

HANS ROBERT ROEMER

Die turkmenischen Qizilbaş

Gründer und Opfer der safawidischen Theokratie

Die turkmenischen Qizilbaş Gründer und Opfer der safawidischen Theokratie

VON HANS ROBERT ROEMER, Freiburg

Das militärische Potential, das eine der wichtigsten, wenn nicht die ausschlaggebende Voraussetzung für die Errichtung der safawidischen Herrschaft bildete, bestand aus einer Truppe, deren Angehörige Qizilbaş genannt wurden. Sie setzte sich zum allergrößten Teil aus turkmenischen Stammeskriegern zusammen, über deren Herkunft man früher nicht allzuviel wußte, so daß noch vor vierzig Jahren RICHARD HARTMANN¹ die Aufklärung ihres Ursprungs als eine Aufgabe der Orientalistik bezeichnen konnte. Das in der Tat bedeutsame Problem hat inzwischen Bearbeiter gefunden, die es zu einem guten Teil gelöst haben, wenn auch noch manche Fragen offen bleiben. Den Forschungsstand hat der türkische Historiker FARUK SÜMER mit seinem Buch über die Rolle der anatolischen Türken bei der Gründung und Konsolidierung des Safawiden-Reichs² aufgearbeitet.

Das war 1976, in einem für die Turkmenen-Forschung ziemlich ergiebigen Jahr, in dem auch JOHN WOODS seine *Aq Qoyunlu-Dissertation*³ vorlegte, während ich selbst damals gerade einen Überblick über das „turkmenische Intermezzo“ zu der Festschrift für WALTHER HINZ⁴ bei-

¹ Deutsche Literaturzeitung 61 (1940), col. 561.

² *Safevi Devletinin Kuruluşu ve Gelismesinde Anadolu Türklerinin Rolü (Şah İsmail ile halefleri ve Anadolu Türkleri)*. Ankara 1976. — Welche Lücken auf dem Gebiet der wirtschaftsgeschichtlichen Forschung hinsichtlich der Qizilbaş-Turkmenen Irans noch zu schließen sind, ersieht man aus der verdienstvollen Untersuchung von MEHRDAD TORABI-NEJAD: *Die Problematik der autochthonen Genesis der modernen Wirtschaftsweise in Iran. Vergleich zwischen der sozioökonomischen Struktur des safawidischen Persiens und des vormodernen Westeuropa*. Diss. phil. Hamburg 1979.

³ *The Aq Qoyunlu: Clan, Confederation and Empire*. Minneapolis 1976.

⁴ *Das turkmenische Intermezzo — Persische Geschichte zwischen Mongolen und Safawiden*. In: Archäologische Mitteilungen aus Iran NF 9 (1976), p. 263–97. Gestreift habe ich das Thema auch in meinem Aufsatz *Historische Grundlagen der persischen Neuzeit*. Ebda NF 10 (1977), p. 305–21.

steuerte. Vor jetzt zwei Jahren hat ROBERT D. MCCHESENEY⁵ in der Auseinandersetzung mit einer Untersuchung von JAMES J. REID⁶ noch einmal auf die Verdienste hingewiesen, die vor etwas längerer Zeit IL'JA PAWLOWIČ PETRUŠEWSKI⁷ (1949) beklagten Angedenkens und MARTIN DICKSON⁸ (1958) um die Lösung der mit den Qizilbaş zusammenhängenden Probleme erworben haben.

Da die Ergebnisse der einschlägigen Arbeiten, nicht nur der seither erschienenen, wohl infolge ihrer disparaten Publikationsstellen sowie ihres polyglotten Charakters, keineswegs Allgemeingut geworden sind – nicht einmal in dem engen Kreis der speziellen Fachgenossen –, mag ein neues Resümee über den Stand der Forschung eine gewisse Berechtigung haben.

I.

Die Qizilbaş stammten zum allergrößten Teil von turkmenischen Stämmen ab, die in kleineren oder größeren Zusammenschlüssen, mitunter auch in Föderationen, lebten, überwiegend als viehzüchtende Nomaden in Kleinasien, Armenien, Transkaukasien und Syrien, wohin sie ehemals bei den ogusischen Wanderungen gekommen waren⁹. Es handelt sich um solche Gruppen, darunter auch einzelne Vertreter der turkmenischen Stammesaristokratie, die beim Aufstieg der Osmanen sowie bei der Herausbildung der zahlreichen nachmongolischen Kleinstaaten Anatoliens¹⁰ zu kurz gekommen waren, soweit sie nicht sogar

⁵ *Comments on 'The Qajar Uymaq in the Safavid Period, 1500-1722'*. In: *Iranian Studies* 14 (1981), p. 87-105.

⁶ *The Qajar Uymaq in the Safavid Period, 1500-1722*. In: *Iranian Studies* 11 (1978), p. 117-43. Die Arbeit scheint aus einer bis dahin nicht veröffentlichten Dissertation mit dem Titel *Tribalism and Society in Islamic Iran 1500-1629* (UCLA, 1978) hervorgegangen zu sein. Korrekturzusatz: Nach Abschluß des vorliegenden Manuskripts erreichte den Verfasser Brills Bücherbrief 272 (Juli 1983), in dem REIDs Buch unter Nr. 636 angeboten wird.

⁷ *Očerki po istorii feodal'nykh otnošenii v Azerbajdzžane i Armenii v XV – načale XIX vv.* Leningrad 1949, besonders p. 89-110.

⁸ *Sháh Tahmásb and the Úzbeks (The Duel for Khurásán with 'Ubayd Khán 930-946/1524-1540)*. Unpubl. Ph. D. diss. Princeton 1958.

⁹ P. B. GOLDEN: *The Migrations of the Oğuz*. In: *Archivum Ottomanicum* 4 (1972), p. 45-84.

