsoldaten schätzt.²⁴⁹ Dieselben Zahlen wiederholt er in einem weiteren Schreiben an Ferdinand vier Tage später, fügt aber hinzu, dass sich im Lager des Schah auch „einige Büchsen-schützen und ein paar Stücke leichter Artillerie“ befänden.²⁵⁰

Tabelle 2.3.: Truppenstärke bei Tebriz (1548)

	HÂTIRÂT	HULÂŞA	NAVÎDÎ
Bahrâm Mîrzâ	1.800	1.000	1.000
Alîkûlî Beg Türkmen	2.000	300	300
Çerendâb Sulţân Şâmlu	500	500	500
İbrâhîm Hân Zûlkadr	3.500	2.500	2.500
Maḥmûd Hân Afşâr	3.000	1.000	1.000
Kazvîn/Hâccîlar (Hâccîlu)	1.600	550	350
Savalân und Ardabîl	450	—	—
Süglen und Tatar	—	—	250
Ustâclu:			
Çirâğ Sulţân	1.500	500	500
Allâhkûlî Beg	500	50	500
Şâhkûlî Sulţân	2.000	1.000	—
Köpek Sulţân	800	300	300
	4.800	2.300	1.300
Gesamt	17.200	8.150	7.500

Je mehr sich das osmanische Heer dem Feind näherte desto genauere Angaben konnte (der in Istanbul weilende) Malvezzi über das Heer der Kızılbaş machen: am 22. Juli 1548 schrieb er wieder von hundertzwanzigtausend Mann, davon fünfzigtausend in Blankwaffen zu Pferd, achttausend Infanteristen mit

²⁴⁶ BIZARUS 292; KRUSINSKI 23.

²⁴⁷ DŽAJA, *Austro-Turcica*, 135: *un ragionamento molto longo del Sophy*.

²⁴⁸ DŽAJA, *Austro-Turcica*, 135.

²⁴⁹ DŽAJA, *Austro-Turcica*, 251: *detto re di Persia ha in campo cento e vintimillia homeni da cavallo e circa 8 millia da piedi*.

²⁵⁰ DŽAJA, *Austro-Turcica*, 254: *El quale re de Persia - per chello de e certo se puede intendere - ha circa cento e vintimillia homeini eletti et bona gente da cavallo et circa 8 millia da pede. Dice sì che ha anchora alcuni archabusi et certi pezi de artelaria de campo, ma picoli*.

Feuerwaffen und der Rest leichte Kavallerie.²⁵¹ Deutlich geringere Angaben über die Stärke der safavidischen Armee machte der französische Botschafter d'Aramon in seinem am 8. Juli 1548 in Erciş verfassten Schreiben an König Heinrich II.: danach hätte der Schah nach *commune estimation* nur fünfzig- bis sechzigtausend Mann gehabt.²⁵² Eine viel zu geringe Zahl, da die *koşûn*-Truppen allein ungefähr hunderttausend Mann ausmachten.

2.4.2 ZENTRAL GEFÜHRTE KIZILBAŞ: *kôrçîs* UND ANDERE

Wie die Gefechtsordnung der Kızılbaş in der Tabelle 2.7 deutlich macht, stellten die *kôrçîs* das Gros der zentral geführten Truppen, welche sich beim Schah befanden. Der Begriff „*kôrçî*“ stammt wie der Großteil der militärischen Terminologie aus dem Mongolischen oder dem zentralasiatischen Türkisch. Bei den safavidischen Chronisten hat sich der Begriff von seiner ursprünglichen Bedeutung „Köcherträger“ weg entwickelt und bezeichnete nun einen Lanzenreiter, der auch mit Pfeil und Bogen, Streitkolben, Dolch, Schild, Harnisch und Helm ausgerüstet war und die Prätorianergarde des Schah bildete.²⁵³ Die *kôrçîs* waren eine Elitetruppe, die direkt dem Schah unterstellt waren. Bei der großen Musterung in Chorasán werden sie nach den Prinzen und den Emiren als dritte Kategorie hervorgehoben.²⁵⁴ TA'LÎKÎZÂDE betont den direkten Kontakt der den *kôrçîs* zum Schah, wie wir sie schon in der Tabelle 2.7 gesehen haben:

Doch diese Stämme stellen auch *kôrçîs*, die vom Schah Zehrgeld empfangen. Zum Neujahrsfest werden sie ihrem Rang entsprechend mit Ehrengewändern bekleidet und ihrer Stellung entsprechend wird ihnen Zehrgeld nach *tömen*-Rechnung gegeben.²⁵⁵

Die *kôrçîs* wurden also vom Schah versorgt und bezahlt. Nach MEMBRÉ betrugen diese Zahlungen für die niedrigsten Ränge vier bis fünf *tömen*, dann

²⁵¹ DŽAJA, *Austro-Turcica*, 269: *uno exercito de cento e viniti millia homeni, tra gli quali sonno cinquanta millia armati in arme bianche a cavallo et circa otto milia fanti a archibuseri.*

²⁵² CHARRIERE, *Negotiationes*, II 68.

²⁵³ DÆRFER I 429-432 [301]; RÖHRBORN, *Regierung*, 35; HANEDA, „Army“, 504; die *kôrçîs* waren bestimmt nicht mit Feuerwaffen ausgerüstet. CHARDIN, *Voyages*, V 302 der wahrscheinlich die Grundlage für diese Behauptung bei BAYÂNÎ, *Nizâmî*, 74 war, zählt ohne Angabe von Gründen die *toufangçî* zu den *kôrçîs*; TAPPER, *Frontier Nomads*, 46, 47.

²⁵⁴ HULÂŞA I 198: شاهزادهای نامدار امرای عالی مقدار و قورچیان نصرت شعار.

²⁵⁵ TA'LÎKÎZÂDE 126v: *ammâ bu oymakâtun yine kôrçîları ki vardur, anlar şâhdan tonluk yerler. Nevruzda liyâkatına göre hıl'at giydürilüb şânına göre tömen hesâbunca tonluk verilir; Für tonluk/tonlukl, „Zehrgeld“ siehe DÆRFER II 645-647 [990].*

zehn und für die besseren dreißig *tömen* pro Jahr.²⁵⁶ Für die Zeit Ṭahmâsb nehme ich nach der Tabelle 2.7 eine Anzahl von ca. 5.000(+) *ķôrķîs* an. Die Angaben europäischer Reisender, die von HANEDA und DÆRFER ausgewertet worden sind, schwanken zwischen 5.000 bis 30.000 Mann.²⁵⁷ Leider hat niemand die Quellen danach befragt, ob sich diese Angaben auf mobilisierte Einheiten oder auf Truppen nach der Demobilisierung beziehen. Nach MINADOI betrug die Mannschaftsstärke der *ķôrķîs* sechstausend Mann, eine Zahl die TA‘LÎĶÎZÂDE und İskender MUŖSÎ bestätigen.²⁵⁸ Die *ķôrķîs* mussten wie die *ķoşûn* - auf die unverständlicherweise weder RÖHRBORN noch BAYÂNÎ oder HANEDA eingehen - von den Stämmen der Kızılbaş gestellt werden.²⁵⁹ Die Anzahl der von den *oymaķ* gestellten *ķôrķîs* war natürlich geringer als die eigentlichen Kontingente der Stämme (*ķoşûn*). Es ist anzunehmen, dass die einzelnen Stämme eine ihrer Größe entsprechenden Anzahl *ķôrķîs* und *ķoşûn* stellten. Anhand der Quellen lässt sich aber kein einheitlichen Schlüssel für die Aufteilung der waffenfähigen *oymaķ*-Krieger erkennen. Das (gerundete) Verhältnis zwischen *ķoşûn* und *ķôrķîs* bei den Afşar betrug 18:1, bei den Şâm-lu 17:1, Tekelü 16:1, bei den Ustâclu 15:1, Zûlķadr und Bayburtlu 12:1, Kacar 11:1 während die Siyâh Manşûr Kurden sechsmal soviel Kontingentstruppen als *ķôrķîs* stellten und gar auf jeden dritten Türkmenen ein Gardist kam. Eine andere Zahl ist von den Dunbulî überliefert: so ließ Ṭahmâsb an einem bestimmten Tag drei Dunbulî-Fürsten mit 400 Kriegern und zwanzig bis dreißig *ķôrķîs* von den Dunbulî, die sich im Gefolge des Schah befanden, hinrichten.²⁶⁰ Ein ähnliches Verhältnis herrschte bei der safavidischen Belagerung der Stadt Van im Zusammenhang mit dem ‘Irâķeynfeldzug, nach Ṭahmâsb bestand die Armee aus 5.400 Mann davon 1.600 *ķôrķîs*.²⁶¹ Die Tabelle 2.4 wurde nach TA‘LÎĶÎZÂDE erstellt. Sie bezieht sich zwar auf die Zeit Şâh İsmâ‘îl I. ihr Wert besteht aber darin, dass sie eine der seltenen Aufzeichnungen über das

²⁵⁶ MEMBRÉ 35.

²⁵⁷ HANEDA, *Qizilbaş*, 191; DÆRFER I 431, 432; HANEDA, „Army“, 504.

²⁵⁸ MINADOI 69; TA‘LÎĶÎZÂDE 126v; MUŖSÎ I 141.

²⁵⁹ Die Ausführungen bei KÆMPFER, *Amœnitatum Exoticorum*, 70f. wonach die *ķôrķîs* zentralasiatischen Ursprungs seien, ist unhaltbar, wird jedoch in den Anmerkungen zu CHARDIN, *Voyages*, V 302-304 ausgeschrieben. LANGLES betont in seiner *notice chronologique* zu CHARDIN, *Voyages*, X 188f. ebenfalls den zentralasiatischen Abstammung der *ķôrķîs*. Demnach handelte es sich bei ihnen eigentlich um 2.000 Kriegsgefangene, die Timur dem Eponym der Safaviden, Şeyh Şaffî, als Geschenk vermacht haben soll.

²⁶⁰ ŞEREFNÂME I 312.

²⁶¹ HÂTİRÂT 604.

zahlenmäßige Verhältnis von *koşûn* zu *kôrçî* innerhalb der jeweiligen *oymağ* ist.²⁶²

Tabelle 2.4.: *koşûn* und *kôrçî*

Stamm (<i>oymağ</i>)	Kontingent (<i>neferât</i>)	Gardisten (<i>kôrçîyân</i>)	Zusammen (<i>kôrçîstyla</i>)
Afşar	7.400	400	—
‘Arabkîrlü	—	—	1.000
Bayburtlu	3.750	300	—
Bayatlu	1.500	300	—
Çepni	—	—	1.300
Ekrâd-ı Siyâh Manşûr	845	150	—
Ereşlü ve Nâşlu	2 500	150	—
Ğarîblü	—	—	350
Hâccîlar	—	—	1.200
Hüseynî (=Çepni?)	—	—	1.300
Kaçar	3.300	300	—
Kara Tağlu	—	—	1.000
Şâmlu	5.100	300	—
Tekelü	5.000	300	—
Türkmen	6.700	2.100	—
Ustâclu	6.100	400	—
Varsak	—	—	500
Zülkâdr	6.300	500	—
Gesamt:	48.495	5.200	6.650

Da die *kôrçîs* aus den Reihen der Kızılbaş rekrutiert wurden,²⁶³ müssen für deren militärische (Grund-)Ausbildung ebenfalls die jeweiligen Stämme verantwortlich gewesen sein. Die synonyme Verwendung von *kôrçî* und *kızılbaş*, wie sie MINORSKY und SAVORY unter Berufung auf CHARDIN vorgeschlagen haben,²⁶⁴ wurde von RÖHRBORN und HANEDA zurecht kritisiert.²⁶⁵ Denn

²⁶² TA‘LÎKÎZÂDE 126r, 126v; unter *neferât* sind natürlich die *koşûn* zu verstehen.

²⁶³ TAPPER, Richard: „Shāhsevan in Šafavid Persia“, in: *BSOAS* XXXVII/1974 321-354; hier 324; Die Aufnahme von Georgiern und Tscherkessen, die RÆMER, Hans Robert: „The Safavid Period“, in: *CHIr* VI 189-350, hier 246 schon für den damaligen Zeitraum annahm, fand frühestens gegen Ende der Regierungszeit Tahmāsb’s statt.

²⁶⁴ MINORSKY, *Tadhkirat*, 32; SAVORY, Roger M.: „The Principal Offices in the Šafawid State during the Reign of Isma‘īl I.“, in: *BSOAS* XXIII/1960, 91-105, 101 und „Kūrčī“ 437; CHARDIN, *Voyages*, V 298-300.

²⁶⁵ RÖHRBORN, Klaus-Michael: *Regierung und Verwaltung Irans unter den Safawiden*, (*HDO I/VI/5/1*), 1979 17-57 hier 35; HANEDA, *Qizilbaş*, 144-167 insbesondere 150-154.

schon in den zeitgenössischen europäischen Quellen war man sich des Unterschieds bewusst: *ķôrċî*, „das ist Trabanten oder Söldner des Kisulbaß“ (gemeint ist der Schah).²⁶⁶ Die *Curcos sic Persas regios satellitis appellant*,²⁶⁷ waren ohne Zweifel die safavidische Elitetruppe. So berichtet İskender Beg Türkmän, dass hundert königliche *ķôrċîs* auf jedem Schlachtfeld tausend Mann der übrigen Einheiten gegenüber treten konnten.²⁶⁸ Ihre hohen militärischen Fähigkeiten wurden auch von Reisenden immer wieder lobend hervorgehoben.²⁶⁹

Die militärische Elite korrespondiert mit der gesellschaftlichen: für MINADOI sind die *ķôrċîs* die feinsten (*most noble*) und *gentlemen* Irans.²⁷⁰ Wahrscheinlich wurde ein wichtiger, vielleicht sogar der Großteil der *ķôrċîs* aus den Familien der Fürsten rekrutiert, sie hatten jedenfalls den Titel *beg* von Geburt auf: So trat Ḥasan Beg Rûmlu im Jahre 946/1539-40 in den Gardedienst (den er übrigens als sehr hart beschreibt)²⁷¹ und auch der Cousin des Schah, Maṣṣûm Beg Şafavî diente unter anderem als *ķôrċî*.²⁷² Ebenfalls als *ķôrċî* diente Ḥâccî Beg der Sohn des Ḥâccî Beg Dunbulî, später wurde er mit den Ländereien seines Vaters betraut.²⁷³ Ein anderer war Ūveys Ḥân Pâzûkî, den seine Mutter als Kind vor seinen Verwandten an den safavidischen Hof in Sicherheit gebracht hatte. Auch er diente als *ķôrċî* bevor er mit dem Emirsrang versehen von Ṭahmâsb dazu auserkoren wurde, die Führung seines Stammes zu übernehmen.²⁷⁴ Auch der umgekehrte Fall war möglich: der osmanische Renegat Ulama Tekelü begann seine Karriere bei den Safaviden als *yasâvul* und schaffte es durch die gediegene Ausbildung am Hof bis zum *amîru l-umarâ* von Azerbaijan.²⁷⁵ Für den Dienst bei den *ķôrċîs* kamen auf jeden Fall die Söhne prominenter Kızılbaş in Frage, allerdings reichen die genannten Beispiele nicht aus, um daraus eine Regel abzuleiten.

²⁶⁶ LEWENKLAU 423.

²⁶⁷ BIZARUS 300.

²⁶⁸ MUNŞÎ I 142:

در هر معركة که یکصد نفر از قورچیانِ شاهی بودند با یکهزار نفر از سایر طبقات حشم برابر بودند.

²⁶⁹ CHARDIN, *Voyages*, V 300; TAVERNIER 239.

²⁷⁰ MINADOI 68, 69.

²⁷¹ RÛMLU-N 382 und RÛMLU 295: به محنتِ قورچیگری گرفتار گردید.

²⁷² ḤULÂŞA I 343, 344.

²⁷³ ŞEREFNÂME I 314.

²⁷⁴ Siehe oben 177.

²⁷⁵ ḤULÂŞA I 215.

2.4.2.1 Kategorien bei den *kôrçîs*

Im Todesjahr Şâh Tahmâsbs standen nach Iskender Beg Türkmen 4.500 *kôrçîs* im Sold, zu denen gut 1.500 äußere *kôrçîs* (*kôrçîyân-i dâş*) „sowie *yasâvul*, *bûkâvul* und andere;“ zu rechnen seien. Vor allem die höheren Chargen unter ihnen (*êşik aķası*, *yâsâvul başı*, *mîr şekâr*, *topçı başı*) verfügten über fünf bis fünfzig Gefolgsleute, sodass die Gesamtzahl auf 20.000 geschätzt wird.²⁷⁶ Wir wissen nicht, wer wieviel Gefolgsleute hatte. Bei einfachen *kôrçîs* werden es wohl nicht mehr als ein oder zwei Roßknechte gewesen sein. Interessant wäre zu wissen, ob jene hochstehenden *kôrçîs*, die fünfzig Gefolgsleute hatten, diese oder einen Teil von ihnen ins Gefecht führten, wie es bei den Fürsten der Kızılbaş Stämme der Fall war. Darüber fließen jedoch keine Quellen.

Die *yasâvul/yasâ'ul* und *bûkevül/bûkâvul* unterstanden dem „Chef der Hüter der Schwelle“ (*êşik aķası başı*) den die europäischen Quellen als Hofmarschall bezeichnen. Genauer handelt es sich bei ihm um den Hofmarschall des Divan, welcher über vierzig andere *êşik aķası* gebot, die auch in den Provinzen aktiv waren. Insbesondere unterstanden ihm die *yasâvulân-i şuhbat* eine siebenhundert Mann starke Truppe der *yasâvul*, denen ebenfalls ein *yasâvul başı* vorstand.²⁷⁷ CHARDIN beschreibt sie als *huissiers, qui serve a porter les ordres du roi*.²⁷⁸ Die *yasâvul* waren vor allem für den Ordnungsdienst am Hofe und für Gefechtsordnung zuständig. Zu ihren Aufgaben gehörte unter anderem, für die Truppeneinteilung zu sorgen, sie erfüllten die Aufgaben eines *aide du camp*, Wächter, Leibwächter u.ä. Für die Safavidenzeit schlägt DÆRFER die Bedeutung „Adjutant“ aber auch „Läufer, Trabant“ vor.²⁷⁹ Eine eigene Abteilung, die *yasâvolân-i kôr* sollen innerhalb der *kôrçîs* eine 2.000 Mann starke Einheit gebildet haben, was MINORSKY unter Berufung auf OLEARIUS zurückgewiesen hat.²⁸⁰ Tatsache ist jedoch, dass 1549 eine Abteilung der *kôrçîs* des Harems von ihrem *yasâvul başı* im Gefecht kommandiert wurde.²⁸¹

Die *bûkâvul/bökevül* hatte ursprünglich die Bedeutung „Vorkoster, Heeresintendant.“ Die genaue Funktion bei den Safaviden zur Zeit Tahmâsbs bleibt

²⁷⁶ MUNŞÎ I 141, 142; auf diese Quelle stützen sich: MINORSKY, *Tadhkirat*, 15; DÆRFER II 304; RÖHRBORN, *Regierung*, 36; FLOOR, William: *Safavid Government Institutions*, Costa Mesa 2001, 159, 160.

²⁷⁷ Unter ihm stand z.b. der Hofmarschall des Harem hierzu vgl. MINORSKY, *Tadhkirat*, 47 und 133; DÆRFER II 183-185 [646], dieser nach OLEARIUS, 671f; CHARDIN V 356; KÆMPFER, 81f; MINADOI 69.

²⁷⁸ CHARDIN V 361.

²⁷⁹ DÆRFER, IV 166-172 [1863]; *Tarama Sözlüğü*, VI 4367f.: „muhâfiz, yasakçı.“

²⁸⁰ MINORSKY, *Tadhkirat*, 117, 118.

²⁸¹ Siehe unten Seite 541.

unklar, im *Tazkirat al-Mulûk* werden sie im Gegensatz zu den *yasâvul* an einer einzigen Stelle genannt.²⁸²

Verschiedene Autoren betonen die persönliche Nähe der *ķôrķîs* zum Schah. Das kann korrekterweise jedoch nur auf eine ausgewählte Minderheit oder Elite der *ķôrķîs* zutreffen; eben jene *ķôrķîs*, die zum engeren Gefolge (*mulâzim*) des Schah gehörten. Dazu sind auch jene *ķôrķîs* zu zählen, die spezielle Funktionen innehatten wie die „*ķôrķîs* des Harem“²⁸³ oder die Waffen-*ķôrķîs* (*ķôrķîyân-i yaraķ*). DÆRFER weist zurecht auf den Wildwuchs unter den höheren *ķôrķî*-Ämtern hin.²⁸⁴ Dass viele dieser hohen Hofämter erblich wurden,²⁸⁵ spricht dafür, dass vom militärischen *ķôrķî* Titel wohl nur mehr der Name übrig blieb. Eine ähnliche Entwicklung konnte man auch im Osmanischen Reich bei den Janitscharen beobachten. Die *ķôrķîs* wurden aufgrund ihrer Funktion als Leibgardisten oft mit Leibwächtern verwechselt. Diese Aufgabe oblag jedoch zweihundert *şûfis*, die einer eigenen Organisation angehörten.²⁸⁶ Vielleicht geht dieses Missverständnis auf den Einfluss von Faruk SÜMER, dem die mongolisch-zentralasiatische Tradition in den Institutionen der Safaviden fremd blieb und daher die *ķôrķî* als *korucu* „Hüter, Wächter“ missinterpretiert. So wurden sie mit den osmanischen *şilihîdâr* verglichen, wofür es meiner Ansicht nach keinen Grund gibt.²⁸⁷ Am ehesten scheint mir ihre Funktion der osmanischen Tschauschen zu entsprechen.²⁸⁸ Denn wie diese waren sie auch in der Lage militärische Einheiten jederzeit zu übernehmen, konnten in den Provinzen disloziert werden und wurden mit der Vollziehung sultanischer Befehle betraut. Jedoch ist zu beachten, dass dies nur eine Funktion der *ķôrķîs* und innerhalb dieser die Aufgabe der *yasâvulen* war.

²⁸² DÆRFER II 301-307 [755]; MINORSKY, *Tadhkirat*, 15.

²⁸³ NAVÎDÎ 101.

²⁸⁴ DÆRFER I 430, 431; FLOOR, *Institutions*, 144-148 versucht diesen Wildwuchs zu systematisieren, indem er vier Kategorien einführt: (a) *ķôrķî başı*, (b) *ķôrķîyân-i mulâzim*, die er korrekt mit *ķôrķîs* im Gefolge übersetzt (c) *ķôrķî-yi yaraķ*, also „Waffen-*ķôrķî*“, die er aber unübersetzt lässt; (d) *ķôrķîyân-i izzâm* als „rank-and-file“ (?) gemeint sind jedoch die Groß-*ķôrķîs*. Durch diese Einteilung wird meiner Ansicht nach die Bedeutung der *ķôrķîs* als Kampftruppe heruntergespielt und der Eindruck erweckt, es handle sich bei ihnen in erster Linie um Höflinge.

²⁸⁵ FLOOR, *Government Institutions*, 147.

²⁸⁶ MINORSKY, *Tadhkirat*, 33f.

²⁸⁷ So FLOOR, *Government Institutions*, 147; dagegen präzisiert DÆRFER I 431, dass man *ķôrķî* mit dem *şilihîdâr* bei den Seldschuken, jedoch mit dem *şolak* bei den Osmanen vergleichen könnte, was immerhin soweit Sinn macht, weil der Unterschied der ursprünglichen Bedeutung beider Funktionen - Köcherträger (*ķôrķî*) und Linkshänder d.i. Bogenschütze (*şolak*) sich sehr nahe kommen.

²⁸⁸ Siehe z.B. Seite 575.

Das gesamte Korps der *ḳôrçî* wurde in innere und äußere *ḳôrçîs* unterteilt.²⁸⁹ Wobei die inneren *ḳôrçîs* sowohl das Gros der Truppen dieser Einheiten bilden als auch die *mulâzim*. Sie werden als „königliche Groß-*ḳôrçîs*“,²⁹⁰ „*ḳôrçîs* des königlichen Hofes“²⁹¹ und ähnlich bezeichnet. Obwohl die *ḳôrçîs* zentral geführt wurden und mit ihnen ein loyales Gegengewicht zu den Stämmen gebildet worden ist, ließen sich auch bei ihnen die stammesmäßigen Bindungen nicht ignorieren, wie aus der nach TA‘LÎḲÎZÂDE erstellten Tabelle 2.4 ersichtlich ist. In den Quellen werden immer wieder *ḳôrçîs* dieses oder jenes Stammes genannt, wie „die *ḳôrçîs* der Ustâclu und Ğarîblu“, „*ḳôrçîs* der Şâmlu“,²⁹² „*ḳôrçîs* der Zûlkadr.“²⁹³ Bei großen Krisen kam es immer wieder vor, dass *ḳôrçîs* sich bei innertribalen Streitigkeiten die Seite ihres Stammes schlugen, wie die Şâmlu gegen die Zûlkadrlu²⁹⁴ oder gegen die Türkmen.²⁹⁵ Daraus schloß RÖHRBORN, die *ḳôrçîs* wären in erster Linie ihren Stämmen gegenüber verpflichtet gewesen.²⁹⁶ Aber könnte es sich hier nicht um eine Ausnahme handeln, wie sie eben nur bei großen Krisen vorkamen? Denn in der Theorie muss geplant gewesen sein, dass man die Garde unter eigenem Kommando beließ, was für einen Sinn sollte sonst ein *ḳôrçî başı* gehabt haben und wozu sollte denn eine Garde überhaupt gut sein, wenn sie ohnehin unter dem Kommando des Stammesfürsten geblieben wäre. Denn die Quellen stimmen darin überein, dass die *ḳôrçîs* unter dem Kommando ihrer eigenen *captaines/ḳôrçî başıs* blieben, die dem „generall Captain called *Curchi Basa*“ unterstanden.²⁹⁷ Es gibt jedoch keine Hinweise dafür, dass diese *ḳôrçî başıs* Angehörige der jeweiligen Stämme waren. Wenn überhaupt, dann lässt sich das einzige Beispiel eines *ḳôrçî başıs* bei einem Stamm gegenteilig lesen: 1549 war ein gewisser *yüzbaş* İbrâhîm Beg *Ḳırıklı Afşar* Kommandant der

²⁸⁹ TA‘LÎḲÎZÂDE 126v; die *ḳôrçîyân-i dâş* bei MUNŞÎ 141 lese ich als „äußere *ḳôrçîs* also *ḳôrçîs* im Außendienst: *dâş* von trk. *daş/taş/taşra* „außen, äußerlich“.

