

**Die iranische Welt und Westasien**  
**The Iranian World and Western Asia**



# Mythos und Reittier: Pferd und Pferdewirtschaft in der Überlieferung des Schahname

Nosratollah RASTEGAR<sup>1</sup>

Pferd und Pferdewirtschaft haben im sozioökonomischen wie auch kulturellen Leben der Iraner von der Antike bis in die moderne Zeit einen unverändert hohen Stellenwert inne gehabt. Sowohl in alt-, mittel- und neuiranischen Überlieferungen als auch in archäologischen Fundgegenständen der vorchristlichen Antike spiegelt sich vor allem das enge Verhältnis zwischen Mensch und Pferd wieder: Man denke an skytische Gräber, in denen Pferde neben ihren Besitzern bestattet worden waren, oder an die achämenidischen und sasanidischen Reliefs in Persepolis (Flügelpferd, Geschenkpfers) und Naqš-i Rostam (das Relief von Šāpūr I. und Valerian) u. v. m.

Auch in Wandmalereien und Abbildungen im Palast Čehelsotūn in Isfahan (z. B. safavidische Kriegsszenen), vor allem aber in zahlreichen persischen Miniaturen des Mittelalters, ganz besonders in jenen der illuminierten Šāhnāme-Handschriften, zeigt sich dieses enge Verhältnis von Mensch und Pferd, sei es im Alltag eines Reisenden, eines Reiters, eines Boten, eines Kriegers bzw. Helden oder eines Herrschers, von zahlreichen neupersischen Schriften über Pferd (*farasnāme*) hier ganz zu schweigen.<sup>2</sup>

## ZUR TERMINOLOGIE

Im Iranischen gibt es mehrere Bezeichnungen für „Pferd“ bzw. „Ross“: die älteste und bis heute dominierende Bezeichnung ist *asp*, altpers. *asa-*, altiranisch *\*aspa*, av. *aspa*, mittelpersisch *asp*, np. *asp* (arabisiert: *asb*), ferner neupersisch: *bāre* bzw. *bāragī* für Reitpferd, auch für Packpferd; *xing* für Schimmel, weißes oder graues Pferd; *yābū* für gewöhnliches Pferd/Gaul/Arbeitspferd/Packpferd bzw. Saumpferd sowie arab. *hayūn/hiyūn* für Reitpferd; *hayūn* auch als Bezeichnung für das Reitkamel. Im Neupersischen gibt es auch Bezeichnungen für Pferde je nach ihrem äußeren Erscheinungsbild bzw. ihrer Farbe wie z. B. *abraš* („rotweiß gesprenkelt/Apfelschimmel“), *nīlgūn* („blaufarbig“) etc. oder in ihrer Eigenschaft als Mutter, z. B. *mādiyān* („Mutterpferd/Stute“), *mādiyān-i īlxī* („Zuchtstute“) oder als *kurre* („Fohlen/Füllen“), ferner *astar* („Maulesel“). Man verwendet in manchen Handschriften, die sich mit Pferden und Pferdezucht befassen, auch die arabische Bezeichnung *faras*, so im Titel zahlreicher neupersischer Pferdebücher, der so genannten *farasnāme*. Diese Pferdebücher beinhalten wertvolle Informationen über die Typologie der Pferde nach Rasse bzw. Körperbau, oder über Herkunftsland der Pferde, nach ihrem äußeren Erscheinungsbild oder besonderer Eignung, aber auch Informationen über Pferdepflege, Pferdekrankheiten und deren Heilung u.v.m.<sup>3</sup>

Im Šāhnāme dominiert die Bezeichnung *asp* (bzw. *asb*), gefolgt von *bāre/bāragī*, *xing*, *hayūn* und *sutōr*; bei manchen Pferden auch metaphorisch *aždahā* bzw. *aždarhā* („Drache“), so z. B. für Raxš, das Pferd Rustams (10/113).<sup>4</sup> Soweit zur Terminologie.

<sup>1</sup> Institut für Iranistik, Österreichische Akademie der Wissenschaften, Wien.

<sup>2</sup> Siehe Horn (1907), S. 837ff.

<sup>3</sup> Siehe EncIr (1987), S. 724-737 sowie EncIr (1999), S. 243ff. s. v. *Faras-Nāma*; siehe ferner Soltani (1987) sowie Shirzadian (1991), S. 1-3.

<sup>4</sup> Beim Zitieren der Verse bzw. der Belegstellen aus dem Šāhnāme bin ich der Ausgabe und der Verszählung Mohls (1838-1878) und dessen von Wolff (1935, S. V.-XI.) korrigierter Nummerierung der einzelnen Bücher gefolgt, danach steht die „Versnummer“.

## PFERD UND PFERDEWIRTSCHAFT

Entsprechend der inhaltlichen, entwicklungsgeschichtlich orientierten Anlage des Šāhnāme beobachten wir in den drei Teilen des Epos, also im mythischen, halbhistorischen und historischen Teil<sup>5</sup> die allmähliche Entwicklung von Urmenschen, die zunächst in Höhlen wohnen, bis hin zu ihrer Sozialisation in dörflichen und städtischen, nationalen und multinationalen Gesellschaften. Dementsprechend zeichnet sich auch die Entwicklung von frei in Natur lebenden Tieren bis zur Züchtung als Haustiere, von einzeln auftretenden Pferden bis zu in großen Herden gehaltenen Scharen, welche für private, höfische und militärische Zwecke als Reit- bzw. Kampftier bestimmt sind. Hier ein kurzer Überblick über diesen im Šāhnāme überlieferten Entwicklungsprozess:

Im 1. Buch bilden neben den Urmenschen auch Tiere einen Teil der Armee von Kayōmarš, die mit diesem freiwillig das Böse bekämpfen,<sup>6</sup> von Pferden ist in dieser Phase noch keine Rede:

*parī u palang anğuman kard u šēr*                      *zi darrandegān gurg u babr-i dilēr*  
*sipāh-i dad u dām u murğ u parī*                      *sipahdār ba kabr u kundāvarī* (1/62-63)

Da schart'er Peri, Barbel und Leu,                      Reißende Wölf' und Tieger nicht scheu,  
Von Tier und Vogel und Peri ein Herr,                      Mit Heerführer in kriegerischer Wehr; (Rū. I/6f.)

Im 2. Buch lehrt Hōšang Ackerbau und Viehzucht, Herstellung von Werkzeugen aus Eisen, das Züchten von Tieren und Bekleidung aus dem Fell der Tiere. Im 3. Buch (Ṭahmūrāt) kommt erstmalig die Bezeichnung *asp* vor, allerdings als Komposita im Personennamen Šēdasp, dieser ist Berater des Königs Ṭahmūrāt, der die Dēvs bändigt und als Reittier einsetzt.<sup>7</sup> Im 4. Buch trägt Žahḥak den Beinamen Pēvarasp („der mit Zehntausend Pferden“, 4/86ff.). Im 7. Buch (Manōčīhr) wird der Reichspahlavān Sām wegen seiner hervorragenden Reitkunst oft mit dem Titel *suvār* angesprochen: Sām-i Suvār („Sām, der Reiter/der Ritter“),<sup>8</sup> so auch dessen Enkelin Bānū Gušasp, die Tochter Rustams: Bānū Gušasp-i Suvār.<sup>9</sup> Namhafte Könige, Prinzen, Helden, Feldherren und Reiter tragen im Šāhnāme oft diesen Ehrentitel.<sup>10</sup>

Im 5. Buch erfahren wir, dass Firēdūn auf seinem Pferd sitzend, mit seinen Brüdern und Verbündeten auf entsprechend ausgerüsteten Pferden den Fluss Arvandōrd durchquert, um den bösen Žahḥak in Duzhoxt Gang (= *Bait ul muqaddas*, also Jerusalem, 5/341f.) zu stürzen (5/335ff., T. 1).

Der Einsatz von Elefanten (*pīl*), Stieren/Büffeln (*gāv/gāvmēš*) und Pferden in der Armee ist schon ab dem 5. Buch (Žahḥāk) ein Bestandteil der Kriegsmaschinerie der iranischen Großkönige,<sup>11</sup> so auch in der Armee des Firēdūn (5/297). Das berittene Militär stellt ab dem 6. Buch (Firēdūn) die wichtigste Schlagkraft gegen die ebenfalls gut ausgerüsteten Feinde Irans dar (6/555ff.). Die Pferdewirtschaft für den militärischen Bereich ist also schon im mythischen Teil des Šāhnāme thematisiert und in den folgenden Büchern immer mehr ausgebaut (T. 2).

Zwar verfügen Žahḥak bzw. Pēvarasp („der mit Zehntausend Pferden“) und sein Vater Mardās über große arabische Pferdeherden, aber es werden keine näheren Einzelheiten über die Pferdewirtschaft überliefert (4/89ff.).<sup>12</sup> Ähnliches gilt auch für viele weitere Textstellen, wo es um Reiter, Pferde und um die Pferdewirtschaft geht.

<sup>5</sup> Der mythische Teil des Epos umfasst die Bücher 1-13, der halbhistorische die Bücher 14-19 und der historische die Bücher 20-50.

<sup>6</sup> Siehe Rastegar (1989), S. 142ff.

<sup>7</sup> In den folgenden Büchern finden wir weitere Beispiele für Personennamen mit der Komposita *-asp*, z. B. Zarasp, Āzar Gušasp, Ġāmāsp, Arğāsp, Luhrāsp, Gustāsp etc. – siehe Wolff (1935), s. v. –, so auch in Frauennamen, z. B. Bānū Gušasp (12e/544 – mittelpersisch: *bānūg-gušn-asp*). Auch in einigen mitteliranischen Texten (z. B. Dēnkard, Bundahišn) und altiranischen Überlieferungen kommen solche Personennamen vor, dazu siehe den Artikel von Velizar Sadovski im vorliegenden Band.

<sup>8</sup> Siehe Wolff (1935), S. 488 s. v. *sām*, Nr. 5: *sām-i suvār*.

<sup>9</sup> 12e/910 [907: *mihīnduxt Bānū Gušasp-i suvār*] (f n. 3341, Anh. IV/23). Für die weiteren Siglen und Abkürzungen siehe Rastegar (1999), S. 14f.

<sup>10</sup> Siehe Wolff (1935), S. 530f.: s. v. *suvār*.

<sup>11</sup> Für Belegstellen siehe Wolff (1935) s. v. *asp* und *pīl*.

<sup>12</sup> Im 4. Buch wird nur erzählt, dass Mardās eine große Herde mit zahlreichen Pferden, Rindern, Milchkühen, Schafen und Ziegen besitzt, deren Milch er an die Armen zu verteilen pflegte; vgl. Horn (1907), S. 839.

Von *galah/rame* („Pferdeherden“) und *galahdārī*<sup>13</sup> („Pferdewirtschaft“) ist erstmals im 10. Buch (Garšāsp) die Rede, wo es um die Wahl eines Pferdes für den jungen Rustam geht (siehe Anhang), und von *galahdār/šubān* („Pferdehirt“) ab dem 12. Buch (Kāvōs), wonach die Pferdehirten ihre Herde im Gebirge zu züchten pflegen (12d/1238 und 2647). Ab diesem Buch sehen wir ferner, dass gerade durch zahlreiche, für verschiedene Kampfarten gut ausgebildete und ausgestattete Reitertruppen die militärische Überlegenheit Irans und die Herrschaftsmacht der iranischen Großkönige gegenüber dessen Nachbarländern, die auch über große Reitertruppen verfügen, gesichert und gestützt werden. Bei der Musterung seiner Arme sind es beispielsweise zunächst die Führer der Reitertruppen, die vom Großkönig Kai Xusrau mit ihren Aufgaben in der Armee betraut werden (13/148ff.). Solche Reitertruppen bestehen jeweils aus vielen namhaften und kampferfahrenen iranischen Helden. Bei den großen kriegerischen Auseinandersetzungen der Iraner gegen die Nachbarn sind meistens abertausende Reiter und Pferde im Einsatz:

*guzīn kard az ān nāmdārān suvār*                      *dilēirān-i ġangī dah u du hazār* (12d/649)  
Er las aus den Tapfern die Reiterei,                      Kriegermannen Tausend zehn und zwei.<sup>14</sup> (Rü. II/38)

*sipāhī u šahrī u ġangī suvār*                              *hamānā ki būdand sīšad hazār*, (7/1079)  
So Stadt- als Land- und Kriegsvolk wol                      Dreihundert tausend waren's voll; (Rü. I/186)

Die Größe der höfischen Herde umfasst also meist viele tausende Pferde. Diese Herde stellen ein großes Kapital des Königs dar, sie besteht aus verschiedenen Pferdetypen und -rassen, von Trag- und Packpferden bis zu arabischen Reitpferden und seltenen majestätischen Prachtstücken.<sup>15</sup>

Unter den gezüchteten Pferdetypen für unterschiedliche Einsatzbereiche sind *asp-i suvārī* („Reitpferd“)<sup>16</sup> sowie *asb-i ġangī* bzw. *asp-i nabard* („Kampfpferd“) die meistgefragten, und so ist auch ihre Zucht wirtschaftlich wichtiger.

Obwohl schon seit Hōšang Tierfell zur Herstellung von Kleidern verwendet wird, werden im 4. Buch (Ġamšēd) die Hirten noch nicht zu einem eignen Stand erhoben. Der Berufsstand *šubānē* („Hirtenamt“) bzw. *galahdārī* („(Pferde-)Hirten, Vieh- und Pferdewirtschaft“) ist, wie schon erwähnt, ab dem 10. Buch (Garšāsp) geregelt (10/89ff.); die Kameltreiber (*Sārbān/Sārvān*) treten dagegen erst ab dem 14. Buch auf. Die Hierarchie innerhalb des Hirtenamtes beginnt mit der untersten Rangordnung eines *muzdūr* („Tagelöhner“) und endet bei *saršubānān* („Hirtenführer/Oberhirten“, 21/73 u 75), die im historischen Teil einen eigenen Stand der *saršubānē* („Stand der Hirtenführer“, 21/110) bilden.<sup>17</sup> In den Büchern 16 und 21 üben die Nachkommen des Königs Dārā<sup>2</sup>, (Sāsān<sup>2</sup> bis Sāsān<sup>8</sup>), den einfachen Beruf eines Hirten aus (16/163ff.; 21/65ff.); der letztere Sāsān, Vater des Ardašīr-i Bābakān, beginnt seine Karriere am Hofe Bābaks, des arsakidischen Statthalters zu Istaxr, als einfacher *muzdūr* (21/74); er wird aber bald wegen seiner guten Dienstleistung ein Šubān und bald darauf ein Hirtenführer (*saršubān* – *ibid.*; vgl. 43/ 445ff.); als solcher – und vor allem wegen seiner königlichen Abstammung – verheiratet Bābak seine Tochter mit Sāsān. Also dürfte das Amt eines königlichen Oberhirten gesellschaftlich wohl kein geringes Ansehen gehabt haben.

Unter den späten Sasaniden, so zur Regierungszeit Hurmuzd-i Nōšīrvāns, bestanden Gesetze für die Pferdewirtschaft, für steuerliche Abgaben oder Ersatzleistung für die Schäden, die durch Pferde z. B. im landwirtschaftlichen Bereich entstehen könnten. (42/239ff.; vgl. 12/ 458-481).<sup>18</sup>

<sup>13</sup> Siehe Wolff (1935) s. v.

<sup>14</sup> D.h. wohl 12000.

<sup>15</sup> Siehe Wolff (1935), S. 58f, s. v. *asp*, Nr. 13-17; vgl. Horn (1907), S. 839f.

<sup>16</sup> Vgl. EncIr (1987), S. 737ff. s. v. *Asb-Savārī*.

<sup>17</sup> Die Hierarchie geht anscheinend von *muzdūr* („Tagelöhner“, 21/74) bzw. *kārgar* („erfahrener Arbeiter/ Stallknecht“, 21/76) über *čūbān/čūpān* („(Pferde-)Hirt“, 10/105; 13/179) und *šubān* („(Pferde-)Hirt“, 12d/1238 und 2647) zu *saršubān* und *aspdār* („Pferdehalter“, 15/672 und 675).

<sup>18</sup> Näheres zu solchen Strafen siehe unten: „Verbundenheit mit Pferden“, Nr. 4.

## REPRÄSENTATIVE PFERDE

Innerhalb der für bestimmte Zwecke gezüchteten Pferden stellen allerdings die repräsentativen Pferde einen eigenen Typus dar, sei es wegen ihrer erhabenen Rasse (*girānmāye*),<sup>19</sup> wegen ihrer gut gebauten Figur, ihrer hervorragenden Eignung als Reit- oder Kampftier, ihrer schönen bzw. seltenen Farbe(n) oder wegen ihrer Frisur und nicht zuletzt auch ihren silbernen oder goldenen Ausstattungen und Ausschmückungen:

*az aspān-i tāzī ba zarrīn sitām*  
Zehntausend Rosse mit goldnem Gebieß

*vu rā būd pēvar ke burdand nām* (4/97)  
Hatt' er, den Namen schuf ihm dies. (Rü. I/22)

[besser:] Von arabischen Pferden mit goldenem Zaumzeug

besaß er (nämlich) zehntausend, die ihm den Namen eintrug.  
Kr.Cr. 65

*hame yāl-i aspān pur az mušk u mai*  
Moschus und Wein von den Mähnen floss,

*parāganda dīnār dar zēr-i pai* (6/186)  
Und Goldstücke trat mit dem Huf das Ross. (Rü. I/80)

Iranische Großkönige, Provinzkönige, Stammesführer, Heerführer und Feldherren, kurz alle iranischen Großen und Helden zeichnen sich einmal mehr durch ihre besonderen, ja majestätischen Pferde aus. Solche Pferde werden einer sorgfältigen Pflege, einer strengen und zielgerichteten Dressur bzw. Schulung unterworfen und später je nach der Rangordnung bzw. den Verwendungszwecken der Käufer oder der Besitzer mit entsprechender Eignung, Rüstung, Frisur und Beschmückung zur Verfügung gestellt.<sup>20</sup> Die besten von ihnen bekamen sogar einen ihrem Erscheinungsbild oder Wesen entsprechenden Eigennamen, z.B. das außerordentliche, ja einzigartige Pferd des Rustam heißt Raxš bzw. Gulraxš („leuchtend/rosenfarbig leuchtend“, siehe Anhang) – auf dieses Mythos wird noch gesondert einzugehen sein. Ferner sind Gulgūn bzw. Gulrang („rosenfarbig/rot“, 5/336), Nīlgūn oder Nīlrang („blaufarbig“, 12c/714) und Pīlrang („elephanetenfarbig/grau“) die häufigsten Namen berühmter Pferde mehrerer Könige und Helden.<sup>21</sup> Dēze bzw. Šabdēz („das Nächtliche“/ „Rappe“) ist der Name des schwarzen Pferdes von Bēžan im „Kampf der Elf Recken“. Šabdēz heißen auch das Pferd Mihrābs, des Königs von Kabul (7/1795), die Pferde der Könige Luhrāsp und Guštāsp und auch die berühmten Pferde der Sasanidenkönige Bahrām Gōr und Xusrau Parvēz. Šabrang bzw. Šabrang-i Behzād heißt das schwarze Pferd des Prinzen Siyāvūš (12d/2335ff.).<sup>22</sup>

Nicht zuletzt gehören zu den hervorragenden Pferden auch solche, die für sportliche Unternehmungen gezüchtet wurden, z. B. fürs Polospiel (T. 3 und 4) oder für künstlerische Darbietungen (T. 5): Ein *sitār*-Spieler und sein – in der türkischen Miniatur dem Raxš nachgezeichnetes – tanzendes Pferd.

Wie sehr ein repräsentatives Pferd den gesellschaftlichen Stellenwert eines Reiters bzw. Prinzen symbolisieren bzw. unterstreichen kann, geht aus dem folgenden hervor (13g/2962-3005): Kurz vor dem Tod bestimmt Kai Xusrau zur Überraschung aller iranischen Großen den Statthalter Luhrāsp zum König von Iran. Zāl, gefolgt von allen iranischen Prinzen und Großen, protestiert deshalb beim König Kai Xusrau gegen diese Wahl und findet es eine Schande, einen Mann als König anzunehmen, der von niederer Herkunft und ohne Hab und Gut mit einem gewöhnlichen – also keinem repräsentativen – Pferd zu Zarasp gelaufen sei und sich erst durch die Statthalterschaft über die Alānān, die ihm Kai Xusrau antrug, einen Namen gemacht habe.

<sup>19</sup> Siehe Wolff (1935), S. 58f., Nr. 16: s. v. *asp-i girānmāye*.

<sup>20</sup> Siehe Wolff (1935), S. 6ff., s. v. *ārāstan*, Nr. 3: *aspān-i ārāste*.

<sup>21</sup> *Gulgūn* heißen z. B. das Pferd des iranischen Feldherren Gōdarz (13e/538 {466}), das des Turaniers Hōmān-i Vēse (12f/748), so heißen auch die Pferde der Könige Luhrāsp und Guštāsp (15/626) sowie das berühmte Pferd des Sasanidenkönigs Bahrām Gōr (35/962). A. Pollak merkt in seiner Schahname-Übersetzung an: (35/962, Anm. 31): „Gulgūn – Rosenfarb ist der Name des Pferdes; es ist aber ein Rappe“; anscheinend verwechselt Pollak dieses Pferd mit einem anderen berühmten Pferd Bahram Gōrs, d. i. Šabdēz („das Nächtliche“). Auch in Niūāmīs *Xusrau wa Šīrīn* ist *Gulgūn* Name eines schnellen Pferdes, das die armenische Königin Šamīrā (= Mahīn Bānū) Šāpūr, dem Boten des Sasanidenkönigs Xusrau Parvēz, schenkt, damit dieser die Prinzessin Šīrīn von Madā'in nach Armenien zurückholt (XŠ 192/15-18). Šabdēz ist auch der Name eines weiteren uneinholbaren schwarzen Pferdes Šamīrās, das der Prinzessin Šīrīn überlassen wird, mit dem sie nach Madā'in zu Xusrau Parvēz reitet und mit dem später dieser von Madā'in über Aserbaidschan in Richtung Armenien nach Muqān und Rūm flieht.

<sup>22</sup> Šabāhang sowie Šabrang heißt auch das Pferd Bēžan im „Kampf der Elf Recken“; vgl. Horn (1907), S. 844f.

### VERBUNDENHEIT MIT PFERDEN

Solidarität und persönliche Verbundenheit von Reitern mit ihren Pferden kennzeichnet die besondere Liebe, die die iranischen Helden und Könige ihren Pferden bis zu ihrem Tod zeigen. Im Šāhnāme gibt es viele Textstellen, die dieses enge Verhältnis von Mensch und Pferd dokumentieren, hier nur einige Beispiele dafür:

1. Vor seiner Ermordung spricht Siyāvōš zu seinem schwarzen Lieblingspferd Šabrang-i Behzād und weist es testamentarisch an (12d/2335ff.), es möge ihn bei seinen Mördern rächen und sich in der Folge von niemandem außer seinem – zu diesem Zeitpunkt noch ungeborenen – Sohn (= Kai Xusrau) wieder satteln lassen (13/715ff.).
2. Nach der Begegnung mit Bēžan flieht der tūrānische Held Tažāv vor ihm und nimmt seine wunderschöne Sklavin Ispnōy mit auf seinem Pferd. Aber auf dem Fluchtweg lässt Tažāv Ispnōy mit der Begründung, sie seien zu zweit für das Pferd zu schwer, im Stich und reitet allein weiter (13/1129ff.).
3. Firōd, Sohn des Siyāvūš, tötet die iranischen Helden Rēvnīz und Zaras, wird aber beim letzten Kampf von Ruhhām und Bēžan tödlich verwundet; erschöpft und blutend erreicht er die Burg und kann noch kurz vor dem Tod seine Mutter Ğarīra vor der bevorstehenden Ausplünderung der Burg durch die Iraner warnen. Ğarīra folgt Firōds letztem verzweifelter Wunsch, setzt die Burg in Flammen, vernichtet ihre Schätze und alle Pferde Firōds, damit niemand sie erbeuten kann. Sie, ihre Zofen und alle Frauen und Sklavinnen Firōds begehen dann gemeinsam Selbstmord (13/811-916).
4. Auf die Anklage eines Gutsherrn hin erlegt der Sasanidenkönig Hurmuz, Sohn des Nōšīrvān, dem Prinzen Xusrau Parvēz für die Schäden, die sein schwarzes Lieblingspferd auf den Äckern eines Gutsherrn verursacht hat, eine harte Strafe auf. Xusrau soll auf Anordnung des Vaters dadurch leiden, dass man seinem Lieblingspferd die Ohren und den Schwanz abschneidet, und finanziell dadurch, dass der Prinz das beschädigte Feld des Gutsherrn mit Golddukaten zudecken muss. Nicht die Höhe der Goldstrafe als vielmehr dessen Verbundenheit und Solidarität mit seinem Pferd zwingt den Prinzen in die Knie, er entschuldigt sich mehrmals beim Vater und fleht ihn an, sein Pferd zu schonen – vergeblich. Die Strafe wird vollzogen (42/245ff.).