¹⁰ ISMAIL HAKKI UZUNÇARŞILI: *Anadolu Beylikleri ve Akkoyunlu, Karakoyunlu devletleri. Siyasî, fikrî, iktisadî hayat; ümî ve içtimai muesseseler; halk ve toprak*. Ankara 1937, ²1969. (Türk Tarih Kurumu yayınlarından seri 8, No. 2.)

gerade beim Zusammenbruch derartiger staatlicher Gebilde ihre Basis verloren hatten und nach neuen politischen und militärischen Möglichkeiten Ausschau halten mußten. Dazu gesellten sich, was allerdings nicht unbestritten ist¹¹, Überreste der durch Niedergang oder Zerfall der größeren turkmenischen Fürstentümer, die die Föderationen der Qara Qoyunlu und der Aq Qoyunlu gebildet hatten, frei gewordene Kräfte. Alle diese Elemente wurden nicht nur durch die Bande ethnischer und sprachlicher Verwandtschaft¹² zusammengehalten, waren vielmehr auch durch eine für die meisten von ihnen eigentümliche nomadische, im Augenblick der Reichsgründung Ismā'īls allerdings schon in halbseßhafte Formen übergehende Lebensweise miteinander verbunden. Eine Rolle für das Zusammengehörigkeitsgefühl hat sicher auch die gemeinsame Tradition gespielt, wie sie im Dede Qorqut festgehalten ist¹³.

VLADIMIR MINORSKY, der sich mit dem auffälligen Phänomen türkischer bzw. turkmenischer¹⁴ Ostwanderungen befaßt hat, spricht in diesem Zusammenhang von drei Wellen türkischer Rückwanderer, die von Kleinasien nach Ostanatolien sowie nach Nordwestpersien und dann

¹¹ Zwar schließt SÜMER sein Anm. 2 genanntes Buch mit der Bemerkung, diejenigen, die den safawidischen Staat gründeten, seien „Anatolian Turks“ gewesen, „completely different from the Kara Koyunlu and the Ak-Koyunlu confederations“, doch nennt er selbst an anderer Stelle (z. B. EI [frz.], vol. 3 I [1960]) Angehörige der Aq Qoyunlu-Föderation, die in safawidische Dienste übergetreten sind, und OKTAJ EFENDIEV: *Le rôle des tribus de langue turque dans la création de l'état safavide*. In: *Turcica* 6 (1975), p. 24–33, führt ganze Gruppen von Qara Qoyunlu- und Aq Qoyunlu-Stämmen unter den Qizilbaş an.

¹² Als Dokumente der sprachlichen Verwandtschaft kann man die Dichtungen des Qara Qoyunlu-Herrschers Ğihānšāh und des sprachlich den Aq Qoyunlu zuzurechnenden Schahs Ismā'īl I. heranziehen, worüber VLADIMIR MINORSKY: *Ğihān-shāh Qara-qoyunlu and his Poetry* (= *Turkmenica*. 9). In: *BSOAS* 16 (1954), p. 271–97, sowie idem, *The Poetry of Šāh Ismā'īl I.* In: *BSOAS* 10 (1939–42), p. 1006 a–1053 a, und TOURKHAN GANDJEJ (ed.): *Il Canzoniere di Šāh Ismā'īl*. Napoli 1959, ferner CAHIT ÖZTELI: *Les oeuvres des Hatâyî*. In: *Turcica* 6 (1975), p. 7–10, gehandelt haben.

¹³ Cf. ETTORE ROSSI: *Il „Kitāb-i Dede Qorqut“*. Roma 1952. Die ältere Literatur ebenso wie das rezente Schrifttum findet man bei FAHİR İZ: *Dede Qorqut*. In: *EI*² II (1965), p. 206 sq.

¹⁴ The original form of the name Türkmen is nothing but a derivation of Türk, to which the suffix -mān gives an intensified meaning, which in our days might be rendered as 'hundred per cent Turks', MINORSKY: *The Middle East in the 13th, 15th and 17th centuries*. In: *Journal of the Royal Central Asian Society* 27 (1940), p. 439. Die Bezeichnung scheint in der zweiten Hälfte des 10. Jahrhunderts aufgekommen zu sein, cf. İ. KAFESOĞLU: *Türkmen adı, manası ve mahiyeti*. In: *J. Deny Armağanı*. Ankara 1958, p. 121–33.

auf das iranische Hochland zogen, nämlich von einer Welle der Qara Qoyunlu, derjenigen der Aq Qoyunlu und schließlich von der safawidischen Welle¹⁶.

II.

Wir wissen heute, wenn auch noch nicht in allen Einzelheiten, so doch in großen Zügen, welche Stämme an der safawidischen Welle beteiligt waren, wo die Stämme lebten, von denen sie sich getrennt haben und welche Schicksale sie hinter sich hatten.

Unter den beim Auftreten Ismā'īls in den Quellen hauptsächlich genannten Stämmen stehen die Rūmlu, Ustağlu¹⁶, Šāmlu, Dulğadır¹⁷, Tekelü sowie die Qağar¹⁸ an erster Stelle sowie die später weniger häufig genannten Warsaq, Turgudlu, Čapnī, Baiburdlu und Ispirli. So mächtige Stämme wie die Turkmān, die Afšār¹⁹ und auch noch kleinere

¹⁵ *Tadhkirat al-mulūk*. Ed. MINORSKY. London 1943 (reprint Cambridge 1980), p. 188. Einzelheiten in meinen Anm. 4 zitierten Arbeiten.

¹⁶ JEAN-LOUIS BACQUÉ-GRAMMOND: *Une liste d'émirs Ostāğlū révoltés en 1526*. In: *Studia Iranica* 5 (1976), p. 25–35. Idem, *Un document sur la révolte des Ostāğelū*. Ebda 6 (1977), p. 169–84.