²⁹⁰ MUNŞÎ I 47: قورچیان عظام شاهی ähnlich 100, 141.

²⁹¹ MUNŞÎ I 99: قورچیان خاصه شاهی و ملازمان درگاه ; SULTÂNÎ 70: قورچیان خاصه شریفه و ملازمان درگاه.

²⁹² RÜMLU 321; RÜMLU-N 416; HULÂŞA I 321; HULÂŞA-PK 150r.

²⁹³ Hierzu siehe BAYÂNÎ, *Nizâmî*, 87 und vor allem HANEDA, *Qizilbaş*, 169.

²⁹⁴ HÂṬIRÂT 586: قورچیان ذو القدر و قورچیان شاملو که در کشیک بودند.

²⁹⁵ RÖHRBORN, *Regierung*, 37 dasselbe Beispiel bei BAYÂNÎ, *Nizâmî*, 88.

²⁹⁶ RÖHRBORN, *Regierung*, 37.

²⁹⁷ MIANDOÏ 69.

Zûlkadr.²⁹⁸ Außer ihm ist meines Wissens nur der Name des *ķôrķî başı* Alķās Mîrzās bekannt: ‹Alî Beg Muşlu, ein Onkel (*hâl*) des Prinzen.²⁹⁹

2.4.2.2 *ķôrķî başı*

Unbestrittener Kommandant der *ķôrķîs* war der *ķôrķî başı*. Er war einer der wichtigsten militärischen Kommandanten unter Schah Ṭahmâsb. Der erste bekannte *ķôrķî başı* unter Ṭahmâsb³⁰⁰ war ‹Izzeddîn ‹Alî Çiçeklü Sulţân Zûlkadr, der im Jahr 926 (begann am 23. Dezember 1519) mit Schiras betraut wurde, aber offensichtlich am Hof blieb, wo er im Jahr 931 (29. Oktober 1524) starb.³⁰¹ Nach ihm hatten zwei Personen das Amt inne, über deren tribale Zugehörigkeiten nichts bekannt ist: Durak Beg,³⁰² und ein gewisser Nedir (statt Nazir) Beg.³⁰³ Ihnen folgte später der berühmte Sêvindük Beg Afşâr nach, der dieses Amt 1534 antrat und bis zu seinem Tod im Alter von über neunzig Jahren im Jänner 1562 inne hatte.³⁰⁴ Er gehörte zum engsten Vertrautenkreis des Schah und prägte daher dieses Amt wie kein anderer.³⁰⁵ Wenig überzeugend ist FLOORs Argument wonach Sêvindük Beg mit dieser Position betraut wurde, weil die Afşâr ein unbedeutender Stamm waren.³⁰⁶ Dagegen spricht die große Zahl ihrer Würdenträger und Truppen, sowie die Tatsache, dass ihnen ein fester Platz in der Schlachtordnung zugeordnet worden ist. Sêvindük Beg erschien 1530, als er noch Emir im Rang eines *sulţân* war, zur großen Musterung in Chorasân mit seinem *ķoşûn*.³⁰⁷ In der langen Zeitspanne seines Dienstes wurde der *ķôrķî başı* zur wichtigste militärischen Position nach dem Schah. Denn der *ķôrķî başı* arrogierte in diesen drei Jahrzehnten viele Funktionen des alten *amîru l-umarâ*. Dieser war ursprünglich ein erfahrener und wichtiger Kızılbaş Fürst dessen Stamm somit der Vorrang unter allen Stämmen zukam. Nachdem sich Ṭahmâsb Anfang der 1530er Jahre gegen die Kızılbaş Fürsten durchgesetzt hatte, bestellte er jahrelang keinen Feldherren (*amîru l-umarâ*) mehr,³⁰⁸ sodass im Laufe der Zeit das Amt des *amîru l-umarâ* in das

²⁹⁸ NAVĀ'Î, *Ṭahmâsb*, 183.

²⁹⁹ Siehe Seite 282; er war dann also der Bruder der berühmten Tâclu Hânım.

³⁰⁰ Vgl. die Liste der *ķôrķî başıs* bei FLOOR, *Government Institutions*, 140-143.

³⁰¹ NAVĪDÎ 57, 62.

³⁰² HULĀŞA I 203 sowie Tabelle 2.7.

³⁰³ HĀTERĀT 579.

³⁰⁴ HANEDA, *Qizilbaş*, 172; MEMBRÉ 76.

³⁰⁵ KIZILBAŞ 51.

³⁰⁶ FLOOR, *Government Institutions*, 143.

³⁰⁷ HULĀŞA I 201.

³⁰⁸ Vgl. die Aufstellung der wichtigsten Ämter bei RÖHRBORN, *Regierung*, 24-26.

des *qôrçî başı* aufging.³⁰⁹ Obwohl der Titel eines *beg* die unterste Kategorie der safavidischen Titulatur war und somit unter den Emiren der Stämme stand, war die Würde des *qôrçî başı* doch auch für Sêvindük Beg ehemals Sulţân attraktiv. Zunächst spielte die auch aus anderen Kulturen bekannte Regel eine Rolle, wonach der Hofdienst jeden anderen gegenüber höher gestellt war, auch wenn dieser denselben oder gar einen höheren Titel hatte.³¹⁰ Spätestens ab 1530 galt nämlich die Regel, dass „der *qôrçî başı* am Tag der Diwansitzung den meisten anderen Emiren und hohen Funktionären gegenüber Vorzug und Vorrang genoß.“³¹¹ Bedenkt man noch die lange Dienstzeit Sêvindük Begs, dann musste er und mit ihm sein Amt im Laufe der Jahrzehnte die meisten anderen *Qızılbaş* Fürsten an Einfluss und Macht übertroffen haben. Diese Situation sollte so bis zu den Reformen Şâh ‘Abbâs bleiben. Dennoch blieb der *qôrçî başı* bis zum Ende des Safavidenreiches einer der mächtigsten Amtsinhaber. Er galt gar als „Weißbart“ aller *Qızılbaş* und war Mitglied des Hofrats (*cânkî-ye umarâ*). Wichtige administrative Maßnahmen wie die Bestellungen von Gouverneuren, Beförderungen zum *yüzbaşî* oder *miñbaşî*, Verleihungen von *tuyûlen* und ähnliches wurden aufgrund des Berichtes des *qôrçî başı* und einer Eingabe des Großwesirs beschlossen.³¹² Die Verwaltung der Truppenführung wurde in militärische und logistisch-organisatorische Führung unterteilt. Zur militärischen Führung unterstanden dem *qôrçî başı* Offiziere im Range *miñbaşî*, *yüzbaşî* und *onbaşî*.³¹³ Zur Regelung der organisatorischen und finanziellen Angelegenheiten ein *vezîr* und ein *mustavfî* der *qôrçîs*.³¹⁴ Der Wesir war für die Überprüfung und Genehmigung der Personallisten und Stammbücher der *qôrçîs* zuständig. Diese beinhalteten den Soll- und Iststand der Truppe, die Listen der Dienstzeiten, Teilnahmen an Feldzügen, Besoldung und die Pensionen der Veteranen. Der *mustavfî* wiederum war für die Erstellung der genannten Bücher und Listen verantwortlich, wozu ihm ein Stab von vier Schreibern zur Verfügung stand.³¹⁵ Bei der jährlichen Berichtlegung der Ausgaben für

³⁰⁹ SAVORY, „*Qôrçî*“, 437.

³¹⁰ Dieses Prinzip ist an und für sich bekannt und wurde vor allem im Zusammenhang mit der russischen Armee, wo es in dieser Art bis ins 19. Jahrhundert seine Gültigkeit besaß, beschrieben. Siehe FUCHS, Theodor: *Geschichte des Europäischen Kriegswesens*, II Bde. Wien² 1986 (¹ 1972, 1974), hier II 141-145.

³¹¹ HULÂŞA I 203:

قورچی باشی که در روز دیوان بر اکثر امرا و ارکان مرتبه تفوق و تقدم داشت.

³¹² MINORSKY, *Tadhkirat*, 46, 11b, 12a.

³¹³ DÆRFER I 430, 431.

³¹⁴ RÖHRBORN, *Regierung*, 36; DÆRFER I 431; BAYÂNÎ, *Nizâmî*, 118, 119; MINORSKY, *Tadhkirat* 72.

³¹⁵ MINORSKY, *Tadhkirat*, 72.

die *ķôrķîs* tragen der *vezîr* und der *mustavfî* in Anwesenheit des *ķôrķî başı* vor. Der *ķôrķî başı* arbeitete daher so eng mit der Finanzverwaltung zusammen, dass der *Ķızılbaş* Renegat Oruc Beg Bayat, d.i. Don Juan de Persia auf die militärische Funktion des *ķôrķî başı* vergisst und ihn als der Rechnungsprüfer des königlichen Haushaltes beschreibt.³¹⁶

2.4.2.3 *boy nöker*: Vorläufer der *Şâhsêven*?

Während des hier bearbeiteten Feldzugs hat *Şâh Tahmâsb* eine weitere militärische Einheit von den *Ķızılbaş* ins Leben gerufen, von der es heißt, sie seien eine Elitetruppe gewesen: die *boy nöker*.³¹⁷ In seiner ursprünglichen Bedeutung heißt *nöker*, dass diese Truppe direkt unterstellt wurde und ihrer Stammesbindung entkleidet wurde. In diesem Sinn sind *nöker* das Gegenteil von *ķoşûn*.³¹⁸ Das erklärt, warum immer wieder Angehörige anderer Stämme als Gefolgsleute eines *hân* der *Ķızılbaş* genannt werden können. Bestes Beispiel ist das Ende der *Tekelü* und *Ķara Ulus* in *Schirwan*, die nach der Hinrichtung *Ġâzî Hân Tekelüs* und seiner Familie im Jahre 1544 Gefolgsmanne - *nöker* - *Alķâs Mîrzâs* wurden.³¹⁹ Ähnlich verhielt es sich im vorliegenden Fall. Auch hier wurde die neue Truppe direkt dem Schah unterstellt. Damit ist jedoch noch keine Aussage über ihre Qualität und Kampfkraft ausgesagt. Der Zeitpunkt, an dem er dies tat, vermutlich noch im Feldlager zu

³¹⁶ Nach LESTRANGE, *Don Juan*, 218 daraus ein Folgefehler des Herausgebers, der *ķôrķî* mit „keeper of the wardrobe“ übersetzt. (S. 189 Anm. 2).

³¹⁷ DÆRFER II 358-361 [812] insbesondere 360; HANEDA, *Qizilbâsh*, 146; QUIRING-ZOCHE, *Isfahan*, 71 Anm. 5; nach FLOOR, *Government Institutions*, 137, 138 Anm. 90 hätte *boy nöker* in der Bedeutung *yasaķçı* „military campaigner“ (!) bei den frühen Safaviden Verwendung gefunden. Hierzu: (a) *yasaķçı* ist eine türkische Ableitung des mongolischen *yasaķ* („Gesetz des Ćingiz Hân“) und bedeutet nach DÆRFER IV 71-82 [1789, 1790] „Gesandtenwachesoldat“ und nicht *military campaigner*. (b) Wie weiter unten noch zu zeigen sein wird, waren die *boy nöker* keine Gesandtenwachesoldaten. (c) Der Lesart (Interpretation?) *yasaķçı* widersprechen auch die von Floor selbst als Quellen zitierten safavidischen Chroniken: an einer Stelle fehlen die *boy nöker* (NAVÎDÎ 108), an einer anderen werde sie *inter alia* erwähnt (HULÂŞA I 328) und an der dritten (NAVÎDÎ 98), die ich weiter unten im Wortlaut zitiere, lässt sich ebenfalls nicht die Bedeutung *yasaķçı* erschließen. Die ebenfalls von ihm in derselben Fußnote zitierte Arbeit von ŞÂBETIYÂN, Dh (?): *Asnâd va nâmejhâ-ye Târîķî-ye Doure-ye Safaviye*, Teheran 1343/1964 stand mir nicht zur Verfügung.

³¹⁸ Siehe hierzu die Verwendung von *boy nöker* bei den *Aķķoyunlu*, dort auch der Ausdruck *nökerân-i hâşşa*. Hierzu LUGAL und SÜMER: *Kitâb-i Diyârbakriyya*, I 81.

³¹⁹ Für diese Episode siehe unten Seite 284; für *nöker* siehe DÆRFER I 520-526 insbesondere 522, 523.

Şenb-i Gâzân,³²⁰ lässt zum einen darauf schließen, dass Tahmâsb dringend neue Truppen brauchte und dafür bereit war, die nötigen finanziellen Mittel zur Verfügung zu stellen:

Er gab den Großemiren aus dem Staatschatz bar und gegen Bestätigung mehr finanzielle Zuwendungen, als sie pro Jahr aus den eigenen Ländereien einnahmen, um seine eigenen Truppen zu stärken und den Feind aus einer Position der Stärke heraus zu bekämpfen. Im Gegenzug dafür sollten sie [die Emire] Vieh und Gerät ihrer Provinzen an den Staatsschatz abliefern. [Danach] wählte man zwanzig- bis dreißigtausend Mann aus hunderttausend von den Stämmen/Regimentern des Azerbaijan und des [persischen] Īrâk aus und nannte sie *boy nöker*. Ihre Jahresgehälter entsprachen [den Gehältern] der niederen und mittleren *kôrçîs* und die notwendige Bewaffnung wurde vom Arsenal gestellt, damit sie zum Krieg gerüstet wären.³²¹

In erster Linie sollten also die ihm direkt unterstellten Truppen verstärkt und versorgt werden, das Ausheben der zwanzig- bis dreißigtausend *boy nöker* war ein Griff auf eine hunderttausend Mann starke Personalreserve, die der Schah für gewöhnlich unberührt gelassen hatte und auf die in erster Linie seine Emire Zugriff hatten und die sie vermutlich zur Ergänzung für ihre *koşûn* Truppen benutzten. Mit der Schaffung der *boy nöker* hat Tahmâsb eine zweite, ihm direkt unterstellte Truppe geschaffen. Militärisch waren die *boy nöker* nicht auf der Höhe der *kôrçîs* wie ihre geringere Bezahlung beweist. In weiterer Folge hören wir von den *boy nöker* nur von ihrem Einsatz im Hinterland, wenn auch in prominenten Diensten, des Harems nämlich. An einer anderen Stelle ist „von niederen *boy nöker*“ die Rede, die unter dem Namen „Hôrcînlu“ Anatolien verwüstet hatten. Die Quellen bezeichnen ihr Vorgehen als äußerst brutal.³²² DĖRFER leitet die Hôrcînlu von *hôrçîn* „Packsattel, Rucksack“ ab und versteht unter ihnen Troßknechte.³²³ Das würde erklären, dass sie für nicht viel mehr als für Übergriffe auf die Zivilbevölkerung taug-

³²⁰ Siehe Seite 428.

³²¹ NAVĖDĖ 98:

و امرايِ عظام را موازي آنچه در سالی از الکای ایشان بدیشان رسد بالفعل از ۹۸ خزانه عامره نقداً شاهداً ارز دادند تا لشکر خود قوی ساخته دفع مخالفان از روی قدرت نمایند و عوض از مال و جهات الکای خود به خزانه عامره رسانند و موازي بیست سی هزار نفر از اویماقات آذربایجان و عراق از یک صد هزار انتخاب نموده بوی نوکر نام فرمودند و از خزانه عامره مواجب سالیانه به دست اوساط و ادنای قورچیان دادند و صلاح ضروری از قورخانه شفقت فرموده مهی حرب گشتند.

³²² Siehe unten 516.

³²³ So DĖRFER, *Elemente*, III 184 [1165], der es auf *hûrcîn*/Packsack, Rucksack zurückführt.

³²⁹ Vgl. MINORSKY, *Tadhkirat*, Index.

kampferprobter Einheiten, wie zum Beispiel der *qôrçîs* übernehmen sollten, um möglichst viele von diesen fürs Gefecht freizustellen. Wenn diese Annahme stimmt, waren sie aber keine militärische Eliteeinheit. Die *boy nöker* hatten meines Wissens keinen eigenen Kommandanten und spielten neben den *qôrçîs* keine nennenswerte Rolle. Mit dem Mangel ihrer militärischen Rolle, so scheint mir, ging auch der Begriff *boy nöker* verloren, übrig blieb dann ihre besondere Schahstreue. Damit standen sie in Konkurrenz zu den *Şûfîs* von *Qaraca Dağ*. Vielleicht wurden sie mit diesen verschmolzen und brachten dabei den Namen *şâhséven* mit.

2.4.2.4 Artillerie und Gewehrschützen

In der großen Musterung (vgl. Tabelle 2.7) wurden die Artillerie sowie Gewehrschützen als Teil der zentral geführten Truppen beschrieben. Sie standen als Städter natürlich außerhalb der Gliederung der *Qızılbaş*, wurde aber mit anderen falls vorhanden technische Truppen in Analogie zu den *qôrçî* Einheiten aufgestellt und ebenfalls direkt dem *qôrçî başı* unterstellt.

Theoretisch hätten die Safaviden damit eine klassische Schlachtordnung bestreiten können, mit Kavallerie an den Flügeln, Artillerie und Gewehrschützen sowie Elite-Kavallerie und dem Schah im Zentrum. Doch da *Ṭahmâsb* eine klassische Feldschlacht möglichst vermied sondern auf die Manövrierfähigkeit und Geschwindigkeit seiner Truppe setzte, kam es so gut wie nie zu einer klassischen Feldschlacht. Das heißt nicht, dass den *Qızılbaş* keine Artillerie zur Verfügung gestanden hätte. Im Gegenteil, das simplifizierende Bild vom Fehlen einer iranischen Artillerie bis zu den Tagen *Şâh ʿAbbâs* muss revidiert werden,³³⁰ denn „in fact, artillery was in regular use at least as early as 935/1530.“³³¹

Die damals unter *Ṭahmâsb* gemusterte Artillerie war sehr wohl ernst zu nehmen: 120 Falkonett (*zarbzén*) und ein als *tûb-i farangî* bezeichneter Geschütztyp³³² sowie Basilisken. Die Geschütze lagen offensichtlich auf den

³³⁰ LOCKHART, Laurence: „The Persian Army in the Şafavî Period“, in: *Der Islam* XXIV/1959 89-98 lässt die Geschichte der persische Artillerie erst mit *Şâh ʿAbbâs* und seinen Nachfolgern beginnen und nach BAYÂNÎ, *Nizâmî*, 57 und passim hätte es unter *İsmâʿîl I.* überhaupt keine Feuerwaffen in der safavidischen Armee gegeben; eine brauchbare Übersicht der safavidischen Militärgeschichte siehe bei CHASE, *Firearms*, 113-127.

³³¹ SAVORY, „Bārūd“, 1066; Demnach verfügte die iranische Artillerie neben dem Basilisken (*bâdlîc/bâdlîca*) und dem Mörser (*kâzqân*) noch über das Falkonett (*zarbzén*) und ein als *tûb-i farangî* bezeichneter Geschütztyp.

³³² HULÂŞA I 205.

Protzenwägen.³³³ Eine wichtige und exponierte Festung wie Van, die einen strategisch wichtigen Schlüsselraum überwachte, war mit Artillerie aller Kaliber nahezu vollgestopft. Dennoch: im Vergleich zu den Osmanen war die safavidische Artillerie unterentwickelt, sodass Tahmâsb versuchte, über Europa und Indien an die neuesten europäischen Waffensysteme zu kommen.³³⁴ Die osmanische Artillerie war freilich besser und moderner. Daher konzentrierten die Kızılbaş ihre Artillerie in wichtigen ausgewählten Festungen - wie das oben genannte Van eben - und brachten im Kampf gegen die Osmanen ihre eigene Stärke voll zur Geltung: die Schnelligkeit und Beweglichkeit ihrer Kavallerie. Langfristig erwies sich das als die bessere Taktik.

Die Artillerie stand unter dem Kommando eines Artilleriemeisters *tôpçî başı*, dessen Befehlsstruktur analog zu der des *ķôrçî başı* gebildet wurde: für die logistische Führung und zur Verwaltung der Truppe unterstanden ihm ein *vezîr* und ein *mustavfî*, in der militärischen Truppenführung wurde er von *yüzbaşıs*, *mîñbaşı* und anderen unterstützt.³³⁵ Um wieviel weniger wichtig die Artillerie für die Kızılbaş war, lässt sich unter anderem daran erkennen, dass der *tôpçî başı* in den von mir konsultierten narrativen Quellen nirgendwo erwähnt wird. Daher lässt sich auch nicht sagen, ob er und seine Artilleristen Kızılbaş waren oder aus einer anderen Schicht der Bevölkerung stammten. Dass die Safaviden sehr wohl mit Artillerie umgehen konnten, musste vor allem das Königreich Schirwan erleben: gegen die wichtigsten Festungen wie Surhâb, Baykurd, Gulistân und Derbend setzten die Kızılbaş Artillerie ein, ließen Minenschächte graben und in einigen Fällen die vorrückenden Truppen durch das Feuer der Büchschützen decken.³³⁶

Ebenfalls außerhalb der Gliederung der Kızılbaş-Armee standen die Musketiere, die in der großen Musterung von 1530 gemeinsam mit den Artilleristen genannt wurden. Sie wurden offensichtlich analog zu den Artilleristen gebildet, in den narrativen Quellen werden sie aber noch seltener genannt. So zum Beispiel im Jahre 957 (begann am 20. Jänner 1550) bei Herât, wo die Kızılbaş unter Muḥammad Ḥân Şerefeddînoğlu Tekelü sowohl Artillerie als auch Büchschützen erfolgreich gegen die Usbeken einsetzten, oder 958 (begann am 9. Jänner 1551) bei der Eroberung Şekîs wo ebenfalls Artillerie-

³³³ ḤULÂŞA I 198: عرابها که در زیر توب و فرنگی و بادلیج و ضربزن بود.

³³⁴ Siehe Seite 467, sowie vgl. MATHEE, Rudi: „Unwalled Cities and Restless Nomads: Firearms and Artillery in Safavid Iran,“ in: MELVILLE, Charles (Hg): *Safavid Persia*, London - New York 1996 389-416, 395; sowie Abschnitt 4.2.2; die Ausführungen bei CHASE, *Firearms*, 125-127 sind dementsprechend zu überdenken.

³³⁵ MINORSKY, *Tadhkira*, 51, 52, 74, 75.

³³⁶ Siehe die folgenden Beispiele in dieser Arbeit, SS.: 148, 150, 321 .

rie und Büchschützen gegen die Festungen Kîş und Gelesin-Göresin eingesetzt wurden.³³⁷ Ein anderes Beispiel war İsfahân, wo die Bedeutung des Kampfes der verbundenen Waffen, also Kooperation der verschiedenen Truppenteile, sprich *Qızılbaş*-Kavallerie und Infanterie der Büchschützen - explizit hervorgehoben wird.³³⁸ Zur Zeit CHARDINS wurden sie in Feldzügen (zwangs)rekrutiert, sie kämpften offensichtlich wie Grenadiere, saßen also zum Gefecht ab.³³⁹

Von einiger Bedeutung sind auch die Truppen in der Provinz. Dazu gehören vor allem Miliztruppen der Städte, die mit Feuerwaffen ausgerüstet waren und von den Bürgern selbst befehligt wurden. Daraus schließe ich, dass sie auch von ihnen selbst ausgebildet und finanziert wurden. Als Ausbildungs- und Ertüchtigungsstätte könnten die *zôrhâne* gedient haben. Über diese Truppe ist sehr wenig bekannt, in Tebriz scheint es sie gar nicht gegeben zu haben, İsfahân, Şûstar, Kâşân und Dizfûl jedoch verfügten mit Bestimmtheit über solche Miliztruppen, die sich übrigens gegen Alkâs Mîrzâ hervorragend bewähren sollten.³⁴⁰ In dieser Aufzählung muss auch Herât genannt werden, das ebenfalls über eine aus den Vorstädten ausgehobene und von den Patriziern kommandierte Miliz (die DICKSON als Volksarmee bezeichnet) verfügte. Die Herater Miliz scheint allerdings nicht mit Feuerwaffen ausgerüstet gewesen zu sein und wurde in der Schlacht von Harîrûd (22. Mai 1535) von den Usbeken besiegt.³⁴¹ Diese Städte hatten also eine eigene Wehrform hervorgebracht, die gleichzeitig neben der militärischen Struktur der *Qızılbaş* existierte.³⁴² Das mag mit einer der Gründe für die Verachtung sein, die den Musketieren von den *Qızılbaş* entgegenbracht wurde.³⁴³

³³⁷ HULÂSA I 345, 348; für die Usbeken unten 714.