### PFERDE ALS KRIEGS- BZW. TÖTUNGSMASCHINEN

Vom Einsatz von *asbān-i ġangī* bzw. *aspān-i nabard* („Kampfpferd“) im Krieg war schon die Rede. Im Šāhnāme wird aber auch über den Einsatz berittener sowie unberittener Pferde zur Vernichtung von Äckern des Feindes bzw. zur Verwüstung des feindlichen Landes berichtet, so z. B. beim Rachezug Rustams gegen Tūrān (*kān-i Siyvōš*):

*basā kišvarā kān ba pāy-i sutōr*  
Wie mancher wird von Rosses Huf

*bakūband u gardad ba ġōy āb sōr* (12d/1787)  
Zertrampelt und das Wasser im Fluß ein Sumpf! (Rū. II/103)  
[sic! Wohl: Wie viele Länder werden]

Feinde werden unter deren Hufeisen zertrampelt: Um den Mord am Sasaniden-König Ardašīr-i Šērō zu rächen, beauftragt die Königin Pūrānduxt ihren Heerführer, den Urheber des Mordes, nämlich Pērōz, aufzusuchen und zu ihr zu bringen. Auf Anordnung der Königin lässt man Pērōz von einem unberittenen Pferd töten (47/6ff.).

Zur Kriegsmaschinerie gehören auch eiserne Pferde: Um gegen die Elefanten des indischen Königs Fūr besser kämpfen zu können, lässt Iskandar für sein Heer mehr als tausend Reiter und Pferde aus Eisen herstellen, die mit Petroleum gefüllt waren; diese werden angezündet, um die Elefanten Fūr zu verscheuchen (20/585ff.).

Über weitere Einsatzformen von Pferden z. B. als Tragtier, Wächter oder Wegführer in den nächtlichen Ritten kann hier aus Platzgründen nicht mehr eingegangen werden.

### PFERDE ALS MYTHOS

Im Bereich der Tiere gibt es im Šāhnāme zwei Mythen, die als rein iranische Mythen gelten: der „himmlische“ Vogel Sīmurġ und das „irdische“ Pferd Raxš. Während im Šāhnāme, auch in der neupersischen Literatur, die Legenden über Sīmurġ vor allem im Zusammenhang mit dem iranischen

Feldherrn Zāl, dem Vater Rustams, überliefert werden, sind die Überlieferungen über das iranische Pferdemythos Raxš untrennbar mit der Lebensgeschichte Rustams, des größten iranischen Helden aller Zeiten. Hier eine kurze Zusammenfassung des Beginns dieser Legende (10/91-136.): Im 11. Buch (Kai Qubād) verlangt der noch ganz junge, dennoch kampfstärke Rustam nach einem Pferd, das nicht nur ihm als jungem, dennoch ruhmreichen Held ebenbürtig und repräsentativ sein soll, sondern auch seine schwere Rüstung tragen muss:

*yakē asp x<sup>v</sup>āham kuḡā gurz-i man*

Nun brauch' ich ein Roß, das die Keule mein

*kašad bā čunīn farre u burz-i man. (10/89)*

Trägt und die Gliedersäule mein. (Rü. I/284)

Es werden ihm daher viele Pferdeherden (wohl seines Vaters Zāl) aus Kābul und Zābul vorgeführt.<sup>23</sup>

*galah har čī budaš zi zābulsitān*

Die Herden all aus Zabulistan

*bayāvard u čandī zi kābulsitān (10/91)*

Holt er, und viel' aus Kabulistan. (Rü. I/284)

Alle für ihn ausgesuchten Pferde können dem Handdruck Rustams nicht Stand halten und gehen in die Knie, bis er schließlich aus dem neu eingetroffenen Herd aus Kābul einen gut gewachsenen, rosenfarbigen Füllen (*gulrang*) mit Lasso bezwingt, der bislang niemandem gehörte und seit drei Jahren von niemandem gesattelt werden konnte. Man hatte es einfach *Raxš-i Rustam* genannt. Auf die Frage, was es kostet, sagt der Hirt zu Rustam, der es kaufen will: *Irans Leut' und Land ist sein Preis* (Rü. I/286). Raxš ist gut gebaut und *būr-i abraš* (rotweiß gesprenkelt, also ein Apfelschimmel) und *gulgūn/gulrang* („rosenfarbig“, 10/98-116). Rustam bekommt vom Hirten das Pferd als Geschenk (10/126-129) und sie sind von da an bis zu ihrem gemeinsamen Tod untrennbar.

Vor allem in den sieben gefährvollen Stationen Rustams (*haft x<sup>v</sup>ān-i rustam*, 12/297-952) zeigt das unübertreffliche Raxš sein außerordentliches Trag- und Ausdauervermögen, seine Klugheit und Scharfsicht auch in der Finsternis, seine Reit- und Kampfstärke und nicht zuletzt seine selbstständige kluge Handlungsfähigkeit. Es versteht die Sprache seines Herrn, der es z. B. wegen seiner Tollkühnheit beim Töten eines Löwen tadelt (12/316ff., T. 6-9).

Ständige Siege Rustams in unzähligen Feldzügen und Einzelaktionen wären ohne die heroischen Leistungen seines ständigen Begleiters Raxš nicht möglich gewesen; sie aufzuzählen würde den Rahmen dieses Beitrages sprengen (siehe T. 10-12).

Trotz zahlreicher heroischer Pferde der iranischen Größen, deren Namen oben genannt werden, hat kein Pferd je die Größe und den Ruhm des Raxš und auch kein Held die Stärke und den Ruhm Rustams erreicht. Für die Iraner war und ist bis heute Rustam das Sinnbild eines iranischen Helden und Raxš das eines Pferdes. Schicksalhaft endet das Leben der beiden Helden Rustam und Raxš gleichzeitig, hier eine kurze Zusammenfassung der Episode (15/4069-4330): Der König von Kabul, der mit Hilfe von Rustams Halbbruder Šaḡād auf dem Weg Rustams große Fallen mit scharfen Lanzen und Messern errichten hat lassen, reitet Rustam und dessen wenigen Begleitern entgegen und lockt diese unter dem scheinbar freundlichen Vorwand, gemeinsam mit ihnen auf einer schönen Weidenlandschaft bei Kabul auf eine feierliche Jagd zu gehen, in die Fallen. Rustam und sein Pferd Raxš, sein Bruder Zavāra und weitere Begleiter stürzen in die Fallen und werden tödlich verwundet. Noch vor dem Tod bittet Rustam seinen hinterlistigen Halbbruder Šaḡād, ihm Pfeil und Bogen in die Falle zu legen, damit er sich in der Grube wenigstens gegen Wildtiere wehren kann. Šaḡād, der dem sterbenden Bruder den letzten Wunsch nicht abschlagen kann, reicht ihm die Waffe. Die Intrigen des bösen Bruders durchschauend, tötet Rustam Šaḡād, der sich inzwischen aus Angst vor ihm hinter einen Baum versteckt hat, durch einen den Baumstamm durchbohrenden Pfeilschuss (15/4192ff. T. 13-14).

In der Folge lassen Zāl und Farāmarz, der Sohn Rustams, die Leichen von Rustam und Raxš aus dem Schacht bergen, sorgfältig waschen, deren Wunden nähen und in mit Rosenwasser, Moschus und Ambra gefüllten seidenen Leichentüchern in zwei Sarge legen. Begleitet von abertausenden Trauernden, die den Weg säumen, werden die Särge in 36 Stunden feierlich zu Fuß von Kābul nach Zābul getragen und in einem gemeinsamen Mausoleum bestattet, während ganz Iran über den Verlust der beiden Helden auf das Innigste trauert (15/4296ff.).

<sup>23</sup> Die Rückert'sche Übersetzung dieser Episode über Rustam und Raxš ist dem Beitrag angehängt, vgl. Horn (1907), S. 841f.



## LITERATUR- UND ABKÜRZUNGSVERZEICHNIS

*Primärliteratur: Šāhnāme-Ausgaben*

- Bertel's et al. (Hg.) 1963–1971  
*Firdousī: Šāhnāme, Kritičeskij tekst*, E. Ė. Bertel's (Hg.), 9 Bde. (Moskau).
- Khaleghi-Motlagh (Hg.) 1988–1997, 2005  
 Abu'l-Qasem Ferdowsi: *The Shahnameh (The Book of Kings)*, Djalal Khaleghi-Motlagh (Hg.), Bd. 1-5 (Costa Mesa, Kalifornien, New York, 1988–1997), Bd. 6 (New York, 2005).
- Macan (Hg.) 1829  
 Turner Macan, *The Shah Name*, 4 Bde. (Kalkutta).
- Mohl (Hg.) 1838–1878  
 Jules Mohl, *Le Livre des Rois*, 7 Bde. (Paris).
- Vullers (Hg.) 1877–1884  
 Joannes Augustus Vullers, *Firdusii Liber Regum qui inscribitur Schahname*, 3 Bde. (Lugduni Batavorum).

*Sekundärliteratur*

- Ehlers 2000  
 Jürgen Ehlers, *Mit goldenem Siegel: Über Briefe, Schreiber und Boten im Šāhnāme*, Beiträge zur Iranistik 19 (Wiesbaden).
- EncI  
*Encyclopaedia Iranica*, Ehsan Yarshater (Hg.), Bd. 2 (London, New York, 1987), S. 724-737, s. v. *Asb*, S. 737ff. s. v. *Asb-Savārī*; Bd. 9 (New York, 1999), S. 243-244, s. v. *Faras-Nāma*.
- Horn 1907  
 Paul Horn, „Ross und Reittier im Šāhnāme“, *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 61 (1907), S. 837-849.
- Kanus-Credé 1967  
 Helmhart Kanus-Credé *Abū'l-Qāsim Firdousī: Das Königsbuch*, Lieferung 1, Buch 1 bis 5 (Glückstadt).
- Pollak  
 Robert Adam Pollak (Übers.), *Šāhnāme*, [Übersetzung von Buch 20-50], Typoskript (Wien, o. J.).
- Rastegar 1989  
 Nosratollah Rastegar, „Das heroische Naturbild in Firdausīs Šāhnāme“, in: Bernhard Scholz (Hg.), *Der orientalische Mensch und seine Beziehung zur Umwelt, Beiträge zum 2. Grazer Morgenländischen Symposium (2.-5. März 1989)* (Graz), S. 137-147.
- Rastegar 1999  
 Nosratollah Rastegar, „Abschlußbericht über das Neupersische Personennamenbuch (NpPNB): Zur Erstellung der Namenslemmata im NpPNB“, in: Charles Melville (Hg.), *Proceedings of The Third European Conference of Iranian Studies, part 2* (Wiesbaden), S. 1-18.
- Rückert 1890  
 Friedrich Rückert, *Firdosī's Königsbuch (Schahname), Sage I-XIII* (Berlin, Nachdruck Teheran 1976).
- Rückert 1894  
 Friedrich Rückert, *Firdosī's Königsbuch (Schahname), Sage XV-XIX* (Berlin, Nachdruck Teheran 1976).
- Rückert 1895  
 Friedrich Rückert, *Firdosī's Königsbuch (Schahname), Sage XX-XXVI* (Berlin, Nachdruck Teheran 1976).
- Schmitt 1977  
 Rüdiger Schmitt, „Königtum im Alten Iran“, *Saeculum* 28 (1977), S. 384-395.
- Shirzadian 1991  
 Eva Shirzadian, *Faras-Nameh: Ein persischer Text über Pferdeheilkunde aus dem 11.–13. Jahrhundert* (München, Dissertation).
- Soltani (Hg.) 1987  
 Ali Soltani (Hg.), *Du Faras-Namah – Manthur va Manzum, Two Manuals of Horses in Prose and Poetry* (Teheran).
- Wolff 1935  
 Fritz Wolff, *Glossar zu Firdosis Schahname, mit Supplementband: Verskonkordanz* (Berlin 1935, Nachdruck Hildesheim 1965).

*Abkürzungen*

- EncI.        Encyclopaedia Iranica (siehe Literaturverz.)  
 K.-Cr.      Kanus-Credé (siehe Literaturverz.)  
 Poll.        Pollak (siehe Literaturverz.)  
 Rü.         Rückert (siehe Literaturverz.)

## ANHANG

*Rostam fängt den Rachs*  
(Rückert 1890): Vol. 1, X/91-138)

Die Herden all aus Zabulistan  
Holt' er, und viel' aus Zabulistan.  
Alle vor Rostem wurden gebracht,  
Der Herrn Brandzeichen nahm er in Acht.  
So oft ein Roß nahm Rostem vor,  
Drückt' er die Hand auf den Rücken ihm nur,  
Von seiner Kraft bog's den Rücken auch,  
Und auf der Erde lag's mit dem Bauch.  
Endlich kam von Kabul ein Ruck  
Gestüte von buntem Farbenschmuck.  
Vorbei ging ihm eine Stute grau,  
Leunbrünstig mit kurzem Schenkelbau,  
Zwei Ohren glänzenden Dolchen gleich,  
Die Schultern breit, schmal um die Weich'.  
Nach ihr ein Füllen so hoch wie sie,  
So breit an Brust und Bug wie sie;  
Schwarzaugig mit einem Ochsenstern,  
Schwarzrhodig, wild mit Hufen wie Erz!  
Sein Leib buntblumig um und an,  
Wie Rosenblätter auf Safferan.  
Als Rostem nah die Stute da  
Und ihr elefantisches Füllen sah,  
Wickelt' er seine Fangschnur auf,  
Der alte Hirt sprach zu Rostem gekehrt:  
„Herr, nimm kein Roß, das andern gehört!“  
Rostem fragte: „Wes ist das Roß?  
Denn seine Schenkel sind brandzeichenlos.“  
Sprach jener: „Sein Brandzeichen suche nicht!  
Gar viel von diesem Tier man spricht.  
Den Herrn von ihm nicht kennen wir,  
Nur Rachs des Rostem ihn nennen wir.  
Drei Jahre nun ist's sattelrecht,  
Im Auge der Fürsten sein Wert ist nicht schlecht.  
Doch sieht seine Mutter die Fangschnur ihm dräun,  
So kommt sie und kämpft gleich einen Leun.  
Hüte dich, o verständiger Mann,  
Und greif' einen solchen Drachen nicht an!  
Denn kommt diese Stute zum Kampf, so graut  
Dem Löwen das Herz und dem Tiger die Haut.“  
Als solchen Bescheid Gehemten fand,  
Die Rede des alten er vol verstand.  
Die Königsschnur warf Rostem und fing  
Des Schecken Kopf unversehens im Ring.  
Die Mutter kam wie ein Wildelefant,  
Die Zähne gegen sein Haupt gewandt.

Da brüllte Rostem wie ein Leu,  
Von seinem Laut ward die Stute scheu,  
Er gab ins Genick ihr einen Schlag,  
Daß sie zitternd am Boden lag;  
Sie fiel, sprang auf und nahm den Lauf  
Schnell von ihm hinweg zum übrigen Hauf.  
Rostem stemmte den Fuß auf die Flur,  
Und zog fester den Knoten der Schnur.  
Die Arm' erhob er eines Recken,  
Und drückt' eine Hand auf den Rücken des Schecken.  
Der machte den Rücken vom Druck nich hol,  
Gar nicht zu fühlen schien er ihn wol.  
Bei sich sprach Rostem: „Das ist mein Sitz,  
In die Schlacht kann ich reiten itzt.“  
Er schwang sich darauf wie ein sausender Wind,  
Das Rotroß ging unter ihm geschwind.  
Er sprach zum Hirten: Der Drache hier,  
Was gilt er? Wer sagt den Kaufpreis mir?  
Er gab zur Antwort: „Bist Rostem du,  
So reit' ihn und streite für Iran's Ruh.  
Iran's Leut' und Land ist sein Preis;  
Auf ihm mach' Ordnung im Erdenkreis!“  
Von Lachen ward Rostems Mund ein' Korall“,  
So sprach er: „Von Gott kommt Gutes all.“  
Er sperrt' ihm den Saum auf und setzt ihn in Sprung,  
Er sah, dass er Mut hat und Feuer und Schwung,  
Vermag Helm und Panzer und Keule zu tragen,  
Der Glieder Wuchs und des Wuchses Ragen.  
Rachs sprang, wie Raute springt, die auf Glut  
Man Nachts zu Zauberabwehr tut.  
Rechts schien er und links wie ,ne Fee zu hüpfen,  
Übers Gefild wie ein Reh zu flüchten.  
Weichgaumig, schäumend, folgsam der Hand,  
Rundbackig, sanft von Gang voll Verstand.  
Ein Ameisen schwarz auf dunklem Grunde  
Säh' er auf Meilen zur Mitternachtsstunde.  
Kamelhoch und elefantenstark,  
Und mit Knochen voll Löwenmark.  
Zal's Herz ward wie ein Frühling froh  
Über den Rachs und den Reiter hoh.  
Er tat den Schatz auf, das Gold er verstreut',  
Und dachte nicht an morgen noch heut.  
Dann auf Elefanten er Wirbel schlug,  
Den Schall davon hörte man weit genug.

# Some Considerations apropos of a Proto-Iranian Myth about Horses and its Significance for Ancient Iranian Socio-Cultural History

Antonio PANAINO<sup>1</sup>

The economic importance of horses in early Iranian society has been variously focused on. This evidence becomes patent, for instance, thanks to the *Sprachgut* contained in the *onomastica Avestica* and *Persica*, both of which have been a consistent subject of investigation in Vienna, within the framework of one of the most important projects of the Austrian Academy of Sciences, but my colleague and friend Dr. Velizar Sadovski will soon write in detail on this argument.

The present contribution will deal with some aspects contained in one of the most beautiful myths attested in the *corpus* of the later Avestan hymns, and especially in the *Tištar Yašt*, the prayer of worship dedicated to the Star Sirius, in Avestan named *Tištrya*.<sup>2</sup>

In this contribution I cannot go into the general subject concerning the image of the horse in the framework of the Pre-Islamic Iranian culture, where it assumed a strong prestigious role. We may recall here that this animal was certainly important from the economic, military and religious point of view. In religious (but also sometimes political) contexts, horse sacrifices were performed according to Iranian as well as Western sources, which confirm the presence of ritual traditions and doctrines, more or less comparable with the Vedic *aśvamedha*.<sup>3</sup>

The Avestan hymn to Sirius is a very important source for our knowledge of the Old Iranian Celestial Mythology in which this star is represented as the rain-bringer. *Tištrya* is properly the Iranian protagonist of the myth of the liberation of the waters, like Indra in Vedic literature. In brief, the cosmic waters of the Sea *Vourukaša* are under the control of the demon *Apaoša*. Before fighting with this demon, *Tištrya* changes the shape of his own body into that of a young, fifteen-year-old man, then into that of a golden-horned bull, and finally into that of a beautiful white horse with golden ears and golden bridle. Each transformation takes a time span of ten days. At this point, in the form of a splendid white stallion, *Tištrya* goes down in the Sea *Vourukaša* and attacks *Apaoša*, which is described as a horrible, glabrous, black horse. Also in its turn, the Sea *Vourukaša* seems to assume the form of a mare, according to a possible interpretation of the Avestan text (*Yt.* 8, 8), which has been recently rejected by Ph. Swennen,<sup>4</sup> but with arguments that I do not consider compelling at all. In fact, according to *Yt.* 8, 8,<sup>5</sup> *Tištrya* approaches (*ācaraiti*) the bay (*vairīm*, acc. sg. m. of the stem *vairiia-*, m.) of the Sea *Vourukaša*, which is called *aspō.kəhrpəm ašaonīm*. The first compound and the following adjective are doubtless feminine and their presence is unclear. I have already discussed in detail<sup>6</sup> the alternative grammatical interpretations of this peculiar passage, with the conclusion that any solution explaining such a *crux* simply by assuming a mistake (*e.g.* due to analogy in force of the termination of *vairīm* to which these forms should be connected), seems to me an abdication from the textual criticism of an intricate rhetorical and allusive construction. Swennen's crude textual emendation, which pretends to restore by divination an *\*aspō.kəhrpō \*ašauua* directly referred to *Tištrya*, has no support from the

---

<sup>1</sup> University of Bologna at Ravenna.

<sup>2</sup> See Panaino 1990a; 1995a.

<sup>3</sup> Cf. Shahbazi 1987, with additional bibliography.

<sup>4</sup> Swennen 2004: 283, 286, 369.

<sup>5</sup> Panaino 1990a: 34.

<sup>6</sup> Panaino 1990a: 99.

manuscript tradition,<sup>7</sup> and in addition it does not take into consideration the fact that the compound *aspō.kəhrp-* is never attested in connection either with Tištrya or with any other *yazata-*, while, apart from this attestation, it occurs only in agreement with *āp-*, f., the “waters” in the sequence *apəm aspō.kəhrpəm*,<sup>8</sup> which is very relevant for our interpretation of the passage. Contrariwise, the image of a horse running towards the expanse of the waters in a bay, which assumes “the shape of a pious mare”, clearly emphasizes the sexual and seminal action of the divine stallion running towards her, as Swennen himself recognizes when he writes: “Tištrya descend dans la mer, ce qui revient semble-t-il à dire qu’il s’accouple avec elle comme s’il s’agissait d’une jument”.<sup>9</sup> Thus, finally my colleague in a paradoxical way endorses the same conclusion I suggested, but with a grammatical interpretation of the text which is in contrast with such a solution.

In any case, after a combat lasting three days and nights, Tištrya is defeated by the demon and runs away, bitterly lamenting his defeat. Then, he prays to Ahura Mazdā, and Ahura Mazdā offers a sacrifice in order to strengthen Sirius.<sup>10</sup> Endowed with these new powers (the strength of ten horses, ten camels, ten bulls, ten mountains, ten channelled waters), Tištrya runs again towards the sea, ramping against Apaoša, and finally defeating him at midday; then, he frees the Sea Vourukaša and the waters there imprisoned. Finally, the clouds and the mists can rise from the sea and the wind (Vāta) and the star Satavaēsa (possibly the star Fomalhaut, α Piscis Austrini),<sup>11</sup> with the help of Apəm Napāt, distributes the rains among the seven parts of the world, the seven *karšvar-s*. The second part of the *Tištār Yašt* is dedicated to another mythical story, to the struggle of Sirius, the leader of the fixed stars, against the Pairikās, the “witches”, also called *stārō.kərəmā*, “starred-worms”,<sup>12</sup> and, in particular, against the Pairikā Dužyāiryā “the bad-year witch”.<sup>13</sup> I have supposed that these Pairikās represent in the astral dimension the shooting stars, which in the shape of “starred-worms” fall between the earth and the sky (*Yt.* 8, 8). Unfortunately, within the framework of Pahlavi literature, these sky demons do not play any significant role, but, for instance, we know from the *Bundahišn*, the Mūš Parīg, “the mouse witch” that is called *dumbōmand*, i.e., the “tailed one”. It has been commonly assumed that probably she was a sort of comet. If this explanation is correct, we may deduce that the Avestan cosmology presents us with an interesting concept: the fixed stars with their regular movement represented the comical order, while the shooting stars, comets or meteors in contrast were a celestial witness of disorder, famine and drought, a negative role later attributed to the planetary demons.<sup>14</sup> This explanation fits perfectly with the Zoroastrian dualistic pattern. Furthermore, it is interesting to underline the fact that, according to the *Tištār Yašt*, st. 39, Sirius overcomes “the Pairikās whom Aṅra Mainyu flung with the intention to oppose all the stars, the originators of the rains”. Thus the special demoniac role of these astral bodies is confirmed against any possible doubt.