¹⁷ Die häufig anzutreffende arabisierte Form Dū l-qadr ist eine Volksetymologie. Aus der Nebenform Tulğadır schließt ANNEMARIE VON GABAIN in: *Der Islam* 31 (1953), p. 115, auf eine Entstehung aus tulga + dar „Helmträger“. Den Stamm und seine Herkunft behandeln 'ARIF PAŠA: *Zū-l-kādīr (Dulğadır) oğulları hükümeti*. In: Ta'rih-i 'Otmāni Engümeni meğmū'ası Vol. V/33 (1915), p. 541, J. H. MORDTMANN und M. H. YINANÇ: *Dulkadırlılar*. In: *İslām Ansiklopedisi* [LA]. Vol. 3. İstanbul 1945, p. 654–62, F. SÜMER: *XVI. asırda Anadolu, Suriye ve Irak'ta yaşayan Türk aşiretlerine umumî bir bakış*. In: *İktisat Fak. Mecm.* 11 (1949–50), p. 509–23 (darin *Dulğadırlılar* p. 512 sq.), J.-L. BACQUÉ-GRAMMOND: *Un 'fetihnâme' Zū-l-kādīride dans les archives Ottomanes*. In: *Turcica* 2 (1970), p. 138–50.

¹⁸ Mit dem Qızılbaş-Stamm Qağar befassen sich M. LONGWORTH-DAMES und B. DARKOT: *Kaçar (Kācār)*. In: *İA* 6 (1955), p. 33–9, F. SÜMER: *Kādğār*. In: *Eİ²* 4 (1978), p. 403 sq. sowie REID und MCCHESENEY in der Anm. 5 u. 6 zitierten Kontroverse.

¹⁹ Nur wenige Qızılbaş-Stämme haben in der wissenschaftlichen Literatur so reges Interesse erweckt wie die Afšār: AĦMAD KASRAWİ: *Afšār-hā-yi Ħūzistān*. In: *Āyanda* 1 (1925, reprint 1352), p. 241–8, idem. *Ī-i Afšār*. Ebda. 2 (1926, reprint 1353), p. 596–603, B. NIKITINE: *Les Afšars d'Urūmīyeh*. In: *JA* 214 (1929), p. 112 sq., FUAD KÖPRÜLÜ: *Avşar*. In: *İA* 2 (1944), p. 28–38, F. SÜMER: *Avşarlar'a dâir*. In: *Fuad Köprülü Armağanı*. İstanbul 1953, p. 453–78, M. F. KÖPRÜLÜ: *Afshār*. In: *Eİ²* 1 (1960), p. 247 sq., GEORG STÖBER: *Die Afshār: Nomadismus im Raum Kernām (Zentraliran)*. Marburg 1978. (Marburger geographische Schriften. 76.)

Stämme, Unterstämme oder Clans wie die Gündüzlü oder die Purnäk²⁰ findet man in den frühesten Quellen nur selten oder gar nicht.

Auftreten und Erfolge der Qizilbaş sind also eine turkmenische Angelegenheit, wenigstens in erster Linie. Sogleich stellt sich die Frage, ob denn die safawidischen Ordensmeister, insbesondere deren erfolgreichster, der Reichsgründer Ismā'īl, auch Turkmenen waren²¹. Die Frage läßt sich insofern bejahen, als einer seiner Großväter der Aq Qoyunlu-Fürst Uzun Hasan war. Daß seine Familie im übrigen auf ein Geschlecht gilanischer Grundbesitzer zurückging²², ist ein hernach noch zu besprechendes Faktum. Seine Zugehörigkeit zu den turkmenischen Stammesangehörigen steht jedenfalls außer Frage.

Dennoch wäre es nicht richtig, die Qizilbaş-Bewegung als ein ausschließlich türkisches Phänomen zu bezeichnen. Nicht jeder türkische Stammesangehörige war ipso facto Qizilbaş, sondern nur derjenige, der sich zu der Bewegung bekannte und durch die Verleihung der rotzwickligen Kopfbedeckung als deren Mitglied aufgenommen wurde. Dazu mußte man nicht unbedingt turkmenischer Abstammung sein. Es hat auch nichttürkische Qizilbaş gegeben, z. B. iranische wie Ismā'īls berühmter *wakīl* Nağm-i sānī oder kurdische wie der Stamm der Čigani. Allerdings waren nichttürkische Qizilbaş nicht nur in der Minderzahl, sondern seltene Ausnahmen²³.

²⁰ Aus dem umfangreichen Schrifttum über weniger bedeutende Qizilbaş-Stämme seien noch die folgenden Arbeiten erwähnt: F. SÜMER: *Bayallar*. In: Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi 4 (1952), p. 373-98, idem, *Bayat*. In: El² 1 (1960), p. 1150 sq., V. MINORSKY: *Aynallu/Inallu*. In: RO 17 (1951-2), p. 1-11, sowie JAMES J. REID: *The Qarāmāli: The growth and Development of a lesser Tribal Elite in sixteenth- and seventeenth Century Persia*. In: *Studia Iranica* 9 (1980), p. 195-209. Im übrigen haben für Zusammensetzung und Struktur der Qizilbaş-Stämme noch immer die Angaben Gültigkeit, die MINORSKY (*Tadhkirat al-mulūk*, p. 16 sqq.) im Zusammenhang mit Iskandar Munšis Ausführungen macht. Interessante Ergänzungen findet man bei O. EFENDIEV: *Le rôle . . .* In: *Turcica* 6 (1975), p. 24-33.

²¹ Genauere Einzelheiten über Ismā'īls Abstammung bietet W. HINZ: *Irans Aufstieg zum Nationalstaat im 15. Jahrhundert*. Berlin und Leipzig 1936, p. 74 sq.

²² Die bäuerliche Abstammung Ismā'īls wird oft erwähnt, gewöhnlich unter Berufung auf Ibn Bazzāz: *Safwat aš-šafā*, z. B. M. MAZZAOUI: *The Origins of the Safawids*. Wiesbaden 1972. (Freiburger Islamstudien. 3.) p. 51 sq., oder JEAN AUBIN: *La propriété foncière en Azerbaydjan sous les Mongols*. In: *Le Monde Iranien et l'Islam* 4 (1976/7), p. 123 sq.

²³ O. EFENDIEV: *Le rôle des tribus de langue turque . . .* In: *Turcica* 6 (1975), p. 24-33, sowie H. R. ROEMER: *Historische Grundlagen* (vgl. Anm. 4), p. 316.

III.

