



Eberhard Karls Universität Tübingen
Orientalisches Seminar
Institut für Islamwissenschaft
WiSe 2008/09

**Die politische Rolle der Janitscharen während des 17. Jhdts. im
Lichte des *tārīḥ-i Naʿīmā***

Magisterarbeit

von Max Heidelberg
Islamwissenschaft (Hauptfach)
Konrad-Adenauerstr. 19 72072 Tübingen
Tel.: 01 77 / 87 09 834
Email: maxbilal@web.de

Inhaltsverzeichnis

<u>Hinweise zur Umschrift; Zitierweise</u>	S. 1
I. Einleitung	S. 2
<u>II. Muṣṭafā Naʿīmā (1066 – 1129 / 1655 – 1716)</u>	S. 3
<u>1. Leben und Werk</u>	S. 3
<i>a. Leben</i>	S. 4
<i>b. Werk</i>	S. 4
<u>2. Naʿīmās historisches Umfeld</u>	S. 5
<u>3. Das Geschichtsbild Naʿīmās: Ibn Ḥaldūn und Kātib Čelebī</u>	S. 7
<u>III. Die Institution der Sklaverei im Osmanischen Reich</u>	S. 10
<u>1. Formen der Sklaverei</u>	S. 10
<i>a. Sklaven in der Landwirtschaft / Industrie</i>	S. 11
<i>b. Militär- / Verwaltungssklaven: das ġulām / kŭl-System</i>	S. 12
<i>c. Die Sklavinnen im Harem und ihr Personal</i>	S. 13
(1) Die Haremssklavinnen (<i>ġāriye</i>)	S. 13
(2) Eunuchen (<i>ḥādim</i>) und übriges Haremspersonal	S. 15
<u>2. Rechtlicher Status</u>	S. 17
<u>3. Islamisch-rechtliche Rechtfertigungsmodelle für die Versklavung</u>	S. 18
<u>4. Ursprungsländer / Formen des Sklavenhandels</u>	S. 19
<u>IV. Die Janitscharen (<i>yeñiçeriler</i>)</u>	S. 20
<u>1. Kurzer Überblick über die Geschichte des Janitscharenkorps</u>	S. 21
<u>2. Rekrutierung für das Korps: die <i>devşirme</i> (Knabenlese)</u>	S. 23
<u>3. Aufbau des Korps (<i>oġāk</i>)</u>	S. 29

<i>a. Das Korps der Rekruten: der ʿağemī oğāğı</i>	S. 29
<i>b. Das eigentliche Korps der Janitscharen (yeñiçerī oğāğı)</i>	S. 31
4. <u>Die Janitscharen und der Sufiorden der Bektaşī</u>	S. 35
5. <u>Karriereverlauf / Aufstiegsmöglichkeiten</u>	S. 36
<u>V. Die politische Rolle der Janitscharen während des 17. Jahrhunderts</u>	S. 36
1. <u>Die Entwicklung vom Ende der Herrschaft Murāds III. bis zur Thronbesteigung Muṣṭafās I.</u>	S. 36
<i>a. Die letzten Jahre Murāds III. (982 - 1003 / 1574 - 1595)</i>	S. 36
<i>b. Mehmed III. (1003 – 1012 / 1595 – 1603)</i>	S. 39
<i>c. Ahmed I. (1012 – 1027 / 1603 - 1617)</i>	S. 41
<i>d. Die erste Inthronisierung Muṣṭafās I. (1027 /1617-18)</i>	S. 42
2. <u>Die Absetzung ʿOsmāns II. (1027 – 1032 / 1618 – 1622) und die zweite Thronbesteigung Muṣṭafās I. (1032 / 1622 - 1623)</u>	S. 43
<i>a. Die Absetzung und Ermordung ʿOsmāns II. und die Reinhronisierung Muṣṭafās I.: Die ‚osmanische Tragödie‘ (ḥāʿile-i ʿoṣmāniye)</i>	S. 44
<i>b. Weitere „Nachwirkungen“ der ḥāʿile-i ʿoṣmāniye</i>	S. 53
<i>c. Gründe für den Ausbruch der Rebellion</i>	S. 54
<i>d. Das Verhältnis zwischen Janitscharen und sipāhīs nach dem Sturz ʿOsmāns II.</i>	S. 59
3. <u>Ein „starker“ Sultan: Murād IV. (1032 – 1049 / 1623-1640)</u>	S. 61
<i>a. Die beiden Aufstände im Jahr 1041 / 1632</i>	S. 62
<i>b. Das Kaffee- und Tabakverbot</i>	S. 67
<i>c. Die Stellung der Janitscharen unter Murād IV.</i>	S. 68
4. <u>Sultan Ibrāhīm (1049 – 1058 / 1640 - 1648)</u>	S. 69

<u>a. Die Absetzung und Ermordung des Großwesirs</u>	
<u>„Hezārpāre“ Aḥmed Pāšā</u>	S. 71
<u>b. Die Absetzung und Ermordung Ibrāhīms I.</u>	S. 78
<u>c. Die Rolle der Janitscharen bei der Ermordung des Großwesirs und der</u>	
<u>Absetzung Delī Ibrāhīms</u>	S. 83
<u>5. Die Anfangszeit Mehmeds IV. (1058 – 1097 / 1648 - 1687)</u>	S. 84
<u>a. Das Massaker an den sipāhīs und den Pagen in der Sulṭān Aḥmed- Moschee</u>	
<u>(Sulṭān Aḥmed Ğāmi‘ī vaḳ‘ası)</u>	S. 84
<u>b. Die Zeit der Janitscharen-zōrbālar</u>	S. 85
<u>c. Die Konkurrenz zwischen Kösem und Tūrḥān Sulṭān</u>	S. 86
<u>6. Die Rolle der Janitscharen unter Köprilī (1067 – 1072 / 1656 – 1661)</u>	S. 87
<u>7. Die Absetzung Mehmeds IV. (1097 / 1687)</u>	S. 88
<u>8. Die Edirne vaḳ‘ası</u>	S. 89
<u>a. Na‘īmās Charakterisierung Feizullāh Efendīs</u>	S. 90
<u>b. Überblick über den Verlauf der Edirne vaḳ‘ası</u>	S. 94
<u>c. Die Rolle der Janitscharen innerhalb des Konflikts</u>	S. 105
<u>VI. Fazit</u>	S. 109
<u>VII. Literaturverzeichnis</u>	S. 114

Hinweise zur Umschrift; Zitierweise

Konsonanten:

ث = **ṯ**

چ = **č**

ذ = **ḏ**

ژ = **ž**

ض = **ẓ**; - entspricht die Aussprache dem deutschen „d“, wie im Wort „*kaḏi*“,
steht statt „*ẓ*“ ein „*ḏ*“

ظ = **ẓ**

ك = **k; g; ġ; ñ**

ق = **ḳ**

و = **v**

Vokale:

Für die kurzen Vokale orientiere ich mich an der Aussprache, wie sie sehr wahrscheinlich gegen Ende des osmanischen Reiches üblich war; ich gebe sie dem System der heutigen Schreibweise des Türkischen entsprechend wieder: *a, ı, o, u; e, i, ö, ü*. Tauchen persische Ausdrücke auf, welche sich nicht auf die Zeit der Osmanen beziehen (wie z.B. *golām-e dargāh*), habe ich der im Iran üblichen Aussprache entsprechend die Kurzvokale „*a*“ (für *fathā / zabar*), „*e*“ (für *kasra / zīr*) und „*o*“ (für *damma / pīš*) verwendet.

Lange Vokale werden den Regeln der deutschen Morgenländischen Gesellschaft entsprechend wiedergegeben; sind die Vokale *ı, ö* und *ü* im osmanischen Schriftbild durch die Konsonanten *yā* (ی) oder *wāw* (و) dargestellt, wird dies durch Unterstreichen markiert; wird der Vokal *e* durch ein *yā* (ی) dargestellt, wird dies mit *é* wiedergegeben. Einzige Ausnahme bildet das Wort „*خواجه*“, welches ich nicht in der üblichen Form „*h^wāğa*“, sondern der im Osmanischen üblichen Aussprache entsprechend mit „*h^oğā*“ wiedergegeben habe.

Die Umschrift für feststehende arabische Redewendungen und Ausdrücke sowie Eigennamen arabischer oder persischer Autoren richtet sich nach den Regeln der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft für das Arabische.

Ortsnamen werden, sofern bekannt, in der im Deutschen üblichen Weise wiedergegeben.

Bei den Übersetzungen stehen eckige Klammern für Auslassungen, runde Klammern für Anmerkungen, bzw. Übersetzungshinweise, sowie eckige Klammern für selbst hinzugefügte Begriffe.

Zur Zitierweise: bei ihrer ersten Nennung werden der (im Literaturverzeichnis fettgedruckt wiedergegebene) Nachname des Autors sowie der (im Literaturverzeichnis unterstrichene) Titel in Kurzform wiedergegeben. Bei weiteren Nennungen wird, sofern nicht mehrere Werke ein und desselben Autors zitiert werden, ausschließlich der Name des Autors genannt. Eine Ausnahme bildet die Hauptquelle dieser Arbeit: die osmanische Ausgabe wird als „*tārīḥ-i Na‘īmā*“, die neutürkische Übertragung mit „*Na‘imâ*“ zitiert.

Enzyklopädien wie die Encyclopaedia of Islam oder Zeitschriften werden mit der allgemein üblichen Abkürzung (welche im Literaturverzeichnis ebenfalls aufgeführt ist) zitiert.

I. Einleitung

Das 17. Jahrhundert war eine Zeit großer Umbrüche für das Osmanische Reich. Die Zeit der großen, einflußreichen Sultane wie es Mehmed II. (1451 - 1481) und Kānūnī Süleimān (Süleimān der Gesetzgeber, bzw. „der Prachtige“; 1520 - 1566) gewesen waren, war zu Ende; das Ringen der verschiedenen „Fraktionen“ am osmanischen Hof dominierte den Lauf der Politik, welcher durch starke Turbulenzen gekennzeichnet war. Nachdem der zweite Versuch, Wien einzunehmen, fehlgeschlagen war, mussten die Osmanen beim Abschluss des Friedens von Karlowitz (1699) schließlich mit Ungarn zum ersten Mal Territorium abgeben, welches lange Zeit unter ihrer direkten Herrschaft gestanden hatte. Es begann sich abzuzeichnen, dass die Ausdehnung des Reiches ihr Ende gefunden hatte.

Im Fokus dieser Arbeit wird die politische Rolle der Janitscharen während dieser turbulenten Epoche stehen, wobei unter anderem auch auf die Reichweite des Sklavenstatus dieser „Elitetruppe“ eingegangen werden wird. Der untersuchte Zeitraum umfasst die Jahre 1592 – 1703 / 4; die Ereignisse des Jahres 1703 / 4, insbesondere die *Edirne vak‘ası* (1703)

fließen deswegen in diese Arbeit mit ein, weil sie quasi eine „Fortsetzung“, bzw. das Resultat der Ereignisse und des gesellschaftlichen Wandels der osmanischen Gesellschaft im 17. Jahrhundert darstellen.

Hauptquelle dieser Arbeit wird hierbei das Werk des Chronisten Na‘īmā sein, welcher selbst aus einer Janitscharenfamilie stammte und dessen Curriculum selbst den Wandel der osmanischen Gesellschaft reflektiert. Eine nähere Beschreibung des Autors und seines Werkes, welches die Jahre 1000 – 1070 / 1592 – 1660 umfasst, wird im folgenden Kapitel gegeben werden.

Für den biographischen Teil zu Na‘īmās Leben und Werk habe ich mich vor allem auf die Arbeiten von Thomas und Arslantürk, sowie auf einen Artikel v. Fleischer bezogen, ergänzt durch die Angaben aus der Encyclopedia of Islam sowie der İslam Ansiklopedisi.

Die verschiedenen Formen der Sklaverei sowie den Status und die Herkunft der Sklaven betreffend, stellten die Arbeiten von Erdem, Fendoğlu und Toledano den Hauptbezugspunkt dar, während zur Geschichte und zum Aufbau des Janitscharenkorps insbesondere die Arbeiten von Uzunçarşılı und Weissmann, ergänzt durch die entsprechenden Artikel aus der alten und neuen Ausgabe der Encyclopedia of Islam (EI¹ und EI²), sowie die etwas populärwissenschaftlich angehauchte Arbeit Goodwins wertvolle Informationen lieferten.

Informationen den historischen Rahmen der im *tārīḫ-i Na‘īmā* erwähnten Ereignisse sowie die Struktur der Politik am osmanischen Hof betreffend, finden sich insbesondere in den Arbeiten von Abou El-Hadj und Peirce. Für einzelne spezifische Ereignisse sind die Arbeiten Baums, Danişmens und Sertoğlus von Bedeutung.

Lexikalische Fragen betreffend wurden die Wörterbücher von Heuser / Şevket, Steuerwald, Redhouse und Zenker verwendet.

II. Muṣṭafā Na‘īmā (1066 – 1129 / 1655 – 1716)

„Tevārīḫ öldü dehrin terğümānı
Veķāyi‘ bildürir yoķdır zebānı

Gehī bast-ı meķāl eiler seirden
Söz āčār ğazve-i ħairülbeşerden
Ĥaber vērür gehī nām āverandan

Ĥikāyāt-ı selāḫin-i ğihāndan
Gehī iźāḫ-i sırr-ı devlet eiler
beyān-ı ħāl-ı mülk-ü millet eiler
Nev ve köhne ħavādīs evvel āḫır
Ölür tārīḫden ma‘lūm ve zāḫır“¹

„Die Geschichte ist zum Interpreten der Zeit geworden,
Sie macht Ereignisse bekannt, welche nicht sprechen
können;

Mal ist die Rede von Verhaltensregeln;
Sie spricht vom Kampf der Besten unter den Menschen.
Mal bringt sie Nachricht von denen, die sich einen Namen erworben
haben,

Geschichten von den Herrschern der Welt.
Mal eröffnet sie die Geheimnisse des Staates
Und verdeutlicht den Zustand des Reiches und des Volkes;
Neue und alte Ereignisse, aus früher und später Zeit,
werden durch die Geschichte bekannt und offenbar.“

1. Leben und Werk

¹ *Tārīḫ-i Na‘īmā*, Bd. I, S. 5; *Naīmā*, Bd. 1, S. 32.

a. Leben²

Muṣṭafā b. Aḥmad b. ʿAlī an-Naʿīm al-Ḥalabī (osm.: Muṣṭafā Naʿīm), unter seinem *mahlaṣ* (Pseudonym) als „Naʿīmā“ bekannt, wurde um ca. 1065 / 1655 in Aleppo als Sohn des dortigen Janitscharenkommandanten Meḥmed Āgā geboren. Bereits um 1100 / 1688-9 kam er an den osmanischen Hof in Istanbul, wo er als *teberdār* (Hellebardier) im Corps der *bālṭāğlular* (Hellebardenträger) diente, zum Sekretär (*kātib*) ausgebildet wurde und als einer der *kātibs* des *dīvān-ı hümayyūn* Ḳalailiḳōz Aḥmed Pāšā zugeteilt wurde.

Gegen 1110 / 1698-9 wurde Naʿīmā schließlich vom Großwesir ʿAmūğazāde Ḥüseyin Köprilī Pāšā damit beauftragt, die Rohfassung einer osmanischen Chronik des *müderriṣ* Šāriḥ el-Menārzāde Aḥmed Efendī (gest. 1067 / 1657) fortzuführen; nach Ḥüseyin Köprilīs Tod wurde Mōralı Ḥasan zum Patron Naʿīmās.

Mit der Entlassung Mōralı Ḥasans 1116 / 1704 wurde Naʿīmā der Posten des *Ānāṭōlī muḥāsebeğīsī* im Range eines *ḥʷāğegān* übertragen; 1118 / 1706 ließ ihn der Großwesir Čörlülī ʿAlī Pāšā aus Istanbul ins Exil nach Hanya verbannen; jedoch erhielt Naʿīmā bereits 1119 / 1707 die Erlaubnis, erneut nach Istanbul zurückzukehren³, wo er gleichzeitig die Ämter des *tešrīfātğl* (Zeremonienmeister) und des *ḳalyōnlar defterdārı* bekleidete, um anschließend zum zweiten Mal als *Ānāṭōlī muḥāsebeğīsī* tätig zu sein. Unter dem Großwesir Dāmād ʿAlī Pāšā arbeitete er gegen 1125 / 1713 als *defter emīnī* und wurde kurze Zeit später zum *bāš muḥāsebeğīsī* ernannt. Als dem Großwesir Naʿīmās kritische Haltung zur Kampagne auf der Peloponnes (Morea) (1714-15) zu Ohren kam, wurde er auf den Rang eines *silāḥdār kātibī* herabgestuft. Nachdem er 1127 / 1715 zum dritten Mal den Posten des *Ānāṭōlī muḥāsebeğīsī* belegt hatte, wurde er im selben Jahr erneut herabgestuft, diesmal auf den Rang eines provinziellen Verwaltungsbeamten, als *defter emīnī* für die Peloponnes (Morea), wo er bis zu seinem Tod in Patras im Alter von ca. 50 Jahren (1128 / 1716) tätig war; in Patras befindet sich auch sein Grab.

b. Werk⁴

Das als *tārīḥ-i Naʿīmā* (Chronik des Naʿīmā) oder *Naʿīmā tārīḥī* bekannte Werk mit dem arabischen Titel *raudat al-Ḥusain fī ḥulāṣat aḥbar al-ḥāfiqain* (Der Garten des Ḥusain mit einer Zusammenfassung der Nachrichten aus dem Osten und Westen), welches die

² Vgl.: Woodhead, Christine: *Naʿīmā*; In: EP², S. 918f.; Baysun, Cavid: *Naîmâ*; In: İA, S. 44 – 46; Babinger: *Geschichtsschreiber*; S. 245; Itzkowitz: *Ottoman Empire*, S. 100; Mitler: *Ottoman Turkish Writers*; S. 98; Thomas: *A Study of Naîma*; S. 5 - 63.

³ İA: *Naîmâ*, S. 45.

⁴ Vgl.: EP²: *Naʿīmā*, S. 918 f.; İA: *Naîmâ*, S. 46-49; Babinger, S. 246; Mitler, S.99; Thomas, S. 125 – 156.

Hauptquelle meiner Arbeit bildet, beginnt bei den Ereignissen des Jahres 1000 der Hiġra (1592 n. Chr.) und endet mit dem Jahr 1070 / 1660; Na^ʿīmās eigener Aussage lässt sich entnehmen, dass er ursprünglich beabsichtigt hatte, die Ereignisse bis in das Jahr 1704 aufzuzeichnen⁵. Jedoch sind im Anhang der gedruckten Version des *tārīḩ-i Na^ʿīmā* zusätzlich noch Na^ʿīmās persönliche Aufzeichnungen zur *Edirne vaḩ^ʿası*⁶ enthalten.

Das *tārīḩ-i Na^ʿīmā* besteht aus zwei Teilen, welchen jeweils eine längere Einleitung vorangestellt ist, in der Na^ʿīmās Vorstellungen über den Verlauf der Geschichte und über die Art und Weise, wie Sultane und Wesire Politik zu betreiben haben, dargelegt werden. Hierbei ist insbesondere der Einfluß der *muqaddima* Ibn ḩaldūns, sowie des *dustūr al-ʿamal* von Kātib Čelebī / ḩaġġī ḩalifa deutlich zu spüren.⁷

Die eigentliche Schilderung der historischen Ereignisse stützt sich auf die großen Chroniken des späten 16. und 17. Jahrhunderts wie die Werke von ḩasan Bèġzāde, Muṣṭafā ʿĀlī, Ibrāḩīm Pečevī, Veġīḩī, ḩara Čelebīzāde ʿAbd el-ʿAzīz und enthält die gesamte Arbeit des Šāriḩ el-Menārzāde; außerdem ist ein starker Bezug zu Kātib Čelebīs *fezleke* erkennbar.⁸ Ergänzt wird Na^ʿīmās Chronik unter anderem auch durch persönliche Berichte einiger seiner Zeitgenossen, sowie durch seine eigenen Beobachtungen.

Der Aufbau folgt im Großen und Ganzen dem klassischen Aufbau einer Chronik: Für jedes Jahr werden die entsprechenden Ereignisse genannt, zum Teil gefolgt von kurzen Biographien der bedeutenden Persönlichkeiten, welche in jenem Jahr starben.

Außer der Chronik Na^ʿīmās sind noch einige politische Abhandlungen aus seiner Feder unter dem Titel *resāʿil-i siyāsīye* (politische Sendschreiben) in einer Sammelhandschrift erhalten⁹.

2. Na^ʿīmās historisches Umfeld¹⁰

Wie bereits erwähnt, stellt das 17. Jahrhundert, der Zeitraum, über welchen Na^ʿīmā schrieb und dessen zweite Hälfte er erlebte, eine Zeit großer Turbulenzen und eines tiefgreifenden Wandels der osmanischen Gesellschaft dar.

⁵ Wie es scheint, beabsichtigte Na^ʿīmā ursprünglich, den Zeitraum von der Thronbesteigung Murāds III. (982 / 1574) bis zum Zeitpunkt an dem er die Einleitung seines Werkes verfasste (ca. 1704) in seiner Chronik zu behandeln (siehe Thomas, S. 125 f.).

⁶ Siehe hierzu Kap. V, 8., S. .

⁷ Näheres hierzu unter 3. *Das Geschichtsbild Na^ʿīmās*, S. .

⁸ Vgl. hierzu die Tabelle bei Thomas, S. 133 f. .

⁹ Babinger, S. 246.

¹⁰ Vgl.: Abou-El-Haj: *Formation*; S. 16-18; Itzkowitz, S. 63 – 85, 89 - 100, 103 f.; Matuz: *Das Osmanische Reich*; S. 153 – 190.

Der Beginn des 17. Jahrhunderts war noch von den schweren militärischen Belastungen des Reiches im ausgehenden 16. Jahrhundert geprägt, insbesondere dem seit 1593 schwelenden Krieg mit Habsburg, welcher 1606 zum Waffenstillstand von Zsitvatorok führte, bei dem der Osmanische Sultan zum erstenmal einen fremden Herrscher als gleichwertig anerkennen mußte.¹¹ Angefangen mit der Wiedereinnahme von Tabriz 1603 durch die Perser unter Šāh ‘Abbās II. blieb es bis 1639 auch an der Ostfront des Osmanischen Reiches nicht ruhig. Darüber hinaus wurde das Reich infolge der Entwertung des *ākçe* durch die Aufstände der *Ĝelālī*-Rebellen in Anatolien, welche bis 1610 andauerten, erschüttert. Mit dem Tod Mehmeds III. 1603, welcher keine Nachkommen hinterließ, begann eine Zeit, in der die Position des Herrschers eher schwach war: nach Aḥmed I. (1603-1617), dem Bruder Mehmeds III., kam schließlich Muṣṭafā I. (1617-1618; 1622-1623) an die Macht, welcher jedoch aufgrund seiner Schwachsinnigkeit bereits nach einem Jahr zugunsten ‘Oṣmāns II. (1618-1622) abgesetzt wurde. Als ‘Oṣmān II. den Plan fasste, das Korps der Janitscharen in seine Schranken zu weisen, wurde er von diesen abgesetzt und ermordet. Muṣṭafā I. wurde von ihnen erneut eingesetzt.

Erst unter Murād IV. (1623 -1640) kam das Reich wieder zu etwas Stabilität und 1639 wurde mit Persien Frieden geschlossen. Mit dem Tod Murāds brach die Krise jedoch von neuem und in viel heftigerer Weise aus, als „*delī*“ (der Verrückte) Ibrāhīm I. (1640 – 1648) - ebenso wie Muṣṭafā I. ein Herrscher, dessen geistiger Zustand so schlecht war, dass er unfähig war, die Regierungsgeschäfte in einer ordentlichen Weise zu leiten - auf den Thron kam. Die eigentlichen Regierungsgeschäfte waren zu jener Zeit in den Händen der den Janitscharen nahestehenden Kōsem Sulṭān, der *vālide* (Sultansmutter), welche sich schließlich 1648 davon überzeugen ließ, ihren Sohn zugunsten ihres Enkels Mehmed IV. (1648 - 1687) abzusetzen. Jedoch hatte Kōsem nicht damit gerechnet, dass die Mutter Mehmeds IV., Ṭūrḥān Sulṭān, ihre größte Rivalin werden würde. Bevor Kōsem ihren Plan zur Absetzung Mehmeds IV. realisieren konnte, ließ Ṭūrḥān sie ermorden. Während ihr Sohn Mehmed sich der Jagd widmete, leitete sie die Regierungsgeschäfte. Nachdem 1656 Lemnos und Tenedos an Venedig gefallen waren und das Reich sich infolgedessen einer ernsthaften Bedrohung für das „Mutterland“, insbesondere die Hauptstadt Istanbul selbst, ausgesetzt sah, schlug die Stunde Mehmed Köprilīs (1656-1661), welcher das Amt des Großwesirs übernahm, sich aber zuvor gegen Einmischungen seitens der *vālide sultān* absicherte. Dank der in seinen Händen konzentrierten Macht konnte Köprilī die nötigen Reformen angehen und bald auch militärische Erfolge verzeichnen: die von Ābāza Ḥasan angeführten Aufstände in Anatolien, welche 1657 begonnen hatten, konnten erfolgreich niedergeschlagen werden, Lemnos und Tenedos wurden zurückerobert und in Transsylvanien, wo Georg II. Rakoczy begonnen hatte,

¹¹ Itzkowitz, S. 71 f.; Matuz, S. 163.

sich unabhängig zu machen, kehrte wieder Ruhe ein. Sein Sohn Fāzıl Aḥmed Köprilī (1661-1676) setzte den Kurs seines Vaters fort und konnte 1669 Kreta erobern. Auch an der Grenze zu Habsburg konnten die Osmanen wieder verstärkt aktiv werden; trotz der schweren Niederlage am St. Gotthard gegen Habsburg gab es Erfolge im Krieg gegen Polen, was zur Eroberung Podoliens und Teilen der Westukraine führte.

Ḳārā Muṣṭafā Pāšā, welcher versuchte, an die Erfolge seiner beiden Vorgänger im Amt des Großwesirs anzuknüpfen, bereitete eine große Kampagne gegen Habsburg vor, die jedoch mit der Niederlage der Osmanischen Truppen bei Wien 1683 endete und schließlich nach weiteren verheerenden Niederlagen bei Slankamen (1691) und Senta (1697) zum Friedensvertrag von Karlowitz (1699) führte, bei dem die Osmanen zum erstenmal dazu gezwungen waren, Gebiete, die lange Zeit unter ihrer Herrschaft gestanden hatten, abzugeben. An der Schwelle des 18. Jahrhunderts stand schließlich die *Edirne vaḳʿası* (1703), bei welcher infolge des steigenden Einflusses des *ṣeiḫülislām* Feizullāh und seiner Familie die Janitscharen Sultan Muṣṭafā II. (1695 - 1703) absetzten und die Hinrichtung Feizullāhs veranlassten.

3. Das Geschichtsbild Naʿīmās: Ibn Ḥaldūn und Kātib Čelebī¹²

Wie die meisten Geschichtsschreiber hatte auch Naʿīmā bestimmte Vorstellungen über die Gesetzmäßigkeiten, welche den Lauf der Geschichte prägen. Dies wird insbesondere an der in mehrere Unterkapitel gegliederten Einleitung des *tārīḫ-i Naʿīmā* deutlich. Vor allem zwei Autoren scheinen Naʿīmās Vorstellungen über die Geschichte nachhaltig geprägt zu haben: Zum Einen Ibn Ḥaldūn (1332 – 1406), der berühmte arabische „Sozialhistoriker“ des 14. Jahrhunderts, zum Anderen Kātib Čelebī (Ḥağğī Ḥalīfe), ein osmanischer Chronist des 17. Jahrhunderts.

Die von Ibn Ḥaldūn in der *muqaddima* dargelegte Geschichtstheorie spricht davon, dass Zivilisationen in einem Zyklus von mehreren Stadien entstehen, ihren Höhepunkt erreichen und schließlich untergehen. Ein weiteres Element der Theorie Ibn Ḥaldūns ist die sogenannte „*ʿaṣabīya*“, ein Begriff, welcher ursprünglich für „Verwandschaft“ (*ʿaṣāba*) stand, welcher aber bei Ibn Ḥaldūn die Bedeutung von „Gemeinsinn“ oder „Esprit de corps“, sei es nun durch eine gemeinsame Abstammung, die Zugehörigkeit zur selben sozialen Schicht oder gemeinsame Interessen geprägt, erhält. Die *ʿaṣabīya* stellt für Ibn Ḥaldūn die treibende Kraft

¹² Vgl.: EI²: *Naʿīmā*, S.918 f.; İA: *Naima*, S. 46-49; Arslantürk: *Osmanlı Devleti'nin çöküş sebepleri*; Faroqi: *History*, S. 149 – 156; Kreiser: *Der Osmanische Staat*; S. 28 – 35; Itzkowitz, S. 87-89, 100 – 107; Thomas, S. 89f., 65 – 122.

innerhalb der Geschichte dar: je nach Phase, in der sich eine Zivilisation befindet, ändert sich auch der Charakter der *‘aşabīya*¹³.

So steht am Anfang des Zyklus das Stadium, in dem sich der neu entstehende Staat von seinem Vorgängerstaat löst; es ist eine „heroische“ Epoche, während der sich die herrschenden Gruppen durch gute Charaktereigenschaften auszeichnen und eine große Nähe zwischen Herrschenden und Beherrschten besteht. In dieser Phase ist die *‘aşabīya* in der über die Abstammung geprägten Form der Solidarität innerhalb eines Stammes besonders prägend.

Während der zweiten Phase festigt die herrschende Klasse ihre Position; die Bedeutung der über eine gemeinsame Abstammung geprägten *‘aşabīya* nimmt ab; in dieser Phase entledigt sich der Herrscher seiner ursprünglichen Verbündeten, welche beginnen, mit ihm zu konkurrieren und schafft eine Klasse von Militär- und Verwaltungssklaven, die er in der Regierung einsetzt.

Als drittes folgt schließlich die „Blütezeit“, die von Stabilität, Frieden und Sicherheit geprägt ist. Die Verwaltung, die Wissenschaften und die Künste können sich voll entwickeln.

In der vierten Phase herrscht ein Überfluss und der Elan aus den früheren Epochen kommt zum Stillstand, so dass der Staat sich schließlich in einem lethargischen Zustand befindet. Die Sitten beginnen in Folge des allgemeinen Reichtums und Wohlstands zu verfallen und auch der Verfall der inneren Struktur des Staates setzt ein.

Die fünfte Phase ist schließlich die des Verfalls; sie ist durch Dekadenz und Zerfallsprozesse gekennzeichnet. Ein allgemeiner Sittenverfall ist zu beobachten; die Herrscher beginnen, ungerecht zu handeln und ihre Untertanen zu unterdrücken.¹⁴

Arslantürk zufolge steht für Na‘īmā die Zeit von der Gründung des Osmanischen Reiches bis zu Mehmed II. für die ersten beiden Phasen, welche mit der Eroberung Istanbuls 1453 ihren glorreichen Abschluss finden; die Zeit bis zur Herrschaft Murāds III., insbesondere die Zeit „*ḳānūnī*“ Süleimāns steht für die Blütezeit des Reiches, und wie Thomas anmerkt, ist für Na‘īmā spätestens nach dem Großwesirat Ḳara Muṣṭafā Pāšās und der Niederlage vor Wien 1683 die vierte Phase erreicht.¹⁵

Der von Na‘īmā aufgestellte Vergleich zwischen der (ursprünglich von dem griechischen Arzt Galen in der Antike entwickelten) Vier-Säfte-Lehre (*eḥlāt-ı erba‘a*) und den Aufgaben und Charakteristika der vier Stände innerhalb der Osmanischen Gesellschaft ist von Kātib

¹³ Gabrieli, F.: *‘Aşabīya*; In: EP, S. 680.

¹⁴ Vgl.: *tārīḫ-i Na‘īmā*, Bd. I, S. 33-40; *Na‘imā*, Bd. 1, S. 42 – 48; Arslantürk, S. 60 – 69; Itzkowitz, S. 101 f.; Thomas, S. 77.

¹⁵ Vgl. die Graphik bei Arslantürk, S. 117, sowie Thomas, S. 77 f. .

Čelebī's *dustūr al-ʿamal* stark beeinflusst.¹⁶ Das *dustūr al-ʿamal* ist typisch für die *naṣīḥat*-Literatur, welche darauf abzielt, der herrschenden Klasse Ratschläge für ihre Regierungsweise zu erteilen. Auch *Naʿīmās tārīḥ* weist Züge dieser Literaturgattung auf.¹⁷

So setzt *Naʿīmā* die *ʿulemāʿ* (die Gelehrten), bzw. die *ʿilmīye* mit dem Blut (*kān*) gleich; sie verleihen dem „Körper“ des Staates Leben. Das Wissen, welches sie vermitteln, gleicht dem Geist (*rūḥ*), welcher den Körper belebt. Das Militär (*ʿasker*, bzw. *seifīye*) gleicht dem Phlegma (*balġama*): es ist zwar nützlich und notwendig, doch nimmt es überhand, richtet es Schaden an. Insbesondere nach Perioden des Stillstands ist diese Gefahr besonders groß.

Der Stand der Händler (*tüġġār*) wird mit der gelben Galle (*ṣafrā*), welche für den Verdauungsapparat steht, gleichgesetzt; sie sind dafür verantwortlich, dass der Staat ausreichend mit Waren und Lebensmitteln versorgt wird, so wie der Verdauungstrakt dafür sorgt, dass die Speisen verdaut werden und Überflüssiges wieder ausgeschieden wird und somit das Wohlergehen des Körpers gewährleistet. So wie der Körper krank wird, wenn zuviel gelbe Gallenflüssigkeit im Körper ist, haben, wenn der Einfluss der Händler überhand nimmt, die Bewohner des Reiches unter Armut zu leiden und der Staat wird instabil.

Die einfachen Untertanen (*reʿāyā*) schließlich entsprechen der schwarzen Galle (*sevdā*): die schwarze Gallenflüssigkeit wird ausgeschieden, um den Magen (den *Naʿīmā* mit dem Staatshaushalt (*ḥazīne*) gleichsetzt), falls er eine Weile nicht mehr mit Nahrung versorgt wird, anzufüllen, damit er keinen Schaden nimmt. Versäumen es die Machthabenden, die *reʿāyā* vor Unterdrückung zu bewahren, kann der Staatshaushalt nicht mehr aufgefüllt werden. Nimmt die schwarze Galle im Körper jedoch überhand, kommt es wiederum zu Krankheiten wie Melancholie, Schlaflosigkeit und Wahnvorstellungen. Ebenso werden die *reʿāyā*, wenn der Wohlstand zu groß wird, den Vertretern des Staates gegenüber aufmüpfig.¹⁸

So wie die vier Körpersäfte mit den vier Ständen innerhalb der osmanischen Gesellschaft vergleichbar sind, sind *Kātib Čelebī* zufolge auch die drei Lebensabschnitte des Menschen mit den drei Zeitaltern des Staates vergleichbar: so wie ein Kind die Erziehung seiner Eltern benötigt, braucht ein junger Staat die Hilfe großer Staatsmänner; wird das Kind älter, kann es, indem es seinen Verstand gebraucht, selbst für seinen Unterhalt sorgen. Ebenso wird der Unterhalt des Staates durch das Geld, das gerechten Gesetzen zufolge eingesammelt wird, selbständig gesichert. So wie der Mensch, wenn er das Erwachsenenalter (*vukūf yāšl*) erreicht, lange Zeit im Zustand der vollen Entwicklung verbleibt, dauert auch die Blütezeit eines

¹⁶ Vgl. hierzu die Tabelle bei Thomas, S. 74 – 76.

¹⁷ Vgl.: Abou-El-Haj: *Formation*, S. 20 – 26; Thomas, S.89 f. .

¹⁸ Vgl.: *tārīḥ-i Naʿīmā*, Bd. I, S. 27 – 33; *Naʿīmā*, Bd. 1, S. 39 – 42; Akgündüz, S. 60; Itzkowitz, S. 102 f.; Thomas, S. 74 – 76.

Staates an. Schließlich wird, so wie ein Mensch schließlich altert und in physischer wie psychischer Hinsicht abbaut, auch der Staat immer schwächer.¹⁹

Dieser Alterungsprozess führt aber, Na^ʿīmās Meinung nach, im Falle des Staates nicht zwangsweise zum Tod; ist ein entsprechend geschickter Arzt zur Hand, welcher ihm die rechte Politik (*siyāset*) „verabreicht“, kann er wieder zu Kräften kommen. Na^ʿīmā zufolge gibt es zwei Arten von Politik: zum Einen Politik, welche aus dem menschlichen Verstand entspringt (*ʿaklī*) und zum Anderen die von Gott vorgeschriebene (*šerʿī*).²⁰

Schließlich kehrt Na^ʿīmā bei der Frage, wie der Herrscher mit den verschiedenen Ständen zu verfahren habe, um den Verfall des Staates zu verhindern, wieder zu den Ideen Ibn Ḥaldūns zurück, indem er die Ausführungen zum „Kreislauf der Gerechtigkeit“ (*dāʿire-i ʿadliye*) aus dem *aḥlāk-ı aʿlāʾi* des Kınalızāde ʿAlī Efendī, welcher seinerseits stark von den Ideen Ibn Ḥaldūns beeinflusst war, wiedergibt:

So gibt es ohne das Militär und Arbeitskraft weder *mülk* (Herrschaft), noch *devlet* (Staat); die hierfür nötigen Männer können nur durch *māl* (Geld, Besitztümer) aufgetrieben werden; *māl* wiederum kann nur über die *reʿāyā* aufgetrieben werden; die *reʿāyā* können nur bei herrschender Gerechtigkeit zu Wohlstand gelangen; und Gerechtigkeit herrscht nur dort, wo *mülk* und *devlet* existieren, womit sich der Kreis wieder schließt.²¹

Der Arzt, der den kranken Körper des Reiches wiederbeleben kann, ist für Na^ʿīmā sein Patron Ḥüseyn Köprilī. Wie bereits Meḥmed Köprilī vor ihm ist er in Na^ʿīmās Augen dazu in der Lage, die zur Rettung des Staates notwendigen Maßnahmen zu treffen.

III. Die Institution der Sklaverei im Osmanischen Reich

Da die Janitscharen, obwohl sie zeitweise, wie wir noch sehen werden, genügend Macht erlangt hatten, um sogar Sultane abzusetzen, dennoch den Status eines Sklaven (*kūl*) innehatten, lohnt es sich, zuallererst einen Blick auf die Institution der Sklaverei allgemein im Osmanischen Reich zu werfen.

1. Formen der Sklaverei²²

Die Sklaverei im Osmanischen Reich konnte zum Teil sehr unterschiedliche Formen annehmen: am häufigsten waren diejenigen Sklaven vertreten, welche als „Hausklaven“

¹⁹ Vgl.: *tārīḫ-i Naʿīmā*, Bd. I, S. 33 f.; *Naʿīmā*, Bd. 1, S. 42 – 44.

²⁰ Vgl.: Itzkowitz, S. 101; Thomas, S. 76.

²¹ Vgl.: *tārīḫ-i Naʿīmā*, Bd. I, S. 40; *Naʿīmā*, Bd. 1, S. 48 f.; Itzkowitz, S. 88; Thomas, S. 78.

²² Vgl.: Erdem: *Slavery*; S. 6 – 17; Gordon: *Slavery*; S. 48 – 78; Toledano: *Slavery and Abolition*; S. 4 - 7, 20 – 53.

ähnlich wie Hausangestellte die im Haushalt üblichen Tätigkeiten verrichteten (männl. Sklaven als Gärtner, Wächter, „Hausmeister“; Sklavinnen als „Kammerjungfern“, Näherinnen oder Ammen). Die überwältigende Mehrheit der Sklaven war schwarz, weiblich und im Haushalt angestellt; Sklaven mit weißer Hautfarbe wurden oft in respektvollen Tätigkeiten und im persönlichen Umfeld ihrer Herren eingesetzt, während schwarzen Sklaven häufig schwere, harte oder schmutzige Arbeiten zugewiesen wurden.²³

Eine weitere Kategorie stellten „Arbeitssklaven“ dar, welche in der Landwirtschaft oder der Industrie beschäftigt wurden, und schließlich die - trotz ihres vergleichsweise geringen Anteils an der gesamten Sklavenbevölkerung berühmten - *ķūl*-Sklaven, welche im osmanischen Militär und der Verwaltung sowie am Hofe tätig waren, und die Haremssklavinnen, welche die klassischen europäischen Klischees über das Osmanische Reich nachhaltig geprägt haben. Die letzten beiden Formen der Sklaverei sind quasi „komplementär“ zueinander, weshalb ein Autor wie Toledano z. B. vom Typus der „*kul/harem slavery*“²⁴ spricht.

a. *Sklaven in der Landwirtschaft / Industrie*²⁵

Auch wenn die Sklaverei im osmanischen Reich sich nicht mit der Sklaverei, wie sie auf den Plantagen Amerikas praktiziert wurde, vergleichen läßt, gab es dennoch Sklaven, welche ausschließlich in der Landwirtschaft eingesetzt wurden.

So wurden die *ōrtāķčī ķūllar* („Pachtsklaven“) zur Arbeit auf den Feldern eingesetzt; jedoch handelt es sich hierbei um eine eher der Leibeigenschaft vergleichbare Form der Sklaverei, welche im Kontext des im Osmanischen Reich üblichen *sūrgūn*, der Massenexilierung und Neuansiedlung von Teilen der Bevölkerung eroberter Gebiete (welche als Kriegsgefangene versklavt werden durften) zu sehen sind: so erneuerte Mehmed II. während des Zeitraums zwischen 1453 und 1480 die Bevölkerung in etwa 163 Dörfern rund um Istanbul, indem er dort Sklaven ansiedeln ließ. Jedem Sklaven wurde ein Stück Land (*bāštene*) sowie die für die Bestellung des Landes nötigen Geräte und Saatgut zugeteilt; die Hälfte des Ertrages hatte der *ōrtāķčī ķūl* an den Staat abzugeben. Nach seinem Tode nahm entweder der Sohn die Stelle seines Vaters ein oder der Besitz wurde, falls es keine Nachkommen gab, für den Staat beschlagnahmt.²⁶

Neben dem Staat selbst gab es auch Privatpersonen, welche Sklaven, die sie auf dem Markt gekauft hatten, auf ihren Landgütern einsetzten. Oft wurden die Sklaven als Teil des

²³ Gordon, S. 56 f; Toledano, S. 6.

²⁴ Toledano, S. 20.

²⁵ Vgl.: Erdem, S. 11 – 17; Toledano, S. 81.

²⁶ Siehe Erdem, S.12 f. .

Grundbesitzes betrachtet und auch mit dem Land zusammen verkauft; wurde das Land in ein *vakıf* (eine Stiftung) umgewandelt, ging auch der Besitz an den dort arbeitenden Sklaven auf das *vakıf* über.²⁷

Darüber hinaus kann auch die seit den Tagen Mehmeds II. übliche Praxis des Osmanischen Staates, die durch die *devşirme* (Knabenlese) rekrutierten angehenden Janitscharen für einige Jahre an Landwirte und Großgrundbesitzer in Anatolien zu „vermieten“, als eine Form der landwirtschaftlichen Sklaverei angesehen werden.²⁸

Die landwirtschaftliche Sklaverei nahm jedoch, Toledano zufolge, nie wirklich bedeutende Ausmaße an.²⁹

Auch innerhalb der Städte wurden „Arbeitssklaven“ im industriellen Bereich, insbesondere in der Manufaktur, eingesetzt. Hierbei dominierte vor allem die Textilindustrie. Meistens war hierbei der Einsatz von Sklaven mit der *mükātebe*, einer Art „Freikaufvertrag“ verbunden, welche festschrieb, dass der Sklave, nachdem er mit seiner Tätigkeit eine bestimmte Summe oder eine bestimmte Menge erwirtschaftet hatte (zum Teil wurde auch ein bestimmter Arbeitszeitraum vereinbart), einen Anspruch darauf hatte, von seinem Besitzer freigelassen zu werden. Insbesondere bei sehr eintönigen Tätigkeiten lieferte die Aussicht auf Freilassung einen Motivationsschub, mit dem eine erhöhte Effektivität des Arbeiters einherging, so dass sein Besitzer weitaus mehr erwirtschaften konnte als durch die Einstellung Freigeborener möglich gewesen wäre. Oft blieben die freigelassenen Sklaven weiterhin ihrem Handwerk treu und bauten zum Teil selbst einen eigenen Betrieb auf.³⁰

b. Militär- / Verwaltungssklaven: das *ğulām* / *kūl*-System³¹

Im Kontext dieser Arbeit ist das *ğulām*-, bzw. *kūl*-System von zentraler Bedeutung: während der osmanischen Periode umfaßt dieser Begriff sowohl die Militärsklaven, als auch Sklaven, welche in der staatlichen Verwaltung tätig sind und bestimmte Teile des Dienstpersonals am Hofe; außer den *‘ulemā’* hatten sämtliche offiziellen Repräsentanten des Staates zumindest nominell den Status eines *kūl* inne; mit der Zeit wurde der Begriff somit auch auf Freigeborene Muslime angewandt.³²

Die Praxis, auf der höchsten Ebene des Staatsapparates und insbesondere im Militär Sklaven einzusetzen, war kein neues Konzept; bereits zur Zeit des Kalifen al-Mu‘taşım waren

²⁷ Ibid., S. 12.

²⁸ Ibid., S. 15.

²⁹ Toledano, S. 81; vgl. auch Gordon, S. 49.

³⁰ Erdem, S. 15 – 17.

³¹ Erdem, S.6 – 11; Mumcu: *Siyaseten kull*; S. 62 – 67; Toledano, S. 20 – 53.

³² Erdem, S. 6.

die *ġulāms* als speziell für den Dienst im Palast oder in der Staatsverwaltung trainierte Sklaven von Bedeutung³³. Gegen Ende der Abbasidenzeit (750 - 1258) bestand ein bedeutender Teil der Armee aus Sklaven, sogenannten Mamluken (arab. *Mamlūk*: Sklave), welche später sogar eine eigene Dynastie (Mamlukensultane: 1250 - 1516) stellen sollten. Der Vorzug, den der Einsatz von Sklaven im Militär oder in der staatlichen Administration mit sich brachte, dürfte vor allem in der aus der starken Abhängigkeit der Sklaven von ihren Besitzern resultierenden Loyalität gelegen haben. Schließlich dürfte für einen Sklaven, welcher in einem ihm fremden Land ohne jegliche familiäre Absicherung lebte, sein Herr der einzige Bezugspunkt gewesen sein, insbesondere dann, wenn, wie es gerade bei Militärsklaven der Fall war, die Versklavung im Kindesalter erfolgt war.³⁴

Im osmanischen Reich war lange Zeit die *devşirme* (Knabenlese) neben der Kriegsgefangenschaft eine der Hauptquellen zur Rekrutierung insbesondere der Janitscharen; wie aber im folgenden Kapitel noch zu sehen sein wird, wurden durch die *devşirme* auch die Ränge anderer Einheiten wie die *bostānġıs* („königliche Gärtner“) oder die verschiedenen Pagen des Palastes wie auch die Reihen der *sipāhīs* („Pfründenreiter“: die Kavallerie des osm. Reiches), aufgefüllt.

c. Die Sklavinnen im Harem und ihr Personal³⁵

Die Haremssklavinnen und ihr Personal waren entweder durch Kauf oder Schenkung, manchmal auch durch Kriegsgefangenschaft, dem Haushalt des Herrschers zugefallen.

(1) Die Haremssklavinnen (*ġāriye*)

Die Sklavinnen im Harem lassen sich in zwei Kategorien unterteilen:

Zum einen Sklavinnen, welche als Dienstpersonal arbeiteten und die im königlichen Haushalt anfallenden Dienste verrichteten. Diese machten den größten Teil der Bewohnerinnen des Harems aus. Diese Sklavinnen begannen ihren Dienst als *‘aġemī* (Novizin). Ihnen wurde ein islamischer Name (persische Namen waren sehr beliebt) verliehen und zunächst die Sprache und die am Hofe übliche Etikette beigebracht. Nach Abschluß dieser „einführenden Ausbildung“ stiegen sie in den Rang einer *ġarem-i ġümāyūn ġāriyesī*

³³ Itzkowitz, S. 49.

³⁴ Gordon, S. 66 f. ; zu den Anfängen der Militärsklaven unter den Abbasiden vgl. Crone: *Slaves on Horses*; S. 74 – 81.