³³⁸ Siehe Seite 542.

³³⁹ CHARDIN, V 305, 306.

³⁴⁰ TAPPER, Richard: „Black Sheep, White Sheep and Red-Heads. A Historical Sketch of the Shâhsavan of Āzarbâijân,“ in: *Iran* IV/1966 61-84 hier: 65 nennt sie nur im Zusammenhang mit anderen militärischen Einheiten und geht weder auf ihre Führungsstruktur ein noch erklärt er, worin seiner Ansicht nach der Unterschied zwischen der „regular provincial guards“ und „peasant *tufangchi*“ bestanden haben mag. RÖMER, „The Safavid Period“, 265; Für die Milizen in verschiedenen Städten siehe unten SS. 539, 542, 548.

³⁴¹ Hierzu siehe DICKSON, *Shah Tahmasb*, 302-309.

³⁴² Auf die gleichzeitige bedarfsorientierte Existenz mehrerer Wehrformen in Europa wurde erst in jüngster Zeit hingewiesen. Hierzu: HOCHEDLINGER, Michael: „Vom Ritterheer zur Allgemeinen Wehrpflicht (I),“ in: *Truppendienst*, 236/VI/1998 492-496 insbesondere die Grafik auf Seite 494.

³⁴³ MATHEE, „Unwalled Cities,“ 393.

Die genannten safavidischen Städte sind mit anderen Gebieten, in denen damals schon Feuerwaffen im Umlauf waren, zu vergleichen. So viele Gebiete gab es damals nämlich noch nicht und im allgemeinen wird angenommen, dass sich Gebrauch von Feuerwaffen erst ab ca. 1555 in der Bevölkerung einbürgerte.³⁴⁴ Ein systematischer Gebrauch von Feuerwaffen lässt sich in folgenden Gegenden nachweisen: in Şehrizôr, in den südirakischen Sümpfen bei den Cezâ'ir-Arabern,³⁴⁵ in Kaţîf, wo ein aus Köln stammender Pulvermacher gefangengehalten wurde,³⁴⁶ und natürlich in Hormuz, das Tor, von dem aus die Feuerwaffen auf vielen verschiedenen Wegen in die umliegenden Länder vertrieben wurden. Entlang des Persischen Golfes hatte sich also eine Zone entwickelt, welche eine bemerkenswerte Dichte von Feuerwaffen aufweist. Ob wir allerdings soweit gehen können, von einer „Zone der Feuerwaffen“ zu sprechen, wie ich es anhand dieser spärlichen Beispiele tun will, ob diese Zone von den Zeitgenossen auch so aufgefasst wurde und - falls meine Überlegung richtig ist - welche Rolle sie in den iranischen Verhältnissen spielte (bei Alkâs war sie von Bedeutung) muss in einer eigenen Arbeit erörtert werden.

Damit stellt sich nun die Frage, welche Truppen in der Provinz disloziert wurden. CHARDIN betont die Rolle der *ķôrķîs* und *milices réglées qui sont dans les provinces* und er ergänzt, dass beide ihre Einkünfte von der Krone beziehen. Ihre Posten seien auf die ältesten Söhne vererbbar, sofern diese den Wehrdienst nicht verweigern. Die Einsatzbereitschaft der Truppe betrüge zwölf Stunden und einmal im Jahr wird vor dem königlichen Abgesandten oder dem Statthalter ihre Einsatzbereitschaft und Kampffähigkeit überprüft.³⁴⁷ Wahrscheinlich beschreibt CHARDIN eine Situation, die auf die Zeit Tahmâsbs noch nicht zutraf. Bekannt ist jedoch, dass *ķôrķîs* in den Provinzen disloziert waren. RÖHRBORN führt als Beispiel *ķôrķîs* aus Nachitschewan und Teheran an,³⁴⁸ denen die *ķôrķîs* von Dergüzîn hinzuzufügen sind.³⁴⁹ Damit existierten sie neben den städtischen Milizen und es ist daher denkbar, dass sich beide Truppen - dislozierte *ķôrķîs* und örtliche Milizen - im Laufe der Zeit gegenseitig beeinflussten, ohne dass freilich die Unterschiede ganz verschwänden, sodass zum Schluss eine Situation entsteht, wie sie CHARDIN beschrieben hat. Doch auch wenn die Kızılbaş ihre Truppen für den Krieg mobilisierten, blieben militärische Einheiten im Hinterland zurück. Eine Funkti-

³⁴⁴ Hierzu siehe unten Seite 252.

³⁴⁵ Siehe oben Seite 132.

³⁴⁶ SCHURHAMMER, *Franz Xaver*, II/3 508.

³⁴⁷ CHARDIN V 305, 306.

³⁴⁸ RÖHRBORN, *Regierung*, 36, 39; für weitere Beispiel siehe BAYÂNÎ, *Nizâmî*, 89.

³⁴⁹ ME'MÛN 18a.

on, die dem osmanischen *muḥâfiz* entspricht, scheint aber unbekannt gewesen zu sein. Zu den zurückgelassenen Truppen gehörten sowohl *ķôrķîs* als auch andere Kızılbaş. So heißt es im Zusammenhang mit dem Raubzug Alķâs Mîrzâs in den persischen Irak, also zur Jahreswende 1548/49, dass in Dînavar keine „Kızılbaş“ waren,³⁵⁰ da sie sich beim Schah auf dem Feldzug befanden. Dann aber spricht ME'MÛN von einer anderen Truppe, der Festungsbesatzung Kangâvars, die er kontrastiv zu den Kızılbaş als „ländliche Rotköpfe“ bezeichnet.³⁵¹ Der Ausdruck *rûstâ'î* lässt also auf bäuerischen Ursprung schließen, also gerade keine Kızılbaş? Dem widerspricht aber, dass sie anscheinend eine reguläre Burgbesatzung stellten, wofür ein Minimum an militärischem Können und Erfahrung vorauszusetzen ist. Immerhin würde dies in das Bild einer funktionierenden lokalen Miliz passen, wie wir es in den Städten Kûm und Isfahan noch sehen werden. Die Schützen gehörten zwar schon zu Zeiten Ṭahmâsbs zum Heer doch waren sie keineswegs Kızılbaş, dasselbe kann auch von den Artilleristen gesagt werden.

Eine andere Gruppe gehört ebenfalls nicht zu den Kızılbaş und doch sind sie es, die mehr als die meisten Kızılbaş als extreme Schiiten bezeichnet werden können: die *tabarrâ'îs*. Von ihnen ist wenig bekannt, sie wurden zwar 1530 mit anderen Truppen gemustert, doch dürften sie organisatorisch einer anderen Organisation zugeordnet worden sein: dem safavidischen Orden.

2.4.3 DER SAFAVIDISCHE ORDEN

Eine der interessantesten Institutionen des Safavidenreiches ist der eigentliche safavidische Orden, wobei für die Regierungszeit Şâh Ṭahmâsbs kein Beleg für den Ausdruck als solchen bekannt ist, man müsste *ṭarîkat-i şafavî* oder etwas ähnliches erwarten. Stattdessen sprechen die Chronisten von der Gemeinschaft oder Gruppe der Sufis, deren Aufgabe schon lange nichts mehr mit dem *taşavvuf* als solchem sondern mit dem oben erwähnten *şûfîgarî* zu tun hat. Im folgenden sollen die wichtigsten Funktionen im safavidischen Orden beschrieben werden.

³⁵⁰ ME'MÛN 17b: *Dîneverde Kızılbaşdan eşer olmaduğîcûn.*

³⁵¹ ME'MÛN 17b: *içinde* [in der Festung Kengever] *bir miqdâr rûstâ'î surhşer bulunmağla.*

2.4.3.1 *hulefâ*

Da der Orden als Orden nicht mehr in Erscheinung trat, ist es besser vom Büro des *hulefâ* zu sprechen, dem „special secretariat for Şûfî affairs“,³⁵² wie es MINORSKY nannte. Besonderer Bedeutung kommt der Tatsache zu, dass der *hulefâ*, in dessen Händen ja die Organisation des Ordens lag, nicht zu den religiösen, sondern zu den militärischen Würdenträgern gezählt wurde.³⁵³ Der damalige *hulefâ*, muss Huseynkulu Hulefâ Rûmlu gewesen sein, der erstmals für das Jahr 957 (begann am 20. Jänner 1550) nachgewiesen werden kann. Sein Vorgänger Abûlkâsim Hulefâ Kacar starb im Jahre 951 (begann am 25. März 1544) offiziell durch einen Jagdunfall in Sûrluk.³⁵⁴ In der Tat wurde er jedoch von Bahrâm Mîrzâ, der ihn hasste, während der königlichen Jagdpartie erschossen.³⁵⁵

Die Aufgaben des *hulefâ* werden wie folgt beschrieben:

Huseynkulu Hulefâ [Rûmlu] hatte am erhabenen Hof das Amt des *halîfatı l-hulefâ* inne. Er war zwar kein Fürst, der Trompete und Banner hatte, doch war er eine Respektperson, Ratgeber und eben *hulefâ*. Die Gemeinschaft der *şûfîs*, welche aus Diyâr-i Bekr und aus allen Gegenden Anatoliens an den Fuß des erhabenen Thrones kamen, unterstanden ihm zur Gänze.³⁵⁶

Diese Beschreibung seiner Funktion verdient aus mehreren Gründen besondere Beachtung: erstens wird hier nochmals die şafavidische Sicht der anatolischen Kızılbaş verdeutlicht - aus dem osmanischen Machtbereich kamen *şûfîs*, nach Iran, keine Kızılbaş. Zweitens waren diese *şûfîs* direkt dem *hulefâ* unterstellt, der zwar ein Kızılbaş war, dem aber keine Truppen unterstanden, daher fehlten auch die dementsprechenden Insignien (Trompete und Banner). Drittens lässt das Fehlen unterstellter Truppenteile und die vorher genannte Zugehörigkeit des *hulefâ* zu den militärischen Würdenträgern nur den Schluss zu, dass es seine Aufgabe war, die anatolischen Kızılbaş für die şafavidische

³⁵² MINORSKY, *Tadhkirat*, 125.

³⁵³ MINORSKY, *Tadhkirat*, 55, 125; SAVORY, „Reflections“, 226.

³⁵⁴ RÛMLU 345; RÛMLU-S 156, 157; HULÂŞA-PK 145r; ŞEREFNÂME II 196; ŞEREFNÂME II/1 578; MUNŞÎ-S 224, 225; HANEDA, *Qizilbaş*, 121; Nach MORTON, „Ritual“, 228 übte der *muhrdâr Şâhkuşî Hâlife Koruğlu Zûlkadr* die Funktion des *hulefâ* aus.

³⁵⁵ NAVÎDÎ 94; nach ALFÎ 521, 522.

³⁵⁶ MUNŞÎ I 140:

حسین قلی خُلَفَا [روملو] در درگاهِ معلی منصبِ خلیفت الخلفائی داشت میر صاحبِ طبل و نقاره نبود اما بغایت معتبر و مُشیر و مشار الیه بد طایفه صوفی که از دیار بکر و هر طرف روم بپایه سریر اعلی جمع آمدند بالتّمام تابع او بودند.

Sache dienstbar zu machen; das muss nicht gleich die Vorbereitung eines Aufstandes sein, aber die Erkundung der Feindlage dürfte sicherlich zu den Aufgaben gezählt haben. Jeder, der aus dem Feindesland kommt, kann ja militärisch oder politisch verwertbare Informationen über den Gegner verfügen. Als Leiter dieses „Spezialsekretariats“ war der *ḫalīfetu l-ḫulefâ* (in den Quellen stets zu *ḫulefâ* gekürzt) auch der Stellvertreter (*nâ'ib*) des Schah hinsichtlich seiner Funktion als *murşid-i kâmil*.³⁵⁷ Sein Amtssitz war Ardabîl, dafür sprechen in erster Linie praktische Gründe: pilgerten doch die anatolischen *Qızılbaş* dorthin, die ja auch betreut/kontrolliert werden mussten und Nachrichten über die anatolischen Verhältnisse ließen sich am besten dort von ihnen gewinnen. Und noch etwas spricht für Ardabîl als Amtssitz: Ardabîl wird als „Haus der Rechtsleitung“³⁵⁸ bezeichnet und genau das, die Sorge um die safavidische „Parteilinie“ war ja seine Aufgabe.

Die Änderung eben dieser Parteilinie weg vom revolutionären Mahdismus durch *Ṭahmâsb* - man bedenke die *fetvâ* Karakîs - hatte zur Folge, dass extrem-schiitische Ansichten, Praktiken und Literatur zurückgedrängt wurden. Im Büro des *ḫulefâ* konnte diese Umorientierung nicht mitgemacht werden, wollte man sich selber treu bleiben. Das erklärt, warum Ardabîl in religiöser Hinsicht ein vom Rest der politischen Eliten abgesetztes Dasein führte. Das Eigenleben der Ardabîler Sufis trieb im Laufe der Zeit seltsame Blüten; so tauchen immer wieder Fälle von Apophagie auf, wie sie in der ersten Phase der Herrschaft *İsmâ'îl* I. anscheinend häufiger vorgekommen war.³⁵⁹ Im Jahre 984/1576, zur Zeit *İsmâ'îl* II. vergriff sich der damalige, noch von Schah *Ṭahmâsb* eingesetzte [*ḫalīfetu l-ḫulefâ*], *Ḥusaynqulı Ḥulefâ Rûmlu*, an der safavidischen Ideologie: er ließ sich von Teilen der *Qızılbaş* anstelle des Schah als *murşid-i kâmil* verehren. *İsmâ'îl* II., dem man bekanntlich sunnitische Neigungen nachsagt,³⁶⁰ musste energisch durchgreifen, um seinen Ruf als *murşid* zu festigen und ließ *Ḥusaynqulı* blenden, nachdem er ihn degradiert und nach *Maşhad* verbannt hatte.³⁶¹

³⁵⁷ Darüber und für die Überlappung seiner Aufgaben mit den Kompetenzen des *vekîl-i nefis-i nefîs-i hümayûn* siehe SAVORY, „Office“, 497 und 501; SAVORY, „Principal Offices (I)“, 93.

³⁵⁸ *ḤULÂŞA* I 262: دار الارشاد.

³⁵⁹ RÊMER, „*Qızılbaş*“, 234; RÖHRBORN, *Regierung*, 38.

³⁶⁰ EBERHARD, *Polemik*, 180.

³⁶¹ SAVORY, Roger M.: „Office“, 498-500.

2.4.3.2 *ḥalīfe und ṣūfī*

Das Büro des *ḥulefâ*, das ist der eigentliche safavidische Orden,³⁶² entsandte *ḥalīfes* zu den Stämmen der Kızılbaş und den anatolischen Anhängern, die sie unter anderem auf diesem Wege mit religiöser Literatur versorgten. Sowohl in Anatolien als auch bei den Stämmen leiteten die *ḥalīfes* die religiösen Zereemonien. Im safavidischen Persien muss ihnen auch die Rolle von „vormodernen Politoffizieren“ zugekommen sein, die für das *ṣūfīgarī* der Kızılbaş Sorge trugen. Dabei unterstand der *ḥalīfe* als Stammesangehöriger seinem *ḥân*, während er gleichzeitig als der verlängerte Arm des *ḥulefâ* gewesen sein muss. Aus den Quellen geht nicht hervor, wie groß zur Zeit Ṭahmâsbs der Einfluss des *ḥulefâs* auf seine *ḥalīfes* war. Die *ḥalīfes* wurden vom Schah oder vom *ḥulefâ* im Namen des Schah durch einen besonderen Urkundentyp, einer *ṣecere* ernannt.³⁶³

Allerdings bleibt einiges ungeklärt: Spielte es eine Rolle, ob der *ḥalīfe* in Anatolien eingesetzt wurde oder bei einem Kızılbaş-Stamm im Iran? Unbeantwortet muss die Frage bleiben, ob der *ḥân* eines Stammes Einfluss auf die Ernennung „seines“ *ḥalīfes* hatte. In manchen Fällen muss der Einfluss des *ḥulefâ* auf seine Kızılbaş-*ḥalīfes* eher gering gewesen sein. Vor allem dann, wenn sie selbst Provinzen verwalteten und bei ihren eigenen Stämmen waren. Das traf zum Beispiel auf Ḥalīfe Sulṭân Şâmlu in Herât,³⁶⁴ Şûfîyân Ḥalīfe Rûmlu, der zeitweise sowohl in Maşhad als auch in Herât herrschte,³⁶⁵ oder Pîr Sulṭân Ḥalīfe Rûmlu in Qazvîn zu.³⁶⁶ Ganz zu schweigen vom Siegelbewahrer des Schah, Şâhḳulî Ḥalīfe Zûlḳadr. Und noch etwas fällt auf: in der von mir durchgesehenen Literatur lässt sich kaum ein *ḥalīfe* beim Stamm der Afşâr nachweisen, die mit Sêvindük Beg immerhin den *ḳôrçî başı* stellten.

Notable aus den persischen Provinzen und Höflinge konnten *ṣūfī* werden, ohne Kızılbaş zu sein: So ist aus dem Jahr 947 (begann am 8. Mai 1540) die Ernennung eines gewissen Mevlânâ Razîyeddîn Muḥammed zum *ḥalīfe* für einen Teil der Provinz Fârs bekannt.³⁶⁷ Jahre später berichtet KAEMPFER von zwei hochgestellten Beamten - einer von ihnen war Palastverwalter in Gaskar, die Funktion des anderen blieb ungenannt - die in den „Ritterorden“ der safavidischen Sufi aufgenommen wurden. Dafür vertauschte der Hofzeremonien-

³⁶² Siehe unten S. 269.

³⁶³ Hierzu siehe FRAGNER, *Repertorium*, 6, 7.

³⁶⁴ RÛMLU-S 120; RÛMLU-N 344.

³⁶⁵ RÛMLU-N 346, 347; ŞEREFNÂME I 190.

³⁶⁶ RÛMLU 295, 299; RÛMLU-N 382; 386, 387.

³⁶⁷ FRAGNER, *Repertorium*, 64 [131].

meister seinen Turban mit der *tâc* und befahl den Ordensanwärtern, sich flach auf den Boden zu legen. Dann gab er ihnen drei Streiche mit einem Stock, wodurch sie zu Sufis erhoben wurden. Danach erhoben sie sich, wurden mit der *tâc* gekrönt, küsst den Stab, mit dem sie geschlagen wurden und wurden mit einem Dolch umgürtet.³⁶⁸ Im Laufe der Zeit scheint die Funktion des *ḥalîfe* erblich geworden zu sein. So wurde im Rebî' I 1012/beg. 9. August 1603 Bahrâm, der Sohn des Ḥalîfe İskender zum Nachfolger seines verstorbenen Vaters ernannt.³⁶⁹ Ähnliche *şecere* gibt es auch aus späterer Zeit, wo oft auf frühere Dokumente verwiesen wird.³⁷⁰ In diese Kategorie gehören auch jene (wenigen) Agenten des Schah, die in Syrien für die Safaviden Propaganda machten.³⁷¹

2.4.3.3 *şûfiyân-i kadîm*

Eine besondere Gruppe waren die „altgedienten Sufis (*şûfiyân-i kadîm*).“ Ihre Rolle ist in den Quellen zur Herrschaftszeit Ṭahmâsbs nur ungenügend dokumentiert. Meiner Ansicht nach werden darunter jene Kızılbaş verstanden, die 1501 zum Zeitpunkt des *zuhûr* Şâh İsmâ'îls in Tercan anwesend waren. Wenn sie damals Jugendliche waren, müssen sie Zeitpunkt der Erhebung Alkâs Mîrzâs (1546) sechzig bis siebzig Jahre alt gewesen sein. Wahrscheinlich meint İskender Beg Türkmén diese Gruppe wenn er die „Weißbärten der erhabenen Kaste der Şûfî“ erwähnt.³⁷² Sie wurden für besonders heikle politische Missionen herangezogen, die ein großes Maß an Lebenserfahrung, diplomatisches Geschick und nachgewiesener Treue zur Ideologie des Hauses Safi voraussetzten. So bestand die Delegation, die zu Alkâs Mîrzâ geschickt wurde aus „Emiren und altgedienten Sufis.“³⁷³ Einer von ihnen war wohl der *yüzbaşı* Ayğut Aka Çavuşlu der noch vor der Flucht des Prinzen die Übergabeverhandlungen für der Festung Derâb in Schirwan leitete.³⁷⁴ Im Juli 1548 ließ

³⁶⁸ KÆMPFER, *Amœnitatum*, 241, 242; KÆMPFER, *Am Hofe*, 274, 275.

³⁶⁹ FRAGNER, *Repertorium*, 85, 86 [200].

³⁷⁰ FRAGNER, *Repertorium*, 201 [559].

³⁷¹ Siehe Seite 647.

³⁷² MUNŞÎ 75: ریش سفیدان طبقه علیہ صوفیه.

³⁷³ NIZÂMŞÂH-T 157: امرا و صوفیان قدیم.

³⁷⁴ HULÂŞA I 574:

ایغوت اقای یوزباشی چاوشلو [...] که از صوفیان قدیم و یکجهتانی صمیم بود. Für die Übergabe der Festung Derâb siehe unten 310.

Ṭahmâsb einen anderen „altgedienten Sufi,“ Tabit Ağa Zûlkadr, vor Tabriz zurück.³⁷⁵

2.4.3.4 *teberrâ'î*

Nach wie vor unklar bleibt die Zugehörigkeit der *tabarrâ'îs*.³⁷⁶ Von ihrer Aufgabe her betrachtet, müssten sie eigentlich mit dem Büro des *hulefâ* in Verbindung gestanden haben, doch scheinen sie eine unabhängig von den *şûfîs* bestehende Organisation gewesen zu sein. Über ihre Anzahl zur Zeit Ṭahmâsbs können keine brauchbaren Aussagen getroffen werden. Nur einmal, in der Musterung der Kızılbaş in Chorasán werden sie im Rahmen der Kızılbaş-Gliederung in der Stärke von vierhundert Mann unter ihren Anführer Mîr Kebekî Sabzevârî erwähnt.³⁷⁷ Falls die *tabarrâ'îs* aus Sabzevâr stammen, wie der Name ihres Anführers nahelegt, könnten sie Nachfahren der Sarbedârân gewesen sein.³⁷⁸ Die *tabarrâ'îs* galten als besonders fanatische Anhänger der Schia und waren ständige Begleiter des Schah, seiner Brüder und wichtiger Funktionäre wie des *ķôrķî başı* und des Siegelbewahrers, deren Kommen sie ankündigten. So gesehen war ihre Funktion der des osmanischen *alkış çavuşı* nicht unähnlich. Ihre besondere Aufgabe bestand darin mit lauter Stimme die ersten drei Kalifen und die Osmanen zu verfluchen,³⁷⁹ sowie Lobgesänge auf den Schah zu singen, in denen unter anderem davon geschwärmt wurde, wie Ṭahmâsb seinen Bruder Sâm in İstanbul auf den Thron setzten wird.³⁸⁰ Sie galten als Spione des Schah, die nur ihm persönlich verpflichtet waren³⁸¹ und sorgten für die antisunnitische und antiosmanische Propaganda indem sie alle Sunniten belästigten und bedrohten. So konnte MEMBRÉ beobachten, wie ein in Tebriz ansässiger osmanischer Händler gezwungen wurde die Osmanen zu

³⁷⁵ Siehe unten 444.

³⁷⁶ Für den Begriff *tabarrâ* (aus arab. *tabarru'*) vgl.: PAKALIN III 430 und KORKMAZ, Esat: *Ansiklopedik Alevilik Bektaşilik Terimleri Sözlüğü*, İstanbul 1993, 348; MEMBRÉ 97 d.i. - sehr vereinfacht - das Verfluchen der ersten drei Kalifen und des Kalifen Yezîd b. Mu'âvîye.

³⁷⁷ Siehe Seite 208; RÖHRBORN, *Provinzen*, 47; HULÂŞA I 203.

³⁷⁸ Für diese schiitische sozialrevolutionäre Bewegung siehe HAĖÎĖAT, Abdolrafi': *Târîh-e Conboş-e Sarbedârân va đîgar conboşâ-ye Ėrânîyân dar ķarn-e haştom-e hecrî*, Teheran 1363; ŞAHRESTÂNÎ, Seyyid Moħammed 'Alî: *Sar be Dârân-e Ėorâsân va Mâzandârân*, Tehran 1375/1996.

³⁷⁹ MEMBRÉ 20, 21.

³⁸⁰ MEMBRÉ 52; einen Nachhall dieser Propagandalieder gibt es bei Pîr Sulţân Abdâl. Hierzu siehe Seite 245; für Sâm Mîrzâ siehe Seite 595.

³⁸¹ STANFIELD-JOHNSON, „Sunni Survival,“ 125, 130-132.

verfluchen.³⁸² Davon muss auch der osmanische Chronist Maṭrakçı Naşûḥ gewusst haben. Er wirft ihnen aber nicht ihre antiosmanische Hetze vor sondern betrachtet sie als „die erwählten Prophetengefährten beleidigende und die erhabenen Imame verratende *tabarrâ'îs*.“³⁸³ Ihre militärischer Wert dürfte eher gering gewesen sein.