In order to be consistent within the framework of this conference I have to leave out any other additional consideration about the astronomical, cosmologic and, in later times, astrological significance of such a myth, a complex subject which I have investigated in other books and articles. As expected, I would like to insist on some problems more strictly linked with the main subject we are dealing with today. In fact, if some Avestan divine beings can assume the physical form of a horse, like Vərəθraϥna and Druvāspā – the (generally less known) female divinity protecting the health of the horses, to whom another Avestan hymn, the *Druvāsp* (or *Gōš*) *Yašt* was dedicated<sup>15</sup> – Tištrya is the most important *yazata* assuming such an animalistic aspect. We know, of course, that horses were particularly important also in the cult of Ahura Mazdā and especially of Miθra, in Eastern as well as in Western Iran, as Curtius Rufus also confirms, when

<sup>7</sup> The only ms. variant is offered by K15, which inserts between *aspō.kəhrpəm* and *ašāonīm* another *aspō*.

<sup>8</sup> Bartholomae 1904: 219.

<sup>9</sup> Swennen 2004: 286.

<sup>10</sup> Panaino 1997.

<sup>11</sup> Panaino forthcoming.

<sup>12</sup> Panaino 2005.

<sup>13</sup> Panaino 1995b: *passim*; 1996.

<sup>14</sup> Panaino 1995: 61-85; 1998, *passim*.

<sup>15</sup> This *Yašt* is the ninth of the Avestan *corpus*, placed in the manuscript tradition (as in the calendrical hemeronymy) just after the one dedicated to Tištrya (*Yt.* 8). On this little hymn, Sara Circassia dedicated a master’s thesis at the University of Bologna.

he writes (*Historiarum Alexandri Magni*, III, 3, 3-11) with reference to the Magi: [...] *Currum deinde Iovi sacratum albentes vehebant equi: hos eximiae magnitudinis equus, quem Solis appellabant, sequebatur; aureae virgae et albae vestes regentes equos adornabant*. The reference to the chariot of Jupiter (Ohrmazd) and that to the *equus, quem Solis appellabant* (probably meaning Mihr), attest, together with some artistic representations documented in Persepolis, the importance of horses in the ceremonial and religious life of the Ancient Persians. The presence of these chariots reminds us that, according to *Yašt* 10, 125,<sup>16</sup> four speedy white horses drew the chariot of Miθra as well as another four white horses, which drew the chariot of Sraoša (*Yasna* 57, 27-29).<sup>17</sup> In any case, the literary cycle of Tištrya remains unique, because it presents us with a double fight between two horses for the conquest of the waters, probably associated with a mare. But it is better to offer to you the most relevant passages of the text:<sup>18</sup>

Yt. 8, 20

*āaṭ paiti auuāiti  
spitama zaraθuštra  
tištriiō raēuuā x<sup>v</sup>arənaṅ<sup>v</sup>hā  
auui zraiiō vourukašəm  
aspāhe kəhrpa aurūšahe srīrahe  
zairi.gaošahe zaraniio.aiβiḍānahe*

“Then, the bright *x<sup>v</sup>arənah*-endowed Tištrya,  
O Spitama Zaraθuštra,  
goes down (?)  
in the Sea Vourukaša  
in the shape of a white horse, a beautiful one  
with golden ears (and) with golden bridle.”

Yt. 8, 21

*ādīm paiti.yqš nižduaraiti  
daēuuō yō apaošō  
aspāhe kəhrpa sāmahe  
kauruuāhe kauruuō.gaošahe  
kauruuāhe kauruuō.barəšahe  
kauruuāhe kauruuō.dūmahe  
daṅahe aiβiḍātō.tarštōiš*

“Against him there rushes out  
the demon Apaoša  
in the shape of a black horse,  
bald, bald-eared,  
bald, bald-maned,  
bald, bald-tailed,  
glabrous, bridled in a terrible manner (?)”

Yt. 8, 22

*həm tāciṭ bāzuš baratō  
spitama zaraθuštra  
tištriiasca raēuuā x<sup>v</sup>arənaṅ<sup>v</sup>hā  
daēuuasca yō apaošō  
tā yūidiiaθō spitama zaraθuštra  
θri.aiiarəm θri.xšaparəm  
ādīm bauuaiti aiβi.aojā  
ādīm bauuaiti aiβi.vaniā  
daēuuō yō apaošō  
tištrīm raēuuaptəm x<sup>v</sup>arənaṅhuṅtəm*

“The two interwine (their) forelegs,  
O Spitama Zaraθuštra,  
the bright *x<sup>v</sup>arənah*-endowed Tištrya  
and the demon Apaoša.  
The two are fighting, o Spitama Zaraθuštra,  
for three days (and) three nights,  
(but) the demon Apaoša  
becomes superior to him,  
becomes winner over him,  
over the bright *x<sup>v</sup>arənah*-endowed Tištrya.”

Yt. 8, 23

*apa dim adāṭ viieiti  
zraiiāṅhaṭ haca vourukašāṭ  
hāθrō.masāṅhəm aḍβānəm  
sādrəm uruištrəmca nimrūite  
tištriiō raēuuā x<sup>v</sup>arənaṅ<sup>v</sup>hā [...]*

Then, he drives him away  
from the Sea Vourukaša,  
over a distance of the length of one *hāθra*.  
“Defeat and retreat” wails  
the bright *x<sup>v</sup>arənah*-endowed Tištrya [...]

Yt. 8, 26

*āaṭ paiti auuāiti  
spitama zaraθuštra  
tištriiō raēuuā x<sup>v</sup>arənaṅ<sup>v</sup>hā  
auui zraiiō vourukašəm [...]*

“Then, the bright *x<sup>v</sup>arənah*-endowed Tištrya  
goes down (?), O Spitama Zaraθuštra,  
to the Sea Vourukaša”  
[...]

<sup>16</sup> Gershevitch 1967: 134-135.

<sup>17</sup> Kreyenbroek 1985: 52-55.

<sup>18</sup> See Panaino 1990: 46-53 (text and translation); 112-117 (commentary).

*Yt. 8, 27 (= Yt. 8, 21).*

*Yt. 8, 28 (= Yt. 8, 22)*

*tā yūiðiaθō zaraθuštra  
ā rapīθβinəm zruuānəm  
ādīm bauuaiti aiβi.aojā  
ādīm bauuaiti aiβi.vaniiā  
tištriūō raēuuā xʷarənaŋʰā  
daēuūm yim apaošəm*

“The two are fighting, o Zaraθuštra,  
till the time of midday.  
(But) the bright *xʷarənah*-endowed Tištrya  
becomes superior to him,  
becomes winner over him,  
over the demon Apaoša.”

*Yt. 8, 29*

*apa dim adāṭ viieiti  
zraiiŋhaṭ haca vourukašaṭ  
hāθrō.masəŋhəm aδβānəm  
uštātātəm \*nimrūiite  
tištriūō raēuuā xʷarənaŋʰā  
[...].*

“Then, he drives him away  
from the Sea Vourukaša  
over a distance of a length of one *hāθra*.  
“Good luck” exclaims  
the bright *xʷarənah*-endowed Tištrya.”  
[...]

The myth contains some patterns that can be interpreted on various levels. First, we observe the repetition of the image of the fight between good and bad cosmic forces. In this case, also the colours attributed to the two horses are very pertinent: the “white” (*auruša-*)<sup>19</sup> against the “black” one (*sāma-*). We may just recall that the image of the white-coloured Tištrya, considered the prototype of horses, was still maintained in Sasanian times, as Shahbazi<sup>20</sup> already noted. No doubt, in fact, that texts like *Mēnōg ī Xrad*, 60, 9 (*asp ī arus aspān rad* “the white horse is the chief of horses”)<sup>21</sup> or *Iranian Bundahišn*, XVII, 6 (*fradom asp ī arus ī zard gōš ī šēd wars ī spēd čašm fraz brehēnīd ān ast aspān rad* “first the white horse, having yellow ears, with bright hairs and white eyes was fashioned forth; he is the chief of horses”),<sup>22</sup> are referring to Tištar, although they do not explicitly mention him by name. In fact, the use of the adjective *arus* “white” (< Av. *auruša-*) and the other qualities attributed to this horse (*zard gōš* “having yellow ears”; *šēd wars* “with bright hairs”; *spēd čašm* “white eyes”) correspond to Tištrya’s physical features (*Yt. 8, 20* and *30*: *aspəhe kəhrpa aurušahe* “in the shape of a white horse” *zairi.gaošahe* “with golden ears”; *Yt. 8, 13*:<sup>23</sup> *spiti.dōiθrahe* “with clear eyes”, but cf. also *Yt. 8, 12*: *druuō.cašmanəm* “sound-eyed”).

In its turn, the description of Apaoša in the shape of a black horse also deserves a closer analysis, because here we find some negative qualities attributed to an animal, which was presented as bald and glabrous, in contrast with the beauty of Tištrya. With close reference to this particular subject I would like to attract your attention to a little philological problem: Alexander Lubotsky, in the framework of a discussion dedicated to the Vedic compound *átikūlva-*, translated by him as “exceedingly thin-haired”,<sup>24</sup> suggests that the recurrent epithet of Apaoša, *kauruuā-*, etymologically connected with Latin *caluus* (Old Latin *caluos*), does not mean “bald”, as normally translated, but more precisely “thin-haired”. He literally writes: “In *Yt. 8, 21*, the *daēuuā* Apaoša comes down in the shape of a black horse, which is *kauruuā-*, *kauruuō.gaoša-*, *kauruuō.barəša-*, and *kauruuō.dūma-* ‘thin-haired, with thin-haired ears, with a thin-haired mane, with a thin-haired tail’. Evidently, ‘bald mane’ and ‘bald tail’, which commonly appear in the translations, do not make sense”.

I seriously object to this argument for a number of reasons I would like to resume here: first, the suggested interpretation is based only on a conjecture derived from the contextual attestation of *átikūlva-*, but etymologically the direct relationship between Av. *kauruuā-* and Lat. *caluus* cannot be ruled out. Second, if, according to Lubotsky, PII. *\*krH-ū a-* actually means “thin-haired”, nobody would deny that the epithets of Apaoša are in any case clearly negative. Then, we must assume as a logical inference that the “thin-hairedness” should be a negative quality for any horse. For this reason, I have consulted a colleague of mine

<sup>19</sup> Panaino 1995: 1-14.

<sup>20</sup> 1987: 728.

<sup>21</sup> Cf. Anklesaria 1913: 162.

<sup>22</sup> Cf. Pakzad 2005: 222.

<sup>23</sup> But in this case, the epithet is referred to Tištrya in the shape of a fifteen-year-old young man. See Panaino 1990: 39.

<sup>24</sup> See Lubotsky 1997: 142 and n. 10.

at the University of Bologna, my friend Prof. Stefano Cinotti, a veterinary, expert in horses, asking him whether the presence of thin hairs can really be considered as a negative quality for horses. The answer was absolutely the opposite, as I suspected. A horse as the one described in the case of Apaoša, after Lubotsky's etymological explanation and translation, would become a fantastic stallion, in perfect health and of very high quality. This simple medical evidence can rule out Lubotsky's interpretation, because it is impossible that the Avestan composer(s) wanted to emphasize any good quality of Apaoša. Soundness and beauty are physical qualities we must expect in the case of Ahuric animals, not in the description of a demon. In this case, we can conclude that the old translation remains the correct one, and that a reference to a thin-haired animal actually does not offer any convincing advantage.

But, apart from these additional considerations, we should come back to the recurrent dualistic scheme of the Mazdean system, which is strongly applied in this context. In particular, if the sexual interpretation of this part of the myth, as a duel between two stallions for the possession of a mare, is fitting, we may also deduce that the Iranian cycle of the liberation of the waters – as different from the most important one attested in the Vedic tradition, where Indra fights against Vṛtra in order to free the waters, described as cows, – seems to preserve an earlier and more naturalistic event. The two supernatural forces, the divine and the devilish one, combat as two animals on the same level; the target is the female, the satisfaction of the sexual desire,<sup>25</sup> the fecundation of the mare, which, only thanks to the immersion of Tištrya in her, can grow and expand herself as a pregnant being, so distributing rains and waters to the Aryan lands and peoples. Furthermore, we must consider that in the Zoroastrian framework, one of the main aims of the devilish forces is to destroy life and also to prevent or stop physical generation and reproduction. In the antagonism played out by Apaoša, we can see another example of these Daēvic characteristics; in fact, the demon tries to push Tištrya away from the waters, thus preventing the sexual union of the white horse with the mare, but there is another element to be considered, the asymmetry in the behaviour of the two horses: the good horse, when he wins, descends into the waters (= copulation), while Apaoša, when he averts Tištrya, takes control over the Sea (= the mare), but does not enter it. Such a difference is not the result of a kind of taboo, but it could be explained as another witness of the a-spermatic and anti-fecund feature of the Iranian demons.

This interpretation of the myth sheds a new light on the importance of the horse in the early Iranian imaginary, which, notwithstanding the elaborate astralization of the cycle of Sirius, preserves a crude, dramatic and probably realistic description of a natural behaviour, re-arranged according to the mythopoetic competence and sensibility of the Avestan composers, but also in the framework of the dualistic opposition between “life” (*gaiia-*) and “impossibility of life” (*ajiiāiti-*), already stated in the *Gāthās* (*Y.* 30, 4).<sup>26</sup> For these reasons, I do not understand why Kellens, in a recent book,<sup>27</sup> was trying to raise a polemic with me, as if I had desired to hide or cover this crude side of the myth. The present contribution should clarify my position, which, nevertheless, is the same as when I wrote my dissertation in 1983 and edited the *Tištār Yašt* in 1990. The additional evidence that could be derived from this interpretation of the myth is manifold, and, at least in part, it can assume some relevance also for a socio-economic evaluation of the significance attributed to horses in the ancient Iranian civilization.

The idealization of the protagonist of the liberation of the waters, the star Sirius, imagined in the shape of a horse, not only confirms the importance of this animal in Old Iranian daily life, but shows also the symbolic (and concrete) relationship of horses to the strong presence of waters. Probably, the same myth with two camels would have assumed a different symbolic meaning. The role of the horses is more relevant if we consider that Vərəθraγna was, in his turn, described as a rutting camel, who in a state of rude excitation, jumps into the middle of a group of she-camels (see *Yt.* 14). This close relationship between horses and waters, in particular between the mare and the Vourukaša, seems to have been a tremendously fitting symbolic model for the peoples who created such a myth.

Although the Avestan tribes would have become semi-sedentary, their nomadic background was still in their minds and before their eyes. This, perhaps, may explain why, according to Herodotus 7.113, white

<sup>25</sup> We can find, on different grounds, the same interpretation in Jung 1970: 258.

<sup>26</sup> Panaino 2004: 94, 119-120.

<sup>27</sup> Kellens 2006: 115.

horses were still sacrificed by the Magi of Xerxes to the waters<sup>28</sup> (ἐς τὸν οἱ Μάγοι ἐκαλλιερῶντο σφάζοντες ἵππους λευκοῦς).

#### BIBLIOGRAPHICAL REFERENCES

- T. D. Anklesaria (1913): *Dānāk-u Mainyô-i Khrad. Pahlavi, Pazand and Sanskrit Texts*. Bombay.
- Chr. Bartholomae (1904): *Altiranisches Wörterbuch*. Straßburg.
- A. Cugini – I. Peli (1982)<sup>2</sup>: *Zoognostica*. Bologna.
- I. Gershevitch (1967)<sup>2</sup>: *The Avestan Hymn to Mithra*. Cambridge.
- Jung, C. G. (1970): *Simboli della trasformazione*. Analisi dei prodromi di un caso di schizofrenia (Ital. transl. by R. Rabo of the fourth Swiss ed. [1952] *Symbole der Wandlung – Analyse des Vorspiels zu einer Schizophrenie*. Zürich). Torino.
- G. Kreyenbrock (1985): *Sraoša in the Zoroastrian Tradition*. Leiden.
- J. Kellens (2006): *La quatrième naissance de Zarathushtra*. Paris.
- A. Lubotsky (1997): The Indo-Iranian reflexes of PIE \*CRHUV. In: *Sound Law and Analogy. Papers in honor of Robert S. P. Beekes on the occasion of his 60th birthday*. Ed. by A. Lubotsky, Amsterdam – Atlanta, pp. 139-154.
- J. Markwart (1938): *Wehrot und Arang*. Leiden.
- F. Pakzad (2005): *Bundahišn. Zoroastrische Kosmogonie und Kosmologie*. Band I. *Kritische Edition*. Tehran.
- A. Panaino (1986): *An Aspect of the Sacrifice in the Avesta*. “East and West”, 36 – Nos. 1-3 (September 1986), pp. 271-274.
- A. Panaino (1990): *Tištrya*. Part I. *The Avestan Hymn to Sirius*. (Serie Orientale Roma, LXVIII, 1). Roma.
- A. Panaino (1995): *Tištrya*. Part II. *The Iranian Myth of the star Sirius*. (Serie Orientale Roma, LXVIII, 2). Roma.
- A. Panaino (1996): (Av.) *Dužyāīrya-*, (O.P.) *dušiyara-*. In: *Encyclopædia Iranica*. Ed. by E. Yarshater. Vol. VI, Costa Mesa, California, pp. 615-616.
- A. Panaino (1998): *Tessere il cielo*. Considerazioni sulle Tavole astronomiche, gli Oroscopi e la Dottrina dei Legamenti tra Induismo, Zoroastrismo e Mandesimo. (Serie Orientale Roma LXXIX). Roma.
- A. Panaino (2004): *Rite, parole et pensée dans l’Avesta ancien et récent*. Quatre leçons au Collège de France (Paris, 7, 14, 21, 18 mai 2002). (ÖAW, Phil.-hist. Klasse. Sitzungsberichte, 716. Band. Veröffentlichungen zur Iranistik, Nr. 31). Ğd. par Velizar Sadovski avec la collaboration rédactionnelle de Sara Circassia. Wien.
- A. Panaino (2005): Yt. 8, 8 : *stārō kərəmā* o *stārō.kərəmā* ? “Stelle infuocate” o “Stelle-verme” ? In: *Indogermanica. Festschrift Gert Klingenschmidt. Indische, iranische und indogermanische Studien dem verehrten Jubilar dargebracht zu seinem fünfundsechzigsten Geburtstag*, herausgegeben von Günter Schweiger. Taimering, pp. 455-463.
- A. Panaino (forthcoming): Again about a Cygni in Sasanian Astronomical Tradition. In: *Festschrift Hermann Hunger*. Wien.
- A. Sh. Shahbazi (1987): Asb (Horse) in Ancient Iran. In: *Encyclopædia Iranica*. Ed. by E. Yarshater. Vol. II, London, pp. 724-30.
- Ph. Swennen (2004): *D’Indra à Tištrya: portrait et évolution du cheval sacré dans les mythes indo-iraniens anciens*. Paris.

<sup>28</sup> Cf. Markwart 1938: 88.



# The Horses of the Shah: Some Remarks on the Organization of the Safavid Royal Stables, Mainly Based on Three Persian Handbooks of Administrative Practice

Giorgio ROTA<sup>1</sup>

In Safavid Persia the horse was of course, as in many other parts of the Eurasian continent, one of the main means of locomotion. This is not to denigrate the camel, whose importance as a pack-animal in Persia is confirmed by the fact that the Safavid court possessed a Camel Department (*šotorxān*),<sup>2</sup> separated from the Royal stables (*eṣṭabl*) where horses, mules and cattle were kept.<sup>3</sup> Besides being a status symbol,<sup>4</sup> the horse was of primary importance for the army. The Safavid army was mainly based on cavalry: a consequence of this is that the emphasis on swiftness reduced the importance of artillery, which in turn brought about “accusations” of backwardness against Iran in things military. The main adversaries of the Safavids were the Shaybanids/Janids of Transoxania (also known as Uzbeks) and the Ottomans. The Uzbeks too relied mainly on cavalry, although they had units of musketeers who fought on foot but probably moved on horseback, much like early European dragoons.<sup>5</sup> The Ottomans are possibly best known (at least at a popular level) for their Janissaries (who moved and fought on foot) and their employment of artillery, but the bulk of their army (at least in the period of their wars against the Safavids, that is, until 1639) was also made up of

<sup>1</sup> Institut für Iranistik, Österreichische Akademie der Wissenschaften, Wien.

<sup>2</sup> Vladimir Minorsky (ed. and tr.), *Tadhkirat al-Mulūk: A Manual of Safavid Administration* (Cambridge: E. J. W. Gibb Memorial Trust, 1943) (reprinted 1980), pp. 50, 67-68, 99, 138; Mirzā ‘Ali Naqī Naṣīri, Yusof Raḥīmli (ed.), *Alqāb va mavāḥib-e dowre-ye salāṭīn-e ṣafaviye* (Mašhad: Entesārāt-e Dānešgāh-e Ferdowsi, 1371), p. 70; Muhammad Ismail Marcinkowski (ed. and tr.), *Mīrzā Rafī‘ā’s Dastūr al-Mulūk: A Manual of Later Safavid Administration* (Kuala Lumpur: International Institute of Islamic Thought and Civilization, 2002), pp. 199, 372-373. Since the present article is mainly meant as a sort of summary of the information offered by these three manuals, I abstained as much as possible from making use of other Persian and, above all, Western primary sources.

<sup>3</sup> The sources mention the presence in the Royal stables of cattle (*davābb*), sent from the provinces as presents: cf. *Tadhkirat*, p. 52; *Dastūr*, pp. 124 and 320. Possibly these animals were used to feed the court and its personnel.

<sup>4</sup> After about 1630, horses played a ceremonial role on the occasion of the reception of foreign envoys at the so-called Tālār-e ṭavīle. The guests had to reach the audience hall passing through two rows of elegantly-dressed soldiers, richly-caparisoned horses and exotic wild beasts. One wonders whether the presence of the horses was connected to the name of the palace (“Stable Hall”), which may have been built on the spot where the stables of the Royal palace of Eṣfahān were formerly located. On the palace, cf. Willem Floor, “The Talar-i Tavila or Hall of Stables, a Forgotten Safavid Palace”, *Muqarnas*, 19 (2002), pp. 149-163; cf. also *Dastūr*, p. 167. According to Jean Chardin there were actually three stables in Eṣfahān, where the horses of the Shah were lodged according to their price: cf. *Tadhkirat*, n. 6 p. 88. In 1539, Michele Membr, saw the stables of the Royal camp in Azerbaijan: cf. idem, Giorgio R. Cardona (ed.), *Relazione di Persia (1542)* (Naples: Istituto Universitario Orientale, 1969), p. 29. It is reasonable to assume that there were stables also in the Royal palaces of Qazvin, Farahābād and Ašraf.