³⁵ Vgl. Akgündüz, S.254 – 263, 275 – 296, 347 – 360; Halaçoġlu: *Osmanlılar’da devlet teşkilâtı* S. 30; Penzer: *Ĥarem*; S. 125 – 150, 174 – 192; Sagaster: *Herren und Sklaven*; S. 15 f.; Toledano, S. 20 – 53; Uluġay, *Harem*; Uzunġarşılı: *Saray teşkilatı*; S. 146 - 183.

auf, welche den *ḫalfalar* (*ḫālfālar*) und den *üstālar*, Sklavinnen höheren Ranges, unterstanden und unter deren Aufsicht die entsprechenden Haushaltsarbeiten durchführten. Neben einer religiösen Ausbildung durch die *ḫalfalar* erhielten sie auch Unterricht in Musik. *Ḫalfā* (*ḫālfā*), *šāgird* oder auch *būla* wurden diejenigen Sklavinnen genannt, welche bereits eine gewisse Erfahrung als *ḡārīye* gesammelt und sich bewährt hatten. Die *ḫalfās* waren vor allem für die allgemeine Sauberhaltung des *serāys* zuständig; sie wurden von der *büyük ḫalfā*, der Erfahrensten unter ihnen, geleitet.³⁶

Den höchsten Rang unter den *ḫalfās* hatten die *ḫünkār ḫalfāları* inne, welche auch als *üstā* oder *gedikli ḡārīye* bezeichnet wurden; sie waren in nächster Nähe des Herrschers und seiner Familie tätig und bereiteten unter anderem dessen Speisen zu. Je nach Aufgabe und Rang trugen die *üstās* entsprechende Titel wie *ḫazīnedār üstā*, *kāhyā* (*kethudā*) *ḫādın*, *čašnigir üstā*, *čamāşır üstā*, *ibrīkdār üstā*, *ḫahveḡi üstā*, *kātibe üstā* usw. . Aus den Reihen der *ḫalfās* stammten auch die Konkubinen und Gattinnen des Sultans; wer unter den *ḫalfās* aufgrund ihrer Schönheit und ihres guten Charakters auffiel, hatte Chancen, die Sphäre des Dienstpersonals zu verlassen.³⁷

Es war üblich, dass die für die häuslichen Arbeiten zuständigen Sklavinnen nach neun Jahren, wenn sie es wünschten, freigelassen wurden und den *serāy* verlassen konnten. Dies wurde *čirāḳ* genannt und war meist damit verbunden, dass die Sklavin verheiratet wurde und eine entsprechende Aussteuer erhielt, sowie ein *čirāḳ kāḡıdı*, ein Dokument, welches die Rechtmäßigkeit ihres *čirāḳ* und die am Palast erhaltene Ausbildung bestätigte. Oft war auch ein *bairām* (Feiertag wie z.B. das Opferfest oder das Fest des Fastenbrechens) oder ein *ḫāndıl* (eine „heilige Nacht“ wie z.B. die *ḫadir geḡesī* (arab.: *lailat al-qadr*), die 27. Nacht im Ramadan) ein willkommener Anlaß, Sklavinnen die Freiheit zu geben und sie außerhalb des Palastes zu verheiraten.³⁸

Andererseits gab es Sklavinnen, welche zur „Familie des Sultans“ zählten und als *gözde*, *ıḳbāl* oder *ḫādın efendī* bezeichnet wurden. Diese Kategorie wurde auch als *ōḡālıḳ* bezeichnet; sie hatten in der Regel auch das für die gewöhnlichen Sklavinnen übliche Curriculum durchlaufen.

Hierbei gab es einen Unterschied zwischen Sklavinnen, die der Sultan offiziell heiratete (*ḫādın efendī*, auch: *ḫātūn* – „Ehefrau“) und Sklavinnen, welche der Sultan, solange sie nicht bereits anderweitig verheiratet waren, dem *istifrāş* (Konkubinat) genannten Recht zufolge als Konkubinen nehmen konnte. Letztere konnten, wenn sie ein Kind zur Welt brachten, den Status einer *ümm-i veled* (wörtl. Mutter eines Kindes) erlangen: ihr Kind galt als frei und sie

³⁶ Vgl.: Akgündüz, S. 275 – 77, 279 – 281, 286 f.; Uluçay, S. 142 – 147

³⁷ Akgündüz, S. 288 - 291; Uluçay, S. 132 - 141.

³⁸ Akgündüz, S. 287.

erhielten in der Regel beim Tod ihres Herren die Freiheit; außerdem stiegen sie in den Rang einer *ḳādīn efendī* auf und durften nicht mehr verkauft werden. Jedoch gab es, auch innerhalb der *ḳādīn efendīler* die Unterscheidung zwischen Sklavinnen, denen der Sultan zuerst die Freiheit gegeben und die er anschließend geheiratet hatte (ihre Zahl durfte, islamischem Recht zufolge, vier nicht übersteigen) und Sklavinnen, welche der Sultan unter Beibehaltung ihres Sklavenstatus geheiratet hatte, bzw. den *ümm-i veledler*. Die erste Frau des Sultans wurde *bāš ḳādīn* genannt, die übrigen Frauen der Rangfolge nach als 2., 3. etc. bezeichnet. Jeder *ḳādīnefendī* waren mehrere *ḫalfās* und *ğārīyes* untergeordnet.³⁹

Die Konkubinen, mit denen der Sultan Verkehr hatte, die ihm jedoch keine Kinder geboren hatten, wurden *ıḳbāl* genannt; auch sie wurden ihrer Rangfolge entsprechend *bāš*, *ıḳıngī*, *üçüingī*, etc. genannt. Anwärterinnen auf den Status einer *ıḳbāl* wurden *gözde*, *peik* oder *ḫāşş öḫālīḳ* genannt; sie waren meist Sklavinnen, welche unter der *ḫazīnedār ustā* ausgebildet worden waren, anschließend in die Reihen der *ḫüñkār ḫalfāları* aufgestiegen waren und schließlich dem Sultan aufgefallen waren. Ihre Anzahl war ebenfalls auf vier begrenzt.⁴⁰

An der Spitze der Hierarchie stand schließlich die *vālide sultān*, die „Sultansmutter“, deren Einfluss auf den Sultan insbesondere während des 17. Jahrhunderts besonders groß war.

(2) Eunuchen (*ḫādım*) und übriges Haremspersonal⁴¹

*„Benim bütün felaketlerim de onunla başlamamış mıydı zaten?
Afrika'dan kaçırılıp getirilmem ve yolda onca acı veren işlemlerle,
bacaklarımın arası biberli sularla yıkanarak,
Allahın bana bahsettiği uzuvlarımın bıçakla kesilerek alınması reva mıydı?“⁴²*

*(,Hatte nicht auch mein ganzes Unglück mit ihm begonnen?
War es denn gerecht, dass ich aus Afrika entführt und auf dem Weg hierher
so grausamen Prozeduren unterworfen worden war?
Hatte ich verdient, dass sie meine von Gott geschenkten Körperteile
erst mit Pfefferwasser abgewaschen und dann mit dem Messer abgeschnitten hatten?‘)⁴³*

Schon relativ früh in der islamischen Geschichte bildeten Eunuchen einen festen Bestandteil in der Organisation der Paläste von Herrschern. Jedoch beschränkte sich ihre Aufgabe nicht ausschließlich darauf, Wächter der Privatgemächer des Herrschers bzw. des Harems zu sein; so genossen die Eunuchen, welche das Grab des Propheten in Medina

³⁹ Akgündüz, S. 262 - 264, 308 - 313; Sagaster, S. 15; Uluçay, S. 41 - 44, 50.

⁴⁰ Akgündüz, S. 313 - 317; Uluçay, S. 38

⁴¹ Vgl.: Akgündüz, S. 264 - 274; Marmon, S. 95; Penzer, S. 125 - 151; Toledano, S. 42 - 45; Uzunçarşılı: *Saray teşkilatı*; S. 172 - 183.

⁴² Livaneli, S. 118.

⁴³ Riemann, S.130.

bewachten, großes Ansehen und hatten das Privileg, das Grab des Propheten sehen zu dürfen; auch in Mekka wurden Eunuchen als Wächter und Ordnungskräfte eingesetzt.⁴⁴

Die in den *serāys* der osmanischen Sultane tätigen Eunuchen waren allesamt Eunuchen, denen man bei ihrer Kastration sämtliche Geschlechtsteile entfernt hatte; da nur wenige diese Operation überlebten, gehörten Eunuchen zu den teuersten und wertvollsten unter den Sklaven. „Produziert“ wurden die Eunuchen jedoch nicht auf osmanischem Territorium; sämtliche Eunuchen der Osmanen stammten aus dem Ausland. Wo genau die Eunuchen beschnitten wurden, ist für die osmanische Zeit nicht ausreichend geklärt; in der Mamlukenzeit scheint ein Ort in Äthiopien Eunuchen produziert zu haben; mehrere Autoren erwähnen Oberägypten, wo koptische Mönche Kastrationen vorgenommen haben sollen, sowie Darfur als „Herstellungsorte“ für Eunuchen.⁴⁵

Aufgrund der mangelnden Fähigkeit der Eunuchen, Kinder zu zeugen und sich außerhalb des Verhältnisses zu seinem Besitzer familiäre Bande aufzubauen, scheint das Verhältnis zwischen Eunuch und Herr / Herrin oft besonders innig gewesen zu sein.

Des Weiteren wurde den Eunuchen ein exzentrischer Charakter nachgesagt, wahrscheinlich durch das Trauma der Kastration bedingt.⁴⁶

Den Eunuchen waren ihrer jeweiligen Hautfarbe entsprechende Tätigkeiten zugewiesen: So hatte der schwarze Obereunuch, der *kızlar āġāsı* (wörtl.: *āġā* der Mädchen), *ķāpū āġāsı* oder *Dār es-Sa‘āde āġāsı*, dem weitere schwarze Eunuchen unterstellt waren, die Aufgabe, den Eingang des Harems zu bewachen. Der *Dār es-Sa‘āde āġāsı* kam in der Hierarchie direkt nach dem Großwesir (*şadr-i a‘zam*) und dem *şeihülislām*. Vor allem während der Zeit des sogenannten „Frauensultanats“, welches im weiteren Verlauf dieser Arbeit noch behandelt werden wird, hatte der schwarze Obereunuch dadurch, dass er den Einlaß zum Harem kontrollieren konnte, großen politischen Einfluß, weshalb manche osmanischen Historiker auch von einem „Sultanat der afrikanischen Eunuchen“ sprachen.

War der Sultan jedoch vom Einfluss des Harems unabhängig, war der weiße Obereunuch, welcher den Eingang zur *Bāb-ı Se‘ādet* (Pforte der Glückseligkeit), den Eingang zum *selāmlık* (Audienz-; Empfangsbereich) des Sultans, kontrollierte, in der machtvolleren Position. Auch ihm waren weitere weiße Eunuchen unterstellt; außerdem bestand eine starke Verbindung zwischen ihm und den *īčōġlān*, den Pagen des *serāys*.

2. Rechtlicher Status⁴⁷

⁴⁴ Marmon: *Eunuchs and Sacred Boundaries*; S. 95.

⁴⁵ Toledano, S. 43 – 45.

⁴⁶ Idem, S. 42 f.

⁴⁷ Vgl.: Fendoġlu: *Kölelik ve Cariyelik*; S. 153 – 200; Gordon, S. 48 – 78; Mumcu, S. 62 f.; Toledano, S. 4 f., 20 -24; Brunschvig, R.: *‘Abd*; In: *EP*, S. 24.

Der Sklavenstatus im islamischen Recht bedeutet, dass eine Person zum Eigentümer einer anderen wird; der Eigentümer erhält Rechte über die Arbeitskraft, den Besitz und die Sexualität seines Sklaven.⁴⁸ Der Sklave hat im islamischen Recht somit denselben Status wie eine Sache / Ware inne: er kann unter anderem verkauft, ver- und gemietet, verschenkt und vererbt werden.⁴⁹ Anders als eine Sache unterlag er aber auch dem Strafrecht und konnte selbst Eigentum erwerben.

Jedoch gibt es bestimmte Regelungen, die doch dem „Menschsein“ des Sklaven Rechnung tragen: so darf eine Mutter nicht von ihrem Kind getrennt werden, solange es nicht ein bestimmtes Alter erreicht. Außerdem ist es Nichtmuslimen nicht gestattet, muslimische Sklaven zu besitzen. Kann der Besitzer nicht für den Unterhalt (*nafaqa*, das was dem Sklaven zum überleben nötig ist) aufkommen, muss er den Sklaven verkaufen; misshandelt er diesen in solch schlimmer Weise, dass er entstellt wird, muß er ihn freilassen.⁵⁰

Durch den Sklavenstatus ist der Sklave nicht in der Lage, eigenen Besitz zu erwerben, weshalb er sich auch keine Konkubine nehmen kann; jedoch kann er, mit Erlaubnis seines Meisters, heiraten. Andererseits war er durchaus befähigt, an Stelle seines Herrn dessen Besitz als *ma' dūn*, „Autorisierter“ zu verwalten und auch nach außen hin als Besitzer aufzutreten.⁵¹

Auch vor Gericht hatte der Sklavenstatus deutliche Konsequenzen, wie folgende Anekdote zeigt:

So brachte der berühmte Jurist und *šeiḫülislām* Ebū es-Su'ūd den Großwesir Süleimāns des Prächtigen, Soköllī Mehmed Pāšā, dadurch zum Schweigen, dass er darauf hinwies, dass aufgrund des Sklavenstatus des Großwesirs dessen Zeugenschaft vor Gericht weniger wert sei als die eines freigeborenen Muslims, ganz gleich, ob dieser niederer Herkunft sei oder nicht.⁵²

Die Zeugenschaft (*šahāda*) eines Sklaven galt als nicht zulässig vor Gericht, lediglich seine Bestätigung (*iqrār*) in Fällen, die mit seiner Person zu tun hatten, wurde anerkannt.

Im strafrechtlichen Bereich brachte der Sklavenstatus auch Vorteile mit sich: beim Ehebruch (*zinā*), sowie bei der „unrechtmäßigen Verleumdung“ (*qadf*) wurde nur das halbe Strafmaß angewandt.⁵³

Der Status der Sklaven am osmanischen Hof weist jedoch einige Unterschiede zum gerade beschriebenen allgemeinen Status der Sklaven im islamischen Recht auf:

⁴⁸ Toledano, S. 4.

⁴⁹ Mumcu, S. 63.

⁵⁰ EP: 'Abd; S. 24; Fendoğlu, S. 177 - 181.

⁵¹ EP: 'Abd; S. 24; Fendoğlu, S. 164 f. .

⁵² Siehe Goodwin, S.26, unter Berufung auf Repp, R. C.: *The Mufti of Istanbul*; London/Oxford 1986, S. 269 f. .

⁵³ EP: 'Abd; S. 24; Fendoğlu, S. 184 – 194.

Da die *küller* am osmanischen Hof die osmanische Elite bildeten und die Geschicke des Reiches lenkten, wird in der Sekundärliteratur darüber diskutiert, inwiefern es sich bei diesem Sklaventypus überhaupt noch um „Sklaven“ im eigentlichen Sinne handelte. So sind manche Autoren der Meinung, dass die Militärsklaven des Osmanischen Reiches nur noch ihres Ursprungs nach Sklaven waren, sich aber nicht in einem „Zustand tatsächlicher Knechtschaft“ befanden; wieder andere sehen die Unfähigkeit des Sklaven, wichtige Entscheidungen für sich selbst zu treffen, als ein Hauptcharakteristikum des Sklavenstatus an; so gesehen wäre ein Militärsklave nur solange ein Sklave, wie ihn sein Besitzer kontrollieren kann.⁵⁴ Insbesondere ab dem Ende des 16. Jahrhunderts ist dies, wie wir noch sehen werden, häufig der Fall.

Den osmanischen Hof betreffend hatte der Herrscher das Recht, wenn er es wollte, ohne weitere Angabe von Gründen seine Sklaven hinrichten zu lassen. Jedoch erhielten die am Hof tätigen Sklaven einen Lohn, bzw. Sold (*‘ulūfe*), mit dem sie nach eigenem Gutdünken verfahren konnten. Nach dem Tod des Sklaven, sei es nun durch Exekution oder bei einem natürlichen Tod, wurde sein gesamter Besitz beschlagnahmt (die sog. *müşādere*) und ging in die Hände des Staates über.⁵⁵

3. Islamisch-rechtliche Rechtfertigungsmodelle für die Versklavung⁵⁶

Insbesondere die „Rekrutierung“ der Janitscharen betreffend ist die Frage von Interesse, wie der Akt der Versklavung nach islamischem Recht gerechtfertigt wurde. In diesem Abschnitt wird jedoch nur auf die im Allgemeinen gültigen Regeln des islamischen Rechts in Bezug auf die Versklavung eingegangen werden; der die Janitscharen betreffende „Spezialfall“ der *devşirme* und seine Rechtfertigung werden im nächsten Kapitel dargestellt werden.

Den Regeln der *şarī‘a* (osm.: *şerī‘at*) zufolge stellt die Kriegsgefangenschaft – neben der Tatsache, dass ein Kind zweier Sklaven auch weiterhin ein Sklave war - die einzige Situation dar, in der jemand legal versklavt werden kann. Der Fall der Sklaverei – dem Prinzip *al-aşl huwa al-ḥurrīya* („das Grundprinzip ist die Freiheit“) zufolge – stellte somit in der Theorie die Ausnahme dar.⁵⁷ Die Versklavung eines freigeborenen Muslim galt als rechtswidrig.

⁵⁴ Toledano, S. 20 – 24.

⁵⁵ Idem, S. 5; Sagaster, S. 13.

⁵⁶ Vgl.: Erdem, S. 18 – 42; Fendoğlu, S. 26 – 30, 77 - 152; Sagaster, S. 12 f.

⁵⁷ Dieses Prinzip gilt im islamischen Recht jedoch mit gewissen Einschränkungen, wie die Arbeit v. Schneider, Irene: *Kinderverkauf und Schuldknechtschaft*; In: *Anhandlungen für die Kunde des Morgenlandes*; Bd. 52, 1, Stuttgart 1999, insbesondere S. 23 – 31, zeigt; zu den Voraussetzungen für eine Versklavung vgl. Sagaster, S. 12 f. .

Als Kriegsgefangener (*asīr*) gilt islamischem Recht zufolge nicht nur ein gefangener Soldat der feindlichen Armee, sondern auch jegliche auf dem Schlachtfeld befindlichen Personen aus dem *dār al-ḥarb* (nichtmuslimisches Gebiet), welche in islamisches Gebiet eindringen (selbst wenn diese sich verirrt haben sollten) und diejenigen, welche sich ergeben und den *amān* erbitten. Der Status des *asīr* ist, dem Geschlecht und dem Alter, bzw. körperlichen Zustand entsprechend, unterschiedlich geregelt:

Ist der Kriegsgefangene ein feindlicher Soldat oder jemand, der als Soldat aktiv werden könnte, kann der Herrscher, seinem eigenen Ermessen entsprechend, den Gefangenen entweder hinrichten lassen, versklaven lassen (*istirqāq*), gegen Lösegeld (*fidā*) oder ohne Gegenleistung (*mann*) freilassen, oder mit ihm, falls es sich um einen Anhänger einer Buchreligion (*ahl al-kitāb*) handelt, einen *dimma*-Vertrag, welcher gegen die Zahlung der *ḡizya* (Kopfsteuer) und Anerkennung der muslimischen Oberhoheit Schutz für Leib und Leben sowie freie Religionsausübung garantiert, schließen. Dem ḥanafitischen Recht zufolge haben Renegaten (*mūrtedd*) und die Polytheisten unter den Arabern (jedoch nur zur Zeit des Propheten selbst) nur die Wahl zwischen Hinrichtung und Konversion.⁵⁸

Kinder und Frauen unter den Kriegsgefangenen hingegen dürfen nicht hingerichtet werden; gleiches gilt für Greise, körperlich Behinderte und Geistliche.⁵⁹

4. Ursprungsländer / Formen des Sklavenhandels

Die überwältigende Mehrheit der Sklaven im osmanischen Reich war afrikanischen Ursprungs. In Bezug auf schwarze Sklaven legten die Osmanen jedoch keinen sonderlich großen Wert darauf, nach ihrem Ursprungsland zu unterscheiden: sie wurden schlicht als *zenḡī* (Schwarze) bezeichnet. Das einzige dunkelhäutige Volk, das man eigens bezeichnete, waren die Äthiopier bzw. Abessinier (*ḥabeš*).⁶⁰

Bei den selteneren weißen Sklaven hingegen war das Ursprungsland in der Regel bekannt. Sie stammten, wenn es um Militärsklaven ging, größtenteils vom Balkan; Haremssklavinnen kamen oft aus dem Kaukasus.⁶¹

Im 19. Jahrhundert liefen im Osmanischen Reich vier Routen des Sklavenhandels zusammen:

⁵⁸ Fendoğlu, S. 90 – 102, 112 - 127.

⁵⁹ Fendoğlu, S. 127.

⁶⁰ Erdem, S. 58.

⁶¹ Toledano, S. 31.

Die Routen des nordafrikanischen Sklavenhandels, des Handels über das Rote Meer, über den Golf und den Irak und die des tscherkessischen und georgischen Sklavenhandels.⁶²

Die allgemein verbreitete Unterscheidung zwischen weißen und schwarzen Sklaven wirkte sich auch auf das Metier der Sklavenhändler aus: Während der Beruf des *ğellāb*, der mit schwarzen Sklaven handelte, verpönt war, genoß der mit weißen Sklaven handelnde *esīrğī* großes soziales Ansehen.⁶³

Bei der Betrachtung der verschiedenen Ursprungsländer für die Sklaven des osmanischen Reiches fällt insbesondere die Rolle der Tscherkessen auf. Dieses ursprünglich nördlich von Abchasien lebende Volk aus dem Kaukasus war eine wichtige Quelle für die weißen Sklaven, insbesondere die Sklavinnen des Reiches. Das Besondere an der tscherkessischen Gesellschaft war, dass sie sich untereinander versklavten: Die tscherkessische Gesellschaft bestand aus zwei Gruppen, von denen die tieferstehende der höherstehenden als Sklaven diente und von diesen auch ins Ausland verkauft wurde; zum Teil gab es auch Familien, in denen die Eltern ihre eigenen Töchter in der Hoffnung, sie würden von einem reichen Pāšā gekauft oder kämen an den Hof des Sultans – was trotz des Sklavenstatus durchaus einen sozialen Aufstieg bedeuten konnte - versklavten. Zum Teil versklavten sich manche Tscherkessinnen aus denselben Gründen sogar selbst.⁶⁴

IV. Die Janitscharen (yeñiçeriler)

„Gereklüdir yeñiçerī kâpûda
ki hânı gözleyâler her tapûda“

(,Die Janitscharen werden am Hofe gebraucht,
damit sie [Tag und Nacht] über den Herrscher wachen‘)⁶⁵

Die Janitscharen, osman. *yeñiçerī* (neue Truppe), bildeten lange Zeit die Elitetruppe des Osmanischen Reiches.

1. Kurzer Überblick über die Geschichte des Janitscharenkorps⁶⁶

Als Gründer des Janitscharenkorps wird im Allgemeinen der Wesir Hâir ed-Dîn Pāšā, auch bekannt als *Ḳara Ḥalîl Çenderelî / Çandarlı* angesehen, welcher in den 760er / 1350er

⁶² Erdem, S. 54.

⁶³ Toledano, S. 68 f. .

⁶⁴ Erdem, S. 50 – 52.

⁶⁵ ‘Āşîq Pāšā-zâde, *tārîḫ*, S. 50.

⁶⁶ Vgl. hierzu Huart, Cl.: *Janitscharen*; In: EI¹, S. 612 - 614; Murphey, Rhoads: *Yeñi çerî*; In: EI², S. 322 - 331; Goodwin, S. 19 – 31, 156 - 228; Mumcu, S. 57 f.; Uzunçarşılı: *Kapukulu ocakları*; S. 477 - 581; Weissmann: *Les Janissaires*; S. 7 – 11, 81 - 98.

Jahren mit der Unterstützung Sultan Ōrḥān Ġāzīs (1326 - 1360) und dessen Bruders, des Großwesirs ‘Alā’ ed-Dīn, die „neue Truppe“ (*yeñi čeri*) ins Leben gerufen haben soll.⁶⁷

Die „neue Truppe“ stand jedoch bereits in einer gewissen historischen Tradition: bereits vor der Gründung des Korps gab es innerhalb des osmanischen Heeres Infanterieeinheiten, die *yāyā* oder *piyāde* (Fußsoldaten) und die ‘*azab* („Junggesellen“), welche auch in späterer Zeit parallel zu den Janitscharen weiterexistierten. Die *yeñi čeri* war in zweierlei Hinsicht besonders: zum Einen bestand sie aus Sklaven (welche anfangs über die *penğik resmī*, die „Fünftelsteuer“, welche auf die Kriegsbeute zu entrichten war, rekrutiert wurden); zum Anderen hatte das Korps den Charakter einer Privatarmee (*ḥāṣṣa ordūsı*) des Sultans, welche später auch als *kāpū kulları* (wörtl.: Sklaven der Pforte) bekannt war,⁶⁸ als deren Vorform man die *ğolām-e dargāh* (pers.: Diener / Sklaven des Hofes) der Seldjukensultane ansehen könnte⁶⁹.

„Neu“ war, dass sich innerhalb der osmanischen Armee die Bedeutung von den turkmenischen Reitertruppen und berittenen Grenztruppen (*ākınçıl*: „Renner und Brenner“) unter ihren halb unabhängigen *beğs* (*üğ beğleri*: „die *beğs* der Grenze“) seit Murād I. (1360 - 1389) auf die Infanterie zu verschieben begann; außerdem erhielt die „neue Truppe“ im Gegensatz zu den frühen, oft ad hoc zusammengestellten, Einheiten einen festen Sold und eine spezielle Ausbildung.⁷⁰

Zur Zeit Murāds I. umfasste das Korps, welches als *ḥünkār kulları* (Diener des Herrschers) bereits einen besonderen Status innehatte, nur ca. 2000 Mann; bis zur Zeit Murāds II. (gest. 855 / 1451) war es gerade mal auf 3000 angewachsen.⁷¹

Zu einer militärisch bedeutsamen Kraft entwickelten sich die Janitscharen erst während der 2. Hälfte des 8. / 14. Jahrhunderts, vor allem aufgrund ihrer Effektivität bei der Belagerung von Festungen. Erst unter Meḥmed II. (1451 - 1481), dem Eroberer Konstantinopels / Istanbuls, wurde das Korps so groß, dass es nötig war, es in Divisionen (*ğemā‘at*, *segbān* und *bölük*⁷²) und Regimenter (*orta*) zu unterteilen. Erst zu jener Zeit hatte die „neue Truppe“ ihre typische Gestalt erhalten. Gegen Ende der Herrschaft Meḥmeds II. war der Umfang des Korps auf ca. 10.000 Mann angewachsen und unter Meḥmeds Nachfolger Bāyezīd II. (1481 - 1512) wuchs es schließlich auf etwa 13.000 Mann an. Kurz vor Beginn des 17. Jahrhunderts wurde die Finanzierung des Korps der Janitscharen, welches unter Murād III. (1574 - 1595) an die 25.000 Mann umfasste, insbesondere nach der

⁶⁷ EI¹: *Janitscharen*; S. 612; EI²: *Yeñi čeri*; S. 322; Goodwin, S. Weissmann, S. 10 f. .

⁶⁸ Dieser Begriff umfasst jedoch sämtliche Sklaven des Sultans, nicht nur die Janitscharen.

⁶⁹ EI²: *Yeñi čeri*; S. 322.

⁷⁰ EI¹: *Janitscharen* S. 612; EI², *Yeñi čeri*, S. 322; Weissmann, S. 9 – 11.

⁷¹ EI²: *Yeñi čeri*; S. 322 f. .

⁷² Siehe unter 3. „Aufbau des Korps“.

steigenden Entwertung des *aķče*⁷³, zu einer schweren Belastung für den Staatshaushalt. Im Laufe des 17. Jahrhunderts begannen sich die Reihen der Janitscharen auch für Männer zu öffnen, die nicht wie bisher durch die *devşirme*, die Knabenlese rekrutiert worden waren, so dass das Korps gegen Ende des 17. Jahrhunderts gut 40.000 Mann umfasste. Dieses Eindringen von *eğnebīs* („Fremden“), bzw. *şaplāmas* („Eindringlingen“) in die Reihen des Korps, gepaart mit dem Bruch mit einigen Traditionen des Korps wie der Vorschrift, welche vorsah daß ein Janitschar, welcher einem Handwerk nachging, aus dem Korps ausgeschlossen wurde, sahen viele osmanische Autoren als einen der Hauptgründe für die Instabilität und die Krisen an, welche den Staat im Laufe des 17. und bis in das 18. Jahrhundert hinein erschütterten. Diese „Verunreinigung des Korps“ habe dazu geführt, dass die Janitscharen in erhöhtem Maße dazu bereit waren, sich gegen ihre Herrscher zu revoltieren und die Hauptstadt in Angst und Schrecken zu versetzen.⁷⁴

Ob dieser Eindruck berechtigt ist oder nicht, wird sich noch im Laufe dieser Arbeit zeigen. Jedoch möchte ich in diesem Zusammenhang bereits auf den von Murphey vorgebrachten Einwand hinweisen, dass das Ausmaß der militärischen Aktivitäten des Reiches zu jener Zeit eine derartig große Zahl an Rekruten für das Korps durchaus rechtfertigte.⁷⁵

Insbesondere bei der Absetzung ‘Osmāns II. (1618 - 22) und des „*delī*“ („verrückten“) Ibrāhīm I. (1640 – 1648) sowie beim „Edirne-Zwischenfall“ 1703, welcher die Hinrichtung des *şeiḫülislām* Feizullāh Efendī und die Absetzung Muştafās II. (1695 – 1703) sowie des Großwesirs Rāmī Mehmed Pāšā zur Folge hatte, griffen die Janitscharen aktiv in die Politik des osmanischen Hofes ein, worauf ich im Kapitel V. noch näher eingehen werde.

Der große Aufstand von 1730, die *Patrōna Ḥalīl vaķasL*, der „Patrona Ḥalīl-Zwischenfall“ welcher den Großwesir Nevşehirlī Ibrāhīm Pāšā seinen Kopf kostete, führte schließlich zur Abdankung Aḥmeds III. (1703 -1730). Im weiteren Verlauf des 18. Jhdts. begann sich der technologische Rückstand der osmanischen Armee auch bei den Janitscharen immer stärker bemerkbar zu machen und manifestierte sich daraufhin schmerzhaft im Krieg gegen Russland gegen Ende der 1760er / Anfang der 1770er Jahre, insbesondere in der verheerenden Niederlage, welche die Osmanen bei Čeşme 1770 erlitten und dem Friedensvertrag von Küçük Kainarğa 1774.

Bereits Anfang der 1770er Jahre hatte man begonnen, über Alternativen zum Janitscharenkorps nachzudenken, jedoch schlug der Versuch Selims III. (1789-1807), 1793 eine neue, moderne Truppe nach europäischem (österreichischem) Vorbild, die *Niżām-ı ğedīd*

⁷³ Osm. Währung aus Silber; infolge der Verbilligung des Silbers durch die Erschließung neuer Silbervorkommen in der neuen Welt verlor die *aķče* rapide an Wert.

⁷⁴ EI²: *Yeñi çeri*; S. 323 f. .

⁷⁵ Vgl.: EI²: *Yeñi çeri*; S. 324.

(wörtl.: neue Ordnung), einzuführen, fehl: auf den Druck der Janitscharen hin wurde die Truppe bereits 1806 wieder aufgelöst; ein Jahr später wurde Selim III. auf Befehl seines Nachfolgers Muṣṭafā IV. (1807 – 1808) hingerichtet.⁷⁶

Maḥmūd II. (1808-1839), welcher kurz darauf den Platz Muṣṭafās IV. einnahm, ließ schließlich, als die Janitscharen am 14. Juli 1826 gegen die Gründung eines weiteren neuen Korps, die *eškinğīs*, welche ihren Platz einnehmen sollten, zu revoltieren begannen und, wie es der Brauch war, die großen Kochkessel (*kāzān*) auf dem *Et Meidānı* als Zeichen ihrer Revolte umstürzten, die Aufständischen mit Kanonen über den Haufen schießen, wobei dabei etwa 8.000 Mann starben. Dieses Ereignis ist unter der euphemistischen Bezeichnung *vakʿa-i ḥairīye* (Das wohltätige Ereignis) bekannt. Kurz darauf gab Maḥmūd II. einen *fermān* heraus, welcher die Auflösung des Korps und die Verfolgung der restlichen Janitscharen festschrieb. Ihre Kasernen wurden abgebrannt und auch der Orden der Bekṭāšī wurde aufgelöst und seine 14 Konvente in Istanbul zerstört.⁷⁷

Damit war die Ära der Janitscharen zu Ende.

2. Rekrutierung für das Korps: die *devširme* („Knabenlese“)⁷⁸

„az eqḷīm-e šerk šāh berūn kard īn sepāh

„Aus den Landen des širk (Unglaubens) hob der Herrscher diese Armee aus,

kaz del nomūd taqwīyat-e dīn bar zamgāh“⁷⁹

Damit er aus vollem Herzen die Religion auf dem Schlachtfeld stärke.“

Im Gegensatz zu den klassischen Militärsklaven, wie sie gegen Ende der Abbasidenzeit und unter den Mamluken existierten, bestanden die Rekruten der Janitscharen nur zu einem geringen Teil aus Kindern, welche in Kriegsgefangenschaft geraten waren. In der Regel waren die Rekruten durch die *devširme* zum Korps gekommen.

Devširme, das Verbalnomen vom türkischen *devširmek* –„(ein-) sammeln“–, die sogenannte „Knabenlese“, bezeichnete die Praxis, von den christlichen Untertanen Jungen im Alter von ca. 10-20 Jahren für das Korps quasi „zwangszurekrutieren“.

Hierbei gab es jedoch bestimmte Regeln zu beachten: nicht alle christlichen Untertanen waren der *devširme* unterworfen: Araber und Zigeuner (Anfangs auch Armenier) kamen von vorneherein nicht in Betracht. Auch Juden wurden für „ungeeignet“ erachtet;

⁷⁶ Weissmann, S. 95 f. .

⁷⁷ Idem, S. 97 f. .

⁷⁸ Vgl.: hierzu Mordtmann, J. H.: *Devširme*; In: EI¹, S. 992 f.; Ménage, V. L.: *Devširme*; In: EI², S. 210 - 213; Erdem, S. 1 – 5; Goodwin, S. 37 - 53; Mumcu, S. 58 – 62; Uzunçarşılı: *kapukulu ocakları*, S. 13 - 21; Weissmann, S. 12 - 15.

⁷⁹ Aus dem *hašt behešt* des Idrīs Bitlīsī, wiedergegeben und übersetzt von: Ménage, V. L., In: BSOAS XVIII, London 1956, S. 182.

somit traf die *devşirme* vor allem die Völker des Balkans, also Albaner, Bosnier, Serben, Griechen etc. Der Vorzug, der bei der Auswahl der künftigen Janitscharen auf die Völker des Balkans gelegt wurde, wird verständlich, wenn man sich vor Augen führt, welche Charakteristika eben jenen Ethnien zugeschrieben wurden: so wird bei einem Blick in die bei Müller aufgeführten Ratgeber zum Sklavenkauf deutlich, dass insbesondere die Bosnier als „sanft, würdevoll, verständig, klug, treu und zuverlässig“⁸⁰ galten. Dies gilt im Großen und Ganzen auch für die übrigen Balkanvölker wie die Albaner und die Griechen.⁸¹ Armenier hingegen wurden lange Zeit als die schlechtesten unter den weißen Sklaven angesehen, was einer der Hauptgründe dafür gewesen sein dürfte, dass sie anfangs keinen Zugang zum Korps erhielten.

Aus ähnlichen Gründen wurden anfangs *devşirmes* nur auf dem Balkan und erst in späterer Zeit, als man auf eine größere Zahl an Rekruten angewiesen war, auch in Anatolien durchgeführt.

Zur Regel, dass kein Muslim der *devşirme* unterworfen werden durfte, bildeten die Einwohner Bosniens eine Ausnahme: da die Bosnier trotz ihrer kollektiven Konversion um 867 / 1463 auf ihrer Beibehaltung bestanden, durfte die *devşirme* weiterhin auch bei den „freigeborenen Muslimen“ unter ihnen durchgeführt werden. Die so rekrutierten bosnischen Muslime wurden *pōtūrnāk*, *pōtūr oğulları* oder die *pōtūr t̄āʾifesī* genannt. Die vielleicht etwas seltsam anmutende Haltung der Bosnier läßt sich dadurch erklären, dass die durch die *devşirme* eröffneten Karrierechancen am osmanischen Hof durchaus eine gewisse Attraktivität besaßen; so hielten manche der durch die *devşirme* am osmanischen Hof in höchste Ämter aufgestiegenen osmanischen Politiker weiterhin den Draht zu ihrer Familie im Ursprungsland aufrecht: so ließ der Großwesir Mehmed Şōķōllı in seinem Heimatland eine Brücke über den Fluß Drina erbauen, welche heute zum UNESCO-Weltkulturerbe zählt⁸² und die in Ivo Andrićs Buch „die Brücke über die Drina“ auch literarisch ihren Niederschlag gefunden hat⁸³; außerdem war es für die bosnischen Rekruten üblich, dass sie in der Regel ohne das übliche Curriculum durchlaufen zu müssen direkt in den Dienst des Palastes oder das Corps der *bostānğıs* aufgenommen wurden.⁸⁴

Weitere Einschränkungen für die *devşirme* bestanden darin, dass es nicht gestattet war, den einzigen Sohn einer Witwe oder eine verheiratete Person⁸⁵ zu rekrutieren, sowie in der Regelung, dass nur ein bestimmter Prozentsatz der Jungen des entsprechenden Ortes der

⁸⁰ Müller: *Die Kunst des Sklavenkaufs*; S.185, die Ausführungen des Kinalızāde wiedergebend.

⁸¹ Ibid. .

⁸² <http://whc.unesco.org/en/list/1260>.

⁸³ Jonas, Ernst E.(Übers.): Andrić, Ivo: *Die Brücke über die Drina (Na Drini ćuprija)*; Berlin 1960.

⁸⁴ Vgl. : EP: *Devshirme*; S. 211; Goodwin, S. 35; Uzunçarşılı: *Kapukulu ocakları*; S. 18f. .

⁸⁵ Weshalb z.T. auch durch frühes Verheiraten der Söhne versucht wurde, der *devşirme* zu entgehen.

devširme unterlagen. Außerdem wurde die *devširme*, mit Ausnahme Athens, welches zwei Mal die *devširme* über sich ergehen lassen musste, nicht in Städten durchgeführt. Ebenso hatten die Bewohner von Vasallenstaaten des Reiches wie Rumänien, die Wallachei, oder Moldawien, in Sachen *devširme* nichts zu befürchten.⁸⁶

Der Ablauf einer *devširme* gestaltete sich folgendermaßen⁸⁷:

Nachdem bereits Monate vor dem festgesetzten Termin die *devširme* sorgfältig vorbereitet worden war, brach ein *yāyābāšī* (Colonel der *sipāhīs*) zusammen mit einem *sūrīḡī* („Pferdetreiber / -Händler“) und einem Verwaltungsbeamten (*kātīb*: Schreiber, Sekretär) auf, um durch die Dörfer zu ziehen und pro Distrikt (*qazā*) 40 Jungen auszusuchen. Er führte ein Vollmachtsschreiben (*berāʿat*) des Janitscharenāḡās mit sich, sowie einige Uniformen. Beim Eintreffen des *yāyābāšī* und des *sūrīḡīs* wartete bereits der Priester des Dorfes mit dem Taufregister; ebenso standen die Jungen des Dorfes bereit zur Inspektion. Der *yāyābāšī* inspizierte die Jungen vor den Augen des *qādīs* und einiger *sipāhīs* und traf dann, phrenologischen und physiognomischen Merkmalen (von welchen man damals glaubte, dass sie etwas über den Charakter und die körperlichen Fähigkeiten aussagten⁸⁸), sowie dem Geisteszustand der Jungen entsprechend, seine Auswahl. All dies wurde vom *kātīb* in zweifacher Ausführung registriert, so dass eine Kopie beim *yāyābāšī* und die zweite beim *sūrīḡī* verblieb. Schließlich brachte der *sūrīḡī*, als zwischen 100 und 150 Jungen zusammengekommen waren, diese über Edirne nach Istanbul, wo ihre Ausbildung begann.

Wann zum ersten Mal in der osmanischen Geschichte eine *devširme* durchgeführt wurde, ist nicht ganz eindeutig geklärt, da, wie es scheint, der Übergang von der *penḡik*-Steuer (arab.: *ḥums*) zur *devširme* fließend war. So wurde der Begriff anfangs auch synonym mit der *penḡik*-Steuer, dem Fünftel der Beute, welches islamischem Recht zufolge an den Herrscher abzugeben war, verwandt.⁸⁹ In ihrer eigentlichen Bedeutung als Rekrutierung der Kinder von *dimmīs* (arab.: Schutzbefohlene; Nichtmuslime unter islamischer Herrschaft) wird sie bereits in einem aus dem Jahre 1395 stammenden Dokument erwähnt, was der Zeit Sultan Bāyezīds I. (1389 – 1402) entspricht. Ein anderes die *devširme* erwähnendes Dokument von 1438 spricht davon, dass solch eine Praxis nie zuvor dagewesen sei, weshalb manche Autoren die Einführung der *devširme* in der Zeit Murāds II. (1421 - 1451) ansiedeln. Jedoch könnte hiermit, wie Menage treffend erläutert, auch die Wiedereinführung der *devširme* nach dem

⁸⁶ EP: *Devshirme*; S. 211; Goodwin, S. 34.

⁸⁷ EI: *Dewshirme*; S. 993; EP: *Devshirme*; S. 211; Goodwin, S. 36 f. .

⁸⁸ Vgl. hierzu die Beschreibungen aus den Ratgebern zum Sklavenkauf bei Müller.

⁸⁹ EP: *Devshirme*; S. 210.

durch die Gefangenschaft Bāyezīds I. ausgelösten Chaos der Jahre 1402-1413, welche mit Sicherheit zu einer Aussetzung der *devširme* geführt haben dürfte, gemeint sein.⁹⁰

Die *devširme* wurde anfangs im Schnitt alle fünf Jahre, zeitweise sogar jährlich durchgeführt; es scheint jedoch, dass die Häufigkeit ihrer Durchführung und auch die Menge der rekrutierten Jungen von den militärischen Bedürfnissen der jeweiligen Zeit abhängig war: in Zeiten, als die Zahl der durch die *penğik*-Steuer rekrutierten Kriegsgefangenen ausreichend war, war keine *devširme* nötig; während des 16. Jahrhunderts stieg die Frequenz der *devširmes* aufgrund des aus dem verstärkten militärischen Engagement des Reiches resultierenden höheren Bedarfs an Rekruten. Gegen Ende des 16. / Anfang des 17. Jahrhunderts fanden verstärkt auch „Freigeborene“ Einlaß in die Reihen der *kāpūkūlları*, weshalb die *devširme* nur noch sporadisch durchgeführt wurde. Jedoch war die *devširme* von 1048 / 1638 nicht, wie an manchen Stellen in der Sekundärliteratur fälschlicherweise behauptet wird, die letzte: so wurden noch 1666 und 1674 reguläre *devširmes* durchgeführt. Die letzte bekannte (jedoch nicht von Erfolg gekrönte) Anordnung zur Durchführung einer *devširme* in Griechenland stammt aus dem Jahre 1705.⁹¹

Ein aus dem Jahre 1150 / 1738 stammender *berāʿat*, welcher einen Christen von der Zahlung der Steuern und dessen Sohn von der *devširme* befreit, zeigt jedoch, dass zumindest noch theoretisch die Möglichkeit zur Durchführung einer *devširme* weiterbestand.⁹²

Im Folgenden werden wir darstellen, welche Ansätze es gab, diese auf den ersten Blick der *šarīʿa* widersprechende Praxis in den Augen der Osmanen doch als gerechtfertigt erscheinen zu lassen und die in der Sekundärliteratur hierzu vertretenen Thesen erwähnen; des Weiteren werden auch einige eher „pragmatische“ Gründe für das Vorgehen der Osmanen Erwähnung finden.

Die *devširme* ist vor allem deswegen schwer mit der *šarīʿa* in Einklang zu bringen, weil sie eine Versklavung der *ḍimmīs* darstellt. Den Regeln des islamischen Rechts zufolge müssen Nichtmuslime unter islamischer Herrschaft die *ğizya*, die „Kopfsteuer“ bezahlen und genießen im Gegenzug dafür den Status von „Schutzbefohlenen“, das heißt, sie brauchen nicht bei der Verteidigung des Staates mitzuwirken. Als eine Zwangsrekrutierung und Zwangskonvertierung von *ḍimmīs* für den Militärdienst stellt die *devširme* also einen Verstoß gegen die Regeln der *šarīʿa* dar. Wittek zufolge können auch die im islamischen Recht bekannten Prinzipien *ʿāda* („etablierte Sitte“) und *ḍarūra* („Notwendigkeit“), welche, falls das Wohl des Staates es erforderte, auch außerhalb der *šarīʿa* stehende Praktiken zuließen, im Falle der *devširme* nicht als Begründung herangezogen werden. Denn auch wenn, wie wir noch sehen werden, die *devširme* aus politischen Gründen quasi „unverzichtbar“ war, konnte

⁹⁰ EP: *Devshirme*; S. 210 f. .

⁹¹ EI¹: *Dewshirme*; S. 992 f.; EP: *Devshirme*; S. 212.

⁹² EP: *Devshirme*; S. 212.

von ihr nicht als von einer *‘āda* gesprochen werden, da sie in der Anfangszeit der Osmanen nicht zur Anwendung gekommen war.⁹³ Jedoch verweist Wittek auf eine Sichtweise der *ḍimma*, des Schutzbefohlenenstatus, im šāfi‘itischen Recht, welche zwischen denjenigen unter den *ahl al-kitāb*, welche seit der Zeit des Propheten ihrer Religion nachgehen, und denjenigen, welche nach seiner Zeit zu einer der Religionen der *ahl al-kitāb* konvertiert sind, unterscheidet. Erstere könnten den Status eines *ḍimmī* erlangen, Letztere hingegen nicht; sie hätten nur die Wahl zwischen Konversion und Tod.⁹⁴

Die Mehrheit der Bewohner des Balkans würde dieser Definition zufolge unter die zweite Kategorie von *ḍimmīs* fallen – dass die *devširme* anfangs nur auf dem Balkan und nicht unter Griechen oder Armeniern, sowie überhaupt nicht unter Juden durchgeführt wurde, bekäme dann mehr Sinn; Wittek zufolge spricht auch die Tatsache, dass die Osmanen Anhänger des ḥanafitischen Rechts waren, nicht dagegen: es sei durchaus legitim gewesen, in Extremfällen das Recht einer anderen Rechtsschule anzuwenden, wenn dieses vorteilhafter war.⁹⁵

Die von Ménage wiedergegebene Argumentation aus dem *hašt behešt* des Idrīs Bitlīsī scheint der *devširme* gegenüber keinerlei Skrupel zu haben; Hauptargument für die „Legalität“ der *devširme* ist hier die Überlegung, dass die entsprechenden Länder mit Gewalt (*be-‘anwe wa ġang*) erobert worden seien und deshalb deren Einwohner allesamt den Status von Sklaven des Sultans innehätten (*be-ṭarīq-e esterqāq mamlūk mīgerdad čōn hamegī ‘abīd wa emā‘-e solṭān-e ġāziyān bāšad*), welcher diese so einsetzen könne, wie er dies wünsche. Außerdem habe es sich hier, wie Bitlīsī behauptet, um eine Maßnahme zur Stärkung von Religion und Staat gehandelt. Jedoch scheint diese Argumentation in den Augen Sa‘d ad-Dīns, welcher sich ca. 70 Jahre später auf das *hašt behešt* bezog, nicht überzeugend genug gewesen zu sein; insbesondere die Passage, in der behauptet wird, dass die christlichen Untertanen der eroberten Gebiete allesamt Sklaven seien, läßt Sa‘d ad-Dīn bewußt aus.⁹⁶

Erdem bietet für die „*šarī‘a*-Konfomität“ der *devširme* einen anderen, weniger komplizierten Ansatz: ihm zufolge ist die Sicht der Osmanen auf Nichtmuslime im Allgemeinen in dieser Frage ausschlaggebend. So ordneten die Osmanen die Nichtmuslime in zwei Kategorien ein:

Einerseits der ***ḍimmī***, der Schutzbefohlene, welcher die muslimische (osmanische) Oberhoheit anerkennt und die *ġizya* (und sonstige Steuern) zahlt; andererseits der ***ḥarbī*** (der

⁹³ Vgl.: Wittek: *Devshirme*; In: *BSOAS XVII* (1955), S. 275.

⁹⁴ Idem, S. 275 f. .

⁹⁵ Idem, S. 276.

⁹⁶ Vgl.: Ménage: *Sidelights on the Devshirme*; S. 181-183.

„kriegerische“), welcher die Muslime aktiv bekämpft, seine Steuern nicht zahlt und „aufrührerisch“ ist. Diesem Verständnis zufolge ist der *ḍimmī*-Status vom Handeln der entsprechenden Gruppe abhängig.