Der Safawiden-Staat, den Ismā'īl gründete, war in erster Linie eine turkmenische Leistung, im Hinblick auf die Abstammung des Gründers von Uzun Hasan sogar die unmittelbare Fortsetzung des Aq Qoyunlu-Fürstentums, das seinerseits fünfunddreißig Jahre zuvor eine andere Turkmenen-Herrschaft, die der Qara Qoyunlu, abgelöst hatte. Jene beiden Turkmenen-Staaten²⁴ haben mit vielen anderen türkischen Herrschaften, den meisten anatolischen der nachmongolischen Zeit, aber auch den timuridischen auf dem Territorium Persiens²⁵, eine unverkennbare Instabilität und eine brüchige Konsistenz gemeinsam, deren Folge eine auffallende Kurzlebigkeit zu sein pflegte. Ganz anders die safawidische Staatsgründung: Sie hat mehr als zweihundert Jahre Bestand gehabt und dann noch ein bis in die neuste Zeit reichendes Nachleben in mehreren Nachfolgestaaten, die nicht wenige ihrer Eigentümlichkeiten übernommen und fortgesetzt haben. Wieso ist den Safawiden die Labilität anderer türkischer Staatswesen erspart geblieben?

Der mehr oder weniger schnelle Untergang all jener türkischen Staatswesen läßt sich natürlich mit der „chronischen Krankheit“²⁶ damaliger Zeiten in Verbindung bringen, also den Schwächen des wirtschaftlichen und sozialen Lebens, einer Folge des Mongolensturms und der mongolischen Herrschaft, dann der Feldzüge Timurs. Doch damit hatte ja das Safawiden-Reich auch noch zu tun. Ähnlich verhält es sich mit dem nomadischen Charakter der staatstragenden Elemente, der turkmenischen Stämme. Hier wird allerdings schon ein gewisser Unterschied sichtbar, nämlich der zu Ismā'īls Zeiten bereits eingeleitete Übergang der Stämme zu sesshaften Lebensgewohnheiten.

Von größerer Bedeutung dürften andere Gründe gewesen sein: An erster Stelle die Einbeziehung des iranischen Bevölkerungsteils, also eines sesshaften und in seinen Anschauungen beständigen Elements, in dominantem Umfang in die zivile Administration, gelegentlich sogar in die militärische Hierarchie, ein Vorgang dem die iranischen Verwandtschaftsbeziehungen der Safawiden nachhaltig zugute gekommen sein

²⁴ Im einzelnen untersucht von H. R. ROEMER; *Das turkmenische Intermezzo* — (vgl. Anm. 4).

²⁵ HANS R. ROEMER: *Die Nachfolger Timurs — Abriß der Geschichte Zentral- und Vorderasiens im 15. Jahrhundert*. In: *Islamkundliche Abhandlungen Fritz Meier zum sechzigsten Geburtstag*. Ed. RICHARD GRAMLICH. Wiesbaden 1974, p. 226–62.

²⁶ So M. H. YINANÇ: *Akkoyunlular*. In: *IA* I (1941), p. 266.

dürften²⁷. Der zweite Umstand ist die Einführung und Durchsetzung einer Staatsreligion, der bis dahin in Persien nur sporadisch anzutreffenden Schi'a²⁸, die durch die politischen und militärischen Erfolge der safawidischen Ordensgemeinschaft besondere Anziehungskraft und, wenigstens zeitweise, sogar das Ungestüm einer faszinierenden Ideologie erlangte.

Der dritte Grund ist die Einführung einer Sukzessionsregelung, die der alten türkischen Auffassung den Boden entzog, staatliche Macht gehöre zum Familieneigentum, das beim Tod des Herrschers genauso der Teilung unterliege, wie jede andere seiner Hinterlassenschaften, eine Vorstellung, die nicht selten endlose, oft perniziöse Streitigkeiten und Kämpfe auslöste.

IV.

Die militärische Schlagkraft turkmenischer Stammeskrieger, die Harmonisierung einer antagonistischen ethnischen Basis und die Einführung einer sinnvollen Sukzessionsordnung — reichen diese Voraussetzungen zur Begründung so ungewöhnlicher Erfolge aus, wie sie die Qizilbaş errungen haben? Gewiß nicht. Hinzu kommen denn auch noch zwei andere ausschlaggebende Faktoren: eine mitreißende Führergestalt und eine begeisternde Idee. Beide Elemente sind eng mit der Persönlichkeit des jungen Ismā'īl verknüpft. Prüfen wir zunächst den ideologischen Hintergrund, so stoßen wir auf die Schi'a, die Ismā'īl gleich nach seiner Ankunft in Tabriz, einer bis dahin überwiegend sunnitischen Metropole, im Sommer 1501 als offizielles Bekenntnis verkünden ließ. Was er allerdings unter Schi'a verstand, ließ sich mit den von den Theologen dieser Glaubensrichtung entwickelten Grundsätzen nicht vereinbaren. Es waren dieselben heterodoxen Vorstellungen, die man in seinem *Dīwān*²⁹ findet, also nicht nur das Bekenntnis zu 'Alī und seinen

²⁷ Die Zusammenführung von Iranern und Turkmenen als tragende ethnische Grundlage in ein und demselben Staatswesen ist eine safawidische Leistung, deren Bedeutung nicht hoch genug veranschlagt werden kann. Sie hat besonderes Gewicht, weil Iraner und Türken von Haus aus als unvereinbare Elemente galten: „wie Feuer und Wasser“, cf. *Tadhkirat al-malik*. Ed. MINORSKY, p. 188.

²⁸ Die Schi'a war im vorsafawidischen Iran auf wenige Plätze beschränkt, wozu etwa Qum, Kāšān, Sāwa und Ray gehörten, cf. I. P. PETRUŠEVSKIJ: *Islam v Irane v 7-15 Vekach*. Leningrad 1966, p. 351 (nach Hamdallāh Mustafī Qazwīnī: *Nuzhat al-qulūb*).

²⁹ Cf. Anmerkung 12, supra. — Wenn auch JEAN AUBINS Forderung in: *JESHO* 2 [1959], p. 55, es müsse erst einmal festgestellt werden, was denn im

Nachfolgern, den anderen elf Imamen, sondern auch die Lehre von der Manifestation Gottes in menschlicher Gestalt (*tağalli*) und von der Metempsychose (*tanāsuh*), wonach er selbst eine Reinkarnation des Chalifen 'Alī sei, in dem sich Gott manifestiert habe³⁰.