2.4.3.5 Ardabîl und Anatolien

Die wichtigste Aufgaben des Büros war die Organisation des Pilgerstroms nach Ardabîl und die daraus resultierenden Kontrolle der anatolischen Parteigänger. Hier wurde auch das *Menâkıbü l-Esrâr Behcetü l-Aḥrâr*, eine Art alevitischer Katechismus, verfasst oder kompiliert,³⁸⁴ wodurch Ardabîl das geistig-religiöse Zentrum der anatolischen Kızılbaş blieb. Offensichtlich wurden hier auch Stammbäume verschiedener prominenter Familien aufbewahrt, so überprüften die *ḫalîfes* den Anspruch eines gewissen İnce Mehmed, der seine Abstammung auf Pîr Sulṭân Abdâl zurückleitete.³⁸⁵

<i>Halifeler bira araya geldiler</i>	Die <i>ḫalîfes</i> kamen zusammen
<i>Evlât kimdir diye meşveret kıldılar</i>	und berieten darüber, wer von ihm abstammte
<i>İnce Mehmed'i Şah'a saldılar</i>	Sie sandten İnce Mehmed zum Schah
<i>On iki Şah'tan sened aldı orada</i>	Von zwölf Schahs holte er sich seine Bestätigung

Adam OLEARIUS, der Ardabîl in Begleitung der holsteinischen Gesandtschaft im Jahre 1637 besuchte, berichtet, dass „täglich Geld / Pferde / Esel / Cameele / Schafe und ander Wahren einkommen.“ Und zwar nicht nur von einheimischen, persischen Pilgern sondern auch „von Tartarien und Indien / in welchen auch etliche Örter / so dem Perser Glauben zugethan / [Geschenke] bringen.“³⁸⁶ Weiters berichtet er:

Denen aber / So die Geschencke bringen wird eine Handvoll Aniß verehret / anzudeuten / dass dafür ihren Seelen eine sonderliche Süßigkeit zugehen soll.³⁸⁷ Zur Einname aber solcher Geschenke seynd zwo vereidigte Personen verordnet / welche sie Nesürtziahn [*neṣircîyân*], (vom Arab: Nesür so ein Gelübte bedeutet)³⁸⁸ nennen. Diese sitzen täglich

³⁸² MEMBRÉ 52.

³⁸³ MAṬRAKÇI-A 68v: *aşhâb-ı güzîne şetâmet ve e'îme-i müctehidîne ihânet eḍegelen teber-râyîler*.

³⁸⁴ GÖLPINARLI-BORATAV, 18 und GÖLPINARLI, „Kızıl-Baş“, 789.

³⁸⁵ ÖZKIRIMLI, „Pir Sultan Abdal Üzerine“, 28, 29.

³⁸⁶ OLEARIUS, *Reyse*, 468.

³⁸⁷ Wird hier auf den Konsum anishaltiger Spiritousen wie Rakı angespielt?

³⁸⁸ Für den Begriff *neṣr* siehe PEDERSEN, J.: „Nezir“, in: *IA IX* 239-241.

in einem gegen der Meszid Tzilichanæ[mescid çillehâne] zur Lincken gelegenen Hause / haben zwischen sich einen runden Geldkasten stehen / so mit rothem Sammet bedeckt / in welchen sie die verehrten Gelder oben durchs Loch einwerffen: was man an Cameelen / Pferden und Eseln bringet / wird auch alsbald verkaufft und zu Gelde gemacht / Schafe und Ochsen aber geschlachtet und für die Armen außgetheilet.³⁸⁹

OLEARIUS war von der prunkvollen Ausstattung beeindruckt. Er erwähnt vor allem goldene und silberne Leuchter, Teppiche, Porzellan und einige mit Gold- oder Silberblech bedeckte Türen.³⁹⁰ Desweiteren sei der Schrein

wegen vielen königlichen Stiftungen / ordentlichen Einkünfften und täglichen Besenkungen etliche Millionen reich / dass man auch vermeinet / wenns zu Felde gelten sollte / dieser Mesar [mezâr] ein Krieges Heer zurichten bey weitem grössere Mittel in Baarschafft als der König selbst haben sol.³⁹¹

Das ist wahrscheinlich eine Übertreibung, vom Reichtum Ardabîls legen diese Zeilen aber trotzdem Zeugnis ab. Ein an materiellen wie ideellen (bzw. ideologischen) Gütern dermaßen reicher Ort wie Ardabîl musste natürlich geschützt werden. Es fehlen jedoch Belege einer Dislozierung von Kızılbaş Einheiten in der Stadt.³⁹² Die Verteidigung muss demnach der Schrein selbst organisiert haben. Die geographische Nähe Ardabîls zu Arasbârân legt einen Zusammenhang mit den Sufis von Kâraca Dağ nahe,³⁹³ doch lässt sich dies anhand der Quellen nicht erhärten.

Der [halîfetu l-]hulefâ sorgte durch seine Propagandatätigkeit für einen nie abbreißenden Pilgerstrom nach Ardabîl. Die den anatolischen Kızılbaş dabei zugedachte Rolle, war nichts mehr als die des gehorsamen Ordensjüngers, der auch als osmanischer Untertan dem Schah treu ergeben in regelmäßigen Abständen seine Votivgaben nach Ardabîl übermitteln ließ und so zum Reichtum des Schreines beitrug. Diese, wie es scheint, enormen Geldmittel und materiellen Güter, die Jahr für Jahr von den osmanischen Behörden unbemerkt außer Landes geschmuggelt wurden, waren ein wichtiger Streitpunkt zwischen ihnen und den Safaviden, und die osmanische Zentralgewalt war auch aus die-

³⁸⁹ OLEARIUS, *Reyse*, 468.

³⁹⁰ OLEARIUS, *Reyse*, 463-466; Hierzu: MEDLEY, M.: „IV. Ardabîl Collection of Chinese Porcelain“, in: *EIr* I 364, 365; BEATTIE, M.: „Ardabîl Carpet“, in: *EIr* I 365-368.

³⁹¹ OLEARIUS, *Reyse*, 467.

³⁹² Auch bei der Ernennung eines Bruders Ġâzî Hân Tekelüs zum mütevellî von Ardabîl gibt es keinen Hinweis darauf, dass eine Abteilung des Stammes Tekelü dort stationiert worden wäre. Hierzu siehe oben Seite 280; MORTON, Alexander H.: „The Ardabîl Shrine in the Reign of Shâh Tahmâsp I.“, in: *IRAN* XII/1974 31-64.

³⁹³ Siehe oben 185.

sem Grunde daran interessiert, den Pilgerstrom von Ardabîl nach Hacıbektaş umzuleiten.

2.5 DIE KIZILBAŞ IM OSMANISCHEN REICH

Die Verquickung politischen Widerstandes mit religiöser Opposition war im Islam weit verbreitet und auch im Europa der Renaissance bekannt.³⁹⁴ Bei den Osmanen wurde seit dem Aufstand des Şeyh Bedreddîn jede Art der politischen Opposition von vornherein als religiöse Entgleisung oder als Heterodoxie aufgefasst obwohl heterodoxes bzw. häretisches Gedankengut auf allen Ebenen der osmanischen Gesellschaft vorhanden war.³⁹⁵ Daher wurde der Ausdruck *kızılbaş* (und das seltenere *surhşer*) fast synonym mit einigen anderen Ausdrücken verwendet, wie zum Beispiel Ketzer (*râfîz*), Häretiker (*mülhid*), Verderber der Religion (*müfsid*) und Apostat (*mürtedd*), die ihre ursprüngliche Bedeutung als theologische Fachausdrücke zwar nicht gänzlich verloren, die im Laufe der Zeit aber fast nur mehr als religiös-politisch motivierte Schimpfwörtern gebraucht werden.³⁹⁶ In der Türkei konnte der Begriff Kızılbaş niemals seines pejorativen Beigeschmacks entkleidet werden: stand bei den Osmanen die Bedeutung „häretischer Rebell“ im Vordergrund,³⁹⁷ so schwingt heutzutage (zwar seltener als noch vor einer Generation) der Vorwurf areligiösen und unmoralischen Verhaltens mit,³⁹⁸ was einer der Gründe dafür ist, warum türkische Aleviten „Kızılbaş“ als Eigenbezeichnung ablehnen.³⁹⁹

³⁹⁴ Für die europäischen Verhältnisse siehe HALE, John: *The Civilization of Europe in the Renaissance*, London 1993 464-484.

³⁹⁵ KAFADAR, *Construction*, 143; KISSLING, Hans-Joachim: „Das Menâqybnâme Scheich Bedreddîn's des Sohnes des Richters von Samâvnâ,“ *ZDMG* C.1950 112-176; die folgende Arbeit darf als Standard über die Häretiker im Osmanischen Reich betrachtet werden: OCAK, Ahmet Yaşar: *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler 15-17. Yüzyıllar*, İstanbul 2013; zu den historischen Wurzeln der anatolischen Kızılbaş siehe denselben Autor: *Babailer İsyanı, Aleviliğin Tarihsel Altyapısı, Yahut Anadolu'Ada İslâm-Türk Heterodoksilerinin Teşekkülü*, 2. erweiterte Ausgabe İstanbul 1993.

³⁹⁶ Hierzu: MURPHY, „Eastern Policy“, 231.

³⁹⁷ MÉLIKOFF, „Le Problème Kızılbaş“, 49.

³⁹⁸ GÖLPINARLI, Abdülbâki: *Tasavvuf'tan Dilimize Geçen Deyimler ve Atasözleri*, İstanbul 1977, 202-204; PAKALIN, II 277.

³⁹⁹ Die am weitesten verbreitete Eigenbezeichnung neben „Alevi“ ist wahrscheinlich *gürûh-ı nâcî*, die erlöste Gemeinschaft. Hierzu und für andere Bezeichnungen: KEHL-BODROGI, *Aleviten*, 48-55.

2.5.1 HÄRETIKER UND KIZILBAŞ IM OSMANISCHEN REICH

Die anatolischen Kızılbaş waren nicht die einzige Gruppe in Anatolien, der Häresie vorgeworfen wurde. KARAMUSTAFA nennt „six mystical anarchist groups“, nämlich: Kälenderis, Hayderîs, Abdâls von Rûm, Bektâşîs, Câmîs und Şems-i Tebrîzîs,⁴⁰⁰ die alle Anhänger eines mehr oder weniger radikalen Zwölferschiismus waren, der von der Hurûfiya beeinflusst war. Die Hurûfiya, eine von Fazlullâh Astarâbâdî begründete „kabbalistische“ Geheimlehre war im Osmanischen Reich vor allem unter den Bektâşîs verbreitet oder hat bei ihnen überlebt. Im Iran wurde dieselbe Lehre unter dem Namen Noktavîye von einem ehemaligen Parteigänger Fazlullâhs, Maḥmûd Pâsiḥânî, vertreten.⁴⁰¹

Der Unterschied zu den anatolischen Kızılbaş bestand in folgenden beiden Punkten: erstens befand sich unter ihnen eine stattliche Anzahl gebildeter Personen, die des Lesens und Schreibens kundig waren. SANSOVINO spricht zum Beispiel von den Câmîs, die *tutte bene litterati* seien und immer *un libretto in mano scritto in lingua Persiana* mitführten.⁴⁰² Andernfalls hätte sich ja die Hurûfiya, deren Werke in persischer Sprache verfasst sind, nicht so großer Beliebtheit erfreuen können. Die nicht nur in den Augen der *ulemâ*, sondern auch der Bevölkerung anstößige Praktiken der Derwische wie Alkohol- und Haschischgenuß, Selbstverstümmelung usw., sind nicht nur als Zeichen einer

⁴⁰⁰ KARAMUSTAFA, Ahmet T.: „Kälenders, Abdâls, Hayderîs: The Formation of the Bektâşîye in the Sixteenth Century“, in: İNALCIK, Halil und Cemal KAFADAR: *Süleyman The Second [sic!] and His Time*, İstanbul 1993 121-129, hier 126, 127; KARAMUSTAFA, *Dervish Groups*, 31-38; Nach OCAK, Ahmet Yaşar: *Osmanlı İmparatorluğunda Marjinal Sûfilik: Kälenderîler (XIV-XVII. Yüzyıllar)*, Ankara 1992 110-120 handelt es sich um verschiedene Richtungen der Kälenderîye. Er nennt außerdem noch die Torlaqs und die Ni-metullâhîs. KARAMUSTAFA und OCAK berufen sich auf VÂḤİDÎs, *Menâkıb-i Hyâce-i Cihân ve Netîce-i Cân*; eine gute Übersicht der anatolischen Sufiorden siehe bei TÜRER, Osman: „General Distribution of the Sufi Orders in Ottoman Anatolia“, in: OCAK, Ahmet Yaşar: *Sufism and Sufis in Ottoman Society. Sources, doctrines, rituals, turuq, architecture, literature, iconography, modernism*, Ankara 2005 219-256.

⁴⁰¹ BAUSANI, A.: „Hurûfiyya“, in: *EP*² III 599, 600. SCARCIA-AMORETTI, „Religion“, 644-646. GÖLPINARLI, Abdülbâkî: *Hurûfilik Metinleri Kataloğu*, Ankara 1973; ALGAR, Hamid: „Nuḳṭawîyya“, in: *EP*² VIII 114-116; MİR-FOTRÛS, ‘Alî: „Conboş-e Ḥorûfiye. Bar-rasî-e manâbe‘-o ma’âḥez-o taḥkîkât-e cadîd“, in: *Macalle-ye İrânşenâsî* VI/3/1373/1994 583-595; ders.: „Conboş-e Ḥorûfiye. Bar-rasî-e manâbe‘-o ma’âḥez-o taḥkîkât-e cadîd“, in: *Macalle-ye İrânşenâsî* VI/4/1373/1994 842-854; ZAKÂVATÎ-ḲARÂGOZLÛ, ‘Alîreżâ: „Conboş-e ḥorûfiye dar ‘aşr-e teymûrî“, in: *Âşinâ* XXXI/1375/1996 11-14; ḤAYÂNÎ, Rûşan: *Ḥorûfiye. Târîḥ, ‘akâyed va ârâ’*, Teheran 1379/2000; für die Stellung der Hurûfiye innerhalb der extremen Schia siehe CANFIELD, „Theological extremism“, 150-152.

⁴⁰² SANSOVINO 28r.

dissidenten Haltung gegenüber den etablierten Derwischorden,⁴⁰³ zu werten sondern auch gegenüber der Gesellschaft im allgemeinen. Und zweitens waren sie nicht in die Ordensstruktur der Şafavîye eingebunden. Das heißt, auch wenn einige von ihnen den Osmanen feindlich gesonnen waren, darf man sie nicht als Anhänger der Safaviden oder gar als Kızılbaş betrachten. Sie lebten als „Aussteiger“ in Konventen über das Land verstreut, bei denen sich, wie zum Beispiel in Seyitgazi meist das Grab eines berühmten Heiligen befand. Âşık Çelebi beschreibt die Derwische dort als Ausreißer, die mit ihren Eltern gebrochen, Schüler, die sich mit ihren Lehrern und *sipâhîs*, die sich mit ihren Ağas überworfen hatten.⁴⁰⁴ Eine Gesellschaft also, deren Mitglieder aus Kreisen stammt, die über ein gewisses Maß an Bildung verfügten. Die Câmîs stammten nach SANSOVINO⁴⁰⁵ zwar nicht aus den Reihen der *nobilit  di sangue*, aber sie kamen allesamt aus den besseren Kreisen der Gesellschaft: *quasi tutti questi sono figliuoli di Gentil'houomini*. Solange diese Gruppen keine Verbindung zum iranischen Erzfeind unterhielten, waren die osmanischen Behörden bereit, sie eine zeitlang zu tolerieren.⁴⁰⁶ Allfällige politisch-religiöse Sympathien für den Schah der Şafaviden dürfen bei diesen, den besseren Kreisen entstammenden Derwischgruppen meiner Ansicht nach ohnehin mehr eine Art „Salonkommunismus“ gewesen sein. Diese Toleranz konnte zumindest in Seyitgazi⁴⁰⁷ recht weit gehen, wie der Besuch K n n  Sult n S leym ns während des Feldzugs beweist.⁴⁰⁸ Und das, obwohl die abweichenden religiösen Neigungen der Derwische dem Autor Ma rak  N   h bewusst waren. Der Sultan sah dort nämlich:

⁴⁰³ KARAMUSTAFA, *Derwish Groups*, 94.

⁴⁰⁴ Â    , *Me  'ir*, 175a; KARAMUSTAFA, *Derwish Groups*, 76.

⁴⁰⁵ SANSOVINO 28r.

⁴⁰⁶ SOHRWEIDE, Hanna, „Der Sieg der Şafawiden in Persien und seine Rückwirkungen auf die Schiiten Anatoliens im 16. Jahrhundert“, in: *Der Islam*, XLI 1965 162-164.

⁴⁰⁷ Zur Person Seyyid Batt l G z s und den zahllosen Legenden siehe BORATAV, Pertev Naili: „Batt l“, in: * A* II 344-351; M      , Irène: „Al-Batt l“, in: *EL*² I 1103, 1104; K      , *  k Mutasavvıflar*, 232, 233; Zum Konvent in Seyyid G z  siehe: O    , *Kalender ler*, 189-191; FAROQHI, Suraiya: „Seyyid Gazi Revisited: The Foundation as Seen through Sixteenth Century Documents“, in: *Turcica* XIII/1981 90-122 und die dort angefu rte Literatur.

⁴⁰⁸ Siehe Seite 358.

Derwische im Kreise versammelt, von denen einige gesittet am Boden saßen und andere herumstanden, manche im Dienst herumeilten und andere vom Haschisch verwirrt waren. In ihrer Mitte saß ein Weiser extrenschiiitischer Neigung und caferitischen Bekenntnisses.⁴⁰⁹

Die Duldsamkeit der osmanischen Behörden mit diesen Häretikern fand jedoch nach dem Nachitschewan-Feldzug 1552 ein abruptes Ende: der osmanische Dichter ʿİşretî, war als Kadi von Eskişehir beauftragt, die Abdâl des Ortes zu verweisen und eine *medrese* einzurichten (ca. 1555-1558),⁴¹⁰ da man dort „vom rechten Weg abgekommen und auf den Weg der Gottlosigkeit geraten war,“⁴¹¹ sodass „die Tekke von Seyyid Ġâzî in der Provinz Anatolien ein Haus des Lasters und der Ketzerei“ wurde, wo sich nur mehr das obengenannte Gesindel aufhielt, wie die „*baṭṭâl*, die nach einem Streit mit ihren Eltern von der Arbeit davongelaufen und Derwische geworden sind.“⁴¹² Im Laufe der Zeit fanden die meisten von ihnen ihre neue Heimat bei den Bektaşîs. Ein Teil kann auch in den zum Schah gegangen sein - man beachte die Gleichzeitigkeit: 962/1555 werden sie von Seyyid Ġâzî verjagt und im selben Jahr wissen wir von Derwischen die bei Ṭahmâsb erscheinen.⁴¹³ Die gegen die Derwische vorgebrachten Anschuldigungen sind religiöser und moralischer Natur, der Zusammenarbeit mit dem şafavidischen Erzfeind wurden sie nicht beschuldigt und sie wurden auch nicht explizit des Unglaubens bezichtigt.

⁴⁰⁹ MATRAKÇI-B 19r: *şehriyâr-ı nâmdâr hazretleri [...] halka halka dervîşlerin gördiki kimi zânûy-i edeb üzre oturmuş ve kimi kadem-i tevâzu üstine ṭurmuş kimi hîdmetinde pâyân kimi esrâr ile hayrân içlerinde bir pîr-i hayderî- meşreb ve bir şayḫ-ı caʿferî-meṣheb şâḫib vekâr ve temkîn kendüye bir lenger vèrüb oturmuş gördi*; LEWENKLAU 420.

⁴¹⁰ ʿAṬÂ'Î 56: *ol diyârda [in Eskişehir] kâzî iken taḥt-ı hükminde vâkıḥ Baṭṭâl Ġâzî zâvîyesini kalenderân-ı bîṭâlet endîşeden taḥlîye ve zevâhir-i cevâhir-i ʿilm ve şîlâhla olunmaḡıçün medrese olmasın ʿarz eyledükde*; KARAMUSTAFA, *Dervish Groups*, 75, 76; FAROQHÎ, „Seyyid Gazi“, 92, 96.

⁴¹¹ ʿÂŞIK, *Meşâʿir*, 175a: *ṭarîḳ-i râstdan ṭarîḳ-i baḡîye şapdı*.

⁴¹² ʿÂŞIK, *Meşâʿir*, 175a: *vilâyet-i Anaṭolıda Seyyid Ġâzî Tekkyesi bir dâr-ı fışḫ u zâlâlet olub her yêrden atası anası azarlanmış baṭâllar işden kaçub ışık olmuş*.

⁴¹³ Siehe oben Seite 173.

2.5.1.1 *Osmanische Verbote*

Im Islam ist ein „Für-ungläubig-Erklären“ (*takfir*) einzelner Personen oder ganzer Gruppen durchaus möglich, in früheren Jahrhunderten wurde es auch gegen die unter dem Begriff *zandaḳa* zusammengefassten manichäischen und mazdakitischen Strömungen angewandt.⁴¹⁴ In der Praxis geschah dies aber nur, „wenn es um die Verteidigung oder Durchsetzung politischer Belange ging,“⁴¹⁵ dann aber in aller Härte. Wenn aber Illoyalität der osmanischen Staatsmacht gegenüber schon von vornherein auch in religiöser Hinsicht verdächtig erschien, dann war auch der Umkehrschluß zulässig: erregte irgendeine - schiitische oder nichtschiitische - religiöse Gruppierung Anstoß, dann konnte man sie als *ḳızılbaş* diffamieren, was gleichbedeutend mit Landesverrat war. Ungeachtet dessen ob sie nun (anatolische) *Ḳızılbaş* im eigentlichen Sinn waren oder nicht.⁴¹⁶

Das traf freilich auf die anatolischen *Ḳızılbaş*, zu, die den Schah des benachbarten Safavidenreiches als religiöse und politische Leitfigur verehrten und gegen die aus diesem Grund mit allen zu Gebote stehenden Mitteln vorgegangen wurde.⁴¹⁷ Dabei wurde stets die politische Dimension im Auge behalten. Indem man die anatolischen *Ḳızılbaş* mit dem Staat der *Ḳızılbaş* gleichsetzte und zu Häretikern erklärte, wurden indirekt den Safaviden die Legitimität zur Herrschaft über Iran ab.

So wurde noch unter dem Eindruck des *Şâh/Şeytânḳulı* Aufstandes und unmittelbar vor dem Beginn des *Çaldıran* Feldzuges auf Geheiß Yavuz Sultân Selîms vom Müftî Ḥamza Şaru Görez eine *fetvâ* über die *Ḳızılbaş* erlassen. In dieser *fetvâ* kommt Şaru Görez zum Schluss, dass es sich bei ihnen um Ungläubige und Apostaten handle und es daher Pflicht eines jeden Muslims sei, sie zu stellen und zu töten. Ihre Ehen seien ungültig und ihre Männer niederzustrecken, ihre Frauen und Kinder soll man unter den osmanischen *ġâzîs* aufteilen.⁴¹⁸ Und eine vom osmanischen *şeyḫü l-islâm* Ebûssuʿûd Efendî

⁴¹⁴ EBERHARD, *Polemik*, 11, 12; CAHEN, Claude: *Der Islam I, Vom Ursprung bis zu den Anfängen des Osmanenreiches*, Fischer Weltgeschichte Bd. XIV, Frankfurt am Main 1968 88, 89.

⁴¹⁵ EBERHARD, *Polemik*, 155.

⁴¹⁶ IMBER, „Persecution“, 245, führt als Beispiel bosnische Melâmîs an. Sogar die Anhänger des Halvetîye-Şeyḫs İbrâhîm Gülşenîs wurden, wenn auch nur für kurze Zeit verketzert, bis Ebûssuʿûd Efendî ihre Rechtgläubigkeit in einer anderslautenden *fetva* anerkannte. Hierzu: DÜZDAĞ, *Fetvalar*, 192 [1968].

⁴¹⁷ DÜZDAĞ, *Fetvaları*, 109; KEHL-BODROĞI, *Aleviten*, 27-38.