So konnte, während der *ḍimmī* Anspruch auf Freiheit der Religionsausübung und Freiheit für Leib und Besitz hatte, im Falle des *ḥarbīs* der entsprechende lokale Machthaber (*velīyü-ʿl-emir*) darüber entscheiden, ob er hingerichtet, gegen Lösegeld, bei einem Gefangenenaustausch, oder auch ohne Gegenleistung, freigelassen oder versklavt werden sollte.⁹⁷ Der *ḍimmī*-Status scheint, wie Erdem an Verträgen mit griechischen Gemeinden zeigt, nicht automatisch nach Ende der Kampfhandlungen auf die besiegten Nichtmuslime übergegangen zu sein; vielmehr wurden später entsprechende *zīmmet* / *amān*-Verträge geschlossen, welche den *ḍimmīs* Schutz und auch explizit ein Verschontsein vor der *devširme* garantierten. Jedoch waren im Gegenzug auch entsprechende Pflichten einzuhalten. Nur solange diese Pflichten eingehalten wurden, blieb auch der Status des *ḍimmī* erhalten.⁹⁸ Erdem zufolge seien direkt nach dem Ende des Byzantinischen Reiches sehr wohl auch byzantinische Juden der *devširme* zum Opfer gefallen; mit den eingewanderten Juden von der iberischen Halbinsel sei jedoch anders verfahren worden, da diese freiwillig die Oberhoheit der Muslime anerkannt hatten.⁹⁹ Dies spräche dafür, dass bei einer gewaltsamen Eroberung zunächst davon ausgegangen wurde, dass die Bewohner *ḥarbīs* seien, womit wir erneut bei der Argumentation des Idrīs Bitlīsī wären. Hinzu kommt, dass, wie es scheint, die Verwandten der durch die *devširme* rekrutierten Kinder die *ğizya* nicht zu entrichten hatten.¹⁰⁰ Dies kann als ein Indikator dafür angesehen werden, dass die Osmanen die entsprechende Bevölkerung weiterhin als *ḥarbīs*, bzw. als die (weiterhin im Sklavenstatus verbleibenden) Nachkommen versklavter *ḥarbīs* ansahen.

Jedoch scheint die Legalität der *devširme* im osmanischen Reich durchaus ein kontroverses Thema gewesen zu sein: so war Muṣṭafā ʿĀlī, ein Autor des ausgehenden 16. Jahrhunderts, der Meinung, dass die *devširme* der *šarīʿa* widerspreche.¹⁰¹

Unter den eher „pragmatischen Gründen“ ist zu bedenken, dass insbesondere während der Anfänge des Osmanischen Reiches die nichtmuslimische Bevölkerung, insbesondere auf dem Balkan, einen Großteil der Bewohner des Reiches stellte, so dass es unverzichtbar war, auch von diesem Teil der Bevölkerung Soldaten auszuheben. Das System der *devširme* sorgte in diesem Zusammenhang dafür, dass die Soldaten durch die Trennung von ihrer Familie und ursprünglichen Religion dem Herrscher gegenüber loyal blieben.

⁹⁷ Erdem, S. 2.

⁹⁸ Idem, S. 3.

⁹⁹ Idem, S. 3 f. .

¹⁰⁰ Idem, S. 5.

¹⁰¹ Vgl.: Erdem, S. 6.

3. Aufbau des Korps (*ōğāk*)¹⁰²

Öğāk (wörtl.: Herd) wurden im Osmanischen Reich die verschiedenen Korps, bzw. Divisionen der Pfortentruppen genannt.

a. Das Korps der Rekruten: der *‘agemī ōğāğī*¹⁰³

Die noch in der Ausbildung befindlichen Rekruten aus der *devşirme* wurden *‘agemī ōğlān* (das Wort *‘agemī*: Fremder hat im osmanischen Kontext die Bedeutung Rekrut; *ōğlān* steht für „Knaben“) genannt. Bei ihrer Ankunft in Istanbul / Edirne wurden die Rekruten beschnitten und erhielten einen Muslimischen Namen (wobei auch die Namen ihrer Väter in Namen, welche mit „*‘Abd*“ (Diener) begannen, umgewandelt wurden, wodurch kenntlich gemacht wurde, dass ihre Väter keine Muslime waren¹⁰⁴). Eine erneute Inspizierung erfolgte und die vielversprechendsten unter ihnen wurden zur Ausbildung in das *enderūn kolēž* im Inneren des *serāys* geschickt; sie wurden deshalb als *īč ōğlān* (Pagen) oder auch *ğilmānān-i enderūn* bezeichnet. Sie kamen zunächst in die *küçük ōta* (kleine Halle), wo zwischen 80 und 100 Jungen, jeweils zehn unter der Aufsicht eines *Lālās* (Tutor) ausgebildet wurden; etwa ein Jahr später kamen sie in die *büyük ōta* (große Halle); diese beiden auch als *hāne-i şağīr* und *hāne-i kebīr* bekannten Hallen befanden sich jeweils rechts und links des *Bāb es-Se‘ādet*, des „Tores der Glückseligkeit“, dem Eingang zum *selāmlık*, dem Empfangsraum des Palastes, wo der Sultan Audienz hielt; im Alter von etwa 20 Jahren kamen um die 70 der Pagen in die *hazīne ōtası* (Schatzkammer), 25 wurden in die *ķilār ōtası* (Umgangsspr. *ķiler oṭası*), den Lagerraum, beordert, wieder andere zur *seferli ōtası* / *hāne-i seferli* („Halle der Kampagnen“), oder zur *dōğānğl ōtası* (Halle der Falkner), wo sie die für Pagen üblichen Dienste verrichteten. Nachdem sie im Laufe ihrer siebenjährigen Ausbildung die verschiedenen *ōtas* erfolgreich durchlaufen hatten, konnten die Pagen schließlich in die *haşş ōta* (private / königliche Halle) aufsteigen, in der 39 Pagen in der nächsten Umgebung des Sultans ihren entsprechenden Aufgaben als Pagen nachgingen; die Chancen, zu hohen Ämtern wie dem *silāhdār* (Waffenträger) berufen zu werden, waren hier aufgrund des direkten Kontaktes zum Herrscher besonders hoch¹⁰⁵; wie bei Weissmann erwähnt wird, stammten von den 49

¹⁰² Vgl.: Hierzu: Goodwin, S. 69-71; Uzunçarşılı: *kapukulu ocakları*; S. 5 – 463; Weissmann, S.19-39;

¹⁰³ Vgl.: Goodwin, S. 37-53; Halaçoğlu, S. 29 f.; Uzunçarşılı: *kapukulu ocakları*; S. 5 – 141; Idem: *saray teşkilâtı*; S. 297 – 339; Weissmann, S. 21 – 26.

¹⁰⁴ Goodwin, S. 36.

¹⁰⁵ Idem, S. 46 - 51

Großwesiren, welche im Zeitraum von 1453 – 1623 tätig waren, nur drei nicht aus den Reihen der *īč ōġlān*.¹⁰⁶

Die nach den *īč ōġlān* nächstbeste Gruppe der *‘aġemī ōġlān* kam in eine der Schulen außerhalb des Palastes, wie die Schulen in Galata oder Gelībōlī (Gallipoli), wieder andere füllten die Reihen der *bostānġīs* (Gärtner), welche für die Instandhaltung der königlichen Gärten sowie für die Bewachung des *serāys* zuständig waren, oder wurden in der Küche, für öffentliche Arbeiten oder auf Schiffen und Arsenalen eingesetzt; die „unterste Kategorie“ wurde bei Bedarf für 25 *ākče* pro Kopf an Landwirte vermietet.¹⁰⁷

War nach ca. 5 Jahren die Ausbildung der *‘aġemīōġlān* zu Ende, erhielten sie ihr eigentliches Amt zugewiesen: der Kadett wurde schließlich, wenn Bedarf bestand oder Lücken im Janitscharenkorps (*mahlūl*) entstanden waren, in ein Janitscharenregiment aufgenommen, einen Prozeß, welchen man *kāpūya čıkmağ*, „zur Pforte aufsteigen“ (auch unter *be-dergāh ōlmağ* oder einfach als *čıkma* bekannt) nannte.¹⁰⁸ Auch dort ging die Ausbildung weiter: der Novize im Regiment hatte während einer Probezeit zunächst niedrigere Aufgaben zu erfüllen, wie das Reinigen des Bodens oder Ähnliches.

b. Das eigentliche Korps der Janitscharen (*yeñīčerī ōġāġī*)¹⁰⁹

Der *ōġāğ* der Janitscharen umfasste zw. 20.000 und 30.000 Männer und bestand anfangs aus 165 *ōrtas* (*ōrta*: Kompanie; wörtl.: Mitte); jeder *ōrta* gehörten ursprünglich 100 Mann, in späteren Zeiten bis zu 600 oder sogar 800 Mann an.

Die verschiedenen *ōrtas* waren auf drei Divisionen verteilt:

- 1. Die *seğmen* oder *seġbān* (Hundetreiber), 34 *ōrtas* umfassend,
- 2. Die *ġemā‘at* oder *piyāde* (Fußsoldaten), welche aus 101 *ōrtas* bestand,
- und schließlich 3. die zu Anfang der Regierungszeit Bāyezīds II. gegründete *böliik* („Division“), mit 61 *ōrtas*.

Jede *ōrta* besaß ihr eigenes Banner und hatte zum Teil eine spezielle Funktion inne.

¹⁰⁶ Weissmann, S. 23.

¹⁰⁷ Goodwin, S. 38 f. .

¹⁰⁸ EI²: *Yeñī çerī*, S. 326 ; Weissmann, S. 25 f. .

¹⁰⁹ Vgl.: EI¹: *Janitscharen*, S. 613 f. ;EI²: *Yeñī çerī*, S. 323 - 328; Goodwin, S. 69 – 83; 86 – 97; Hammer-Purgstall: *Staatsverfassung*; S. 192 – 209; Uzunçarşılı: *kapukulu ocakları*, S. 144 – 463; Weissmann, S. 19 – 21, 26 – 39.

Dem „Generalstab“ des *oğāks* stand an der Spitze der *āgā* der Janitscharen (*yeñīcerī āgāsı*) vor, welcher Zeitweise auch ein Mitglied des Diwans war und vom Rang her direkt nach den 4 Wesiren über allen anderen militärischen Kommandeuren stand; er residierte im Tekelī Köşk, welcher sich zwischen dem Süleimānīye-Komplex und dem Goldenen Horn befand.¹¹⁰ Ursprünglich wurde er aus den Reihen der Janitscharen selbst ausgewählt, jedoch stammten die *yeñīcerī āgāları*, wie auch viele andere hohe Offiziere in späterer Zeit in der Regel aus den Reihen der *iç oğlān*.¹¹¹

Dem *yeñīcerī āgāsı* standen der *segbān bāşı* oder *seğmen bāşı* (Der Oberbefehlshaber der *segbān / seğmen*), der *külkethudā* oder *külkāya* (Das Oberhaupt der *bölük*), der *bāş çāvüş*, sowie die Leiter der drei ältesten *oğāks*, der *zāğārğıbāşı* (Leiter der Jagdhundetreiber), der *samsünğıbāşı* (Leiter der Treiber der Doggen) und der *tırnağlı bāşı* (Oberster der Kranichhalter) zur Seite, weshalb man auch den „Generalstab“ als die sieben „*oğāķ āgās*“ (*oğāķ āgāları*) bezeichnete.

Außer den sieben *oğāķ āgāları* stand dem *yeñīcerī āgāsı* außerdem noch der *yeñīcerī kātibī* (Sekretär der Janitscharen), der zusätzlich für die 34 *örtas* der Kadetten zuständig war, zur Seite, sowie der für die Registrierung der Rekruten und die Durchführung der Bestrafungen zuständige Kommandant der 5. *orta* und der *ateşğıbāşı* (Oberhaupt der Köche).¹¹²

Weitere höhere Offiziere des Korps waren die *serħadd āgāları* (Oberbefehlshaber der Grenzen), welche in den Grenzfestungen stationiert waren, der *şolāķ bāşı* (Befehlshaber der 4. *orta* der Bogenschützen), der *Istānbül āgāsı* (Oberbefehlshaber Istanbuls, auch zuständig für die *‘ağemī oğlānlar*), der *oğāķ imāmı* (Imam des *oğāķ*, welcher auch der 94. *orta* vorstand), der Schatzmeister (*beitülmālğı*), der *muħzir āgā* (Repräsentant des Korps der Regierung gegenüber), der *kāhyā yerī* (welcher den *yeñīcerī āgāsı* im Diwan repräsentierte) und der *‘azar bāşı* (Verantwortlich für die Gefängnisse und die öffentlichen Hinrichtungen).¹¹³

Jeder *orta* stand ein *çörbağlı* (Suppenkoch) als Kommandant vor, dem wiederum mehrere Offiziere, unter ihnen die jeweiligen *oğtabāşıs* (Vorsteher einer *oğta*, einer Halle in den Baracken), der *āşğıbāşı* (Koch, auch für das Gefängnis zuständig; ihm waren mehrere Gehilfen, *yamāķ*, zugeteilt), sowie ein Beamter und ein Imam, der für die Ausgaben und die Provisionen zuständige *vekīl-i ħarğ* (Rechnungsführer), der *bairākdār* (Fahnenträger des

¹¹⁰ Goodwin, S. 70 ; Weissmann, S. 37.

¹¹¹ EI¹: *Janitscharen*; S. 613.

¹¹² EI¹: *Janitscharen*; S. 613; Hammer-Purgstall, S. 201 – 203; Goodwin, S. 70 ; Weissmann, S. 38.

¹¹³ EI¹: *Janitscharen*; S. 613; Weissmann, S. 39.

Regiments), der *bāš eskī*, der Oberste der Veteranen, welcher auch den *ḳara ḳōl* („Wachmannschaften“) vorstand und deshalb auch als *bāš ḳara kōllīḳḡl* bekannt war und der *ṣakḳabāšl*, der „Chef der Wasserträger“, unterstellt waren. Erkennbar war der *čōrbaḡl* unter anderem – passend zu seinem Namen - am Schöpflöffel, den er an seiner Mütze trug, sowie an seinem weißen Stab.¹¹⁴

An den *ōḡāk* waren weitere Kompanien angegliedert, unter ihnen:

- Die vom *yeñīčeri kātībī* geleiteten *yāzīḡlār*, 100 „Sekretäre“,
- Die dem *bāš yāzīḡl* unterstehenden *ōḡa yāzīḡlār*, für die Kasernen zuständige Sekretäre,
- Die *kārḥāneler* genannten 34 Kompanien, welche aus jeweils 25 Handwerkern bestanden, denen jeweils ein *ustā* vorstand,
- 350 unter dem *bāš čāvūš* stehende *čāvūšlār*, „Lakaien“, welche für die Botengänge zuständig waren; der *bāš čāvūš* hatte auch die Aufsicht über die Durchführung der Bestrafungen,
- sowie die *mūmḡlār*, welche am Sitz des Janitscharenāḡās ihren Dienst leisteten und bei Hinrichtungen assistierten.¹¹⁵

Auch äußerlich waren die verschiedenen Ränge der Janitscharen deutlich erkennbar:

Der einfache Janitschar trug den typischen Filzhut (im Gegensatz zu anderen Einheiten, welche – wie zum Beispiel die *sipāhīler* - einen Turban oder Fes trugen), welcher nach hinten gewölbt war, einen roten Mantel (*dōlama*) und rote Schuhe (*yemenī*), sowie eine blaue Pluderhose (*šalvār*). Die *ṣolāḳlār* (Bogenschützen) und manche Offiziere trugen statt der Löffel Federn an ihren Mützen. Da das Tragen eines Vollbartes als ein Privileg Freieborerer Muslime galt, trugen alle Janitscharen, mit Ausnahme ihrer Offiziere, einen Schnurrbart; außerdem trugen die Offiziere aus der *ḡemā^cat*-Division als Zeichen ihres Ranges gelbe Stiefel und hatten das Recht, auch in Anwesenheit des *yeñīčeri āḡāsī* zu reiten.¹¹⁶

Die Bezeichnungen der Dienstgrade sowie die Symbolik der Insignien der Janitscharen werden im Allgemeinen auf den nomadischen Ursprung zurückgeführt. So wird angenommen, dass die „kulinarischen Dienstgrade“ von der aus der zentralasiatischen und der mongolischen Kultur stammenden nomadischen Sitte, am Abend eines langen Marsches ein geradezu „rituelles“ gemeinsames Mahl einzunehmen, herstammt. Von diesem Kontext dürfte

¹¹⁴ EI¹: *Janitscharen*; S. 613; Goodwin, S. 70.

¹¹⁵ Weissmann, S. 29 f. .

¹¹⁶ EI¹: *Janitscharen*; S. 612 f.; Weissmann, S. 46 – 48.

auch der quasi-heilige Status der großen Kessel (*kāzān*) des Korps herrühren, welche auf keinen Fall während der Schlacht verlorengehen durften; das Umstürzen der Kessel auf dem *Et Meidānı* war das Zeichen für den Anfang einer Revolte. Auch der Name des Korps selbst, *oğāķ* (Herd), stammt aus diesem „kulinarischen“ Kontext; man sprach von den Janitscharen auch als den *oğāķ erilerı* („Männer des Herdes“).¹¹⁷

Die aus der Jagd stammenden Bezeichnungen wie *segbān* (Hundetreiber) und die entsprechenden Dienstgrade dürften von den Aufgaben her stammen, welche die entsprechenden Teile des Korps ursprünglich innehatten, wenn sie den Herrscher auf der Jagd begleiteten; schließlich wurden die *segbān* erst dann Teil des Korps, als Mehmed II. 885 / 1451 ein kleines Korps von Haltern der königlichen Jagdhunde dem Janitscharenkorps angliederte.¹¹⁸

Untergebracht war der *oğāķ* in den *eskı* (alten) und *yeñı* (neuen) *ođalar*, welche im 18. Jahrhundert gut 60 *ođas* (Hallen) umfassten. Die *eskı ođalar* befanden sich in der Nähe der Şehzāde-Moschee; sie beherbergten in späterer Zeit die *bölık* sowie einige Offiziere. Unterhalb der Moschee am *Et Meidānı* befanden sich die unter Süleimān I. erbauten *yeñı ođalar*. Die *eskı* und *yeñı ođalar* umfassten jeweils die Schlafräume und Zimmer der Offiziere und Soldaten, die *ođas*, eine Küche und einen Lagerraum.

Eine *ođa* war eine große rechteckige Halle mit einer hohen Galerie und gekacheltem Boden und beherbergte ca. 100 Mann; jede *ođa* hatte ihr eigenes Emblem; sie reichte jedoch in der Regel nicht aus, um eine ganze *orta* zu beherbergen.¹¹⁹

In Friedenszeiten war der *āğā* der Janitscharen für die Sicherheit der Hauptstadt verantwortlich; dementsprechend nahmen Teile des Korps polizeiliche Aufgaben, wie nächtliche Patrouillen oder die Überwachung des Handels im Bazar, wahr. Dem Leiter der 56. *orta*, dem *čardak čörbađı*, war, zusammen mit dem *kāđı* die Lebensmittelversorgung Istanbuls übertragen, die 64., 69. Und 71. *orta* waren jeweils für die verschiedenen Sorten der Jagdhunde und die Falken des Sultans zuständig.¹²⁰

Eine weitere Besonderheit des Korps war, dass es seinen eigenen Kodex hatte und dass Bestrafungen nur seitens ihrer Offiziere durchgeführt werden durften. Wie sehr die Janitscharen auf diesem Privileg bestanden, zeigt folgender Zwischenfall:

¹¹⁷ EP: *Yeñı Čeri*; S. 323; Weissmann, S. 19 – 21.

¹¹⁸ EP: *Yeñı Čeri*; S. 323; Weissmann, S. 39.

¹¹⁹ Goodwin, S. 72 f. .

¹²⁰ Goodwin, S. 86 f.; Weissmann, S. 120.

Zur Zeit Ibrāhīms I. (1640 – 1648) wurde eine Gruppe von Dieben festgenommen und vor den Sultan gebracht; einer der Männer rief entrüstet: „Aber ich bin doch ein Janitschar!“, womit er darauf hinweisen wollte, dass er nur von einem seiner Offiziere bestraft werden dürfte. Daraufhin sprach der Sultan: „Ich aber, bin der *pādišāh!*“ und befahl, die Bestrafung durchzuführen.¹²¹

Die Strafen konnten unterschiedliche Formen annehmen:

Angefangen beim Arrest in der Küche unter der Aufsicht des *āšğibāši* und seiner Gehilfen, über längere Haft in einer der Festungen bei den Dardanellen, über die „Bastonade“ (*falaka* oder *feleke*), das Verpassen von „Streichen“ auf die Fußsohlen, bis hin zur Hinrichtung durch Erdrosseln und anschließendes Werfen des Körpers ins Meer, waren verschiedenste Strafen möglich. Hinrichtungen fanden meist Nachts im Rümeli *hişār* statt.¹²²

Für den Zusammenhalt des Korps von zentraler Bedeutung war unter anderem auch die Teilnahme an Paraden, wo jede *orta* ihr spezifisches Symbol trug, welches den einzelnen Mitgliedern der Kompanie auch auf den Arm tätowiert war.¹²³ Symbol des Korps insgesamt war ihre halb gelb, halb rote Fahne (*bāyrāk*), auf der das *zūlfiqār* (arab. *ḏū-ʿl-fiqār*: das legendäre zweischneidige Schwert des ʿAlī b. Abī Ṭālib) prangte. Auch die Sonderstellung und die Privilegien, die die Mitglieder bestimmter *ortas* besaßen, trug zur Stärkung des kameradschaftlichen Geistes der Janitscharen untereinander bei, die sich gegenseitig mit *yōldāš* („Kamerad“) anredeten.¹²⁴

Neben den Janitscharen, die mit den *sipāhīs*, der „Kavallerie“ rivalisierten, gab es innerhalb des Osmanischen Heeres auch noch andere Einheiten, von denen manche auch die Form eines Korps hatten: hier seien die *ğebeğīs*, deren Korps insbesondere bei der *Edirne vakʿası*, wie wir noch sehen werden, eine große Rolle spielte, genannt, sowie die von Murād II. gegründeten *tōpğīs* (Kanoniere, Artillerie); außerdem kämpften während der Kampagnen *ʿazab* („Junggesellen), *yāyā* oder *piyāde* (Fußsoldaten) genannte Hilfstruppen neben den Janitscharen. Eine weitere Besonderheit waren diejenigen Soldaten, welche als *serdengeçdi* („Er hat auf seinen Kopf verzichtet“) – „Spezialkommandos“-waghalsige oder gar selbstmörderische Aktionen durchführten. Außerdem gab es noch *derbend* genannte

¹²¹ *Naīmā*, Bd. 4, S. 1628.

¹²² EI¹: *Janitscharen*; S. 613; Weissmann, S. 37.

¹²³ EI¹: *Janitscharen*; S. 613.

¹²⁴ Goodwin, S. 71 f.; Weissmann, S. 48.

Einheiten, welche sich aus Christen und Muslimen zusammensetzten und für die Bewachung von Straßen und Kreuzungen zuständig waren.¹²⁵

4. Die Janitscharen und der Sufiorden der Bektāšī

Der Legende nach soll der Heilige Ḥağğī Bektāš Velī bei der Gründung des Janitscharenkorps eine wichtige Rolle gespielt haben: Er soll bereits bei der Gründung des Korps anwesend gewesen sein und die neu gegründete Truppe gesegnet haben, indem er seine im überlangen Ärmel seines Mantels steckende Hand auf ihren Kopf legte, so dass der Ärmel den gesegneten Soldaten hinten bis zur Taille herabreichte; die spezielle Kopfbedeckung der Janitscharen mit dem nach hinten hin herabfallenden Filz soll demzufolge an den Ärmel des Mantels des Heiligen erinnern, mit dem er die „neue Truppe“ gesegnet haben soll.¹²⁶ Auch die Bezeichnung „*yeñi çerī*“ soll den Janitscharen von Ḥağğī Bektāš persönlich verliehen worden sein. Aufgrund der starken Verbindung zwischen dem Bektāšī-Orden und den Janitscharen wurden sie auch als *Ḥağğī Bektāš oğulları* und ihre *āğās* als *āğāyān-ı bektāšiyān* bezeichnet. Offiziell mit dem Bektāšī-Orden verbunden ist der *oğāḳ* der Janitscharen aber erst seit dem 16. Jahrhundert, als in die 99. *orta* ein Bektāšī-*šeih* bzw. *bābā* sowie 8 Derwische aufgenommen wurden. Zuvor war die 84. *orta*, in der „orthodoxe“ Imame dienten, für das „Seelenheil“ der Janitscharen verantwortlich gewesen.¹²⁷

5. Karriereverlauf / Aufstiegsmöglichkeiten

Die wesentlichen Kriterien für den Aufstieg innerhalb der Hierarchie des Korps waren insbesondere die Anciennität und auf Feldzügen erworbene Verdienste. Jedoch gab es auch Ausnahmen: der *yeñiçerī āğāsı* wurde in der Regel vom Sultan aus den Reihen der *ıç oğlān* ausgewählt; somit blieb in der Regel dem einfachen Janitscharen die Option, zum *āğā* aufzusteigen, verschlossen. Wer sich auf dem Schlachtfeld hervorgetan hatte, konnte durch ein *arḫ* (eine Petition) des Janitscharen-*āğās* vor dem Sultan, in dem der *āğā* dem Sultan eine von den Mitgliedern des Regiments selbst erstellte Liste mit den Namen derer, die befördert werden sollten, vorlegte, in höhere Ämter aufsteigen. In der Regel jedoch erfolgte der Aufstieg innerhalb der Hierarchie des Regiments der Länge der Dienstzeit entsprechend.

Hatte ein Janitschar das Alter von 45 Jahren erreicht oder war er dienstuntauglich geworden, erhielt er eine Pension (*oṭūrāḳ*) und konnte sich zur Ruhe setzen. War er aus dem

¹²⁵ Goodwin, S. 67 f. .

¹²⁶ Weissmann, S. 15.

¹²⁷ Vgl.: Birge: *Bektashi*; S. 74; Goodwin, S. 148 f. ; Weissmann, S. 15 - 17.

aktiven Dienst ausgeschieden, war es ihm auch wieder erlaubt, zu heiraten; seine Uniform durfte er jedoch behalten.¹²⁸

V. Die politische Rolle der Janitscharen während des 17. Jahrhunderts

Im Laufe dieses Kapitels werden wir die Rolle, welche die Janitscharen unter den verschiedenen Sultanen während des 17. Jahrhunderts spielten, näher untersuchen. Hierbei liegt der Fokus auf den verschiedenen Rebellionen, welche zu jener Zeit in der Hauptstadt ausbrachen und die zum Teil zur Absetzung einiger Sultane führten.

1. Die Entwicklung vom Ende der Herrschaft Murāds III. bis zur Thronbesteigung Muṣṭafās I.

a. Die letzten Jahre Murāds III. (982 - 1003 / 1574 - 1595)

Naʿīmās Chronik beginnt im Jahre 1000 / 1592 und umfasst somit nicht mehr den *beğlerbeğī*-Aufstand der Janitscharen von 998 / 1589, während dem die Janitscharen bis in den zweiten Hof des Ṭōpḳāpū Serāyı vorgedrungen waren und die Köpfe des Großwesirs Mehmed Pāšā¹²⁹ und des *defterdārs* Maḥmūd gefordert hatten, welche für die Auszahlung ihres Soldes in minderwertiger Währung verantwortlich waren. Um die Soldaten zu beruhigen, hatte Murād III. ihnen eine ungeheure Summe auszahlen und die beiden Männer hinrichten lassen müssen.¹³⁰

Die Meuterei der Janitscharen im Jahr 1000 / 1592, welche zur Absetzung des damaligen Großwesirs Ferhād Pāšā und zur Ernennung Siyāvuš Pāšās an dessen Stelle führte, wird jedoch bereits erwähnt:

So hatte Ferhād Pāšā, als sich die Beschwerden aus Erzurum über die dort stationierten Janitscharen mehrten, diese dazu aufgefordert, in die Hauptstadt zurückzukehren; die Janitscharen hatten sich jedoch in Erzurum derart unbeliebt gemacht, dass sie während der Vorbereitungen für ihren Abzug angegriffen wurden; einige Soldaten starben dabei. In den Augen der Janitscharen waren sie von den Bewohnern Erzurums nur deswegen angegriffen worden, weil jene vom Rückzugsbefehl erfahren hatten und deswegen glaubten, keine weiteren Konsequenzen befürchten zu müssen, wenn sie sich an den Janitscharen rächten. Somit meuterten sie gegen den Großwesir, der ja, da er den Rückzugsbefehl gegeben hatte, in ihren Augen für das Verhalten der Erzurumer verantwortlich war:

¹²⁸ EI¹: *Janitscharen*; S. 614.

¹²⁹ Vgl. die Erwähnung seines Todes bei Naʿīmā: *Tārīḫ-i Naʿīmā*, Bd. I, S.59; *Naʿīmā*, Bd. 1, S. 109.

¹³⁰ Vgl.: Schweizer: *Die Janitscharen*; S. 192 – 194.

„Am 20. Ğemāzī el-Āḥire kam der Großwesir Ferhād Pāšā zum Diwan, stieg von seinem Pferd, und als er zur Dīvānhāne (dem Sitzungssaal des Diwans im Ṭōpḳāpū Serāyī) ging, stürmten die Janitscharen mit den Worten ‚man hat den Befehl nach Erzurum (Arz-ı Rūm) gesandt, um uns zu vernichten! Ist der pādišāh mit so etwas zufrieden?‘ los und weigerten sich, die Suppe zu essen¹³¹; die Offiziere gingen dazwischen und schafften es gerade noch (ğüç ile) den Aufstand (fıtnə) zur Ruhe zu bringen. Schließlich wurde das Mahl des Diwans nicht gegessen und sie gingen auseinander, und als dem pādišāh diese Zustände zu Ohren kamen, sandte er Ferhād Pāšā ein kaiserliches Schreiben (ḥatt-ı hümayün) und ließ fragen, was der Grund dafür sei. Obwohl es seine Pflicht gewesen wäre, dem pādišāh den Grund, so wie es der Wirklichkeit entsprach darzulegen, nachdem er ihn zunächst ihren Abzug aus Erzurum betreffend um Erlaubnis hätte bitten müssen und zusammen erst nach (wörtl. ile: mit) einem anschließenden Schreiben seitens der oğāks (gemeint sind hier wohl die Offiziere) ihren Abzug <hätte befehlen> dürfen und sich jetzt die Angelegenheit aber derart entwickelt hatte, drückte sich Ferhād Pāšā mit einer kurzen Bemerkung darum, von der gegenwärtigen Lage zu berichten und begnügte sich mit den Worten: ‚Es hat Beschwerden über die āğās der Janitscharen gegeben; sie sind unterbunden worden (def^c olundı)‘ und der Janitscharenāğā Şātürğī Mehmed Āğā wurde auf der Stelle abgesetzt und der silāhdār-ı šehrīyārī (kaiserlicher Waffenträger) Ḥalīl Āğā nahm seine Stelle ein. Schließlich bestrafte man Ferhād Pāšā am nächsten Tag am Nachmittag, als der pādišāh davon erfuhr, dass das Gesagte keine Grundlage hatte und die Beschwerde <der Janitscharen> über ihn (Ferhād Pāšā) selbst gewesen war, indem man ihn absetzte, weil er es vorgezogen hatte, zu lügen, und zum dritten Male nahm Siyāvuş Pāšā den Platz des Großwesirs ein.“¹³²

Wie man an diesem Beispiel sieht, wurde dem Großwesir Ferhād Pāšā quasi ein „Verfahrensfehler“ zum Verhängnis; wahrscheinlich dürfte es nicht unüblich gewesen sein, dass ein Großwesir in der Regel den Herrscher über Probleme wie die Beschwerden der lokalen Bevölkerung über das Verhalten der Janitscharen in Erzurum nicht weiter informierte, auch wenn er in der Theorie weiterhin eine offizielle Genehmigung benötigte.

Um seinen Fehler nicht dem pādišāh gegenüber zugeben zu müssen, und da er – allem Anschein nach – die Tragweite des Aufstandes unterschätzt hatte, glaubte Ferhād Pāšā, mit einer Lüge davonkommen zu können. Wir erfahren bei Na‘īmā leider nicht, wer schließlich dem pādišāh mitteilte, dass Ferhād Pāšā ihn angelogen hatte, doch die Vermutung liegt nahe, dass aufgrund der Absetzung des Janitscharenāğās Şātürğī Mehmed Āğā die Beschwerde

¹³¹ Das Verweigern der Suppe als Zeichen der Unzufriedenheit und das Umstürzen der Kessel stand oft am Anfang einer Janitscharenrevolte.

¹³² *Tārīḫ-i Na‘īmā*, Bd. I, S. 36 f.; *Na‘imā*, Bd. 1, S. 63 f. .

über Ferhād Pāšā seitens der Offiziere des *ōğāqs* gekommen sein dürfte, ohne deren Einsatz der Aufstand sicher ausgeartet wäre.

Ein weiterer Aufstand, diesmal seitens der *sipāhīs*, im Rebī^c el-Āḥir des Jahres 1001 / 1592 ist insbesondere das Verhältnis zwischen den Janitscharen und den *sipāhīs* betreffend interessant:

„Der neue Wesir Siyāvuš Pāšā war mit den Geschäften des Wesirsamtes beschäftigt und am Dienstag, dem 23. Rebī^c el-Āḥir wurde den k̄ul (hier sind sämtliche Militärs gemeint) ihr Sold (‘ulūfe) ausgezahlt; den Janitscharen wurde das ihnen Zustehende (mevāğiblerī) in voller Höhe (temāmen) ausgezahlt, das Geld (āḳçe) reichte jedoch nicht mehr aus und als man, da <auch> aus dem Schatz des Palastes (iç ḥazīne) kein weiteres Geld (imdād) aufgetrieben werden konnte, den Vorschlag machte, den Sold der sipāhīs in Raten (tedrīğen tekmiḷ olmağ üzere) zu zahlen, riefen sie: ‚Nein! Wir nehmen keinen niedrigeren Sold an!‘, und griffen den kaiserlichen Diwan (dīvān-ı hümayūn) an, verlangten den Kopf des bāš defterdār Emīr Pāšā, eines untadeligen und umsichtigen Mannes (rüšd ve tedbīr şāhibī), dessentgleichen es selten in seiner Generation gab (nādire-i akrān) und welcher seitens des pādišāhs anerkannt war.“

133

Als es weder der *čāvuš bāšl* und der *ḳāpūğlar kethudās*, noch einige Vertreter der *‘ulemā* schafften, die *sipāhīs* von ihren Forderungen abzubringen, wurde der Aufstand gewaltsam von den Janitscharen unterdrückt.

Obwohl der Aufstand erfolgreich niedergeschlagen wurde, wurde Siyāvuš Pāšā kurz nach jenem Zwischenfall mit der Begründung, dass schon zweimal die Soldaten den Diwan angegriffen hatten, während er das Amt des Großwesirs innegehabt hatte, wieder abgesetzt.¹³⁴

Wie wir später noch sehen werden, ist diese Episode typisch für das Verhältnis zwischen Janitscharen und *sipāhīs*:

Solange die Janitscharen ihren Sold (*‘ulūfe*) oder ihr *baḥšiš* („Geschenk“ bei Thronbesteigungen von Sultanen und zum Teil sogar beim Amtsantritt von Wesiren, sowie manchmal auch vor einem Feldzug) erhalten hatten, kümmerten sie sich um ihre „*yöldāšlar*“, die *sipāhīs*, herzlich wenig.

Nur wenn ein Zahlungsrückstand beim Sold oder die Weigerung, ein *baḥšiš* in der geforderten Höhe zu zahlen, beide Seiten gleichzeitig betraf, finden wir, wie später noch zu

¹³³ *Tārīḥ-i Na‘īmā*, Bd. I, S. 41 f.; *Na‘imā*, Bd. 1, S. 73 – 75.

¹³⁴ *Tārīḥ-i Na‘īmā*, Bd. I, S. 43; *Na‘imā*, Bd. 1, S. 76.

sehen sein wird, Janitscharen und *sipāhīs* auf einer Seite. Ansonsten hatten, wie wir gesehen haben, die Janitscharen, sobald sie ihr Geld hatten, anscheinend keinerlei Skrupel, gegen andere Gruppen unter den *ḳāpūḳūlları* gewaltsam vorzugehen.

b. Mehmed III. (1003 - 1012 / 1595 – 1603)

Die Zeit Mehmeds III. war von großer militärischer Aktivität insbesondere auf dem Balkan geprägt, wo das osmanische Heer einige Erfolge verbuchen konnte. Da somit reichlich Beute gemacht werden konnte und das Heer beschäftigt war, blieben die Janitscharen unter Mehmed III. relativ ruhig; vielmehr bereiteten wiederum die *sipāhīs* Probleme:

„Als Ferhād Pāšā mit den Angelegenheiten des Feldzuges beschäftigt war, verließ er am 12. Ša‘bān 1003 (22. April 1595) den Diwan und betrat seinen serāy. Jedoch waren bis zu zehntausend ḳūl ḳōgulları (Söhne von Janitscharen, welche wie ihre Väter im Militär dienten), welche zuvor in der Festung von Genče drei Jahre lang stationiert gewesen waren und die, nachdem sie als muḫāfiḳ (Grenzschutztruppe) gedient hatten, unter der Bedingung (šarṭ), dass sie an die bōlūḳ angegliedert waren, ihren Dienst geleistet hatten, unfähig, weiter ihren Dienst zu leisten und hatten sich vor dem Dīvān-ı ‘Ālī Ḳāpūsı (Tor der Residenz des Wesirs) zum Gruß für Ferhād Pāšā aufgereiht und als sie mit den Worten ‚Wir haben unseren Wachdienst an den Grenzen abgeleistet. Unserer Bedingung (šarṭ) zufolge sollen unsere Namen in das Āstāne defterı (Istanbuler Besoldungsregister) übertragen werden und unser Sold von der Der-i devlet (kaiserliche Pforte) ausgezahlt werden! Vor lauter Warten sind wir völlig heruntergekommen (ḫālimiz ḫarāb ḳōldı)!, zu sehr in ihn drangen, fuhr sie Ferhād Pāšā aufs Heftigste an, indem er sagte: ‚Es ist ein Erlass ergangen (fermān ḳōlunmuşdır), euch euer Gehalt aus dem Schatz (ḫazīne) von Genče und Tabrız auszuzahlen. Warum wartet ihr nicht den Befehl ab und maßt euch an, für Unruhe (fitne) zu sorgen? Wisst ihr denn nicht, dass diejenigen, welche ihren Vorgesetzten (büyüḳlerı) gegenüber ungehorsam sind, selbst Ungläubige und ihre Frauen (zur Heirat) frei sind?‘“¹³⁵

Da ihnen ihr Lohn nicht ausgezahlt wurde und sie obendrein noch als Ungläubige beschimpft worden waren, begannen die *ḳūl ḳōgulları* zu rebellieren; schließlich schlossen sich ihnen die *sipāhīs* und der ehemalige Wesir Sinān Pāšā mit seinen Sympathisanten an, welche zum Diwan marschierten und Ferhād Pāšās Kopf forderten; die Versuche der Offiziere (*āḡālar*), die Soldaten zur Raison zu bringen, waren erfolglos. Auf der anderen Seite schlug Ferhād Pāšā in einer Petition dem Sultan vor, den Aufstand mit Hilfe der Janitscharen und

¹³⁵ *Tārīḫ-i Na‘īmā*, Bd. I, S. 64 f.; *Na‘imā*, Bd. 1, S. 119 – 122.

bostānğıs zu zerschlagen. Der *pādišāh* ließ sich davon überzeugen und der Aufstand wurde niedergeschlagen. Infolge des Aufstandes konnte Ferhād Pāšā den *pādišāh* davon überzeugen, dass *Ḳōğā Sīnān Pāšā* und *Ġigālazāde Sīnān* – beides persönliche Feinde Ferhād Pāšās -, sowie einige ihrer Sympathisanten für den Aufstand verantwortlich gewesen seien und ihre Verbannung erwirken.¹³⁶

Bei einer näheren Betrachtung dieses Aufstandes wird deutlich, dass dieser Aufstand wohl eher den Konflikt zwischen Ferhād Pāšā auf der einen und *Sīnān Pāšā* und seinen Anhängern auf der anderen Seite, als den Gegensatz zwischen Janitscharen und *sipāhīs*, bzw. anderen Divisionen des Heeres widerspiegelt.

c. *Aḥmed I. (1012 - 1026 / 1603 - 1617)*

Auch unter Aḥmed I. verhielt sich das Militär relativ ruhig. Erwähnt sei hier jedoch die Meuterei der Janitscharen und der *sipāhīs* von 1014 / 1606:

„Gegen Anfang des Ramadan wurde an einem Tag die Gruppe der Janitscharen den Sold und neue Kleidung (čūka) betreffend ungeduldig und aufsässig (terk-i edeb édiib), und am folgenden Tag begannen die sipāhīs ebenfalls, ihren Sold und ihre Ruhestandsregister (ihrāğ defterī) betreffend, zu diskutieren und begannen, mal ‚Wir werden den Diwan nicht aufsuchen (dīvāna gırmeziz)!‘, mal ‚Wir essen unsere Suppe nicht (čōrbā yemeziz)!‘ sagend, aufmüpfig zu werden (kātır čilvesī yapmağā bāšlādılar). Sie bewarfen außerhalb des Bāb-ı Hümāyūn ihre āğālar mit Steinen und zusätzlich dazu, dass sie mit unangemessenen Worten den defterdār vollquatschten und mit ihm zankten, bewirkten sie, den Sold betreffend, durch eine Beschwerde über den Sekretär (kātib; gemeint ist der defterdār) seine Absetzung.[...]“¹³⁷

Als die Unruhe andauerte und sich der *pādišāh* über das Verhalten der *kūl* beschwerte, bekam er folgende Antwort:

„Mein pādišāh, deine im kaiserlichen Harem ausgebildeten kūllar haben nicht solche unvernünftigen Handlungen angefangen. Dieses Vergehen ist durch das Verhalten des ḥāns der Krim und durch die eğnebiler („Fremde“), welche sich unter der Bedingung, sipāhīs zu werden, in einigen Festungen verschanzt hatten und in das bölük aufgestiegen sind, verursacht worden.“¹³⁸

¹³⁶ Ibid. .

¹³⁷ *Tārīḥ-i Naʿīmā*, Bd. I, S. 226 f.; *Naīmā*, Bd. 1, S. 456 - 458.

¹³⁸ *Tārīḥ-i Naʿīmā*, Bd. I, S. 227; *Naīmā*, Bd. 1, S. 458.

Daraufhin ließ sich der *pādišāh* die Namen jener *eğnebiler* nennen und jene wurden hingerichtet.

Hier scheint sich das Muster, welches wir bereits bei anderen Aufständen beobachten konnten, erneut zu wiederholen: nachdem sie die Absetzung des *defterdār* und die Auszahlung ihres Soldes erwirkt hatten und es darum ging, die „Rädelsführer“ zu bestrafen, zerbrach die Allianz zwischen Janitscharen und *sipāhīs*. Auffällig ist hier auch die Erwähnung der „*eğnebiler*“: hier scheint sich die Meinung Na‘īmās und vieler seiner Zeitgenossen über die Ursachen für den Niedergang des Reiches wiederzuspiegeln, welcher ihrer Meinung nach daraus resultierte, dass durch das Eindringen von *eğnebiler* - nicht über die *devşirme* rekrutierte Soldaten - das Korps der Janitscharen „verunreinigt“ wurde und sich die strikte Trennung zwischen den verschiedenen Ständen verwischte.

d. Die erste Inthronisierung Muṣtafās I. (1026 - 27 / 1617 - 18)

[...] *Hüsn ile maḥbüb öldüler*

Yūsuf gibī ḥüb oldılar

Şabr ile Eiyüb öldüler

Şāğ ōla sulṭān Muṣtafā!

Ğümle ğihāniñ şāhıdır

Yer yüziniñ ōl māhıdır

Kān-i seḥā dergāhıdır

*Şāğ ōla sulṭān Muṣtafā! [...]*¹³⁹

([...] Aufgrund seiner Güte (Schönheit) war er beliebt,

Er war so gut (schön) wie Yūsuf (der Prophet Josef)

Er war ein Eiyüb (Hiob) an Geduld,

Sultan Muṣtafā lebe hoch!

Er ist der König der gesamten Welt,

Er ist der Mond der Erde,

Die Quelle der Freigiebigkeit ist sein Hof,

Sultan Muṣtafā lebe hoch! [...]

Mit Muṣtafā I. kam ein Herrscher auf den Thron, an dessen Schwachsinnigkeit kein Zweifel bestand. Dies wird an einigen Anekdoten, welche Na‘īmā über seine erste Herrschaftszeit erwähnt, mehr als deutlich:

*„Als der pādišāh nach kurzer Zeit durch seine Schwachsinnigkeit (‘aḳıl za‘ifliġi) berühmt wurde, wurde sein seltsames Verhalten unter dem Volk bekannt. Seine unsinnigen Verhaltensweisen (nāma‘kūl ḥāllerī) wie sein sich Herumtreiben auf den Friedhöfen, das Werfen von Gold ins Meer für die Fische, sowie das nutzlose Aufhäufen und Verstreuen von Gold auf den Wegen konnte jeder mit eigenen Augen sehen und man wusste, dass er nicht ganz bei Verstand war.“*¹⁴⁰

¹³⁹ Danon: *Geç-Osman vak’asına ait monografiler*; In: *İzahl Osmanlı Tarihi Kronolojisi*; S. 297.

¹⁴⁰ *Tārīḫ-i Na‘īmā*, Bd. I, S. 320; *Na‘imā*, Bd. 2, S.708 f..

Nichtsdestotrotz darf in diesem Zusammenhang nicht vergessen werden, welche Stellung ein Verrückter im osmanischen Reich haben konnte: in einer stark von den Vorstellungen des Sufismus und der Verehrung von Heiligen geprägten Gesellschaft galten manche Verrückte als *mağdūb*, „entrückt“. Ein *mağdūb* war ein Heiliger, der aufgrund seiner intensiven Liebe zu Gott schier den Verstand verloren hatte. Oft wurde den Handlungen solcher *mağdūbs* ein verborgener Sinn nachgesagt: dass Muṣṭafā I. Gold ins Meer werfen ließ, dürften manche seiner Zeitgenossen als einen versteckten Hinweis auf die Wertlosigkeit aller irdischen Güter im Hinblick auf das Jenseits verstanden haben; auch das Herumirren des Sultans auf Friedhöfen dürfte als ein für einen „entrückten“ Derwisch typisches Verhalten angesehen worden sein – vielleicht auch als ein Hinweis auf die Vergänglichkeit der Welt. Dementsprechend ist von Muṣṭafā I. bei manchen Autoren je nach ihrer Absicht als „*delī*“ (Verrückter) oder eben als „*velī*“ (Heiliger) die Rede.

Führt man sich zusätzlich noch vor Augen, dass die Janitscharen Anhänger des Bektāšī-Sufiordens waren, ist es nicht weiter verwunderlich, dass Muṣṭafā I. als „*mağdūb*“ viele Sympathien der Janitscharen auf seiner Seite hatte, wie wir im folgenden Abschnitt über die Absetzung ‘Osmāns II. noch sehen werden.

Bereits am 1. Rebī‘ el-Evvel 1027 / 1618 wurde Muṣṭafā I. jedoch wieder abgesetzt. Na‘īmā zufolge war vor allem der *Dārüssa‘ade āğāsı* Muṣṭafā Āğā für die Absetzung Muṣṭafās I. und die Inthronisierung ‘Osmāns II., des ältesten Sohnes Aḥmeds I., verantwortlich, welcher, einer der von Na‘īmā erwähnten Versionen des Berichts über die Absetzung zufolge, eine regelrechte Intrige gesponnen haben soll:

So soll er zum einen die ‘*ulemā*’ auf seine Seite gebracht haben, indem er ihnen gegenüber behauptete, der *pādišāh* habe vor, sämtliche Nachkommen des Hauses ‘Osmān töten zu lassen und somit der Dynastie ein Ende zu setzen. Zum Anderen wurden die Anhänger Muṣṭafās I. überlistet, indem man die *ķāpūķulları* unter dem Vorwand, ihnen ihren Sold auszuzahlen, antreten ließ und den Sympathisanten Muṣṭafās I. gegenüber behauptete, die *ķullar* seien gekommen, um den Sultan abzusetzen.

Die zweite Version, bei der Na‘īmā Kātib Čelebīs *fezleke* zitiert, spricht nur davon, dass Muṣṭafā Āğā sowohl den *šeiḫülislām* Es‘ad Efendī, als auch den *ķā’immaķām* Şūfī Mehmed Pāšā allein dadurch, dass er auf die Gefahren, welche dem Staat durch die Unfähigkeit des Sultans, zu regieren, drohten, verwies, von der Absetzung überzeugen konnte.¹⁴¹

Selbst wenn man davon ausgeht, dass von den angeblichen Intrigen des schwarzen Obereunuchen nichts stattgefunden hatte, so ist es dennoch äußerst wahrscheinlich, dass es zumindest zahlreiche Gerüchte gegeben zu haben scheint, denen zufolge Muṣṭafā I. das Opfer

¹⁴¹*Tārīḫ-i Na‘īmā*, Bd. I, S.319 f.; *Naīmā*, Bd. 2, S. 707 – 709.

von Intrigen gewesen sei. Die etwas undurchsichtigen Umstände um seine Absetzung dürften mit ein Grund dafür gewesen sein, dass, wie wir noch sehen werden, beim Aufstand gegen ‘Osmān II. der Ruf nach einer Wiedereinsetzung Muṣṭafās I. laut wurde.