Werfen wir einen Blick auf die religiösen Verhältnisse der Turkmenen. Ihre Vorfahren, die Ogusen, hatten, als sie im zehnten Jahrhundert die Wanderung von Zentralasien nach dem Westen antraten, den Islam bereits angenommen, dürften aber in ihrem neuen Glauben noch nicht besonders kapitelfest gewesen sein. Manche von ihnen hingen noch lange an den schamanischen Vorstellungen ihrer Ahnen, verborgen allenfalls unter einem dünnen islamischen Firnis. Auch in den folgenden Generationen war das noch nicht viel anders.

Vielleicht hing es damit zusammen, daß Ismā'il sich einen Trinkbecher mit der Schädeldecke eines besiegten Feindes machen ließ oder daß die Qizilbaş das Fleisch eines gefallenen Gegners rösteten, um es zu verspeisen, weil sie so seiner Tapferkeit teilhaftig zu werden hofften³¹. Bei der Untersuchung der religiösen Haltung sowohl der Qara Qoyunlu als auch der Aq Qoyunlu ist JEAN AUBIN auf einen massiven Opportunismus gestoßen, der den einen ebenso wie den anderen das Oszillieren zwischen Sunna und Schi'a ermöglichte³². IRÈNE MÉLIKOFF glaubt durch Rückschlüsse aus den religiösen Anschauungen und Bräuchen heutiger islamischer Sekten Ostanatoliens und Nordwestpersiens die Vermutung begründen zu können, daß im turkmenischen Milieu unter den ersten safawidischen Fürsten nichtislamische Doktrinen praktiziert wurden³³, wozu auch die Lehre von der Menschwerdung Gottes

15. Jahrhundert eigentlich unter „Schi'a“ zu verstehen sei, bisher noch nicht erfüllt worden ist, so lassen sich Ismā'īls Schi'a-Vorstellungen mit einer noch so großzügigen Definition nicht vereinbaren. — Die allgemeine religiöse Situation Irans nach Ismā'īls Thronbesteigung charakterisiert vorzüglich ERIKA GLASSEN: *Schah Ismā'il und die Theologen seiner Zeit*. In: *Der Islam* 48 (1972), p. 254–68.

³⁰ Die in Ismā'īls *Diwān* vorkommenden Begriffe „Menschwerdung Gottes“ (*tağalli*) und „Metempsychose“ (*tanāsuh*) behandelt neuerdings im Zusammenhang mit heute noch lebendigen Heterodoxien Ostanatoliens und Nordwestpersiens IRÈNE MÉLIKOFF: *Le problème qizilbaş*. In: *Turcica* 6 (1975), p. 49–67.

³¹ JEAN AUBIN: *La politique religieuse des Safavides*. In: *Le Shi'isme imāmīte*. Paris 1970. (Travaux du Centre d'Études Supérieures spécialisées d'Histoire des Religions de Strasbourg.), p. 235–44. RÖHRBORN kennt sogar einen Beleg dafür, daß Ismā'īls Mannen auf sein Geheiß das Fleisch lebendiger Verräter verspeisen (p. 38 der Anm. 47 genannten Arbeit).

³² Darüber öfter JEAN AUBIN, z. B. *Notes sur quelques documents Aq Qoyunlu*. In: *Mélanges Massignon*. I. Damas 1956, p. 132. ³³ Op. cit., p. 65.

(*tağallî*) und der Metempsychose (*tanassuk*) gehört hätten. Diese nach ihrer Meinung spezifisch turkmenische Religionsauffassung habe die safawidische Propaganda „sufisiert“ und „schī‘itisiert“. Sollte Frau MÉLIKOFF damit recht haben, dann hätten bei Ismā‘īls Verkündung der Schī‘a die Beteiligten sehr wohl gewußt, daß die neue Lehre in Wirklichkeit nicht mit dem vorgegebenen Bekenntnis übereinstimmte. Ausgeschlossen ist das nicht, aber im Hinblick auf die religiösen Verhältnisse der Zeit doch nicht sehr wahrscheinlich. Noch viel weniger wird man unterstellen dürfen, Ismā‘īl habe im vollen Bewußtsein des häretischen Charakters seiner Lehre gehandelt.

V.

Alles in allem bietet sich im 15. Jahrhundert das Bild einer eher fragwürdigen Rechtgläubigkeit, nicht nur in sunnitischer, sondern auch in schī‘itischer Hinsicht. Extravaganzen wie die beschriebenen hängen natürlich auch mit der Situation der islamischen Theologen zusammen, deren durch die Mongolen vernichtete Macht damals noch nicht wiederhergestellt war, so daß sie zähneknirschend zusehen mußten, wie eine ihnen nicht geheuere Volksfrömmigkeit entstand, ja wie es zur Herausbildung eines regelrechten Volksislams kam³⁴, in dem alles zu finden war, was den Orthodoxen seit eh und je ein Dorn im Auge gewesen war: Wunderglaube, Wahrsagerei, Traumdeutung, Heiligenkult, volkstümliche Wallfahrtsstätten und einflußreiche Ordensgemeinschaften mit mystischen Praktiken³⁵.

Wo immer im Islam Šūfi-Orden vorkommen, sind Zweifel an der sunnitischen Orthodoxie am Platz. Das gilt natürlich erst recht für ein

³⁴ FRANZ BABINGER: *Der Islam in Kleinasien, neue Wege der Islamforschung*. In: ZDMG 76 (1922), p. 126–52 (= *Aufsätze und Abhandlungen*. I. [München 1962], p. 52–75). — V. A. GORDLEVSKIJ apud THEODOR MENZEL: *Russische Arbeiten über türkische Literatur und Folkloristik* (Gordlewski, Zavarin, Olesnjicki). In: *Der Islam* 4 (1913), p. 123 sq. — AHMED REFIK: *On altınca altınca asırda Rafizilik ve Bektaşilik*. Istanbul 1932, passim. — KLAUS E. MÜLLER: *Kulturhistorische Studien zur Genese pseudo-islamischer Sektengebilde in Vorderasien*. Wiesbaden 1967, passim. — MICHEL M. MAZZAOUI: *The origins of the Safawids*. Wiesbaden 1972. (Freiburger Islamstudien. 3.), p. 58–63.