⁴¹⁸ TEKİNDÄÇ, „Selim’in Iran Seferi“, 54, 55 und Anm. 24 zur Datierung; Vor allem die Verteilung von Frauen und Mädchen scheint das Recht des Siegers gewesen zu sein. Vergleiche hierzu das Verhalten des Schah in Schirwan (S. 153) und Alḳâs in Persien (S. 538 und 546).

erlassene *fetvâ* aus dem Jahre 955 (begann am 11. Februar 1548) ist ebenfalls vor dem Hintergrund politischer Maßnahmen zu sehen: Sie diene quasi als Rechtsgrundlage für den osmanischen Feldzug gegen Iran, der am 18. Şafer 955/29. März 1548 begann. In diesem Rechtsgutachten (das uns noch in einem anderen Zusammenhang beschäftigen wird) stellt er fest, dass die Kızılbaş keineswegs zur Schia zählen seien, sondern vielmehr „eine Rechtsschule des Unglaubens und der Irrlehre erfunden“ hätten.⁴¹⁹ Eine ähnliche *fetvâ* wurde 1549 nach der Affäre Alkâs Mîrzâs von den osmanischen *‘ulemâ* erlassen.⁴²⁰ Şâh Tahmâsb, dem der politische Hintergrund der *fetvâs* bewusst war, hatte für die osmanischen Schriftgelehrten nur Spott und Hohn übrig:

Es möge bekannt sein, dass wir Eure *‘ulemâ* in mehrerer Hinsicht für Ungläubige, Verderber, Unglücksraben und Schurken halten. Ich habe ja schon in Details nicht nur überblicksmäßig dargestellt, dass die Mehrheit von ihnen Teil der bösen Feindschaft gegen die Familie des Propheten sind und alle Glaubenssitten und alle religiösen Verbote aufgegeben haben.⁴²¹

2.5.1.2 Integration

Die osmanischen Behörden behelfen sich aber nicht nur mit Verboten. Der wohl bekannteste Versuch, heterodoxe Gruppen an die Staatsmacht zu binden, ist die Gründung des Bektaşî-Ordens unter Bâyezîd II., der auch bei den Janitscharen großen Einfluss erlangte und mit dieser Truppe zeremoniell verbunden war. Was auch umgekehrt gesehen werden kann: durch die Verflechtung der Janitscharen mit den Bektaşîs war es den Osmanen möglich, sich des Einflusses, den dieser Orden zunächst auf die verschiedenen unruhigen Derwischgruppen, wie die Abdâlîs, Hayderîs und Kâenderîs, die im Laufe der Zeit in der Bektaşîye aufgingen, zu bedienen. Diese staatliche Förderung oder zumindest Duldung ermöglichte es den ihnen, als „‘codifiers’ of the fluid [...] reli-

⁴¹⁹ DÜZDAĞ, *Fetvaları*, 110: *Şi’adan değil, [...] bir mezheb-i küfr ü dalâlet ihtirâ’ eylemişlerdir.* und EBERHARD, *Polemik*, 74 Anm. 1, 133 (dieselbe *fetvâ*); Sowie IMBER, Colin H.: „The persecution of the Ottoman Shī’ites according to the mühimme defterleri, 1565-1585“, in: *Der Islam* LXVI/1979 245-273 hier: 271.

⁴²⁰ Siehe unten S. 581.

⁴²¹ NAVÂ’Î, *Tahmâsb*, 226:

معلوم باشد که ما علمای شما را از چند وجه کافر و فاسق و بد بخت و روسیاه می دانیم و تحقیق اهل بیت رسول الله (ص) منسوب اند و تارک جمیع عبادات و مرتکب جمیع محرمات.

giosity maintained by the various wandering dervishes of the 16th century“⁴²² zu fungieren. Das Zusammenspiel der Staatsmacht mit den Bektaşis war für beide Seiten von Vorteil: einerseits bot dieser Orden Schutz, gleichzeitig kamen die Derwische von allzu skandalösen Formen, zum Beispiel in ihrer Tracht, ab und es kam zur „etwas überraschenden Institutionalisierung anarchistischer Bewegungen“⁴²³ durch die Bektaşis. Deren *tekkes*, vor allem das Zentrum in Hacıbektaş, konnten ihre Tätigkeiten während der gesamten zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts von staatlicher Repression unbehelligt ausüben.⁴²⁴

In dieses Schema passt die Biographie ʿAlî Bâbâs, des legendären *muşâhibs* Pîr Sultân Abdâls. Er war ein *sûfî*, dessen Ordenszugehörigkeit sich nicht mehr ganz genau nachvollziehen lässt, von dem man aber weiß, dass er in seiner Jugend ein nicht-sunnitischer (*gayr-i sünnî*) unter melamitischem Einfluss stehender Derwisch war. Auch er legte sich auf Druck der Behörden eine sunnitische Identität zu, heiratete, verrichtete die *namâz*-Gebete und verhielt sich auch sonst proosmanisch/sunnitisch. Das Wohlverhalten ʿAlî Bâbâs gegenüber der staatlichen Ordnung wurde nach dem Muster des Konventes von Hacıbektaş belohnt. Der ehemals nichtsunnitische Derwisch mit revolutionären Neigungen wurde für seinen Gesinnungswandel durch ein *vakf* belohnt.⁴²⁵ Die Osmanen müssen ʿAlî Bâbâ eine gewisse Bedeutung beigemessen haben, da die Stiftungsurkunde vom Großwesir Rüstem Paşa stammt.⁴²⁶ Aber auch der umgekehrte Weg war denkbar: immer wieder geschah es, dass auch Vertreter moderater Derwischorden unter den Einfluss verpönter theologischer Ansichten gerieten, wie der im Jahre 957/ca. 1550 „durch das Schwert der Scharia“ hingerichtete Şeyh Karamânî, ein *halîfe* İbrâhîm Gülşenîs, der

⁴²² GORDLEVSKIY, V.: „Iz religioznoï zhizni Kyzylbasheï Maloï Azii“, in: *Novyi Vostok*, I/1922 259-278. Dieser Artikel stand mir aus sprachlichen Gründen nicht zur Verfügung, zitiert nach SCARCIA-AMORETTI, „Religion“, 632.

⁴²³ KARAMUSTAFA, „Formation“, 128.

⁴²⁴ Allerdings war der Konvent eine zeitlang geschlossen und wurde erst 1551 wieder zugelassen. Hierzu siehe FAROQHI, Surayya: „The Tekke of Hacı Bektaş: Social Position and Economic Activities“, in: *IJMES* VII/1976 183-208, hier 184; für die Stellung der Bektaşis im Osmanischen Reich allgemein siehe FAROQHI, Sorayya: „Conflict-Accommodation and Long-Term Survival: the Bektashi Order and the Ottoman State (Sixteenth-seventeenth centuries)“, in: POPOVIĆ, Alexandre und Gilles VEINSTEIN (Hgg): *Bektachiyya, Études sur l'ordre mystique de Bektachis et les groupes relevant de Hadji Bektach*, İstanbul 1995 171-184 hier 173, 174.

⁴²⁵ SAVAŞ, Saim: *Bir Tekkenin Dinî ve Sosyal Tarihi, Sivas Ali Baba Zaviyesi*, İstanbul 1992 63, 64. Bemerkenswert sind auch seine Ausführungen zur gegenwärtigen Situation der Nachfahren ʿAlî Bâbâs, ein Teil ist alevitisch ein anderer sunnitisch. Für die Sunnisierungspolitik der Osmanen siehe OCAK, *Kalenderîler*, 125-129.

⁴²⁶ SAVAŞ, *Ali Baba*, 186-198.

„in der Sache der unio mystica (*vaḥdat-i vucûd*) einen Fehler machte.“⁴²⁷ Dennoch war es sogar möglich, bis in die höchsten Kreise zu gelangen. Dies geschah bei dem aus Yeñice Vardar stammenden Ḥayâlî Beg, der eigentlich Meḥemmed hieß. In seiner Jugend folgte er einem Kalenderî namens Bâbâ ‘Alî Mest. Durch seine ausgezeichnete Dichtung schon im Jünglingsalter bekanntgeworden, fiel er İskender Çelebi auf, der ihn dem damaligen Großwesir İbrâhîm Paşa vorstellte, für den er von nun an dichtete.⁴²⁸ Bald gehörte er zum engsten Vertrautenkreis um Sultân Süleymân und überlebte die Ermordung des Großwesirs İbrâhîm. Nach einigen Jahren hatte er genug vom Hofleben und zog sich zurück, er starb im Jahre 964 (begann am 4. November 1556) in Edirne.⁴²⁹

2.5.1.3 Bektaşîs und Safaviden in Anatolien

Der Einfluss der Bektaşîs erstreckte sich auch auf die anatolische Landbevölkerung, zumindest auf die alevitischen Teile derselben, die sich der staatlichen Kontrolle entziehen konnten.⁴³⁰ Die Bektaşîs unterstützten nur in den ersten paar Jahren die Politik Şâh İsmâ‘îls.⁴³¹ Doch bald war die Bektaşîye einer der Orden, welcher der osmanischen Dynastie wohlgesonnen waren. Daher traten sie in Konkurrenz zu dem ebenfalls um die Seelen der anatolischen Aleviten buhlenden Orden der Şafavîya, sodass es zwei politische Strömungen gegeben haben muss, eine safavidisch ausgerichtete mit Ardabîl und eine osmanisch-bektaşîtisch ausgerichtete mit Şuluca Karahöyük/Hacibektaş als Zentrum.⁴³² Gleichzeitig liefen die Versuche der Osmanen der sunnitischen Konfession zu mehr Einfluss zu verhelfen, weiter. So lässt sich aus einem Gedicht des wohl berühmtesten alevitischen Dichters, Pîr Sultân Abdâl,⁴³³ schließen, dass es den Behörden gelungen war, einen Teil der anatolischen Häretiker für sich

⁴²⁷ AṬÂ‘Î 23: [İbrâhîm] *Gülşenî hulefâsından Şeyḫ Karamânî vaḥdet-i vüçûd mes’elesinde ḥaṭâ eyleyüb şemşîr-i şerî’atle toḡuz yüz elli yedi senesinde katl olundu.*

⁴²⁸ KINÂLIZÂDE I 354; ‘ÂLÎ-W 167v, 168r.

⁴²⁹ KINÂLIZÂDE I 355, 356; seine Konkurrenz zu anderen osmanischen Dichtern wird weiter unten auf Seite 353 eingegangen.

⁴³⁰ KÜTÜKOĞLU, „Bektaş“, in: *İA* II 461-464; KISSLING, Hans Joachim: „Bektaschije“, in: *Lexikon der Islamischen Welt*, 54; İNALCIK, *Ottoman Empire*, 193-200; FAROQHI, *Kultur und Alltag*, 32-35.

⁴³¹ TAMİMDÂRÎ, *‘Erfân*, 90, 91.

⁴³² Für die Bevölkerung Zentralanatoliens vor allem Hacibektaş siehe ŞAHİN, İlhan: „Hacim (Hacibektaş) köyü’nün sosyal ve demografik tarihi“, in: *OA* VI/1986 31-38. Für den safavidischen Orden siehe den Abschnitt 2.4.3.

⁴³³ ÖZTELLİ 419, KORKMAZ 465 und ASLANOĞLU 357, 358.

zu gewinnen. Auf eine Polarisierung zwischen einer proosmanischen und pro-safavidischen Richtung weist folgendes Gedicht hin:

*Medet, mürvet, Şah Velâyet, gel yetiş
Bozuldu şu âlem, düzelmez oldu
Kimi ileri çeker kimi geri
Aradan adâvet üzülmmez oldu*

Hilfe! Gnade! Komm, König der Heiligkeit!
Diese Welt ist zerbrochen und lässt sich nicht mehr ordnen
Mancher will nach vor mancher zurück
Die Feindschaft untereinander wird nicht mehr bedauert

*Güzel evliyâ'nın yolları battı
Şimdiki sofular yolu unuttu
Talibin rehberden korkusu kalktı
Talibi rehbere görünmez oldu*

Die Wege zu den guten Heiligen sind versunken
Die heutigen Şuffis haben den Pfad verloren
Der Laie hat seinen Respekt vor dem Unterweiser verloren
Der Schüler sieht seinen Lehrer nicht mehr

*Ocak oğlu ocağından gelince
Günahlının günahını sorunca
Evliya buyruğun doğru sürünce
Kalktı birkaç kişi görünmez oldu*

Sobald die Söhne des Geschlechts kommen
Die Fehler der Sünder zu erfragen
Und die Gebote der Heiligen auszulegen
Standen einige auf und waren nicht mehr gesehen

*Zamaneye öğüt vermek ne çetin
Ne hakikat bilir, ne tarikatın
Eyerlemiş, binmiş Şeytan'ın atın
Elinden cıdası alınmaz oldu*

Wie schwer ist's dieser Zeit noch was zu sagen
Wo weder Recht noch Ritus wird geglaubt
Des Teufels Pferd, gesattelt und bestiegen
Der Speer aus seiner Hand nicht mehr zu entreißen

*Pîr Sultan Abdal'ım, gözüümün yaşı
bölük bölük oldu ciğerim başı
Evvel [Eher: ene l-ḥaḩḩ] Hak ceminden kalkmayan kişi
Şimidi cem evine gelinmez oldu*

Ich bin Pîr Sulţân Abdâl, meine Augen sind voller Tränen
 Meine Leber ist schon ganz zerstückelt
 Die die Vereinigung mit Gott nie verließen
 Kommen nun nicht mehr ins Versammlungshaus

Demnach herrscht Feindschaft in der Gemeinschaft: die *şûfis* - damit sind die anatolischen Kızılbaş gemeint - haben den „Weg verloren.“ Das heisst, sie beachten die religiösen Gebote nicht mehr und haben keinen Respekt mehr vor den in der Hierarchie höher stehenden. Mehr noch, die Laienmitglieder (*tâlib*) treffen sich nicht mehr mit ihrem *rehber*. Der *görgü cem* wird nicht mehr zelebriert, immer mehr verlassen die Gemeinschaft, Freunde von früher werden nicht mehr gesehen. Dieses traurige Bild des Zusammenbruchs alevischer Strukturen auf der untersten Ebene, das Pîr Sulţân Abdâl hier zeichnet, deutet auf den Erfolg osmanischer Gegenmaßnahmen hin. Aber die Briefe safavidischer Emmissäre an die Anhänger des Schah⁴³⁴ und die Hinweise auf die Aufstände der anatolischen Kızılbaş im Jahre 1548 lassen den Schluss zu, dass die safavidische Ordensstruktur in folgenden Gebieten aufrecht erhalten werden konnte: Amasya, Sivas, Tokat, Bozok sowie Erzincan und Bayburt, wahrscheinlich auch im Dersim.⁴³⁵ Im Westen Anatoliens wie in Teke hingegen scheint es den Osmanen gelungen sein, die genannten Strukturen zu zerschlagen.

2.5.2 DIE ANATOLISCHEN KIZILBAŞ ALS ‚FÜNFTE KOLONNE‘ DER SAFAVIDEN

Die bloße Existenz der anatolischen Kızılbaş wurde von der osmanischen Elite als innen- bzw. sicherheitspolitisches Problem gesehen. Nicht so sehr aufgrund ihrer militärischen Bedrohung, die war ohnehin eher gering, sondern als ideologische Provokation, da sie die dem safavidischen Feind treue Bevölkerungsgruppe waren. Dadurch rechtfertigten sie jede militärische Aggression gegen die Safaviden.⁴³⁶ Tahmâsb war sich seiner anatolischen Anhänger na-

⁴³⁴ SELMÂN 56v, 57r.

⁴³⁵ Für anatolische Kızılbaşzentren im 16. Jhd. vgl. SOHRWEIDE, „Sieg“, 131-137 und die Karte der „Kızılbaş-Denunziationen nach den Mühimme Defterleri“ bei FAROQHI, Suraiya: *Der Bektaschi-Orden in Anaolien (vom späten fünfzehnten Jahrhundert bis 1826)*, Wien 1981 im Anhang. Für die heutige Verteilung siehe die Karten bei KEHL, Krisztina: *Die Tahtact. Vorläufiger Bericht über eine ethnisch-religöse Gruppe traditioneller Holzarbeiter in Anatolien*, Berlin 1988 66; SÖZENGİL, *Alevilik*, 211 und ÜZÜM, 23-27.

⁴³⁶ GÖLPINARLI, Abdülbaki, „Kızıl-Baş“, in: İA VI, 789-795; SOHRWEIDE, „Sieg“, 95-223; ALLOUCHE, *Conflict*, 110-113.

türlich bewusst. Sein Interesse und seine konfessionelle Solidarität galt aber den Zwölferschiiten ganz allgemein, worauf er in einem Brief⁴³⁷ an Süleymân vom Şafer 961/Jänner 1554 hinwies:

Im Lande Rûm, Mâverâ'annahr und Indien, wo es bis vor einige Jahre nicht mehr als fünfhundert Schiiten gab und heute, da wir das Jahr 961/1554 schreiben, sind es in jedem dieser Länder mehr als fünfhundert Seelen und es werden Tag für Tag mehr und nehmen zu und bald ist es soweit - hoffentlich! - dass sich alle Menschen dieser Richtung und glänzenden Konfession anschließen mögen!⁴³⁸

Die osmanischen Behörden erwarteten bei Feldzügen gegen die Safaviden Unruhen von Seiten der anatolischen Kızılbaş und rechneten auch im Frühling 1548 „mit der Möglichkeit eines Aufstandes der Götzendiener in Rûm.“⁴³⁹ Und der französische Botschafter in Venedig, weiß ähnliches zu berichten:

Le G.S. fait tous les préparatifs et provisions de guerre qu'il luy est possible pour aller contre le sophy, lequel il craint merueilleusement, non pas tant pour sa puissance que pour la defiance qu'il a de ses subjects, mesmes du costè de la Natolye, pays confins de celluy dudict sophy, où ycelluy sophy est grandement aymé et désiré de tout le peuple, voyant qu'il traicte beaucoup plus doucement ses subjectz que fait ledict G.S., qui, pour ceste cause, veult ceste année employer toute sa puissance à la ruyne dudict sophy.⁴⁴⁰

Dass die Osmanen diese Gefahr herunterspielten, ist weiter nicht verwunderlich. Schließlich konnten sie kein Interesse daran haben, bei den Europäern, vor allem den Habsburgern, der Eindruck zu erwecken, sie wären nicht Herr ihrer asiatischen Provinzen und hätten jederzeit mit einem Aufstand zu rechnen.

⁴³⁷ NAVÂ'Î, *Ṭahmâsb*, 203-237.

⁴³⁸ NAVÂ'Î, *Ṭahmâsb*, 229:

موليان و شيعيان آل محمد روز به روز زيادت شوند چنان که در ملک روم و ماوراء النهر و هندوستان، چند سال پيش از اين پانصد کس شيعه نبود و امروز که سنه احدى و ستين و تسعمایه است در هر دیاری از پانصد متجاوز اند و روز به روز ترقی و ترايد و عن قريب است ان شاء الله جملة اهل عالم بدین طریق و مذهب غرا باشند.

⁴³⁹ SELMÂN 49r: *diyâr-i Rûmda fitne-i müşrikîn ihtimâlin*. Man beachte den Terminus *müşrik* statt *mülhid*, *râfîz* o.ä., mit dem im Allgemeinen die Christen bezeichnet werden. Bis zum Auffinden eindeutiger Belege nehme ich an, dass er die Kızılbaş damit meint.

⁴⁴⁰ CHARRIERE, *Negotiationes*, II 41; vom 7. und 27. Jänner 1548.

2.5.2.1 Die Verbindung nach Ardabîl

Die Frage nach der sozialen Struktur der anatolischen Kızılbaş kann hier nur kurz angerissen werden. Sie bildeten ein „Netzwerk des Vertrauens“ im Sinne Charles TILLYS,⁴⁴¹ das selbst den Untergang des Safavidenreiches überlebte. Organisatorisches und ideologisches Kernelement waren der unverbrüchliche *mahdî*-Glaube, der sich zunächst an der Person des Schahs festmachte und die Bindung an Ardabîl als heiligen Ort, an den die Anatolier organisatorisch angebunden waren.

Wie stark die Bindung der anatolischen Kızılbaş an ihren *mahdî* war und was sie sich konkret von ihm erhofften, bringen folgende Zeilen Pîr Sultân Abdâl's⁴⁴² zum Ausdruck:

*Gözleyi gözleyi gözüm dört oldu
Ali'm ne yatarsın günlerin geldi
Korular kalmadı kara yurt oldu
Ali'm ne yatarsın günlerin geldi*

Ständig spähend warte ich voll Ungeduld
mein Ali, was liegst Du untätig, die Tage sind gekommen!
Es gibt keine Wälder mehr, es ist eine schwarze Heimat geworden,
mein Ali, was liegst Du untätig, die Tage sind gekommen!

*Şahın gelecektir bir gün dediler
Yezitler lânet gömleğin giydiler
İmam Aliyyürriza'ya kıydılar
Ali'm ne yatarsın günlerin geldi.*

„Dein Schah wird eines Tages kommen“ hat es geheißen,
die Yezîds haben das Hemd der Verfluchung angezogen,
İmâm Aliyürriza haben sie getötet
mein Ali, was liegst Du untätig, die Tage sind gekommen!

Natürlich lassen diese Verse auch eine rein metaphysische Interpretation zu, der wiedererstandene ʿAlî (b. Abî Tâlib) möge doch endlich kommen und die Welt retten, etwas womit die Osmanen an und für sich keine Probleme haben.

⁴⁴¹ TILLY, Charles: *Trust and Rule*, Cambridge 2005 56-60 und 83.

⁴⁴²

GÖLPINARLI-BORATAV, 75; ÖZKIRIMLI, Attila: „Pir Sultan Abdal Üzerine“, in EYBOĞLU, Sabahattin (Hg): *Pir Sultan Abdal*, 2. überarbeitete Auflage İstanbul 1993 (¹1977), 92; ÖZTELLİ Cahit: *Pir Sultan Abdal, Bütün Şiirleri*, İstanbul ⁷1989 (¹1971), 63; Übersetzung nach JANSKY, Herbert: „Zeitgeschichtliches in den Liedern des Bektaşî-Dichters Pir Sultan Abdal“, in: *Der Islam*, XXXIX/1964 130-142 hier: 133, 134.

Geht man aber davon aus, dass der Schah und ‘Alî ein und dieselbe Person sind, dann wird klar warum die Osmanen politisch gefordert waren, von der theologischen Seite ganz zu schweigen. Das nächste Beispiel ist meiner Ansicht nach ein Nachhall jener safavidischen Propaganda, von der schon im Zusammenhang mit den *tabarrâ’îs* die Rede war:

<i>Şah İstanbul’a otura</i>	Der Schah möge in İstanbul sitzen
<i>Hep devşire gele iller</i>	Er möge alle Länder sammeln
<i>Şah’a köle ola kullar</i>	und die <i>kul</i> sollen dem Schah als Sklaven dienen
<i>Urum’da ağlayan sefiller</i>	die in Rum weinenden Armen
<i>Şâd ola da güle bir gün</i> ⁴⁴³	mögen eines Tages froh sein und lachen!

Gegen osmanische Untertanen, die vom Schah wollen, dass er doch endlich kommen und Urum/Rum, ja sogar İstanbul in Besitz nehmen möge, damit „die in Rum weinenden Armen eines Tages endlich glücklich werden und lachen können“, musste schon aus Staatsräson vorgegangen werden.

Die Kontakte der anatolischen Kızılbaş nach Iran, wurden wie schon gesagt über das Büro des *hulefâ* hergestellt.⁴⁴⁴ Dieser sandte von Ardabîl aus seine *halîfes*⁴⁴⁵ nach Anatolien, denen ein *dede*, auch *pîr* oder *şeyh* genannt,⁴⁴⁶ unterstand. Diese *dedes* waren ursprünglich erbliche Stammeshäuptlinge, welche die Aufgaben religiöser Führer übernommen hatten⁴⁴⁷ und die Abstammung vom Propheten für sich reklamierten.⁴⁴⁸ Der *dede/pîr* wurden vom *müreb-bî/dikme* vertreten, dem wiederum ein *rehber* zur Seite stand.⁴⁴⁹

⁴⁴³ GÖLPINARLI-BORATAV, 77, 78; ÖZTELLİ 137, 138; BAYRAK, Mehmet: *Pir Sultan Abdal; Dönemi, Ortamı, Yaşamı, Öğretisi, Sanatı ve Şiirleri*, Ankara 1986 92, 93; BEZİRCİ Asım: *Pir Sultan, yaşamı, kişiliği, sanatı, bütün şiirleri*, İstanbul ⁴1995 (¹1986) 290, 291.

⁴⁴⁴ Siehe den Abschnitt 2.4.3 sowie MINORSKY, *Tadhkirat*, 55, 125, 126; SAVORY, „Office“, 497-502.

⁴⁴⁵ Nach GÖLPINARLI wurde der Titel *halîfe* bis zur Schließung der *tekkes* im Jahre 1925 vom zölibatär (*mücerred*) lebenden *dedebâbâ* der Bektâşîs in Hacıbektaş an Mitglieder der dort ansässigen Familie des Çelebi verliehen. Der letzte *halîfe* war Ahmed Cemâleddîn Çelebi Uluşoy. Hierzu: GÖLPINARLI, „Kızılbaş“, 792.

⁴⁴⁶ KEHL-BODROGI, *Aleviten*, 169. Im allgemeinen bevorzugt sie die Form „pîr“. „Şeyh“ nach İNALCIK, *Ottoman Empire*, 195.

⁴⁴⁷ İNALCIK, *Ottoman Empire*, 195. Diese Annahme wird auch durch GÖLPINARLI, „Kızılbaş“, 792 bestätigt, der darauf hinweist, dass sie, um ihre Stammbäume auf den Propheten zurückzuführen, dies meist mit Hilfe eines türkischen Heiligen (z.B. Şarı Şaltuğ oder Kızıl Delü) tun.

⁴⁴⁸ Sie werden dann *ocağzâde* genannt. Hierzu: KEHL-BODROGI, *Aleviten*, 171.