2. Die Absetzung ‘Osmāns des II. (1027 – 1032 / 1618 – 1622) und die zweite Thronbesteigung Muṣṭafās I. (1032 / 1622 – 1623)

„Bir <i>šāh-ı ‘ālīšān</i> <i>iken</i> <i>Šāh-ı ğihāna kıydılar</i> <i>Ġairetlü genç arslān</i> <i>iken</i> <i>Šāh-ı ğihāna kıydılar</i> <i>Ġāzī bahādır hān idī</i> <i>‘Ālī neseb sultān idī</i> <i>Nāmiyle ‘Osmān Hān idī</i> <i>Šāh-ı ğihāna kıydılar</i>	<i>Hüküm etmeğe kâdir</i> <i>iken</i> <i>Emr-i hakka nâzır</i> <i>iken</i> <i>Hağğ etmeğe hâzır</i> <i>iken</i> <i>Šāh-ı ğihāna kıydılar</i> <i>Ey dil, ğigerler öldü hün</i> <i>Derdim bir</i> <i>iken</i> <i>öldü oñ</i> <i>Kān āġlādı ehl-i fünün</i> <i>Šāh-ı ğihāna kıydılar.</i> ¹⁴²
(,Obwohl er ein ruhmreicher Herrscher war hat man den König der Welten erschlagen Obwohl er ein eifriger junger Löwe war hat man den König der Welten erschlagen Er war ein Ġāzī (Gotteskrieger), ein tapferer Hān ein Sultan von hoher Abstammung	Obwohl er fähig war, zu richten, Obwohl er Gottes Angelegenheit verwaltete, Obwohl er bereit war, die Hağğ zu unternehmen hat man den König der Welten erschlagen Oh Herz! Die Lebern sind (vor Kummer) blutig geworden Mein Schmerz der einer war, ist zehn geworden
Mit Namen hieß er ‘Osmān Hān; man hat den König der Welten erschlagen	Der Wissenschaften Meister weinten Blut; man hat den König der Welten erschlagen ‘)

Dem aufgrund seines geringen Alters (er starb im Alter von nur 18 Jahren nach vier Jahren Regierungszeit) als „genç ‘Osmān“ bezeichneten ‘Osmān II. wurde ein Aufstand, welcher infolge seiner Pläne zur Schaffung einer neuen Truppe, welche die alten Einheiten ersetzen sollte, im Jahr 1031 / 1622 ausbrach, zum Verhängnis.

a. Die Absetzung und Ermordung ‘Osmāns II. und die Reinhronisierung Muṣṭafās I.: Die ‚Osmanische Tragödie‘ (hā’ile-i ‘osmāniye)

Auslöser für den Aufstand der Militärs (‘*asker*) gegen ‘Osmān II. war dessen Absicht, die Pilgerfahrt nach Mekka zu vollziehen. Die nötigen Vorbereitungen für die Pilgerfahrt des Sultans waren bereits getroffen. Gleichzeitig gab es innerhalb des Militärs bereits deutliche Zeichen von Unruhe und Unzufriedenheit, doch selbst eine *fetvā* des *šeiḫülislām*, in welcher

¹⁴² *Tārīḫ-i Na‘imā*, Bd. I, S. 355; *Na‘imā*, Bd. 2, S. 785.

dieser betonte, dass die Durchführung der *ḥağğ* für einen *pādišāh* im Interesse seiner Untertanen nicht verpflichtend sei und ihm dazu riet, davon abzusehen, um Zwietracht (*fitne*) zu vermeiden, sowie der Rat anderer Geistlicher wurden von ‘Osmān II. ignoriert; statt dessen wurde damit begonnen, einige der geplanten Maßnahmen umzusetzen, woraufhin die Militärs aktiv wurden:

„Als seitens pādišāh derartige Aktivitäten und Verhaltensweisen auftraten, hatte man unter den k̄ul deutlich verstanden, dass die erfundenen Worte, durch die vorangegangenen Ereignisse wahr geworden waren. Und die Herzen der Soldaten waren, weil das Schließen der Weinschenken und das Töten und Vernichten der Gruppe der Janitscharen bereits weit vorangeschritten war, gebrochen worden. Diese Angelegenheit verstärkte (‘ilāve ḡlūb) die Bewegung des Aufstandes und am siebten Tage des Monats Reğeb versammelten sich die Janitscharen und die sipāhīs an einem Ort und berieten sich.

„Für die Reise des pādišāhs in den Ḥiğāz in dieser Art und Weise, gibt es keinen anderen Grund, als dass sie darauf fußt, dass er sich gänzlich von uns abgewandt hat und uns verabscheut. Um der Ordnung der Welt willen (dünyāniñ niżāmı̄ ičün) haben die <früheren> pādišāhs auf die ḥağğ verzichtet. Den Staat beiseite zu lassen und zu gehen, wenn die Gefahr besteht, dass der Feind aktiv wird und das Übel und das Getöse des Feindes vorhanden sind, ist ein Fehler. Er muss auf diese Sache verzichten.‘ unterhielten sie sich.

Dort mischten sich zahlreiche ‘ulemā’ niederen Ranges unter sie, und alle begaben sich zum Stadtviertel des Āt Meidānı̄ und führten die ankommenden vor sich her.

Der Großwesir sandte den čāvūšbāšı̄ Ḥālı̄ğlızāde mit seinem būyruldı̄ (Befehl), um sie abzuhalten. Als er vor sie kam, bewarfen sie ihn mit Steinen und vertrieben ihn. Verschiedenste Leute stießen dazu und eine große Menschenmenge bildete sich. Sofort brach ein allgemeiner Aufstand aus (derḥāl ‘ālem āyāğa k̄alkdı̄).“¹⁴³

Eine *fetvā* wurde erlassen, die das Verhalten des Sultans verurteilte:

*„Als alle am Āt Meidānı̄ angekommen waren, kam ein alter Mann von denjenigen unter ihnen, die bereits lange gedient hatten und erstellte einen Entwurf für eine *fetvā* mit dem Wortlaut ‚Was ist diejenige, die den pādišāh vom rechten Weg abbringen und ihn auf dumme Gedanken bringen (sevđāsına düšürüb) und die Ursache für die unnötige Verschwendung des Staatsschatzes und die Korruption sind, betreffend, dem Gesetz zufolge, zu tun (šer‘an ne lāzım gelür)?‘ und man sandte ihn zum Mufti jener Zeit (dem šeiḥülislām) Es‘ad Efendī, erhielt eine *fetvā* mit dem Inhalt, dass jene getötet werden müssten, und bewarf*

¹⁴³ *Tārīḥ-i Na‘ımā*, Bd. I, S. 346; *Na‘ımā*, Bd. 2, S.765.

die *bölük āğāları* (die sechs *ōğāk āğās*) und den *yeñičerī āğāsı*, als sie kamen, um sie davon abzuhalten, mit Steinen und vertrieb sie.

Als an jenem Tage die Flotte von *Beşiktaş* aus aufbrach und sich nach *Yediküle* begab, erfuhren sie (die Soldaten der Flotte) vom Aufstand und legten an, gingen von den Schiffen und passierten, als sie die Tore verschlossen fanden, die Festung und mischten sich unter die Menge.

Der Beschluss der Versammelten war, dass sie zunächst zum Großwesir und zum *hōğa efendī* (‘Ömer Efendī’) gehen und ihm ihre Absichten mitteilen wollten, damit diese dann wiederum diese Angelegenheit dem *pādišāh* mitteilen konnten.

Daraufhin kam man zuerst vor den *serāy* des ‘Ömer Efendī’, welcher die Tore verschloss und vom Balkon aus auf sie herabsah. Als sie sahen, dass die Tore verschlossen wurden und sagten: ‚Der *efendī* soll kommen! Er soll dem *pādišāh* die Worte der Versammlung mitteilen!‘, passierte nichts. Der *efendī* floh über das Nachbarhaus, indem er sich verkleidete. Als seine Diener sagten: ‚Der *efendī* ist zum *serāy* (des *pādišāhs*) gegangen!‘, rissen sie das Tor ein und plünderten sein gesamtes Hab und Gut.

Anschließend kamen sie zum *serāy* des Wesirs (*Dilāver Pāšā*) und füllten <den Platz davor>. Sie sahen, dass alle *pāšālıs* (Diener des Wesirs) gänzlich bewaffnet waren und jene beschossen sie sogar mit Pfeilen und töteten und verwundeten einige von ihnen. Sie hatten nämlich an jenem Tage keine Waffen bei sich. Sie kehrten um und als sie loszogen, um die Kriegsgeräte, welche sich im Basar der *sipāhıs* (*sipāhī čāršūsı*) befanden, an sich zu nehmen, kamen ihnen die Händler des Bazars (*bāzār halkı*) entgegen, und als sie um Gnade baten, hielten die Militärs einander zurück, und da der Abend nahe war, fassten sie die Absicht, am darauffolgenden Tage mit Waffen wiederzukommen und gingen auseinander.

Als der *pādišāh* davon hörte, dass sich die Janitscharen und die *sipāhıs* versammelt hatten und den *serāy* des *hōğa efendī* geplündert hatten, ließ er die ‘*ulemā*’ zum *serāy* kommen, und als er fragte: ‚Was ist der Grund für die Versammlung des Militärs?‘ und sie ihm berichteten: ‚Die Gruppe der *kül* ist unzufrieden damit, dass der *pādišāh* nach Anatolien gehen will; und der *hōğa efendī* sowie der *Dāriussa‘āde āğāsı* (schw. Obereunuch) sollen ins Exil geschickt werden!‘, sagte er: ‚Geht und sagt <ihnen>, ich verzichte darauf, zur *Ka‘ba* zu gehen. Aber ich kann jene nicht auch noch aus ihren Ämtern entlassen.‘, woraufhin die ‘*ulemā*’ kamen und sagten: ‚Morgen werden wir sehen!‘. Schließlich war es schon Abend geworden. In jener Nacht verbreitete sich unter den Janitscharen eine Nachricht: ‚Der *pādišāh* hat sämtliche *bostāngıs* geholt und Waffen aus der *ğebehāne* (Waffenarsenal) verteilt!‘

Unter den *bostāngıs* hieß es (*yāyıldı ki*): ‚Die Janitscharen haben die auf den Schiffen der Flotte befindlichen Geschütze auf die Mauer des *serāys* hin ausgerichtet, sie laufen wohl am Garten entlang!‘.

Derart durchwachten die beiden Seiten in diesem Wahn die Nacht.

Am Donnerstag, dem achten des Monats Reğeb, kamen die Janitscharen und sipāhīs mit ihrem Kriegsgerät zu einer Stelle des meidāns, dann brachen sie auf und versammelten sich in der Şultān Mehmed Ğāmi‘ī (der Fātih-Moschee) und forderten die Großen unter den ‘ulemā auf, zu ihnen zu kommen. Von jenen kam die Nachricht: ‚Sie sind zur Yeñi Ğāmi‘ gegangen und warten dort.‘

Daraufhin strömten sie, nach dem du‘ā (Bittgebet nach dem Ende des Ritualgebetes) in der Sultān Mehmed Ğāmi‘ī wie ein Sturzbach zum Āt Meidān. Von dort kamen der Mufti und der nakīb Ğubārī Efendī, sowie Kāfzāde, Bostānzāde, ‘Azmiżāde, der kethudā Muştafā Efendī, der Prediger (vā‘iz) der Hagia Sophia ‘Ömer Efendī, Dervīş Efendī und Kādızāde Efendī, und als die Veteranen der kullar (kūl ihtiyārları) und die Leiter der Staatsgeschäfte in die Moschee eintraten und fragten, was der Grund für die Versammlung sei, erstellten sie eine Petition (‘arz-ı hāl) hinsichtlich der Hinrichtung von sechs Personen. Ferīdūn Efendī und Hailī Ğelebī schrieben die Petition nieder.

Als gesagt wurde: ‚Ḥōğa ‘Ömer Efendī, der Dārüssa‘āde āğāsı Süleimān Āğā, der kā‘immaḳām Ahmed Pāşā, der defterdār Bākī Pāşā, der Großwesir Dilāver Pāşā und Naşūh Āğā – was haben diese sich denn zuschulden kommen lassen?‘, hieß es:

‚Der ḥōğa Efendī und der kızlar āğāsı haben den pādişāh zur Reise überredet; Dilāver Pāşā hat, als wir an seinen serāy gelangten, uns mit seinen Männern bekämpft und einige Männer mit Pfeilen getötet, der defterdār teilt Falschgeld (züyüf āḳçe) als Gehalt aus, der kā‘immaḳām weigert sich, den kōriğis und den oṭūrāk (im Ruhestand befindlichen) in Istanbul ihren Sold zu zahlen, Naşūh Āğā wurde, als er vom Feldzug zurückkehrte, segbān bāşı und schloss sich mit dem kā‘immaḳām zusammen und sie beschwerten sich bei Süleimān Āğā über die kōriğis und die Ruheständler, und als jener dem pādişāh eine Petition vorlegte, wurde ein fermān (kaiserlicher Erlass) herausgegeben, alle jene bereits erwähnten (die kōriğis und die oṭūrāk) zu beseitigen. Auf ein Gesuch hin einigten sie sich darauf, zweitausend zu beseitigen.‘
Die zuvor genannten großen Gelehrten brachten die Petition der kullar zum pādişāh und als sie ihm das Geschehene mitteilten, sagte der pādişāh: ‚Ich werde die Männer, deren Hinrichtung gefordert wird, nicht ausliefern!‘

Die ‘ulemā baten ihn erneut: ‚Es ist nötig, das kleinere der beiden Übel zu wählen; werden sie nicht ausgeliefert, wird dies zu noch mehr Übel und Unheil führen; es muss regelmäßig dem allgemeinen Schaden (‘umūmī zarar) gegenüber der persönliche Schaden (huşuşi zarar) bevorzugt werden!‘, doch es nützte nichts; der pādişāh sagte: ‚Fühlt euch nicht davon angesprochen (‘alāḳadār olman)! Jene sind Soldaten ohne Verstand (bāşsız). Es wird sich schnell wieder auflösen!‘ [...]“¹⁴⁴

¹⁴⁴ Tārīḫ-i Na‘īmā, Bd. I, S. 346 – 348; Na‘īmā, Bd. 2, S. 765 – 68.

Der Sultan bekam einen Wutanfall und die ‘ulemā’ wollten, nachdem ihre zahlreichen Überredungsversuche erfolglos gewesen waren, den *serāy* verlassen; der Sultan befahl ihnen jedoch, zu bleiben. Schließlich entschlossen sich die Militärs, als sie nichts mehr von der Delegation der ‘ulemā’ hörten, zum Palast zu ziehen:

„Als auf der anderen Seite die Zeit des Wartens das Maß überschritt und keine Nachricht von den ‘ulemā’ gekommen war, wussten sie, dass ihre Worte nicht angenommen worden waren. Sie beschlossen, sich zum serāy zu begeben. Während sie jedoch – ‚Vielleicht haben die bostānğıs bereits die Tore besetzt‘ – bei sich denkend, unschlüssig waren, stiegen, der Idee (tedbīr) von einem unter ihnen (Dīdebān ‘Ömer Beğ) zufolge, Männer auf die Minarette der Hagia Sophia und sie sahen, dass keiner von den ‘ulemā’ kam oder ging; und auch von den bostānğıs war keine Spur zu sehen.

Sofort liefen die Soldaten los und sie erreichten das Tor. Sie fanden es offen und ohne Hindernis und Schwierigkeiten und traten ein. Die k̄apūğıs (Torwächter) sagten zu ihnen: ‚Seid auf der Hut, vergesst nicht die bostānğıs‘ und stellten einige Musketiere (tüfenk endāz) auf die Palastmauern und diejenigen t̄opğıs, ğebeğıs, ‘ağemī oğlān und übrigen Stadtbewohner, welche keine Waffen hatten, nahmen jeweils einen Balken aus dem Brennholzlager, und als es hieß: ‚Die Städter (şehirlü) sollen aus unseren Reihen verschwinden!‘, sagten diese: ‚Wir werden uns nicht von den Soldaten trennen‘ und blieben. Ein, zwei Stunden lang schaukelten die Soldaten auf dem Platz wie ein Meer auf und ab und brüllten:

‚Dem Gesetz zufolge (şer‘ ile) wollen wir Dilāver Pāšā, den Dārüssa‘ade Āğāsı und den h̄ōğā!‘, und sahen, dass keine Antwort kam. Sie drangen durch das zweite Tor ein und füllten den Vorplatz des dīvān-ı hümayūn (kaiserlicher Diwan). Drei Stunden lang standen sie da und verlangten nach den bereits Erwähnten <Personen>, doch nichts geschah. Im inneren Tor saßen die ‘ulemā’, und einem Bericht zufolge sagte der naķīb Ğubārī Efendī: ‚Unsere Worte waren wirkungslos, geht selbst hinein und sprecht!‘ und hatte etwas unbegreifliches (‘aķlñ ālmāyağğı) gesagt.“¹⁴⁵

Nachdem sie unter anderem auf die Minarette der Hagia Sophia geklettert waren, um auszukundschaften, ob nicht etwa schwerbewaffnete *bostānğıs* im Inneren des Palastes auf die Aufständischen warteten, drangen die Militärs in den ersten und den zweiten Hof des *serāys* ein, ohne auf Widerstand zu treffen. Schließlich drangen die Soldaten in das *selāmlık* des Palastes ein, und plötzlich wurde der Ruf nach der Wiedereinsetzung Sultan Muştafās laut:

¹⁴⁵ *Tārīh-i Na‘īmā*, Bd. I, S. 348; *Na‘īmā*, Bd. 2, S. 769 f. .

„Einige weiße Eunuchen standen dort; sie sahen den Ansturm der Soldaten und flohen nach drinnen. Sofort traten sie durch das dritte Tor ein, schrien etwas herum und unter ihnen brach der Ruf (ṣadā) ‚Wir fordern nach Sultan Muṣṭafā!‘ aus. Alle riefen aus einem Munde: ‚Wir fordern <nach ihm>!‘

Als die Divisionen der Soldaten anfangen, im Palastinneren in Gruppen aufgeteilt nach dem Ort, an dem sich Sultan Muṣṭafā befand, zu suchen und vor die *büyük* und die *küçük ota* gelangten, wo die *īç āğalar* standen, fragten sie sie und als sie sagten ‚wir wissen es nicht‘, gingen sie zur *hāşş ota* und als einer der dort befindlichen *gūlāms* in Richtung des Harems wies, gingen alle in diese Richtung. Aber weil sich sein Tor innen befand, kletterten sie mit Knüppeln <bewaffnet> von außen auf die Kuppel und schrien: ‚Dem Religionsgesetz zufolge (ṣer^c ile) fordern wir nach Sultan Muṣṭafā!‘, und als sie von unten her eine schwache Stimme vernahmen: ‚Sultan Muṣṭafā ist hier.‘, holten sie Beile aus der Küche, und als sie gerade ein Loch in die Kuppel schlugen und einige Araber sie mit Pfeilen davon abhielten, töteten die Janitscharen zwei Araber mit ihren Gewehren (*tüfenk*).

Sie schnitten die Seile der Vorhänge der *dīvānhāne* (Ort, an dem der Diwan tagt) ab, ließen Männer hinabsteigen und sie sahen, dass der Sultan Muṣṭafā *Hān* auf einem Sitzkissen (*minder*) saß und zwei Sklavinnen <neben ihm> standen. Als sie vor diesem den Boden küssten und sagten: ‚Mein *pādišāh*, draußen warten die Soldaten auf euch!‘, gab ihnen der *pādišāh* keine Antwort und verlangte nach Wasser. Man sagt, dass er drei Tage im Gefängnis eingeschlossen worden war und ihm weder Essen noch Wasser gegeben worden war. Von oben ließ man mit einem Sumach (*şōmaḳ*: Wirkteppich) aus Juchtenleder Wasser herab und einige überbrachten der *vālide* im *Eskī Serāy* die frohe Botschaft.

Danach holten sie Sultan Muṣṭafā aus der Kuppel heraus und setzten ihn auf das Pferd des Muftis. Da er aber stark geschwächt war, konnte er sich nicht im Sattel halten, und man holte ihn erneut <vom Pferd> herunter und brachte ihn in die *‘arḻ oṭası*. [...]

Als Sultan *‘Oṣmān* hörte, dass die Soldaten durch das innere Tor eintraten, ging er hinein in den Harem und, nachdem bereits alles verloren war (*ba^cde ḥarābi el-Başra*), sandte er die *bostānğıs* aus, um *Dilāver Pāšā* zu holen. Selbiger *Pāšā* befand sich in der *Mahmūd Efendī Tekkesi* in *Üsküdar*. Sie kamen dort an und holten ihn. Zusammen mit *Süleimān Āğā* brachten sie beide nach draußen und schlossen erneut das Tor. Als die Soldaten die beiden sahen, fielen sie mit Schwertern und Äxten über sie her, hieben sie in Stücke und ließen ihre Leichen auf dem *Āt Meidānı* liegen.

Daraufhin kamen die *‘ulemā* zum *meidān*, und als sie sagten: ‚Kameraden (*yöldāşlar*), der *pādišāh* hat euch gegeben, was ihr gefordert habt; wenn ihr noch jemanden wollt, werden

wir es beim pādišāh erwirken.’, sagten die Soldaten: ‚Wir haben schon gefunden, wonach wir verlangen: früher war Sultan Muṣṭafā unser pādišāh, <jetzt> ist er erneut unser pādišāh!’¹⁴⁶

Schließlich wurde Muṣṭafā I. die bei‘at geleistet:

„Die Soldaten konnten keine ferāḡe (mantelartiger Überwurf) finden, die sie Sultan Muṣṭafā anziehen konnten und brachten ihn in die dīvānhāne, ließen ihn sich dort hinsetzen und beauftragten die ‘ulemā’ mit der <Durchführung der> bei‘at. Jene aber hatten sich mit der Seite ‘Oṣmāns versöhnt.

Sultan Muṣṭafā war hinausgekommen und war zugegen, und als sie (die ‘ulemā’), im Glauben, dass die Macht (ḥüküm) noch in der Hand ‘Oṣmāns sei, die bei‘at nicht leisten wollten und sagten: ‚Kameraden! Kommt und lasst davon ab. Euer pādišāh ‘Oṣmān Ḥān lässt euch grüßen: ‚Ich habe euch die beiden ausgeliefert, nach denen ihr verlangt habt; die übrigen werde ich auch ausliefern’ hat er gesagt – wir garantieren es euch! Lasst Sultan Muṣṭafā beiseite, nachher werdet ihr es bereuen!’, erwiderten die Militärs: ‚Das hätte man früher sagen müssen. Wir haben unseren pādišāh gefunden, leistet nun endlich (elbette) die bei‘at!’ Der šeiḥülislām sagte: ‚Noch sitzt Sultan ‘Oṣmān auf dem Thron, einem anderen die bei‘at zu leisten, ist nicht erlaubt!’

Jemand sagte darauf: ‚Er hat den Verstand verloren (‘aqlı yōḡdır)’ und eine Stunde lang wurde diskutiert. Schließlich zogen die Soldaten ihre Schwerter und indem sie auf sie losgingen (hüḡüm ile), zwangen sie sie <zur bei‘at>, wie es im Sprichwort: ‚Die Macht ist mit den Stärkeren (ḥüküm ḡālibiñ)’ heißt und es kam, als es nun notwendig war, die Sache durchzuführen, vor allen anderen der kethudā Muṣṭafā Efendī, nach ihm Bostānzāde und Yahyā Efendī und die übrigen ‘ulemā’ und sie leisteten die bei‘at. Und in der Stadt verkündeten es die Ausrufer (dellāl). Die Galle des Kāfzāde Efendī aus der Gruppe der ‘ulemā’ zerbarst (vor Furcht) an jenem furchteinflößenden Tag und er starb (tūrāḡı yeriñ altı öldı).¹⁴⁷

Nachdem die bei‘at erfolgt war, wurde Sultan Muṣṭafā zunächst in Begleitung des silāḡdārs Derviš Āḡā zum Eskī Serāy und anschließend, als Gerüchte aufkamen, dass Sultan ‘Oṣmān mit den bostānḡıs in Richtung des Eskī Serāy ziehen werde, zur Ōrta Ğāmi‘ gebracht, wo man die Nacht verbrachte.

‘Oṣmān II. plante, als er von der Befreiung Sultan Mustafas durch die Janitscharen erfuhr, zunächst nach Üsküdār und anschließend nach Anatolien zu fliehen; es ließen sich

¹⁴⁶ Tārīḡ-i Na‘īmā, Bd. I, S.348; Naīmā, Bd. 2, S. 770 f. .

¹⁴⁷ Tārīḡ-i Na‘īmā, Bd. I, S. 349; Naīmā, Bd. 2, S. 772.

jedoch weder ein Boot noch Soldaten, welche für seine Sicherheit garantieren würden, auftreiben. Die übrigen Soldaten auf der Seite des Sultans hatten alle die Flucht ergriffen; schließlich, als man keinen anderen Ausweg mehr sah, brach der Großwesir zur Šehzāde Ğāmi‘ī (wo sich die Baracken der Janitscharen befanden) auf, um zu versuchen, einige *ōṭabāšīs* dafür zu gewinnen, Sultan Muṣṭafā wieder aus den Händen der Janitscharen zu nehmen; gleichzeitig brachte der *bostānğı̇bāšı̇* Meḥmed Āğā den *pādišāh* zur Āğā Ḳāpūsı̇ (Residenz des Janitscharenāğās) und nahm eine größere Summe Geldes (für Bestechungsgelder) mit. Als der *āğā* der Janitscharen, Ḳara ‘Alī, davon erfuhr, begab er sich zur Āğā Ḳāpūsı̇ und wurde zu den *ōṭalar* gesandt, um zu versuchen, die Janitscharen und *sipāhīs* durch das Versprechen einer Zahlung von jeweils fünfzig Goldstückstücken, bzw. jeweils zehn *āḳçe* für die *sipāhīs* wieder für ‘Osmān II. zu gewinnen.¹⁴⁸ Jedoch waren die Militärs Ḳara ‘Alī gegenüber bereits voreingenommen:

„An jenem Tage nach der Mittagszeit, hörte man, daß Sultan ‘Osmān Ḥān das Amt des Großwesirs an Ḥüseyin Pāšā und das Amt des Janitscharenāğās an den ḳāpūğı̇ bāšı̇ Ḳara ‘Alī Āğā übergeben habe. Der erwähnte āğā stammte aus dem yeñüçerī oğğāğı̇ und hatte, als er čāvüš und kethudā gewesen war, die einfachen Soldaten (nefer) verabscheut. Und an jenem Tage war er an Sultan ‘Osmāns Seite. Mit den Worten ‚Er ist āğā geworden, um Sultan Muṣṭafā aus den Händen der Soldaten zu nehmen und an den ḳül Rache zu nehmen‘ gingen sie los, um ihn zu töten. Auf dem Weg zur Beglückwünschungszeremonie (mübāreke) trafen der sekbān bāšı̇ Naşūḥ Āğā und der kethudā Beğ Ḥüseyin Āğā auf die Menge und ergriffen die Flucht. Als diejenigen, die gekommen waren, um zu gratulieren, sagten: ‚Was ist los (bū ne ḥāldir)? Die ḳül sagen: - Wir haben Sultan Muṣṭafā zum pādišāh gemacht! -; was ist das hier für eine Aktion?‘, antwortete der neue āğā unvorsichtig: ‚Es ist nichts; einige aus dem gemeinen Volk (birḳāč rezı̇ller) haben sich versammelt; so Gott der Erhabene will, wird es heute Nacht vorübergehen!‘ Später, als die Militärs auf ihrer Meinung beharrten, floh er. Die Soldaten rissen seine Türe ein und stürmten in sein Haus. Als sie ihn nicht fanden, plünderten und raubten sie sein gesamtes Hab und Gut und ein Teil der Soldaten überfiel und plünderte den serāy des Bāḳı̇ Pāšā und das Haus des ḳāđı̇ von Istanbul Ḥōğzāde Efendı̇.“¹⁴⁹

Der ahnungslose Ḳara ‘Alī unterbreitete den *ōṭabāšīs* den Vorschlag; sie gingen zum Schein darauf ein und forderten ihn dazu auf, direkt zu den Soldaten zu sprechen. Ḳara ‘Alī glaubte nun, die *ōṭabāšīs* auf seiner Seite zu haben, was ihm schließlich zum Verhängnis wurde:

¹⁴⁸ *Tārı̇ḥ-i Na‘ımā*, Bd. I, S.350; *Naımā*, Bd. 2, S. 774-76.

¹⁴⁹ *Tārı̇ḥ-i Na‘ımā*, Bd. I, S. 350; *Naımā*, Bd. 2, S. 773 f. .

„Als der āgā sich am <nächsten> Morgen zum pādišāh begab, ließen die oṭabāšīs die Soldaten erfahren, mit welcher Absicht er gekommen war und wiesen sie an: ‚Schlagt sofort zu, lasst ihn nicht sprechen!‘ der āgā kam hinaus (aus der Āgā k̄apūsı) und begann ein Bittgebet zu sprechen. Nachdem er damit fertig war, sagte er: ‚Kameraden! Möge unser pādišāh (gemeint ist Sultan Muṣṭafā) gesegnet sein! Aber sein Zustand ist offenkundig. Außerdem ist Sultan ‘Osmān zur k̄apū gekommen und sucht bei eurem oḡāk Zuflucht.‘ und dachte bei sich, ‚ich werde ihnen von den versprochenen Zuwendungen und Gnadenerweisen erzählen‘.

Sofort erklang der Ruf ‚Schlagt zu! Lasst ihn nicht reden!‘, ein Übeltäter (šakī) ergriff ihn am Saum seines Gewandes, zog daran und ließ ihn die Treppe hinunterstürzen und sie zogen ihre Schwerter, zerstückelten ihn, schliffen seine Leiche <durch die Stadt> und ließen sie auf der Kreuzung (dört yöl) in Aksaray liegen, und eine Gruppe zog los, um sein Haus zu plündern. Der kethudā beḡ und der bāš čāvūš flohen in das Innere der Moschee und konnten entkommen.“¹⁵⁰

Am selben Tag begaben sich einige der oḡāk āgaları sowie 18 weitere āgās zur vālide (die Mutter Muṣṭafās I.), um in Erfahrung zu bringen, wer das Amt des Großwesirs innehaben sollte. Die Wahl der vālide fiel auf Dāvud Pāšā, welcher bereits während der ersten Amtszeit Muṣṭafās I. als vierter Wesir gedient hatte.

Da nun allgemein bekannt war, dass sich ‘Osmān II. in der Āgā K̄apūsı befand, konnten ihn die Soldaten ohne große Mühe aufspüren und festnehmen. Hüseyin Pāšā, welcher sich bei ‘Osmān II. befand, konnte zunächst entkommen, wurde aber schließlich von seinen Verfolgern eingeholt und ermordet. Anschließend brachte man ‘Osmān II. zur Ōrta Ğāmi‘, wo bereits die Aufständischen, Sultan Muṣṭafā und die vālide warteten.

Schließlich kamen Dāvud Pāšā und der ḡebeḡi bāšı mit einer Schlinge (kemend), um den abgesetzten Sultan zu erdrosseln, wurden aber mehrmals hintereinander von den anwesenden āgās davon abgehalten.¹⁵¹

Nachdem Sultan Muṣṭafā und die vālide sich zum serāy begeben hatten, kam es schließlich zur Ermordung ‘Osmāns II.:

„Nachdem der pādišāh (Sultan Muṣṭafā) zum serāy gebracht worden war, kamen Dāvud Pāšā und der Janitscharenāgā Dervīš Āgā zur Ōrta Ğāmi‘, setzten Sultan ‘Osmān H̄ān in einen Marktkarren (bāzār ‘arabası) und setzten sogar den šübāšı kethudā Kilindir Ūḡrısı mit

¹⁵⁰ Tārīḡ-i Na‘īmā, Bd I, S. 351 ; Na‘īmā, Bd. 2, S. 776 f. .

¹⁵¹ Tārīḡ-i Na‘īmā, Bd I, S. 352 f.; Na‘īmā, Bd. 2, S. 778 – 783.

hinein und brachten ihn in einer gewaltigen Menschenmenge zum Yedi-küle-Gefängnis. Eine Versammlung wie an jenem schrecklichen Tage wurde zu keinem anderen Zeitpunkt (hîç bir tārîhde) mehr gesehen.

Nachdem die Soldaten auseinandergegangen waren, blieben Dāvud Pāšā, sein ketḥudā ‘Ömer Āgā und der ḡebeḡibāšī zusammen mit einigen Leuten aus dem Pöbel (evbāš) im Turm (kūle) zurück, und als sie das Tor schlossen und mit der Ermordung Sultan ‘Osmāns begannen, war ‘Osmān Ḥān ein tapferer Kerl (dilāver yiḡit) und bereitete ihnen Mühe (d.h.: er wehrte sich mit allen Kräften).

Schließlich warf ihm der Ungläubige, den sie ḡebeḡī bāšī nannten, die Schlinge über und der verfluchte Kilindir Ūḡrīslī schwächte ihn, indem er seine Hoden zerquetschte, und auf der Stelle gab er seinen Geist auf.

Der ḡebeḡī schnitt als Beweis (nišāne) sein Ohr ab und brachte es der vālide. [...]

In jener Nacht brachte man den Leichnam Sultan ‘Osmāns zum Yeñi Serāy (Tōpḡāpū Serāy). Am folgenden Tage versammelten sich die Wesire und die ‘ulemā, beteten sein Totengebet und beerdigten ihn in der türbe (Mausoleum) seines Vaters Aḡmed Ḥān.¹⁵²

b. Weitere „Nachwirkungen“ der ḡā’ile-i ‘oṣmāniye

Als sich die Nachricht von der Ermordung ‘Osmāns II. verbreitete, schien die gesamte Bevölkerung der Hauptstadt regelrecht unter Schock zu stehen; schließlich jedoch machte sich Unzufriedenheit im Volk bemerkbar und der Ruf nach der Bestrafung der Mörder ‘Osmāns wurde laut:

„Als nach dem Martyrium Sultan ‘Osmāns Kara Dāvud sich als Großwesir etablierte, ließ er, um die kūl bei Laune zu halten und sich beim Volk einzuschmeicheln, die kūl ins Soldregister (defter) aufnehmen, gab ihnen Ämter (ḡizmet) und ließ soviel, wie an Sold ausgeblieben war, an welchen Unbekannten auch immer von den Niederträchtigen aus dem Volk, welche sich in den Straßen herumtrieben und wirres Zeug redeten, als Einkommen auszahlen und hatte sämtliche čālīklar (Soldaten, die den oḡāḡ hatten verlassen müssen) erneut in das Soldregister aufgenommen. Was auch immer man von ihm wollte, er sagte nicht nein und verteilte Pfründe und Ämter für Stiftungsaufseher (evḡāf tevliyetleri) und sagte denjenigen, welche, nachdem nichts mehr übrig geblieben war, ein Amt forderten: ‚Such dir ein Amt, das zu dir passt, ich werde es dir übertragen!‘. Jene suchten sich <ein Amt> und fanden so viele verpönte und sinnlose mit Scheußlichkeiten zusammenhängende Dinge, welche sie als „Amt“ (ḡizmet deyü) übernahmen und gingen, um das Volk auszuplündern. Deshalb hatten sie

¹⁵² Tārîh-i Na’imā, Bd I, S. 355; Na’imā, Bd. 2, S. 784 f. .

gesagt: ‚Sultan ‘Oṣmāns Körper soll keinen Schaden nehmen; er soll in Haft bleiben!‘. Als er getötet worden war, gab es Widerstand seitens der sipāhīs, man gab denen, die die Stimme erhoben hatten, ein Amt und brachte sie <so> zum Schweigen. Die übrigen wurden von der Gier nach dem ġizye-Register (ġizye defterī), den Ämtern der ġulāmīye und sonstigen Ämtern (ħizmet) ergriffen und vergaßen Sultan ‘Oṣmān.

Das übrige Volk nahm die Situation schlecht auf und Dāvūd Pāšā konnte mehr als einmal nicht zum Diwan gehen; sein Name wurde als ‚Sultansmörder‘ in den Dreck gezogen und sowohl die Elite (ħavāṣṣ) als auch der Pöbel (‘avāmm) empfanden Abscheu vor ihm. Als ob ihn die Lepra befallen hätte, wurde er beim Volk unbeliebt. [...]“¹⁵³

Infolgedessen kam es zur Absetzung Dāvud Pāšās. Schließlich wurden die sipāhīs aktiv, als trotz der Absetzung des Großwesirs auch die Militärs beim Volk unbeliebt zu werden begannen:

„Am 28. Şafer rebellierten die sipāhīs im Diwan und sagten: ‚Draußen verfluchen uns die kādīs und die re‘āyā, indem sie uns als Sultansmörder bezeichnen; es muss unbedingt an denjenigen, die ihn ermordeten, Rache genommen werden!‘“¹⁵⁴

Die sipāhīs konnten schließlich die Hinrichtung Dāvud Pāšās und seines „Komplizen“, des ġebeġī bāṣī, sowie des Kilindir Ūġrīsī bewirken.

Als Kemānkeš ‘Alī schließlich Großwesir wurde, wurde eine Versammlung abgehalten, bei der außer dem Großwesir die beiden k̄āzī‘asker (von Rumelien und Anatolien), sowie Vertreter der ‘ulemā’ und sonstige Notabeln anwesend waren und man beschloss, Sultan Muṣṭafā I. abzusetzen und an seiner Stelle Murād IV. zum pādīšāh zu ernennen. Als Begründung wurde angeführt, dass Muṣṭafā I. aufgrund seines Geisteszustandes nicht in der Lage gewesen sei, den Ausbruch von Unruhen (fitne) unter den Militärs zu verhindern¹⁵⁵; somit wurde er indirekt für die Folgen der Ermordung ‘Oṣmāns II., sowie für die weiteren Aufstände verantwortlich gemacht. Schließlich brachte man ihn in sein altes Gefängnis zurück.¹⁵⁶

c. Gründe für den Ausbruch der Rebellion

¹⁵³ Tārīḫ-i Na‘īmā, Bd I, S. 360; Naīmā, Bd. 2, S. 790.

¹⁵⁴ Tārīḫ-i Na‘īmā, Bd I, S. 352; Naīmā, Bd. 2, S. 803.

¹⁵⁵ Tārīḫ-i Na‘īmā, Bd I, S. 371; Naīmā, Bd. 2, S. 821.

¹⁵⁶ Tārīḫ-i Na‘īmā, Bd I, S. 372; Naīmā, Bd. 2, S. 822.

Na‘īmā listet einen ganzen Katalog von möglichen Ursachen für die Absetzung ‘Osmāns II. auf:

„Eine der Ursachen, welche die Geschichtsschreiber (ḥavādīs yāzānlar) erwähnen und aufzählen, war, dass man unter dem Vorwand, der Gruppe der Janitscharen ihre Trinkgelder (baḥšiš) während der Expedition auszuzahlen, eine Überprüfung (der Register der Janitscharen: yōḳlama) durchführte und sich in ihre Pläne (fikirler) eingemischt hatte. Ein weiterer <Grund> war, dass, als sie am Tag, an dem Ḳarakaš Pāšā fiel und starb, vom Ort, zu dem sie ausgezogen waren, zum Prunkzelt (ōṭāğ) kamen, die Gruppe der sipāhīs umgekehrt war und sie dort streng gerügt worden waren. Seitdem sollen diese beiden Punkte im Inneren dieser beiden Gruppen (die Janitscharen und die sipāhīs) ‚Knoten der Unzufriedenheit‘ geblieben sein. Dies sind jedoch magere Gründe. Denn zwischen dem pādišāh und den ḳūl sind diese verschiedenen Zustände ständig aufgetreten.

Ein weiterer Grund war, dass der bostānğılbāşı Mehmed Āğā mit dem 1029 als Janitscharenāğā fungierenden Yūsuf Āğā verfeindet war, aber dennoch den pādišāh, indem er sich verkleidete, mit den bostānğıs spazieren führte, die Weinschenken (meiḥāne) schließen und die Gruppe der ḳūl ins Meer werfen und die Stadtbewohner auf die Galeeren schicken ließ. In dieser Art und Weise hatte man den Großteil der Janitscharen gekränkt.

Und wieder ein weiterer Grund war, dass man sich, als die ġāzīs, welche im Krieg Gefangene gemacht hatten, das baḥšiš, das sie erhielten, als zu gering ansahen und sagten: ‚Was soll das denn für ein Gold sein? Wir setzen unser Leben um des pādišāhs Willen aufs Spiel und bringen Gefangene!‘, und die Araber und anderen, welche dem pādišāh nahestanden, mit den Worten: ‚Sind die Gefangenen, die ihr gebracht habt, denn ein āḳçe wert?‘ einige ‚leberverbrennende‘ und die Herzen in Empörung versetzende Antworten gaben, zusätzlich dazu, dass es <in der Tat> äußerst wenig war, von der Gruppe des Militärs abgewandt hatte. Noch ein weiterer Grund war, dass der pādišāh, als trotz so großem Eifer dem Bataillon die Eroberung nicht möglich war und sie nicht wie er es erhofft hatte den Sieg über den Feind erringen konnten, dies der Untätigkeit und Nachlässigkeit der ḳūl zuschrieb und einige Handlungsweisen an den Tag legte, welche seine Abneigung (nefret) und Missgunst (yüz çevirme) verdeutlichten.

Noch ein weiterer Grund war, dass einige der Ungebildeten (ğāhil) unter den Nahestehenden des pādišāhs, im Krieg von Choczın (Stadt in Podolien; heute in der Westukraine), von der Ungunst des Schicksals und den Fehlern (ḳuṣūr) der Militärs erfuhren und mit den Worten: ‚Nur die Soldaten Ägyptens verdienen es, osmanische Soldaten zu sein. Der Sold, der diesen (gemeint sind die Janitscharen) gezahlt wird, ist augenscheinlich vergeudet!‘ und ähnlichem

Quatsch (hezeyān) dem pādišāh in den Ohren lagen und im pādišāh den Wunsch nach der Schaffung einer neuen Truppe in jener Form weckten.

Ein weiterer Grund war, dass die erwähnten tōrichten (‘aqlstz) und der Unterscheidung zwischen Gut und Schlecht unfähigen Ungebildeten (ğāhiller), welche übersahen (ğāfīl ōlan), dass das Ergebnis ihrer verdorbenen Ideen schlecht sein würde, begannen, ihre eigenen Vorstellungen an den Tag zu bringen.

Noch ein weiterer Grund war dem Überlieferten zufolge die grundsätzliche Absicht (aşıl maqşad) <des pādišāhs>, diese Maßnahme (die Schaffung der neuen Truppe) umzusetzen und allem Anschein nach ohne darüber Rat zu halten (meşveretsiz) ins heilige Mekka (Mekke-i mükerreme) zu gehen.“¹⁵⁷

Auffällig ist bei dieser Liste von Gründen, dass sie sich ausschließlich auf die Interessen der Janitscharen beziehen.

Die sechs Personen, deren Köpfe die aufständischen Militärs forderten, entsprechen einem Großteil der Gründe, welche Na‘īmā als Ursachen für den Aufstand anführt:

Den *hōğa*, bzw. *mu‘allim-i sultānī* (persönlicher Lehrer des Sultans) ‘Oşmāns II., ‘Ömer Efendī sowie den *Dārüssa‘āde āğāsı* (schwarzer Obereunuch) Süleimān Āğā machten die Janitscharen und die *sipāhīs* dafür verantwortlich, ‘Oşmān II. dazu „verführt“ zu haben, unter dem Vorwand der Pilgerfahrt eines neues Korps zu schaffen, welches die alten Einheiten des Heeres beseitigen sollte. Auch der Plan, die Residenz nach Anatolien (manchen Quellen zufolge sogar nach Syrien (*şām*) oder Ägypten) zu verlegen, war in der Sicht der Janitscharen das Werk des *hōğas* und des Eunuchen. In der Tat hatte es schon Vorbereitungen für die Aushebung eines neuen Heeres gegeben.

Bākī Pāşā, der *defterdār*, hatte sich dadurch den Zorn der Janitscharen und *sipāhīs* zugezogen, dass er ihren Sold, um die Staatskasse nicht weiter zu belasten, zum Teil in wertlosen Münzen auszahlen ließ. Auch der *ķā’immaķām* Aḥmed Pāşā war aufgrund der Soldzahlungen unbeliebt geworden: ihm wurde zur Last gelegt, dass den *ķorūğıs* (Jäger) und den *ōtūrāķ* (Soldaten im Ruhestand) kein Sold ausgezahlt worden war; im selben Zusammenhang steht auch die Forderung nach dem Kopf des *segbān bāşı* Naşūḥ Āğā, welcher für die Streichung von gut 2000 *ķorūğıs* und *ōtūrāķs* aus den Gehaltslisten im Laufe einer *yōķlāma* (Überprüfung der Soldregister) verantwortlich war. Allein Dilāver Pāşā, der Großwesir, scheint nicht direkt mit den Ursachen, welche zur *hā’ile-i ‘oşmāniye* führten, in Zusammenhang zu stehen. Vielmehr scheint ihm zum Verhängnis geworden zu sein, dass er als Großwesir die Regierung repräsentierte und somit direkt für das Verhalten ihrer einzelnen

¹⁵⁷ *Tārīḥ-i Na‘īmā*, Bd I, S. 344; *Naīmā*, Bd. 2, S. 760 f. .

Mitglieder verantwortlich gemacht werden konnte; seinen Tod scheinen die Soldaten jedoch erst dann gefordert zu haben, als einige von ihnen von den Männern des Großwesirs, welche dessen *serāy* verteidigten, getötet wurden.

Auffällig ist, dass der von Naḩma erwähnte *bostānġl bāšl* Mehmed Āġā, der als der Hauptverantwortliche für die Schließung der Kneipen, in denen *bōza* (ein bierartiges Getränk) ausgeschenkt wurde, sowie der Weinschenken (*meiḩāne*), in denen sich die Janitscharen außerhalb ihrer Dienstzeit gerne aufhielten, nach einem Streit mit dem Janitscharenāġā Yūsuf Āġā, und der äußerst strengen Umsetzung des verschärften Alkoholverbots (wie wir oben erfahren haben, überprüfte der *pādišāh*, indem er zusammen mit einigen *bostānġls* verkleidet umherging, die Einhaltung des Alkoholverbots und ließ diejenigen, die sich nicht daran hielten, im Meer ertränken) nicht dem Aufstand zum Opfer fiel. Dass man nicht den Kopf Mehmed Āġās forderte, mag daran gelegen haben, dass dieser nach der Kampagne in Polen zum *beġlerbeġ* (Statthalter) Ägyptens ernannt worden war und somit nicht mehr in der Hauptstadt gewesen sein dürfte. Andererseits dürfte die Ernennung des *bostānġl bāšl* zum *beġlerbeġ* durchaus mit den Plänen ʿOsmāns II. zur Schaffung einer neuen Truppe zusammenhängen. Es ist äußerst wahrscheinlich, dass Mehmed Pāšā bereits einige ägyptische Soldaten für die neue Truppe mobilisieren sollte. Vor allem aufgrund seiner Feindschaft den Janitscharen gegenüber dürfte er dem Sultan als ein geeigneter Mann für diese Aufgabe erschienen sein. Durch die Geschichte der Rivalität zwischen Mehmed Pāšā und Yūsuf Āġā erfahren wir, dass bereits mindestens seit 1029 / 1619 eine Rivalität zwischen den Janitscharen und den *bostānġls* herrschte, welche schon lange nicht mehr die Rolle von „Gärtnern des Palastes“ innehatten, sondern inzwischen vielmehr eine Art „Leibwache“ des Sultans darstellten. Daran, dass sich die Aufständischen beim Eindringen in den Palast des Sultans Sorgen darüber machten, dass sich ihnen die (zahlenmäßig unterlegenen) *bostānġls* entgegenstellen könnten, lässt sich erkennen, dass diese Einheit inzwischen gut ausgerüstet und ausgebildet gewesen sein dürfte.

Für Danišmend stellen die Maßnahmen ʿOsmāns II. ein regelrechtes „Reformpaket“ dar, welches er als einen Vorgänger der *tanzīmāt*, in gewisser Weise sogar der Atatürk’schen Reformen ansieht. Auch wenn die Darstellung Danišmends zum Teil bestimmte spätere Entwicklungen in die Zeit ʿOsmāns II. hineinzuprojizieren scheint (so spricht er davon, dass ʿOsmān II. den Harem „reinigen“ wollte (*Harem-i Hümayûn’u tasfiye etmek*), indem er Frauen aus „türkischen“ Familien heiratete¹⁵⁸, wodurch er Atatürk’sche Ideale in die Zeit ʿOsmāns II. überträgt), lohnt es sich dennoch, einen Blick auf einige der Punkte zu werfen, die er als „Reformziele“ herausarbeitet.

¹⁵⁸ Danišmend: *ilk inkılâp hareketine ait menbâlar*; In: *İzahl Osmanlı tarihi*; S. 265.