<sup>5</sup> On the Safavid attitude towards fire weapons and cannon in particular, cf. Rudi Matthee, “Unwalled Cities and Restless Nomads: Firearms and Artillery in Safavid Iran”, in Charles Melville (ed.), *Safavid Persia* (London and New York: I. B. Tauris, 1996), pp. 389-416 (p. 406 on the Uzbeks); Willem Floor, *Safavid Government Institutions* (Costa Mesa: Mazda Publishers, 2001), pp. 176-199 and 222-236 in particular. Cf. also Robert Elgood, *Firearms of the Islamic World in the Tareq Rajab Museum, Kuwait* (London and New York: I. B. Tauris, 1995), pp. 113-120; Rudi Matthee, “Firearms I. History”, in *Encyclopaedia Iranica*, IX, pp. 619-623; Kenneth Chase, *Firearms: A Global History to 1700* (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), pp. 115-127. An Uzbek prisoner, Dusti Beyg, told Pietro della Valle in 1618 that the Uzbeks had muskets and cannon, but that they were reluctant to employ them in order not to reduce the mobility of their forces. As a consequence, however, he found the Safavid musketeers to be “superior” to the Uzbek cavalry in pitched battles (*battaglie formate*): cf. *Viaggi di Pietro della Valle* (Brighton: G. Gancia, 1843), pp. 625-626. Dusti Beyg is one and the same with the Dustom Mirzā mentioned by Eskandar Beg Monshi, Roger M. Savory (ed.), *History of Shah ‘Abbas the Great*, 2 vols. (Boulder: Westview Press, 1978), II, pp. 1145-1146; Eskandar Beyg Torkmān, Iraj Afšār (ed.), *Tārix-e ‘ālamārā-ye ‘abbāsi*, 2 vols. (Tehran: Amir Kabir, 1334-1335), II, p. 927.

cavalry.<sup>6</sup> A mounted army enabled the Safavids to counter successfully both the mobility of the Uzbeks and the superior firepower of the Ottomans – in this latter case, thanks to the systematic use of strategic withdrawal, guerrilla and scorched-earth tactics. Preventing an Ottoman invading army from feeding its soldiers, pack animals and war horses was a cornerstone of Safavid warfare and, as simple a tactic as it was, it worked in a remarkably successful way.<sup>7</sup>

Unfortunately (as remarked for instance by Prof. Fragner in his paper<sup>8</sup>), in spite of their importance we do not know much about horses in Safavid Persia. This is partly due to the nature of the sources at our disposal. Those which are best known (and mostly exploited by scholars) are historical chronicles which focus mainly on the ruler, the life of the Court and the main political and military events of the period. There is nothing comparable to the large *furūsiyah* literature existing in the Arabic language, at least to the best of our current knowledge.<sup>9</sup> There is still a relatively large number of documents of a private nature, some historical chronicles and other written texts of a various nature which are still untapped by scholars,<sup>10</sup> but most likely they will not change dramatically our knowledge on the subject. Of course, we might one day come across the register of the transactions of a Safavid horse-dealer, or a handbook on military drill for horses and horsemen, but this would be a matter of sheer luck and it would remain a drop in the ocean anyway. However, the Afghan invasion of Persia and the subsequent collapse of the Safavid dynasty in 1722 caused the production of at least three handbooks on administrative practice (the above-mentioned *Tazkerato 'l-moluk*, the *Dasturo 'l-moluk* and the so-called *Alqāb va mavājeb-e dowre-ye salāḡin-e šafaviye*), which help us to shed some light on the issue of the supply of horses to the Court. Unfortunately their usefulness is limited by the fact that two of them (*Tazkerat* and *Dastur*) are closely related to each other, and all three were penned, or at least completed, in the 1720s, thus probably mirroring the professional experience of the authors and the administrative situation of the kingdom as it was during the reign of Šāh Solḡān Ḥoseyn (1694–1722).<sup>11</sup> It is on these three handbooks that the present paper is mostly based.

In Safavid Iran, there were two officials responsible for the breeding and the supply of horses to the Court (and, in part, to the army). The *amirāxworbāši-e jelow* was posted at Court, or, as his title rhetorically said, at the very “horse-bridle” of the Shah. He supervised the Royal stables and their personnel, and of course the

<sup>6</sup> Rhoads Murphey, *Ottoman Warfare, 1500–1700* (New Brunswick: Rutgers University Press, 1999), pp. 35-49; Chase, *Firearms*, pp. 86-98. On Ottoman artillery, cf. of course Gábor Ágoston, *Guns for the Sultan* (Cambridge: Cambridge University Press, 2005).

<sup>7</sup> In their contributions to the present volume, Prof. Veit reported a Mongol traditional saying about the necessity of providing for one's horse's food before starting a journey, and both Prof. Smith and Prof. Gommans reminded us that horses used to living in a stable need a lot of care and food in order to survive in the open, and therefore a huge logistic apparatus.

<sup>8</sup> Cf. Prof. Fragner's article in the present volume.

<sup>9</sup> On *furūsiyah* literature in Arabic, cf. Shihab al-Sarraf, “Mamluk *Furūsiyah* Literature and Its Antecedents”, *Mamlūk Studies Review* 8,1 (2004), pp. 141-200. Nothing as extensive seems to exist in Persian as far as military training and tactics are concerned, with at least one notable exception: cf. C. E. Bosworth, “Ādāb al-ḡarb wa'l-šaiā'a”, in *Encyclopaedia Iranica*, I, p. 445. For a partial list of treatises on horses and horsemanship in Persian (a genre also belonging to *furūsiyah* literature), cf. Iraj Afšār, “Faras-nāma”, in *Encyclopaedia Iranica*, IX, pp. 243-244.

<sup>10</sup> Cf. for instance Mansur Sefatgol, “*Majmū'ah 'hā*: Important and Unknown Sources of Historiography of Iran during the Last Safavids”, in Nobuaki Kondo (ed.), *Persian Documents: Social History of Iran and Turan in the fifteenth to nineteenth centuries*, (London and New York: RoutledgeCurzon, 2003), pp. 73-83.

<sup>11</sup> *Tadhkirat*, pp. 10-11; *Alqāb*, pp. *pānzdah-šānzdah*; *Dastūr*, pp. 46-50. Unfortunately I could not avail myself of the new and more complete edition of *Dastūr* made by Prof. Iraj Afšār. However, the text of the missing part of *Dastūr* published by Prof. Afšār is translated in M. Ismail Marcinkowski, “The *Dastūr ol-Molūk* Again. Recently discovered additions to the manuscript of Mirzā Rafī'ā's Manual of Šafavid Administration”, *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, 157, 2 (2007), pp. 401-413. Sefatgol, “*Majmū'ah 'hā*”, p. 76 mentions the existence of a still unpublished treatise entitled *Resāle-ye alqāb* or *Zeyl-e resāle-ye alqāb*, which seems to be a fourth handbook of this kind and which could add significantly to our knowledge of Safavid administration. Furthermore, the administrative sources themselves mention the existence of “books of regulations” (*dasturo 'l-'amal*) compiled under earlier rulers, none of which has been found yet by modern scholars: cf. *Tadhkirat*, pp. 77, 143-144, 176; *Alqāb*, pp. 10, 47; *Dastūr*, pp. 28, 206, 288-289. Finally, a long list of department chiefs and other officials in the service of the Safavid court (including only one *amirāxworbāši*) is to be found in Birgitt Hoffmann, *Persische Geschichte 1694–1835 erlebt, erinnert und erfunden. Das Rustam at-tawārīè in deutscher Bearbeitung*, 2 vols. (Bamberg: Aku Verlag, 1986), vol. 1, pp. 224-231.

mounts of the Shah.<sup>12</sup> His almost namesake, the *amirāxworbāši-e šahrā* supervised the farms (or *ilxi*, “herds”), located in different parts of Persia, which bred the horses which were to be supplied to the court or to the army. He also resided at Court, but he may not have enjoyed continued proximity to the Shah since he was supposed to inspect the *ilxis* once a year, which would have obliged him to spend a certain amount of time away from the Court (according to the sources, but we do not know how many such farms there were in Persia at any given time).<sup>13</sup> This may be more theory than practice, however, and in any case it is only part of the general picture.

The three handbooks of Safavid administration differ as to which group of court officials the two *amirāxworbāšis* were to be included in. According to the *Tazkerat* and the *Dastur*, they were both among those emirs who bore the title of *‘ālijāh*, that is, among the most important civil and military officials of the Safavid state.<sup>14</sup> Both Minorsky and Marcinkowski remarked that several European travellers did not note the existence of two different *amirāxworbāšis*.<sup>15</sup> Perhaps this happened because (as I suggested above) he was frequently, or mostly, absent from the Court, or perhaps because during their time the *amirāxworbāši-e jelow* performed the duties of both. *Alqāb* lists the two officials in two different groups: the *amirāxworbāši-e jelow* among courtiers mostly bearing/carrying the titles of *‘ālijāh* and *moqarrabo ‘l-xāqān*, the *amirāxworbāši-e šahrā* in a different and apparently less important group. The full title of the former is given as *refat va eqbāl-panāh ‘ālijāh moqarrabo ‘l-xāqāni nezāman le ‘r-refat va ‘l-eqbāl*, the latter’s as *refat va ma‘āli-panāh ‘ezat va ‘avāli dastgāh moqarrabo ‘l-ḥazrat al-‘āliyye al-‘āliyye nezāman le ‘r-refat va ‘l-ma‘āli*.<sup>16</sup> At court, the *amirāxworbāši-e jelow* was supposed to sit to the left of the Shah, “below” (*pāyintar*) the *amiršekārbāši*, while the *amirāxworbāši-e šahrā* was to sit to the left of the “most noble slaves” (*bandegān-e ašraf*), “below” the *mohrdār-e mohr-e mobārak-e homāyun*.<sup>17</sup> Such discrepancies remind us that Safavid palace organization and central administration were not, of course, static and immutable entities but (like any other similar body) were subject to changes dictated by practical experience, political and economic expediency and, sometimes, the personal influence and prestige enjoyed by the holder of a given office.<sup>18</sup> In any case, according to all three handbooks, the salary of the *amirāxworbāši-e šahrā* was lower than *amirāxworbāši-e jelow*’s, a clear sign of the lower prestige of his office.<sup>19</sup>

Both *amirāxworbāšis* were the chiefs of rather elaborate structures, which must have involved large staffs. In particular, under the *amirāxworbāši-e šahrā* we find an unspecified number of *bolukbāšis*, *ilxičis*, *dāyčis* and *amirāxworān-e sarkār-e xāšše-ye šarife*, “to whom the colts of the horses of the Shah are entrusted”.<sup>20</sup> Besides the *amirāxwors* and the *bolukbāšis*, *Dastur* mentions also the *gallebāns* (“shepherds”), who were also part of the personnel of the stud farms but seemingly fell under the exclusive authority of the *nāzer-e davābb*, a sort of Inspector General of the animals, whose responsibility certainly extended to camels and sheep (besides horses and cattle, as his title says) and whose salary seems to have been higher (at least in its basic amount) than that of the *amirāxworbāši* himself.<sup>21</sup> It is interesting to note that, although the *amirāxworbāši-e šahrā* was the chief of the “department of the breeding-farms”, his appointments of

<sup>12</sup> *Tadhkirat*, pp. 52, 120; *Alqāb*, p. 26; *Dastūr*, pp. 124-125, 319-320.

<sup>13</sup> *Tadhkirat*, pp. 52, 120-121; *Alqāb*, pp. 37-38; *Dastūr*, pp. 132-133, 326. The *amirāxworbāši-e šahrā* was also called sometimes *amirāxworbāši-e ilxi*: cf. for instance *Dastūr*, pp. 113-114, 196, 449, 531.

<sup>14</sup> *Tadhkirat*, p. 52; *Dastūr*, pp. 89, 124, 132. *Dastūr* gives the *amirāxworbāši-e šahrā* also the title of *moqarrabo ‘l-xāqān*.

<sup>15</sup> *Tadhkirat*, p. 121; *Dastūr*, pp. 319-320.

<sup>16</sup> *Alqāb*, pp. 26, 37.

<sup>17</sup> *Alqāb*, pp. 26, 38.

<sup>18</sup> For instance, *Alqāb*, pp. 37-38 states that “some” (*ba‘zi*) *amirāxworbāši-e šahrās* were styled *moqarrabo ‘l-xāqān* instead of *moqarrabo ‘l-ḥazrat*, and that ‘Abdollah Beyg Zangane, when he was appointed to the post under Šāh Solṭān Ḥoseyn, received the *laqab* of *refat va eqbāl-panāh ‘ālijāh moqarrabo ‘l-xāqāni šehāban le ‘r-refat va ‘l-eqbāl* out of respect for his brother the Grand Vizier, Šāhqli Xān.

<sup>19</sup> *Tadhkirat*, p. 87; *Alqāb*, pp. 26, 38; *Dastūr*, pp. 125-126, 133. The sum of 2,000 *tumāns* in *rosumāt* which supposedly was also part of the yearly income of the *amirāxworbāši-e šahrā* according to *Alqāb*, p. 38 must be a mistake.

<sup>20</sup> *Alqāb*, p. 38.

<sup>21</sup> *Dastūr*, pp. 133, 196, 531. On the *nāzer-e davābb*, cf. *Tadhkirat*, pp. 52, 88, 121, 138; *Dastūr*, pp. 132-133, 195-196, 365. *Alqāb* (whose only known copy is not complete) does not mention the *nāzer-e davābb*. Information on the salaries of the *nāzer-e davābb* and of the two *amirāxworbāšis* is also incomplete and to some extent contradictory.

personnel needed to be countersigned by the *nāzer-e davābb*. *Tazkerat* adds to the list the *mehtarān-e bolukāt-e xāṣṣe*.<sup>22</sup> As far as the particular competencies of the different members of the staff of the stud farms are concerned, the *amirāxwors* were clearly stable-masters, who (judging from their title) must have performed the same duties as the *amirāxworbāšis*, only in one single breeding-farm,<sup>23</sup> while the *bolukbāšis* were a sort of district chief.<sup>24</sup> It is interesting to remark that the words *ilxiči* and *dāyči* are not included in the monumental dictionary of the Persian language, the *Loḡatnāme-ye Dehxodā*, which testifies to the difficulty of engaging in the study of mundane issues such as, for instance, the organization of a Royal horse breeding farm on the basis of Persian written sources. However, another monumental work lists Turkic *tāy*, “one- or two-years-old foal”: we can then assume that the *dāyčis* were the personnel in charge of colts and fillies.<sup>25</sup> As for the *ilxiči*, one may suppose, also on the basis of the Russian translation of the term provided by one of Doerfer’s sources (*tabunščik*), that he was a sort of herdsman, a “cowboy” or *gaucho* working (and perhaps living) in close contact with the herds (*ilxi*).<sup>26</sup> The role of the *mehtarān-e bolukāt-e xāṣṣe*, which Minorsky translated as “grooms of the districts belonging to the Private Household”, remains open to guesswork. In any case, in spite of the limited conclusions we can draw from an analysis of the official terminology in use at the time, the exact details of the duties of these different categories of personnel (as well as their numbers) still escape us. The author of *Alqāb* states that the establishment of the *amirāxworbāši-e šahrā* was “very large” (*besiyār vasi*) and his job “important” (*xaṭir*). Each year he inspected the royal herds, took notice of “the births and the miscarriages” (*netāj va esqāṭ*) of the animals and assessed their needs (fodder, for instance) together with the *nāzer-e davābb* and the *mošref-e ilxi*, or Inspector of the Royal herds.<sup>27</sup> The *amirāxworbāši-e šahrā* was also responsible for the branding of the horses.<sup>28</sup> *Dastūr* adds that he shared this responsibility with the *nāzer-e davābb*, the *mošref-e ilxi* and the *išikāqāsibāši-e divān*.<sup>29</sup> However, the same source also claims that every year the *amirāxworbāši-e šahrā*, the *išikāqāsibāši-e divān* and the *nāzer-e davābb* would each appoint a representative, and that it was these three men who would actually visit the breeding farms and supervise the branding of the foals together with the *mošref-e ilxi*.<sup>30</sup>

In his turn, the *amirāxworbāši-e jelow* was responsible for the branding of the horses and the mules which arrived into the Royal stables as *piškeš*.<sup>31</sup> The author of *Alqāb* lists horse-tamers (*rāyezān*), “grooms” (*jelowdārān*), horse-trainers (*sāyesān*) and muleteers (*qāṭerčiyān*) as being under the orders of the

<sup>22</sup> *Tadhkirat*, pp. 87, 87 (Persian text).

<sup>23</sup> It was the *amirāxwors* who, in 1629, led 3,000 foals (*korre*) from the herds of the region of Hamadān to the Shah, who was at the time in the same city: cf. Moḡammad Ma’šum b. Xwājegi Ešfahāni, Iraj Afšār (ed.), *Xolāšato ’s-siyar* (Tehran: ‘Elmi, 1368), p. 70.

<sup>24</sup> Marcinkowski translated *amirāxworān* as “stable masters” and “masters of the horses”, *bolukbāšiyān* as “chief grooms” and “district-chiefs” and *bolukāt* (cf. *ibidem*, p. 579 and *passim*) as both “attached districts” and “meadows”. I translate *boluk* as “district” (and, therefore, *bolukbāši* as “district chief”) mainly on the basis of Gerhard Doerfer, *Türkische und mongolische Elemente im Neupersischen*, 4 vols. (Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1963-1975), II, pp. 323-326. Cf. also Ann K. S. Lambton, *Landlord and Peasant in Persia* (London: Oxford University Press, 1969), p. 425; *Alqāb*, p. 114. These *boluks* were presumably the “districts” were the grazing-grounds for the horses were located.

<sup>25</sup> Doerfer, *Türkische und mongolische Elemente*, II, p. 444. Cf. also *Alqāb*, p. 119, s. v. *dāy*.

<sup>26</sup> Doerfer, *Türkische und mongolische Elemente*, II, pp. 209-210 (*ilxi*) and 210 (*ilxiči*).

<sup>27</sup> *Tadhkirat*, p. 52; *Alqāb*, p. 38; *Dastūr*, pp. 132-133. *Alqāb* does not mention the *mošref-e ilxi* either.

<sup>28</sup> *Alqāb*, p. 38.

<sup>29</sup> *Dastūr*, p. 196. On the *išikāqāsibāši-e divān*, cf. *Tadhkirat*, pp. 47-48, 86-87, 118; *Alqāb*, pp. 16-19; *Dastūr*, pp. 110-114, 310-311.

<sup>30</sup> *Dastūr*, pp. 113-114, 449. In fact, it seems unlikely that, given his numerous and important duties, the *išikāqāsibāši-e divān* could afford (and were willing) to leave the Court for long periods of time in order to visit remote breeding farms scattered throughout the kingdom, and thus the appointment of a deputy would have been an obvious choice. In this case, it is possible that the *amirāxworbāši-e šahrā* and the *nāzer-e davābb* would have felt demoted by having to cooperate with somebody of inferior rank, or that they simply used it as a pretext not to displace themselves from the capital city: hence the appointment of two more deputies. An episode involving the presence of such deputies can be found in Mir Moḡammad Sa’id Mošizi Bardsiri, Moḡammad Ebrāhim Bāstāni Pārizi (ed.), *Tazkere-ye šafaviye-ye Kermān* (Tehran: Našr-e ‘elm, 1369), p. 437, which mentions a visit of the *vazir* of Kermān to what seems to be a stud farm for Royal camels in 1086/1675-76. The *vazir* inspected the animals in the presence of the representatives of the *išikāqāsibāši-e divān* and of the *nāzer-e davābb* (the *amirāxworbāši-e šahrā* or his deputy were not involved for obvious reasons).

<sup>31</sup> *Alqāb*, p. 26.

*amirāxworbāši-e jelow*, but unfortunately he contents himself with saying that their number “changed from time to time”.<sup>32</sup> As subordinates of the *amirāxworbāši-e jelow*, *Tazkerat* and *Dastur* mention *amirāxworān* (“marshals” or “masters of the horses” in the translations of Minorsky and Marcinkowski, respectively),<sup>33</sup> *mehtarān* (“grooms” or “menials”), *saqāyān* (water-carriers), *jelowdārān-e xāšše* (“grooms”), *xādemān* (“servants”), *xwājesarāyān* (“domestics”),<sup>34</sup> *gōlāmān* (“slaves”),<sup>35</sup> *sāyer-e amale-ye eštābl* (the “lower staff” or “other stable workers”, perhaps meaning unskilled workers with generic duties), *beytārān* (veterinaries) and *naʿlbandān* (“farriers” or “blacksmiths”).<sup>36</sup> The newly-discovered portion of *Dastur* mentions also the *rāyezān* and the *mehtarbāši*. Marcinkowski translates the first term as “head of the [horse-] trainers” (whose task was to render the horses “gentle and calm and thus prepared to be ridden by the Emperor”),<sup>37</sup> and the second as “head of the grooms of the large riding animals of the Crown Department”.<sup>38</sup> *Tazkerat* and *Dastur* do not provide any figure either, but, in any case, they were “un nombre presque infini de gens” according to Jean Chardin.<sup>39</sup> The competencies of the *amirāxworbāši-e jelow* in the matter of appointments and salaries seem to have been similar and parallel to those of the *amirāxworbāši-e šahrā*. The appointment of the members of the staff of both the *amirāxworbāšis* and the payment of their salaries depended on the latter’s approval. Yet it is interesting to remark that, at least as far as the payment of the subordinates is concerned, the *amirāxworbāši-e jelow* needed the ultimate approval of the *nāzer-e boyūtāt*, who was (among other things) the chief of the workshops of the Royal palace and oversaw their production and needs.<sup>40</sup> The

<sup>32</sup> *Alqāb*, p. 26. I assume that the *rāyezān* and the *sāyesān* played different roles, although the difference between the two is not immediately apparent from the explanations given by the sources. Perhaps the former were concerned only with the taming of the horses, whereas training proper was left to the latter: cf. *Alqāb*, pp. 120 and 121; *Loḡatnāme-ye Dehxodā*, s. vv.; asan Anvari, *Farhang-e bozorg-e soxan*, 8 vols. (Tehran: Soxan, 1381), s. vv.

<sup>33</sup> Manučehr Sotude, “Raqaḡhā-ye divāni-e beyglarbeygi-e Astarābād”, *Farhang-e Irānzamin*, 26 (1365): pp. 390-391 offers the summary of an order concerning a certain īeyx Moḡammad Beygā *rāyez-e arab*: Sotude states that he was appointed *amirāxworbāši* at the Royal court with a salary (*mavājeb-e ḡokmi*) of 12 *tumān* and explains (perhaps on the basis of the word *rāyez*) that he was “responsible for the training of the horses of the Royal stables”. However, the salary allotted to īeyx Moḡammad Beygā is too low for a Royal *amirāxworbāši* and corresponds rather to the salary of a *šāhebjam*: cf. *Tadhkirat*, p. 100; *Dastūr*, p. 231; see also below. Therefore, īeyx Moḡammad Beygā must have been a simple *amirāxwor* or a *šāhebjam-e eštābl*. The document is undated but according to Sotude it dates back to the Safavid period: cf. idem, “Raqaḡhā-ye divāni”, p. 388. On the meaning of *rāyez* see above, n. 31, and below.

<sup>34</sup> *Dastūr*, p. 124. Minorsky too translated *xādemān va xwājesarāyān* as “servants”, but he seems to have doubted his own translation, since he glossed it with the words “hardly eunuchs? ”: cf. *Tadhkirat*, p. 52. However, *Alqāb*, pp. 1-2 and *Dastūr*, pp. 142-143, 478 (neither of them available to Minorsky) show that white and black eunuchs (*xwājesarāyān*) would in fact fulfill a number of different duties at Court. Eunuchs presumably played a role in the Royal stables when the women of the harem were to go out for a ride, for instance securing the stables as a *qoruq* and helping and escorting the ladies before, during and after the ride itself. “*Qūrūq* was declared whenever the shah went out riding with his female retinue. It entailed the ban for all males above six to be in the vicinity of the route taken by the shah. This meant not just that the streets had to be cleared but that all men had to leave their houses and move to a different part of town for the duration of the shah’s outing”: cf. Rudi Matthee, “A Sugar Banquet for the Shah: Anglo-Dutch Competition at the Iranian Court of Šāh Sulṭān Ḥusayn (r. 1694-1722)”, *Eurasian Studies*, 1-2 (2006) (Michele Bernardini, Masashi Haneda and Maria Szuppe (eds.), *Liber Amicorum. Etudes sur l’Iran médiéval et moderne offertes à Jean Calmard*), p. 206, n. 33. On the general meaning of the word, cf. also Doerfer, *Türkische und mongolische Elemente*, III, pp. 444-450 (*qoruq*) and 451-452 (*qoruqčī*).

<sup>35</sup> *Dastūr*, p. 124. Given the technical nature of the text, however, the term probably indicates military slaves (*gōlāmān-e xāšše-ye šarife*), rather than slaves in the general sense of the word. In fact, *Tadhkirat*, p. 52 maintains the original *gōlāmān*.