⁴⁴⁹ GÖLPINARLI, „Kızıl-Baş“, 792. Genauer bei KEHL-BODROGI, *Aleviten*, 162-178. Nach SAVORY, „Office“, 497 und SAVORY, „Reflections“, 228 sieht die Hierarchie wie folgt aus:

Die *ḫalīfes* besuchten von Zeit zu Zeit Iran wo sie die anhand von Gelübden (*nezr*) von den anatolischen Kızılbaş eingesammelten Gaben (*sadaqat*), meist Geld, ablieferten und mit religiöser Literatur zurückkamen.⁴⁵⁰ KEHL-BODROGI geht wohl recht in der Annahme, dass es sich bei diesen aus osmanischer Sicht ketzerischen Schriften um die sogenannten *buyruk* handelt.⁴⁵¹ Diese „İmâm Cafer Buyruğu“, „Büyük Buyruk“ oder „Menâkıbü l-Esrâr Behcetü l-Ahrâr“⁴⁵² genannten heiligen Bücher enthielten „hauptsächlich moralische Ermahnungen, Anleitungen zur Durchführungen der religiösen Zeremonien, Festlegungen über die Pflichten des Einzelnen sowie Erzählungen von Begebenheiten der frühen islamischen Geschichte.“⁴⁵³ Selbstverständlich gab es aber auch Hinweise auf die Safaviden und auf die Art und Weise wie die von den Anhängern eingesammelten Votivgaben und Geldmittel nach Ardabîl gebracht werden mussten.⁴⁵⁴ Im Kriegsfall konnte man sich derselben Ordensstruktur bedienen, um Teile der anatolischen Bevölkerung für den Schah zu den Waffen zu rufen, sie als fünfte Kolonne einzusetzen. Aufgrund die-

[*ḫalīfetü l-ḫulefâ* - *ḫalīfe* - *pîre* - *murîd*. Diese Einteilung unterscheidet sich kaum von anderen Derwischorden hierzu KARAMUSTAFA, *Dervish Groups*, 86-90.

⁴⁵⁰ SOHRWEIDE, „Sieg“, 190-194; EBERHARD, *Polemik*, 43 und KEHL-BODROGI, *Aleviten*, 27-38; GÖLPINARLI, „Kızıl-Baş“, 793; AKDAĞ, *İktisadî ve İctimaî Tarihi*, Bd. II 108; KÜTÜKOĞLU, *Osmanlı - İran Siyâsî Münâsebetleri*, 8-14; und [ALTINAY,] AHMET REFIK: *On altıncı asırda Türkiye’de Rafizîlik ve Bektaşîliğe dair Hazinei Evrak vesikalarını havîdir*, İstanbul 1932, passim. Für den Begriff *nezr* siehe PEDERSEN, J.: „Nezir“, in: *İA IX* 239-241.

⁴⁵¹ KEHL-BODROGI, *Aleviten*, 33.

⁴⁵² GÖLPINARLI-BORATAV, 18 und GÖLPINARLI, „Kızıl-Baş“, 789; für weiter Titel siehe OCAKLI, Ali (Hg): *Tam ve Hakiki İmâm Cafer-i Sadık Buyruğu, (Ehli-i Beyt Aşığı Tarafından Hazırlanmıştır)*, İstanbul 1989 5; YAMAN, Mehmet: *Erdebili Şeyh Safî ve Buyruğu*, İstanbul 1994; SEYYİD ALİZÂDE HASAN B. MÜSLİM: *Hızırnâme. Alevi, Bektaşî Âdab ve Erkânı (Buyruk)*, herausgegeben von Baki Yaşa ALTINOK, Ankara 2007; ŞAHKULU SULTAN DERGAHI (Hg): *İmâm Cafer Buyruğu*, İstanbul 1993.

⁴⁵³ KEHL-BODROGI, *Aleviten*, 104. Neben den *buyruk* gab es noch andere heilige Schriften, die erst langsam der Forschung zugänglich werden, hierzu siehe: DEHQAN, Mustafa: „A Zazaki Alevi Treatise from Diyarbakir“, *JRAS* 3.20.3.2010 1-12; KARAKAYA-STUMP, Ayfer: „Documents and *Buyruk* Manuscripts in Private Archives of Alevi *Dede* Families: An Overview“, *BJMES XXXVII.3.2010* 273-286 und dieselbe „Kızılbaş, Bektaşî, Safevî İlişkilerine Dair 17. Yüzyıldan Yeni Bir Belge: Çeviriyazılı Metin-Çeviri-Tıpkıbasım“, *Festschrift in Honor of Orhan Okay, TB XXX.2.2006* 117-130; VIRÂNÎ BABA: *İlm-i Câvidân*, (=Alevî-Bektaşî Klasikleri 9) herausgegeben von Osman EĞRİ, Ankara 2008; EĞRİ, Osman (Hg): *Kitâb-ı Dâr*, Ankara 2012; KAYGUSUZ ABDAL, *Saray-nâme*, herausgegeben von Abdurrahman GÜZEL, Ankara 2010.

⁴⁵⁴ GÖLPINARLI, „Kızıl-Baş“, 792; KEHL-BODROGI, *Aleviten*, 105; IMBER, „Persecution“, 260.

ser Aufgabenstellung vergleicht MINORSKY den Orden mit der „Einheitspartei eines modernen Staatswesens.“⁴⁵⁵ Hierzu wurden vom *hulefâ* Sendboten ausgesandt, um die anatolischen Kızılbaş zum Aufstand aufzuhetzen, gegen welche die osmanischen Behörden natürlich mit aller Härte voringen.

2.5.2.2 Prosafavidische Aufstände

Die Zeit der sogenannten Kızılbaş-Aufstände, wie des Şâh/Şeytânkulu-Aufstandes (1511-1512),⁴⁵⁶ des Celâlî-Aufstandes (1519-1520), des Aufstandes in Bozok (1526) und der des Kâlder (1527)⁴⁵⁷ lag zum Zeitpunkt des Persienfeldzuges von 1548/9 zwanzig Jahre zurück. Lassen sich die Unruhen dieses Jahres daher überhaupt in die Reihe der vorhergegangenen fügen?

Meiner Ansicht nach muss ein „Kızılbaş-Aufstand“ um ihn als solchen bezeichnen zu dürfen, durch şafavidische *halîfes* organisiert werden, wenigstens muss die Leitung des Aufstandes in den Händen von Leuten liegen, die in direktem Kontakt mit dem Iran stehen oder auf Befehl des Schah aktiv werden. Dies trifft auf den Şâhîkulu-Aufstand zu, dem einzigen Aufstand von dem auch safavidische Chronisten berichten; alle anderen Aufstände sind entweder Türkmenenaufstände (Aufstand des Celâl und in Bozok) oder Derwischrevolten (Aufstand des Kâlder), die, auch wenn anatolische Kızılbaş daran teilnahmen, nicht im direkten Zusammenhang mit dem Iran standen und auch nicht von dort aus gesteuert wurden. Die Ursachen für diese Aufstände waren in erster Linie gesellschaftlicher und politischer (Steuererhöhungen, ungerechte Behandlung bzw. Bedrückung der Bevölkerung und der kleineren Timarioten durch die Statthalter usw.) weniger konfessioneller Natur.⁴⁵⁸

Wäre dies [nämlich] ein gegen die Sunna gerichteter schiitisch-kızılbaşischer Aufstand gewesen, so hätte sich die sunnitische Bevölkerung [Anatoliens], die sich ihrer zahlenmäßigen Überlegenheit sehr wohl bewusst war, ihrerseits erhoben, wodurch es zu blutigen Auseinandersetzungen zwischen den beiden verfeindeten Konfessionen kommen hätte müssen.⁴⁵⁹

⁴⁵⁵ Er meint natürlich die ehemalige Sowjetunion, hierzu DICKSON, *Shah Tahmasb*, 6; SÜMER, *Kuruluş*, 82, 83.

⁴⁵⁶ SOHRWEIDE, „Sieg“, 145-164. TEKİNDAG, Şahabettin: „Şah Kulu Baba Tekeli İsyanı (I)“, in: *BTTD* III/12/1967 34-39; TEKİNDAG, Şahabettin: „Şah Kulu Baba Tekeli İsyanı (II)“, in: *BTTD* IV/1/1968 54-59.

⁴⁵⁷ SOHRWEIDE, „Sieg“, 167-183.

⁴⁵⁸ AKDAĞ, Mustafa: *Türk Halkının Dirlik ve Düzenlik Kavgası, Celâlî İsyânları*, İstanbul 21995 (¹1975), 115-123.

⁴⁵⁹ AKDAĞ, *Düzenlik Kavgası*, 120.

Der Zusammenhang zwischen osmanischer Misswirtschaft auf der einen und Revolten von Teilen der osmanischen Truppen und der anatolischen Landbevölkerung auf der anderen Seite wurde sowohl zu Beginn als auch gegen Ende des 16. Jahrhunderts mit den Celâlî-Aufständen offenkundig.⁴⁶⁰ Für die osmanischen Chronisten war es natürlich naheliegend, in erster Linie die safavidische Wühltätigkeit und nicht die osmanische Misswirtschaft für die Unruhen verantwortlich zu machen.

Die soziale Marginalisierung der anatolischen Kızılbaş und das von den *halifes* verbreitete alidischen Gedankengut, das gleichzeitig politische Propaganda zugunsten der Şafaviden war, bildeten ein solides Fundament für ihre antiosmanische Einstellung. Es war dem Schah daher ein leichtes, seine militanten Anhänger zum Aufstand gegen die Osmanen zu bewegen und sie derart in den militärischen Ablauf einzubinden. So erhoben sie sich während des Irâkayn-Feldzuges⁴⁶¹ und im Jahre 1548, beide Male als Ergänzung zu den allgemeinen militärischen Operationen der Kızılbaş. Den militärische Aspekt darf man dabei nicht überbewerten, da die Kampfkraft der anatolischen Kızılbaş nicht besonders hoch war, doch „durch ihre Verbindung mit Persien wurden die Aufständischen [Kızılbaş] zu einer wirklichen Gefahr, denn auch ohne Unterstützung bot dieser Staat den Aufständischen einen Rückhalt“⁴⁶² – vor allem aber nicht nur in ideeller Hinsicht.

Die anatolischen Kızılbaş wurden für die Osmanen nur dann zu einer wirklichen Gefahr, wenn die wirtschaftliche Lage so schlecht war, dass sich ihnen weitere Kreise der Gesellschaft anschlossen, oder wenn Thronstreitigkeiten, die Kräfte der politischen Elite banden, das Land erschütterten. Kooperation mit dem Iran bot sich auch für Gruppen, die keine Kızılbaş waren, insoweit an, als dass, nach dem Scheitern des Aufstandes kaum eine andere Fluchtrichtung blieb.

Über die anatolischen Kızılbaş fließen kaum safavidische Quellen, vor allem ihr Engagement zugunsten des Schah, wird fast nie erwähnt. Das lässt sich nur zum Teil dadurch erklären, dass die Tätigkeit des *hulefâ* mit Erfolg vor der Öffentlichkeit geheimgehalten wurde. Von einem Chronisten wie Hasan-i Rûmlu, der selbst ein Kızılbaş ist, wäre eigentlich mehr über die anatolischen Glaubensbrüder zu erwarten gewesen. Sofern von Kızılbaş-

⁴⁶⁰ Hierzu BARKEY, Karen: *Bandits and Bureaucrats, The Ottoman Route to State Centralization*, Ithaca-London 1994 154, 174, 175; MATUZ, *Osmanisches Reich*, 159-164; İNALCIK, *Ottoman Empire*, 50, 51, 52; YETKİN, Çetin: *Türk Halk Hareketleri ve Devrimleri*, İstanbul 1984 141-151.

⁴⁶¹ FERİDÜN II 593; HAMMER, *GOR* III 686 übersetzt „persische Truppen.“

⁴⁶² EBERHARD, *Polemik*, 43; KEHL-BODROGI, *Aleviten*, 27.

Aufständen in Anatolien überhaupt berichtet wird, spricht auch er von den Aufständischen nur als *şûfî*, *kalender* oder *abdâl* niemals als *kızılbaş*. Der einzige Kızılbaş Aufstand der in şafavidischen Chroniken erwähnt wird ist der Şâhkulî-Aufstand. Damit bleibt er aber der şafavidischen Terminologie treu, denn mit „Kızılbaş“ ist eben ein geburtsmäßig an einen bestimmten Stamm gebundenes Mitglied des Wehrstandes gemeint. In Anatolien konnte es aus seiner Sicht nur Leute geben, die dem Schah treu ergeben waren, *şûfîgarî* betrieben, demnach *şûfîs* waren, oder sonstige osmanenfeindliche Derwischgruppen, aber keine Kızılbaş.⁴⁶³ Kızılbaş waren, wenn wir die obigen Ausführungen noch einmal aufgreifen, die „Rote Armee“ der Safaviden, in die man hineingeboren wurde, *şûfîs* hingegen entsprechen den Parteimitgliedern, deren şafavidische Partei in Iran regierte und eine Auslandsorganisation im feindlich gesonnenen osmanischen Reich unterhielt.⁴⁶⁴ Mit anderen Worten: vom Standpunkt der persischen Chronisten und der (iranischen) Kızılbaş aus, waren die anatolischen Kızılbaş gar keine Kızılbaş.

2.5.2.3 Zur Kampfkraft der anatolischen Kızılbaş

Der wichtigste soziale Unterschied zwischen den anatolischen Anhängern der Safaviden und den Kızılbaş bestand also darin, dass letztere dem Wehrstand angehörten, während es sich bei den Anatoliern überwiegend um Bauern handelte. In einem anatolischen Dorf des sechzehnten Jahrhunderts gab es für die christlichen und muslimischen Untertanen eine einzige staatlicherseits geduldete Institution, die militärische Ausbildung bieten konnte: die *il êrleri*. Eine Art Verein der sich aus der männlichen Dorfjugend rekrutierte und von einem *yigitbaş* geleitet wurde, auch wenn nominell der *kethudâ/muhtâr* des Dorfes den Vorstand innehatte. Sie wurden durch die jeweiligen Statthalter als Hilfstuppe mit polizeilichen Aufgaben eingesetzt, vor allem gegen die immer mehr um sich greifenden *levend*-Banden.⁴⁶⁵ Ansonsten war das Waffentragen streng verboten.⁴⁶⁶

Das auffällige Fehlen eines Fechtmeisters oder einer gleichwertigen Funktion in der Hierarchie der anatolischen Kızılbaş, bestärkt die Zweifel an ihrer

⁴⁶³ Besonders deutlich wird dies im Jahre 976 (began am 26. Juni 1568) als Ma-şûm Beg Şafavî sich zur *hacc* aufmachte, damals befürchtete man, dass die *şûfîs* aus Rûm sich ihm anschließen könnten. Hierzu siehe ŞEREFNÂME II 239.

⁴⁶⁴ Hierzu SAVORY, „Some Reflections“, 233 über die „revolutionären Zellen“ in Syrien und Armenien.

⁴⁶⁵ AKDAĞ, *Düzenlik Kavgası*, 123, 210.

⁴⁶⁶ İNALCIK, „Fire-arms“, 195.

Kampfkraft. Niemand kann sich nämlich Fechten und Bogenschießen selbst beibringen,⁴⁶⁷ zumindest nicht in dem Maße, wie es für eine Auseinandersetzung mit einem geübten Gegner notwendig ist. Sogar die Schweizer, denen man nachsagt „auf elementare Weise instinktsicher mit dem Kriegsleben verwachsen“ zu sein, unterhielten Fechtschulen und Rüstkammern in ihren Städten, um sich im Waffengebrauch zu üben.⁴⁶⁸ Die *halifes* der anatolischen Kızılbaş erhielten zwar Schwert und Gewand aus dem Iran, Waffenlieferungen dürfen darunter aber nicht verstanden werden,⁴⁶⁹ eher ist an Kultgegenstände zu denken, auch wenn die aus dem Iran gebrachten Waffen durchaus kriegstauglich gewesen sein mögen. Kriegssäxte (*teber*), wie sie bei den Janitscharen als Waffe für den Nahkampf Verwendung fanden, mögen durchaus im Umlauf gewesen sein, zumindest beziehen sich einige Gedichte Pîr Sultân Abdâls darauf, diese Waffe hatte allerdings hauptsächlich Defensivcharakter und wurde vor allem von Wanderderwischen und den Gardisten des Sultans (*peyk*) benutzt.⁴⁷⁰

⁴⁶⁷ Davon abgesehen darf man nicht vergessen, dass Autodidaktik nicht geschätzt war, weil das aus dem Sufismus entlehnte Prinzip: „Wer keinen Scheich hat, dessen Scheich ist der Teufel“ auch für das Handwerksilden und eben auch für die Gilden der Bogner, Pfeilemacher und Bogenschützen adaptiert worden ist. Hierzu: BAYRAM, Mikâil: *Ahi Evren ve Ahi Teşkilâtı'nın Kuruluşu*, Konya 1991 149, 150.

⁴⁶⁸ FIEDLER, *Kriegswesen*, 40, 41.

⁴⁶⁹ SOHRWEIDE, „Sieg“, 191 nach AHMET REFİK: *Rafizilik*, 40/Nr.52: [...] yukarı canibden halife خلیفه namına olan kimesnelere kaftan ve kılıç gelüb [...]. Dies ist der einzige Bericht aus der Zeit von 1558-1591, in dem von Waffenlieferungen gesprochen wird. Freilich, gilt dies nur unter der Bedingung, dass die Schwerter nicht nur für die *halifes* bestimmt waren.

⁴⁷⁰ PAKALIN III 429; GÖLPINARLI, *Deyimler*, 328, 329; KOÇU, Reşat Ekrem: *Türk Giyim Kuşam ve Süslenme Sözlüğü*, Ankara 1967 223; ERALP, Nejat T.: *Tarih Boyunca Türk Toplumunda Silâh Kavramı ve Osmanlı İmparatorluğunda Kullanılan Silâhlar*, Ankara 1993 74 betont den zeremoniellen Charakter der *teber*. Ebenso: PETRASCH, Ernst, Reinhard SÄNGER, Eva ZIMMERMANN und Hans Georg MAJER (Hgg): *Badisches Landesmuseum Karlsruhe, Die Karlsruher Türkenbeute, Die 'Türkische Kammer' des Markgrafen Ludwig Wilhelm von Baden-Baden, Die 'Türkischen Curiositaeten' der Markgrafen von Baden-Durlach*, München 1991 207-215. Die Kriegssäxte scheinen nicht besonders weit verbreitet gewesen zu sein, so befindet sich im Wiener Zeughaus, das über einige türkische Bestände verfügt kein einziges Stück davon. Hierzu: *Das Wiener Bürgerliche Zeughaus, Rüstungen und Waffen aus 5 Jahrhunderten, ([Katalog der] 49. Sonderausstellung des Historischen Museums der Stadt Wien 14. Mai bis 30. Oktober 1977,)* Wien 1977; Für die zeremonielle Verwendung der *teber* bei den Russen (auf tatarischen Einfluss zurückzuführen?) siehe: JÄHNS, Max: *Handbuch einer Geschichte des Kriegswesens von der Urzeit bis zur Renaissance. Technischer Theil: Bewaffnung, Kampfweise, Befestigung, Belagerung, Seewesen. Nebst einem Atlas von 100 Tafeln*. II Bde., 2. von Ursula von GERSDORFF überarbeitete Auflage, Osnabrück 1979 (¹Leipzig 1880), hier Bd. I 870, 871.

Schlimmer noch muss es bei den Fernwaffen, d.h. bei Pfeil und Bogen, ausgesehen haben (abgesehen von Jagdwaffen, von denen eine mindere Kampftauglichkeit anzunehmen ist). Ihre Herstellung war langwierig, kostspielig und die dazugehörenden Rohmaterialien waren nicht überall zu bekommen. Nicht jedes Holz eignet sich nämlich gleichermaßen für Pfeile oder Bogen. Es bedurfte eigener, gut bezahlter Bogner, um an eine brauchbare Waffe zu kommen. Geübt wurde in quasi religiösen Gilden an eigens dafür eingerichteten Schießstätten, den *okmeydânis* meist in Form von Wettkämpfen. Sowohl die Werkstätten der Bogner als auch die Übungsstätten der Bogenschützen befanden sich in den Städten.⁴⁷¹ Die Kunst des Bogenschießens war sehr schwer zu erlernen, bis zum effektiven Einsatz von bis zu dreißig gezielten Schüssen in der Minute,⁴⁷² brauchte man jahrelanges intensives Training.⁴⁷³ Die im allgemeinen mit Gewehren ausgerüsteten Janitscharen zum Beispiel übten dreimal wöchentlich den Gebrauch von Pfeil und Bogen.⁴⁷⁴ Bogenschießen als Kunst städtischer Eliten kam somit für die anatolischen Kızılbaş nicht in Frage.

⁴⁷¹ Ausgezeichnete Einführungen in das Handwerk der osmanischen Bogen- und Pfeilmacher sind ZINDLER, Melanie: „Bögen, Pfeile und Köcher“, in: MHK (=Museumslandschaft Hessen-Kassel) (Hg): *Löwe und Halbmond. Ein Prunkzelt und Waffen aus dem Osmanischen Reich*, St. Petersburg 2012 103-118 PETRASCH, (u.a.): *Türkenbeute*, 216-221 sowie die Abbildungen von 222-260. Für das osmanische Bogenschießen siehe PAKALIN II 717-721; ERALP, *Silâh*, 79-89; ATABEYOĞLU, Cem: „Okçuluk“, in: *İstA* VI 125; JÄHNS, *Kriegswesen*, I 715-717, 756-768. Als „Klassiker“ für das osmanische Bogenschießen gilt: MUŞTAFÂ KÂNÎ: *Telhîs-i resâ'ilü r-Rümmât*, İstanbul 1297/1847. Auf dieses Werk berufen sich HEIN, Joachim: „Bogenhandwerk und Bogensport bei den Osmanen nach dem ‚Auszug der Abhandlungen der Bogenschützen‘ des Mustafa Kani (I)“, in: *Der Islam* XIV/1925 289-360; HEIN, Joachim: „Bogenhandwerk und Bogensport bei den Osmanen nach dem ‚Auszug der Abhandlungen der Bogenschützen, des Mustafa Kani (II)“, in: *Der Islam* XV/1926 233-294 und KLOPSTEG, Paul E.: *Turkish Archery and the Composite Bow*, Lyon/Mississippi 1992 (unveränderter Nachdruck von Evanstown 1934); YÜCEL, Ünsal: *Türk Okçuluğu*, Ankara 1999 23-26.

⁴⁷² PETRASCH, u.a.: *Türkenbeute*, 216. Europäischer Standart waren zehn bis zwölf Schüsse in der Minute. Hierzu ORTENBURG, Georg: *Waffe und Waffengebrauch im Zeitalter der Landsknechte*, (=Heerwesen der Neuzeit I/1, herausgegeben von Georg ORTENBURG), Koblenz 1984 46. Für eine zeitgenössische Beschreibung der osmanischen Bogenschützen siehe: BUSBECQ, Ogier Ghiselin de: *Vier Briefe aus der Türkei*, aus dem Lateinischen übertragen, eingeleitet und mit Anmerkungen versehen von Wolfram von den STEINEN, Erlangen 1926, 132-136.

⁴⁷³ Das war einer der Gründe, warum der Bogen als Waffe der ärmeren Bevölkerungsschichten z.B. in Deutschland sehr früh verschwand. ORTENBURG, *Waffe und Waffengebrauch*, 91; FIEDLER, Siegfried: *Kriegswesen und Kriegführung im Zeitalter der Landsknechte*, (=Heerwesen der Neuzeit I/2, herausgegeben von Georg ORTENBURG), Koblenz 1985 100.

⁴⁷⁴ UZUNÇARŞILI, *OT* II 557; UZUNÇARŞILI, *Kapıkulu*, I 332-336, 377.

Handfeuerwaffen, Gewehre oder Pistolen, deren Handhabung um einiges leichter und deren Preis um vieles geringer als Pfeil und Bogen war, mögen damals schon vereinzelt vorhanden gewesen sein. Der älteste erhaltene Befehl Gewehre (*tüfenk*) einzusammeln und nach İstanbul zu senden stammt vom 14. Dezember 1523.⁴⁷⁵ Allerdings ist die Wahrscheinlichkeit, dass jene anatolischen *Qızılbaş*, die sich 1548 erhoben bereits über Handfeuerwaffen verfügten, äußerst gering, auch wenn relativ häufige Waffensuchen der Behörden in der Mitte des sechzehnten Jahrhunderts immer wieder Gewehre zum Vorschein brachten.⁴⁷⁶ Allein die Tatsachen, dass keine der uns zur Verfügung stehenden zeitgenössischen Quellen von Gewehren bei den anatolischen *Qızılbaş* spricht, reicht nach meinem Dafürhalten aus, um eine Bewaffnung der anatolischen *Qızılbaş* mit Feuerwaffen auszuschließen. Im allgemeinen nimmt man an, dass Handfeuerwaffen erst seit der Revolte des Prinzen Bâyezîd (1559), der (wie übrigens sein Kontrahent und Bruder Selîm auch) Nomaden und Bauernburschen damit ausrüsten ließ, in großen Mengen in die Hände der muslimischen und nichtmuslimischen *re'âyâ* gelangten,⁴⁷⁷ sodass ab ungefähr 1570 das allgemeine Verbot Waffen zu tragen, das ohnehin schon auf die Handfeuerwaffen eingeschränkt worden war, nicht mehr aufrechterhalten werden konnte, da es einfach zu viele Gewehre gab. Sei es als Schmuggelware aus Europa oder aus eigener - illegaler- Produktion.⁴⁷⁸ Man vergleiche dies mit der Situation im Safavidenreich, wo mit Feuerwaffen ausgerüstete Milizen in den Städten weit verbreitet waren.