So strebte ‘Oṣmān Āgā, Daniṣmend zufolge, folgende Punkte an:

1. Beseitigung der Janitscharen und deren Ersetzung durch ein aus anatolischen, syrischen und ägyptischen Soldaten (z.B. Turkmenen, Kurden – also freien Söldnern) gebildetes Heer.
2. Verlagerung der Residenz nach Anatolien, also näher zum eigentlichen geographischen Zentrum des Reiches hin.
3. Zurückdrängung des Einflusses der ‘*ulemā*’ – dies macht Daniṣmend vor allem an der Tatsache fest, dass ‘Oṣmān II. seinem Tutor und *ḥōḡa* ‘Ömer Efendī die höchsten Befugnisse in religiösen Fragen erteilte und die Rolle des *ṣeiḥülislām* auf die eines gewöhnlichen Muftis zurückstufte. Auch ‘Oṣmāns Weigerung, die *fetvā*, welche ihm die Durchführung einer Pilgerfahrt verbot, zu akzeptieren (einer Version zufolge soll er sie sogar zerrissen haben), stellt Daniṣmend in diesen Zusammenhang.
4. Öffnung des Harems für „Türkinnen“; wie bereits weiter oben erwähnt, werden hier von Daniṣmend Vorstellungen aus der modernen Türkei in die Vergangenheit projiziert. Dennoch stellte die Heirat ‘Oṣmāns II. mit ‘Aḳīle, der Tochter des Muftis Es‘ad Efendī, einen klaren Bruch mit der bisherigen Tradition der osmanischen Heiratspolitik dar, welche die Bildung von „Heiratsallianzen“ vermied, insbesondere wenn die Frauen von „hoher Abstammung“ waren.¹⁵⁹
5. Bruch mit der seit Meḥmed II. herrschenden Gesetzestradiation durch Schaffung neuer Gesetze.
6. Kleiderreform.

Wie man sieht, betrafen die von ‘Oṣmān II. angestrebten Reformen vor allem die Interessen zweier Stände innerhalb der osmanischen Elite: die Schaffung eines neuen Heeres und die damit verbundene Verlagerung der Hauptstadt betraf direkt die Interessen der *seifīye*, die Bevorzugung ‘Ömer Efendīs vor dem *ṣeiḥülislām* betraf die *‘ilmīye*. Auch im Harem dürfte die neue Heiratspolitik des Sultans nicht überall gut aufgenommen worden sein.

Als wirklich einschneidend scheinen die von ‘Oṣmān II. angestrebten Maßnahmen jedoch nur von der *seifīye* (deren Fortbestand ja auch am massivsten gefährdet war) empfunden worden zu sein. Die *‘ilmīye* hingegen stellte sich erst nachdem die Militärs massiven Druck auf sie ausübten, auf deren Seite und versuchte zwischen den beiden Seiten zu vermitteln.

¹⁵⁹ Vgl. Pierce: *Harem*; S. 106 f. .

Besonders interessant ist, die politische Rolle der Janitscharen betreffend, das „Nachspiel“ der *ḥāʿile-i ʿoṣmāniye*:

Als die Öffentlichkeit vom grausamen Tod des Sultans erfuhr und infolgedessen die Ressentiments den nun als „Sultansmörder“ verschrienen Soldaten gegenüber zunahmen, wurden Dāvud Pāšā und die übrigen Verantwortlichen für die Ermordung ʿOṣmāns II. fallengelassen. Schenkt man Naʿīmās Bericht über die Umstände der Hinrichtung Glauben, scheint ʿOṣmān II. hauptsächlich auf Betreiben der *vālide*, der Mutter Muṣṭafās I., hin ermordet worden zu sein, während sich die Janitscharen dagegen ausgesprochen hätten. Dies scheint auf den ersten Blick hin recht plausibel zu sein, da eine Ermordung ʿOṣmāns II. eindeutig im Interesse der *vālide*, welche ihren Sohn Muṣṭafā I. davor bewahren wollte, erneut abgesetzt zu werden, gelegen haben dürfte. Schließlich hing ja auch ihre eigene Stellung davon ab.

Was jedoch die Janitscharen betrifft, so ist es doch etwas verwunderlich, dass sie zwar einerseits nicht davor zurückgeschreckt haben sollen, den gefangenen ʿOṣmān II. aufs übelste zu demütigen (so soll er, nur mit einem Nachthemd bekleidet, auf ein Maultier gesetzt worden sein und ihm ein verdrecktes Tuch als Turban umgebunden worden sein; außerdem wurde er aufs übelste verhöhnt¹⁶⁰), sich aber andererseits vehement gegen eine Ermordung des *pādišāh* ausgesprochen haben sollen. Das Motiv, demzufolge Dāvud Pāšā und seine „Schergen“ handelten – die Angst davor, bei einer erneuten Thronbesteigung ʿOṣmāns für den Aufstand verantwortlich gemacht zu werden – traf ja schließlich auch auf den Großteil der Janitscharen zu. Auffällig ist in diesem Zusammenhang auch, dass die Militärs erst dann die Bestrafung der Mörder ʿOṣmāns II. forderten, als man unter den *reʿāyā* und den *ʿulemāʾ* begann, sie als „Sultansmörder“ (*pādišāh kātillerī*) zu bezeichnen und dass die *bölük ağāları* daraufhin zunächst versuchten, diese Forderungen zu unterbinden.¹⁶¹ Dāvud Pāšā musste wie es scheint, als die Unbeliebtheit der Militärs unter dem Volk zunahm, als Sündenbock herhalten.

d. Das Verhältnis zwischen Janitscharen und sipāhīs nach dem Sturz
ʿOṣmāns II.

Die Ereignisse rund um das Großwesirat Mere Hüseyin Pāšās während der zweiten Amtszeit Muṣṭafās I. illustrieren erneut sehr deutlich das Verhältnis, bzw. die Konkurrenz zwischen Janitscharen und *sipāhīs*:

¹⁶⁰ *Tārīḫ-i Naʿīmā*, Bd I, S. 352; *Naīmā*, Bd. 2, S. 778 - 780.

¹⁶¹ *Tārīḫ-i Naʿīmā*, Bd I, S. 364; *Naīmā*, Bd. 2, S. 803.

Nach der Absetzung Dāvud Pāšās hatte Mere Ḥüseyin bereits ein erstes Mal das Amt des Großwesirs innegehabt, dieses aber, in Folge einer Intrige, die er gegen den Janitscharenāgā Dervīš Āgā gesponnen hatte und welche zu einem Aufstand der Janitscharen und *sipāhīs* gegen ihn geführt hatte, wieder abgeben müssen. Als Gürġī Meḥmed Pāšā Großwesir wurde und begann, mit den übrigen für die Ermordung ‘Oṣmāns II. Verantwortlichen abzurechnen, soll, Na‘īmā zufolge, Mere Ḥüseyin Pāšā die Militärs, insbesondere die *zōrbālar* der *sipāhīs*, gegen Gürġī Meḥmed Pāšā aufgestachelt haben, so dass schließlich *sipāhīs* und Janitscharen zum Diwan marschierten und ihn mit den Worten „*Du hast bereits einige unserer Brüder getötet. Wir wollen dich nicht! Wir geben uns nicht damit zufrieden, dass es eine Beziehung zwischen der Gruppe der Eunuchen und dem Wesirat gibt. Wenn du dich weigerst, ziehen wir die Dolche und zerstückeln dich!*“¹⁶² zum Rücktritt zwangen, so dass Mere Ḥüseyin an seiner Stelle Großwesir wurde. Als sich Mere Ḥüseyin schließlich verstärkt einigen *zōrbālar* aus den Reihen der *ōṭabāšīs* der Janitscharen zuwandte, indem er, schenkt man Na‘īmā Glauben, in verschwenderischer Art und Weise Geld aus dem Staatsschatz an sie verteilte, zerbrach die Allianz zwischen Janitscharen und *sipāhīs*; außerdem soll er sich dadurch, dass er einen *ḳāḍī*, welcher obendrein noch ein *seyid* war, ohne erkennbaren Grund mit Stockschlägen bestrafen liess, unbeliebt gemacht haben.

Infolge des Zwischenfalls mit dem *ḳāḍī* versammelten sich die ‘*ulemā*’ zusammen mit Vertretern der *sipāhīs* in der Fātiḥ Ğāmi‘ī unter der Führung Yaḥyā Efendīs und erstellten *fetvās*, welche Mere Ḥüseyin Pāšā des Unglaubens bezichtigten und seine Ermordung für rechtens erklärten. Der Versuch, auch den *šejḫülislām* auf ihre Seite zu bringen, scheiterte jedoch; außerdem bekam Mere Ḥüseyin von der ganzen Angelegenheit Wind und begab sich zur Āgā Ḳāpūsī, wo er sich den Beistand des Janitscharenāgās sichern konnte, so dass schließlich die Versammlung gewaltsam durch Einheiten der Janitscharen und der ‘*ağemī* *ōğlānlar* aufgelöst wurde. Die Verantwortlichen, allen voran Yaḥyā Efendī, wurden des *hurūğ* ‘*alā as-sultān* (Rebellion gegen den Sultan) angeklagt und in die Verbannung geschickt.¹⁶³

In den folgenden Monaten seines Wesirats ging Mere Ḥüseyin, wie es scheint, noch repressiver gegen die *sipāhīs* vor, so dass es erneut zu einem Aufstand der *sipāhīs* kam, welche Mere Ḥüseyins Rücktritt forderten. Die *ōṭabāšīs* der Janitscharen weigerten sich und beharrten darauf, dass Mere Ḥüseyin im Amt bleiben sollte. Doch diesmal schaffte es der *yeñīçerī* *kethudāsī*, die einfachen Soldaten (*neferler*) davon zu überzeugen, dass Mere Ḥüseyin ihre *ōṭabāšīs* „gekauft“ und so die Janitscharen gegen die *sipāhīs* ausgespielt hatte.

¹⁶² *Tārīḫ-i Na‘īmā*, Bd I, S. 369; *Naīmā*, Bd. 2, S. 810.

¹⁶³ Vgl.: *Tārīḫ-i Na‘īmā*, Bd I, S. 370 -372; *Naīmā*, Bd.2, S.812-817.

Als sich daraufhin die *neferler* den Forderungen der *sipāhīs* anschlossen, sah sich Mere Hüseyin dazu gezwungen, zurückzutreten.¹⁶⁴

Diese Episode spiegelt in besonders deutlicher Weise wieder, welcher Natur das Verhältnis zwischen Janitscharen und *sipāhīs* gewesen zu sein scheint: wie bereits bei den früheren Aufständen zu erkennen war, scheint das Verhältnis zwischen Janitscharen und *sipāhīs* vor allem durch die Frage der Besoldung, sowie sonstigen Zuwendungen in Form von Ämtern und zusätzlichem *baḥšīš* bestimmt worden zu sein; hierbei scheinen regelmäßig die Janitscharen als der zahlenmäßig größere und sicherlich auch in militärischer Hinsicht bedeutsamere Teil des Heeres vor allen anderen Einheiten bevorzugt worden zu sein. Solange die Janitscharen seitens der entsprechenden Gruppe, die ihre Unterstützung erlangen wollte, genug Aufmerksamkeit erhielten, handelten sie loyal und konnten gegen die *sipāhīs* ausgespielt werden.

Aus der Episode um Mere Hüseyin wird jedoch auch ersichtlich, dass es sich bei den Janitscharen nicht um eine einheitliche Gruppe handelte; die Interessen der Offiziere, im vorliegenden Fall die *ōṭabāšīs*, und die der *neferler* waren nicht immer dieselben:

Bis zu einem gewissen Grad war es ausreichend, die *ōṭabāšīs*, bzw. die *āḡālar*, in manchen Fällen vielleicht sogar nur den Janitscharen *āḡā* hinter sich zu haben. An den Aufständen, die von den Janitscharen niedergeschlagen wurden, lässt sich erkennen, dass in der Regel auf den Gehorsam der einfachen Soldaten ihren Vorgesetzten gegenüber Verlass war; wie die Absetzung Mere Hüseyin Pāšās zeigt und wie wir noch bei der *Edirne vaḳʿası* sehen werden, scheint aber trotz allem ein starkes Gefühl der „Kameradschaft“ unter den einfachen Soldaten der einzelnen Divisionen des Heeres bestanden zu haben, welches nicht unendlich belastbar war.

3. Ein „starker“ Sultan: Murād IV. (1032 – 1050 / 1623-1640)

Murād IV. wurde vor allem aufgrund seiner extremen Grausamkeit berühmt; man kann die Zeit seiner Herrschaft jedoch in zwei Phasen aufteilen:

zum Einen die Zeit vor den Aufständen von 1041 / 1632, in der seine Mutter für ihn die Staatsgeschäfte leitete, und zum Anderen die Zeit nach den Aufständen, in der Murād IV. selbst die Regierung in die eigene Hand nahm und seine Grausamkeit an den Tag trat.

Für Naʿīmā steht es außer Zweifel, dass Murād IV. „*der größte unter den pādišāhs war, welche nach dem Jahr 1000 / 1595 auftraten*“:

¹⁶⁴ Vgl.: *Tārīḫ-i Naʿīmā*, Bd I, S. 372 - 373; *Naʿīmā*, Bd. 2, S. 817 - 820.

„[...] Von seiner Inthronisierung bis ins Jahr 1042 / 1632 verhielt er sich wie die übrigen <Sultane>, dann wurde er nach bis zu zehn Jahren wachsam und mit der Unterstützung von verständigen und vorausschauenden Personen interessierte er sich für die weltlichen (politischen) Angelegenheiten und hatte in einem gewissen Grad Wissen erlangt. Mit dem Schwert der Politik (*siyāset kılığ*) versetzte er die Widerspenstigen in Angst und Schrecken, nahm die Staatsangelegenheiten in seine fähigen Hände und regierte sieben Jahre lang, wie er es wünschte. Schließlich hielt er sich in vielen Dingen nicht an die Gesetze des Vorväter (*ātālar*) und schaffte den Umständen entsprechend selbst neue Gesetze.“¹⁶⁵

Doch Na‘īmā sieht ihn durchaus auch kritisch:

„Tatsächlich legte er beim Töten der Korumpierer und der *zōrbālar* eine starke Grausamkeit (*šiddet*) an den Tag und sorgte für viel zu viel Furcht unter dem Volk und ließ niemandem die Möglichkeit, das Maß zu übersteigen. Er selbst aber schien auch nicht in jedem Punkt der Gerechtigkeit und der *šerī‘at* zu folgen, und dass er das Blutvergießen übertrieb, wurde zur Ursache dafür, dass sein Leben verkürzt wurde und er starb in einem Alter, in dem er dem osmanischen Staat noch <lange> hätte dienen können.“¹⁶⁶

e. Die beiden Aufstände im Jahr 1041 / 1632¹⁶⁷

Wie wir noch sehen werden, scheinen die beiden Aufstände der Militärs im Jahr 1041 / 1632 Murād IV. regelrecht „traumatisiert“ zu haben. Diese beiden Aufstände brachten Murād IV. in eine Situation, die den Umständen um die Absetzung ‘Osmāns II. nicht ganz unähnlich war:

Auslöser für den ersten der beiden Aufstände war zunächst die Absetzung des Wesirs Ḥusrev Pāšā gewesen, welcher Na‘īmā zufolge gänzlich auf der Seite der „*zōrbālar*“, insbesondere aus den Reihen der *sipāhīs*, stand; er wurde durch Ḥāfiḻ Pāšā, einen Schwiegersohn und *dāmād* (Schwiegersohn) des Sultans ersetzt, welcher somit zum zweiten Mal Großwesir wurde; außerdem erhielt Ḥasan Ḥalife, einer der Gesellschafter (*müṣāhib*) Murāds IV., den Posten des Janitscharenāğās, Aḫīzāde Ḥüseyn Efendī wurde zum *kāzī‘asker* von Rumelien, sowie Češmī Efendī zum *kāzī‘asker* Anatoliens.¹⁶⁸

Die Unzufriedenheit der Militärs über diese Entscheidung des *pādišāhs* führte dazu, dass die in Diyarbekir stationierten Einheiten vom *defterdār* ‘Ömer Pāšā die Auszahlung ihres

¹⁶⁵ *Tārīḫ-i Na‘īmā*, Bd I, S. 698; *Naīmā*, Bd. 3, S. 1495.

¹⁶⁶ *Tārīḫ-i Na‘īmā*, Bd I, S. 698; *Naīmā*, Bd. 3, S. 1495.

¹⁶⁷ Vgl.: Sertoğlu: *IV. Murad*; S. 40 – 63.

¹⁶⁸ *Tārīḫ-i Na‘īmā*, Bd I, S. 506; *Naīmā*, Bd. 3, S. 1128 – 1130.

Soldes verlangten und, als jener dies nicht bewerkstelligen konnte, plündernd durch die Straßen zogen und sich „schlimmer als die Ğelālīs (Rebellen), welche früher aufgetreten waren“ aufführten (*geçmişde zühür eden Ğelālilerden ziyāde zararara sebeb oldılar*); einige Anführer der *zōrbālar* begannen sogar, die Macht über manche Städte wie Konya, Aydın oder İskilip zu übernehmen.¹⁶⁹ Schließlich wurde beschlossen, die Militärs wieder aus Diyarbekir in die Hauptstadt zurückzurufen. Als die Militärs in die Hauptstadt zurückkehrten, kam es schließlich zum Aufstand:

„Im Monat Reğeb jenes Jahres rebellierten die zōrbālar und die übrigen kūl, versammelten sich auf dem Āt Meidānı und mit den Worten: ‚Diejenigen, welche die Verursacher (sebeb olānlar) für die Absetzung eines Wesirs wie Husrev Pāšā, dessen Ruf und Kampfkraft (şavlet) Persien in Angst und Schrecken versetzte, waren, sind keine Freunde des pādišāhs und des Staates!‘ erstellten sie diesbezüglich eine Liste mit <den Namen> des şeyhülislāms Yahyā Efendī Ḥazretlerī, des Großwesirs Ḥāfiẓ Pāšā, des defterdārs Muştafā Pāšā, des müşāhib Ḥasan Ḥalīfe, der Janitscharenāğā war, und des müşāhib Mūsā Ćelebī, insgesamt siebzehn Personen von den Nahestehenden der Zuflucht der Weltenbewohner, des pādišāh ḥazretlerī, sandten dem pādišāh die Nachricht ‚Dies sind die Verursacher der Absetzung Husrev Pāšās und falls es <noch> nötig ist, die Zustände des Rebells Ilyās Pāšā zu erwähnen: diese <hier aufgelisteten> sind seine Sympathisanten‘, und sagten: ‚Gib diese heraus, wir wollen sie zerstückeln!‘

*Die Janitscharen waren in dieser Angelegenheit einer Meinung und belagerten das kaiserliche serāy drei Tage lang. [...]*¹⁷⁰

Am dritten Tag begab sich schließlich der Großwesir Ḥāfiẓ Pāšā, allen Warnungen, die er wegen des Aufstandes erhalten hatte, zum Trotz, zum *serāy*, wo er von den *sipāhīs* mit Steinen angegriffen wurde und nur mit knapper Not gerettet und in das Innere des Palastes gebracht werden konnte. Auch die anschließenden Versuche Murāds IV., höchstpersönlich mit den Soldaten zu verhandeln, hatten keinen Erfolg, so dass man Ḥāfiẓ Pāšā, dem man bereits die Flucht in einem Boot ermöglicht hatte, zurückrief und ihn schließlich, als auch ein weiterer Versuch des Sultans, die Soldaten zur Raison zu bringen, fehlschlug, auslieferte:

„Als sie mit den Worten ‚Die Antwort der gesamten ‘asker, mein pādišāh, ist, dass ihr zweifellos diejenigen, die dem Staat schaden, herausgeben müsst, damit man wieder zur Ruhe kommt [...]‘ ihre ursprüngliche Forderung wiederholten, vollzog Ḥāfiẓ Pāšā die

¹⁶⁹ *Tārīḫ-i Na‘īmā*, Bd I, S. 509; *Na‘imā*, Bd. 3, S. 1132 – 1134.

¹⁷⁰ *Tārīḫ-i Na‘īmā*, Bd I, S. 510 f.; *Na‘imā*, Bd. 3, S. 1135 f. .

Gebetswaschung und stellte sich vor das Bāb es-Se^ʿāde. Er sah, dass die Worte des pādišāh keine Wirkung hatten, kam sofort aus dem Bāb es-Se^ʿāde heraus, begab sich zum pādišāh, küsste mit den Worten: ‚Mein pādišāh! Mögen tausend Deiner Diener so wie Ḥāfiẓ für euch geopfert werden! Meine einzige Bitte ist, dass nicht ihr mich töten lasst, sondern diese Übeltäter mein unschuldiges Blut vergießen und mich zum Märtyrer machen und seid so freundlich und lasst meinen Leichnam in Üsküdar begraben. Und ich bitte darum, dass ihr euch um meine armen Waisenkinder kümmert‘ den Boden, sagte ‚bismillāhi-^ʿr-rahmāni-^ʿr-rahīm wa lā ḥaula wa lā quwwata illā bi-^ʿllāhi-^ʿl-^ʿaḫyī-^ʿl-^ʿaẓīm, innā lillāhi wa innā ilaihi rāğī^ʿün¹⁷¹ und lief tapfer dem der Ebene von Kerbelā^ʿ gleichenden Ort seiner Heimsuchung entgegen. Der pādišāh hielt ein Taschentuch vor sein Gesicht und weinte. Die Augen sämtlicher āğālar des enderūn (innerer Dienst des Palastes) und der Beamten des Diwans waren voller Tränen und ihre Lebern <vor Kummer> geschwollen.“¹⁷²

Daraufhin wurde Ḥāfiẓ Pāšā mit mehreren Dolchstichen von den Soldaten ermordet. Die Forderung der sipāhīs, auch die übrigen Personen auszuliefern, konnte dadurch beschwichtigt werden, dass der šeiḫülislām Yaḥyā Efendī abgesetzt wurde und Aḫīzāde Ḥüseyn Efendī an seine Stelle trat, die Posten der k̄āzī^ʿasker von Rumelien und Anatolien neu besetzt wurden und die Stelle des defterdār von Prevezeli Muṣṭafā Pāšā auf Ḥüseyn Efendī übergang. Neuer Großwesir wurde Reğeb Pāšā.¹⁷³

Na^ʿimā zufolge war eben jener Reğeb Pāšā für den Ausbruch der beiden Aufstände im Jahre 1041 /1632 verantwortlich; er soll die Aufstände organisiert haben, um Ḥāfiẓ Pāšā aus dem Weg zu räumen und selbst Großwesir werden zu können:

„Als Ḥāfiẓ Pāšā Großwesir wurde, war Reğeb Pāšā neidisch und begann, zu agieren, um Ḥāfiẓ Pāšā zu beseitigen und selbst Großwesir zu werden. Aus dem Umland waren außerdem die zōrbālar und ein Großteil der Soldaten der bōlūk gekommen und hatten Istanbuls Strassen angefüllt. Şakā Meḥmed, Ğin ^ʿAlī, Maḥmūd Āğāōğl, Şāliḫ Efendī, Emīr Ḥalīfe, Ğādī ^ʿOşmān, Biçākğlōğl, Kalem Beğ, Nāzlı Müsl, Rūm Aḫmed und ähnliche zōrbālar, von denen ein jeder eine Keimzelle der Korruption (fesād māddeṣī) war, verbündeten sich, indem sie sich untereinander einigten, mit seinen Leuten in Istanbul und suchten nach einem Vorwand, um zu rebellieren.“

¹⁷¹ (arab.: Im Namen Gottes, des Gnädigen, des Barmherzigen und es gibt keine Macht und keine Kraft außer bei Gott, dem Höchsten und Gewaltigen, wahrlich wir kommen von Gott und wahrlich, wir kehren zu ihm zurück); religiöse Formeln, welche bei schweren Schicksalsschlägen aufgesagt werden.

¹⁷² Tārīḫ-i Na^ʿimā, Bd I, S. 511 f.; Naīmā, Bd. 3, S. 1140 f. .

¹⁷³ Tārīḫ-i Na^ʿimā, Bd I, S. 512 f.; Naīmā, Bd. 3, S.1142.

Zahlreiche Leute wie die bosnischen und albanischen zōrbālar Šāliḥ Efendī und Şakā Mehmed waren auf der Seite Reġeb Pāšās. Ḥusrev Pāšā hatte ebenso die Herzen der kŭl für sich gewonnen und, indem er ihren Verderbtheiten freien Lauf ließ, ihre Herzen gänzlich unter seiner Kontrolle. Deshalb waren durch seine Absetzung die meisten von ihnen verärgert und hatten den festen Beschluss gefasst, diejenigen, die an seiner Absetzung schuld waren, zu vernichten.

*Reġeb Pāšā seinerseits hatte begonnen, die zōrbālar und die übrigen Soldaten anzustacheln, um seinen eigenen Aufstieg voranzutreiben. Von allen Seiten begann man, das Feuer der Rebellion und der Korruption anzufachen.*¹⁷⁴

Der Janitscharenāga Ḥasan Ḥalīfe hingegen, welcher beim *ōġāḳ* der Janitscharen Zuflucht gesucht hatte, wurde nicht von den Janitscharen an die *sipāhīs* ausgeliefert und konnte sich anschließend verstecken.

Nachdem sich die Lage wieder etwas beruhigt hatte, ließ die Reaktion Murāds IV. nicht lange auf sich warten: Murtaẓā Pāšā wurde zum Statthalter von Diyarbekir ernannt und mit der Hinrichtung Ḥusrev Pāšās, welchen Murād IV. für den Aufstand verantwortlich machte, beauftragt, welcher gegen Anfang des Monats Ša‘bān die Hinrichtung im Geheimen durchführen ließ.

Als Reġeb Pāšā am 19. Ša‘bān schließlich von der Hinrichtung Ḥusrev Pāšās erfuhr, leitete er diese Nachricht an die Militärs weiter, welche sich erneut auf dem Āt Meidān versammelten; es kam zum zweiten Aufstand: erneut forderten die Soldaten nach der Herausgabe der übrigen Personen und warfen dem Sultan sogar vor, er wolle die übrigen Prinzen ermorden lassen. Schließlich sah sich Murād IV. dazu gezwungen, seine vier Brüder (Bāyezīd, Süleimān, Ḳāsım und Ibrāhīm) als Beweis aus dem *serāy* holen zu lassen¹⁷⁵. Da Ḥasan Ḥalīfe und Muştafā Pāšā, deren Auslieferung die Militärs verlangten, sich inzwischen versteckt hatten und der *pādişāh* ihrer Forderung nicht nachkommen konnte, kamen die Soldaten täglich zum *serāy* und wiederholten ihre Forderungen, bis sie schließlich Ḥasan Ḥalīfe ausfindig machten, den sie ermordeten und kurz darauf auch Muştafā Pāšā zu fassen bekamen, für dessen Hinrichtung der *pādişāh* gezwungenermaßen selbst den Befehl geben musste.¹⁷⁶

Als Reġeb Pāšā schließlich Murād IV. dazu überredete, Mūsā Čelebī zu seinem eigenen Palast zu schicken, bekamen die Aufständischen davon Wind und auch Mūsā Čelebī wurde ermordet:

¹⁷⁴ *Tārīḫ-i Na‘īmā*, Bd I, S. 510; *Na‘imā*, Bd. 3, S. 1135.

¹⁷⁵ *Tārīḫ-i Na‘īmā*, Bd I, S. 515 f.; *Na‘imā*, Bd. 3, S. 1148 – 1150.

¹⁷⁶ *Tārīḫ-i Na‘īmā*, Bd I, S. 517 – 520; *Na‘imā*, Bd. 3, S. 1149 – 1154.

„[...] Am nächsten Tag kam erneut diese Gruppe von Niederträchtigen zum serāy des Reğeb Pāšā am Āt Meidān_L und stürmte mit den Worten: ‚Mūsā Čelebī ist gekommen. Ganz bestimmt wollen wir ihn <ausgeliefert haben>!’ <auf den Palast zu>.

Als Mūsā Čelebī an die Seite Reğeb Pāšās kam und ‚Mein lieber Herr (yā sultānum)! Ihr habt versprochen, für mich Fürsprache zu halten; ist es etwa richtig, mich zu opfern?’ sagte, erwiderte Reğeb Pāšā: ‚Mein Sohn (yā oğul), was sollen wir denn machen? Mögen, um das Leben des pādišāhs, der Zuflucht der Weltenbewohner, zu schützen, tausend Diener wie du und ich geopfert sein! Lass uns doch mal sehen, vielleicht können wir es ja verhindern!’ und ging hinein. Sie forderten Mūsā Čelebī auf, zum oberen Teil der Treppe zu kommen. Reğeb Pāšā hatte seinen ič āğālar <zuvor schon> Anweisungen gegeben; sie gaben dem Armen einen Stoß, und als er die Treppe hinunterstürzte, zogen die Anführer der Übeltäter, welche sich im Hof des serāys befanden, ihre Dolche, und als sie begannen, ihn zu ermorden, eilte Reğeb Pāšā mit Lederstrümpfen (mest, hier wahrscheinlich als „Hausschuhe“ für den Gast) herbei und schrie auf gekünstelte Art und Weise ein, zwei Leute an: ‚Lasst doch von ihm ab! Er ist in meiner Obhut vom pādišāh gekommen! Was ist das für ein unmögliches Verhalten?’ Aber mit Mūsā Čelebī war es schon seit langem zu Ende. Sein Körper war von den Dolchstichen bereits völlig durchlöchert.

Daraufhin sagten sie ‚da es nun mal so ist, lassen wir doch seine Leiche draußen, damit sich die Versammlung auflöst!’ und warfen Mūsā Čelebī, der noch nicht ganz tot war, von der Mauer des serāys auf den Āt Meidān_L. Diese niederträchtigen Kerle zogen ebenfalls ihre Dolche und machten ihn zum Märtyrer.“¹⁷⁷

Als Motiv dafür, dass Reğeb Pāšā die Ermordung auch der übrigen Personen, welche dem pādišāh nahestanden, in die Wege leitete, nennt Na‘īmā die Machtgier Reğeb Pāšās, dem die müşāhibs des Sultans aufgrund ihres Einflusses ein Dorn im Auge waren.¹⁷⁸

Da sich die Anführer der Aufständischen darüber im klaren waren, dass ihr Verhalten seitens Murads IV. nicht ungesühnt bleiben würde, beschlossen sie, Na‘īmā zufolge, Murād IV. abzusetzen und einen seiner Brüder auf den Thron zu bringen und versuchten, auch die Offiziere des oğāks für sich zu gewinnen. Sowohl Rūm Meḥmed als auch der Nachfolger Ḥasan Ḥalīfes im Amt des Janitscharenāğās, Kōse Meḥmed Āğā, weigerten sich jedoch, das Vorhaben zu unterstützen, so dass die Absetzung des Sultans verhindert wurde.¹⁷⁹

Während des anschließenden Ramadans terrorisierten die in Istanbul stationierten Einheiten die Hauptstadt, indem sie die Stadtbewohner belästigten und während den Nächten Schutzgelder eintrieben; außerdem brachen sie ihr Fasten, rauchten und betranken sich in der

¹⁷⁷ Tārīḫ-i Na‘īmā, Bd I, S.519; Naīmā, Bd. 3, S. 1155.

¹⁷⁸ Tārīḫ-i Na‘īmā, Bd I, S.517; Naīmā, Bd. 3, S. 1149.

¹⁷⁹ Tārīḫ-i Na‘īmā, Bd I, S. 520 f.; Naīmā, Bd. 3, S. 1156 - 1158.

Öffentlichkeit. Schließlich erhielten sie während des Festes des Fastenbrechens ihren Sold und verließen die Hauptstadt in Richtung ihrer früheren Einsatzorte, so dass nur noch wenige *zōrbālar* in der Hauptstadt verblieben.¹⁸⁰

Nun schlug der Sultan mit aller Härte zu: zunächst ließ er Reğeb Pāšā, über dessen Machenschaften und dessen „Komplizenschaft“ mit den *zōrbālar* er inzwischen von Rūm Mehmed und Kōse Mehmed Āgā erfahren hatte, hinrichten. Als sich kurze Zeit später erneut die *sipāhīs* versammelten, sammelte der *pādišāh* die *āgalar* und Offiziere der verschiedenen *ōğāks*, sowie den *šeihülislām*, die beiden *ḳāzī^caskerler*, den *naḳībūlešrāf* und einige weitere Vertreter der *‘ulemā’* um sich und ließ gleichzeitig die *sipāhīs* von den Janitscharen umstellen. Nachdem er sämtliche Militärs in Anwesenheit der Geistlichen einen Treueschwur hatte leisten lassen, brachte er die Aufständischen dazu, öffentlich auf ihre Forderungen zu verzichten und ließ jegliche Versammlungen für verboten erklären.¹⁸¹

Schließlich ließ er den *silāhdār* Aḫmed Āgā, sowie den *āgā* der *sipāhī ōglānları*, Ğā^cfer Āgā, zu sich rufen und beauftragte sie damit, die Rädelsführer innerhalb ihrer Division festzunehmen und herauszugeben. Als Aḫmed Āgā sich daraufhin weigerte, ließ Murād IV. ihn auf der Stelle hinrichten. Als es erneut eine kleinere Versammlung gab und erneut Forderungen gestellt wurden, befahl der *pādišāh* dem Großwesir, sich persönlich um die Beseitigung der Rädelsführer zu kümmern, welcher sie einen nach dem anderen erdrosseln ließ.¹⁸²

f. Das Kaffee- und Tabakverbot¹⁸³

„Zararsız bir duḫān ḥaḳḳında,

Neyler bünḡa diḳḳatler?

Duḫān-ı āh-ı maẓlūmānı

men^c eile, hūner ōldır!^{c184}

(,Was soll solch eine Strenge (wörtl.: Sorgfalt)

wegen eines unschädlichen Rauches?

Den Hauch der Seufzer der Unterdrückten

verbiere; das ist die wahre Kunst!‘)

Eine der Maßnahmen, mit denen Murād IV. seine Kontrolle über die Janitscharen festigte, war im Jahr 1043 / 1633 zunächst die Schließung der Kaffeehäuser (*ḳahvehāne*), welche bis in die Zeit Mehmeds IV. andauern sollte, der schließlich ein Tabakverbot folgte; wer beim Kaffeetrinken oder Rauchen erwischt wurde, wurde hingerichtet. Murād IV. soll, einer bei Na^cīmā erwähnten Anekdote zufolge, manchmal sogar verkleidet durch die Straßen gezogen sein und selbst die Einhaltung des Verbotes überwacht und die entsprechenden

¹⁸⁰ *Tārīḫ-i Na^cīmā*, Bd I, S. 520 f.; *Naīmā*, Bd. 3, S. 1158 f..

¹⁸¹ *Tārīḫ-i Na^cīmā*, Bd I, S. 524 – 526; *Naīmā*, Bd. 3, S. 1163 – 1172.

¹⁸² *Tārīḫ-i Na^cīmā*, Bd I, S. 526 – 528; *Naīmā*, Bd. 3, S. 1173 – 1176.

¹⁸³ Vgl.: Sertoğlu, S. 64 – 71.

¹⁸⁴ *Tārīḫ-i Na^cīmā*, S. 552; *Naīmā*, Bd. 3, S. 1219.

Delinquenten erschlagen haben; doch auch diejenigen, die der Sultan des Nachts ohne Laterne antraf, erteilte dasselbe Los.¹⁸⁵

Einen Vorwand für das Tabakverbot scheint, schenkt man folgendem Bericht Na‘īmās Glauben, der große Brand im Monat Şafar desselben Jahres geliefert zu haben:

„Şeiḫ Kāḏızāde Efendī war das Verbot (des Tabaks) betreffend besonders eifrig, und weil das Ereignis des großen Brandes noch nicht lange zurücklag, sagte er dem pādişāh, dass die verschiedenen Brände meistens deshalb ausgebrochen seien, weil manche schlechten Menschen in den Schenken (meiḥāne) betrunken an den Kneipentischen Tabak geraucht hätten, und veranlasste so das Schließen der Kaffeehäuser und das Verbot des Tabaks.“¹⁸⁶

Dieser Bericht scheint gar nicht so unwahrscheinlich zu sein, wenn man bedenkt, dass Kāḏızāde und seinen Anhängern Bruderschaften wie der Bektāşi-Sufiorden der Janitscharen, welche es mit dem Religionsgesetz nicht so streng nahmen, sowieso ein Dorn im Auge waren und man durch das Verbot ihren ungesetzlichen Handlungen ein Ende setzen konnte; insbesondere die Ausschweifungen der zōrbālar während des Ramadan 1041 / 1630 dürften diesen Strengreligiösen noch in Erinnerung gewesen sein.

Als Hauptbeweggrund Murāds IV. für das Verbot und für die Grausamkeit, die der pādişāh hierbei an den Tag legte, sieht Na‘īmā aber die verstärkte Kontrolle und „Erziehung“ (terbiye) an: das Kaffeetrinken und Rauchen sei nur als Vorwand benutzt worden, sich zu versammeln und Pläne gegen den Herrscher zu schmieden.¹⁸⁷ Insbesondere im Zusammenhang mit dem nach den beiden großen Aufständen ergangenen Versammlungsverbot macht diese Maßnahme durchaus Sinn.

Auf das Kaffee- und Tabakverbot folgte schließlich 1044 / 1634 ein Alkoholverbot und die Weinschenken (meiḥāne) wurden nun ebenfalls geschlossen.¹⁸⁸

g. Die Stellung der Janitscharen unter Murād IV.

An den beiden Aufständen von 1041 / 1632 lässt sich erneut beobachten, welcher Art das Verhältnis zwischen Janitscharen und sipāhīs war:

So standen die Janitscharen nur so lange auf der Seite der sipāhīs und der zōrbālar, wie es darum ging, die Absetzung, bzw. Hinrichtung Ḥusrev Pāşās zu sühnen; als man aber

¹⁸⁵ *Tārīḫ-i Na‘īmā*, S.552; *Na‘imā*, Bd. 3, S. 1219.

¹⁸⁶ *Tārīḫ-i Na‘īmā*, S. 552; *Na‘imā*, Bd. 3, S. 1219 f. .

¹⁸⁷ *Tārīḫ-i Na‘īmā*, S. 552 f.; *Na‘imā*, Bd. 3, S. 1221.

¹⁸⁸ *Tārīḫ-i Na‘īmā*, S. 592; *Na‘imā*, Bd. 3, S. 1272.

noch weiter gehen und den Sultan selbst beseitigen wollte, verhielten sich die Janitscharen loyal. Der Grund hierfür dürfte wiederum in der unterschiedlichen Besoldung der Janitscharen und der *sipāhīs* liegen: da der Sold der Janitscharen fest war, war für sie die Angelegenheit mit dem Tod der Leute, die sie für die Absetzung Ḥusrev Pāšās verantwortlich machten, erledigt; für die *sipāhīs* hingegen war die Sold- und Ämterfrage weiterhin unsicher.

Dennoch dürften auch zahlreiche *zōrbālar* aus den Reihen der Janitscharen gestammt haben; schließlich waren es nicht die einfachen Soldaten, sondern deren Offiziere, welche sich dagegen sträubten, Murād IV. abzusetzen. Insbesondere mit dem Janitscharenāgā Köse Mehmed Āgā hatte Murād IV., wie es scheint, eine äußerst loyale Person an die Spitze des *ōğāks* gesetzt: von Köse Mehmed Āgā hatte der *pādišāh* von den Intrigen Reğeb Pāšās erfahren, und Köse Mehmed griff in der Folgezeit mit äußerster Härte gegen jegliche Rebellen durch; schenkt man den Worten Naʿīmās Glauben, trafen seine Maßnahmen jedoch auch Unschuldige, weshalb sich Köse Mehmed bei den Janitscharen unbeliebt machte, und es in der Folge eines Janitscharenaufstandes im Jahre 1043 / 1633 in Aleppo schließlich zu seiner Absetzung und Hinrichtung kam.¹⁸⁹

Eine weitere Maßnahme, mit der Murād IV. den Einfluss der Janitscharen zurückdrängte, war die strenge Überwachung der Soldregister. In diesem Zusammenhang ist die Hinrichtung des *yeñiçerī kātibi* im Jahr 1045 / 1635 interessant:

So soll Murād IV. den *kātib* auf die Probe gestellt haben, indem er einen Mann zu ihm sandte, welcher ihm eine große Menge Goldes dafür anbot, ihn in das Soldregister mit aufzunehmen. Als jener sich schließlich dazu überreden ließ, das Geld anzunehmen und den Eintrag ins Register vorzunehmen, ließ der *pādišāh* sich das Register aus dem *serāy* des Janitscharenāgās bringen und ließ, als er den Namen eben jener Person die er ausgesandt hatte, im Register wiederfand, den *kātib* hinrichten.¹⁹⁰

3. Sultan İbrāhim (1050 – 1058 / 1640 - 1648)

Kızlarağası (girerek):

Bâbüssaadeden girip aktılar üçüncü avluya!

Sultan İbrahim:

Saray halkı savunacak mı padişahın, ağa?

Bunca yıldır benim ekmeğimi yerler.

Kızlarağası:

Binlerce kişi barınırdı bu sarayda efendimiz,

hepsi buhar olmuş sanki korkudan.

Sultan İbrahim:

Ne yapmalı ağa, kurtuluş yolu yok mu hiç?

Kızlarağası:

Nasıl padişah olduğunuzu hatırlayın efendimiz.

Tek varisiydiniz Osmanlı Tahtının;

onun için zorla padişah yapmışlardı sizi.

¹⁸⁹ *Tārīḫ-i Naʿīmā*, Bd I, S. 559 – 561; *Naʿīma*, Bd. 3, S. 1231 – 1237.

¹⁹⁰ *Tārīḫ-i Naʿīmā*, Bd I, S. 611 f.; *Naʿīmā*, Bd. 3, S. 1328 – 30.

- Sultan İbrahim:** *Yani? Kurtuluşumla ilgisi ne bunun?*
- Kızlarağası (çekine çekine):** *Yine tek sahibi kalabilirsiniz saltanatın.*
- Sultan İbrahim (şaşırmış):** *Nasıl Yani?*
- Kızlarağası:** *Şehzadeleri...*
- Sultan İbrahim (irkilip geri çekilerek):** *Ne! Oğullarımı mı?*
- Hümaşah Sultan (yaklaşır İbrahimi ürke ürke okşuyarak):**
*Üç oğlunuz var efendimiz, üç tane daha olabilir,
ama Sultan İbrahim bir tek; o gitti mi,
ikincisi konmaz yerine.*
- Sultan İbrahim:** *Yoo, yoo... Sonsuzluğum benim onlar, sonrasızlığım!¹⁹¹*
- (Schw. Obereunuch (eintretend):** *Sie sind durch das Bâbüssaade eingetreten und in den dritten Hof eingedrungen!*
- Sultan İbrahim:** *Werden die Palastbewohner ihren Padischah verteidigen, Aga?
So viele Jahre ist es schon, dass sie von meinem Brot essen.*
- Schw. Obereunuch:** *Tausende von Personen haben sich in diesem Palast versteckt, Efendi, es ist als ob sie vor Furcht verdampft wären.*
- Sultan İbrahim:** *Was sollen wir tun, Aga, gibt es denn keine Möglichkeit zu entkommen?*
- Schw. Obereunuch:** *Denkt daran, was für ein Padischah ihr wart, Efendi. Ihr wart der einzige Erbe des osmanischen Thrones; deshalb machte man euch gezwungenermaßen zum Padischah.*
- Sultan İbrahim:** *Was soll das heißen? Was hat dies mit meiner Rettung zu tun?*
- Schw. Obereunuch (verhalten antwortend):** *Ihr könnt erneut der einzige Vertreter des Sultanats bleiben.*
- Sultan İbrahim:** *Wie denn?*
- Schw. Obereunuch:** *<Ihr könntet> die Prinzen...*
- Sultan İbrahim:** *Was! Meine Söhne etwa?*
- Hümaşah Sultan (sich nähernd und İbrahim ängstlich streichelnd):**
*Ihr habt drei Söhne, Efendi, es können noch einmal drei werden,
Sultan İbrahim jedoch gibt es nur einen; ist er gegangen,
kann kein zweiter an seine Stelle gesetzt werden.*
- Sultan İbrahim:** *O nein... sie sind meine Unendlichkeit, meine Ewigkeit!)*

Der aufgrund seines Wahnsinns und seiner psychopathischen Veranlagung als „*Deli İbrāhīm*“ (verrückter İbrāhīm) bekannte İbrāhīm I. war zu einer Zeit auf den Thron gekommen, als er der einzige noch lebende männliche Nachfahre des Osmanischen Herrscherhauses war. Mangels realistischer Alternativen hatte man nach dem Tode Murāds IV. keine andere Wahl gehabt, als den „Verrückten“ auf den Thron zu setzen.

Die Herrschaftszeit İbrāhīms I. war vor allem von seiner exzentrischen, exzessiven Lebensweise geprägt, welchen den Staat Unmengen kostete. Während der Herrschaft ihres Sohnes İbrāhīms I. war die *vālide* Māhpeiker Kōsem Sultan auf dem Gipfel ihrer Macht angekommen.

¹⁹¹ Oflazoğlu: *Deli İbrahim*; S. 120 f. .

a. Die Absetzung und Ermordung des Großwesirs „Hezārpāre“ Aḥmed Pāšā

„Ne var ki, halkın ve askerın sabrı taşmıştı artık ve Sadrazamın kellesini almadan durulacak gibi görünmüyordu. Canını kurtarmak için kaçan Sadrazamın yerine hemen yenisi atanmıştı. Padişahlar, Sadrazam canı için uğraşmazlar. Hem zaten bizim Padişah istese de bu işi yapacak durumda değildi; o kendi canının derdine düşmüştü. Sadrazamların kaderi böyleydi zaten.

İmparatorluğun ikinci adamı olma zevkine erdikten sonra, ya Padişahın gazabına uğrayarak ya da askerın isyanına toslayarak kelleyi vermek alınlarında yazılıydı. Bu işten kurtulup da eceliyle ölebilen Sadrazam çok talihli sayılmıyordu.“¹⁹²

(„...Doch nun war die Geduld des Volkes und der Soldaten erschöpft, und sie würden keine Ruhe geben, bevor nicht der Kopf des Großwesirs gefallen war. Der geflüchtete Großwesir war bereits durch einen Nachfolger ersetzt. Die Sultane scherten sich nicht um das Leben ihrer Minister. Selbst wenn unser Padişah gewünscht hätte, ihm zu helfen, wäre er nicht dazu in der Lage gewesen, denn er bangte schließlich um sein eigenes Leben. Das war das Schicksal der Großwesire. Zuerst konnten sie die Freude auskosten, zweiter Mann im Reich zu sein, doch dann waren sie dazu bestimmt, ihr Leben zu verlieren – entweder durch den Zorn des Padişah oder einen Aufstand der Truppen. Ein Großwesir, der dieser Vorherbestimmung entgehen und eines natürlichen Todes sterben konnte, durfte sich glücklich schätzen.“¹⁹³)

„Stein des Anstoßes“ bildete zunächst der Großwesir Hezārpāre Aḥmed Pāšā. Na‘īmā berichtet uns folgendes über seinen Werdegang:

„[...] als das Volk durch das bereits erwähnte Verhalten des pādişāhs, der Zuflucht der Weltenbewohner, leiden musste, begann man mit den Pfeilen des Fluches (la‘net oğlar) auf Aḥmed Pāšā zu schießen: ‚Diese Korruption (fesādlar) ist nur dem Kopf des Wesirs zuzuschreiben. Wenn er es wollte, stünde er auf und arbeitete für <das Wohl> der Weltordnung (‘ālemiñ niżāmı)!‘

Als die Ungläubigen (küffār) an der bosnischen Grenze angriffen und dreißig, vierzig Festungen und Bastionen einnahmen und sich ausbreiteten, die kaiserliche Flotte nicht vom Bosphorus aus ausrücken konnte und man sich nicht mit der Lage der gāzīs (Glaubenskämpfer) in Kreta beschäftigte, kam er beim Volk ins Gerede und die Gerüchte nahmen zu.

Als das Urteil des Schicksals (qazā hükmi) das Nötige durchführte, begannen in der Welt verschiedene Vorzeichen (sebebler) aufzutreten. Obwohl Aḥmed Pāšā ein verständiger, belesener, schreibgewandter, über das Weltgeschehen (dünyā ahvālī) wohlinformierter, intelligenter (‘aqlı bāşında) Wesir war, begann der Ratschluss des Schicksals (qazā ve kader mukteżāsı), sich irrational aufzuführen. Obwohl es natürlich war, dass das Volk durch die Aktionen des Feindes in Unruhe versetzt worden war und obwohl es nötig war, zu einer solchen Zeit auf dem richtigen Weg zu schreiten und, um die Mitte zwischen dem pādişāh und dem Volk zu finden, beide Seiten mit Voraussicht (ḥakīmāne) zu behandeln und auf den

¹⁹² Livaneli: *Kamaşma*; S. 62.

¹⁹³ Riemann: *Der Eunuch*; S. 66.

möglichen Rang zu verzichten, tauchte er in diesseitige Vergnügungen (*dünyā salṭanatna*) ein, zog den Fluch des Volkes auf sich und konnte es in solch einer gefährlichen Zeit nicht lassen, Güter anzuhäufen und Bestechungsgelder anzunehmen. Und von denen, die, um dem Volk Angst einzujagen, mit übermäßiger Strenge und schweren (*šiddetlī*) Strafen agierten, behandelten die übrigen *kethudās Ārnāvud Aḥmed* und seine *tezkerēgīs Šāmīzāde Meḥmed Efendī* und der *čāvūšbāšī Kēžgerden Tūrāk* und der *selām čāvūšī Šārī Muṣṭafā* das Volk mit Gewalt und Unterdrückung. Freund und Feind zitterte vor ihnen, die Arbeiter zitterten vor Schlägen und Folter und die Armen und Schwachen hatten Angst davor, dass ihnen die Gnade und Großzügigkeit der Reichen vorenthalten werde und die Reichen ihnen ihre Habe entreißen würden. Als es gerade äußerst unpassend war (*vaḳit deḡil īken*), Gebäude zu erbauen und einige Bauwerke zu errichten, war er beim *Anāṭōlī Hīšārī*, in *İncirlī*, in Istanbul an vielen Orten und in *Küçük Çekmeğē* dem *Šeddād* (vom im Koran erwähnten Volk der *‘Ād*) gleich dabei, Gebäude errichten zu lassen. Er gab den Zungen der Neider reichlich Futter. Die Welt kam an den Rand des Ruins. Seine Exzellenz entnahm den Lebern der Diener Gottes das Blut und begann mit <der Errichtung von> Gebäuden, welche ewig Bestand haben sollten. Man begann zu sagen, dass er die Endlichkeit des Diesseits (*dünyāniñ yōḡ ōlaḡaḡl*) und die Größe Gottes vergessen habe.