<sup>36</sup> *Tadhkirat*, pp. 52, 23 (Persian text); *Dastūr*, pp. 124-126, 460. As one can easily see, not only is the information provided by the sources on the composition of the staff of the *amirāxworbāši-e jelow* probably incomplete, but the translation of the relevant terminology into English is somewhat contrasting and vague.

<sup>37</sup> Marcinkowski, “The *Dastūr ol-Molūk* Again”, p. 402. Cf. above, nn. 31 and 32 on the likely meaning of *rāyez*.

<sup>38</sup> Marcinkowski, “The *Dastūr ol-Molūk* Again”, p. 404. The duties of the *mehtarān* of the Court stables were presumably similar to those of the *mehtarān-e bolukāt-e xāšše*, mentioned by *Tazkerat*: cf. above, n. 21. On the other hand, the fact that the “horse-clothes and -trappings and other things which were required by horses” were entrusted to the *mehtarbāši* seems to point to a direct functional connection between him and the *šāhebjam-e anbār*: cf. below, n. 42.

<sup>39</sup> Quoted by *Tadhkirat*, p. 120.

<sup>40</sup> On the *nāzer-e boyūtāt*, cf. *Tadhkirat*, pp. 48-50, 118-119; *Alqāb*, pp. 20-22; *Dastūr*, pp. 115-118, 312-314. On the *boyūtāt* (the so-called workshops) of the Royal palace, cf. also Birgitt Hoffmann, “*Boyūtāt-e salṭanati*”, in *Encyclopaedia Iranica*, IV, pp. 421-423.

administrative sources do not mention explicitly such a connection between the *amirāxworbāši-e šahrā* and the *nāzer-e boyutāt*: however, *Alqāb* states that all the *šāhebjam*'s and the workers (*amale*) of the Royal workshops as well as the workers of the stud farms (*amale-ye ilxi*) were subordinated to the *nāzer-e boyutāt*, without whose approval they could be neither hired nor paid.<sup>41</sup> It would not be surprising if the jurisdiction of the *nāzer-e boyutāt* extended also to the stud farms in the provinces, which supplied horses to the Royal stables, since it was his responsibility to provide all sorts of goods and raw materials necessary to the satisfactory functioning of the Royal palace. In this capacity, it was again him who was in charge of providing the stables with barley and straw.<sup>42</sup> However, the man in charge of materially keeping and storing the fodder and all the materials and tools necessary to the life of the stables was the chief of another workshop of the Royal Household, that is, the *šāhebjam-e anbār*,<sup>43</sup> which points to the existence of some connection not only between the latter and the *amirāxworbāši-e jelow* (as already noted by Minorsky), but perhaps also between him and the *amirāxworbāši-e šahrā*. The sources do not show the *amirāxworbāši-e jelow* (or his colleague, the *amirāxworbāši-e šahrā*) as hierarchically subordinated to the *nāzer-e boyutāt*, but *Tazkerat* states quite obscurely that the *amirāxworbāši-e jelow* “is connected” or “pertains” (*ta’alloq dārad*) to the *nāzer-e boyutāt*.<sup>44</sup> Of course the latter, who often was an *amir*, could not discharge his manifold and complex duties alone and without the help of bureaucrats: these professionals were the *vazir-e boyutāt* and the *mostowfi-e arbāb-e taḥāvil*, who were responsible for checking all the expenditures made on account of the Royal workshop. Briefly, most of the work of the former consisted of examining the documents issued daily by the *mošrefs* of each single workshop concerning its expenditures (including the salaries) and all the cash and goods supplied to the workshop itself or paid for by the Royal Treasury, and then submitting them to the *nāzer-e boyutāt* for the necessary approval and endorsement. Once these documents had been approved and duly sealed by the latter, they went to the *mostowfi-e arbāb-e taḥāvil* for the final auditing.<sup>45</sup> Although the *mostowfi-e arbāb-e taḥāvil* and the *vazir-e boyutāt* were by no means exclusively responsible for the stables or even only the workshops, it is interesting to note that the *mostowfi* drew part of his income from fees (*rosumāt*) both somehow connected to the “alterations in the branding of horses, mules and camels”<sup>46</sup> and levied on the *bolukbāšis* and the *amirāxwors*.<sup>47</sup>

The organization of the Royal stables involved however other lesser-known and lower-ranking officials, such as the *mošref-e eṣṭabl*. The name of his office suggests that his duties may have been the same as those of the above-mentioned *mošref-e ilxi*, only limited to the Royal palace. On this point, *Alqāb* contents itself with saying that he was responsible for checking and recording the number of horses and mules and the quantity of fodder available in the Royal stables.<sup>48</sup> *Tazkerat* does not mention the *mošref-e eṣṭabl* and *Dastur*

<sup>41</sup> *Alqāb*, pp. 21 and 22. In particular, *Tadhkirat*, p. 50 and *Alqāb*, p. 21 stress very clearly that the entire personnel of the *boyutāt* was under the orders of the *nāzer-e boyutāt* (*Alqāb* mentions the workers of the stud farms as well). Curiously, however, only “the majority” of the *šāhebjam*'s (and not all of them) had to address their petitions to the *nāzer-e boyutāt* according to *Tadhkirat*, p. 50 and *Dastūr*, pp. 115-116. Also the stables of the Royal palace of Eṣfahān had a *šāhebjam*' (see below), and they were clearly considered as being part of the Royal workshops.

<sup>42</sup> *Tadhkirat*, p. 50. For another instance of cooperation between the *nāzer-e boyutāt* and the *amirāxworbāši-e jelow*, cf. *Dastūr*, pp. 117, 453, which seems to refer not to the “writing off of the levies” on dead horses and mules, as maintained by the translator, but rather to the erasing through burning of the Royal mark (*suxtan-e tamgā*) from those animals which were found unfit for the Royal stables and therefore “dismissed”. In fact, *Tadhkirat*, pp. 50, 67-68 shows that a similar procedure was followed for the camels of the *šotorxān*. Conversely, *Tadhkirat*, p. 50 and *Dastūr*, p. 117 agree that the *nāzer-e boyutāt* had to inspect the camels of the Royal Household once a year, but there is no mention of an analogous duty concerning the horses.

<sup>43</sup> *Tadhkirat*, pp. 68 (with a list of the said materials), 139; cf. also *Dastūr*, pp. 200, 371-372. Of course, the *šāhebjam-e anbār* was also a subaltern of the *nāzer-e boyutāt*.

<sup>44</sup> *Tadhkirat*, pp. 50, 20 (Persian text).

<sup>45</sup> On the *vazir-e boyutāt*, cf. *Tadhkirat*, pp. 48-49, 70, 140; *Alqāb*, p. 65; *Dastūr*, pp. 213-214, 383-384. On the *mostowfi-e arbāb-e taḥāvil*, cf. *Tadhkirat*, pp. 49, 52, 70-71, 140; *Alqāb*, pp. 60-61; *Dastūr*, pp. 132-133, 216-218, 387. On the duties of the *nāzer-e boyutāt*, cf. above, n. 39.

<sup>46</sup> *Dastūr*, p. 218.

<sup>47</sup> *Alqāb*, p. 60. It is also interesting to remark that, when dealing with the auditing duties of the *mostowfi-e arbāb-e taḥāvil*, *Alqāb* makes it clear that he was responsible for the horses of the *ilxis* entrusted to the *bolukbāšis*, *ilxičis*, *amirāxwors* and “the others” (on this specific point, cf. also *Tadhkirat*, p. 52; *Dastūr*, pp. 132-133, 218).

<sup>48</sup> *Alqāb*, pp. 69-70.

mentions him only incidentally, without devoting an individual entry to him.<sup>49</sup> However, it appears clearly from the sources (especially from *Tazkerat*) that he had first to draw a budget (on the basis of which funds were granted to the stables by the Royal Treasury) and then keep records of the expenditures made; he passed all the relevant documents to the *vazir-e boyutāt* and was therefore an important linchpin in the mechanism of supply and control of the stables. Fortunately, and despite what seems to be a certain lack of interest for this official on the part of the administrative sources, a few glimpses at the career of a *mošref-e eštābl* are offered by the brief autobiographical statements of Moḥammad Maʿšum b. Xwājegi Ešfahāni, the author of the *Xolāšato 's-siyar*, who held that post under three Shahs. Moḥammad Maʿšum joined the “Royal camp” (*ordu*) at the age of fourteen and, apparently at the age of twenty, he was appointed *mošref-e šotorxān* by Šāh ʿAbbās I (1587–1629) who, twelve years later, bestowed upon him the office of *mošref-e eštābl* as well. He seemingly held both functions (that of *mošref-e eštābl* with certainty) under Šāh Šafī (1629–1642), until he was dismissed two years after the accession to the throne of Šāh ʿAbbās II (1642–1666) and approximately thirty years of service at Court. After two more years of forced abeyance, and the eventual disgrace of his enemies, he was appointed *vazir* of Qarābāg.<sup>50</sup> In referring to his own office, Moḥammad Maʿšum uses both the form *mošref-e eštābl* and *mošref-e ṭavile*.

Another official of some importance was the *šāhebjam'-e eštābl*<sup>51</sup> He was in charge of the horses, mules<sup>52</sup> and *olāgs*<sup>53</sup> of the Royal Household (*sarkār-e xāšše*), and he also played a role in the bureaucratic process necessary for the payment of salaries to the workers of the Royal stables,<sup>54</sup> who were considered his “followers” (*tābe*), or subalterns: for both reasons, then, he must have been in some sort of subordinated relationship to the *amirāxworbāši-e jelow*, although the sources make it relatively clear that he was under the authority of the *nāzer-e boyutāt*. This is also confirmed by the fact that the fees granted to the *šāhebjam'-e eštābl* in addition to his ordinary salary originated from the same sources from which the fees granted to the *amirāxworbāši-e jelow* (and to the *mošref-e eštābl* and the *amale* as well) were drawn.<sup>55</sup> Clearly the *šāhebjam'-e eštābl*, who was not an emir but may have been a professional, was the man who actually oversaw the everyday life of the stables, while the *amirāxworbāši*, a “political appointee” chosen by the ruler, had to fulfill important ceremonial duties such as, for instance, being present at the Shah’s rides or when the ruler visited the stables. For this reason, the latter had under his orders other officials with (presumably) ceremonial duties connected to horses and riding, such as the *jelowdārbāši* (First Equerry), the *zindārbāši* (Head of the Keepers of the Saddle), the *rekābdārbāši/uzangidārbāši* (Head of the Stirrup-holders), who also accompanied the Shah during his rides, and their men.<sup>56</sup> Interestingly enough, however, *Dastūr* lists the latter two officials among the *šāhebjam*’s of the Royal workshops, and therefore not among the “political appointees” but among the supposed “professionals”.<sup>57</sup> One wonders whether the competencies

<sup>49</sup> *Dastūr*, pp. 116, and 125 on his income. *Tadhkirat*, pp. 48-49, 71, 140 mentions the *mošrefs* of the Royal *boyutāt* collectively, among whom the *mošref-e eštābl* is clearly included, while on pp. 52 and 24 (Persian text) the *mošrefs* of the *amirāxworbāši-e šahrā* are mentioned.

<sup>50</sup> Ešfahāni, *Xolāšato 's-siyar*, pp. 311-315; cf. also p. 27.

<sup>51</sup> *Tadhkirat*, pp. 64, 68, 100, 134-135, 139; *Dastūr*, pp. 231, 400-401, 566.

<sup>52</sup> Here Marcinkowski read mistakenly *šotor* instead of *astar*: cf. *Dastūr*, p. 566.

<sup>53</sup> The word *olāg* meant originally a “post or relay horse”, and later also “horse” and “donkey”: cf. Doerfer, *Türkische und mongolische Elemente*, II, pp. 102-107. In the present context, “donkey” seems the most likely translation.

<sup>54</sup> *Tadhkirat*, p. 30 (based on Chardin) mentions the presence in each workshop – besides the *šāhebjam'* and the *mošref* – of a “master” (*ustā*) and of a *keliddār*: one wonders if they were present in the Royal stables as well.

<sup>55</sup> On the income of the *šāhebjam'-e eštābl*, cf. *Tadhkirat*, pp. 87, 100, 106 (Persian text); *Alqāb*, p. 26; *Dastūr*, pp. 125-126, 231, 566. On the income of the *mošref-e eštābl*, cf. *Tadhkirat*, p. 87; *Alqāb*, p. 70; *Dastūr*, p. 125. Interestingly, the basic salary (*mavājeb*) of the *mošref* seems to have been higher than the *šāhebjam*’s. It is worth remarking that, according to *Alqāb*, the *amirāxworbāši-e jelow* had to share the fees placed on/ each horse and mule presented as *piškeš* not only with his subordinates but also with the *išikāqāsibāši-e divān*. In fact, not only the latter was entitled to collect a tithe on the *piškeš* presented to the Royal court (foodstuffs excluded) but, in his capacity of “great master of ceremonies”, he was in charge of ensuring that the proper protocol be observed both during Royal audiences at Court and (as explicitly stated in *Alqāb*, p. 18) during the cavalcades of the ruler.

<sup>56</sup> According to Jean Chardin, quoted by *Tadhkirat*, p. 120.

<sup>57</sup> *Dastūr*, pp. 198-199, 367, 370. Cf. also *ibidem*, pp. 186, 357-358, 521 on the *jelowdārbāši*. It is also interesting to note that the salary of the *zindārs* and the *jelowdārs* consisted at least partly of fees shared with the *šāhebjam'* of the *zinxāne*: cf. *Tadhkirat*, p.

of the *ṣāhebjam<sup>c</sup>-e eṣṭabl* extended to the stud farms as well or the latter had their own *ṣāhebjam<sup>c</sup>* (thus creating two parallel structures, i. e., *amirāxworbāši-e jelow – ṣāhebjam<sup>c</sup>-e eṣṭabl – mošref-e eṣṭabl* for the Court and *amirāxworbāši-e ṣaḥrā – \*ṣāhebjam<sup>c</sup>-e ilxi – mošref-e ilxi* for the provinces, both ultimately answerable to the *nāzer-e boyutāt*). The paragraph of the *Tazkerat* devoted to the income of the *amirāxworbāši-e ṣaḥrā* mentions in fact a *ṣāhebjam<sup>c</sup>* (who logically should be considered subordinated to the *amirāxworbāši* himself), unfortunately without further specification.<sup>58</sup> The term *\*ṣāhebjam<sup>c</sup>-e ilxi* is not attested in the three handbooks, but its presence would represent a further parallel in the terminology between the staffs of the two *amirāxworbāšis*, besides those previously remarked upon.

To sum up, the *ṣāhebjam<sup>c</sup>-e eṣṭabl* was, to quote the words of Vladimir Minorsky, “the Head of the Department responsible for its general activities”, whereas the *mošref-e eṣṭabl* was “the Inspector dealing with the administrative routine”<sup>59</sup>: if we have to judge from their respective salaries, the latter was not necessarily inferior in rank to the former.<sup>60</sup> However, and interestingly, the name of the *ṣāhebjam<sup>c</sup>-e eṣṭabl* never appears among the several categories of workers whom our three administration handbooks list as “retainers” of the *amirāxworbāši-e jelow* and who needed his approval in order to be hired and paid. Therefore, the *ṣāhebjam<sup>c</sup>-e eṣṭabl* seems to have had a status different from the so-called “personnel” or “workers” (*‘amale*) of the stables: he most probably fell under the direct authority of the *nāzer-e boyutāt*,<sup>61</sup> although to some extent he must also have been responsible to the *amirāxworbāši-e jelow* (who, after all, was the court official specifically in charge of the stables). Most probably, the *‘amale* of the Royal stables (who seem to have been technicians concerned with horse-breeding, without administrative duties) really were the retainers of the *amirāxworbāši-e jelow*, and they are considered by the sources as dependants of the *nāzer-e boyutāt*, since all the administrative questions concerning them ultimately required the latter’s approval. Thus the *amirāxworbāši-e jelow* was at the apex of what we could call the professional, “equine” side of the management of the Royal stables: he had mainly inspection and ceremonial duties, and answered to the Shah for the well-functioning of the department under his orders and of the wellbeing of the horses. The *mošref-e eṣṭabl* definitely answered to the *mostowfi-e arbāb-e taḥāvil* and the *vazir-e boyutāt*, and the three of them belonged to the branch of the administration led by the *nāzer-e boyutāt*, who in his turn represented the pinnacle of achievement in the administrative side of the management of the stables. Above the latter, of course, stood the Grand Vizier (*e’temādo’-d-dowle*) and the *mostowfio’-l-mamālek*, without whose knowledge, consent and official endorsement no financial transaction was possible within the Safavid administration.<sup>62</sup> Finally, these considerations regarding the *amirāxworbāši-e jelow* and the administration of the Royal stables appear to be true also for the *amirāxworbāši-e ṣaḥrā* and the stud farms. One may add that *Tazkerat* seems to point to the existence of more than one *mošref-e ilxi*:<sup>63</sup> this could mean that either the stud farms, scattered as they were through the kingdom, were each served by a different *mošref* or that a senior *mošref-e ilxi* was supported by a network of deputies, each stationed at a different stud farm. In either case, given the parallels between the structure of the Royal stables and that of the stud farms, several officials carrying the title of *\*ṣāhebjam<sup>c</sup>-e ilxi* may have existed.

After this brief look at the duties of the two *amirāxworbāšis* of the Royal Household and at the structure revolving around them, however, we remain with a number of unanswered questions. For instance, how many people worked in the Court stables and on the farms?<sup>64</sup> What was the salary of the members of the

97.

<sup>58</sup> *Tadhkirat*, p. 87.

<sup>59</sup> *Tadhkirat*, p. 140.

<sup>60</sup> Cf. above, n. 54 for my remarks on this point.

<sup>61</sup> The sources are not totally clear and, above all, in agreement on this question: cf. above, n. 40.

<sup>62</sup> On the *e’temādo’-d-dowle*, cf. *Tadhkirat*, pp. 44-46, 114-116; *Dastūr*, pp. 99-103, 298-302; *Alqāb*, pp. 4-11; Floor, *Safavid Government*, pp. 23-40. On the *mostowfio’-l-mamālek*, cf. *Tadhkirat*, pp. 54-55, 122-125; *Dastūr*, pp. 129-130, 323-325; *Alqāb*, pp. 45-47; Floor, *Safavid Government*, pp. 40-43.

<sup>63</sup> Cf. above, n. 48.

<sup>64</sup> *Alqāb*, p. 21 states that, during the reign of Šāh Solṭān Ḥoseyn, the *nāzer-e boyutāt* had under his orders 5,940 *tābin*, “retainers” (including the workers of the workshops and of the *ilxis*), of whom 598 were working in the Royal palaces and gardens of



lower staff and the costs of stables and farms?<sup>65</sup> How many horse-breeding farms existed in the kingdom, and where were they located exactly?<sup>66</sup> Which horse breeds were bred there? War, the training of the troops and certain pastimes such as hunting and polo (which were at the same time a social duty, a popular amusement and a form of military training for the upper class and the soldiers) must have placed a heavy toll on the horses. How many animals lived in the farms,<sup>67</sup> how many in the Royal stables,<sup>68</sup> and how many were supplied to the Court each year? What was the price of a horse?<sup>69</sup> Exactly, which corps of the army were equipped with horses provided by the Royal breeding farms, to what extent, and with what kind of horses (mares, geldings, studs)?<sup>70</sup> Did some of them find their way to India, thanks to generally peaceful relations existing between Safavids and Mughals?<sup>71</sup> The present essay just confirms (if there was any need) that the Safavid administration was a complex and refined machinery, where many officers had manifold and seemingly disparate duties often overlapping those of other “colleagues”, and where cross-checking of procedures was the rule. Therefore, one cannot but once more regret the loss of the Safavid archives, which

---

Māzandarān. Without any pretension to draw conclusions, one may remark that the “stable boys” in the Sultan’s palace at Constantinople were 2,080 in 1540, 4,341 in 1568, 4,322 in 1609 and 3,633 in 1670: cf. Halil Inalcik, Norman Itzkowitz and Colin Imber (tr.), *The Ottoman Empire. The Classical Age 1300–1600* (New Rochelle: Aristide D. Caratzas, Publisher, 1989) (1<sup>st</sup> ed., 1973), pp. 81, 83. Furthermore, “in 1547 there was a sister organization in the provinces, employing several thousand people, and responsible for maintaining pasture land and breeding transport and riding animals”: cf. *ibidem*, p. 81.

<sup>65</sup> A few figures can be found in *Tadhkirat*, pp. 108–109, 183; cf. in particular the expenditure for the staff of the *ilxis* on p. 109.

<sup>66</sup> Stud farms existed “in each *velāyat*” according to *Dastūr*, pp. 114, 449, but this may be just a rhetorical expression. Membre, *Relazione di Persia*, p. 31 mentions the presence of horses belonging to the Shah in the surroundings of Marāḡe. Shortly before the Ottoman invasion of 1578, a Kurdish chief stole “nearly ten thousand horses of Bedouin Arab stock – stallions and mares, large and small” from the stud farm of Qarāčapuq, or Qarāčuq, near Marāḡe: cf. Eskandar Beg Monshi, *History of Shah ‘Abbas*, I, p. 349; Eskandar Beyg Torkmān, *Tārix-e ‘ālamārā-ye ‘abbāsi*, I, p. 232 (quoted in Doerfer, *Türkische und mongolische Elemente*, II, p. 210). Pietro della Valle saw a Royal herd of 4–5,000 horses near Hamadān in 1617: cf. *Viaggi*, p. 448. In 1629, Šāh Šafī ordered that a herd of 3,000 foals from the Royal *ilxis* of the Hamadān area be distributed to the troops: cf. Ešfahāni, *Xolāšato ‘s-siyar*, p. 70. The Venetian *Bailo* at the Porte reported that, during the Ottoman invasion of Persia of 1630, the *Cavallarizzo maggiore* of the Shah (a title which could correspond either to that of *amirāxworbāši* or, perhaps more likely, to that of *jelowdārbāši*) feigned desertion and tried to lure the Ottoman cavalry into an ambush with the pretext of seizing 4,000 horses belonging to the Shah. The stratagem however was discovered and the *Cavallarizzo maggiore* executed: cf. Archivio di Stato, Venezia, *Senato, Dispacci ambasciatori, Costantinopoli*, filza 110, no. 31, fols. 288r–288v (Giovanni Cappello, Vigne di Pera, 4 May 1630). Given the time necessary to send a courier from the eastern borders of the Empire to Constantinople, at the time of the events (provided they were related correctly) the Ottoman army must have been still in Kurdistan. During the reign of Šāh Šafī, *ilxis* existed at Hamadān, at Ešfahān or in its immediate surroundings, in ‘Erāq (presumably Persian, although this remains unspecified), and at Firuzkuh: cf. Ešfahāni, *Xolāšato ‘s-siyar*, pp. 70, 124, 237, 285. The translation of the passage concerning the *ilxi* at Ešfahān provided by Gerhard Rettelbach, *Hulāšat as-siyar. Der Iran unter Schah Šafī (1629–1642) nach der Chronik des Muḥammad Ma‘šūm b. Huāḡagī Işfahānī* (Munich: Dr. Dr. Rudolf Trofenik, 1978), pp. 108, 478, 508 does not seem correct.

<sup>67</sup> Cf. above, n. 65 for the figures provided by different sources.

<sup>68</sup> “The early Mughal court stables supported about 12,000 horses”: cf. Jos Gommans, *Mughal Warfare* (London: Routledge, 2002), p. 114.

<sup>69</sup> Floor, *Safavid Government*, pp. 221–222 provides a few instances of prices expressed in Venetian currency.