³⁵ JAN RYPKA: *Iranische Literaturgeschichte*. Leipzig 1959, p. 215 sq. — N. D. MIKLUCHO-MAKLAJ: *Šiizm i ego social'noe lico v Irane na rubeže. XV–XVI vv.* In: *Pamjati . . . Kračkovskogo*. Leningrad 1958, p. 221–34. — HOSSEIN NASR: *Religion in Safavid Persia*. In: *Iranian Studies* 7 (1974), p. 271–86. — IRÈNE MÉLIKOFF: *L'Islam hétérodoxe en Anatolie*. In: *Turcica* 14 (1982), p. 142–54.

Milieu wie das der Šafawiya in der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts, als sich die Ordensmeister immer mehr mit turkmenischen Novizen (*muridān*) umgaben, ja unter Scheich Ğunaid und unter seinem Sohn, Scheich Ĥaidar, der Ordenspropaganda missionarische und sogar organisatorische Formen verliehen³⁶. Bei einfachen Menschen, wie es die turkmenischen Stammeskrieger waren, noch dazu angesichts eher oberflächlicher Bindungen an den Islam und gelegentlich noch durchschimmernder Beziehungen zu einer schamanischen Glaubenswelt, darf man für Volksfrömmigkeit, volksislamische Vorstellungen und pseudo-schi'itische Häresien mit einem geradezu idealen Nährboden rechnen. Abenteuerlust und Beutegier sowie die persönliche Anziehungskraft junger Ordensmeister, ihre Unternehmungslust und ihr militärischer Wagemut taten ein übriges. Das Scheitern dreier Ordensmeister — Scheich Ğunaid, Scheich Ĥaidar und Sultān 'Alī —, die ihr Leben auf dem Schlachtfeld ließen, hat daran nichts geändert. Im Gegenteil, sie waren ja Märtyrer für die Sache der Šafawiden!

VI.

So jedenfalls stellte es sich für den jungen Ismā'īl und seinen Anhang dar, als er um die Jahrhundertwende auszog, um die politische Macht zu erstreiten. Wenn auch vieles dafür spricht, daß der dreizehnjährige Anführer unter den turkmenischen Emiren seiner Umgebung Hintermänner hatte³⁷, denen mindestens die operativen Ideen und Ent-

³⁶ HANNA SOHRWEIDE: *Der Sieg der Šafawiden in Persien und seine Rückwirkungen auf die Schiiten Anatoliens im 16. Jahrhundert*. In: *Der Islam* 41 (1965), p. 5-229. — ROGER M. SAVORY: *The Office of Khalifat al-Khulafā under the Šafawids*. In: *JAOS* 85 (1965), p. 497 (b). — Die in diesem Zusammenhang interessante Schrift eines Ĥalwatiya-Scheichs, Sayyid Ibrāhīm B. Šaiḥ 'Alī: *Kitāb at-tabyīn fī bayān-i millat-i Šāh 'Abbās al-la'īn*, entstanden zwischen 1626 und 1629, erwähnt HANNA SOHRWEIDE: *Gelehrte Scheiche und sufische Ulama*. In: *Studien zur Geschichte und Kultur des Vorderen Orients (= Festschrift Spuler)*. Leiden 1981, p. 376. Noch nicht zugänglich war mir JEAN-LOUIS BACQUÉ-GRAMMOND: *Ottomans et Šafawides au temps des Šah Ismā'īl et Tahmāsp*. Thèse de doctorat ès-lettres en Sorbonne (11. Juni 1980).

³⁷ Vermutungen und Hinweise dieser Art sind sowohl von sowjetischer als auch von angelsächsischer Seite geäußert worden: I. A. GUSEJNOV et al. (edd.): *Istorija Azerbajdžana*. 1. Baku 1958, p. 224 sqq., ferner I. P. PETRUŠEVSKIJ: *Islam v Irane*. Leningrad 1966, p. 370, und — deutlicher — von R. M. SAVORY: *Some Reflections on Totalitarian Tendencies in Šafavid State*. In: *Der Islam* 53 (1976), p. 61-9.

schlüsse zuzuschreiben sind, so gehen die ihm zufallenden Siege und Erfolge doch größtenteils auf sein persönliches Konto. Er war es, der die turkmenischen Ordenskrieger für seine Sache begeisterte, der Kampfbereitschaft, Todesmut und uneingeschränkte Gefolgschaftstreue in ihnen zu erwecken und zu erhalten wußte. Der Magnet, der dem Orden scharenweise neue Adepten zuführte, war der junge Gottkönig Ismā'īl. Tanzend und singend ziehen ihm turkmenische Stammeskrieger entgegen³⁸, und er führte sie von Sieg zu Sieg, bis ihm nach einem Jahrzehnt das ganze iranische Hochland zu Füßen lag. Zur Erklärung so ungewöhnlicher Erfolge werden Ismā'īls charismatische Eigenschaften hervorgehoben, deren Wirksamkeit angesichts einer unter den Turkmenen verbreiteten messianischen Erwartungshaltung besonders stark gewesen sein muß.

Gleichzeitig mit der Eroberung Irans vollzog sich der Aufbau eines sakrosankten Staatswesens³⁹, eines Gottesstaates, wenn auch von wesentlich anderer Art als der des Propheten Muḥammad in Medina. Ismā'īl verzichtete nicht auf die Königswürde, das Erbe seines Großvaters Uzun Ḥasan. Doch auch als Schah blieb er noch Ordensmeister der Šafawiya, aus der sich nun die militärische Qizilbaş-Aristokratie entwickelte. An dem janusköpfigen Wesen, das die Šafawiya seit der Mitte des 15. Jahrhunderts darstellte, bildete sich nun das militärische Antlitz immer stärker aus. Diese dualistische Stellung findet sich auch noch bei seinen ersten Nachfolgern. Als Reinkarnation 'Alis und Manifestation Allāhs hatte Ismā'īl allein schon eine starke Stellung, und die Frage, warum er diese auch noch durch den Anspruch auf die genealogische Abstammung von 'Ali stützen zu müssen glaubte⁴⁰, ist nicht leicht zu beantworten.