Als letzte Waffe bliebe ihnen der Kurzspeer (*cirid*), eine Waffe, mit der zu Pferd gekämpft wurde⁴⁷⁹ und mit der heute noch ein türkisches Reiter-spiel bezeichnet wird. Doch auch in dieser Hinsicht war es schlecht um die anatolischen *Qızılbaş* bestellt: Zum ersten ist das Problem der militärischen Ausbildung zu nennen, weil es ja -ähnlich wie beim Bogenschießen- jahrelanger intensiver Übung bedurfte, um die Spieße im vollen Galopp 80-100 Meter weit treffsicher zu schleudern.⁴⁸⁰ Zum zweiten beschreibt MATRAKÇI

⁴⁷⁵ AKDAĞ, *Düzenlik Kavga*, 214 demnach waren neben den *levend*-Banden auch die Städter (*şehirlü*) und Türken (*etrâk*) mit Gewehren bewaffnet.

⁴⁷⁶ İNALCIK, Halil: „The Socio-Political Effects of the Diffusion of Fire-arms in the Middle East“, in: PARRY, V.J. und M.E. YAPP (Hgg): *War, Technology and Society in the Middle East*, London 1975, 195-217 hier 195.

⁴⁷⁷ İNALCIK, „Fire-arms“, 196, 197.

⁴⁷⁸ İNALCIK, „Fire-arms“, 197-202; FAROQHI, *Kultur und Alltag*, 68, 69.

⁴⁷⁹ ERALP, *Silâh*, 52-54; SCHERNER, Antje: „Blankwaffen, Schlag- und Stangenwaffen“, in: MHK (=Museumslandschaft Hessen-Kassel) (Hg): *Löwe und Halbmond. Ein Prunkzelt und Waffen aus dem Osmanischen Reich*, St. Petersburg 2012 119-140.

⁴⁸⁰ PETRASCH, u.a.: *Türkenbeute*, 207.

die anatolischen Kızılbaş als Bauern (*pîyâde* eig.: Fußsoldaten/Infanteristen), die sich der Pferde der *re'âyâ* bemächtigten.⁴⁸¹ Sie waren also so arm, dass sie, als Tahmâsb 1548 nach Erzincan kam, die Pferde erst stehlen mussten. Man könnte dem natürlich entgegenhalten, dass es den anatolischen Kızılbaş gelungen sei, ihre Ausbildung vor den Augen der Obrigkeit zu verbergen. Das ist wenig plausibel, wenn man bedenkt, dass es den Behörden ja immer wieder gelang *halîfes* aufzugreifen und über die im Geheimen veranstalteten *cem*^c und *semâ*^c -Versammlungen sehr gut Bescheid wussten.⁴⁸² Militärische Übungen im großen Stil, womöglich noch mit Instruktoren aus dem Iran, wären den osmanischen Sicherheitskräften viel eher als die kleinen religiösen Versammlungen in einem Dorf aufgefallen. Jene anatolischen Kızılbaş, die während der Belagerung Vans in der Lage waren, selbständig Geschütze einrichteten, widerlegen meine These nicht, da ich annehme, dass sie von der regulären Besatzung unter Şâh 'Alî Sultân Çepni ausgebildet wurden.⁴⁸³

Im Gegensatz zur Kızılbaş-Şafavîya unter Şeyh Cüneyd und Şeyh Hayder, wo militärisches Training an der Tagesordnung war und in verschiedenen Feldzügen gegen die Tscherkessen und den Schirwanschah Kampferfahrung gesammelt werden konnte,⁴⁸⁴ oder gar zur safavidischen Kızılbaş-Armee, dürften die anatolischen Kızılbaş im Umgang mit Waffen kaum geübt gewesen sein. Daher waren sie, sollte es zum Aufstand kommen, vor allem auf unzufriedene *sipâhîs*, oder sonstige Angehörige des Wehrstandes, etwa türkmenische Stammeskrieger angewiesen, die von berufswegen im Waffengebrauch geübt waren.⁴⁸⁵ Auf sich alleine gestellt, waren die anatolischen Kızılbaş eher „ärmliche Gestalten [...] bei denen die mangelhafte Ausrüstung[, Ausbildung] und Bewaffnung durch Fanatismus [...] ersetzt wurde.“⁴⁸⁶

Die Kampfkraft der anatolischen Kızılbaş war also äußerst gering, ihr Wert für die Safaviden war daher weniger militärischer als ideologisch-subversiver Natur. Freilich waren sie als antiosmanisches Unruhepotential den Safaviden

⁴⁸¹ MATRAKÇI-B 99r; MATRAKÇI-A 105v.

⁴⁸² KEHL-BODROGI, *Aleviten*, 32.

⁴⁸³ Siehe Seite 472.

⁴⁸⁴ HINZ, *Aufstieg*, 75-85; SOHRWEIDE, „Sieg“, 117-124.

⁴⁸⁵ FAROQHI, Suraiya: *Kultur und Alltag im Osmanischen Reich, Vom Mittelalter bis zum Anfang des 20. Jahrhunderts*, München 1995 115; AKDAĞ, *Düzenlik Kavgası*, 121, 122. Außerdem gab es Stämme, die sich mit Metallarbeit beschäftigten und demnach wohl auch mit der Waffenproduktion vertraut gewesen sein müssen. Hierzu: FAROQHI, Suraiya: „Rural Society in Anatolia and the Balkans During the Sixteenth Century, II“ in: *Turcica* XI/1979 103-153, hier 124. Für das hohe Sozialprestige der Schmiede siehe KEMAL, Yaşar: *Bin-boğalar Efsanesi*, Istanbul 1971 40, 90, 158 und passim.

⁴⁸⁶ SOHRWEIDE, „Sieg“, 148.

nützlich, doch viel nützlicher war die Tatsache, dass sie in ihrer Volkskultur und Religiösität die Osmanen ständig de-legitimierten. Hier spielte die alevitische Volksdichtung eine bedeutende Rolle, deren wichtigster Vertreter ein gewisser Pîr Sultân Abdâl war.

2.5.3 PÎR SULTÂN ABDÂL UND SEINE ZEITGENOSSEN

Die Liebe und Treue zum Schah wurde in Anatolien durch Volkslieder, die von Rhapsoden vorgetragen wurden, entfacht und gefestigt. Durch diese *türkü*⁴⁸⁷ muss in den entlegenen Dörfern der anatolischen Kızılbaş jenes von KEHL-BODROGI für die Zeit von Şeyh Cüneyd und Şâh İsmâ'îl konstatierte „von chiliastischen Erwartungen geprägte Klima“⁴⁸⁸ erzeugt worden sein, das diese anatolischen Bauern soweit brachte, sich gegen die Osmanen zu erheben. Diese Gedichte waren nicht nur das wichtigste propagandistische Mittel, das den anatolischen Kızılbaş zur Verfügung stand, durch ihre Überlieferung sind sie zum bedeutendsten identitätsstiftenden Element der türkischen Aleviten geworden. Dabei müssen wir den Wahrheitsgehalt dieser über Generationen hinweg tradierten Gedichte natürlich für jeden einzelnen Fall überprüfen.

„Zeitgeschichtliches“ lässt sich in diesen Gedichten ohne Zweifel entdecken, wenn zum Beispiel der Name des Schah genannt wird oder wenn der Weg, den seine Armee nahm, beschrieben wird. Aber schon beim Großstatthalter von Sivas, Hızır Paşa wird es schwierig den richtigen zu identifizieren, da es mehrere gab, wie wir noch sehen werden. Dazu kommt noch, dass das ganze sechzehnte Jahrhundert, von Şâh İsmâ'îl und seinem Sohn Tahmâsb bis zu Şâh 'Abbâs den anatolischen Kızılbaş denselben politischen Hintergrund bietet: während im Iran der vergötterte Schah regiert, hoffen diese Untertanen des osmanischen Sultans darauf, dass er endlich kommen und sie befreien möge. Und tatsächlich kommt der Schah, d.h. seine Armee, der sie sich anschließen können, von Zeit zu Zeit. Aufstände der anatolischen Kızılbaş - oder zumindest mit ihrer Beteiligung - waren nichts seltenes und hatten die entsprechenden osmanische Gegenmaßnahmen zur Folge. Daher soll es nicht verwundern, wenn in einem Gedicht Ereignisse aus verschiedenen Epochen angesprochen werden. Jahrhunderts hinweist.

⁴⁸⁷ Für die Begriffe *nefes* und *türkü* in der Poesie Pîr Sultân Abdâls siehe JANSKY, „Zeitgeschichtliches“, 133.

⁴⁸⁸ KEHL-BODROGI, *Aleviten*, 25.

Andere *türkü* zeigen zwar den emotionalen Zustand einer permanenten vor-revolutionären Erregung, entziehen sich aber letztlich der zeitlichen Einordnung.⁴⁸⁹

*Muhammed Mehdi'nin Hak sancağını
Çekelim bakalım nic' olursa olsun
Teber çekip müinkirlerin kanını
Dökelim bakalım nic' olursa olsun*

Lasst uns das Banner der Gerechtigkeit Muhammed Mahdis
Entrollen, dann lasst uns sehen, was geschehen mag, soll geschehen!
Die Streitaxt heraus- das Blut der Apostaten
Lasst uns vergießen, dann wollen wir sehen, was geschehen mag, soll geschehen

In diesem Abschnitt interessiert uns aber nur die Frage, ob der proşafavidischer Rhapsode Pîr Sultân Abdâl, dem diese Dichtung zugeschrieben wird, im besagten Zeitraum (das heißt in den Jahren von 1545 bis 1555) gelebt, die Bevölkerung zum Aufstand aufgestachelt haben kann und in welchem Verhältnis er zum Schah stand.

Sein Dichtername „Pîr Sultân Abdâl“ hilft uns hier nicht weiter, da der Titel *pîr sultân* für angesehene Personen nichts außergewöhnliches ist⁴⁹⁰ und *abdâl* heißt lediglich Derwisch.⁴⁹¹ Man kann darin zwar einen Hinweis auf die Rûm Abdâlları sehen,⁴⁹² aber den Beweis, dass Pîr Sultân Abdâl tatsächlich zu ihnen gehörte, hat bisher noch niemand geführt. Weitgehende Übereinstimmung herrscht in der Forschung dahingehend, dass der Großteil der Pîr Sultân Abdâl-Gedichte im 16. Jahrhundert verfasst wurde, wenn auch für das eine oder andere Gedicht ein viel späteres Abfassungsdatum wahrschein-

⁴⁸⁹ ASLANOĞLU, İbrahim: *Pîr Sultan Abdallar*, İstanbul 1984 484; BEZİRCİ 328; KORKMAZ 137.

⁴⁹⁰ ÖZTELLİ 55; GÖLPINARLI-BORATAV 31 hier als Anrede für Hacıbektaş.

⁴⁹¹ FAROQHI, *Kultur und Alltag*, 33.

⁴⁹² Für die Rûm Abdalları siehe die grundsätzlichen Ausführungen bei KÖPRÜLÜ, Mehmet Fuad: *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, Ankara ⁶1976 (¹1966) 53, 351 und KARAMUSTAPA, *Derwish Groups*, 70-78; TIETZE, Andreas: „Die Abdal - Reste eines averschwundenen Volkes?“ in: *Urals - Altaiische Jahrbücher* (NF) X/1991 71-84; ders.: „Abdalology“, in: AKURAL, Sabri M.: (HG): *Turkic Culture. Continuity and Change*, Bloomington 1987 349-368; ders.: „Zum Argot der anatolischen Abdal (Gruppe Teber)“, in: *AOASH XXXVI/1982* 577-590 sowie CAFEROĞLU, Ahmet: „Anadolu Abdallarının Gizli Dillerinden Bir İki Örnek“, in: DİL VE TARİH FAKÜLTESİ (Hg): *60. Doğum Yılı Münâsebetiyle Fuad Köprülü Armağan*, İstanbul 1960 77-79; den Terminus *abdâl* siehe bei NICHOLSON, R.A.: „Bedel“, in: *İA* II 439 und GOLDZİHER, Ignaz: „Ebdal“, in: *İA* IV 3,4.

licher sein mag.⁴⁹³ Weder lassen sich die Pîr Sultân Abdâl Gedichte eindeutig datieren, noch weiß man über den oder die Schöpfer dieser beeindruckenden Verse genaueres.⁴⁹⁴ Der Versuch, anhand der Gedichte Hinweise auf die Biographie des historischen Pîr Sultân herauszufinden, war wenig hilfreich, da bis zu sieben Pîr Sultân Abdâls identifiziert wurden.⁴⁹⁵ Von diesen sieben Dichtern muss zunächst einmal ein gewisser Pîr Muḥammed (Pseudonym: Abdâl Pîr Sultân) abgezogen werden, da er im 19. Jahrhundert lebte.⁴⁹⁶ Als nächster kann ein gewisser Ḥalîl İbrâhîm (Pseudonym: Pîr Sultân Abdâl),⁴⁹⁷ von dem man kaum etwas weiß, aufgrund seiner schwächeren Dichtung ausgeschlossen werden. Dasselbe gilt auch für einen anderen Dichter mit dem Pseudonym Pîr Sultân Abdâl, der im klassischen *‘arûz*-Versmaß dichtete.⁴⁹⁸ Ein weiterer Pîr Sultân heißt eigentlich Kul Şükür. Von ihm wissen wir nur, dass er zu den Jüngern (*murîd*) Abdâl Mûsâs gehörte. Seine Gedichte sind erstmals in Gedichtsammlungen - *cönks* - aus dem 19. Jahrhundert belegt.⁴⁹⁹ Die übrigen Dichter teilt BEZİRCİ wie folgt ein:

- Pîr Sultân⁵⁰⁰
- Pîr Sultân’ım Ḥayder⁵⁰¹

⁴⁹³ ASLANOĞLU, İbrahim: „Pir Sultan Abdallar“, in: *Türk Folkloru*, Jänner 1980 25-28.

⁴⁹⁴ Dass die Gedichte Pîr Sultân Abdâls zum besten der türkischen Literatur gehören und bis zum heutigen Tage bekannt und geschätzt sind, wird als bekannt vorausgesetzt. Kritik an den poetischen Fähigkeiten Pîr Sultân Abdâls ist meist mit einer proosmanischen Einstellung zu erklären. Hierzu: EYUBOĞLU, Sabahattin: „Pir Sultan“, in: EYUBOĞLU, Sabahattin (Hg): *Pir Sultan Abdal*, 69-78, hier 78 über Ahmed Hamdi TANPINAR und ÇELEBİOĞLU, Kâmil: „Turkish Literature of the Period of Sultan Süleymân the Magnificent“, in: DURAN, Tülây (Hg): *The Ottoman Empire in the Reign of Süleymân the Magnificent*, II Bde. İstanbul 1988 Bd. II 61-163 hier 76, 77.

⁴⁹⁵ Die beste Einführung in den Pir-Sultan-Abdal Komplex ist nach wie vor GÖLPINARLI-BORATAV 13-94; alle anderen Autoren beziehen sich mehr oder weniger ersichtlich auf diese Arbeit. Für die verschiedenen Personen, deren Gedichte unter dem *mahlas* Pîr Sultân oder Pîr Sultân Abdal bekannt sind vgl.: ASLANOĞLU, 24-30; ASLANOĞLU: „Pir Sultan Abdallar“, 25-28; derselbe: „Bu da bir başka Pir Sultan mı?“, in: *Türk Folkloru* Jänner 1986 6,7. Alle späteren Arbeiten beziehen sich, meist ohne ihre Quelle anzugeben, auf diese Arbeiten. ÖZKIRIMLI: „Pir Sultan Abdal Üzerine“, 27; KORKMAZ 6-12; ÖZTELLİ 47-57.

⁴⁹⁶ ASLANOĞLU 80-84; derselbe „Pir Sultan Abdallar“, 26, 27; BEZİRCİ 20, 21; KORKMAZ 6-12.

⁴⁹⁷ ASLANOĞLU 77-80.

⁴⁹⁸ ASLANOĞLU 85, 86; derselbe „Pir Sultan Abdallar“, 26, 27; BEZİRCİ 22, 27.

⁴⁹⁹ ASLANOĞLU: „Başka bir Pir Sultan“, 6; BEZİRCİ 27, 28.

⁵⁰⁰ BEZİRCİ 13.

⁵⁰¹ BEZİRCİ 16-20; ASLANOĞLU 73-77.

- Pîr Sultân Abdâl⁵⁰²

Nach der Logik BEZİRCİs müsste man noch einen

- Pîr Sultân'ım Emirzâde⁵⁰³ und einen
- Pîr Sultân Halîfe Rûmlu⁵⁰⁴

hinzufügen, woraus sich neun Pîr Sultâns ergäben. Zielführender ist es aber, von einer Pîr Sultân Abdâl-Tradition zu sprechen und diese wie folgt zu unterscheiden:

- in eine westanatolisch-rumelische Tradition, die eine Zugehörigkeit des Protagonisten zu den Bektaşîs (mit einem Pîr Sultân Abdâl-Grab in Merzifon) nahelegt;⁵⁰⁵
- und in eine Sivaser Tradition, wo der Protagonist aus seiner Liebe zum persischen Schah kein Hehl macht und in antiosmanische Aufstände verwickelt ist. Zu dieser Tradition gehört ein Grab des Dichters in Sivas und das Grab eines Heiligen namens Koca Hayder auf der Sarı Çiçek Yaylası zwischen Kemaliye (Eğin) und Divriği.⁵⁰⁶

Zu dieser Tradition gehören seine Abstammung aus dem Dorf Banaz bei Yıldızeli, eine Tochter namens Şanem, ein Pîr Muhammed genannter Sohn,⁵⁰⁷ seine Hinrichtung durch den Großstatthalter von Sivas, Hızır Paşa und ein *muşâhib* namens 'Alî Bâbâ. Im folgenden soll untersucht werden, ob Şâh Tahmâsb, Hızır Paşa und 'Alî Bâbâ Zeitgenossen waren.

Weiter oben wurde gesagt, dass in der Forschung weithin Übereinstimmung über den Abfassungszeitraum der Pîr Sultân Abdâl-Gedichte herrscht, das 16. Jahrhundert nämlich. Die Frage ist nur, ob sie in der ersten Hälfte

⁵⁰² BEZİRCİ 23-26; ASLANOĞLU 67-73.

⁵⁰³ ÖZTELLİ 338; BEZİRCİ 306, 307; KORKMAZ 405. Wenn mit Emirzâde „Begzâde“ gemeint ist, wäre Pîr Sultân Abdâl unter den Söhnen von Pfründeninhabern zu suchen. ASLANOĞLU 23, 24 stellt eine Verbindung zum Grabmal eines Emir Dede in Banaz her. Vgl.: KÖPRÜLÜ, Mehmed Fuad: „Bey“, in: *İA* II 579-581.

⁵⁰⁴ Siehe die Liste der persischen Statthalter im Anhang unter „Kazvîn“.

⁵⁰⁵ SADETTİN NÜZHET, *XVII'inci asır Sazşairlerinden Pir Sultan Abdal*, (Türk Sazşairlerine ait metinler ve tetkikler III), İstanbul 1929 Dieses Werk stand mir leider nicht zu Verfügung, Referenzen nach ÖZTELLİ 30 und JANSKY, „Zeitgeschichtliches“, 130, 131.

⁵⁰⁶ ÖZTELLİ 28-30.

⁵⁰⁷ ASLANOĞLU, „Pir Sultan Abdallar“, 25; BEZİRCİ 26. Eine Reihe von Pîr Sultân Abdâl-Gedichten sind aller Wahrscheinlichkeit nach Schöpfungen seiner Tochter Şanem und seines Sohnes Pîr Muhammed.

oder gegen Ende des Jahrhundert entstanden. Mit anderen Worten: vor oder nach dem Frieden von Amasya (1555). Unter Berufung auf Sadettin Nüzhet [ERGÜN] legt Fuad KÖPRÜLÜ den Tod Pîr Sultân Abdâls in die Regierungszeit Ahmed I. (1603-1617). JANSKY folgt diesen Ausführungen, gibt aber als zweite Möglichkeit das Jahr 1624 an.⁵⁰⁸ Die meisten anderen Autoren bringen den Tod Pîr Sultân Abdâls mit dem Aufstand des Düzmece Şâh İsmâ'îl (1578)⁵⁰⁹ in Verbindung und datieren seinen Tod auf das Jahr 1590.⁵¹⁰ Schließlich legt İbrahim ASLANOĞLU das mögliche Todesjahr Pîr Sultân Abdâls auf zwei Zeiträume fest, nämlich die Jahre von 1547 bis 1551 und von 1587 bis 1590,⁵¹¹ was meiner Ansicht nach durchaus vertretbar ist, weil kaum einzusehen ist, warum im Abstand von rund vierzig Jahren nicht zwei Pîr Sultân Abdâls gelebt haben sollen.⁵¹²

2.5.3.1 Şâh Ṭahmâsb

GÖLPINARLI-BORATAV hingegen vertreten die These, dass es einen einzigen Pîr Sultân Abdâl gab, der zur Zeit Şâh Ṭahmâsbs gelebt haben muss, da nach einer von ihnen in Banaz aufgezeichneten Überlieferung ein weiterer Name Pîr Sultân's „Dehmen“ oder „Dehmen Şah“ gewesen sein soll. Dehmen wiederum führen sie auf einen Schreib- und/oder Lesefehler von Dehmez/Dahmaz zurück, dem wiederum die osmanische Form von Ṭahmâsb, also Ṭahmâs und Dahmâs zugrunde liegen sollen.⁵¹³ Dehmen für Şâh Ṭahmâsb ist jedoch relativ selten belegt.⁵¹⁴

⁵⁰⁸ JANSKY, „Zeitgeschichtliches“, 139. Die Arbeiten DERVÎŞ RÛḤALLÂH, *Bekâtâşî Nefesleri*, İstanbul 1340; SADETTIN NÜZHET, *XVII'inci asır Sazşairlerinden Pir Sultan Abdal*, (Türk Sazşairlerine ait metinler ve tetkikler III), İstanbul 1929; KÖPRÜLÜ, Mehmed Fuat: „Pir Sultan Abdal“, in: *Hayat*, 1928 64; KÖPRÜLÜ, Mehmed Fuat: *Türk Edebiyatı Tarihi*, 3. Auflage İstanbul 1981 400; standen mir leider nicht zur Verfügung, zitiert nach SAVAŞ, *Ali Baba*, 51 und JANSKY, „Zeitgeschichtliches“, 130, 131; Im Gegensatz dazu siehe GÖLPINARLI-BORATAV 83-85.

⁵⁰⁹ Hierzu BAYRAK, *Pir Sultan Abdal*, 107-141; KÜTÜKOĞLU, *Osmalı-İran Siyâsî Münâsebetleri*, 12-16, 236.

⁵¹⁰ So BAYRAK *Pir Sultan Abdal*, 133; BEZİRCİ 56-58; Die Arbeit von und KÖKLÜGILLER, Ahmet: *Pîr Sultan Abdal*, İstanbul 1984 stand mir nicht zur Verfügung. Zitate nach SAVAŞ, *Ali Baba*, 51 (dieser schließt sich übrigens auch dieser Ansicht an).

⁵¹¹ ASLANOĞLU, 48; SAVAŞ, *Ali Baba*, 51.

⁵¹² Nach BAYRAK, *Pir Sultan Abdal*, 133 handelt es sich um eine Person.

⁵¹³ GÖLPINARLI-BORATAV 51; also: دَهْمَن، دَهْمَز، دَهْمَس، طهماسب، طهماسب، طهماسپ.

⁵¹⁴ ÖZTELLİ 139; BEZİRCİ 409; KORKMAZ 167, 168.

*Pîr Sultan'ım eydür, ey Dede Dehmen
Kendini çevir de andan gel heman
İstanbul şehrinde ol sahib-zaman
Taç u devletile salınmalıdır*

Ich bin Pîr Sultan, oh Dede Dehmen
Wend' Dich ab von dort und komm schnell!
Werde der Zeitherrscher von İstanbul
Krone und Herrschaft [der Osmanen] müssen wackeln!

Die folgenden Strophen⁵¹⁵ beziehen sich ebenfalls auf Şâh Tahmâsb:

*Yürüyüş eyledi Urum üstüne
Ali nesli güzel İmam geliyor
İnip temennâ eylerim destine
Ali nesli güzel İmam geliyor
Koca Haydar Şah-ı Cihan torunu
Ali nesli güzel İmam geliyor*

Er marschierte auf Anatolien zu!
Der schöne İmâm vom Stamme 'Alîs kommt!
Ich steig hinunter und wünsche Segen seinen Händen.
Der schöne İmâm vom Stamme 'Alîs kommt!
Der Schah der Welt, Enkel des großen Hayder
Der schöne İmâm vom Stamme 'Alîs kommt!

Diese Verse sollen genügen, um zu belegen, dass Pîr Sultân Abdâl und Şâh Tahmâsb (1524-1576) Zeitgenossen gewesen sein können, eine Ansicht, der sich auch SOHRWEIDE, İNALCIK, SÜMER und FAROQHI angeschlossen haben.⁵¹⁶

2.5.3.2 Hızır Paşa

In den Gedichten Pîr Sultân Abdâls, oder besser eines der vielen Pîr Sultân Abdâls, kommt nicht nur Şâh Tahmâsb sondern auch Hızır Paşa, der Pîr Sultân Abdâl angeblich hinrichten ließ, vor. Das berühmteste⁵¹⁷ ist folgendes:

*Hızır Paşa bizi berdar etmeden
Açılın kapılar Şah'a gidelim*

⁵¹⁵ GÖLPINARLI-BORATAV 33, 73, 74; BEZİRCİ 56, 57.