<sup>70</sup> On stallions, mares and geldings see the brief but interesting remarks by J.-P. Digard, “Asb-savārī”, *Encyclopaedia Iranica*, II, p. 738. Moḥammad Taqī Dāneš Paūuh, “Āmār-e māli va neẓāmi-e Irān dar 1128 yā tafšil-e ‘asāker-e firuzi-ma‘āser-e Šāh Solṭān Ḥoseyn Šafāvi az Mirzā Moḥammad Ḥoseyn Mostowfi”, *Farhang-e Irānzamin*, 20 (1353): pp. 397 and 398 states that in 1716 the tribal Safavid forces received their horses from their chiefs, which would be quite natural, while paid cavalry soldiers had to buy their mounts. Floor, *Safavid Government*, p. 155 (quoting Michele Membre,) reports an episode of the Shah distributing horses to the *qurčīs*. Ešfahāni, *Xolāšato ‘s-siyar*, pp. 70, 237 and 285 mentions three analogous incidents, in which Šāh Šafī shared out Royal horses among the troops. On the second of these occasions “home-grown horses” (*asbhā-ye xānezād*) are mentioned, on the other two the “Royal horse herds” (*ilxihā-ye xāšše*). The recipients of the horses are indicated as ‘*asāker* on pp. 237 and 285, as ‘*asāker*, *gāzis* and *amirs* on p. 70.

<sup>71</sup> “Iranian breeders developed a flourishing export of riding-horses to India” according to Digard, “Asb-savārī”, p. 738. According to Eskandar Beyg, a Safavid ambassador visiting the court of Akbar in 1597–98 took with him “one hundred thoroughbred horses, all sired by pedigreed Arabian, Georgian, and Bayātī stallions; Arabian mares, each worth a fortune”: cf. Eskandar Beg, *History of Shah ‘Abbas*, II, p. 723; Eskandar Beyg Torkmān, *Tārix-e ‘ālamārā-ye ‘abbāsi*, I, p. 543. The size of the gift makes one think that it could have been not just a present (however “royal” and lavish) but rather an attempt to boost Mughal horse-power thanks to the good relations existing between the two rulers. On the horses of the Mughal army, cf. Gommans, *Mughal Warfare*, pp. 111–121 in particular.

would have yielded an enormous amount of information not only of an administrative and political nature, but also of an economic and social character. One can also hope that further research will provide at least some answers and, above all, that attention to the sources will not succumb to the onslaught of new disciplines and approaches to history which seem to be more fashionable in the academic community of today, but which perhaps are not of the greatest urgency in the field of Iranian studies.

# No Horses for the Enemy: Ottoman Trade Regulations and Horse Gifting

Hedda REINDL-KIEL<sup>1</sup>

Margrave Francesco Gonzaga II of Mantua's (1484–1519) costly passion was his stables. He had bought horses in Spain, Sicily and North Africa before finally deciding in 1491 to obtain the objects of his desire in the Ottoman Empire, too.<sup>2</sup> The margrave must have made thorough enquires about the conditions for buying horses in Ottoman lands, as he sent an embassy with armours and mules (which were a rarity in Islamic countries)<sup>3</sup> as presents to Sultan Bayezid II. A few days after his arrival the Mantuan envoy received permission to purchase some mounts. Furthermore he was also given three horses by the Sultan as gifts for his lord.<sup>4</sup> Francesco Gonzaga had done what most of his Italian fellow princes, including the Pope, did: he had entered into diplomatic relations with the arch enemy of Christendom, the Ottoman Sultan. In this case, Francesco was able to extend his stock of valuable horses, while the Sultan gained an Italian ally in his struggle against his half-brother Cem, then in the Pope's custody. The story of this short-lived Ottoman-Mantuan diplomatic flirt has been described in detail by my late teacher, Hans Joachim Kißling.<sup>5</sup>

The story illustrates that buying thoroughbred horses in Ottoman lands was somewhat complicated for a foreigner. Strangers obviously needed Sultanic consent if they planned to export these animals. A clause in the *kanunname-i vilayet-i Bosna*, the code of laws for the province of Bosnia from 1516, explicitly says: “It shall be forbidden to buy in the lands of Islam (*diyar-ı İslam*) good horses (*eyü at*), weapons (*silah*) and military equipment (*alât-ı harb ve kütâl*) and take them to the unbelievers (*kâfir canibine*).”<sup>6</sup> To my knowledge this is the oldest surviving legal enactment of the matter. According to this regulation horses were seen by the Ottomans as strategic goods, not to be sold to potential enemies.

After the Safavids' turn to Shiite Islam, Iran became for the Ottomans a harbour of heresy, even worse than the unbelievers in the West.<sup>7</sup> Hence, the export of weapons and horses was also forbidden to this country. Accordingly, an order (from 27 November 1565) to the governor (*beğlerbeği*) of Van, which is preserved in the *Mühimme defterleri*, the correspondence of the Council of State (*divan*) with the provinces, explicitly forbids military men (*kul taifesi*) and others “to sell, driven by greed for a better price, good horses (*yarar atlar*) to the upper side (*yukarı canibe*)”, i.e. to Iran.<sup>8</sup>

Another order, again in the *Mühimme defterleri*, elucidates in a way the expression “good horse” (*eyü at*) in the law. The order, a letter of safe-conduct from August 1559 for the envoys of Johann Sigismund Zapolya (*Kraloğlu*) and his mother Queen Isabella states, “It is forbidden for horses to go outside the Well-Protected Domains,” i.e. the Ottoman Empire, and continues, “The mounts they [the envoys] ride must not

---

<sup>1</sup> Institut für Orient- und Asienwissenschaften, Universität Bonn.

<sup>2</sup> Hans Joachim Kißling, *Sultan Bâjezid's Beziehungen zu Markgraf Francesco II. von Gonzaga*, Münchener Universitäts-Schriften, Reihe der Philosophischen Fakultät Bd. 1 (München, 1965), pp. 2-5.

<sup>3</sup> Kißling, *Bâjezid's Beziehungen*, p. 7, n. 16.

<sup>4</sup> Kißling, *Bâjezid's Beziehungen*, pp. 6-7.

<sup>5</sup> Kißling, *Bâjezid's Beziehungen*, passim.

<sup>6</sup> Ahmed Akgündüz, *Osmanlı Kanunnâmeleri ve Hukukî Tahlilleri*. III. Kitap: *Yavuz Sultan Selim Devri Kanunnâmeleri* (Istanbul: Fey Vakfı, 1991), p. 376.

<sup>7</sup> In theory the Ottoman fight was directed exclusively against the Safavid dynasty, though. Cf. Halil İnalcık, “State and Ideology under Sultan Süleyman I”, idem, *The Middle East and the Balkans under the Ottoman Empire: Essays on Economy and Society*, Indiana University Turkish Studies and Turkish Ministry of Culture Joint Series vol. 9 (Bloomington, 1993), p. 80-81.

<sup>8</sup> *5 Numaralı Mühimme Defteri (973/1565-15 66)*. <Tıpkıbasım>, T.C. Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü Osmanlı Arşivi Daire Başkanlığı Yayını N: 23 (Ankara, 1994), p. 235 # 610.

be good horses (*yarar at*), but packhorses (*bargir*).<sup>9</sup> Thus, *eyü at*, “good horse”, is the 16th century term for thoroughbred horse, while *bargir* (today *beygir*), “packhorse” meant the “ordinary” non-purebred animal. In an earlier order from 15 March 1545 to the governor (*beğlerbeği*) of Damascus, concerning (non-Muslim) merchants travelling to Jerusalem, Aleppo, Basra, Hormuz and Tripolis (in today's Lebanon) the question of mounts is again specified: *bindikleri dahi 'arabî at olmayub bârgir cinsi ola...*<sup>10</sup>, “and their mounts must not be [thoroughbred] Arabian horses, but those of the ‘packhorse’ type”.

This order is matched in a way by a number of Ottoman miniatures depicting the ruler on horseback. Although the horses in these miniatures are in general highly stylised, several features, such as the high-carried tail, the arched neck and the slightly concave profile, point to Arabians as the preferred horses of Ottoman royalty.<sup>11</sup>

The official ban on exporting horses was obviously not easy to enforce in all border provinces. At traditional horse-exporting ports the trade, although in the form of contraband, did continue. An order from August 1565 to the governor of Basra, for example, complains that despite the ban war material, horses, iron, lead, grain and other victuals were being exported. The *beğlerbeği* (governor) was thus instructed to prevent the shipping of such goods and horses abroad.<sup>12</sup> The destinations of this illegal trade are not named, but they may well be the Empire's hostile neighbour Iran, the Portuguese island of Hormuz or India. As Basra started to develop during these years to be the major Ottoman port for the India trade<sup>13</sup> it is well possible that horses, war material and provisions were headed for India.

Despite the Porte's prohibition the export of Arabian horses via Basra seems to have continued unbroken until the 19th century.<sup>14</sup> A long-term trade of this kind can hardly have been organised without the Porte's knowledge. Hence, it is not unlikely that pragmatism triumphed over principles in the Ottoman central administration. To find out how the Porte dealt with this matter, and whether tacit consent was given or some other solution was found, we need to make a thorough, and rather time consuming, study of approximately 200 *Mühimme defterleri* from the mid-16th century until the end of the 18th century.<sup>15</sup>

In any case, the Ottoman attitude concerning the export of horses seems a bit odd. After all, a general ban does not appear very logical if we take into consideration the Ottoman military aid to Aceh (around 1567–68, against the Portuguese)<sup>16</sup> and to some Indo-Muslim states. The small Sultanate of the ‘Adilshahi’s in Bidjapur, for example, was supplied around 1680 with an Ottoman canon caster who created an enormous weapon (with his name on it), which is still to be seen. In the 18th century the favourite Ottoman gift to the

<sup>9</sup> Başbakanlık Osmanlı Arşivi, İstanbul, Mühimme Defteri 3, p. 71 # 173.

<sup>10</sup> Halil Sahillioğlu (ed.), *Topkapı Sarayı Arşivi H. 951–952 Tarihli ve E-12321 Numaralı Mühimme Defteri* (İstanbul: IRCICA, 2002), p. 265.

<sup>11</sup> A very distinct example is the hunting scene in ‘Arifi's Gūy-i Çawgān, in the Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi manuscript H. 845, fol. 34 b – 35 a. This masterpiece of miniature painting has been published several times, for example [Filiz Çağman – Zeren Tanındı,] *The Topkapı Saray Museum: The Albums and Illustrated Manuscripts*, J. M. Rogers (tr. and ed.), (London: Thames and Hudson, 1986), pl. 140. Metin And, *Osmanlı Tasvir Sanatları: 1 Minyatür* (İstanbul: Türkiye İş Bankası, 2002), p. 46. All hunting scenes from ‘Arifi's Süleymanname point again to the use of Arabian horses by monarch and princes. Cf. Esin Atıl (ed.), *Süleymanname: The Illustrated History of Süleyman the Magnificent* (Washington: National Gallery of Art – New York, Harry N. Abrams, 1986), pp. 126, 176, 193, 220; see also pp. 103, 105, 118, 120, 142, 170, 184, 188, 190, 208, 232. For an overview of horse representations in the Turcic world (with some references to Ottoman art) see Emel Esin, “Türk Sanatında At”, in Emine Gürsoy-Naskali (ed.), *Türk Kültüründe At ve Çağdaş Atçılık* (İstanbul: Türkiye Jokey Kulübü, 1995), pp. 54-90.

<sup>12</sup> *5 Numaralı Mühimme Defteri*, p. 25 # 65.

<sup>13</sup> Cf. Halil İnalçık, “The Ottoman Cotton Market and India: The Role of Labor Cost in Market Competition”, idem, *The Middle East and the Balkans under the Ottoman Empire*, p. 271, 278-279.

<sup>14</sup> Thabit A.J. Abdullah, *Merchants, Mamluks and Murder* (Albany: State University of New York Press, 2001), p. 40. Cf. also (mainly for the 18th and 19th centuries) Hala Fattah, *The Politics of Regional Trade in Iraq, Arabia and the Gulf, 1745–1900* (Albany: State University of New York Press, 1997), pp. 159-183.

<sup>15</sup> The oldest surviving register of this type is kept in the archives of the Topkapı Palace and was published a few years ago by Halil Sahillioğlu (see note 9). 73 volumes in the Ottoman Archives of the Turkish Prime Minister are catalogued (and a number of them published in transcription and as a facsimile), but the bulk of the *Mühimme defterleri* have to be examined page by page because they still await cataloguing; cf. *Başbakanlık Osmanlı Arşivi Kataloqları Rehberi*, T.C. Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü Osmanlı Arşivi Daire Başkanlığı Yayın N: 26 (Ankara, 1995), pp. 191-201.

<sup>16</sup> Cf. Numan Kurtulmuş, “Açe”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. (henceforth: *DİA*) I (İstanbul, 1988), p. 330.

east – Iran and Mughal India – were watches and rifles,<sup>17</sup> the latter much more dangerous objects than horses.

Consequently, the Ottoman reluctance to allow horses to be exported might, at least in part, have to do with an attitude that has little to do with warfare: a pre-Islamic sacral veneration of horses that continued in Islamic times and was manifested, for instance, in the manifold graves for horses of famous heroes (like the one of Mehmed the Conqueror's horse in Istanbul's quarter Eyüp).<sup>18</sup>

Additionally, as the interdict on non-Muslims riding “good horses” clearly suggests, thoroughbreds signalled status<sup>19</sup> and as such were deemed luxury items. Hence, the pre-modern Ottoman economic concept probably played a role as well. The export of war material and goods important for the home market, such as cotton, wax, leather, hides and grain, was forbidden,<sup>20</sup> and the flow of luxury items to other countries was not wanted either. All this was thought to weaken the domestic market and hence undermine the strength of the economy.

In this context a statement made in 1592 by Lorenzo Bernardo, a Venetian diplomat, is of some interest: “Because the Turk does not care about delicious food and not about rich furnishings for his house, since he is content with only bread and rice and with only blanket and cushion, he shows all his *grandezza* with a multitude of slaves and horses.”<sup>21</sup>

It is not easy to establish average prices for Ottoman horses, because data are rather scattered and a systematic research has not yet been carried out. Occasionally we find records in the protocols of Sharia courts, but by and large they are not frequent and not detailed enough to give a complete picture.

The *kadı* protocols of Larende (today: Karaman, in Central Anatolia) mention for the year 1533 the purchase of a horse at 1,200 *akçe* (the Ottoman silver coin), and another one at 2,200 *akçe*.<sup>22</sup> The same source refers to the sale of a black horse (*yağız at*) at 1,500 *akçe* and one with a russet tail at 2,800 *akçe*.<sup>23</sup> These animals were probably thoroughbreds, while the prices for mounts of the ordinary type (*bargir*; but in the register called *at*) in 1534 varied between 320 and 500 *akçe*.<sup>24</sup> One entry (1534) in the Larende register is of special interest: for a sale as part of a multi-cornered deal the price of a horse is given at 1,200 *akçe* while the price of a male slave is 1,500 *akçe*.<sup>25</sup>

In 1541–2 two horses were sold in ‘Aintab (today Gaziantep in south-eastern Turkey) at 20 gold pieces and another two at 13 gold pieces<sup>26</sup> (1,200 and 780 *akçe*). From the court registers of Sofia we have some horse prices for the year 1550: the sums vary between 160 and 900 *akçe*.<sup>27</sup> In the years around 1540 and

<sup>17</sup> Cf. Hedda Reindl-Kiel, “Der Duft der Macht: Osmanen, islamische Tradition, muslimische Mächte und der Westen im Spiegel diplomatischer Geschenke”, *Wiener Zeitschrift zur Kunde des Morgenlandes* 95 (2005), pp.240-245.

<sup>18</sup> Hallaçoğlu, “At”, p. 31.

<sup>19</sup> It is interesting to note that privileges for the ruling elite in the Ottoman Empire were never positively formulated; they become only visible by various prohibitions for people who are not privileged.

<sup>20</sup> Halil İnalcık, “The Ottoman Economic Mind and Aspects of the Ottoman Economy”, in idem, *The Ottoman Empire: Conquest, Organization and Economy* (London: Variorum Reprints, 1978), X, p. 215.

<sup>21</sup> L. Bernardo, *Relazione dell'impero Ottomano di Lorenzo Bernardo, 1592*, in E. Albèri (ed.), *Relazioni degli ambasciatori Veneti al senato*, Serie III<sup>a</sup> – Volume II<sup>o</sup>, Firenze 1844, p. 368: “perchè il Turco prima non curava il delicato mangiare, nè li ricchi addobamenti di casa, ma solo si contentava di pane e riso, e del solo tappeto e cuscino; tutta la sua grandezza la mostrava nel numero dei molti schiavi e cavalli”.

<sup>22</sup> Alaaddin Aköz, *Kanunî Devrine Ait 939–941/1532–1535 Tarihli Lârende (Karaman) Şer'îye Sicili*. Özet – Dizin – Tıpkıbasım (Konya: Tablet Kitabevi, 2006), p. 48 # 79.2 and 82 # 136.4.

<sup>23</sup> Aköz, *Lârende Şer'îye Sicili*, p. 96 # 164.1 and 99 # 166.2.

<sup>24</sup> Aköz, *Lârende Şer'îye Sicili*, p. 141 # 217.2; 246 # 346.2; 264 # 374.2.

<sup>25</sup> Aköz, *Lârende Şer'îye Sicili*, p. 240 # 338.1. An equivalence of horse prices with those of slaves was also observed by my colleague Fehmi Yılmaz (Marmara Üniversitesi İstanbul), who worked on the *kadı* registers of the Crimea (1608). (Oral communication).

<sup>26</sup> Leslie Peirce, *Morality Tales: Law and Gender in the Ottoman Court of Aintab* (Berkeley e.a.: University of California Press, 2003), p. 303.

<sup>27</sup> Herbert W. Duda and Galab D. Galabov, *Die Protokollbücher des Kadiamtes Sofia* (München: Oldenbourg, 1960), pp. 25 # 72; 52 # 193; 58 # 222; 75 # 296; 77 # 306.

1550 the daily wage for an unskilled craftsman in Istanbul was around 5 *akçe*.<sup>28</sup> For 1620 the Sofia register mentions again a horse worth 1,000 *akçe*.<sup>29</sup>

In Ankara we find for April/May 1590 the sale of two horses at 13,000 *akçe*.<sup>30</sup> In another case, roughly about the same time, a horse is mentioned whose worth is 20 gold pieces.<sup>31</sup> In the same year, again in the area of Ankara, 45 gold pieces were paid for a horse.<sup>32</sup> In 1587 the value of a Venetian ducat (the widely used gold coin) had been 120 *akçe*,<sup>33</sup> thus, the latter mount cost (in these years of inflation) at least 5,400 *akçe*, while the other animal was valued only at about 2,400 *akçe*. At the same time (1587) the daily wage for an unskilled workman in Istanbul's building sector was 9.4 *akçe*,<sup>34</sup> while in provincial towns the sum was somewhat lower.

These enormous disparities in prices (even if we take into account the rapid monetary inflation of the 1580s) point, of course, to differences in quality. It is highly improbable that people could buy a thoroughbred at less than 800 or 900 *akçe* even in the forties and fifties of the 16th century.

When we bear in mind that in 1581–1582 a peasant's house of mud brick was available at 250–750 *akçe*,<sup>35</sup> it is evident that good horses were more than just important military assets; they were also luxury items. Nevertheless, it seems that no single major horse market developed; horses were sold nearly everywhere, in most of the regional markets all over the Empire, as we may conclude from a whole range of local tax regulations (*kanunname*).<sup>36</sup>

Not least because of their high prices, horses were major elements in conspicuous consumption and as such favourite items for gift exchange. The supposedly oldest, but highly disputed Ottoman document, allegedly from 1348, already mentions a horse gift.<sup>37</sup> Governors sent horses (and other animals) to the Porte, and in the gift traffic of the Ottoman court with neighbouring states horses always played a significant role.<sup>38</sup> In Islamic culture as well as in international interchange this had a long tradition. An eleventh-century Arabic book on gifts and treasures relates that the Prophet Muḥammad had received from the Byzantine governor of Egypt, al-Muḥawḳis, in addition to gold, textiles and honey, four slave girls, a eunuch, a mule, a donkey and a horse. The latter became the Prophet's favourite mount, the famous Duldul.<sup>39</sup> Thus, horse gifting, having already had a long tradition with Central Asian Turkic people, possessed for Seldjuks and Ottomans at least an Islamic veneer.

Recalling Francesco Gonzaga's efforts to obtain Ottoman horses, we can conclude that Ottoman horse breeding must have had very high standards. Unfortunately, we know very little about it. Although it is said that the common horse breed in Ottoman lands was the Turcoman horse,<sup>40</sup> things are slightly more complicated. The word Turcoman/Türkmen is a generic term here indicating a breed with small or middle

<sup>28</sup> Şevket Pamuk, *İstanbul ve Diğer Kentlerde 500 Yıllık Fiyatlar ve Ücretler/500 Years of Prices and Wages in Istanbul and Other Cities: 1469–1998* (Ankara: Devlet İstatistik Enstitüsü, 2000), p. 69.

<sup>29</sup> Duda - Galabov, *Protokollbücher*, p. 353 # 1143.

<sup>30</sup> Halit Ongan, *Ankara'nın İki Numaralı Şer'îye Sicili, 1 Muharrem 998 – 8 Ramazan 998 (20 Kasım 1588 – 11 Temmuz 1590)* (Ankara: TTK, 1974), p. 109 # 1421.

<sup>31</sup> Ongan, *Ankara'nın İki Numaralı*, p. 117 # 1532.

<sup>32</sup> Hedda Reindl-Kiel, "A woman *timar* holder in the province of Ankara", *Journal of the Economic and Social History of the Orient* XL (1997), p. 216.

<sup>33</sup> Halil Sahillioğlu, "Akçe", *DİA* II, p. 227.

<sup>34</sup> Pamuk, *500 Yıllık Fiyatlar*, p. 69.

<sup>35</sup> Suraiya Faroqhi, "The peasants of Saideli in the Late Sixteenth Century", *Archivum Ottomanicum* VIII (1983), p. 239.

<sup>36</sup> Akgündüz, *Kanunnâmeleri*. Vol. I-X.

<sup>37</sup> For the text and the latest discussion (with rich literature) see Feridun Emecen, "Orhan Bey'in 1348 Tarihli Mülknâmesi Hakkında Yeni Bazı Notlar ve Düşünceler", idem, *İlk Osmanlılar ve Batı Anadolu Beylikler Dünyası* (Istanbul: Kitabevi, 2001), pp. 187-207.

<sup>38</sup> For the practice of Ottoman diplomatic gift exchange with other states see Hedda Reindl-Kiel, "Der Duft der Macht", pp. 195-258.

<sup>39</sup> Ghâda al-Hijjâwî al-Qaddûmî, *Book of Gifts and Rarities (kitâb al-Hadâyâ wa al-Tuhaf): Selections Compiled in the Fifteenth Century from an Eleventh-Century Manuscript on Gifts and Treasures* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1996), pp. 63-65.

<sup>40</sup> Cf. Yusuf Hallaçoğlu, "At: İslâmî Devir", *DİA*, IV, p. 29.

high body, a small pronounced head, short ears, a thick and long mane, a strong rump and breast; a type of fast and robust horse.<sup>41</sup> Yet, this type of horse does not exist in its pure form in today's Turkey, and probably never did. The prevailing horse race (*yerli tip*, “the native type”) has been exposed to various racial influences and is for a good part a mixture of the Przewalski or the Tarpan type with the offspring of ancient Oriental breeds.<sup>42</sup> Another type is today mainly the Çukurova horse, a strongly built crossbreed of “native” and Arabian breeds,<sup>43</sup> while the Uzunyayla horse is a rather modern breed originating in Circassian horses and imported in 1873–74.<sup>44</sup> Since the 19th century saw a strong decline (if not in parts a collapse) in the breeding of thoroughbreds in the Ottoman Empire<sup>45</sup> it is particularly difficult to visualise historical Ottoman horse races. Due to its geographical situation the Ottoman market for thoroughbreds must have always been a “meeting point” of Arabian, Turcoman and Caucasian horse breeds.