Im osmanischen Staat und in der Mehrheit der übrigen Staaten wurde es zu einer etablierten Sitte (*eskī bir ‘ādet*), in den staatlichen Ämtern Bestechungsgelder anzunehmen und es gab nichts, was die Korruption (*rüšvet*) aus der Welt vertreiben und dem Verleihen von Ämtern gegen Bestechungsgelder einen Riegel vorschieben und ein Ende setzen konnte.¹⁹⁴

Zum Verhängnis wurde dem Großwesir jedoch nicht seine Gier nach Bestechungsgeldern, sondern die Besessenheit Ibrāhīms I., der nach Unmengen von Zobelpelzen und Ambra verlangte; schließlich wurde eigens eine Zobel- und Ambrasteuer eingeführt, um Ibrāhīms „Hobby“ zu finanzieren. Als der Großwesir, nachdem er bereits einige *‘ulemā’* dazu gezwungen hatte, ihm Zobelpelze zu beschaffen, auch noch von den *ōḡāk āḡālarī* Pelze und Geld forderte, weigerten sich diese, dem Befehl nachzukommen.

Aḥmed Pāšā versuchte daraufhin, sich während eines Banketts der lästigen *āḡālar* zu entledigen:

„*Bekṭāš Āḡā, Kōḡa Muṣliḥüddīn, Kara Murād Āḡā und Kara Čāvūš* von den namhaften *ōḡāk āḡālar*, welche die Pelz- und Geldsteuer nicht akzeptierten, glaubten, dass ihnen seitens des Wesirs Gefahr drohen werde und waren von schwerer Sorge ergriffen und verbündeten sich heimlich miteinander und gingen wachsam vor.

¹⁹⁴ *Naīmā*, Bd. 4, S. 1823 f. .

Der Großwesir lud die erwähnten āgālar zur Hochzeit ein, mit der Absicht, sie in jenem Garten hinrichten zu lassen. Und er war wegen ihnen beunruhigt, hatte sie unter dem Vorwand der Hochzeit eingeladen und die notwendigen Vorbereitungen getroffen, um die vier erdrosseln zu lassen. Die āgālar waren vorsichtig und die čūkadārlar mit langen Schwertern kamen zusammen mit den geschützbewehrten Janitscharen in Gruppen von jeweils dreißig bis vierzig am Hochzeitsbankett und im Garten an, setzten sich in ein Zimmer und als sie so auf das Essen warteten, kam Reğeb Āgā, welcher mit den Leuten des oğāks sympathisierte, und als er sagte: ‚Was sitzt ihr hier herum? Seine Exzellenz hegt euch gegenüber schlechte Absichten; ihr könnt euch von jetzt an nicht mehr in euren Häusern aufhalten!‘, brüllte Murād Āgā: ‚Aha, so verhält es sich also? Wir werden nicht mehr einfach zu handhaben sein, uns trifft jetzt keine Schuld mehr!‘, und sie gingen nach Hause. ¹⁹⁵

Als Aḥmed Pāšās Absicht offenbar wurde, war für die āgālar schließlich das Maß voll:

„Als die oğāķ āgāları ängstlich von der Festtafel aufstanden und ihrer Wege gingen, trommelte sie Murād Āgā, der verwegenste unter ihnen allen, zusammen und man schwur sich, diese Widrigkeiten (sıkındı) zu bekämpfen. Man gelangte zur Őrta Ğāmi^c, die Veteranen des oğāķ und die otabāşlıs versammelten sich, und mit den Worten: ‚Lasst uns diesen Wesir, der den pādişāh verdirbt (pādişāhı fesādlar öğreten), beseitigen und einen rechtschaffenen (dürüst) Menschen zum Wesir machen!‘ hatten sie zuerst einen diesen Worten entsprechenden Entschluss gefasst und sich untereinander geeinigt.

Nachts sandten die āgālar den vā^ciz der Sulṭān Mehmed Ğāmi^cī, Velī Efendī, zum Mufti efendī mit der Nachricht: ‚Der gesamte oğāķ ist in dieser Angelegenheit einer Meinung. Ihr selbst sollt euch mit den ‘ulemā’ beraten und sie sollen bereit sein!‘. ¹⁹⁶

Die Militärs und die ‘ulemā’ versammelten sich daraufhin in der Sulṭān Mehmed Ğāmi^cī:

„[...] Murād Āgā sprach die Versammlung der ‘ulemā’ an: ‚Wir brauchen die sipāhiler in dieser Angelegenheit nicht, sie mit einzubeziehen wird zu viel.‘, woraufhin einige der āgālar sagten: ‚Dies ist eine Versammlung, selbst sie sollen anwesend sein; was ist schon schlimm daran?‘, und wider Willens ein Mann zu ihren Offizieren ging und sie einlud. Sie nahmen daraufhin sofort die gesamte Gruppe der sipāhiler mit und kamen zur Moschee. Als die Gruppe vollständig war, sandte man nach Aḥmed Pāšā mit der Nachricht, er solle zur

¹⁹⁵ Naīmā, Bd. 4, S. 1831.

¹⁹⁶ Naīmā, Bd. 4, S. 1833.

Moschee kommen und über die Lage der Menschen (‘ibādullāhuñ aḥvālī) diskutieren. Der Wesir jedoch hatte des Nachts von der Angelegenheit gehört und war geflohen. [...]

Danach kamen sie, nachdem Ƙara Čāvuš sämtliche ‘ulemā’ zur Ōrta Ğāmi‘ geladen hatte, allesamt dorthin. Der ƙāzī‘asker von Rumelien wollte auch zur Versammlung gehen. Der Mufti hatte ihm eine Nachricht mit den Worten: ‚Er soll nicht kommen, später wird er selbst es wissen.‘ gesandt.

In der Ōrta Ğāmi‘ beriet man sich und einigte sich: ‚Der Wesir Aḥmed Pāšā ist ein eine korrupte Person, ihn zu töten ist eine Pflicht, er soll beseitigt werden und der früher vom Amt des defterdār abgesetzte Meḥmed Pāšā soll Wesir werden!‘, und unter heftigem Drängen (biñ isrār ile) brachte man Meḥmed Pāšā zur Moschee, und alle küssten ihm die Hand und erkannten ihn als Wesir an und sandten ihn mit dieser Bitte zum pādišāh.

Veġihī berichtet:

In jenem Moment kam vom pādišāh aus der müšāhib und Wesir Ṭāvukġl Muştafā Pāšā und als er sie aufrief: ‚Man soll die Versammlung auflösen, was auch immer sie wünschen, wird akzeptiert werden. Meḥmed Pāšā und der Mufti sollen kommen!‘, waren sie nicht damit zufrieden, dass der Mufti gehen sollte, ließen Ṭāvukġl Pāšā ihre Antwort: ‚Aḥmed Pāšā soll ausgeliefert und Meḥmed Pāšā das Amt des Großwesirs übertragen werden!‘ wissen und sandten Meḥmed Pāšā unter Zwang mit ihm. Meḥmed Pāšā kam tief in Gedanken versunken beim pādišāh an, teilte mit, dass er unter Zwang hergebracht worden war und entschuldigte sich. Das Siegel, welches sich seit dem Verschwinden Aḥmed Pāšās in der ḥāşş ōṭa befand, gab man Meḥmed Pāšā und der pādišāh verkündete:

‚Ich habe Aḥmed Pāšā abgesetzt; doch er ist mein Schwiegersohn (dāmād), wie könnte ich ihn da ausliefern? Das erbitte ich von ihnen und ich weiß von dir, dass er entkommen konnte.‘

Meḥmed Pāšā wiederholte <die Forderungen der Aufständischen> nicht mehr, nahm das kaiserliche Siegel (mühr-i hümāyūn) in Empfang, zog das Ehrengewand an und der ƙāpū āġāsı auf der einen, der ḥazīnedār bāşl auf der anderen Seite griffen ihm unter die Arme und brachten ihn respektvoll hinaus.¹⁹⁷

Wohl oder übel musste Ibrāhīm der Forderung nach der Entlassung seines Großwesirs und der Ernennung Meḥmed Pāšās an Aḥmed Pāšās Stelle zustimmen. Als er sich jedoch weigerte, Aḥmed Pāšā wie verlangt auszuliefern und bekannt wurde, dass jener bereits geflohen war, eskalierte die Situation und die Aufständischen weiteten ihre Forderungen aus:

¹⁹⁷ Naîmâ, Bd. 4, S. 1833 – 1836.

„Meḥmed Pāšā kam zur Moschee und nachdem ihm alle gratuliert hatten, sagten alle aus einem Munde, als er die Worte des pādišāh über das Entkommen Aḥmed Pāšās erwähnte: ‚Nein, Hochwürden! Das ist ja unmöglich!‘ und man sandte Meḥmed Pāšā, ob er es nun wollte oder nicht, erneut zum pādišāh. Meḥmed Pāšā kam unter tausend Ängsten zum pādišāh, teilte ihm die Antwort der Menge mit und als er weinend sagte: ‚Mein pādišāh! Mögen tausend Wesire wie ich für euch geopfert werden (ḵurbān ōlsun)! Möge euer Körper gesund bleiben! Gebt Aḥmed Pāšā heraus; diesen Aufstand zu verhindern ist eine richtige Sache!‘, bekam, Kātib Čelebī's Worten zufolge, der pādišāh einen Wutanfall:

‚Ach du Hund von einem ḵōḡa (Ehrentitel für ältere Herren)! Du hast die ḵūllar angestiftet, um Großwesir zu werden; du wirst noch sehen, wenn sich diese Versammlung aufgelöst hast, werde ich mit dir abrechnen!‘

Der Chronist (gemeint ist Kātib Čelebī) überliefert von einigen glaubwürdigen Personen, dass der pādišāh nach dieser Rüge seinen Zorn nicht mehr zügeln konnte, aufstand und Meḥmed Pāšā selbst heftig mit mehreren Faustschlägen traktierte. Der arme Meḥmed Pāšā verlor seine Fassung, floh nach Hause, ließ dem in der Moschee befindlichen Mufti über einen Diener die Lage berichten, legte das Siegel und seine Robe in ein Bündel und sandte es zu ihnen mit den Worten: ‚Ich habe mich selbst abgesetzt.‘

Bekṭāš Āḡā und Ḵōḡa Muṣliḥüddīn Āḡā kamen zum serāy des Wesirs und brachten ihn, indem sie ihn mit den Worten: ‚Exzellenz! Was soll diese Furcht? Was geziemt sich für ḵōḡas deines- und unseresgleichen, außer für die Religion (dīn ūḡrīna) zu sterben? Steh‘ auf und lass uns diese Angelegenheit erfolgreich zu Ende führen!‘ dazu drängten, aufzustehen, brachten ihn zur Moschee und schlossen die Stadttore. ‚Die šehzādeler sollen gut bewacht werden!‘ bei sich sagend, sandte man der vālide sulṭān eine tezkere und dem ḵāpū āḡāsı und dem bostānḡı bāşı die Nachricht: ‚Von jetzt an hat man sich geeinigt, Aḥmed Pāšā auf jeden Fall zu töten, Sultan Ibrāhīm vom Thron zu stürzen und den šehzāde auf den Thron zu bringen‘. In jenem Augenblick kam der mīrāḥōr āḡā (Oberhaupt der sipāhīs) Muṣṭafā Pāšā aus dem Palast dorthin und als er die Antwort: ‚Was ist der Grund für diese Versammlung? Warum gehen sie nicht auseinander? Bei mir sind an die eintausend ḵūllar. Wenn sie nicht auseinandergehen, werde ich sie alle niedermachen! Wo ist mein Wesir, sie sollen ihn finden!‘ seitens des pādišāh überbrachte, kam Ḵōḡa Ārnāvud nach vorne und sagte: ‚Wir selbst verlangen nach dem Wesir. Wenn der pādišāh hinauskommt, soll er eine Eilsitzung (āyāk dīvānı) einberufen! Wir wollen ihm unsere Forderungen unterbreiten.

Vardār ‘Alī Pāšā war ein tapferer, rechtschaffener und frommer Mann; in welchem Buch steht, dass man seinen Kopf und den Körper des Ibrāhīm Pāšā zu Unrecht auf dem Bāb-ı Hümāyūn zwanzig Tage zur Schau stellen darf?‘ .

Als daraufhin *Ḳōḡa Muṣliḥüddīn Āḡā* den *mīrāḥōr* ansprach: ‚Sieh mal, *Āḡā*! Der *pādišāh* hat einen Übeltäter die Macht über die Welt erlangen lassen und dadurch, dass Güter angehäuft, Bestechungsgelder angenommen und die *šerīʿat* vernachlässigt wurde, ist die Welt in diese Lage geraten. Weiber (ʿavretler) haben die Angelegenheiten in der Hand; der Staatsschatz alleine reicht für die Verschwendung nicht aus. Die *reʿāyā* (Untertanen) sind verstört; die Ungläubigen haben in Bosnien vierzig Festungen eingenommen. Zurzeit liegen so viele Flotten der Ungläubigen am Bosphorus. Niemand ist da, der sich darum kümmert, sie zu vertreiben; Istanbul ist im Belagerungszustand (*muḥāṣara*). Warum sieht man nicht diese Zustände? Bist nicht du <selbst> zuvor zum Bosphorus gegangen, um die Lage in Erfahrung zu bringen?‘, sagte dieser: ‚Der *pādišāh* weiß nichts von diesen Zuständen und weil ich ihn darüber nicht unterrichtet habe, trifft mich Schuld. Doch weil es der Wunsch des Wesirs war, hatte ich Angst um meinen Kopf und konnte es nicht sagen. Was ist nun eure Forderung? Ich werde sie bestimmt dem *pādišāh* mitteilen.‘ *Muṣliḥüddīn Āḡā* erwiderte: ‚Erstens soll die Korruption (*rūšvet*) aus der Welt verschwinden! Zweitens sollen die *ḥāṣṣekīs* weggehen! Drittens soll er uns den Wesir ausliefern und viertens soll er den und den (zum Wesir) machen!‘. Mit diesen vier Antworten ging der *mīrāḥōr* (in den *serāy*) hinein. Inzwischen hatte man die Nachricht erhalten, dass der *pādišāh* auf den Palastmauern Geschütze hatte auffahren lassen, und die *bostānḡīs* mit Schwertern und Gewehren versehen und auf den Kampf vorbereitet hatte. Die *ōḡāḡ āḡālar* wandten sich den ʿulemāʿ zu und sagten: ‚Efenḡiler (meine Herren), wenn diese Versammlung heute Nacht aufgelöst werden sollte, wird es unmöglich sein, sich morgen erneut zu versammeln. Dann wird Sultan *Ibrāḥīm* keinen einzigen von uns am Leben lassen. Entweder werden wir alle miteinander vernichtet werden, oder wir gehen nicht auseinander, bis die Welt wieder in Ordnung gebracht worden ist und verbringen mit euch diese Nacht in der Moschee.‘. Alle waren mit diesen Worten zufrieden und blieben jene Nacht über in der Moschee. An jenem Tag wurde das Freitagsgebet nicht gebetet und sämtliche Läden waren geschlossen. In der Nacht verteilte man die ʿulemāʿ auf die *ōḡas* der Janitscharen und bewirtete sie reichlich. Bis zum Morgen gingen die bewaffneten Kameraden turnusmäßig an den Enden der *ōḡalar* auf und ab und hielten Wache.“¹⁹⁸

Da sein Plan gescheitert war, ergriff der Großwesir die Flucht:

„In jener Nacht erfuhr der fette (*zavallı*) *Aḥmed Pāšā* davon, dass sich die *āḡālar* und die ʿulemāʿ versammeln würden und traf Vorbereitungen, um in seiner totalen Bestürzung zu fliehen und sich zu verstecken und der *tellīṣḡī* ʿAbdī Ćelebī und ein geheimer Freund von

¹⁹⁸ *Naīmā*, Bd. 4, S. 1836 – 1838.

*ihm, ein ġulām, welcher Ḥalīl hieß, nahmen einige tausend flōrī, soviel, wie sie bringen konnten, und nachdem sie sich verkleidet hatten, brachen sie nach dem Abendgebet auf.*¹⁹⁹

Der flüchtige Großwesir versuchte an mehreren Stellen Unterschlupf zu finden, wurde aber überall abgewiesen; schließlich wurde Aḥmed Pāšā mit seinen Begleitern von den Männern seines Nachfolgers, des Großwesirs Šūfī Meḥmed Pāšā, aufgegriffen und in dessen Haus gebracht, wo Šūfī Meḥmed vorgab, dass ihm keinerlei Gefahr drohe. Inzwischen hatte Šūfī Meḥmed Pāšā jedoch heimlich beim *šeiḥülislām* um eine *fetvā*, welche die Ermordung Aḥmed Pāšās rechtfertigte, gebeten, so dass es schließlich zur Hinrichtung des Pāšās kam:

„[...] Inzwischen war es in dieser seltsamen Nacht sieben Uhr geworden. Der kātib (Sekretär) Pōṭūr ‘Alī hatte sich an die Knie des eingeschlafenen Wesirs geklammert. Als Aḥmed Pāšā seine Augen öffnete, küsste er seine Knie und sagte: ‚Kommt (buyūruñ), mein Sultan!‘. - ‚Wohin?‘ – ‚Die Soldaten (‘asker) wollen euch (ausgeliefert bekommen); es ist nötig, dass euer Schwiegervater, der Herrscher des Staates (šāḥib-i devlet) interveniert und sich um ihre Rettung kümmert.‘

Der fette, arrogante Kerl übergab seinen Besitz, den er durch Unrecht angesammelt hatte, seinem Feind, seine Sünden blieben auf seinem eigenen Hals und er brach auf. Er stieg über die Treppe hinab. In diesem Augenblick griff ihm jemand unter seine rechte Schulter. Er drehte sich um und sah, dass es Ḳara ‘Alī²⁰⁰ war und begriff, was ihm blühte:

‚O du ungläubiger Hurensohn!‘, sagte er.

Der unbarmherzige Henker sagte lachend: ‚O Exzellenz Efendi!‘, verbeugte sich und küsste ihn auf die Brust. Unter den linken Arm des pāšās griff der Gehilfe des Henkers, Ḥammāl ‘Alī und als sich der Wesir zur Stalltüre des serāys wandte, wurde er einmal unruhig und blieb stehen. In jenem Moment zog der Henker Ḳara ‘Alī die rote Mütze, welche sich auf seinem Kopf befand, aus, hängte sie sich (in den Gürtel) an die Taille, entriss dem Wesir seinen Turban und setzte ihn sich selbst auf den Kopf. Mit Gewalt drückte man ihn in die Stalltüre hinein und versetzte ihm dort einen Schlag auf den Schädel. Als er ihn auf die Knie gebracht hatte, zog er den vorbereiteten Strick aus seinem Gürtel, legte seine Schlinge um Aḥmed Pāšās Hals und er selbst und sein Gehilfe zogen an den Enden (des Stricks) und erdrosselten ihn. Außer ‚O du ungläubiger Hurensohn!‘ kam kein weiteres Wort mehr aus seinem Munde. Er zappelte, zitterte, sackte zusammen und hauchte sein Leben aus.

Schade, äußerst schade; Er war so unbedacht, dass er, obwohl seine Lage sich so sehr verschlimmert hatte, seine diesseitigen Hoffnungen nicht aufgegeben, nicht die Gebetswaschung und ein Gebet gemacht, seine Sünden bereut und Gott um Vergebung

¹⁹⁹ *Naīmā*, Bd. 4, S. 1838.

²⁰⁰ Zu jener Zeit der Henker (*ğellād*) im Palast.

gebeten hatte und unachtsam (*ġaflet ĩle*) ins Jenseits hinüberging. *Ne‘ūzū billāhi te‘ālā* (Wir nehmen unsere Zuflucht zu Gott dem Erhabenen)!

Etwas später zog er ihm die Kleider aus, rief dem Erlass (*fermān*) des Wesirs zufolge ein Maultier, welches der Breite des Toten entsprach, trieb seinen Gehilfen vor sich her, führte es selbst am Strick und sie legten ihn unter die Platane am *Āt Meidān*, damit er den Passanten als Exempel (*‘ibret*) diene. *Subḥānellāh ve el-‘aḏametü lillāh* (Gepriesen sei Gott, und sein ist die Größe)²⁰¹

b. Die Absetzung und Ermordung Ibrāhīms I.

Na‘īmā entschuldigt die Verrücktheit Ibrāhīms folgendermaßen:

„Der verstorbene *pādišāh* hatte viel Zeit im Gefängnis verbracht, und als seine Brüder durch Sultan Murāds Grausamkeit (*zūlm*) zu Märtyrern (*šehīd*) wurden, wurde durch seine Angst um sein Leben seine Gesundheit geschädigt und als er den Thron bestieg, brachte ihn die Nachlässigkeit der Notabeln und die Korruption und der schlechte Charakter (*kōfī ḥālī*) der Höflinge (*müšāhibeler*) vom rechten Wege ab. Da er von vorneherein unerfahren und sein Verstand beeinträchtigt war und zusätzlich unter der Plage schlechter Gefährten (*yākınlār*) <zu leiden hatte>, begann er mit unangebrachten Maßnahmen. Da zusätzlich noch in der Welt eine Stimmung vorherrschte, welche zur Verderbtheit (*fesād*) neigte, trat dieser Unfrieden (*fitne*) auf, indem sich alles vereinigte und dieses Unglück wurde zum Ende dieser Zustände. [...]“²⁰²

Nach der Hinrichtung Aḥmed Pāšās hatten sich die Militärs und die *‘ulemā* in der Sulṭān Aḥmed Ğāmi‘ī versammelt, wo sie schließlich gemeinsam beschlossen, dass Ibrāhīm I. abgesetzt werden sollte. Da man einen eventuellen Widerstand der *bostānġıs* befürchtete, führte man dem *bostānġı bāšı* vor Augen, wie fatal es für sein Korps wäre, wenn sich die *bostānġıs* den Aufständischen entgegenstellen würden. Der *bostānġı bāšı* ließ sich dadurch einschüchtern und sicherte zu, dass sie sich nicht einmischen würden. Die *vālide sulṭān* wurde kontaktiert und die Sprecher der Versammlung - der *šeiḥülislām*, die beiden *kāzı‘asker*, sowie Muşliḥüddīn Āġā, Bekṭāš Āġā und Murād Āġā - teilten der *vālide* ihre Absicht, den Sultan abzusetzen und ihren Enkel, Mehmed IV. zum Sultan zu ernennen, mit. Nach anfänglichem Zögern ließ sich die *vālide* schließlich überzeugen.²⁰³

²⁰¹ *Naīmā*, Bd. 4, S. – 1846.

²⁰² *Naīmā*, Bd. 4, S. 1864.

²⁰³ *Naīmā*, Bd. 4, S. 1851 – 1856.

Nachdem nun auch die *vālide sultān* überzeugt worden war, wurde die Inthronisierung Mehmeds IV. vollzogen:

„Die vālide sultān ḥazretlerī begab sich nach drinnen, um den šehzāde hinauszuholen, gab die Erlaubnis, den kaiserlichen Thron (taht-ı hümayün) herauszuholen, und dem üblichen Brauch gemäß wurde der Thron vor dem Bāb es-Se‘āde aufgestellt. Der glückliche šehzāde Sultan Mehmed ḥazretlerī war im gesegneten Alter von sieben Jahren. Auf ihrem Haupt die (dem Anlass entsprechende) müğevveze (eine Kopfbedeckung), umringten ihn die ‘arz āğāları; man ging vom „Vogelkäfig“ aus hinaus und er zeigte denen sein Gesicht, die auf ihn warteten.

Es war Samstag, der 17. des Monats Reğeb, als um zwölf Uhr mittags der unter einem glücklichen Stern geborene (bahtı üğürlı) sich auf dem Thron niederließ und zuerst der šeihülislām, dann die Wesire und ‘ulemā und die berühmten unter den Notabeln die bei‘at leisteten und den Saum (seines Gewandes) küssten und man die übrigen Personen, ‚der minderjährige pādišāh soll sich nicht fürchten‘ bei sich denkend, nicht auf ihn losstürmen ließ. Sogar Ḳadrizāde Emīr Efendī und einige andere drängten sich durch <die Reihen der> ‘ulemā um nach vorne zu kommen und ihm die Hand zu küssen. Der mollā ḥazretlerī (der šeihülislām) machte mit seiner Hand und seinem Kopf ein Zeichen und man gab der Menge keine Erlaubnis <zum pādišāh vorzudringen>.“²⁰⁴

Nachdem man Mehmed IV. die bei‘at geleistet hatte, kam es schließlich zur Absetzung und Inhaftierung Delī Ibrāhīms:

„Nachdem die Angelegenheit der bei‘at geregelt worden war, erging eine strenge Anweisung an die valide sultān ḥazretlerī und den bostānğı bāşı āğā, welche die Mentoren (muḥāfiz) des jungen pādišāh ḥazretlerī waren und die erwähnten Notabeln des Staates gingen gemeinsam dorthin, wo sich Sultan Ibrāhīm befand. Der silāhdār, der čūkadār āğā und der bostānğı bāşı gingen vor allen anderen her, kamen mit Anstand näher und sagten: ‚Mein pādišāh! Tretet, der Meinung der ‘ulemā und der Notabeln (a‘yān) folgend, ein!‘.

Allāhü ekber (Gott ist am größten)!

Sultan Ibrāhīm Ḥān begann mit hoher Stimme zu schreien: ‚Ach ihr Verräter! Ach ihr <verdammten> Kerle (bre filānlar)! Was ist das für eine Angelegenheit? Habe ich nicht jedem einzelnen von euch Wohltaten erwiesen? Jetzt habt ihr es, weil ich mich nicht nach eurem Gusto (keifñize göre) verhalten habe, für einen Ausweg gehalten, mich wegzuschaffen. Bin ich etwa kein pādišāh? Was hat das zu bedeuten?‘, und begann, während seine Stimme

²⁰⁴ *Naimā*, Bd. 4, S. 1857.

immer lauter wurde, zu zetern. Kara Čelebīzāde ‘Abdül‘azīz Efendī begann, sich überheblich aufzuführen und sagte vieles, was der Ehre (hürmet) des pādišāh zuwiderlief und sprach: ‚Nein, du bist kein pādišāh! Du hast dadurch, dass du dich nicht um die gesetzlichen (šer‘ī) und religiösen Angelegenheiten gekümmert hast, die Welt dem Verfall preisgegeben und ihr habt eure Zeit mit Spiel und Unachtsamkeit (ğaflet) verbracht und Bestechungsgelder verteilt, und ihr habt Übeltäter (zālimler) die Macht über die Welt erlangen lassen und den Staatsschatz verprasst und verschwendet.‘; er stand so lange da und schimpfte ihm ins Gesicht, dass sich die Leute wunderten. [...]‘²⁰⁵

Zwischen Ibrāhīm und den Anwesenden entwickelte sich ein Streitgespräch, während dem er zunächst versuchte, sein Verhalten als Sultan zu rechtfertigen, dann dazu überging, darauf hinzuweisen, dass sein Sohn noch minderjährig und deshalb ungeeignet sei, und schließlich versuchte, dadurch, dass er einzelne unter den Anwesenden daran erinnerte, was sie seiner Gunst als Sultan verdankten, Mitleid zu erhaschen. Letztendlich brachte man den Widerstrebenden in sein Gefängnis:

„[...] Kurz und gut, an jenem Tage zog sich das Fragen und Antworten in die Länge, und der silāhdār und der čūkādār āğā griffen ihm unter die Arme mit den Worten: ‚Nun, mein pādišāh, würdet ihr euch einstweilen bemühen (mit uns zu kommen), um dem Lärm ein Ende zu setzen?‘ und gingen zwei Schritte weiter, blieben beim dritten Schritt stehen und wiederum begann er mit einer Gruppe zu diskutieren und (seine eigenen Verdienste) vorzutragen (muḥāsebe edüb: wörtl.: abzurechnen), sie antworteten, sie gingen erneut ein, zwei Schritte, wobei er wieder diskutierte und schließlich verfluchte er sie und erhob seine Hände zum Bittgebet, sagte: ‚Das stand mir sowieso auf dem Kopf geschrieben, zu Befehl, mein Gott (emir Allāhum)!‘, und ging, bis sie schließlich zur Türe des Gefängnisses gelangten. Man hatte das Gitterfenster (demір penğeresi) eines steinernen Zimmers so weit aufgeschnitten, dass eine Essenschale hineinpasste und die übrigen Fenster und Scheiben verschlossen und vermauert.

Als er vor der Tür ankam, sagte er: ‚Elḥamdülillāh (Gott sei Dank)! Schließlich bin ich zum Oberhaupt einer Gemeinschaft (ğemā‘at) geworden.‘, das heißt, er wollte sagen: ‚Ich bin zum Stammvater der von jetzt an kommenden pādišāhs geworden.‘.

Zwei Sklavinnen und was an weiteren Dingen nötig war, hatte man bereits ins Innere des Zimmers gebracht und vorbereitet. Sofort brachte man seine Majestät hinein, zog die Eisentüre zu, hing ein großes Schloss davor, und sofort schmolz man Blei, goss es in das Schloss hinein und ging schließlich davon. Die öffentlichen Ausrufer (dellāllar) verkündeten

²⁰⁵ *Naimā*, Bd. 4, S. 1857 f. .

(das Geschehene) und es wurde bekannt gemacht, dass die Stadttore, die Läden und die Basare <wieder> geöffnet wurden. [...] Am darauffolgenden Sonntag gab es ein lautes Geschrei: ‚Der abgesetzte pādišāh ist freigelassen worden!‘ und erneut schloss man sämtliche Läden und das Volk begann zu jammern. Die vālide sulṭān sandte eine Nachricht und als sie sagte: ‚Man soll den Ort, an dem der pādišāh gefangen gehalten wird, gut verschließen und befestigen!‘ wurde das Volk von Furcht ergriffen. Der Großwesir, der Mufti Efendi, die übrigen Wesire und ‘ulemā’ kamen zum serāy, brachten einen Baumeister (mi‘mār) und die Türe des Gefängnisses und die übrigen Fenster bis auf das Fenster für das Essen wurden mit Kalk und Mörtel verputzt und man ging seiner Wege.“²⁰⁶

Schließlich wurde Ibrāhīm relativ kurze Zeit nach seiner Absetzung hingerichtet:

„Als man den pādišāh der bewohnten Welt (pādišāh-ı rub^c-i meskūn) einsperrte (wörtl.: ins Gefängnis warf), machte man eine Tür und ein Gitter. Tag und Nacht schrie und klagte er; die Palastbewohner (enderūn halkı), welche den Laut seines Jammerns und Seufzens vernahmen, trauerten und konnten es, als sie diejenigen, welche zuvor gewohnt waren, in Saus und Braus (‘aiş ü ‘işret) zu leben, solch einem herzerreißenden Unglück ausgesetzt sahen, nicht mehr ertragen und machten sich untereinander Sorgen: ‚Was hat das zu bedeuten? Einen hochherrschaftlichen pādišāh (pādišāh-ı zīşānı) hat man augenscheinlich vom Throne gestoßen und lebendig begraben; einen Minderjährigen (ma‘şūm) hat man auf den Thron gebracht. In seine Gnade einzutauchen ist besser für uns (yeğdir), als vom Anhörenmüssen seines Gejammers und Geschreis zu sterben.‘ So einigten sie sich sofort, gingen nach draußen und als den hohen Staatsbeamten (vükelā) das, was die draußen befindliche Gruppe der sipāhīs außer denjenigen, die, ‚lasst uns die Vorbereitungen für die Inthronisation treffen!‘ sagend, zu diskutieren begonnen hatten, den Protest gegen die Absetzung des Sultans betreffend gesagt hatten, bekannt wurde, ergriff Furcht die Herzen der Notabeln und Minister (erkān) in Anbetracht dessen, dass der abgesetzte pādišāh noch am Leben war. Die Ordnung der Welt war nicht mehr gewährleistet und es gab keine Möglichkeit für die Befehlshaber, der Lebensgefahr zu entkommen und mit den Worten ‚Möge das kleinere dem größeren Übel vorgezogen werden (zarar-ı ‘āmmdan zarar-ı hāşş terğih olına gelmişdir)‘, kamen die „Leute des Bundes“ (aşhāb-ı hall-ū ‘aķid)²⁰⁷ an einem Ort zusammen und entschlossen sich, die Angelegenheit seiner Beseitigung abzusegnen, wobei die āgās davon Kenntnis hatten. Mit den Worten: ‚Ist die Absetzung und Beseitigung eines pādišāhs, welcher dadurch, dass er die Gelehrten- und Militärsämter (menāşib-i ‘ilmīye ve seifīye)

²⁰⁶ Naīmā, Bd. 4, S. 1860 f. .

²⁰⁷ Es handelt sich hierbei um diejenigen, welche bei der Inthronisierung des Sultans den Treueeid (arab.: bai‘a; osm.: bei‘at) leisteten.

nicht den Fähigen (ehline), sondern durch Bestechung den Unfähigen (nā-ehle) übertragen hat, die Ordnung der Welt (nižām-ı ‘ālem) ins Wanken gebracht hat, erlaubt (ğā’iz)?’, bat man um eine fetvā und nachdem sie mit den Worten ‚Man darf es.‘, ihre Unterschrift geleistet hatten, erhoben sie sich und der Mufti ‘Abdurrahīm Efendī, der Großwesir Şūfī Mehmed Pāšā, die kâzı‘askerler, der yeñiçerī āğāsı und Murād Āğā sowie Kara Čāvuš gelangten mit der Gruppe zum serāy. Es war Dienstag, der 28. des Monats Reğeb und der 8. Tag des August, an dem sie, nachdem der Mufti Efendī eine spezielle fetvā mit dem Inhalt ‚wenn zwei Kalifen gleichzeitig auftreten, dann tötet einen von ihnen (idā iğtama‘a al-ḥalīfatān fa-’qtulū aḥadahumā)‘ erstellt hatte, dazu übergangen, den abgesetzten pādišāh zu beseitigen. Als die Menge mit dieser Absicht am serāy ankam, flohen sämtliche Palastbewohner nach allen Seiten und niemand leistete Unterstützung und – Gott bewahre! (ma‘āzallāh) sagend, liefen sie davon. Die Schergen des Wesirs und des Muftis rissen die Türe des Gefängnisses ein und keiner der Palastdiener näherte sich. Sultan Ibrāhīm Ḥān aber begann zu klagen und zu wimmern, und als er schrie: ‚Hat denn keiner von denen, welche mein Brot gegessen und meine Gunst genossen haben (benim nān-u ni‘metim yiyenlerden) mit mir Mitleid? Es scheint, als ob mich diese Übeltäter töten wollen. Amān!²⁰⁸‘, weinten die Palastdiener bitterlich und liefen davon. Der Wesir hatte auch den Henker Kara ‘Alī hergebracht, doch dieser weigerte sich und floh irgendwohin. Als dieser Zustand den Grad der Wahrscheinlichkeit des Ausbruchs einer Meuterei annahm, ging der Wesir persönlich mit einem Stock in seiner Hand hinaus, um Kara ‘Alī zu suchen. ‚Wo steckt denn dieser verfluchte Kerl!‘ schrie er und Kara ‘Alī fiel dem Wesir weinend vor die Füße und als er ihn, zitternd wie ein Fieberkranker (maḥmūm gibī lerzenāk) anflehte: ‚Exzellenz, töten sie mich! Ich zittere so sehr vor Furcht, dass meine Hand und mein Fuß nicht mehr standhalten!‘, begann der Wesir, ihm mit dem Stock schmerzhaft Schläge auf seinen Kopf und seine Augen zu versetzen und nachdem er ihn mit den Worten: ‚Komm, verfluchter Kerl!‘ nachdrücklichst gebeten hatte ging er weinend mit seinem Lehrling, welcher Ḥammāl ‘Alī hieß, hinein. Behāyī Efendī berichtet: <Als der Wesir und der Mufti - nur die beiden - die Henker vor sich her trieben und in das Innere des Gefängnisses eintraten, warteten wir im Flur; Sultan Ibrahim hatte eine ‘anter-Weste aus rosenfarbenem Atlas angezogen und das vergoldete Hosenband seiner roten Hose hing heraus, auf dem Kopf hatte er eine Mütze, in seiner linken Hand einen muşḥaf-ı şerīf (Koran). Er sprach den Mufti an: ‚Schau, ‘Abdurrahīm, Yūsuf Pāšā war mir gegenüber ein gottloser Verführer (fettān-ı dīnsiz); ‚Schlag ihn tot!‘ hatte er gesagt. Ich habe dich nicht töten lassen, doch du wirst mich wohl töten.‘, und schrie: ‚Hier ist das Buch Gottes – mit welchem Recht tötet ihr mich, ihr Übeltäter (zālimler)?!‘. Schließlich traten die Henker ein und vollendeten mit der Henkersschlinge (kemend-i gülüfīşār) ihr Werk. Die Leiche des

²⁰⁸ Arab. amān: Schutz. Hilfe- oder Klageruf im Türkischen und Osmanischen.

Märtyrer-pādišāhs brachte man in die ḥāṣṣ ṓṭa und der kaiserliche mu‘allim und Imam Šāmī Ḥüseyin Efendī wusch ihn und hielt anschließend das Totengebet für ihn und er wurde beim Āyāṣṓfyā-Tor neben der Ruhestätte des seligen Sultans Muṣṭafā begraben. Die ḥalfas der küüük und der büyüük ṓṭa kamen zum toten pādišāh, brannten ‘ūd (Räucherholz) und Ambra ab und rezitierten (für ihn) den edlen Koran.“²⁰⁹

c. Die Rolle der Janitscharen bei der Ermordung des Großwesirs und der Absetzung Delī Ibrāhīms

Im Falle der Ermordung Aḥmed Pāšās kam insbesondere den āḡālar eine bedeutende Rolle zu; jedoch scheint der Ausbruch der Rebellion eher ein Ergebnis allgemein schwelender Unzufriedenheit gewesen zu sein, wie sich daran erkennen lässt, dass sich die ‘ulemā ohne lange zu Zögern auf die Seite der Janitscharen stellten. Auch die entsetzliche Art und Weise, wie die Leiche Aḥmed Pāšās vom Pöbel geschändet wurde, zeigt, wie verhasst der Großwesir quer durch die verschiedenen Schichten innerhalb der Bevölkerung des Reiches war. Die Hinrichtung Vardār ‘Alī Pāšās, welcher aufgrund zu hoher Steuern, die von ihm verlangt worden waren, zum Rebell geworden war, hatte man nicht vergessen,²¹⁰ und die Untätigkeit angesichts der militärischen Lage auf dem Balkan verstärkte diese Ressentiments.

Schließlich richtete sich die allgemeine Unzufriedenheit gegen den pādišāh selbst und die āḡālar schafften es, sogar die vālide davon zu überzeugen, der Absetzung ihres Sohnes zuzustimmen. Hauptgrund für die Absetzung Ibrāhīms dürften seine Exzesse gewesen sein, welche die Staatskasse extrem belasteten; auch die Hinrichtung des Großwesirs Ṣālīḥ Pāšā, welchen der Sultan für die Nichteinhaltung des absurden „Wagenverbots“, welches er für die Hauptstadt verhängt hatte, verantwortlich machte, sowie die Hinrichtung des Großwesirs Ḳara Muṣṭafā Pāšā²¹¹, welcher seine Karriere beim ṓḡāḡ der Janitscharen begonnen hatte,²¹² und welcher in Na‘īmās Augen „der Größte unter den Großwesiren war“ (ṣadr-ı a‘zamlarıñ eñ üstünlerindē) ²¹³, dürften den Aufständischen noch gut in Erinnerung gewesen sein.

Dass es am Ende zur Ermordung Ibrāhīms kam, lag, schenkt man Na‘īmās Bericht Glauben, vor allem daran, dass sich bereits Widerstand dagegen regte, dass ein Minderjähriger auf den Thron kommen sollte. Die Beteiligten scheinen es deshalb vorgezogen zu haben, „klare Fakten“ zu schaffen und die Position Mehmeds IV. zu stärken, indem sie seinen möglichen „Ersatz“ beseitigten.

²⁰⁹ *Naīmā*, Bd. 4, S. 1861 – 1864.

²¹⁰ Vgl.: *Naīmā*, Bd. 4, S. 1785 – 1787; 1810 – 1814.

²¹¹ Vgl.: *Naīmā*, Bd. 4, S. 1586 – 1595.

²¹² Vgl.: *Naīmā*, Bd. 4, S. 1604 – 1606.

²¹³ Vgl.: *Naīmā*, Bd. 4, S. 1606.

4. Die Anfangszeit Mehmeds IV. (1058 – 1097 / 1648 – 1687)

Als Mehmed IV. (1648 – 1687) auf den Thron kam, war er gerade mal sieben Jahre alt; dementsprechend groß war der Einfluss der *vālide* Tūrḥān Sultān, die sich bald gegen Kösem Sultan, die „Sultansgroßmutter“ durchsetzen konnte. Insbesondere die Anfangszeit der Herrschaft Mehmeds IV. war geprägt von den Aktivitäten der *zōrbālar*, sowie von einer rasend schnellen Abfolge der Großwesire, welche sich nicht lange im Spannungsfeld zwischen dem Harem und den Militärs halten konnten. Auch außenpolitisch sah sich das Reich einer ernstzunehmenden Bedrohung ausgesetzt: den Venezianern war es gelungen, die Dardanellen zu blockieren und somit den Seeweg der Hauptstadt abzuschneiden.

a. Das Massaker an den sipāhīs und den Pagen in der Sultān-Aḥmed Moschee (Sultān Aḥmed ġāmi‘ī vaḳ‘ası)

Die Inthronisierung Mehmeds IV. 1058 / 1648 war, wie bei jeder neuen Thronbesteigung üblich, ein willkommener Vorwand für die Militärs gewesen, ein *baḥšiš* zu fordern. So hatten sich die *sipāhīs* bereits am Tag der Ermordung Ibrāhīms I. vor dem Āġā Ḳāpūsı versammelt und die Auszahlung ihres *baḥšiš* erwirkt, welches man unter anderem über das beschlagnahmte Vermögen Ġinġī Ḥōġas finanzierte.²¹⁴ Als es anschließend darum ging, die *çikma* (den Aufstieg in höhere Ämter) durchzuführen und ein Großteil der *sipāhīs* und der Pagen (*īç oġlānlar*) dabei leer ausging, begannen jene zu rebellieren. Als die Janitscharen herbeigerufen wurden, um den Aufstand zu unterdrücken, kam es, nachdem die *sipāhīs* den *deveġiler çōrbāġıslı* Mehmed Āġā ermordet hatten, zu einem blutigen Massaker in der Sultān Aḥmed Ġāmi‘ī, welches aufgrund des Ausmaßes der Gewalt an Ereignisse wie die Bartholomäusnacht in Frankreich erinnert:

„[...] Auf diejenigen, die sich in die Moschee zurückgezogen hatten, prasselten die Gewehrketten nieder und dadurch, dass man diejenigen, die man zu fassen bekam, auf dem Platz mit dem Schwert erschlug, füllte sich der Platz mit weißbärtigen, schwarzbärtigen und bartlosen Köpfen der *īç oġlānlar* und <regelrechte> Schädelberge türmten sich auf. [...]“²¹⁵

„[...] Die Armseligen, welche nicht entkommen konnten und in der Moschee verblieben, wurden im äußeren und inneren Gebetsbereich und im Moscheeeinnenhof, in den Türen und Fenstern, sowie vor der Kanzel (*minber*) und der Gebetsnische (*miḥrāb*) erschlagen.

²¹⁴ *Naīmā*, Bd. 4, S. 1875.

²¹⁵ *Naīmā*, Bd. 4, S. 1897.

Die zierlichen, kunstvoll gestalteten Türen und Fenster der Moschee wurden von den Gewehrkegeln völlig durchlöchert. An manchen Stellen sieht man es noch heute.“²¹⁶

b. Die Zeit der Janitscharen-zōrbālar

Im Anschluss an das Massaker in der Sultan-Aḥmed-Moschee rissen die zōrbālar der Janitscharen für drei Jahre die Macht an sich.²¹⁷

„[...] Aber die *ōğāķ āğāları* wurden dreist und nahmen gänzlich nach der Art der zōrbālar die Macht (*idāre*) in ihre eigenen Hände. Mit dem Hintergedanken, selbst Thronfolger zu werden oder unabhängig zu herrschen, hatten diese Einfaltspinsel den Alten (gemeint ist der Großwesir *Şūfī Meḥmed Pāšā*) gänzlich in ihrer Gewalt. Denn diesmal hatte er sich, dadurch, dass er jemand war, den sie selbst ernannt hatten, in allen Angelegenheiten mit ihnen beraten und konnte sich selbst bei den kleinsten Angelegenheiten nicht gegen sie stellen. Dieser Umstand hatte zu ihrem zōrbā-artigen Verhalten und ihrer Machtergreifung geführt.“²¹⁸

Bereits 1059 / 1649 konnte der Janitscharenāğā *Ḳara Murād Āğā* zusammen mit dem *kethudā beğ* *Ḳara Čāvuš* dafür sorgen, dass *Şūfī Meḥmed Pāšā* abgesetzt wurde, und dessen Stelle als Großwesir einnehmen.²¹⁹

Dadurch, dass der *kethudā beğ* hoch in der Gunst der *vālide Tūrḥān Sulṭān* stand, war die Macht der Regierung der zōrbālar gesichert.²²⁰ Erst als gegen 1060 / 1650 der *kethudā beğ* begann, gegen den Großwesir *Ḳara Murād* zu intrigieren und jener schließlich vom Amt des Großwesirs zurücktrat, ging das Amt des Großwesirs auf *Melek Aḥmed Pāšā*, einen Schwager *Meḥmeds IV.*, über, der das Amt eher widerwillig übernahm, da er eine verstärkte Einmischung seitens der zōrbālar in seinen Aufgabenbereich fürchtete.²²¹ Erst nach der Absetzung *Melek Aḥmed Pāšās* und dem Beginn des Großwesirats *Siyāvuš Pāšās* nahm der Einfluss der zōrbālar wieder ab.

c. Die Konkurrenz zwischen Māḥpeiker Kösem und Tūrḥān Sulṭān

²¹⁶ *Naīmā*, Bd. 4, S. 1898.

²¹⁷ *Matuz*, S. 170 f. .

²¹⁸ *Naīmā*, Bd. 4, S. 1900.

²¹⁹ *Naīmā*, Bd. 4, S. 1930.

²²⁰ *Naīmā*, Bd. 5, S. 2051.

²²¹ *Naīmā*, Bd. 5, S. 2051 – 2054.

In engem Zusammenhang mit dem Ende der Herrschaft der *zōrbālar* stand die Ermordung der „Großvālide“ (*büyük vālide*), der Sultansgroßmutter Kösem Sultan:

Im Jahr 1061 / 1651 schlug der Versuch Kösem Sulṭāns, sich mit Hilfe der *āğālar* der Janitscharen der Eunuchen, welche Ṭūrḥān Sulṭān nahestanden, zu entledigen, fehl:

die *vālide* hatte zusammen mit den *ōğāķ āğāları* den Plan gefasst, dass jene nachts in den Palast eindringen und vier Eunuchen, die Ṭūrḥān Sulṭān nahestanden, beseitigen sollten. Außerdem war beschlossen worden, Mehmed IV. zu vergiften und an seiner Stelle seinen Bruder Süleimān, dessen Mutter Dilāšüb eine schwache Persönlichkeit besaß und somit keine ernstzunehmende Gefahr für die Interessen der *vālide* darstellte, an die Macht zu bringen.

Eine der Dienerinnen Kösem Sulṭāns unterrichtete jedoch Ṭūrḥān über die geplante Vergiftung ihres Sohnes, die augenblicklich ihren Sohn darüber in Kenntnis setzte; auch der andere Teil des Planes der „*büyük vālide*“ flog auf: der *bāš lālā* Süleimān Āgā hatte bereits von der Absicht der *āğālar*, des Nachts in den *serāy* einzudringen, erfahren und ebenfalls Ṭūrḥān Sulṭān davon berichtet, so dass die *āğālar* und ihre Männer verschlossene Türen vorfanden; außerdem waren bewaffnete Einheiten auf den Palastmauern stationiert.