Wesentlichen Anteil an dem neuen Gottesstaat hatten auch die Iraner, die als Inhaber hoher und höchster nichtmilitärischer Hof- und Staatsämter die dritte tragende Säule des Staates bildeten, die Bürokratie.

Die Qizilbaş-Emire rückten in die militärischen Ämter der Zentrale und der Provinzen ein, wurden zu Provinzgouverneuren ernannt und zogen an der Spitze ihrer Stammeskontingente in die ihnen übertragenen

³⁸ ERIKA GLASSEN: *Die frühen Safawiden nach Qāzī Aḥmad Qumī*. Freiburg 1970. (Islamkundliche Untersuchungen. 8.), p. 93.

³⁹ Einzelne Hinweise bei KLAUS RÖHRBORN: *Staatskanzlei und Absolutismus im safawidischen Persien*. In: ZDMG 127 (1977), p. 313-43.

⁴⁰ In seinem Aufsatz *Sur l'origine des Safawides*. In: *Mélanges Massignon*. 3. Damas 1957, p. 345-57, geht AHMED Z. V. TOGAN auf diese Frage nicht ein.

den Regionen⁴¹, der Beginn eines spezifisch safawidischen Feudalregimes. Mit dem wirtschaftlichen und politischen Einfluß, den sie erlangten, war auch der erste Schritt zur Herausbildung einer Prätorianerschicht getan, der die Sorge um Ausbau und Sicherung persönlicher Macht am Herzen lag.

Mit Ismā'ls Niederlage im Kampf gegen die Osmanen (Çaldırān 1514) verlor er den Nimbus der Unbesiegbarkeit und vermutlich auch seine charismatischen Gaben⁴². Der Versuch, die Allmacht der Qizilbaş-Emire durch Stärkung des iranischen Elements auszubalancieren oder zurückzudrängen, zuerst schon von Ismā'il unternommen, dann mehrfach von Tahmāsb I. wiederholt, war zum Scheitern verurteilt: Von fünf letztlich erfolglosen iranischen Kandidaten für das einflußreiche Amt des Vizekönigs (*wakīl*) bezahlten drei ihren Ehrgeiz mit dem Leben⁴³.

Beim Verfall der königlichen Autorität und des ordensmeisterlichen Ansehens besannen sich die Qizilbaş wieder auf ihre tribalen Bindungen, und als 1524 bei Ismā'ls Tod die Staatsgewalt nominell an einen zehnjährigen Prinzen, de facto ab in die Hände von Emiren geriet, schoß der Stammespartikularismus wieder ins Kraut. Ihre Feindschaften und Koalitionen führten zum Bürgerkrieg, dessen Schah Tahmāsb erst im

⁴¹ Grundsätzlich blieben die einzelnen Provinzen bei denjenigen Qizilbaş-Stämmen, deren Emiren sie einmal übertragen worden waren. Änderungen erfolgten gewöhnlich nur aus schwerwiegendem Anlaß. Die Situation am Vorabend der Thronbesteigung Schah 'Abbās' I. veranschaulicht eine Kartenskizze bei ROEMER: *Der Niedergang Irans nach dem Tode Ismā'ls des Grausamen 1577-1581*. Würzburg 1939, p. 22. Eine Untersuchung über die Formierung der einzelnen Stammesgruppen innerhalb des safawidischen Ordens, wie sie doch wohl bereits vor der Machtergreifung Ismā'ls I. stattgefunden haben muß, steht noch aus. Einstweilen sei verwiesen auf Arbeiten wie PAUL WITTEK: *Le rôle des tribus turques dans l'empire ottoman*. In: *Melanges Georges Smets*. Bruxelles 1952; ABDÜLBĀKİ GÖLPINARLI: *Kizilbaş*. In: *IA* 6 (1955), p. 779-95; MICHEL M. MAZZAOUT: *The Ghāzi background of the Safavid State*. In: *Iqbal Review* 12/III (1971), p. 79-90. Einzelheiten auch bei KLAUS RÖHRBORN: *Provinzen und Zentralgewalt Persiens im 16. und 17. Jahrhundert*. Berlin 1966. (Studien zur Sprache, Geschichte und Kultur des islamischen Orients. NF 2.)

⁴² Von safawidischen Königen auch nach Ismā'il I. gezollter göttlicher Verehrung berichten europäische Reisende, cf. AUBIN: *Politique religieuse*, p. 237. — Auf eine schwere Identitätskrise, ausgelöst durch die Niederlage von Çaldırān, kann man aus der Tatsache schließen, daß Ismā'il in dem ihm noch verbliebenen Lebensjahrzehnt persönlich zu keiner einzigen militärischen Aktion ausgerückt ist.

⁴³ R. M. SAVORY: *The Significance of the political murder of Mīrzā Salmān*. In: *Islamic Studies* III/2 (Karachi 1964) p. 181-91. Dazu JEAN AUBIN: *Études Safavides I*. In: *JESHO* 2 (1959), p. 77.

zehnten Jahr seiner Regierung Herr wurde. Wie sehr die staatliche Autorität an seine Person gebunden war, zeigte sich noch vierzig Jahre später, nämlich als bei seinem Ende der Zwist unter den Stämmen mit aller Schärfe von neuem ausbrach.