A gift inventory (probably from the 18th century) containing riding equipments names several *takım-ı Türkmen*,<sup>46</sup> which obviously were made for the horse breeds of this name. In the inner-Ottoman gift traffic chiefly two other types are mentioned: *Rumî* (“Anatolian”) and *Misrî* (Egyptian)<sup>47</sup> but *Şam atları* (Damascene horses) appear as well.<sup>48</sup> While we might imagine that “Egyptian” and “Damascene” horses were two varieties of Arabian thoroughbreds, we do not have a clue what “Anatolian” thoroughbreds might have looked like. Were they the ancestors of today's “natives” (*yerli*), or should we think of the Çukurova type?

In general neither Ottoman archival documents nor Ottoman or Western narrative literature contain specific descriptions concerning race or type of horses presented as gifts. More often than not only the number of animals is given.

A Turkish proverb, however, *Alma ali, bin doruya, besle kırı, sat yağızı*, “Don't buy a sorrel, ride a chestnut one with dark mane, tail and fetlocks, breed a grey horse, sell a black one” might indicate actual preferences in terms of colour. In fact, in the few documents where any specification is given, in general probably chestnut horses with dark manes (*dorı*) did prevail.

A typical example for the administrative handling of horse gifting is to be found in the fragment of a courtly register from 1559 under the heading *ağa kullarına in'am buyurulan atlar ki zikr olunur*. “Horses as gifts for the servants [in rank of] ağa.” ‘Ali Ağa, the *mir-i alem* (chief standard bearer of the Palace) for example got a greyish horse which had originally been a present to the Sultan from the governor of Erzurum. Only one of the 22 horses in this document had not come to the court as a gift from an official such as the *sancak beğ* (governor) of Tarsus or the governor of Sivas etc.<sup>49</sup>

This kind of redistributive gifting is a typical example for the pre-modern Ottoman (and “Islamic”) mode of gift exchange. This fits into a model described by the economic historian Karl Polany.<sup>50</sup> He links the redistribution mainly to a non-developed market economy. To what extent this model is valid for the Ottoman Empire and other pre-modern Islamic states remains questionable, though. The redistributive way of gifting was by no means restricted to the inner-Ottoman gift traffic; it was in general also valid when dealing with diplomatic gifts. In this latter category horses, as we have already seen, played a significant role.

<sup>41</sup> Hallaçoğlu, “At”, p. 29.

<sup>42</sup> Selâhattin Batu, *Türk atları ve at yetiştirme bilgisi*, Ankara Üniversitesi Veteriner Fakültesi Yayınları 15 (Ankara: Ankara Üniversitesi, 1951), pp. 79-83.

<sup>43</sup> Batu, *Türk atları*, pp. 86-88.

<sup>44</sup> Batu, *Türk atları*, pp. 89-90.

<sup>45</sup> Batu, *Türk atları*, pp. 70-71.

<sup>46</sup> Another set of horse utensils is *takım-ı Misrî*; Topkapı Sarayı Müzesi Arşivi (henceforth TSMA), E. 3960/49.

<sup>47</sup> TSMA, E. 3960/43 (dated Zilhicce 1181/19.IV.-17.V.1768); E. 3960/50 (dated 1159/1746); E. 3960/53 (undated; 18th century?); E. 3960/55 (undated; 18th century?). Many documents refer only to *donanmış at* (“equipped horse”) or *at, ra's l*.

<sup>48</sup> TSMA, E. 3960/10 (undated; probably 1047/1637–38).

<sup>49</sup> TSMA, D. 10084.

<sup>50</sup> Karl Polanyi, *The Great Transformation: The Political and Economic Origins of Our Time* (Boston, Ma.: Beacon Press, 2001), pp. 45-58

In 1623, for example, two horses, one chestnut with dark mane, tail and fetlocks (*dorı*) and the other sorrel (*al*), equipped with jewelled and silver bridles and trappings, were sent to Shah ‘Abbās I in Isfahan.<sup>51</sup> A gift package to Sultan (Deli) İbrahim in 1051/1641 from Shah Şafı I contained no less than 14 horses.<sup>52</sup> Another rich offer to the Ottoman court, one year later (registered 30. XII.1642) and probably from the new ruler of Iran, Shah ‘Abbās II, included again 14 horses, five of them were specified as *esb-i bedavi*, apparently thoroughbred Arabians, maybe originally a gift from another ruler? The other nine were *esb-i yorga*, ambling horses.<sup>53</sup> The living part of this dispatch was completed with no less than 60 she-camels (*maye deve*).<sup>54</sup> Although the latter are mentioned in the gift inventory, they must have been only an additive. Tommaso Alberti, referring in his travelogue to the gifts brought by a Safavid envoy in November 1620 to the Ottoman Sultan, writes of 50 camels carrying silk, 25 camels transporting porcelain and another 25 camels bringing most beautiful carpets. The animal part of the Safavid diplomatic gift package also included an extremely beautiful horse, superbly equipped.<sup>55</sup>

In 1665, after the peace of Vasvár (1664), the Hapsburg emperor Leopold I (r. 1657–1705) received 17 horses, costly jewellery, a tent, carpets, robes of honour and horse equipment.<sup>56</sup> Rather similar was the Ottoman gift package sent off in 1699 after the peace of Karlowitz (Karlofça) when, again, 25 horses were dispatched to Vienna, only this time accompanied by two leopards.

An undated document (probably from the 17th century) listing gifts from the court of Vienna to the Sultan (*Nemçe kralın pişkeşleridir*) records, next to tableware, clocks, silver vessels and ivory, six horses with velvet blankets and a crystal carriage.<sup>57</sup>

In Ottoman diplomatic gift traffic the sum of 25 horses represents, at least to my knowledge, the maximum presented to a foreign court. The reason for this must have been twofold: firstly, a bigger number, let us say 50 horses, could have had the haut gout of a tributary gift,<sup>58</sup> and this was beyond everything the Ottoman head of protocol could think of. Secondly, and more important, an appropriate horse gift, would be more than just the “naked” animal. It had to be equipped with a suitable bridle, a costly saddle (frequently embroidered with gold and pearls, sometimes beset with valuable stones), silver or gilded stirrups, various luxurious blankets and trappings. Although, I have never come across a register where the prices of horses and equipment were indicated, I am inclined to think that in most cases the value of the accessories must have exceeded the cost of the horse several times over.

A register of gifts handed over to the treasury of the royal stables in 1640<sup>59</sup> illustrates the exquisiteness of horse equipment. Mustafa Çelebi, the *Ağa* of the Türkmens of Yeni İl (today: Uzunyalya),<sup>60</sup> offered bridles and trappings for no less than nine horses, one set consisting of Circassian bridles (*licam-ı Çerkezî*)<sup>61</sup> from silk weaving with gilded silver, side chain of the bit (*reşme*)<sup>62</sup> of gilded silver, saddle (*zin*) from red velvet

<sup>51</sup> T SMA, D. 5903.

<sup>52</sup> T SMA, D. 7998/2. There must have been a very noble race of Persian horses, since in 1668 the Dutch Vereenigte Oostindische Compagnie (VOC) sent two dapple-grey Persian stallions to the Shogun in Japan; Margot E. van Opstall, “Kamelen op de landweg. Dieren als geschenk voor de shogun”, Willem Robert van Gulik (ed.), *In het spoor van de liefde* (Rotterdam, 1986), p. 71.

<sup>53</sup> Cf. Esin, “Türk Sanatında At”, p. 72, where she refers to *yorga* = *rahvan/rahvar* (ambling).

<sup>54</sup> T SMA, D. 7998/5 and D 7998/6.

<sup>55</sup> Alberto Bacchi della Lega (ed.), *Viaggio a Costantinopoli di Tommaso Alberti (1609–1621)* (Bologna, 1889), p. 57.

<sup>56</sup> For details see Murat Uluskan, “Osmanlı Diplomatik Hediye Geleneğine Bir Örnek: Avusturya İmparatoruna Gönderilen Hediyeler ve Bunların Temini (1665–1699)”, Emine Gürsoy-Naskali (ed.) *Hediye Kitabı* (forthcoming). I would like to thank the author for providing me with his unpublished manuscript.

<sup>57</sup> T SMA, E. 3957/11.

<sup>58</sup> The yearly tribute of the Moldavian Princes to the Porte, for example, contained next to 4,000 gold pieces and 14 falcons also 40 horses; cf. Dimitrie Cantemir, *Beschreibung der Moldau* (Frankfurt, Leipzig 1771, repr. Bukarest: Kriterion, 1973), p. 252.

<sup>59</sup> The entries in this register are dated between 17 Şevval 1049 (2.10.1640), and *gurre-i Şevval* 1057 (30.10.1647). A number of remarks explain that the recorded items were gifts for religious holidays.

<sup>60</sup> The Turcoman tribes of this area were renowned as horse breeders.

<sup>61</sup> The term *Çerkezî* (Circassian) might point to the horse type presented with the equipment. In the Uzunyayla area still (or again?) today some horse breeders raise Circassian (Kabardin) horses. Cf. <http://www.circassianworld.com/Uzunyaylahorses.html>.

<sup>62</sup> Faruk Sümer, *Türkler'de Atçılık ve Binicilik*. I. s.l. (Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı) 1983, p. 53.



with silver and gold embroidery in a design of Rumi leaves, stirrups (*rikâb*) plated with gold, saddle-knob (? *topuz*)<sup>63</sup> of gilded silver, saddle-pad (*teğelti*) of black velvet with silver embroidered edges.<sup>64</sup> Although Mustafa Çelebi's presents form a long list, the horse equipment was rather modest, compared to that presented by other dignitaries. Yet, the registered items were without doubt only accessories accompanying nine horses (which must have been recorded in a different register).

The real treat at this occasion came from the grandees of state. The Grand Vizier's offer must have turned any horse into a dazzling, scintillating mythical creature of a fairy tale: the saddle of silver and gold embroidered red velvet was additionally bedecked with emeralds and pearls in different numbers and sizes. While the stirrups were again gilded silver, the bridles were of pure gold (*zer-i sâfi*), encrusted with rubies and emeralds. The jewellery worn on the horse's forehead (*alındırık*) had the form of a tulip adorned with two emeralds and one ruby. Its decorative platelets (*bafteha*) were adorned with 116 rubies and 116 emeralds. The breast-band was again made of pure gold encrusted with rubies and emeralds. A golden chain, a double-edged scimitar (*gaddare*), again of pure gold, with a design of Rumi leaves, and a hilt of fishbone (? *şir-i mahî*), encrusted with six rubies, and finally a horsecloth (*dikdik*) of purple velvet from Aleppo completed the equipment.<sup>65</sup>

The rest of the register's entries list with annoying precision forty gift packages of the same kind. The main variations in this record are the names and ranks of different donors and the value and luxury of the precious and semi-precious stones used in the different items of horse equipment.

The attitude perceivable from archival documents is also documented in surviving artefacts. A short glance to the exhibition of the "Türkenbeute" (Turkish spoils) in the castle museum of Karlsruhe<sup>66</sup> yields once more the observation that the equipment was more important than the horse itself. The latter was, beyond its practical use as means of mobility, a splendid "carrier" of opulence. The costliness of thoroughbred horses was more than matched by what surrounded the animal's large body surface, facilitating as it did an advertisement of its owner by means of conspicuous consumption.

The frequency, number and costliness of mounts, bridles and trappings as gifts was more often than not topped by luxury textiles presented to the monarch and members of the ruling elite. Thus, the arrowhead of gifts was obviously directed to indicate status – that of the donor as well as that of the receiver. In general, gift giving in the pre-modern Ottoman Empire was a special form of conspicuous consumption. The emphasis on clothing and horse trappings indicates that these two domains were creating the major leeway to demonstrate distinction in public for the upper echelons of society. Hence, noble horses were not only elegant, quick and more or less comfortable means of locomotion, they had unquestionably two more functions: marking rank on one hand, and serving on the other hand as background for silver, golden and jewelled trappings. We might compare this phenomenon in a way with the architectural setting of the Ottoman royal residence, the Topkapı Sarayı, where power was not demonstrated by monumentality, since the Palace served as a ceremonial arena in which supremacy was displayed by manpower, i.e. by great numbers of well-fed, well-dressed servants.<sup>67</sup>

<sup>63</sup> Sümer, *Türkler'de Atçılık*, pp. 40-41.

<sup>64</sup> TK SMA, D. 9591, fol. 6 b – 7 a.

<sup>65</sup> TK SMA, D. 9591, fol. 7 a – 7 b.

<sup>66</sup> Cf. Badisches Landmuseum Karlsruhe, *Die Karlsruher Türkenbeute: die »Türkische Kammer« des Markgrafen Ludwig Wilhelm von Baden-Baden. Die »Türkischen Curiositaeten« von Baden-Durlach* (München: Hirmer, 1991), pp. 95-168.

<sup>67</sup> Cf. Gülru Necipoğlu, *Architecture, Ceremonial and Power: The Topkapı Palace in the Fifteenth and Sixteenth Centuries* (Cambridge, Mass, London: The MIT Press, 1991).



# Muhammad zu Pferde im Kampf: Ein Beispiel für das Genre der *Furūsiyya an-nabawiyya* während der Mamlukenzeit (1250–1517)

Stephan CONERMANN<sup>1</sup>

Europäischen Reisenden, die in das Mamlukenreich kamen, fiel sehr schnell auf, dass den einheimischen Muslimen in der Regel die Benutzung eines Pferdes bei Strafe verboten war.<sup>2</sup> Nur die eigentlichen Mamluken, also die kiptschakischen oder tscherkessischen Mitglieder der Herrschaftselite, durften sich hoch zu Ross fortbewegen.<sup>3</sup> Der aus Córdoba stammende Pero Tafur (1410–1487)<sup>4</sup> weiß gar zu berichten, dass Mauren das Besteigen und Führen eines Pferdes bei Todesstrafe untersagt sei und alle Meriten eines ordentlichen Ritters allein den Mamluken zukämen.<sup>5</sup> Und auch der Kölner Reisende Arnold von Harff (1471–1505)<sup>6</sup> erzählt in seinem Fahrtenbuch, dass unter den Mamluken das Pferd als das wichtigste Zeichen eines hohen gesellschaftlichen Ranges gelte.<sup>7</sup> Sowohl die Emire und die einfachen Mamluken wie auch die Sultane gaben in vielen Fällen sehr viel Geld für die Zucht und die Anschaffung guter Reittiere aus. Berühmt sind, Ulrich Haarmann erwähnt es in einem seiner Aufsätze, die Geldmittel, die der Herrscher al-Malik an-Nāṣir (reg. 1293–1341) im frühen 14. Jahrhundert in seine Gestüte investierte.<sup>8</sup> Neben dem alleinigen Recht auf die Benutzung von Pferden behielt man sich allerdings auch vor, Waffen, d.h. also Schwert, Bogen und Lanze, zu tragen.

Die Kavallerie war seit Beginn der mamlukischen Herrschaft über Ägypten und Syrien das Herzstück der Armee. Seit der Schlacht von ‘Ayn Ğālūt im Jahre 1260<sup>9</sup> galten die Mamluken als Garant einer erfolgreichen Mongolenabwehr. Von diesem Nimbus zehrten die turkstämmigen Machthaber im Grunde bis zum Ende ihrer Herrschaft. Die gelungene Verteidigung gegen die bis dahin als unbesiegbar geltenden mongolischen Heere diente als Legitimationsbasis der Fremdherrschaft in Ägypten. Erstaunlicherweise sind die Mamluken bis zu der Zeit der Kämpfe gegen die Osmanen zu Beginn des 16. Jahrhunderts nie wieder wirklich gefordert gewesen. Das militärische Überlegenheitsgefühl gegen von außen anstürmende Gegner war eine Illusion, die man hegte und pflegte und durch ritualisierte militärische Übungen und ein anspruchsvolles Training am Leben erhielt.<sup>10</sup>

Im Laufe der Zeit entwickelte sich auch ein breites Schrifttum über die militärischen Künste. Man fasste diese Literatur unter dem Begriff *furūsiyya*-Werke zusammen, wobei *furūsiyya* „all die von einem *fāris*, einem Kavalleristen, verlangten und sorgfältig einzuübenden technischen und militärischen Fertigkeiten“<sup>11</sup> meint. Darunter verstanden die Zeitgenossen allerdings nicht nur den Umgang mit Lanze, Kampfbogen und Hieb- und Stichwaffen, sondern auch hippologische Kenntnis. Hinzu kamen auch solche wichtigen Dinge

---

<sup>1</sup> Institut für Orient- und Asienwissenschaften, Universität Bonn.

<sup>2</sup> Zu europäischen Reiseberichten als Quelle für das Mamlukenreich siehe Haarmann 2001.

<sup>3</sup> Vgl. zum Folgenden Haarmann 1994.

<sup>4</sup> Zu Pero Tafur siehe Meregalli 1987.

<sup>5</sup> Tafur, Tavel, S. 74. Zitiert nach Haarmann 1994, S. 226.

<sup>6</sup> Ein Lebensabriss findet sich bei Delabar 1989.

<sup>7</sup> Vgl. Harff, Pilgerfahrt, S. 122. Zitiert nach Haarmann 1994, S. 226.

<sup>8</sup> Vgl. ebda.

<sup>9</sup> Vgl. zu diesem Ereignis Smith 1984, Thorau 1985, Amitai 1992 und Halperin 2000.

<sup>10</sup> Vgl. Fuess 2003, S. 245–246.

<sup>11</sup> Haarmann 1994, S. 233.

wie der Lanzenport, der Kampf mit dem stumpfen, gerundeten Kurzschwert, Pferdepolo, Ringen und Bogenschießen.<sup>12</sup>

Die mamlukischen Autoren der Abhandlungen zum Thema *furūsiyya* konnten auf eine lange Tradition arabischer Texte zur Kampf- und Turnierpraxis zurückgreifen, die ihrerseits auf byzantinischen, klassischen und sassanidischen Vorlagen beruhten.<sup>13</sup> Die ersten eigenständigen Arbeiten entstanden wohl im 9. Jahrhundert am Bagdader Abbasidenhof.<sup>14</sup> Während der Mamlukenzeit formten sich zwei Subgenres der Gattung. Auf der einen Seite gab es ideologiefreie Traktate wie beispielsweise Muḥammad b. ʿĪsā b. Ismāʿīl al-Ḥanafī al-Aqṣarāʾīs (st. 1348) *Nihāyat as-suʿl wal-umniyya fī ʿilm al-furūsiyya*.<sup>15</sup> Auf der anderen Seite finden wir aber auch Militär- und *furūsiyya*-Schriften, in denen „die Gegebenheiten der Zeit zumindest vordergründig zurücktreten und vorrangig die normsetzende ideale Vergangenheit aus der Zeit des Propheten und seiner Gefährten beschworen wird.“<sup>16</sup> Diese Vorgehensweise der Gelehrten, Inhalte durch den Rückgriff auf den Koran und die Sunna islamisch zu legitimieren, war allerdings keine auf die Militärstudien bezogene Ausnahme, sondern begegnet uns in vielen muslimischen Textsorten. Ein gutes Exemplum stellen etwa die islamischen Schriften zur Medizin dar.<sup>17</sup>

Bis zum 11. Jahrhundert hatte sich im Rahmen der allgemeinen Rezeption griechischen Denkens<sup>18</sup> innerhalb des von Muslimen kontrollierten Raumes eine griechisch-islamische Medizin herausgebildet.<sup>19</sup> Gleichzeitig entwickelten jedoch die Religionsgelehrten ganz bewusst eine alternative Heilkunde, die sich auf die Offenbarung und die in den Ḥadīṭ-Werken gesammelten Überlieferungen von den Handlungen und Aussagen des Propheten stützte. Diese Subgattung trug den bezeichnenden Namen „Prophetenmedizin“ (*aṭ-ṭibb an-nabawī*). Die Autoren versuchten darzulegen, dass die meisten medizinischen Prinzipien und Lehren bereits im Koran und in der Sunna enthalten seien, ohne dass die von Muḥammad selbst geäußerten Ansichten und durchgeführten Praktiken zu diesem Thema den gängigen griechischen Theorien widersprächen. Auch waren die Gelehrten nicht rückwärtsgewandt, sondern wünschten auf der von ihnen gelegten Basis einen Fortschritt in der Heilkunst. Als Quellen für die Sunna standen ihnen die großen Ḥadīṭ-Sammlungen des 9. Jahrhunderts zur Verfügung, in denen sich eine ganze Reihe von Überlieferungen zu medizinischen Belangen findet. Normalerweise gibt es in diesen Büchern sogar eigene Kapitel mit medizinrelevanten Traditionen. So hat al-Buḥārīs (st. 870) *aṣ-Ṣaḥīḥ* einen Abschnitt „Über die Kranken“ (*K. al-mardā*), und in Ibn Māğas (st. 887) *Sunan* werden alle heilkundlichen Ḥadīṭe in einem Abschnitt „Über die Medizin“ (*K. aṭ-ṭibb*) zusammengefasst.

Derartige Überlieferungsstränge, die sich ausschließlich mit einem einzigen Themenkomplex befassen, stachelten schon sehr früh den Ehrgeiz einiger *ʿulamāʾ* an, Spezialsammlungen zu erstellen. Aus diesem Grund verwundert es auch nicht sehr, dass eine Reihe von Büchern auf uns gekommen ist, in denen wir ausschließlich Ḥadīṭe medizinischen Inhaltes antreffen. Diese Werke stehen sogar am Anfang der Prophetenmedizin. Die ältesten Bücher, die den Titel *aṭ-ṭibb an-nabawī* tragen, stammen aus dem 10. und 11. Jahrhundert. Das umfangreichste dieser Kompendien, in dem insgesamt 838 Überlieferungen zitiert werden, schrieb der aus Rağab stammende Abū Nuʿaym al-Iṣfahānī (st. 1038).<sup>20</sup>

Dieser literarische Trend beschränkte sich nicht nur auf das sunnitische Gelehrtentum. Vielmehr fertigten auch schiitische *ʿulamāʾ* Sammlungen mit den medizinrelevanten Reden und Taten der Imame an. Zu der Prophetenmedizin gesellte sich nun die „Imamorientierte Heilkunst“ (*Ṭibb al-aʿimma*).

Die frühen Kompendien – sunnitisch wie schiitisch – stellten reine Auflistungen der Überlieferungen dar. Erst im Laufe der Zeit kamen Analysen und weiterführende Erklärungen des Materials hinzu. Im 13.

<sup>12</sup> Vgl. ebda.

<sup>13</sup> Einen Überblick gibt jetzt al-Sarraf 2004.

<sup>14</sup> Vgl. ebda., S. 148-152.

<sup>15</sup> Hg. von Abul Lais Syed Muhammad Lutful-Huq im Rahmen einer Londoner Dissertation (= Aqṣarāʾī, Nihāyat).

<sup>16</sup> Haarmann 1984, S. 236.

<sup>17</sup> Zum folgenden Exkurs über die Prophetenmedizin vgl. Perho 1995 und 2003.

<sup>18</sup> Einen Einstieg in das Thema bietet Gutas 1998.

<sup>19</sup> Einen ersten Überblick findet man bei Savage-Smith 1996.

<sup>20</sup> Siehe zu ihm und zu den Handschriften seines Werkes neben Pedersen 1960 und Recep 1969 auch GAL I, S. 445-446 bzw. S I, S. 616-617.

Jahrhundert kommentierte der praktizierende Arzt ‘Abd al-Laṭīf al-Baġdādī (st. 629/1231)<sup>21</sup> in dem von einem seiner Schüler zusammengestellten Werk „Vierzig medizinkundliche Traditionen“ (*al-Arba‘īn at-ṭibbiyya*)<sup>22</sup> erstmals ausführlich einige Aussprüche des Propheten. Er wies nach, dass die Muhammads medizinischen Ratschläge und Anweisungen auch für die griechisch-islamische Medizin akzeptabel waren.