⁵¹⁶ SOHRWEIDE, „Sieg“, 186; İNALCIK, *Ottoman Empire*, 195, 196; SÜMER, *Kuruluş*, 69-71; FAROQHI, *Kultur und Alltag*, 114, 115.

⁵¹⁷ GÖLPINARLI-BORATAV 43; BEZİRCİ 298; EYUBOĞLU 124; ASLANOĞLU 33, 34 Varianten: 287-290. Übersetzung nach JANSKY, „Zeitgeschichtliches“ 136, 137.

*Siyaset günleri gelip yetmeden
Açılın kapılar Şah'a gidelim*

Ehe Hızır Paşa uns an den Galgen hängt
Öffnet Euch Tore, gehen wir zum Schah!
Ehe die Tage des Strafgerichtes anbrechen,
Öffnet Euch Tore, gehen wir zum Schah!

*Gönül çıkmak ister Şah'ın köşküne
Can boyanmak ister Ali müşküne
Pirim Ali On İki İmam aşkına
Açılın kapılar Şah'a gidelim*

Das Herz will enteilen zum Schloß des Schah
Die Seele will eintauchen in den Moschus[duft] Alis
Meinem Pir Ali und den zwölf İmamen zuliebe
Öffnet Euch Tore, gehen wir zum Schah!

*Her nereye gitsem yolum dumandır
Bizi böyle kılan ahd ü amandır
Zincir boynum sıkı halim yamandır
Açılın kapılar Şah'a gidelim*

Wohin immer ich gehe, ist mein Weg im Nebeldunst
Was uns soweit gebracht hat, ist die Kapitulation auf Treue und Glauben
Die Kette hat meinen Hals gedrückt, mein Zustand ist schlimm
Öffnet Euch Tore, gehen wir zum Schah!

*Yaz, selleri gibi akar çağlarım
Hançer aldım çiğerciğim dağlarım
Garıp kaldım şu arada ağlarım
Açılın kapılar Şah'a gidelim*

Wie ein Wildbach fließe ich und rausche
Ich nehme den Dolch und zeichne mein Herz mit Stichmalen
Fremd bin ich geblieben in dieser Welt und weine,
Öffnet Euch Tore, gehen wir zum Schah!

*İlgün İlgün eser seher yelleri
Yâre selâm eylen Urum Erleri
Bize peyik geldi Şâh bülbülleri
Açılın kapılar Şâh'a gidelim*

Es wehen die Morgenwinde
Grüßt den geliebten Freund, Männer von Rûm
Zu uns kamen als Boten die Nachtigallen des Schah,

Öffnet Euch Tore, gehen wir zum Schah!

*Pir Sultanım eydür, mürvetli Şahim
Yaram baş verdi sizlar cigergahım
Arşa direk direk olmuştur âhım
Açılın kapılar Şah'a gidelim*

Ich bin Pir Sultan, o mein großmütiger Schah,
Meine Wunde blutet, es klagt mein Herz,
Mächtig wie Pfeiler steigt meine Klage zu Gottes Thron
Öffnet Euch Tore, gehen wir zum Schah!

Die Überlieferung, wonach Hızır Paşa in seiner Jugend ein Parteigänger Pîr Sultân's gewesen sein soll, beruht auf der Tatsache, dass es ein *vakf* Hızır Paşas in der Ortschaft Sofular bei Banaz gibt. Dieser Hızır Paşa war der Bruder des Großstatthalters von Amasya, Yörgüç Paşa, und starb im Jahre 1484, sechzig Jahre vor dem Amtsantritt unseres Hızır Paşas. Die Einkünfte dieser frommen Stiftung waren für die Moschee und einige Bäder in Amasya gedacht. „Man musste demnach so gedacht haben: ‘Wenn ihm in jenem Dorf ein *vakf* gehörte, war er dort bestimmt kein Fremder, denn wenn es anders gewesen wäre, warum hätte er, der in großen Städten wohnte, sonst ein Grundstück in so einem kleinem Dorf erwerben sollen?’ Woraus sich dann die Legende gebildet hat.“⁵¹⁸ Die *Sicill* kennt fünf verschiedenen Hızır Paşas für das 16. Jahrhundert. Aber keiner von ihnen wird als Großstatthalter von Sivas angeführt.⁵¹⁹ Die Kurzbiographie Hızır Paşas bei ‘ÂLÎ hilft auch kaum weiter:

Ein anderer war Hızır Paşa, dem noch als Hofsattler eine Tschauschenstelle bei Hof gegeben wurde. Danach wurde er Statthalter; nach und nach hielt man ihn einer Großstatthalterei für würdig, sodass er Gouverneur in Karamân, Şâm, Erz-i Rûm und dem paradiesischen Bagdâd wurde. Er ließ in Kerbelâ, dem Versammlungsort der erhabenen Märtyrer alle wohltätigen Einrichtungen erbauen. [...] Er war aber von äußerst verleumdnerischem Wesen; wohin er auch kam, beschimpfte er seine Timarioten. Nun, als er Großstatthalter von Erz-i Rûm war, taten sich die Pfründeninhaber zusammen und richteten eine Beschwerde an den kaiserlichen Divan. Sofort kam von Seiten des Großwesirs ein *naşîhat-nâme*, gerade als er *dîvân* hielt und seine Emire versammelt hatte. ‘Er beschimpft uns!’ habt ihr mitgeteilt! Wie oft habe ich euch [denn] beleidigt? Ihr Verleumdner!’, sprach und rüffelte [sie] sehr. Als sie sahen, dass nichts mehr ging, lachten sie ‘Da haben wir es! Jetzt hast du uns schon wieder

⁵¹⁸ ASLANOĞLU, İbrahim: „Pir Sultan Abdal ve Hızır Paşa“, in *Türk Folkloru*, August 1979 22-25, hier 23; BEZİRCİ 64, 65: *Örgüç Paşa*; GÖKBİLGİN, Tayyib: „15 ve 16. Asırlarda Eyalet-i Rûm“, in: *Vakıflar Dergisi*, (VD), VI 1965 51-61, hier 51; Sowie: ASLANOĞLU 43-48.

⁵¹⁹ ŞÜREYYÂ, *Sicill-i ‘Osmânî*, II 278, 279. Sowie: PEÇEVÎ I 38.

geschmäht und beschimpft!’, ärgerten sich einige. Er selbst begann nun sich zu entschuldigen.⁵²⁰

Weder passt der Lebenslauf dieses Hızır Paşas zu irgendeinem, der in der *Sicill* verzeichneten Hızır, noch weist diese Stelle auf Sivas hin; es sei denn, man hielte Erzurum für einen Fehler des Autors oder des Kopisten und wagte es, stattdessen „Rûm“ zu lesen! (Ein Vergleich mit anderen Handschriften, der hier Klarheit schaffen könnte, war leider nicht möglich). Ein weiterer Hızır Paşa wurde für die Jahre 1559/1560 als Großstatthalter von Sivas anhand osmanischer Archivalien nachgewiesen, der ebenfalls ein Zeitgenosse Pîr Sulţâns gewesen sein soll.⁵²¹

ASLANOĞLU spricht als erster von einem Hızır Paşa in der Zeit vor dem Frieden von Amasya. Auch wenn daran kaum ein Zweifel bestehen kann, so ist doch seine Belegstelle etwas unklar.⁵²² Zur Zeit dieses Feldzuges regierte tatsächlich ein Großstatthalter namens Hızır Paşa in Sivas, und zwar vom 20. Receb 952/27. September 1545 bis zum 27. Receb 957/11. August 1550.⁵²³ Er wird zwar oft verwechselt,⁵²⁴ aber er lässt sich eindeutig identifizieren, da er vor seinem Amtsantritt in Sivas Statthalter von Avlona war.⁵²⁵ Als Großstatthalter von Sivas ergriff er wegen des osmanischen Feldzuges gegen den Schah die eine oder andere Maßnahme gegen die anatolischen Kızılbaş. Von mindestens einer gegen die anatolischen Kızılbaş in Rûm gerichteten Maßnahme, die der Sultan im Juni 1548 anordnete, haben wir

⁵²⁰ ‘ÂLÎ-W 121r: *ve biri dahı Hızır Paşa idiki haşşa sarrâclarından iken dergâh-ı ‘âlî çavuşluğı vèrildi ba‘dehû mîr livâ olub tedricle beglerbegiüğe sezâvâr görildi hattâ Karamân ve Şâm ve Erz-i Rûm ve Bağdâd-ı cennet-mağâma vâlî olub mecme‘-i şühedâ’-ı su‘adâ olan Kerbelâdan küllî hayrât inşâ etdi [...]* ve gâyetle bed-zebân olub varduğı yerleriüñ ümerâsına şitem ve düşnâm ederdi Erz-i Rûmda vâlî iken begler ittifâk ile ‘arz eylediler dîvân-i pâ-dişâhîde „bize şitem eder“ dèyü söylediler; filâ cerem şadr a‘zam cinâbinden naşîhat-nâme geldi, ol hînde dîvân edüb ümerâyı cem‘ kıldı „‘bize söger’ dèyü ‘arz etmişsüz ben size kaçın düşnâm etdüm bre makrûslar ve güfte-hyârlar“ dèyü vâfir azarladı gördiler olmaz gülüşdiler. „İşte yine sebb u ta‘an etdün!“ dèyü bir miqdâr incinmişdiler gendüsi dahı istiğfâre başladı.

⁵²¹ AVCİ, Ali Haydar: *Osmanlı Gizli Tarihinde Pir Sultan Abdal ve Bütün Deyişleri*, İstanbul 2006 175-179.

⁵²² ASLANOĞLU 44: *Divan-ı Hümayun Riis Defteri*, genel sayı 208, Özel sayı 1 entspricht dies dem BOA, KK 208? ÖZKIRIMLI, Attila: „Pir Sultan Abdal Üzerine“, in: EYUBOĞLU, Sabahattin: *Pir Sultan Abdal*, İstanbul 1993 11-67 hier 31, 32; BAYRAK, *Pir Sultan Abdal*, 128-133; ÖZTELLİ 33-38; ÖZTELLİ, Cahit: „Pir Sultan Abdal’ı Astran Hızır Paşa Kimdir?“ in: TFA CCXXXII (1968), 5109, 5110.

⁵²³ BOA: A.RSK 1452, 191. Sowie die Liste der osmanischen Statthalter im Anhang.

⁵²⁴ So bei ASLANOĞLU 45 geschieht.

⁵²⁵ BOA: A.RSK 1452, 191.

genaue Kenntnis.⁵²⁶ Der Befehl die Parteigänger der Safaviden in Anatolien zu verfolgen und hinzurichten, erging zwar an den Prinzen Muṣṭafâ, da sich dessen Residenz aber im zu Sivas gehörenden Amasya befand und der Prinz in der Hierarchie der Provinzialverwaltung unter dem Großstatthalter stand, ist dies durchaus vorstellbar, dass Hızır Paşa von den anatolischen Kızılbaş für die Verfolgungen verantwortlich gemacht wurde. Hızır Paşa war persönlich seit ungefähr Anfang Oktober 1548 wieder in Sivas, zu einer Zeit, in der die Bedrohung der Stadt durch das safavidische Heer am größten war. Daher würde eine energisches Durchgreifen seinerseits gegen die anatolischen Kızılbaş nicht verwundern, was wiederum die zahlreichen Hinweise auf seine Person in den Gedichten Pîr Sultân Abdâls erklären würde. Fest steht, dass in den Gedichten Pîr Sultân Abdâls die osmanische Zentralgewalt mit Hızır Paşa personifiziert wurde⁵²⁷:

*Hızır Paşa'nın zulmü var ise
Ne yapayım benim de bir âhim var,
Senin tuğlu Pâdişahın var ise
Benim arkam kalem bir Allahım var*

Solange Hızır Paşas Tyrannei dauert,
Was soll ich tun; mir bleibt dann nur ein Seufzer!
Wenn dein [Hızır] auch der Padischah mit Bannern ist
So stärkt mir doch Gott den Rücken.

Somit bleibt es bei der sehr hohen Wahrscheinlichkeit, dass einer der Pîr Sultân Abdâls zur Zeit eben dieses Hızır Paşas während des behandelten Feldzuges in Sivas eine antiosmanische Erhebung anführte.⁵²⁸

2.5.3.3 ‘Alî Bâbâ

Vor ähnlichen Problemen stehen wir bei ‘Alî Bâbâ (starb 1574), dem vermeintlichen Wahlbruder (*muṣāḥib*)⁵²⁹ Pîr Sultân Abdâls auf den sich dieses Gedicht bezieht, das Pîr Sultân Abdâl auf dem Weg zum Galgen⁵³⁰ gedichtet haben soll:

⁵²⁶ SELMÂN 56v, 57r.

⁵²⁷ GÖLPINARLI-BORATAV 67; BAYRAK, *Pir Sultan Abdal*, 186.

⁵²⁸ So SOHRWEIDE, „Sieg“, 186.

⁵²⁹ Über die Wahlbruderschaft und ihre Sanktionierung siehe KEHL-BODROGI, *Aleviten*, 182-204; GÖLPINARLI-BORATAV 46, 60; ÖZTELLİ 27.

⁵³⁰ GÖLPINARLI-BORATAV 46, 47; EYUBOĞLU 147.

*Bize de Banaz'da Pir Sultan derler
 Bizi kem kişi de bellemesinler
 Paşa hademine tenbih eylesin
 Kolum çekip elim bağlamasınlar*

In Banaz nennt man mich Pîr Sulţân
 Man soll mich ja für keinen schlechten Menschen halten
 Der Paşa soll seine Leute mahnen,
 Mich nicht am Arm zu packen und meine Hände fesseln

*Hüseyin Gazi Sultan binsin atına
 Dayanılmaz çarh-ı felek zatına
 Bizden selâm söylen ev külfetine
 Çıkıp ile karşı ağlamasınlar*

Hüseyin Ġâzî Sulţân soll sich aufs Pferd setzen
 Dieses Schicksalsrad ist nicht mehr auszuhalten.
 Bestellt der Familie Grüße von mir
 Sie sollen nicht kommen und vor mir weinen

*Ala gözlüm zülfün kelep eylesin
 Döksiün mah yüzüne nikap eylesin
 Ali Baba Haktan dilek dilesin
 bizi dâr dibinden eğlemesinler*

Meine Schöne soll ihre Locken zusammenbinden
 und sie sich wie einen Schleier vors Gesicht fallen lassen.
 ‘Alî Bâbâ soll Gott darum bitten,
 dass sie mich nicht am Galgen zurückbehalten.

*Ali Baba eğer söze uyarsa
 Emir Hudanındır Beyler kıyarsa
 Ala gözlü yavrularım duyarsa
 Alım çözüp kara bağlamasınlar*

Wenn ‘Alî Bâbâ sein Versprechen hielte!
 Und auf Befehl Gottes hin die Herren vernichtet würden,
 Und meine schönen Lieben dies nur hörten,
 Damit sie mein Hochzeitstuch nicht mit Trauer verknüpften!

*Surrum işlemedi kaddim büküldü
 Beyaz vücudumun bendi söküldü
 Öniüm sıra Kırklar Pirlere çekildi
 Daha Beyler bizi dillemesinler*

Kein Glück wird mir zuteil, mein Rücken gebeugt

Die Sehnen meines bleichen Körpers sind herausgerissen;
Vor mir die vierzig Weisen in Reih'n!
Von nun an sollen die Herren nicht mehr nach mir verlangen

*Pîr Sultan Abdalım coşkun akarım
Akar akar dost yoluna bakarım
Pîrim aldım seyrangâha çıkarım
Daha Yıldız Dağın yaylamasınlar*

Ich, Pîr Sulţân Abdâl fließe über vor Weinen
Zerfließend schau ich nach der Straße zum Freunde
Mein Pîr! Ich mach mich nun auf zur [mystischen] Schau!
Von nun an sollen sie nicht mehr am Yıldız Dağı almen.

‘Alî Bâbâ gründete wahrscheinlich in den Zwanziger Jahren des sechzehnten Jahrhunderts eine *zâvîye* in Sivas, deren Besitzurkunde der Großwesir Rüstem Paşa in der ersten Dekade des Monats *Zîlhicce* 953/23. Jänner - 3. Februar 1547 ausstellen ließ. Er war ursprünglich ein nicht-sunnitischer Derwisch, der spätestens ab diesem seinen Frieden mit dem osmanischen Staat geschlossen hatte.⁵³¹ ‘Alî Baba und Pîr Sulţân Abdâl dürften in derselben Gegend einen gewissen Bekanntheitsgrad erreicht haben, und nichts spricht gegen die Möglichkeit, dass sie in Kontakt standen, ob es sich dabei tatsächlich um eine *muşâhib*-Beziehung gehandelt hat, bleibt ungeklärt.

Schließlich stellt die Legende einen Zusammenhang zwischen Hızır Paşa, ‘Alî Bâbâ und Pîr Sulţân Abdâl her: Pîr Sulţân Abdâl soll auf Geheiß Hızır Paşas in Sivas öffentlich hingerichtet worden sein, auf dem Weg zum Galgen sei die Bevölkerung gezwungen worden, ihn zu steinigen. ‘Alî Bâbâ soll während der Steinigung Pîr Sulţân Abdâls anstatt eines Steines eine Rose auf ihn geworfen habe, eine Legende, die ganz offensichtlich an Hallâc-i Mansûr erinnern soll und schon von SAVAŞ mit dem Hinweis darauf, dass diese Legende aus dem neunzehnten Jahrhundert stammt, zurückgewiesen wurde.⁵³² „Da nach den *mühimme*-Aufzeichnungen die Durchführung von politisch motivierten Hinrichtungen meist geheim und mit einer anderslautenden Begründung befohlen wurde“, wies SAVAŞ die Legende von der öffentlichen Hinrichtung Pîr Sulţân Abdâls als „mit der historischen Realität kaum vereinbar“ zurück.⁵³³

⁵³¹ SAVAŞ, *Ali Baba*, 45-47, 63.

⁵³² SAVAŞ, *Ali Baba*, 51, 52.

⁵³³ SAVAŞ, *Ali Baba*, 51; KEHL-BODROGI, *Aleviten*, 27-31.

Dieser Pîr Sultân Abdâl war kein Bektaşî,⁵³⁴ da im Vergleich zum Schah der anatolische Heilige Haccî Bektaş im Oevre Pîr Sultân Abdâls verhältnismäßig unterrepräsentiert ist.⁵³⁵ Damit soll nicht gesagt werden, dass er die religiösen Ansichten der Bektaşîs nicht teilte; einige seiner Gedichte weisen auch auf einen Besuch in Hacibektaş hin;⁵³⁶ aber eine noch so große Übereinstimmung in religiösen Ansichten ist kaum ausreichend, um daraus eine Übereinstimmung in politischen Angelegenheiten postulieren zu dürfen. Zumal in einer so heiklen Frage wie der, ob man es nun mit den Osmanen oder mit den Safaviden halten soll. Er war nicht nur ein glühender Verehrer des Schah, einige seiner Gedichte weisen sogar auf einen Besuch beim Schah hin.⁵³⁷ Demnach könnte Pîr Sultân Abdâl ein *halîfe* gewesen sein, oder zumindest so viel Ansehen genossen haben, dass er von einem *halîfe* nach Persien mitgenommen worden ist.

Zusammengefasst steht also fest, dass ein in der Hierarchie der anatolischen Kızılbaş nicht unbedeutender Volkssänger namens Pîr Sultân Abdâl mit hoher Wahrscheinlichkeit zur Zeit Sultân Süleymân's, Şâh Tahmâsbs, 'Alî Bâbâs und Hızır Paşas, als dieser von 1545-1550 Gouverneur von Sivas war, gelebt hat. JANSKY zieht diese Möglichkeit auch in Erwägung, verwirft sie aber gleich, da „keinerlei Belege dafür, dass damals [1548] die Schiiten Anatoliens sich gerührt hätten,“⁵³⁸ vorliegen würden.

2.6 ZUSAMMENFASSUNG: KIZILBAŞ UND ŞÛFÎ

Die Lage der Kızılbaş in Anatolien konnte von der ihrer Namensvetter im Iran unterschiedlicher kaum sein: die hier lebenden Anhänger des Schah, die meist den unteren Schichten der Bevölkerung entstammten, erfuhren nichts von den religiösen Reformen im Safavidenstaat. Daher empfiehlt es sich, die anatolischen Kızılbaş von den Kızılbaş im Iran streng zu unterscheiden: bei letzteren handelte es sich um die militärische Elite der Safaviden, den „nobles and Gentlemen of Persia,“ wie sie in einem 1579 verfassten Brief des englischen Handelsreisenden Christopher Burrough genannt wurden.⁵³⁹ Bei ersteren um Untertanen des osmanischen Sultans, die den jeweiligen Schah von Persien

⁵³⁴ Wie JANSKY, „Zeitgeschichtliches“, 130 schon im Titel behauptet.

⁵³⁵ GÖLPINARLI-BORATAV 31.

⁵³⁶ BEZİRCİ 30, 31; KORKMAZ 14, 15; Für die Verbindung der Bektaşîs mit den Aleviten vgl. KEHL-BODROGI, *Aleviten*, 42-47.

⁵³⁷ Z.B.: ÖZTELLİ 131, 134, 135; GÖLPINARLI-BORATAV 34.

⁵³⁸ JANSKY, „Zeitgeschichtliches“, 139, 140.

⁵³⁹ HAKLUYT, *The Principal Navigations*, II 190.

als Manifestation Gottes oder zumindest als *mahdî* verehrten, als im Iran diese religiös-politische Ideologie schon längst nicht mehr die offizielle, von der Krone vertretene Linie war. Sie überstanden das Ende der Şafaviden im 18. Jahrhundert und werden heute Aleviten genannt.⁵⁴⁰ Sprechen wir von ihnen, so wird in dieser Arbeit der Bezeichnung „anatolische Kızılbaş“ der Vorzug gegeben. Mit „Kızılbaş“ hingegen sind, analog zu den şafavidischen Chronisten, ausschließlich die in Stämmen organisierten Truppen der Safaviden im Iran gemeint.⁵⁴¹ Die wichtigste Gemeinsamkeit dieser beiden Gruppen war politischer Natur und lag vor allem darin, dass sie, wie weiter oben schon erwähnt wurde, Laienmitglieder bzw. um ein Wort MINORSKYs zu verwenden: Parteimitglieder des safavidischen Ordens waren. Das hieß, dass sie dem Schah als *kuṭb* oder *murşid-i kâmil* und dem *hulefâ* als seinem Stellvertreter bedingungslosem Gehorsam schuldeten. Weitere Gemeinsamkeiten zwischen den armen Bauern aus Anatolien und den Trägern der iranischen Armee entdecken zu wollen, ist meines Erachtens nicht statthaft.

⁵⁴⁰ Genaue Begriffsbestimmungen auch bei MÉLIKOFF, „L'Islam Hétérodoxe“, 143-146.

⁵⁴¹ Das ist auch der grundlegende Unterschied zwischen den Artikeln von GÖLPINARLI, Abdülbâkî: „Kızıl-Baş“, in: *İA* VI 789-798 und SAVORY, Roger M.: „Kızılbaş“, in: *EP*² V 243-245. İNALCIK, Halil: *The Ottoman Empire, The Classical Age*, London, 1973 194-199. Dieses terminologische Problem wird von MORTON, „Ritual“ durch die Transkription gelöst: „Kızılbaş“ und „Qizilbaş“.

Tabelle 2.7.: Musterung in Chorasan 936/ca. 1530

Rechter Flügel	Zentrum		Linker Flügel
Alkās Mirzā	4.000	Musik <i>naḳkārēhāne</i>	Bahrām Mirzā
Tekelü: Čühā Sultān	8.000	Artillerie	—
Ḳuduz Sultān	2.000	Schützen	—
übrige Tekelü: Ulama Sultān, Gāzī Hān	5.000	Scheiche, Kadis, Gelehrte, <i>naḳabā</i>	4.000
Tekelü gesamt:	15.000	Hvāce Bitikçi, Truppen aus Sārī und Gorgān	4.000
Şāmlu: Ağzıvar Hān, Kara Sultān, Teberük Sultān, Hasan Sultān, ‘Alī Sultān; Mahmūd Hān	9.150	Emir Şāhī Hān und Emir Tēmür Hān aus Māzan-darān	2.000
		Hvāce Turşızī	1.000
		Kebekī Sabzevārī, <i>ta-barrā’īs</i>	400
Muşlu: Muhammedī Beg	1.000	Bürokraten	1.700
Übrige Muşlu: Şemseddīn Sultān, ‘Alī Sultān Zülfiḳār-kiş, Hasan Sultān	4.000	Handwerker (<i>‘amala-yi boyūtāt</i>)	3.800
Muşlu gesamt	5.000	Duraḳ Beg <i>ḳorçı başı</i>	5.000
Çepni, Türkmen, Bayındırŷye, Çegeni, Kurd, ‘Arabgīrlü	15.550		
Rechter Flügel	48.150	Zentrum	35.900
		Linker Flügel	41.200 (+)