Gleichzeitig zogen die Anhänger Ṭūrḥān Sulṭāns los, drangen in die Gemächer der *büyük vālide* ein und erdrosselten sie.²²²

5. Die Rolle der Janitscharen unter Köprilī (1067 – 1072 / 1656 – 1661)

Als Köprilī Mehmed Pāšā 1066 / 1656 das Amt des Großwesirs übernahm, ließ er sich seitens der *vālide* Ṭūrḥān Sulṭān versichern, dass folgende Bedingungen eingehalten würden:

„[...] Erstens muss jedes Resumée (telḥiṣ), das ich dem Sultan vorlege, durchgeführt und nicht <etwa> das Gegenteil davon gemacht werden;

Zweitens soll, die Verteilung der Posten, Ämter und Ränge betreffend, von den niedrigsten bis zu den höchsten, definitiv von keiner Seite durch Empfehlungen (tavṣīye) oder Fürsprachen (ṣeṣā‘at) Druck auf mich ausgeübt werden, damit es möglich ist, <eben> diejenigen Staatsmänner einzusetzen, welche dem Staat meines pādišāhs am nützlichsten sind. Denn dem Wort ‚al-āfāt tatawalladu min aš-ṣafā‘āt‘ (arab.: Übel entstehen durch die Fürsprachen) zufolge, sind Fürsprachen an falscher Stelle der Grund für Aufruhr.

Drittens soll mir seitens der Wesire und Notabeln keiner, sei es aus Verlangen nach Geld oder weil er es gut meint, sich mir als Teilhaber an die Seite stellen und meine Unabhängigkeit nicht angetastet werden.

²²² *Naimā*, Bd. 5, S. 2144 – 2150.

Viertens darf den Heuchlern, welche mich betreffend Einwände (‘arz) haben, keine Möglichkeit zum Sprechen gegeben werden; denn jeder möchte vom Staat einen Anteil erhalten und es ist unmöglich, alle zufriedenzustellen. Deshalb hat ein Großwesir viele Neider und Feinde. Um den Ansturm der Leute zu beenden und die Korruption zu unterbinden gibt es keinen anderen Ausweg, als das Tor der Verleumdung zu schließen.

Wenn es unter der Berücksichtigung dieser vier Bedingungen ermöglicht wird, ist es mit Gottes Hilfe und mit dem Segen ihres Gebetes möglich, die Aufgabe des Großwesirs zu erfüllen.“²²³

Mit dieser „Blankovollmacht“, die ihn vor jeglichen Einmischungen in seine Regierungsweise schützte, ihn vor eventuell auftretenden Beschwerden schützte, ihm die Durchführung jeder angeordneten Maßnahme garantierte und ihm bei der Ämtervergabe freie Hand ließ²²⁴, war Köprilī Mehmed Pāšā ausreichend gewappnet, um die nötigen Reformen zur Stabilisierung des angeschlagenen Staates vorzunehmen.

Als kurze Zeit nach der Ernennung Köprilīs zum Großwesir seitens der *sipāhīs* die Forderung laut wurde, Seidī Aḥmed Pāšā solle Großwesir werden, ließ Köprilī Seidī Aḥmed Pāšā sofort als *serdār* nach Bosnien versetzen; kurz darauf versammelten sich erneut die *sipāhīs* und protestierten gegen die Versetzung und Degradierung Seidī Aḥmed Pāšās. Nachdem er sich seitens des *šeihülislām* hatte bestätigen lassen, dass sowohl seine Ernennung als auch sein bisheriges Verhalten gänzlich im Einklang mit der *šerī‘at* sei, wandte sich Köprilī sofort mit einem *telhīs* an den *pādišāh*, welcher den Janitscharen befahl, sich für die Niederschlagung des Aufstandes vorzubereiten. Als die *sipāhīs* realisierten, dass sie seitens der Janitscharen keine Unterstützung zu erwarten hatten, löste sich ihre Versammlung auf. Bereits am zweiten Tag nach dem Ende des Aufstandes wurden die Hauptverantwortlichen für den Aufstand öffentlich, so dass es die Einheiten der Janitscharen, *sipāhīs*, *ḡebeḡīs*, *ṭöpḡīs* und sogar der *mehter* (Militärkapelle) als abschreckendes Beispiel wahrnehmen konnten, hingerichtet.²²⁵

Die Unterstützung der Janitscharen sicherte sich Köprilī unter anderem dadurch, dass er dafür sorgte, dass der Sold regelmäßig gezahlt wurde; dies wurde durch drastische „Sparmaßnahmen“, welche vor allem den Komfort des Hofes betrafen, finanziert.²²⁶

6. Die Absetzung Mehmeds IV. (1097 / 1687)

²²³ *Naīmā*, Bd. 6, S. 2712.

²²⁴ Köprülü: *Köprülüler*; S. 12 f. .

²²⁵ *Naīmā*, Bd. 6, S. 2739 – 2746; Köprülü, S. 14.

²²⁶ Vgl.: Matuz, S. 179 f. .

Da die Zeit nach Meḥmed Köprilī nicht mehr im *tārīḫ-i Naʿīmā* behandelt wird, werden wir uns hier auf die Informationen, welche sich der Sekundärliteratur entnehmen lassen, beschränken.

Infolge der Niederlagen vor Wien (1683) und Mohács (1687) war der Staatsschatz so gut wie leer, und so kam es, als der Großwesir Bosnevī Süleimān sich nicht in der Lage sah, den Militärs das Geld, welches er den Soldaten vor dem Feldzug versprochen hatte, auszuzahlen, zum Aufstand; als der Großwesir daraufhin die Flucht ergriff, versuchten die Rebellen, Kontakt zu Bosnevī Süleimāns Vorgänger, Ḳara Ibrāhīm, den Meḥmed IV. 1685 in die Verbannung geschickt hatte, aufzunehmen; Meḥmed IV. kam ihnen jedoch zuvor und ließ Ḳara Ibrāhīm hinrichten.

Infolgedessen wandten sich die Rebellen Ābāza Siyāvuš, einem früheren Sklaven und Schwiegersohn Köprilī Meḥmeds, zu, worauf Meḥmed IV., wie es scheint, um die Rebellen zu beruhigen, Köprilīzāde Fāzıl Muṣṭafā Pāšā zum neuen Großwesir ernannte. Doch es nützte nichts mehr: Meḥmed IV. musste zugunsten seines Sohnes Süleimān II. abdanken. Nachdem Süleimān II. an der Wassersucht gestorben war, konnte Fāzıl Muṣṭafā erfolgreich eine Rückkehr Meḥmeds IV. auf den Thron verhindern und brachte stattdessen Aḥmed II., einen Sohn Ibrāhīms I. und Bruder Meḥmeds IV. auf den Thron, welcher eine schwache Persönlichkeit besaß.

Wie an dieser Episode zu erkennen ist, hatte sich die Familie Köprilī inzwischen fest etablieren können und so viel Macht erlangt, dass der Versuch Meḥmeds IV., durch die Hinrichtung des Großwesirs Ḳara Muṣṭafā (ebenfalls ein Anhänger der Köprilīs) nach der Katastrophe in Wien den Einfluss der Köprilīs zurückzudrängen, erfolglos war.²²⁷ Im Folgenden wird noch zu sehen sein, wie groß inzwischen der Einfluss der Köprilīs war.

7. Die Edirne vaḳʿası

„*Havşadan şoñra firār eilediñiz Edirneye,*
bilelim lâzım daʿvâ-i şeğâʿat bû mıdır?“

Ḳara Bāyıra gelüb öl Ḳasan Pāšā demiş:

< bizî kırmāğa gelen tarfa ğemâʿat bû mıdır? >

yâ bû ʿİsâ dedüğün şeih-i dariğmān kim ola?

,Von Havşa floht ihr nach Edirne!

*Wir möchten wissen, ob das nötig ist für
den Anspruch auf Mut?*

Ihr gelangtet nach Ḳarabāyır, und dieser Ḳasan

Pāšā sagte:

*< Ist das die Gemeinde, die uns zu
zerbrechen kommt? >*

Ja, aber wer ist der Scheichdolmetscher, den du

ʿİsâ nennst?

²²⁷ Abou-El-Haj: *The 1703 Rebellion*; S. 44 – 47.

*Gīdīb elčīliġe itmām-ı kelāmet bū mıdır?**

*Und der als Gesandter geht? Ist das die
Vollendung der Rede?**²²⁸

Die sich im Jahre 1703 abspielende *Edirne vakʿası* bezeichnet die Ereignisse, welche zur Absetzung Muṣṭafās II. (1695 – 1703), der Hinrichtung des *ṣeihūlislām* Feiẓullāh Efendī und zur Einsetzung Aḥmeds III., des Bruders Muṣṭafās II., führten. Im Anhang des *tārīḫ-i Naʿīmā* hat Ibrāhīm Müteferriḳa, der Herausgeber, die in einer Handschrift überlieferten Notizen (*müsvetde*) Naʿīmās über dieses Ereignis hinzugefügt.

Naʿīmā spricht, der im Zentrum des Ereignisses stehenden Person des *ṣeihūlislām* entsprechend, auch von der *Feiẓullāh Efendī vakʿası*, einem Zwischenfall, der, wie er sagt, „eine seltsame Angelegenheit darstellt, wobei man von einem derartigen Ereignis äußerst selten, insbesondere in diesem erhabenen Staate, gehört hat (*beñzerī pek āz, bilhāṣṣa bū devlet-i ʿālīyede emṣāliniñ vukūʿı iṣṣīdilmemiṣ bir ġarīb mesʿeledir*).“²²⁹

Im Gegensatz zu den bisher behandelten Ereignissen, welche Naʿīmā aus einer gewissen Distanz betrachtet, berichtet er im Falle der *Edirne vakʿası* über einen Zeitraum, den er selbst erlebt hat. Deshalb finden sich neben der eigentlichen Schilderung der Ereignisse und der daran beteiligten Personen auch einige Exkurse über das Gerechtfertigtsein des politischen Handelns der entsprechenden Akteure. Naʿīmā nimmt in diesem Kontext also nicht mehr wie bisher den Standpunkt eines relativ neutralen Betrachters ein, sondern bewertet aktiv den Lauf der Ereignisse. Auffällig ist außerdem, dass er sich mit einer zusammenfassenden Darstellung begnügt und auf Details verzichtet. Die nicht bei Naʿīmā erwähnten Details bezüglich des Verlaufs der *Edirne vakʿası* und Informationen über die entsprechenden Akteure stammen deshalb aus den Arbeiten von Baum und Abou-El-Haj, welche eine der Diez'schen Handschriften, sowie die Angaben Siliḥdārs über den Verlauf der *vakʿa* bearbeitet und analysiert haben.²³⁰

a. Naʿīmās Charakterisierung Feiẓullāh Efendīs

Die Personalpolitik und der Nepotismus des *ṣeihūlislām* Feiẓullāh Efendī gelten in sämtlichen Quellen als die Hauptursache für die Rebellion. Gleich nach seiner Inthronisation hatte Muṣṭafā II. seinen ehemaligen Lehrer und Tutor Feiẓullāh aus der Verbannung in Erzurum an den Hof zurückgeholt und ihm das Amt des *ṣeihūlislām* übertragen. In diesem Amt konnte Feiẓullāh soviel Macht erlangen, dass er die Leitung der Staats- und Regierungsgeschäfte kontrollierte.

²²⁸ Spottgedicht von 1203 / 1788 / 89 über die *Edirne vakʿası*, Baum: *Edirne vakası*; S. 107.

²²⁹ *Naʿīmā*, Bd. 6, S. 2926.

²³⁰ Baum: *Das Ereignis von Edirne*; Abou-El-Haj: *The 1703 Rebellion*;

Bereits die erste Erwähnung Feizullāhs bei Naʿīmā macht deutlich, welche Position Naʿīmā ihm gegenüber einnimmt:

„[...] Doch die Veranlagung (hūy) Feizullāh Efendīs war nicht wie bei den früheren Gelehrten von Genügsamkeit mit wenigem (āza kanāʿat) und Verzicht (rağbet ʿtmemek) auf weltliche Zier (dünyā süsī) und Reichtum geprägt, sondern seine Natur bestand von Grund auf darin, von oben zu werfen (yüksekden ātmaq) und sein Inneres war voll von Liebe zum Diesseits. Er hatte auch recht viele Kinder und Enkelkinder und die Tatsache, dass er begann, den Ton anzugeben (söziniñ geçer ʿlīşl), sowie das Wohlwollen des pādişāhs ihm gegenüber, ließen große Ambitionen in ihm aufsteigen. Unter der Protektion seiner Majestät des pādişāhs wurden sämtliche seiner Kinder und [sonstigen] Angehörigen ihren Wünschen entsprechend mit hoch besoldeten Ämtern begünstigt. Und sie gelangten (ātlayūb, wörtl. „sprangen“) allesamt in Positionen, welche zu den höchsten Staatsämtern gezählt werden und kamen zu reichlich viel Geld und zu großen Palästen. Er hatte im Sinn, wenige oder viele Profite des Osmanischen Staates zu unterschlagen (ʿoşmānlı devletiniñ menfeʿatını kâplānūb) und auf diese Art und Weise eine stabile (şāğlām) Dynastie aufzubauen und der ātābeğ des mit der Zeit ohnmächtig gewordenen Staates zu werden. Da jedoch diese Unabhängigkeit, die er wünschte, etwas war, was erst nach einer langen Zeit von Sanftmütigkeit (yūmuşāklık) und ausführlicher (güzel; wörtl. schöner, guter) Planung verwirklicht werden würde, stürzten sie plötzlich ohne zu zögern los, um ihre Ambitionen zu erreichen und hatten es eilig damit, diese Sache, welche sie mit der Zeit erhalten hätten, sich zu verschaffen.

Jemand, dessengleichen man seit den Anfängen des Osmanischen Reiches nicht gesehen hatte, brachte durch Ernennungen seine Kinder und [eigenen] Leute nach vorne und versetzte, indem er die Gemüter der Alten aus dem Stand der ʿilmīye trübte und die Großen, welche Angst hatten, zu widersprechen, verbannte und unterdrückte, diese in einen bedauernswerten Zustand. Er gab <die Ämter> den eigenen Leuten bis hin zu den hochbezahlten Richterämtern (kāzālar; wörtl.: Gerichtsbezirke), und das Jammern und Schreien der Unglückseligen aus dem Stand der kādīs erreichte den Himmel.“²³¹

Auch wenn Naʿīmā versucht, die Objektivität zu wahren, indem er mögliche Rechtfertigungen für das Verhalten Feizullāhs diskutiert, wie zum Beispiel den Einwand, dass es schon vor ihm Gelehrte im Rang eines *şeiḫülislām* oder Mufti gegeben habe, deren Verwandte in höhere Ämter gelangt seien, zeigt die Schärfe seiner Wortwahl (schließlich präsentiert er eine regelrechte Verschwörungstheorie: der *şeiḫülislām* habe geplant, die Macht

²³¹ *Naīmā*, Bd. 6, S. 2928.

zu übernehmen und eine eigene Dynastie (*ḥānedān*) aufzubauen), sowie seine sogleich auf den Einwand folgende Antwort, seine Voreingenommenheit Feizullāh gegenüber, indem er betont, dass es zwar durchaus legitim sei, durch die Gunst des *pādišāh* aufzusteigen, dies aber in Maßen geschehen müsse (*faḳaṭ i' tidāl ile ḍlmağa muḥtāğdır*²³²). Zusätzlich verweist er auf die Vorzüge der im Einwand genannten Personen (*böyle nāmüslü devletlilere ḥalk düşmanlık etmezler*²³³ – solch ehrenhaften Staatsmännern gegenüber hegt das Volk keine Feindschaft) hin, welche die Begünstigung durch den Herrscher rechtfertigten.²³⁴

In der Tat hatte Feizullāhs Nepotismus extreme Ausmaße angenommen:

Sein Sohn Delī Fethullāh Efendī war durch seinen Vater bereits im Alter von 15 Jahren zunächst zum *ḳādī* von Yeñişehir, dann zum *ḳāzı'asker* von Anatolien und schließlich zum *naḳībūleşrāf* befördert worden; außerdem hatte Feizullāh bewirkt, dass Fethullāh im Falle des Todes seines Vaters ihm in das Amt des *şeihülislām* nachfolgen würde. Der zweite Sohn, Muştafā Efendī, wurde innerhalb kürzester Zeit zunächst *ḳādī* von Saloniki und Mekka, dann *ḳāzı'asker* von Anatolien und schließlich von Rumelien; der dritte Sohn, Aḥmed Efendī, war mit 18 Jahren *ḳādī* von Izmir und Bursa und anschließend ebenfalls *ḳāzı'asker* von Anatolien und Rumelien, und auch der 15-jährige Ibrāhim Efendī war innerhalb eines sehr kurzen Zeitraums zunächst *ḳādī* von Yeñişehir, dann Prinzenlehrer und schließlich ebenfalls *ḳāzı'asker* von Anatolien und Rumelien. Feizullāh gab sich jedoch nicht damit zufrieden, nur seine direkten Nachkommen in hohe Positionen zu hieven: so wurde Feizullāhs Vetter und Schwager zunächst zum *müderris* an der Süleimāniye, dann zum *ḳādī* von Galata, zum *ḳādī* von Istanbul und schließlich zum *ḳāzı'asker* Rumeliens ernannt, Maḥmūd Efendī, Feizullāhs Schwiegersohn, kam zunächst als *müderris* an verschiedenen Richterschulen unter und stieg anschließend zum *ḳādī* von Saloniki, von Edirne und schließlich von Istanbul auf; auch Mīrzāzāde Şeih Mehmed Efendī lehrte zunächst an der Süleimāniye, folgte Maḥmūd Efendī in das Amt des istanbuler *ḳādīs* und hatte Aussicht darauf, bald als *ḳāzı'asker* Rumeliens tätig zu sein. Köprilizāde 'Abdullāh Pāşā, der ebenfalls einer der Schwiegersöhne des *şeihülislām* war, hatte, wie wir noch sehen werden, kurz vor dem Ausbruch der Rebellion Yūsuf Pāşā in seinem Amt des *ḳā'immaḳām* abgelöst. Es ist nicht weiter verwunderlich, dass sich die Angehörigen des Standes der *'ilmīye* durch die Beförderung zum Teil Minderjähriger, welche gerade mal eine zweijährige Ausbildung (im Gegensatz zur sonst üblichen, manchmal 16 Jahre lang andauernden Gelehrtenausbildung) hierbei übergangen fühlten.²³⁵

²³² Idem, S. 2931.

²³³ Ibid. .

²³⁴ Ibid. .

²³⁵ Vgl.: Abou-El-Haj: *The 1703 Rebellion*; S. 18; Baum, S. VI – VII.

Jedoch machte sich Feizullāh Efendī durch mehr als nur seine Personalpolitik unbeliebt. So berichtet Naʿīmā weiter:

„Im osmanischen Staatsgebiet konnte, von den mit zwei āķçe besoldeten Ämtern bis hin zu den Ämtern innerhalb der ʿilmīye und ʿaskerīye, vielleicht sogar bis zum Amt des Großwesirs, keine einzige Neubesetzung und Ernennung vorgenommen werden, ohne Feizullāh Efendīs Zustimmung erhalten zu haben. Infolgedessen bemühte sich von den Ärmsten bis hin zu den Wesiren alles Volk, an seiner Pforte Zuflucht zu finden und wollte sich auf irgendeine Weise von einem seiner Kinder und Enkel mitnehmen lassen und seine Angelegenheit erledigen lassen. Das Volk hat diese Einmischung Feizullāh Efendīs in alle Angelegenheiten als ein Sich-Verschaffen von Vorteilen und Sattmachen seiner <eigenen> Leute verstanden. [...]“²³⁶

An einer anderen Stelle heißt es wiederum:

„Es ist allgemein bekannt, zu welchem hohen Rang Feizullāh Efendī durch die Höhe seiner Unabhängigkeit und die Heftigkeit seiner Willkür (istibdād) gelangt ist. Hinter dem Vorhang hatte er die Enden aller Fäden in der Hand; die zum Großwesir aufgestiegenen Exzellenzen (devletlülür) blieben mit einem schlichten Namen und elender Scham (iḥtišām) zurück und es ist eine [allgemein] bekannte Sache, welche Leiden sie durchmachen mussten, indem sie sich unter einer so schweren Last wie der Beschaffung des Geldes für die Ausgaben und den Unterhalt des Staates zu beschaffen, bitterlich quälten, bis ihre Körper zu verfallen begannen. Schlechte und hässliche Taten sind der Grund, welcher neben diesen Zuständen zum Zorn Gottes und des Volkes (ḥaķķiñ ve ḥalkiñ ğazabı) geführt hat. In der Tat ist dies eine der Widrigkeiten (mahzūr), welche als Hauptgrund für das Schicksal (vaķʿa), welches Feizullāh ereilte, angesehen werden kann.“²³⁷

An dieser Stelle dürfte Naʿīmā insbesondere auf die verschiedenen Großwesire Bezug nehmen, die es während ihrer Amtszeit schwer hatten, sich mit Feizullāh zu arrangieren. So brachte Feizullāh durch Intrigen und Nachstellungen den Großwesir ʿAmġazāde Yeġen Ḥüseyin Pāšā (ʿAmġazāde Ḥüseyin Köprilī; 1697 – 1702), dazu, ihm die Hälfte seiner Einkünfte zu überlassen und schließlich am 4. 9. 1702 völlig verzweifelt zurückzutreten. Dem Rücktritt ʿAmġazāde Ḥüseyins waren die Hinrichtung seines Neffen, des *mīrāḥōr-ı evvel*

²³⁶ *Naīmā*, Bd. 6, S. 2930.

²³⁷ *Idem*, S. 2932 f. .

(Stallmeister des Sultans) Kiblelîzâde ‘Alî im Jahre 1702 vorausgegangen, nachdem dieser versucht hatte, den Prinzen Aḥmed zu kontaktieren, sowie die Anordnung der Hinrichtung von ‘Amğazâdes *kāhya* Şehrîzōrlî Ḥasan, der sich angeblich den Zorn des Sultans zugezogen haben soll. Şehrîzōrlî jedoch konnte rechtzeitig fliehen und sich verbergen, um schließlich – wie wir noch sehen werden – im Laufe der *Edirne vaķ‘ası* wieder in Erscheinung zu treten. Auch ‘Amğazâde Ḥüseyn selbst hatte es nur der Fürsprache der *vālide sultān* zu verdanken, dass er nicht selbst in Ungnade fiel.²³⁸ Abou-El-Haj vermutet hier, dass ‘Amğazâde bereits zu jenem Zeitpunkt Pläne zur Ersetzung Muşţafās II. durch seinen Bruder Aḥmed III. geschmiedet hatte, was den Versuch seines Neffen, Kontakt zum Prinzen aufzunehmen, erklären würde. Auch die Tatsache, dass ‘Amğazâde nach seinem Rücktritt (angeblich aufgrund von gesundheitlichen Problemen) unter Hausarrest gestellt wurde, spricht dafür, dass es sich hier um eine Verschwörung gegen den Sultan gehandelt haben dürfte, von der Muşţafā II. Wind bekommen hatte.²³⁹ ‘Amğazâdes Nachfolger Dalṭabān Muşţafā Pāşā (1702 – 1703) erhielt sein Amt dadurch, dass er Feizullāh einhunderttausend Goldstücke zahlte; dennoch konnte er sich nur ein Jahr lang halten: als sein Plan, den *şeiḥülislām* bei einem Gastmahl zu vergiften, aufflog, und außerdem bekannt wurde, dass er für den Ausbruch einer Rebellion auf der Krim verantwortlich war und vorhatte, den Krieg mit Russland wiederaufzunehmen, wurde er abgesetzt und am 27. Januar 1703 hingerichtet. Dalṭabān stand, trotz seiner Ablehnenden Haltung dem von ‘Amğazâde Ḥüseyn ausgehandelten Friedensvertrag von Karlowitz gegenüber, den Köprilîs nahe.²⁴⁰

Auch Rāmî Meḥmed Pāşā (1703), der zuvor das Amt des *re’îsülküttāb* innegehabt hatte, hatte mit Hilfe des zweiten Wesirs, des *ķā’immaķām* Mōralî Ḥasan Pāşā – Na‘īmās späterer Patron –, geplant, den *şeiḥülislām* zu beseitigen.²⁴¹ Jedoch wurden diese Pläne im Laufe der *Edirne vaķ‘ası* hinfällig. Ein wichtiger Grund für diese Feindschaft der Großwesire dem *şeiḥülislām* gegenüber dürfte neben seiner massiven Einmischung in die Zuständigkeiten des Großwesirs auch die Unverschämtheit und Respektlosigkeit, mit der sich Feizullāh und seine Angehörigen hohen Staatsmännern gegenüber verhielten, gewesen sein.

So erwähnt Baum, dass Feizullāh und seine Söhne durch ihre wiederholte Äußerung: „*der Großwesir ist unser Knecht*“, Rāmî Meḥmed Pāşā zutiefst gedemütigt hatten und dass der *naķbüleşrāf* Fethullah Efendî, Feizullāhs ältester Sohn, Ḥasan Pāşā beleidigt habe, indem er mit den frechen Worten: „*Ich bin als der nächste şeiḥülislām vorgesehen!*“ ihm in Anwesenheit des *pādişāhs* bei den Eröffnungsfeierlichkeiten zum Unterrichtsbeginn für den

²³⁸ Abou-El-Haj: *The 1703 Rebellion*; S. 56.

²³⁹ Abou-El-Haj: *The 1703 Rebellion*; S. 55 ff. .

²⁴⁰ Baum, S. V.

²⁴¹ Baum, S. V f. .

Prinzen Maḥmūd (1730-1754) auf die Schulter geklopft und sich vor Ḥasan Pāšā eingereiht habe.²⁴²

Es hat den Anschein, als ob Feiẓullāh danach gestrebt hätte, sich einen eigenen Haushalt (*kāpū*) nach Vorbild der *kāpū* der Köprilīs aufzubauen. Hierfür spricht auch die Heiratspolitik, welche der *šeiḥülislām* betrieb: durch das Verheiraten seiner Tochter und mehrerer Prinzessinen mit den Nachfahren Köprilīs, versuchte er den Einfluß seiner Nachkommen am Hofe zu festigen. Deutlichstes Zeichen für Feiẓullāhs Pläne, eine eigene *kāpū* aufzubauen, war der Erhalt der Zusicherung, dass ihm sein Sohn Fetḥullāh als *šeiḥülislām* nachfolgen würde.

b. Überblick über den Verlauf der *Edirne vaḳʿası*²⁴³

Am Anfang der *Edirne vaḳʿası* stand eine Meuterei von 200 *ḡebeḡīs*, welche zu einer Strafexpedition gegen die beiden georgischen Provinzen Mingrelien und Gurien, welche bereits seit mehreren Jahren keine Steuern mehr entrichtet hatten, aufbrechen sollten. Vor ihnen waren bereits fünf *ōṭas* der Janitscharen unter dem Kommando des *seḡmen bāšī* (Stellvertreter des Janitscharenāḡās in dessen Abwesenheit) Hāšimōḡlī Murtaẓā an Bord der Schiffe, die sie nach Georgien bringen sollten, gegangen. Da bereits zehn Raten ihres Soldes ausstanden, weigerten sich die *ḡebeḡīs*, als sie an Bord gehen sollten, diesem Befehl Folge zu leisten und brachen erst auf, nachdem ihnen durch Ibrāhīm Āḡā ihr Sold überbracht worden war. Der Teil der *ḡebeḡīs* jedoch, der nicht nach Georgien abgeordert worden war, hatte den ausstehenden Sold immer noch nicht erhalten und sah sich, durch den erfolgreichen Verlauf des Aufstandes ihrer Kameraden, dazu ermutigt, selbst einen Aufstand zu veranstalten.²⁴⁴

Statt einer Auszahlung des Soldes hatte der Aufstand zur Folge, dass der aufgrund seines Nepotismus bereits äußerst unbeliebte *šeiḥülislām* Feiẓullāh Efendī den *kāʾimmaḳām* Yūsuf Pāšā, sowie den *ḡebeḡī bāšī* Ḥasan Āḡā absetzen ließ; neuer *kāʾimmaḳām* wurde Feiẓullāhs Schwiegersohn Köprilīzāde ʿAbdullāh Pāšā, und Bosnevī Ibrāhīm Āḡā, welcher zuvor den 200 *ḡebeḡīs* ihren Sold ausgezahlt hatte, nahm Ḥasan Āḡās Stelle ein.²⁴⁵

Infolge des weiteren Ausbleibens des Soldes, gepaart mit der Unzufriedenheit über die „Vetternwirtschaft“ Feiẓullāhs, die sich durch die Ernennung seines Schwiegersohns erneut bestätigt sah, sowie der Anzeichen, welche darauf hindeuteten, dass der Sultan die Absicht

²⁴² Baum, S. IV.

²⁴³ Vgl.: Baum, S. IX - XXIII.

²⁴⁴ Unter anderem scheint auch, wie in manchen Quellen berichtet wird, das Ausbleiben der sonst üblichen Bestrafung der Offiziere die übrigen *ḡebeḡīs* dazu ermuntert zu haben, ihrerseits den Aufstand zu üben. Andere Quellen erwähnen jedoch sehr wohl eine Bestrafung, bzw. Absetzung der *āḡās*. Vgl. Baum, S. IX.

²⁴⁵ Abou-El-Haj: *The 1703 Rebellion*; S. 16; Baum, S. IX.

hege, permanent in Edirne zu bleiben, was vor allem die Janitscharen mißbilligten, kam es nun zur offenen Rebellion am 3. *Rabī^c al-Awwal* 1115 / 17. Juli 1703:

Die *ğebeğīs* verschlossen die *ğebeğāne* und verschanzten sich in ihren Quartieren in der Nähe der Hagia Sophia (Āyāsōfyā-Moschee). Nachdem die Verhandlungen am selben Abend gescheitert waren, brachen die *ğebeğīs* am folgenden Tag in voller Montur zum *Et Meidānı* (auch *Meidān-ı Lahım* genannt) auf, um die Janitscharen für ihre Sache zu gewinnen. Der *ķā'immaķām* 'Abdullāh Pāšā jedoch, der diese Handlung bereits vorausgesehen hatte, hatte bereits die Zugänge zu den Baracken der Janitscharen blockieren lassen. Zusammen mit einer Meute von Arbeitslosen und Neugierigen, die sich ihnen angeschlossen hatten, rissen sie daraufhin das *Yeñi Ćerī Meidān Ķāpūsı* ein. Dort angekommen, verlangten sie, dass man ihnen die „Staatsverräter“, allen voran Feizullāh, ausliefere („*şeiğūlislām Feizullāh Efendī dēdiklerī rāfīzīyi istemeziz!*“ ,Wir wollen den Ketzer (*rāfīzī*), den sie *şeiğūlislām* Feizullāh Efendī nennen, nicht!²⁴⁶). Inzwischen hatten sich ihnen auch einige 'ulemā' angeschlossen.²⁴⁷

Der *seğmen bāşı* Hāşimōğlı faßte gemeinsam mit dem *ķā'immaķām* den Plan, dass ersterer zum *Ṭōpķāpuserāyı* aufbrechen sollte, um die übrigen 'ulemā' auf ihre Seite zu bringen und die dortigen Infanterieeinheiten (hauptsächlich Janitscharen) hinter sich zu bringen, sowie die heilige Standarte (*şanğāğ-ı şerīf*) des Propheten holen zu lassen, um durch dieses Symbol weitere Truppen für ihre Sache zu gewinnen. So brach Hāşimōğlı am Morgen des 19. Juli mit Einheiten der Janitscharen und den *ōğāķ āğāları* zusammen in Richtung des *Ṭōpķāpū* auf; jedoch hatte Arnāvud 'Oşmān, der *serāy āğāsı*, sämtliche Tore des Palastes verriegeln lassen, so dass Hāşimōğlı das *Bāb-ı Hümāyūn* verschlossen vorfand; auch das *Demīr Ķāpū* fand er verschlossen vor.

Bei seiner Rückkehr zum *Bāb-ı Hümāyūn* traf Hāşimōğlı auf einige Kontingente der *ğebeğīs*. Die *ğebeğīs* hatten inzwischen von den Plänen gegen sie Wind bekommen hatten und waren zur *Āğā Ķāpūsı* (Residenz des Janitscharenāğās) marschiert, welche sie stürmten. Die in der *Āğā Ķāpūsı* inhaftierten Gefangenen wurden befreit und schlossen sich den *ğebeğīs* an. Anschließend begaben sie sich zur Residenz des *ķā'immaķām* und stürmten diese ebenfalls, nachdem sie den *ķā'immaķām* 'Abdullāh Pāšā dort nicht antrafen und die Wachen begonnen hatten, auf sie zu schießen. Schließlich begaben sie sich zum *Ṭōpķāpū Serāyı*, wo sie sich Hāşimōğlı und seinen Janitscharen gegenüber sahen. Statt wie befohlen gegen die Aufständischen vorzugehen, weigerten sich die Janitscharen, ihre „*yōldāşlar*“, ihre Kameraden, zu bekämpfen und liefen zu den *ğebeğīs* über. Hāşimōğlı versuchte zu

²⁴⁶ Baum, S. 9.

²⁴⁷ Abou-El-Haj: *The 1703 Rebellion*; S. 17.

entkommen, wurde aber gefasst und zum Et Meidānı gebracht, wo er, als er sich weigerte, sich den Rebellen anzuschließen, erschossen wurde; der *kā'immaḳām* 'Abdullāh Pāšā ließ nach Edirne vom Ausbruch der Rebellion berichten, entließ die 'ulemā' aus dem Tōpḳāpū Serāyı und verbarg sich.²⁴⁸

Na'imā berichtet folgendes über den Aufstand der *ḡebeḡīs*:

„[...] befand sich im Jahre 1115 (1703) die Zuflucht der Welt, der pādišāh, mit den versammelten höheren Staatsbeamten in Edirne. Gegen Anfang des Monats Rebī'ülevvel war die Gruppe der ḡebeḡīs herausgekommen und hatte sich versammelt, um ihren Sold zu fordern, und aufgrund der oben bereits erwähnten Zustände und auch wegen der Lage in der Welt war die Bereitschaft zur Rebellion (fitne) gänzlich vorhanden. Sogar diejenigen, die mit der Sache nichts zu tun hatten, sehnten sich danach, dass sich die Dinge änderten. Insbesondere diejenigen, welche verwegen und lebhaft waren, sagten: ‚Man muß die Gelegenheit beim Schopfe packen (firṣat ḡanīmetdir)‘ und die Menschenmenge wuchs zusehends. Das heißt, Gottes weiser Ratschluß (Allāhıñ taḳdīrī) hat sich mit dem Zustandekommen dieses großen Ereignisses (ḡādise) verbunden. Man konnte anfangs nicht mit einem guten Plan aktiv werden, damit es verhindert werde. Die bostāḡlıs und die Männer in Uniform hatten sich durch die Bank (tōpdan ḡem'iyete) der Menge angeschlossen und waren gänzlich vom Feuer der Rebellion erfaßt worden.

Der kā'immaḳām Istanbuls, 'Abdullāh Pāšā, versteckte sich gezwungenermaßen und der seḡbān bāşı Hāšimzāde (Hāšimōḡlı) wurde beim Angriff des Mobs (ḡālābālīḡıñ hüḡümı) getötet und die seiyids, die ṣoftas bis hin zu den niedrigsten aus dem Volke gelangten, ohne jeglichen Widerstand oder Schwierigkeiten anzutreffen, zum Āt Meidānı und schlossen sich der Menge an. Auch wer von den <Bewohnern der> am Meer liegenden Randprovinzen <vom Aufstand> gehört hatte, beeilte sich, zu kommen. Inzwischen brachte man [...] seiyid Maḡmūd Efendī, den ḡādı Istanbuls, zum Platz und zwang ihn, Briefe²⁴⁹ zu schreiben und forderte die großen 'ulemā', mevālī, šeiḡs und so viele namhafte Staatsmänner und a'yan, wie da waren, auf, zum Platz zu kommen und unter denjenigen, die zögerten zu kommen, wählten sie einen von ihnen aus und brachten ihn, ob er nun wollte oder nicht, ihn am Kragen und Hosenboden packend, dorthin.

Sie ernannten Čālīḡ Aḡmed Āḡā von den langgedienten (eskī) Haudegen (zōrbā), welcher zu den Janitscharen gehörte, welche tollkühn vorangegangen waren, unter sich zum Janitscharenoffizier (yeñičerī zābitī). Da der erste Grund für die Versammlung das

²⁴⁸ Abou-El-Haj: *The 1703 Rebellion*; S. 20 – 22.

²⁴⁹ Hiermit dürften die Schreiben mit den Forderungen an den Sultan in Edirne gemeint sein.

Einfordern des ausbleibenden Soldes (‘ulūfe) war, sagte man: ‚Der Mufti schadet dem Staat; Er selbst, seine Kinder und seine Leute haben sich in der Welt breitgemacht (‘ālemī istilā’ étmišdir). Indem sie das Geld zusammengerafft haben, haben sie das ganze Volk arm gemacht. Wir akzeptieren ihn nicht mehr (ānı istemeziz)!‘, und zerbrach die Last des Unheils über ihm.

Dieses betreffend (bū mevzū‘da) ließ man einen Brief in der Sprache des Volkes, sozusagen als Petition (maḥzar) an den pādišāh, schreiben und brachte ihn, nachdem man die berühmten unter den Einflußreichen (büyükleriñ meşhūrları) ihr Siegel darunter hatte setzen lassen, zusammen mit namhaften Personen aus den Reihen der ‘ulemā’ und šeiḥs und anderer Gruppen, zum Hofe des pādišāh.²⁵⁰

Damit die Rebellen die volle Unterstützung der ‘ulemā’ erlangen konnten, war es, wie Abou-El-Haj bemerkt, maßgeblich, klarzustellen, dass das weitere Vorgehen der Rebellen sich im Einklang mit der *šerī‘at* befinde.²⁵¹ Der bisherige *ḳāzı‘asker* von Rumelien, Bāšmaḳğızāde ‘Alī, der Ranghöchste unter den anwesenden ‘ulemā’, erließ daraufhin eine entsprechende *fetvā*, welche besagte, dass, da der Herrscher seiner Pflicht, dafür zu sorgen, dass die „Gebote der Gerechtigkeit“ (*nāmūs-ı ‘adālet*) aufrechterhalten werden, nicht nachgekommen sei, das Freitagsgebet (in welchem der Name des Sultans genannt wird), für das die Gerechtigkeit des Herrschers eine Grundvoraussetzung sei, nicht gehalten werden dürfe. Die *fetvā* machte somit deutlich, dass der Aufstand gegen den Sultan den Regeln der *šerī‘at* entsprach.²⁵² Abou-El-Haj macht deutlich, dass diese *fetvā* auf zweierlei Arten verstanden werden kann:

Zum einen konnte man den Inhalt der *fetvā* als eine permanent gültige Aussage verstehen; demnach wäre das Freitagsgebet solange unzulässig gewesen, wie Muṣṭafā II. noch im Amt wäre. Diese Auslegung der *fetvā* dürften die radikaleren unter den Rebellen, welche wohl vor allem in den Reihen des Militärs anzusiedeln sind, bevorzugt haben. Die andere, von den Gemäßigteren, insbesondere den ‘ulemā’, bevorzugte Möglichkeit war, die Ungültigkeit des Freitagsgebets vom weiteren Verhalten des Sultans abhängig zu machen: demnach wäre, sobald der Sultan zur Gerechtigkeit zurückgekehrt wäre (also Feizullāh abgesetzt hätte und aus Edirne nach Istanbul zurückgekehrt wäre), seine Autorität erneut anerkannt und das Freitagsgebet in seinem Namen gehalten worden. Auch wenn es deutliche Anzeichen dafür gibt, dass bestimmte Kräfte unter den Rebellen von Anfang an beabsichtigt hatten, auf die

²⁵⁰ *Naīmā*, Bd. 6, S. 2937 f. .

²⁵¹ Abou-El-Haj: *The 1703 Rebellion*; S. 23 f. .

²⁵² Abou-El-Haj: *The 1703 Rebellion*; S. 24.

Absetzung Muṣṭafās II. hinzuarbeiten, entschieden sich die Rebellen zunächst für die gemäßigtere Interpretation der *fetvā*.²⁵³

Die offizielle „Absegnung“ des Aufstandes durch die *fetvā* hatte zur Folge, dass nun Anführer auftraten, welche den Aufstand in organisierte Bahnen leiteten. Man begann, eine Art „provisorische Regierung“ zu bilden, indem man unter anderem Čalik Aḥmed Āġā zum *seġmen bāšī*, Soḥrāblī Aḥmed zum *ḳā'immaḳām*, Bāšmaḳġızāde ʿAlī zum Mufti an Feizullāhs Stelle, Tevḳiʿizāde Meḥmed zum *ḳāzīʿasker* von Rumelien, Yaḥyā Efendī zum *ḳāzīʿasker* von Anatolien und Ibrāhīm Efendī zum *naḳībūlešrāf* ernannte, allesamt Männer, welche entweder bereits seit längerer Zeit kein Amt mehr innegehabt hatten oder dem Sultan abgeneigt waren. Auffällig ist auch die Anwesenheit einiger Proteges der Köprilī-Familie, wie Soḥrāblī Aḥmed oder Bāšmaḳġızāde.²⁵⁴

Die Aufständischen entsandten eine Delegation zum *pādišāh*, welche ihre Petition überbringen sollte und Vertreter sämtlicher Fraktionen der Rebellen, das heißt, aus dem Militär (*ʿasker*), dem Gelehrtentum (*ʿilmīye*) und den Händlern und Handwerkern der Stadt, bestand.

Unter den Delegierten seitens der *ʿilmīye* waren Türk Ḥasan Efendī, welcher aufgrund seiner außergewöhnlichen Karriere, im Laufe derer er, nachdem er unter den *ġilmān-ı ḥāṣṣa* im Palast gedient und den Rang eines *ḥalfa* erlangt hatte, in die *ʿilmīye* „hinübergewechselt war, dem Osmanischen Herrscherhaus nahestand. Beim Ausbruch der Rebellion hatte er kein Amt inne, was eventuell sein Motiv gewesen sein dürfte, sich den Rebellen anzuschließen. Außerdem hatten die *ʿulemā* ʿTāšġızāde ʿAbdullāh Efendī, einen am Hofe bekannten *ʿālim*, welcher sich während der Feldzüge Muṣṭafās II. als *vāʿiz* profiliert hatte, sowie ʿĪsā Efendī, ein Mitglied des Ḥalvetīye-Ordens, dem auch Feizullāh angehörte, für sich gewinnen können (Abou-El-Haj sieht hierin ein Signal seitens des Sufiordens an den Herrscher, dass sie sich von Feizullāh distanzieren²⁵⁵).

Aus den Reihen der Streitkräfte und der Händler und Handwerker kamen für jede Division (Janitscharen, *sipāhīs*, *ġebeġīs*, *ṭōpġīs*, etc.), beziehungsweise für die einzelnen Zünfte und Gilden, jeweils zwei Delegierte.

Wie Abou-El-Haj an den Laufbahnen vor allem der Vertreter aus den Reihen der *ʿilmīye* deutlich macht, hatte man darauf geachtet, Leute auszuwählen, die am Hofe durchaus einen guten Ruf genossen und somit auch höhere Chancen hatten, zum *pādišāh* Zugang zu

²⁵³ Abou-El-Haj: *The 1703 Rebellion*; S. 25.

²⁵⁴ Abou-El-Haj: *The 1703 Rebellion*; S. 25 f. .

²⁵⁵ Abou-El-Haj: *The 1703 Rebellion*, S. 35.

erlangen.²⁵⁶ Es war den Rebellen also in dieser Phase des Konfliktes daran gelegen, die Angelegenheit auf eine möglichst friedliche Art und Weise zu regeln.

Die Petition enthielt im Wesentlichen zwei Forderungen:

- Feizullāh und seine Angehörigen sollten den Rebellen ausgeliefert werden.
- Der in Edirne residierende Hof sollte unter der Versicherung, dass Edirne nie eine permanente Residenz sein werde, nach Istanbul zurückkehren.

In der Zwischenzeit war die Nachricht über den Ausbruch der Rebellion bereits in Edirne angelangt:

„Als man diese furchteinflößende Nachricht in Edirne vernahm, beratschlagte sich der Mufti zusammen mit Dede Efendī, welcher gerade das Amt des Großwesirs innehatte, und seinen Söhnen über die Rebellion (‘iṣyān mes’elesinī mevzū‘baḥiṣ ēdüb) und sie beschlossen, ihr mit Härte und Drohungen zu begegnen und zu kämpfen.

Da es, dem Kern der Angelegenheit entsprechend, zwar am passendsten gewesen wäre, zunächst die Zweifel der Rebellen zu zerstreuen und ihre Not und Verbitterung zu mildern und sich erst nachdem dem pādišāh die Petition der Rebellen vorgetragen worden war, seiner Antwort entsprechend vorzubereiten, Feizullāh Efendī ḥazretlerī aber wußte, dass der Ausgang dieses Streites sein eigenes Haupt treffen und dieses große Erdbeben ihn selbst erfassen würde, sagte er trotzig: ‚Die Petitionen sollen dem pādišāh nicht vorgelegt werden! Solch ein wirres Geschwätz (ṣācma sāpān sözler) soll dem pādišāh nicht zu Ohren kommen!‘.

Er sandte den Männern, welche die Petition brachten, Soldaten entgegen, ließ die Schriftstücke verbrennen und die Boten in entfernte Städte verbannen.

Als man auf der anderen Seite Nachricht davon erhielt, dass die Petitionsschreiben verbrannt und nicht zum pādišāh gelangt, die Überbringer verbannt worden waren und insbesondere, dass sie allesamt als Rebellen (‘āṣī) angesehen wurden und man <bereits> Vorbereitungen traf, um mit dem Schwert gegen sie vorzugehen, gaben sie die Hoffnung darauf auf, dass die Angelegenheit mit Leichtigkeit geregelt werden würde. Und aus Furcht vor dem Schwert gaben sie die Hoffnung auf ihr Leben auf.

Immerhin ließen auf der Gegenseite einige Leute, die es gut meinten, am Tag nach der Nacht, in der die Petitionen verbrannt worden waren, den pādišāh erfahren, dass dieser Schachzug <seitens des šeiḫülislām> eine schlechte Maßnahme gewesen war. Um das Volk

²⁵⁶ Idem, S. 34 f. .

zufriedenzustellen, setzte man, indem man sich für das „kleinere Übel“ entschied (šerriñ ḥafīfīnī irtikāb etme šeklinde) in derselben Nacht den Mufti, seine Söhne und die berühmten unter seinen Leuten in Droschken (‘araba) und schickte sie ins Exil. Man begann mit Maßnahmen wie der Versiegelung ihrer Häuser und der Beschlagnahmung ihrer Habe. Die seitens der Rebellen entsandten Boten wurden zurückgeschickt, ein königliches Schreiben (ḥatt-ı hümayūn) in Gestalt einer naṣīḥat wurde aufgesetzt, und abgesandt, wobei man den von der Menge gewählten Vertretern die Ämter des šeiḥülislām und des k̄azı‘ asker übertrug. Jedoch war die Gelegenheit, einen Ausweg zu finden, bereits verstrichen und das Feuer der Rebellion hatte sich verstärkt und die schönen Maßnahmen und das Freundlichtun (müdārā) waren nutzlos.²⁵⁷

Als Muṣṭafā II. durch seinen Wesir Rāmī Meḥmed Pāšā davon erfuhr, dass Feizullāh die Delegation hatte verhaften lassen, war es bereits zu spät: der Sultan versuchte zwar, durch die nominelle Anerkennung der Vertreter der Rebellen und die Exilierung Feizullāhs, die Gemüter der Rebellen zu beschwichtigen, während er heimlich Vorbereitungen für militärische Gegenmaßnahmen treffen ließ²⁵⁸; seine Reaktion war für die Rebellen jedoch zu halbherzig:

„Was der Allgemeinheit in durch den Kopf ging (herkesiñ ičinden geçen), war folgendes: ‚Der pādišāh, die Zuflucht der Weltbewohner, wird nicht auf seinen ḥōğa (Lehrer, Meister) verzichten. Dass er ihn nicht ausgeliefert und ihn jetzt, nachdem er dermaßen trotzig war, gezwungenermaßen verbannt hat, ist eine Täuschung (ūydurma)! Sobald sich unsere Menge aufgelöst hat, wird er ihn wieder zurückholen und zum Mufti machen. Er beabsichtigt, diejenigen, die sich in dieser Versammlung befinden, hinrichten zu lassen und uns alle an das Schwert der Politik zu verfüttern (siyāset kılığına loğma étidirir)!‘.

Da so die Auffassung des gesamten Volkes war und sie deshalb jegliche Sicherheit und jegliches Vertrauen verloren hatten, hörten sie nicht auf das naṣīḥat-Schreiben des pādišāhs. Sie krepelten die Ärmel hoch, um sich daran zu machen, den pādišāh abzusetzen.

Zusammen mit Personen, welche aus dem Umland zusammengekommen waren, wuchs der Kern der Gruppe zu einem unendlichen Meer an und unter den Niedrigen aus dem Volk erschienen zahlreiche Redner. Wie dem auch sei, man hörte nicht auf die Worte der Vernünftigen unter Ihnen. Čālik Aḥmed wurde zum yeñīçerī āğāsı und Oberhaupt aller, Dēv ‘Alī Āğā erlangte den Rang eines kethudā. Die Komplizen des āğās, K̄arakaš, T̄ōrağān und K̄üçük H̄üseyin Āğā, der Anführer der „Haudegen“ (zōrbā bāšı), welcher seinen Schädel mit

²⁵⁷ Naīmā, Bd. 6, S. 2938 f. .