Jahrelange Stammeswirren brachten das Reich der Safawiden an den Rand des Untergangs. Zwei Nachfolger Tahmāsb's erwiesen sich als machtlos gegenüber den Fehden der Qizilbaş. Auch der Institution des Šāhiseven⁴⁴ war allenfalls noch bedingter Erfolg beschieden. Erst Schah 'Abbās konnte sich durchsetzen, als er 1587 eine Revolte bei seiner Thronbesteigung zum Vorwand für die Ausschaltung der Qizilbaş nahm, auch dieses Mal durch das Auspielen einzelner Stämme gegen andere⁴⁵, zugleich aber durch die brutale Beseitigung seiner gefährlichsten Widersacher. Dauernden Erfolg brachten erst Militärreformen großen Stils, die er durchführte⁴⁶. Sie bestanden einmal in der Aufstellung neuer Waffengattungen und Truppenteile auf einer anderen ethnischen Basis als der bis dahin fast ausschließlich turkmenischen, dann in der Beseitigung des bis dahin geltenden Führungsmonopols unter Durchbrechung des Prinzips, Führer einer Stammesabteilung könne immer nur ein Angehöriger des gleichen Stammes sein. Wenn auch loyale Emire ihre Stellungen behalten konnten, mit dem bis dahin bestehenden Turkmenen-Privileg war es ein für alle Mal zu Ende. Nicht nur georgische, čerkessische und armenische Offiziere rückten nach, sondern auch Mannschaften dieser Herkunft, häufig ehemalige Kriegsgefangene, die den Islam angenommen hatten, oder deren Söhne, die bereits in Persien aufgewachsen waren.

Waren noch zu Ismā'īl's Zeiten alle seine Anhänger Ordensangehörige

⁴⁴ Unter *sāhiseven* versteht man einen Aufruf des Herrschers zu der dem Ordensmeister geschuldeten Loyalität (*sūfigari*), worüber an anderer Stelle zu handeln sein wird. Da Wort findet sich wieder im Namen eines Stammes, der heute noch existiert: RICHARD TAPPER: *Black Sheep, White Sheep, and Red Heads, a historical sketch of the Shāhsavan of Azarbāijān*. In: *Iran* 4 (1966), p. 61-84, sowie Idem, *Shāhsavan in Safavid Persia*. In: *BSOAS* 37 (1974), p. 321-54, sowie GÜNTHER SCHWEIZER: *Nordwest-Azerbaidšchan und Shah-Sevan-Nomaden. Strukturwandel einer nordwestiranischen Landschaft und ihrer Bevölkerung*. Wiesbaden 1970. (Erdkundliches Wissen. Ed. E. MEYNER und E. PLEWE. 26.), p. 81-148.

⁴⁵ HANS MÜLLER: *Die Chronik Ħulāṣat at-tawārīḥ des Qāzī Aḥmad Qumī*. Wiesbaden 1964. (Veröffentlichungen der Orientalischen Kommission. 14.), Text p. 14 sqq., Übers. p. 34 sqq.

⁴⁶ LAURENCE LOCKHART: *The Persian Army in the Safavī Period*. In: *Der Islam* 34 (1959), p. 89-98. — R. M. SAVORY: *The Sherley Mythe*. In: *Iran* 5 (1967), p. 73-81.

gewesen, so war diese „Personalunion“ schon unter seinem Nachfolger nicht mehr die Regel⁴⁷: Es gab in zunehmendem Maße Qizilbaş, die nicht dem Orden angehörten, und Ordensangehörige, die nicht Qizilbaş waren. Zwar maß Schah 'Abbās seiner Eigenschaft als Ordensmeister noch Bedeutung bei, aber mit dem Ansehen der Šūfi ging es rapide bergab, offensichtlich unter dem inzwischen erstarkten Einfluß der schi'itischen Theologen⁴⁸, die für die Extravaganzen der Orden nicht zu haben waren. Schließlich wurden sie nur noch zu niedrigen Diensten herangezogen und dann sogar aus der Hauptstadt verbannt⁴⁹.

Mit der Stabilisierung des Safawiden-Reichs unter Schah 'Abbās war die staatstragende Rolle der Qizilbaş ausgespielt⁵⁰. Infolge ihrer Bindung an Stammesinteressen, die eben doch stärker waren als ihre ursprünglich einmal enge Solidarität mit Orden und Staat der Safawiden, fielen sie deren abweichenden Bestrebungen zum Opfer.

Korrekturzusatz: Beim Abschluß des vorliegenden Manuskriptes erreicht mich die Teheraner Zeitschrift *Āyanda* 9/2-3 (1362), mit dem Hinweis auf die Neuerscheinung: *Tārīḫ-i Qizilbaşān*, herausgegeben von MİR HÄŠİM MUḤADDIT nach einem Unicum der Kitābhāna-yi Milli-yi Malik, geschrieben zwischen 1007 und 1013, Teheran 1361, 68 Seiten. Ferner lernte ich in Kyoto Herrn MASASHI HANEDA kennen, der mir seine gerade abgeschlossene Dissertation zeigte: *Le système militaire safawide — le Chah et les Qizilbaş*. Thèse d'Études Iraniennes (3^{me} cycle), Paris III 1983 (noch nicht veröffentlicht).

⁴⁷ KLAUS RÖHRBORN: *Regierung und Verwaltung Irans unter den Safawiden*. Leiden 1979. (*Handbuch der Orientalistik*. Abt. 1, Vol. 6, Abschn. 5, T. 1.), p. 38. Der dort (nach *Takmilat al-aḥbār*) zitierte Titel *Šūfiyān-i qadīm-i Gilānī* ist bezeichnend.

⁴⁸ Der berühmte schi'itische Theologe Mullā Muḥammad Bāqir-i Maḡlisi gilt als „the persecutor of šūfis and heretics“ (E. G. BROWNE: *A literary History of Persia*. 4. Cambridge 1924, p. 120).

⁴⁹ MINORSKY: *Tadhkirat al-mulūk*, p. 13 sq. und 126, sowie RÖHRBORN: *Provinzen und Zentralgewalt Persiens*, p. 37 (nach *Tārīḫ-i Tahmāsiya*).

⁵⁰ Das bedeutet natürlich nicht, daß sie für die weitere Geschichte Irans ohne Bedeutung wären, hat es doch in nachsafawidischer Zeit Dynastien (z. B. die der Afšār und die der Qaḡar) gegeben, die aus Qizilbaş-Stämmen hervorgegangen sind.