²⁵⁸ Abou-El-Haj: *The 1703 Rebellion*; S. 39 - 41.

ins Spiel gebracht hatte (kellesinī meidāna kōmuš), waren die Betrüger unter denjenigen, welche <die Menge> ermahnten (ders vëren; wörtl.: unterrichteten). Der, Ma‘anōġlī Šālīh genannte, aufgedonnerte und protzige Erbschaftsverschleuderer unter den Anwesenden zeigte sich, indem er Geld verteilte, als Helfer und Wohltäter für die Versammelten und präsentierte sich selbst (dižūb kōšūb; wörtl.: er ordnete und setzte zusammen) wie Tellī Bëğ und wurde zum āġā des meidāns.

Infolgedessen gab es schließlich recht viele āġās unter den Wortführern und serdengečdīs aus den Reihen des unbekanntenen Pöbels (rezīllerden). Alle vereinigten sich und machten den bereits als nišānġlī in den Ruhestand getretenen Vežīr < Kāvānōz > Aḥmed Pāšā zum Großwesir, den ehemaligen Mufti Mehmed Efendī zum šeihülislām und berief aus ihren eigenen Reihen jeweils einen Mann in das Amt des k̄azī‘asker und die übrigen Ämter der ‘ilmīye und des Schwertes. Zuvor war Šehrizōrlī, der aus Furcht davor, getötet zu werden, geflohen war und sich versteckt hatte, das Auftreten dieses Ereignisses als Chance nutzend, auf den meidān hinausgekommen. Ihn ließ man als k̄ā’immaḳām in Istanbul zurück und brach, mit Kriegs- und Kampfesmaterial und –Geräten gen Edirne auf.“²⁵⁹

Nachdem die Rebellen von der Verhaftung ihrer Delegation und den halbherzigen Maßnahmen des Sultans erfahren hatten, wurden mehrere *fetvālar* erlassen, welche das direkte Vorgehen gegen die Truppen des Sultans rechtfertigten, indem in einer ersten *fetvā* klargestellt wurde, dass sich der Sultan mit seinem Verhalten außerhalb der *šerī‘at* bewege, da er die Interessen seiner Untertanen vernachlässige. In einer zweiten und dritten *fetvā* wurde die Zulässigkeit des Vorgehens gegen den „ungerechten“ Sultan als rechtmäßig und die Unterstützung des Sultans als unrechtmäßig bezeichnet, während eine weitere *fetvā* den Friedensschluß bei Karlowitz als einen Verrat des Sultans an den Interessen des Reiches brandmarkte.²⁶⁰

Die Grundlage für ein aktives Vorgehen gegen die Regierung in Edirne war geschaffen; bevor die Einheiten der Rebellen aufbrachen, ernannten sie, quasi als Bekräftigung ihrer Absichten, Sohrāblī Aḥmed zum Großwesir, Beġler Ḥōġasī Aḥmed Efendī, einen Sympathisanten der Köprilīs, zum k̄ādī Istanbuls, Kōġa Mūšilī zum *seġmen bāšī* (Čalıġ Aḥmed Āġā war inzwischen Janitscharenāġā), und Šehrizōrlī Ḥasan, der bereits erwähnte ehemalige *kethudā* unter ‘Amġazāde Ḥüsejin, wurde k̄ā’immaḳām in Istanbul.²⁶¹

Bei Ḥavṣa trafen die Rebellen und die Truppen aus Edirne aufeinander und zum zweiten Male liefen die Einheiten auf der Seite des Sultans zu den Rebellen über:

²⁵⁹ *Naīmā*, Bd. 6, S. 2939 f. .

²⁶⁰ Abou-El-Haj: *The 1703 Rebellion*; S.71 f. .

²⁶¹ Abou-El-Haj: *The 1703 Rebellion*; S.67.

„In Edirne gab es umfangreiche Vorbereitungen für die Verteidigung und den Widerstand und man war, nachdem man sich mit den Mitgliedern der Korps (*ōğāk halkı*) geeinigt hatte, gemeinsam < den Rebellen > entgegengetreten. Doch von dem, was wir bereits oben berichtet haben, ausgehend, wurde den Männern infolge vielfältiger und verschiedener Gründe eng ums Herz (*göñli kırıklı*). Deshalb verspürte niemand in seinem Herzen Lust dazu, ernsthaft vom Schwert Gebrauch zu machen. Wenn – Gott bewahre! - die Sicherheit und Zuneigung, welche den Grundstock für den Gehorsam liefern, aus dem Herzen des gesamten Volkes zur Gänze verschwindet, ist dies eine schwere Angelegenheit. <Selbst> wenn ein *pādišāh* und ein *Wesir* die Helden ihrer Zeit wären, würde dies <in diesem Falle> nichts nützen.

Bevor die beiden Seiten aufeinandertrafen, war die Nacht zum Dienstag, dem 17. *Rebī‘ülāhır*. Nachdem in einem Ort nahe bei der *Ḥavşa* genannten Ortschaft die Sonne untergegangen war, wurde den Janitscharen befohlen, sich in ihren Stellungen zu verschanzen. Sie entluden ihre Flinten, nahmen ihre Kanonen, flohen und liefen, ‚*Allāh Allāh*²⁶² rufend, zur Seite der Rebellen über.

Jedoch hatten *Čālīk Aḥmed Āğā* und die übrigen dem *ōğāk* <der *ğebeğis*> Vorangehenden bereits zuvor heimlich Nachrichten überbringen lassen und diejenigen unter den Kameraden des <Janitscharen->*ōğāks*, welche bereit waren, dem *pādišāh* untreu zu werden, auf ihre eigene Seite gebracht. Durch diese unerwartete Abspaltung war die Einheit auf dieser Seite zerbrochen und in der Finsternis der Nacht auf die andere Seite übergegangen.

Die Vornehmen und die nach oben Gelangten (*ilerü gelenler*) verzichteten auf ihr Geld und ihre Ämter, mussten sich gezwungenermaßen selbst verstecken und ein jeder sagte: ‚Dies war Gottes Wille.‘ und begann, ‚*lā ḥavle*²⁶³ zu sagen.²⁶⁴

In der Ebene bei *Ḥavşa* standen, den zuverlässigsten Quellen zufolge, den insgesamt circa 20 – 30.000 Mann aus Edirne etwa 60 – 70.000 Männer der Rebellen, von denen 20 – 25.000 reguläre Truppen waren, gegenüber. Die Truppen des Sultans hatten bereits Kontakt zu den Rebellen aufgenommen und zum vereinbarten Zeitpunkt feuerten gut 1.000 Mann gleichzeitig ihre Gewehre ab, als Zeichen für die Truppen des Sultans, überzulaufen.²⁶⁵

Schließlich sah sich *Muṣṭafā II.* dazu gezwungen, abzudanken:

²⁶² Schlachtruf im osmanischen Heer.

²⁶³ Arab.: ‚*Lā ḥawla wa lā quwwata illā bi-‘llāh*‘; ‚Es gibt keine Macht oder Kraft außer bei Gott‘.

²⁶⁴ *Naīmā*, Bd. 6, S. 2940.

²⁶⁵ *Abou-El-Haj: The 1703 Rebellion*; S. 78; Baum, S. XXII.

„Durch diesen seltsamen Zwischenfall und das Auftreten dieses sonderbaren Planes war der Sultan Muṣṭafā Ḥān Ḥazretlerī fassungslos und war gezwungen, sein Herz von der Sorge um die Herrschaft zu befreien und auch darauf zu verzichten, sich um irdische Angelegenheiten (dünyā) zu sorgen; noch in derselben Nacht zog er sich in eine Ecke zurück.

Da die Situation nun einmal diese Form angenommen hatte, kam der Erbe des osmanischen Sultanats, der junge, vielversprechende (baḥtī āçık), in höchstem Maße fähige, dem Iskender (Alexander der Große) ähnelnde šāhinšāh (König der Könige), der Sultanssohn, dessen Sohn Sultan ist, Sultan Aḥmed Ḥān Ḥazretlerī, mit der überwältigenden Kraft des Rechts und vollkommener Veranlagung, wie die Sonne, welche nach ihrem heimlichen Aufgehen die Welt erleuchtet, hervor und bestieg am folgenden Tage, welcher der Mittwoch des neunten Rebī'ülāhir war, den Regeln der Erbfolge entsprechend, unabhängig den gesegneten Sultansthron. Die im Tōpḳāpū Serāyı befindlichen Vertrauten (yaḳınlar) und angesehenen Diener beeilten sich, seine Hand als Zeichen der bei'at²⁶⁶ zu küssen und der Körper des Staates und des Sultanats war, als ob er eine neue Seele erhalten hätte; ebenso erhielt der Körper des Volkes und der Städte ein neues Leben.“²⁶⁷

Infolge der Thronbesteigung Aḥmeds III. kam es schließlich zu Vandalismus, Plünderereien und Unruhen insbesondere in Edirne, welche es der neuen Regierung schwer machten. Als Gegenmaßnahme beeilte man sich, dafür zu sorgen, dass die entsprechenden Einheiten wieder in ihre Kasernen zurückkehrten. Zuvor hatte Sultan Aḥmed III. das bei Thronbesteigungen übliche baḥšīš an die Truppen zu verteilen und den ausstehenden Sold zu zahlen, sowie Beförderungen vorzunehmen. Außerdem versprach Aḥmed III., dass Edirne niemals permanente Residenz werden würde. In Istanbul sorgte man wieder für Ruhe, indem man hauptsächlich Militärs in hohe Posten berief.²⁶⁸

Schließlich kam es dann zur Ermordung Feizullāhs und zur Hinrichtung seines Sohnes, des naḳībs Fetḥullāh, sowie zur Verbannung seiner übrigen Angehörigen:

„Während einerseits die Zuflucht der Weltenbewohner, der pādišāh hazretlerī, sich in Edirne in sein Prunkzelt begab und begann, das baḥšīš (Bachschich, „Trinkgeld“) und den Sold der Soldaten zu verteilen, wurden seitens des Großwesirs Aḥmed Pāšā, dem Befehl entsprechend, einige Männer aus den Reihen des Militärs zu mübāširs (eine Art „Vollzugsbeamter“ oder Gerichtsdienner) ernannt, um Feizullāh Efendī mit seinen Söhnen und seinen Leuten aus ihrem Exil zurückzuholen. Bevor sie zurückkehrten, wurde ihm selbst und dem naḳīb efendī die Statthalterschaft über eine Provinz (şānḡaḳ emirī) übertragen und sie wurden aus dem Stand

²⁶⁶ Arab.: bai'a; Treueid, der bei der Investitur des Herrschers geleistet wird.

²⁶⁷ Na'imā, Bd. 6, S. 2941.

²⁶⁸ Abou-El-Haj: *The 1703 Rebellion*; S. 78.

der *‘ilmīye* entlassen. Die Namen der Anderen wurden aus den Registern gestrichen und er wurde anschließend ins Gefängnis geworfen. Nach dem Verhör brachte man ihn heraus und er wurde inmitten der Menschenmenge vom Pöbel (*halk*) ermordet.

Der Zug (*ālāy*) des *pādišāhs* begab sich gegen Anfang des *Ĝumādā el-‘Ūlā* nach Istanbul und die Söhne und Leute des zuvor erwähnten wurden im *Yediķüle*-Gefängnis festgehalten. Der *naķīb efendī* wurde als Strafe für seine Schlechtigkeit und sein niederträchtiges Betragen hingerichtet und sein Kopf auf dem *Bāb-ı Hümāyūn* vor den Augen der Schaulustigen aufgestellt. [...] Nach der Hinrichtung des *naķibs* wurden als ein Akt der Gnade seine übrigen Kinder und Leute nur in die Verbannung geschickt. [...]“²⁶⁹

Nachdem man Feizullāh und seinen Sohn, den *naķīb* Fethullāh, gefoltert hatte, um herauszufinden, wo sie ihr Vermögen aufbewahrten, ließ man ihnen zunächst von Männern, welche der neue *naķībūlešrāf*, Seifizāde Ibrāhīm, entsandt hatte, ihre grünen Turbane (das Zeichen, dass sie *seyids*, Nachfahren des Propheten, waren) abnehmen, verkündigte ihnen anschließend, dass sie jeweils als Soldat in ein *šanğak* (Provinz) berufen seien, wodurch ihnen die Zugehörigkeit zur *‘ilmīye*, welche eine gewisse Immunität gegen Exekutionen garantierte, aberkannt wurde, und übertrug ihnen, einem *fermān* des Sultans zufolge, jeweils ein *beğlik* (Statthalteramt).

Am nächsten Tag wurden die beiden hingerichtet. Von der Hinrichtung Feizullāhs gibt es unterschiedliche Versionen: eine Version spricht schlicht von der Hinrichtung, während es andernorts heißt, dass Feizullāh zunächst in einem erniedrigenden Akt den versammelten Truppen vorgeführt wurde und man nach der Hinrichtung seinen Kopf ebenfalls vor den Soldaten zur Schau stellte. Dieser Schilderung dürfte Na‘īmās Darstellung entsprechen, obwohl es sich bei Na‘īmā so anhört, als hätte man Feizullāh dem Pöbel ausgeliefert, der über ihn herfiel. In einer Quelle wird sogar davon gesprochen, dass Feizullāhs Körper vor christliche Priester gezogen wurde, welche für ihn Weihrauch verbrannten und Gesänge anstimmten – hiermit sollte wohl angedeutet werden, dass Feizullāh nicht als Muslim gestorben sei.²⁷⁰

c. Die Rolle der Janitscharen innerhalb des Konflikts

Um besser zu verstehen, welche Rolle die Janitscharen im Laufe der *Edirne vaķ‘ası* spielten, wollen wir erneut einen Blick auf diejenigen Personen werfen, welche den Quellen

²⁶⁹ *Naīmā*, Bd. 6, S. 2947 f. .

²⁷⁰ Vgl.: Abou-El-Haj: *The 1703 Rebellion*; S.80 (Vgl. auch die Fußnote Nr. 300 auf derselben Seite).

zufolge nach der „Sanktionierung“ der Rebellion durch die *fetvā* des Bāšmağğızāde als Anführer der Rebellen auftraten:

In den Quellen wird zum Einen Čālīk Aḥmed Āğā, ein ehemaliger *kūl kethudā* (*kūl kāhyā*), welcher zunächst den Platz des Ermordeten Hāšimōğlı einnahm und später zum Janitscharenāğā ernannt wurde, als „prominenter“ Rädelsführer genannt, zum anderen tauchen der in den Quellen als eine zwielichtige Person dargestellte Ṭōrağān Aḥmed Āğā, ein Janitschar aus Büyüċ Çekmeğē, sowie zwei Offiziere mittleren Ranges, Yekčešm Delī Mūšilī Āğā, welcher mehrfach das Amt eines *seğmen bāšl* innegehabt hatte, und Čelebī Meḥmed Āğā, welcher früher als *zāğārğl bāšl*, *kūl kethudāsı* und ebenfalls als *seğmen bāšl* gedient hatte, auf.²⁷¹ Auffällig ist, dass sich unter den Führern der Rebellen zwar Offiziere der Janitscharen und Angehörige der *‘ilmīye*, sowie Ḳāvānōz Pāšā, ein ehemaliger Wesir befanden, jedoch kein einziger Repräsentant der *ğebeğīs*, von denen ursprünglich die Rebellion ausging. Es scheint, als ob erst dadurch, dass sich die unter Hāšimōğlıs Kommando stehenden Janitscharentruppen weigerten, gegen die *ğebeğīs*, ihre „Kameraden“, vorzugehen und somit quasi zu den Rebellen überliefen, die Rebellion eine „organisierte“ Struktur erhielt. Erst nach der Ermordung Hāšimōğlıs und dem Überlaufen der in Istanbul befindlichen Janitscharen wurde aktiv um die Unterstützung der *‘ilmīye* geworben; schließlich brauchte man, um auch unter den übrigen Einheiten der Streitkräfte (insbesondere dem Korps der *bostānğıs*, welche mit dem *šanğāğ-ı šerīf* ein für die Einheit der Streitkräfte wichtiges Symbol besaßen) Rückhalt zu finden, eine Bestätigung dafür, dass man im Einklang mit der *šerī‘at* handelte. Wie in den Quellen berichtet wird, entwickelt sich erst durch die *fetvā* Bāšmağğızādes die Rebellion von einem spontanen, anonymen Aufstand ohne Anführer zu einer organisierten Revolte.²⁷² Auch in Edirne sind es letzten Endes die Truppen der Janitscharen, welche durch ihren Wechsel auf die Seite der Rebellen die Entscheidung bringen.

Auch während der Anfänge der Regierung Aḥmeds III. spielte das Militär zunächst eine große Rolle: in der Zeit von Sohrāblı Aḥmeds Regierung wurden die Ränge der hohen Staatsbeamten zu einem Großteil (über 60 %) aus den Reihen der Militärs aufgefüllt, ein klarer Bruch mit der Personalpolitik der Zeit vor 1703, wo der Großteil (ca. 40 %) der hohen Staatsbeamten aus den *kāpūlar*, insbesondere der *kāpū* der Köprilīs, rekrutiert wurde.²⁷³ Nach dem erfolgreichen Verlauf der Rebellion strebten die beiden Rebellenführer Čālīk Aḥmed Āğā und Ṭōrağān Aḥmed höhere Posten an. Letzterer erhielt den Rang eines Wesirs

²⁷¹ Abou-El-Haj: *The 1703 Rebellion*; S. 32.

²⁷² Abou-El-Haj: *The 1703 Rebellion*; S. 25 f. .

²⁷³ Abou-El-Haj: *The 1703 Rebellion*; S.82.

und die Statthalterschaft über Sivas.²⁷⁴ Čālīk Aḥmed hingegen strebte nach dem Amt des Großwesirs. Hierzu heißt es bei Na‘īmā:

„Das Oberhaupt der Rebellion Čālīk Aḥmed Āġā war in der Ebene von Edirne auf die Idee verfallen (sevdāsına düşüb), sich den Rang eines Wesirs anzueignen und aufzusteigen, und er löste die <Gruppe der> bekannten Rebellenführer und āġās der serdengeçdiler nicht auf, verbündete sich mit ihnen und begann, sich mit Gewalt in die Geschäfte des Staates einzumischen. Indem er Bestechungsgelder (rüšvet) annahm, ließ er schlechte Taten ausführen und <der Wunsch,> Geld anzusammeln und der erste Mann im Staate zu sein, hatte begonnen, ihn zu korrumpieren. Seinem beschränkten Verstand zufolge schien die Verwaltung der (Staats-)angelegenheiten seinem eigenen Ratschluss (āniñ re’yile) zu folgen. Er hatte vor, nachdem die Janitscharen mit der Zeit zu voller Macht gekommen wären, den osmanischen Staat, welcher durch ein seit vierhundert Jahren vom Vater auf den Sohn übergehendes Herrscherhaus (pādišāhlık) regiert wurde, in die Form einer „Republik“ (ġumhūriyet) wie die oġāks von Algerien und Tunesien und eines „Staates der Massen“ (tōplülük devleti) zu bringen und mit seinen korrupten Ambitionen die Gesellschaft (örtalık) in solch eine falsche Form zu bringen.“²⁷⁵

Čālīk Aḥmeds hohe Ambitionen und sein zum Teil dreistes, ungehobeltes Auftreten (so soll er einmal ausgerufen haben: „Bū devlet bañā münḥaşırdır“ – „Dieser Staat besteht aus mir!²⁷⁶ (wörtl.: umfasst mich)“) wurden ihm schließlich zum Verhängnis und er wurde auf Befehl des pādišāhs hin hingerichtet. Auch Tōraġān Aḥmed und neun weitere Anführer aus den Reihen des Militärs, welche infolge der Rebellion in hohe Staatsämter gelangt waren, fanden ein gewaltsames Ende.²⁷⁷ Schließlich fiel auch Sohrāblı Aḥmed beim Sultan in Ungnade, wurde ins Gefängnis geworfen und durch Mōralı Ḥasan, Na‘īmās Patron, ersetzt. Einige Tage später wurde Sohrāblı Aḥmed jedoch begnadigt und statt der Hinrichtung in die Verbannung geschickt.²⁷⁸ Mit der Beseitigung Sohrāblı Aḥmeds waren, keine fünf Monate nach der Thronbesteigung Aḥmeds III., die ursprünglichen Anführer der Rebellion aus der Regierung entfernt worden und der Anteil der Militärs unter den hohen Staatsbeamten ging erneut zugunsten der *ķāpūlar* zurück.²⁷⁹ Einer der Hauptgründe dafür, dass sich die Regierung der Rebellen nicht lange halten konnte, dürfte deren mangelnde Erfahrung mit der am Hofe üblichen Etikette, gepaart mit dem Auseinanderklaffen der ursprünglich durch die Rebellion

²⁷⁴ Abou-El-Haj: *The 1703 Rebellion*; S. 83.

²⁷⁵ *Naīmā*, Bd. 6, S. 2949.

²⁷⁶ Abou-El-Haj: *The 1703 Rebellion*; S. 83.

²⁷⁷ *Idem*, S. 84.

²⁷⁸ *Naīmā*, Bd. 6, S. 2950 f.

²⁷⁹ Abou-El-Haj: *The 1703 Rebellion*; S. 85.

gebündelten Interessen der verschiedenen Gruppen unter den Rebellen gewesen sein.²⁸⁰ In diesem Zusammenhang ist auch die Darstellungsweise der Rebellenführer bei Na‘īmā interessant: während er den Sultan und die Wesire, sowie die außerhalb des Militärs stehenden bedeutenden Persönlichkeiten unter den Rebellen respektvoll und mit den entsprechenden Titeln – ja sogar Feḏullāh als „ḥazretlerī“ („Hochwürden“; hierbei könnte es sich aber auch um Ironie handeln) – darstellt, werden Militärs wie Čalık Aḥmed Āgā oder Tōrağān Aḥmed abwertend als „zōrbā“ (Haudegen, Schlägertyp, brutaler Kerl, Gewaltmensch) und „Rädelsführer“ (*fitne bāšī*) bezeichnet.

Im Folgenden möchten wir einen Blick darauf werfen, was überhaupt die Beweggründe für die Militärs, insbesondere für die Janitscharen, gewesen sein dürften, sich der Rebellion anzuschließen.

Zum einen waren die – wie wir schon bei früheren Aufständen gesehen haben – Unregelmäßigkeiten bei der Zahlung des Soldes ein wichtiger Faktor. Andererseits gibt es auch Gründe, die sich aus der speziellen weltpolitischen Lage gegen Ende des 17. / Anfang des 18. Jahrhunderts ergaben:

einer These Abou-El-Hajs zufolge war der Friedensvertrag von Karlowitz, welcher eine weitgehende Demobilisation der osmanischen Truppen zur Folge hatte, einer der Hauptgründe dafür, dass sich die Janitscharen dem Aufstand anschlossen. Infolge des Friedensvertrages, für dessen ungünstige Konditionen man – insbesondere nach der Verheerenden Niederlage von Zenta 1697 – die Politik des *pādišāhs* verantwortlich machte, waren die Militärs zu Untätigkeit verdammt, was deren Unzufriedenheit gesteigert haben dürfte.²⁸¹ Die Anerkennung umfassender Gebietsverluste wie z.B. Ungarns durch den Sultan wurde als ein regelrechter Verrat osmanischer Interessen zugunsten der christlichen Mächte empfunden. Nicht ohne Grund tauchten massive Vorwürfe gegen Muṣṭafā II. auf, als man beschloß, nach Edirne zu marschieren.²⁸² Außerdem darf nicht vergessen werden, dass aufgrund der starken militärischen Aktivitäten des Reiches seit 1683 die Menge der Soldaten stark zugenommen hatte – allein 1697 hatte sich die Zahl der registrierten Janitscharen verdoppelt²⁸³ -, was die regelmäßige Zahlung des Soldes erschwerte. Auch die Überprüfungen (*yōklama*) der Register, welche die verschiedenen Großwesire durchführen ließen²⁸⁴, dürften manche Janitscharen verärgert haben.

²⁸⁰ Abou-El-Haj: *The 1703 Rebellion*; S. 84.

²⁸¹ Abou-El-Haj: *The 1703 Rebellion*; S. 22.

²⁸² Ibid. .

²⁸³ Idem, S.23.

²⁸⁴ Ibid. .

Gleichzeitig wurde das unbegründete Verweilen Muṣṭafās II. in Edirne, wo sich ein Sultan normalerweise nur im Falle eines Feldzuges, nicht aber in Friedenszeiten aufhielt, als mangelndes Interesse für die Interessen der Hauptstadt und des Staates insgesamt empfunden.²⁸⁵ Als schließlich die Bereicherung Feizullāhs auf Kosten des Staates enorme Ausmaße anzunehmen begann, dürfte die Bereitschaft zur Rebellion innerhalb des Militärs recht groß gewesen sein.

Nichtsdestotrotz dürfte den Janitscharen und den übrigen Soldaten innerhalb dieses Konflikts nicht unbedingt die tragende Rolle zukommen: vielmehr scheint es sich bei den Ereignissen rund um die *Edirne vakʿası* um einen Konflikt über die Frage der Mitgliedschaft innerhalb der Regierung zu handeln, welchen beizulegen Muṣṭafā II. unfähig war.²⁸⁶

Bereits bei seiner Inthronisierung hatte Muṣṭafā II. beabsichtigt, die Regierungsgeschäfte stärker in die eigene Hand zu nehmen; so hatte er vor, persönlich auf Feldzüge zu gehen und den *ḡihād* zu führen.²⁸⁷ Diese Absicht Muṣṭafās II., mit dem bisherigen Regierungsstil, in dem der Einfluß der *ḳāpūlar*, allen voran die Köprilīs, dominierte, zu brechen, dürfte vom Schicksal Mehmeds IV., dem Vater Muṣṭafās II., bei dessen Absetzung, wie wir gesehen haben, die Köprilīs eine wichtige Rolle gespielt haben, herrühren. Muṣṭafā II. versuchte, den Einfluß der Köprilīs auf die Regierung zurückzudrängen und holte schließlich seinen Tutor Feizullāh an den Hof, welcher durch seine Personalpolitik in offene Rivalität zu den Köprilīs trat. Wie wir bereits gesehen haben, waren die Großwesire, welche versucht hatten, Feizullāh zu stürzen, in der einen oder anderen Weise mit den Köprilīs verbunden oder sympathisierten mit ihnen. Als schließlich die Rebellion ausbrach, fanden sich unter den prominenten Anführern der Rebellion auffällig viele Protegés oder Sympathisanten der Köprilīs; den wichtigsten Posten innerhalb der neuen Regierung der Rebellen, zunächst als *ḳāʿimmaḳām*, dann als Großwesir, hatte Sohrablı Aḥmed, ein Klient der Köprilīs, inne. Diese auffällig starke Präsenz der Köprilīs innerhalb des Konfliktes und die Schnelligkeit, mit der die sozusagen „unabhängigeren“ Rebellenführer der Militärs wieder aus der neuen Regierung vertrieben wurden, spricht für die These, dass die Militärs, bzw. die Janitscharen innerhalb der *Edirne vakʿası* eher ein Instrument, welches die *ḳāpūlar* geschickt im Konflikt um ihre Einflußnahme innerhalb der Regierung einzusetzen wußten, als einen eigenständigen Akteur, welcher um direkte Teilhabe an der Macht strebt, dargestellt haben dürften.

VI. Fazit

²⁸⁵ Idem, S. 19.

²⁸⁶ Abou-El-Haj: *The 1703 Rebellion*; S.88

²⁸⁷ Abou-El-Haj: *The 1703 Rebellion*; S. 42.

Wie im Verlauf des letzten Kapitels zu sehen war, ist unter anderem der während des 17. Jahrhunderts einsetzende Übergang vom klassischen Erbfolgesystem, bei dem die Herrschaft vom Vater auf den Sohn übergeht, zum System der Seniorität, der *ekberiyet*, nach dem das älteste Mitglied der Dynastie, unabhängig vom Verwandtschaftsgrad, die Nachfolge des Herrschers antritt, ein wichtiger Faktor für den Ausgang der während des 17. Jahrhunderts auftretenden Rebellionen: so war es im Falle Ibrāhīms I. und Muṣṭafās II. nicht allzu schwierig für die Janitscharen, „würdigen Ersatz“ zu finden; den Sturz ‘Oṣmāns II. betreffend, war Muṣṭafā I. sicherlich kein sonderlich guter Ersatz – man dürfte aber vielleicht auf eine Besserung seines Zustandes gehofft haben. Vielleicht hatte man auch bereits an Murād IV. gedacht und quasi ein „Intermezzo“ mit einer zweiten Amtszeit Muṣṭafās I. eingeplant, um die Zeit zu überbrücken, bis Murād das entsprechende Alter erreichte. Dass sich Murād trotz der Rebellion von 1041 / 1632 weiter behaupten konnte, dürfte daran gelegen haben, dass es zu ihm keine vernünftige Alternative gab; bis zu der Zeit, in der Ibrāhīm ein Alter erreichte, in dem er dem Sultān hätte gefährlich werden können, hatte Murād genug Zeit, unter anderem durch seine Grausamkeit und die Verschärfung von Maßnahmen wie dem Alkohol-, Tabak- und Kaffeeverbot, seine Kontrolle über das Militär zu festigen.²⁸⁸

Ein weiterer wichtiger Faktor, welcher eindeutig das Verhalten der Janitscharen bestimmte, waren Fragen, die ihren Sold und ihre Privilegien betrafen. Dies wird insbesondere bei der Absetzung Ibrāhīms I. und bei der *Edirne vaḳ‘ası* deutlich, bei denen der Sold der Janitscharen, bzw. das Auferlegen einer Steuer am Beginn der Rebellion stehen. Insbesondere dann, wenn es nach einem verlorenen Krieg zu finanziellen Engpässen kam, scheint die Gefahr eines Aufstandes seitens des Militärs besonders groß gewesen zu sein.

Die Soldfrage stellt jedoch nur einen „Verstärker“ für die während des 17. Jahrhunderts immer wieder aufs neue ausbrechende Rivalität zwischen dem Sultan und den Janitscharen dar: es scheint als ob die Rebellionen immer dann ausbrachen, als die Versuche des Sultans, den Einfluß der Janitscharen zurückzudrängen, allzu deutliche Formen annahmen. Insbesondere am Sturz ‘Oṣmāns II., der konkrete Pläne zur Auflösung der Janitscharen hegte, wird dies deutlich; auch Meḥmed IV. und sein Sohn Muṣṭafā II., welche versuchten, von den Janitscharen unabhängiger zu sein, sind Beispiele hierfür. In diesem Kontext ist auch die Rivalität zwischen den *bostānğıs* und den Janitscharen zu sehen: der möglichen „Nachfolgetruppe“ der Janitscharen gegenüber mussten diese natürlicherweise feindlich eingestellt sein.

²⁸⁸ Vgl.: Peirce, S. 99 – 103.

Bei der Bewertung der Rebellionen der Janitscharen stellt sich die Frage, wie sie einzuordnen sind: versuchten die Janitscharen, regelrechte „Revolutionen“ anzuzetteln (insbesondere die *Edirne vak'ası*, im Laufe derer eine regelrechte „Regierung“ gebildet wurde, ist hier zu nennen), die vielleicht sogar mit der französischen Revolution vergleichbar sind, oder stimmt die These, welche Gordon in seinem Buch *The Janissaries* vertritt, dass die Janitscharen bei ihrem politischen Handeln nie in der Lage gewesen seien, mehr als nur Eigeninteressen zu vertreten und daß die Tragik der Janitscharen „in ihrer Unfähigkeit, in einer konstruktiven Art und Weise vorauszudenken und mehr als nur einen Staatsstreich oder eine Meuterei zu planen“ bestanden habe?²⁸⁹ Matuz verweist im Zusammenhang mit der *Edirne vak'ası* darauf, dass sie keine „Revolution“ war, „die die bestehende feudale Herrschaftsstruktur tiefgreifend hätte umwälzen können, um dadurch etwa eine Herrschaft des Bürgertums und schließlich die Herausbildung einer fortschrittlichen Industriegesellschaft zu ermöglichen. Im Osmanischen Reich gab es ein zahlenmäßig und wirtschaftlich starkes Bürgertum, das diese Aufgabe hätte übernehmen können, nicht“.²⁹⁰

Der Eindruck, dass es sich bei der *Edirne vak'ası* um eine „wirkliche Revolution“ gehandelt haben könnte, dürfte vor allem durch den Umstand entstehen, dass sich den Militärs im Laufe des Aufstandes auch eine beträchtliche Anzahl der gewöhnlichen Stadtbewohner anschloß; man darf hierbei jedoch nicht aus den Augen verlieren, dass während des 17. Jahrhunderts insbesondere zwischen den Handwerkszünften und Gilden der Händler der Basare Istanbuls und den Janitscharen infolge der Lockerung des Verbots für die Janitscharen, sich außerhalb des Korps eine Existenz (durch Heirat und Ausübung eines Berufs) aufzubauen, starke Verbindungen bestanden. Nicht umsonst wurden jedesmal, wenn der Ausbruch einer Rebellion drohte, die Basare geschlossen. Unter den „Leuten des Basars“ dürften sich einige Janitscharen oder den Janitscharen nahestehende Personen befunden haben. Für Gordons These spricht, dass, wie man unschwer am Verlauf der Rebellionen erkennen kann, die Janitscharen nie direkt danach strebten, selbst die Macht zu übernehmen (wie es zum Beispiel die Mamluken getan haben) und es in erster Linie darum ging, Gruppen, die ihre eigenen Interessen bedrohten, zu beseitigen; das schnelle Ende der im Laufe der *Edirne vak'ası* zum Teil aus Janitscharen gebildeten Regierung scheint auch für den zweiten Teil von Gordons These zu sprechen, nach der die Janitscharen unfähig waren über einen Staatsstreich hinaus konstruktiv zu planen.

Dass die Janitscharen nie nach sehr viel mehr als nach der Wahrung ihrer Eigeninteressen strebten, ist eigentlich nicht weiter verwunderlich; die Wahrung von Eigeninteressen dürfte wohl das Handeln eines Großteils der politischen Akteure während des 17. Jahrhunderts

²⁸⁹ Goodwin, S. 33.

²⁹⁰ Matuz, S. 193.

bestimmt haben. Was die aktive Teilnahme der Janitscharen an der Regierung betrifft, stellt sich die Frage, ob es nicht eher an einem Mangel an Interesse daran, aktiv zu regieren, als an der Unfähigkeit dazu gelegen haben dürfte, dass die Janitscharen niemals die Dynastie oder das Regierungssystem mit seiner klar definierten Rollenverteilung in Frage stellten. Schließlich dürfte das herrschende System am ehesten ihren Vorstellungen entsprochen haben: das Ziel, welches die Janitscharen bei ihren Rebellionen verfolgten, war keine progressive Veränderung des Systems, sondern die Rückkehr zum „Status quo“, welcher den Janitscharen ihren Einfluß und ihre Privilegien wie bisher garantierte. Schließlich darf man nicht vergessen, dass die Janitscharen, ihre Privilegien betreffend, während des 17. Jahrhunderts den Höhepunkt erreicht hatten: sie durften heiraten und arbeiten, ja sie bezogen sogar zum Teil ihren Sold, ohne jemals aktiv Kriegsdienst leisten zu müssen. Sie vertraten somit eher eine konservative Haltung.

Betrachtet man andererseits jedoch die Art und Weise, wie die „*zōrbālar*“ bei Na^ʿīmā, sowie bei anderen Autoren charakterisiert werden, scheinen die Zweifel an der Kompetenz der Janitscharen, sich an die am Hofe und in der Politik gültigen Regeln und Verhaltensweisen anzupassen, durchaus berechtigt zu sein. Dass Na^ʿīmā an einer anderen Stelle den Großwesir *Ḳara Muṣṭafā* als einen der besten Großwesire lobt, obwohl jener Analphabet war und seine Umgangsformen nicht der üblichen Etikette entsprachen, spricht dafür, dass Na^ʿīmā den einfachen, ungebildeten Soldaten gegenüber nicht von vorneherein voreingenommen war.

Besonders interessant ist, die Ursachen für die Unfähigkeit der Janitscharen, die Macht zu übernehmen betreffend, auch der Vergleich mit der Dynastie der Mamluken.

Weshalb war es den Mamluken, welche ebenso wie die Janitscharen Militärsklaven und ein Teil der Elite waren, möglich gewesen, eine eigene Dynastie aufzubauen, während die Janitscharen in dieser Hinsicht versagten?

Im Gegensatz zur Mamlukenzeit war die Trennung zwischen den gewöhnlichen Militärs einerseits und den hohen Staatsbeamten der Regierung andererseits im Osmanischen Reich relativ stark: zwar waren beide Gruppen durch die *devṣirme* rekrutiert worden, doch die hohen Beamten hatten, als frühere *īḥōḡlānlar* eine bessere Ausbildung genossen als die einfachen Janitscharen, in deren Ausbildung der militärische Drill sehr viel stärker im Vordergrund stand. Außerdem sollte man nicht vergessen, dass die *āḡās* der Janitscharen, wie wir gesehen haben, meist gar nicht aus deren eigenen Reihen stammten und somit häufig enger mit dem Herrscherhaus als mit ihren „*yōldāšlar*“ verbunden waren.

In diesem Zusammenhang stellt sich auch die Frage, inwiefern man die Janitscharen überhaupt als eine homogene Gruppe ansehen kann; auf die Diskrepanz zwischen den hohen Offizieren, den *āḡālar* und den einfachen Soldaten (*nefer*) ist bereits hingewiesen worden.

Wenn man sich die Aufteilung des Korps in drei Divisionen vor Augen führt, unter denen die *bölük* eine Art „Privattruppe“ des Janitscharenāğās bildeten und die *segbān* eine Einheit waren, die ursprünglich den Sultan auf die Jagd begleitet hatte, wird diese Diskrepanz verständlicher. Bei den Aufständen der *sipāhīs* oder anderer Einheiten, die von den Janitscharen unterdrückt wurden, dürften es *bölük*-Einheiten gewesen sein, die gegen die Rebellen vorgegangen waren. Vor der Niederschlagung dieser Aufstände hatte der entsprechende *pādišāh* oder sein Großwesir entweder den Janitscharenāğā oder die übrigen *āğālar*, bzw. andere Offiziere kontaktiert.

Ebenfalls eine eigenständige Gruppe innerhalb des Militärs scheinen die *zōrbālar* dargestellt zu haben. Wenn man sich ihre Darstellung bei Na‘īmā ansieht, fällt auf, dass es sich hierbei um einen recht schwammigen Begriff handelt: mal sind sie in den Reihen der *sipāhīs*, mal in den Reihen der Janitscharen zu finden. Den *zōrbālar* werden ausschließlich negative Eigenschaften zugeschrieben: sie sind für die Exzesse, die während der Aufstände begangen wurden, verantwortlich. Es sieht ganz so aus, als ob der Begriff auch dafür benutzt wurde, sich für „Säuberungen“ und Neubesetzungen von Ämtern innerhalb des Militärs im Anschluß an eine Rebellion oder Meuterei eine Legitimationsbasis zu verschaffen. In dieser Hinsicht ist auch Na‘īmā in seiner Darstellung nicht ganz neutral:

Dadurch, dass er die Hauptakteure der *Edirne vaķ‘ası* als *zōrbālar* bezeichnet, hat Na‘īmā die Möglichkeit, seinen Patron Moralı Hasan, sowie Ahmed III. in strahlendem Licht erscheinen zu lassen und davon abzulenken, dass die „Rädelsführer“ einer nach dem anderen beiseite geschafft worden waren.

Vielleicht war es ja gerade die Heterogenität der Janitscharen, welche es verhinderte, dass sie mehr als nur kurze Aufstände bewirken konnten.

VII. Literaturverzeichnis

- **Abou el-Haj**, Rifa'at Ali: *The 1703 Rebellion and the Structure of Ottoman Politics*; Istanbul 1984.
- Idem: *Formation of the Modern State. The Ottoman Empire Sixteenth to Eighteenth Centuries*; New York 1991.
- **Akgündüz**, Ahmed: *İslam hukukunda kölelik-câriyelik müessesesi ve Osmanlı'da harem*; Istanbul 1995.
- **Arslantürk**, Zeki: *Nâima'ya Göre Osmanlı Devleti'nin Çöküş Sebepleri*; Ankara 1989.
- **Babinger**, Franz: *Die Geschichtsschreiber der Osmanen und ihre Werke*. Leipzig 1927.
- **Baum**, Heinrich Georg: *Edirne vakası (Das Ereignis von Edirne)*; Freiburg 1973.
- **Birge**, John Kingsley: *The Bektashi Order of Dervishes*; London 1994.
- **Crone**, Patricia: *Slaves on Horses. The Evolution of the Islamic Polity*; Cambridge, London, New York u. a. 1980.
- **Danon**, A.: *Genç-Osman vak'asına ait monografiler*; In: Danişmend (Hrsg.): *İzahlı Osmanlı Tarihi Kronolojisi*; Bd. 6, Istanbul 1971, S. 263 - 276.
- **Danişmend**, İsmail Hami: *Osmanlı tarihindeki ilk inkılâp hareketine ait menbâlar*; In: Idem (Hrsg.): *İzahlı Osmanlı tarihi kronolojisi*; Bd. 6, Istanbul 1971, S. 263 - 276.
- **Erdem**, Hakan: *Slavery in the Ottoman Empire and its Demise, 1800-1909*; New York, London 1996.
- **Faroqhi**, Suraiya: *Approaching Ottoman History. An Introduction to the Sources*; Cambridge 1999.
- **Fendoğlu**, Hasan Tahsin: *İslâm ve Osmanlı hukukunda Kölelik ve Câriyelik. Kamu Hukuku Açısından Mukayeseli Bir İnceleme*; Istanbul 1996.
- **Goodwin**, Geoffrey: *The Janissaries*; London 1994.
- **Gordon**, Murray: *Slavery in the Arab World*; New York 1989.
- **Halacıoğlu**, Yusuf: *XIV.-XVII. yüzyıllarda Osmanlılarda devlet teşkilâtı ve sosyal yapı*; Ankara 1991
- **Hammer-Purgstall**, Joseph v.: *Des Osman. Reiches Staatsverfassung und Staatsverwaltung*; Bd. 2, 1815.
- **İnalçık**, Halil: *Servile Labor in the Ottoman Empire*; In: Idem (Hrsg.): *Studies in Ottoman Social and Economic History*; London 1985, S. 25-52.
- Idem: *L'empire Ottoman*; In: Idem (Hrsg.): *Studies in Ottoman Social and Economic History*; London 1985, S. 75-103.
- Idem: *Military and Fiscal Transformation in the Ottoman Empire, 1600-1700*; In: Idem (Hrsg.): *Studies in Ottoman Social and Economic History*; London 1985, S. 283-337.
- **Izkowitz**, Norman: *Ottoman Empire and Islamic Tradition*; 5. Aufl. Chicago & London 1983.
- **Káldy-Nagy**, Julius: *The "Strangers" (Ecnebiler) in the 16th Century Ottoman Military Organisation*; In: **Kara**, György (Hrsg.): *Between the Danube and the Caucasus*; Budapest 1987, S. 165-169.
- **Köprülü**, Ömer: *Osmanlı Devletinde Köprülülük*; Istanbul 1943.
- **Kreiser**, Klaus: *Der Osmanische Staat 1300-1922*; München 2001.

- **Kreiser**, Klaus; **Neumann**, Christoph: *Kleine Geschichte der Türkei*; Stuttgart 2003.
- **Kunt**, I. Metin: *The Sultan's Servants. The Transformation of Ottoman Provincial Government, 1550 – 1650*; New York 1983.
- **Madeyska**, Danuta: *Slave Soldiers in Islam*; In: *Rocznik orientalistyczny* (52), 1999, S. 61 – 74.
- **Marmon**, Shaun: *Eunuchs and Sacred Boundaries in Islamic Society*; New York, Oxford 1995.
- **Ménage**, V. L.: *Notes and Communications. Sidelights on the Devshirme from Idrīs and Saʿduddīn*; In: *Bulletin of the School of Oriental and African Studies (BSOAS)*; Bd. XVIII, London 1956.
- **Mitler**, Louis: *Ottoman Turkish Writers. A Bibliographical Dictionary of Significant Figures in pre-Republican Turkish Literature*; New York 1988.
- **Müller**, Hans: *Die Kunst des Sklavenkaufs. Nach arabischen, persischen und türkischen Ratgebern vom 10. bis zum 18. Jahrhundert*; Freiburg 1980.
- **Mumcu**, Ahmet : *Osmanlı devletinde siyaseten katl*; Ankara 1963.
- **Murphey**, Rhoads: *Ottoman Warfare 1500-1700*; London 1999.
- **Pascual**, Jean-Paul: *The Janissaries and the Damascus Countryside at the Beginning of the Seventeenth Century According to the Archives of the City's Military Tribunal*; In: **Khalidi**, Tarif: *Land Tenure and Social Transformation in the Middle East*; Beirut 1984, S. 357-369.
- **Peirce**, Leslie P.: *The Imperial Harem. Women and Sovereignty in the Ottoman Empire*; New York, Oxford 1993.
- **Penzer**, N. M.: *The Harēm. An account of the institution as it existed in the Palace of the Turkish Sultans with a history of the Grand Seraglio from its foundation to modern times*; 3. Aufl. London 1965.

- **Pipes**, Daniel: *Slave Soldiers and Islam. The Genesis of a Military System*; New Haven, London 1981.
- **Ranke**, Leopold v.: *Osmanlılar ve İspanya krallığı*; in: Danişmend, İsmail Hami: *İzahlı Osmanlı tarihi kronolojisi*; Bd. 6, Istanbul 1971; S. 117 - 211.
- **Sagaster**, Börte: „*Herren und Sklaven*“: *Der Wandel im Sklavenbild türkischer Literaten in der Spätzeit des osmanischen Reiches*; 1997
- **Schneider**, Irene: *Kinderverkauf und Schuldknechtschaft – Untersuchungen zur frühen Phase des islamischen Rechts*; In: *Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes* 52, Bd. 1; Stuttgart 1999.
- **Sertoğlu**, Midhat: *IV. Murad*; Ankara 1987.
- **Thomas**, Lewis V.: *A Study of Naima*; New York 1972.
- **Toledano**, Ehud R.: *Slavery and Abolition in the Ottoman Middle East*; Seattle, London 1998.
- **Uluçay**, Çağatay: *Harem*. Bd. II, Ankara 1971.
- **Uzunçarşılı**, İsmail Hakkı: *Osmanlı tarihi*; 2. Aufl. Ankara 1977, Bd. III, zweiter Teil (XVI. yüzyıl ortalarından XVII. yüzyıl sonuna kadar).
- Idem: *Osmanlı devleti teşkilâtından kapukulu ocakları*; Bd. I , Ankara 1988.
- Idem: *Osmanlı devletinin saray teşkilâtı*; Ankara 1988.
- **Vryonis Jr.**, Speros: *Byzantine and Turkish Societies and their sources of manpower*; In: **Parry**, V. J. & **Yapp**, M. E.: *War, Technology and Society in the Middle East*, London 1975, S. 125-152.
- **Weissmann**, Nahoum: *Les Janissaires. Etude de l'organisation militaire des Ottomans*; Paris 1964.

- **Wittek**, Paul: *Devshirme and Sharī'a*; In: *Bulletin of the School of Oriental and African Studies (BSOAS)*; Bd. XVII, London 1955.
- <http://whc.unesco.org/en/list/1260> (UNESCO-Weltkulturerbe).

Quellen:

- **Giese**, Friedrich (Hrsg.): *Die altosmanische Chronik des 'Āşikpaşazāde*; (Neudruck der Ausg. v. 1929) Osnabrück 1972.
- **Müteferrika**, İbrāhīm (Ed.): *Rauḍat al-Husain fī ḥulāṣat aḥbār al-ḥāfiqain (tārīḥ-i-Na'imā)*; Bd I (mit Anhang zur *Edirne vak'ası*), Istanbul 1734²⁹¹.
- **Danışman, Zuhuri** (Übers.): *Na'imâ tarihi*; 6 Bde., Istanbul 1967 - 1969.

Hilfsmittel:

- *Enzyklopädie des Islam (EI¹)*, 5 Bde., Leiden, Leipzig 1913 -1938.
- *Encyclopaedia of Islam (EI²)*, 12 Bde., Leiden 1960 - 2004.
- **Heuser, Fritz; Şevket, İlhami**: *Türkisch-Deutsches Wörterbuch*; 5. Aufl., Wiesbaden 1962.
- *İslam Ansiklopedisi (İA)*, 10 Bde., Istanbul 1988 - 1994.
- **Redhouse, James W.**: *A Turkish and English Lexicon*; Istanbul 1921.
- **Steuerwald, Karl**: *Türkisch-Deutsches Wörterbuch*; Wiesbaden 1972.

Belletristik:

- **Jonas, Ernst E.**(Übers.): *Die Brücke über die Drina*; Übers. v. **Andrič, Ivo**: *Na Drini Cuprija*; aus dem Serbokroatischen, Berlin 1960.
- **Livaneli, Zülfü**: *Engereğin gözündeki kamaşma*; Istanbul, 2. Aufl. 1996.
- **Oflazoğlu, A. Turan**: *Deli Ibrahim*; (Theaterstück) Istanbul 1967.
- **Riemann, Wolfgang** (Übers.): *Der Eunuch von Konstantinopel*; Übers. v. **Livaneli, Zülfü**: *Engereğin gözündeki kamaşma*; Zürich 2000.
- **Schweizer, Gerhard**: *Die Janitscharen. Geheime Macht des Türkenreiches*; Salzburg 1979.

²⁹¹ Bd. II war mir leider nicht zugänglich.