In der Folgezeit entfernte man sich von der Kommentierung einzelner Ḥadīṭe und präsentierte die Prophetenmedizin in Form von systematischen Abhandlungen. Diesen Schritt zur wirklichen *Ṭibb an-nabawī* vollzogen im 14. Jahrhundert vor allem die beiden Gelehrten Muḥammad aḍ-Ḍahabī (st. 1348)<sup>23</sup> und Ibn Qayyim al-Ġawziyya (st. 1350).<sup>24</sup>

Da uns der letztere weiter unten im Zusammenhang mit der *Furūsiyya*-Literatur noch interessieren wird, sei an dieser Stelle kurz sein Lebenslauf nachgezeichnet: Ibn Qayyim al-Ġawziyya wird 1292 in Damaskus als Sohn des Vorstehers (*qayyim*) in der Madrasa al-Ġawziyya, die dem ḥanbalitischen Oberkadi als Gerichtshof dient, geboren. Er erhält eine ausgezeichnete Erziehung und Ausbildung, nach 1312 unter anderem bei dem berühmten Gelehrten Ibn Taymiyya (st. 1328). Später entwickelt sich Ibn Qayyim al-Ġawziyya zu einem dezidierten Gegner der Ideen von Ibn ‘Arabī (st. 1240). Gleichzeitig mit seinem Lehrer verhaftet man ihn im Jahre 1326 und wirft ihn in das Gefängnis der Damaszener Zitadelle. Erst als Ibn Taymiyya zwei Jahre später stirbt, kommt Ibn Qayyim al-Ġawziyya frei. 1331–2 unternimmt er die Wallfahrt nach Mekka, und 1336 hält er seine erste Predigt in der Moschee, die Naġm ad-Dīn b. Ḥallikān in den Gärten von Ġūṭa hatte erbauen lassen. Von 1342 an bis zu seinem Tode unterrichtet er Koranexegese, Ḥadīṭwissenschaften und Jurisprudenz in der Madrasa aṣ-Ṣadriyya. Unter den Zeitgenossen gilt er als herausragender ḥanbalitischer Theologe.

In ihren Werken zur Prophetenmedizin versuchen Muḥammad aḍ-Ḍahabī und Ibn Qayyim al-Ġawziyya nicht nur Überlieferungen zu einzelnen Krankheiten und deren Therapie vorzustellen und zu analysieren. Vielmehr stellen sie die Ḥadīṭe in einen größeren medizinischen Zusammenhang, indem sie sie im Rahmen der gängigen Medizintheorien besprechen. Ibn Qayyim al-Ġawziyya stellt etwa in seiner Studie erst einmal die wichtigsten und gängigsten methodischen Zugänge zur medizinischen Wissenschaft vor. Detailliert geht er dann allerdings nur auf die Krankheiten ein, über die der Prophet im Laufe seines Lebens gesprochen hat. Einen wichtigen Punkt seiner Abhandlung stellen die göttlichen Medikamente (*adwiya nabawiyya*) dar: *ṣalāt*, *ṣabr*, *ṣawm*, *ġihād*, der Koran selbst sowie religiöse Beschwörungen (*ruqan*). Diese Heilmittel konnten, seiner Meinung nach, dazu dienen, physische Erkrankungen zu lindern, wobei ihre Wirkungskraft auf ihrer spirituellen Kraft beruhte. Muḥammad aḍ-Ḍahabī und Ibn Qayyim al-Ġawziyya ermöglichten es letzten Endes, eine medizinische Praxis zu erschaffen, die ausschließlich islamisch war, d.h. auf dem Koran und der Sunna basierte. Beide wollten jedoch keinesfalls die griechisch-islamische Medizin zurückweisen, sondern diese um eine islamische Dimension erweitern. Selbst der überaus renommierte Gelehrte und Vielschreiber as-Suyūṭī (st. 1505)<sup>25</sup> verfasste mit dem *al-Manhaġ as-sawī wal-manhal ar-rawī fī ṭ-ṭibb an-nabawī*<sup>26</sup> ein Werk zur Prophetenmedizin. Allerdings ist dieser Text nur eine unkommentierte Sammlung von Ḥadīṭen und keine systematische Abhandlung. Die Prophetenmedizin blieb in den nächsten Jahrhunderten ein Genre, das auch von Religionsgelehrten gerne aufgegriffen wurde, wobei die medizinische Standardliteratur aufs Ganze gesehen bis zum 18. Jahrhundert eindeutig aus in erster Linie griechisch-islamischen Werken bestand.

Eine ähnliche Entwicklung wie in der Prophetenmedizin gibt es, wie gesagt, auch in der *furūsiyya*-Literatur. Auf der einen Seite haben wir Texte von Militärexperten, die in systematischer Weise und aus der Praxis heraus das Thema behandeln. Auf der anderen Seite stehen die Gelehrten, die ihre Argumente auf der

<sup>21</sup> Zu seiner Person siehe neben Stern 1960 auch GAL I, S. 632-633 bzw. S I, S. 880.

<sup>22</sup> Zu den Handschriften siehe Perho 1985, S. 56, Anm. 194.

<sup>23</sup> Auf Muḥammad aḍ-Ḍahabī geht ein: Ben Cheneb/Somogyi 1965. Zu seinem *aṭ-Ṭibb an-nabawī*-Text siehe Perho 1985, S. 13-14 und 34-36.

<sup>24</sup> Zur Vita und zum Œuvre siehe Laoust 1971.

<sup>25</sup> Als Einführung zu as-Suyūṭī eignet sich Geoffrey 1997.

<sup>26</sup> Hg. von Ḥasan Maqbūlī. Beirut 1986 (=as-Suyūṭī, *al-Manhaġ*).

prophetischen Überlieferung und der Offenbarung aufbauen. In Anlehnung an die Bezeichnung *aṭ-ṭibb an-nabawī* wird diese Literaturgattung *al-furūsiyya an-nabawiyya* bzw. *al-furūsiyya al-muḥammadiyya* genannt.

Während der Mamlukenzeit entstand für die einheimischen *‘ulamā’* ein großes Problem: zum einen waren ihnen die Mamluken zutiefst zuwider, zum anderen wussten sie aber sehr gut, dass nur die Türken die Macht hatten, im Lande für Ordnung und Sicherheit zu sorgen und nach außen hin den sunnitischen Islam gegen seine Feinde zu verteidigen. In einem seiner Aufsätze hat Ulrich Haarmann sehr schön untersucht, wie die ägyptisch-syrischen Gelehrten mit diesem Dilemma in ihren *furūsiyya*-Werken umgegangen sind. Als Basis für seine Analyse benutzte er drei Texte, die von Autoren aus dem juristisch-religiösen Lager stammen und daher „nicht das Kriegswesen der eigenen Zeit, sondern die für diesen Wettkampf, Krieg und Sport verbindliche *Sunna* (...) bevorzugt abgehandelt“<sup>27</sup> haben: 1. as-Saḥāwī (st. 1497) *al-Qawl at-tāmm fī faḍl ar-ramy bis-sihām*<sup>28</sup>; 2. as-Suyūṭī (st. 1505): *Ġars al-anšāb fī r-ramy bin-nuṣṣāb*<sup>29</sup> sowie 3. das *K. al-Furūsiyya (aš-šar‘iyya an-nabawiyya)* aus der Feder des oben bereits näher vorgestellten Ibn Qayyim al-Ġawziyya.<sup>30</sup> In diesem Werk „über die (schariatgemäßen, vom Propheten praktizierten) ritterlichen Künste“ geht es grundsätzlich um die religiöse Fundierung der *furūsiyya*, also etwa um die Diskussion, welche öffentlichen Belustigungen als nützlich bzw. als schädlich angesehen werden können,<sup>31</sup> welche Fragen unter den Rechtsschulen strittig sind<sup>32</sup> oder ob es des expliziten „Für-Erlaubt-Erklärens“ kämpferischer Aktivitäten bedarf.<sup>33</sup> Darüber hinaus kommen jedoch auch – immer unter Bezugnahme auf die Praxis des Propheten – gegenwartsbezogene Themen wie die Position des Schützen,<sup>34</sup> die verschiedenen Arten der *furūsiyya*,<sup>35</sup> die eisernen Grundsätze des Bogenschießens,<sup>36</sup> der Unterschied zwischen Mut und Kraft<sup>37</sup> oder die Stufen der Tapferkeit<sup>38</sup> zur Sprache.

Im Folgenden soll zu Veranschaulichung des Genres der *furūsiyya an-nabawiyya* ein Auszug aus Ibn Qayyim al-Ġawziyyas Werk in Übersetzung wiedergegeben werden, in dem es darum geht, ob das islamische Recht gewisse Formen von Schießwettbewerben, verschiedene Arten von Bögen oder den Wettlauf zwischen Kamelen und Pferden zulässt:

Wenn ein Mann zu einem anderen sagt: ‚Wirf diesen Pfeil! Und wenn du mit ihm triffst, bekommst du einen Dirham‘, oder [wenn er sagt:] ‚Antworte auf diese Frage! Und wenn du richtig antwortest, bekommst du so und so viel‘, oder [wenn er sagt:] ‚Lerne dieses Buch auswendig, dann bekommst du so und so viel‘, so ist dies zulässig, da es eine Belohnung darstellt, die nichts mit einem Vertrag eines [illegitimen] Wettstreites zu tun hat. Beide geben Geld aus für ein Tun, welches ein zulässiges Ziel hat, weil der Wettstreit bloß zwischen zweien stattfindet, wobei die oben genannte Belohnung für deren Besitzer ist. Wenn er jedoch sagt: ‚Wenn du triffst, bekommst du einen Dirham, und wenn du nicht triffst, dann zahlst du einen Dirham‘, dann ist das nicht zulässig, denn das ist ein Glücksspiel. Und genauso ist es nicht erlaubt, wenn er sagt: ‚Wenn du [dieses Buch] auswendig gelernt hast, so bekommst du hundert [Dirham]. Und wenn du es nicht vermagst, so schuldest du mir hundert‘. Und wenn er sagt: ‚Schieße zehn Pfeile‘, oder: ‚Beantworte mir diese zehn Fragen! Und wenn deine Treffer mehr sind als deine Fehler, so bekommst du einen Dirham‘, so ist das legitim, denn er gibt den Lohn für die [zuvor] festgelegte Treffer[quote]. Und dies ist der größere Teil von zehn [nämlich sechs oder mehr], wobei das keine unbekannte [Größe] ist. Genauso wäre es richtig, wenn er gesagt hätte: ‚Wenn du mehr Treffer hast [als Fehler], so bekommst du für jeden Treffer einen Dirham.‘ Und wenn er gesagt hätte: ‚Du bekommst für jeden Treffer einen Dirham‘, so ist das rechtmäßig, auch wenn er nicht zur Bedingung macht, dass [die Zahl] der Treffer größer oder gleich sein müsse. Und wenn er gesagt hätte: ‚Wenn du sie [alle] triffst, hast du überhaupt keinen Anspruch [auf das Geld].‘ Wenn aber der Pfeilschütze zu einem Fremden sagte: ‚Wenn ich diesen Pfeil nicht treffe,

<sup>27</sup> Haarmann 1994, S. 237.

<sup>28</sup> Zu diesem Text siehe GAL II, S. 44, Nr. 16.

<sup>29</sup> Zu as-Suyūṭī's Abhandlung siehe GAL II, S. 198, Nr. 233.

<sup>30</sup> Hg. von ‘Izzat al-‘Aṭṭār al-Ḥusaynī. Kairo 1942. 2. Aufl. Beirut o.J. unter dem Titel „al-Furūsiyya al-muḥammadiyya“ (= Ibn Qayyim al-Ġawziyya, al-Furūsiyya).

<sup>31</sup> Vgl. Ibn Qayyim al-Ġawziyya, al-Furūsiyya, S. 23-26.

<sup>32</sup> Vgl. ebda., S. 54-55.

<sup>33</sup> Vgl. ebda., S. 37-38.

<sup>34</sup> Vgl. ebda., S. 110-111.

<sup>35</sup> Vgl. ebda., S. 107-109.

<sup>36</sup> Vgl. ebda., S. 118-120.

<sup>37</sup> Vgl. ebda., S. 124-128.

<sup>38</sup> Vgl. ebda., S. 129-130.

bekommst du [diesen] Dirham', oder: 'Wenn ich diese Frage nicht beantworten kann, bekommst du einen Dirham', so ist das nicht legitim, denn der Lohn soll die Gegenleistung für eine Arbeit sein, und der Fremde hat [damit] keine Arbeit [verrichtet]. Wenn er aber sagen würde: 'Wenn ich verfehle, so verspreche ich dir einen Dirham', oder: 'Dann gebe ich das, was in meiner Hand ist als Almosen, oder: 'Dann faste ich einen Monat', oder: 'Dann lasse ich einen Sklaven frei', dann wäre dies einwandfrei]. Dies ist [nämlich] ein Versprechen mit Schwur, und man nennt es ein Versprechen der Rechthaberei und des Zornes, wenn es gar nicht seine Absicht lag, das Versprechen einzulösen. Man ist uneinig bezüglich dessen, was ihm obliegt im Falle des Meineides. Es gibt [dazu] drei verschiedene Meinungen. Diese sind nach aš-Šāfi'ī:

Erstens: Die Notwendigkeit der Einhaltung des Versprechens, sei es was auch immer es sei. Das ist die Meinung der Rechtsschule von Mālik und von Abū Ḥanifa nach den Bekannteren der beiden Aussagen.

Zweitens: Man erwägt eine Entsühnung, die durch nichts anderes vergolten werden kann. Das ist eine Aussage der Rechtsschulen von Aḥmad [b. Ḥanbal].

Drittens: man stellt ihn vor sie Wahl einzulösen [, was er versprochen hat], oder den Meineid zu sühnen. Das ist die gängige Meinung der Rechtsschule von Aḥmad [b. Ḥanbal] und aš-Šāfi'ī.

Wenn wir die Sühne für nötig halten und er dann noch sein Gelübde erfüllt, ist dann die Sühne hinfällig? Darüber gibt es bei den Schafiiten zwei Auffassungen. Abū Ma'ālī und andere erklären alle die für falsch, die dafür plädieren, dass es hinfällig ist. Aber es ist kein Irrtum, vielmehr ist es eindeutig richtig, denn die Wiedergutmachung ist nur nötig bei Meineid. Aber wenn er sein Gelöbnis erfüllt hat, so hat er den Meineid gebrochen und es bleibt kein Grund für die Notwendigkeit der Sühne. Wenn gesagt wird: dieser Vertrag ist verbindlich, ist das die Sühne. Sagen wir ja. Der Sinn des Ganzen ist, dass es sich um einen Eid handelt und dessen Verbindlichkeit im Falle des Meineides ist die Sühne, wobei er keinen Meineid begeht, wenn er den Eid [nachträglich] doch erfüllt. Und dies macht deutlich: wenn er das schwört im Namen Gottes des Erhabenen und Allmächtigen und es einhält, dann ist die Buße nicht nötig, und wenn er sagt: 'Bei Gott, wenn du das und das tust, dann zahle ich Almosen' und es daraufhin auch tut, dann ist die Buße nicht nötig.

Ein [neues] Kapitel: Wenn die zwei eine Art von Bögen festlegen, so ist sie festgelegt, und eine Abweichung ist nur erlaubt bei gegenseitiger Übereinstimmung. Und wenn die beiden einen ganz bestimmten Bogen festlegen, so ist er nicht festgelegt, und der Austausch durch einen anderen der[selben] Art ist erlaubt. Der Unterschied zwischen beiden [Fällen] ist, dass der einer der beiden [möglicherweise] geschickter im Schießen mit einer der beiden Arten [von Bögen] als mit der anderen ist, denn die andere Art nimmt nicht die Stelle der bestimmten Art ein, es sei denn, man bestimmt den Bogen einer anderen einheitlichen Art. Der Bogen der bestimmten Art kann nämlich auch zerbrechen und muss ersetzt werden, denn das Geschick unterscheidet sich nicht nach der Verschiedenheit der Bögen im Gegensatz zur Art.

Ein [neues] Kapitel: Wenn beide miteinander wetteifern, wobei der eine mit einem arabischen Bogen schießt und der andere mit einem persischen oder der eine mit einem Bogen aus Olivenholz und der andere mit einer Armbrust [*qaws al-ğarah*], wobei beide Fußbögen sind, so ist das zulässig bei al-Qāḍī [Aḥmad b. Ḥanbal] und bei aš-Šāfi'ī, wie vorangegangen [erwähnt]. Wenn einer der Bögen ein Handbogen und der andere ein Fußbogen ist, so ist das nicht zulässig. Der Unterschied zwischen beiden ist, dass wir es im ersten Fall mit zwei Arten derselben Gattung zu tun haben. Der Wettstreit ist zulässig trotz ihrer Unterschiedlichkeit im Sinne der Unterschiede [innerhalb] der Gattungen Pferd und Kamel. Und im zweiten Fall sind es zwei verschiedene Gattungen, wobei der Wettkampf zwischen ihnen nicht zulässig ist, so wie der Wettstreit zwischen Pferd und Kamel nicht zulässig ist.

Ein [neues] Kapitel: Wenn die Abmachung des Wettstreites angewendet wird, wobei sie eine gewisse Gewohnheit haben in der Art des Bogens, so ist das legitim und der Wettstreit kann in seiner Absolutheit losgehen. Wenn ihre Gewohnheiten unterschiedlich sind und es darin eine Dominanz in einer Form gibt, so wird nach der dominanten Form verfahren. Wenn sie ausgewogen sind, muss die Art festgelegt werden, damit ein Konflikt zwischen ihnen vermieden wird. Wenn beide davon reden, dass 'wir mit dem *nuššāb* schießen', so weist das auf den persischen Bogen hin, welcher der Kampfbogen des heutigen Heeres ist, weil er [*nuššāb*] der Name speziell für seine Pfeile ist. Wenn beide sagen: 'Wir schießen mit dem *nabl*', [so] weist [das] auf den arabischen Bogen, weil seine Pfeile mit '*nabl*' bezeichnet werden. Dies [alles gilt], sofern keine Bedingung und kein allgemeingültiger oder mehrheitlicher Usus vorliegt.

Ein [neues] Kapitel: Der Imam Aḥmad [b. Ḥanbal] hat sich schon bezüglich der Rechtmäßigkeit des Wettbewerbs mit den persischen Bögen geäußert und hat das Schießen mit ihnen erlaubt. Abū Bakr von unseren [hanbalitischen] Genossen missbilligte [es] und argumentierte, dass der Prophet bei einem Mann einen persischen Bogen sah und gesagt hat: 'Wirf ihn weg, denn er ist verdammte; vielmehr obliegt es euch, die arabischen Bögen und den Wurfspieß mit einem Rohrschaft zu benutzen, denn damit stützt Gott den Glauben und damit verleiht Gott euch Macht auf Erden'. Das entschieden Richtige besteht darin, dass er das Schießen mit ihnen [d.h. mit dem persischen Bogen, S.C.] nicht rigoros verabscheute und auch nicht den Wettkampf auf ihrer

Grundlage. Der Konsens der *umma* ist dahingehend geschlossen worden, dass das Schießen mit ihnen [d.h. mit den persischen Bögen, S.C.] und ihr Tragen erlaubt sei, denn er [d.h. der persische Bogen, S.C.] ist es schließlich, mit dem der *ġihād* in unserer Zeit geführt und der Feind vernichtet wird. Durch ihn [d.h. den persischen Bogen, S.C.] gewinnt der Islam an Macht, durch ihn wird den Polytheisten Furcht eingejagt und die Absicht [des *Ḥadīṭ*] ist die Unterstützung der Religion und der Sieg über deren Feinde. Es geht nicht um die Individualität und Gattung des Bogens. Gott der Erhabene sprach: ‚Und rüstet für sie, soviel ihr an Kriegsmacht [aufzubringen] vermögt‘ [Sure 8, Vers 60], Das Schießen mit diesen Bögen zählt zu diesen bereitgestellten Kräften, sagte doch der Prophet, Gott segne ihn: ‚Schießt und reitet – und wenn ihr schießt, ist mir das lieber als wenn ihr reitet.‘

Er hat nicht eine Art einer anderen Art Bogen vorgezogen, und die Worte waren nicht zeitlich begrenzt, sondern gelten für seine [d.h. die Zeit des Propheten] und die ganze Gemeinschaft bis zum Tage des Jüngsten Gerichtes. Er hat jeder Glaubensgemeinschaft Weisung gegeben, mit den Waffen zu kämpfen, die sie gewohnt waren. Die vorangegangenen Worte [des Propheten], die sich auf das Schießen beziehen und den Feind die Pfeile empfangen lassen, gelten als allgemeingültig für jegliche Art [des Bogens]. Es liegt darin keine Notwendigkeit zur Spezifizierung. Doch was das Verbot dessen [d.h. des persischen Bogens, S.C.] anbelangt, wenn es [d.h. das *Ḥadīṭ*, S.C.] richtig [überliefert] ist, so bezieht es sich auf eine ganz bestimmte Zeit, und zwar auf die, als die Araber das Heer des Islams waren und ihre Bögen arabische waren und ihre Worte in arabischer Sprache waren und ihre Instrumente und ihre Reitkunst arabisch waren. Das Schießen mit anderen Bögen und das Sprechen in anderen Sprachen waren damals ein gemeinsames Merkmal der ungläubigen Perser und der anderen Nicht-Arabern. Doch was diese [unsere] Zeit anbelangt, so sind die Bögen des islamischen Heeres persische oder türkische und ihre [d.h. der Soldaten, S.C.] Sprache, Geräte und *Furūsiyya* sind arabisch. Wenn ihnen dies missbilligt würde und wenn es ihnen verboten wäre, ginge es der Welt und der Religion schlecht. Dann wäre der Marktplatz des *ġihād* leergefegt und die Ungläubigen würden die Muslime überwältigen, was das Unsinnigste des Unsinnigen wäre.

Wenn die Überlieferung richtig ist, hat der Prophet, Gott segne ihn, ihn [d.h. den persischen Bogen, S.C.] verflucht und befohlen, ihn wegzuworfen. Damals war er [d.h. der persische Bogen, S.C.] Kennzeichen der Ungläubigen und Götzendiener. Er verbot dem Mann, ihn zu tragen, weil es damals noch kein arabisches Volk gab. Und deswegen sagte er: ‚Euch obliegen die Rohrlanzen, denn sie wurden damals nicht benutzt, vielmehr wurde das gegen sie verwendet, was sie an Waffenstärke fürchteten.‘

Daraus ergibt sich: wenn wir eine Festung belagern würden, wäre die Armbrust dafür vorteilhafter als der Bogen, weil das Schießen mit der Armbrust angemessener ist als das Schießen mit dem Handbogen. Es wäre sogar Pflicht. Wenn das Schießen mit Wurfmaschinen zu ihrer Eroberung erforderlich ist, so hat es Priorität vor dem Bogenschützen allein; der Ungläubige ist ein Feind, und es ist beabsichtigt, ihn zu töten, wo auch immer möglich, wie man die Schlange und den bissigen Hund töten muss. Allen muslimischen Gruppen gebührt das Recht, mit dem Bogen und den Geräten und der Kampftechnik, die sie gewohnt sind, zu kämpfen. Würden die islamischen Heere heute vor den Augen des Propheten mit diesem persischen Bogen kämpfen und würden Gott und sein Gesandter durch ihn den Sieg verleihen, dann würde er ihn loben und preisen und es ihnen nicht verbieten. Mit Gott ist gutes Gelingen.

Kapitel: Über Wissenswertes beim Wettlauf von Pferden und Kamelen:

Relevant für den Start des Wettlaufes ist die Position der Füße, nicht die des Kopfes oder der Schultern. Es muss die Parallelität der Füße der beiden Reittiere gegeben sein. Doch was das Ende des Rennens anbelangt, so sind sich die Rechtsgelehrten uneinig [darüber]. Die Schafiiten [vertreten] drei Lehrsätze: Im ersten ist der Hals ausschlaggebend, im zweiten die Position der Füße und im dritten kommt es bei den Pferden auf den Hals und bei den Kamelen auf den Huf an. Das ist die Auffassung der *Ḥurāsāner* unter den Schafiiten. Die Iraker sagen: Wenn ein Unterschied zwischen den Hälsen [beim Übertreten der Ziellinie] besteht, dann ist das nicht zu berücksichtigen, und wenn sie auf gleicher Ebene sind, dann ist das Gegenstand dieser drei Lehrsätze.

Abū Ma‘ālī sagt: Wenn die Pferde ungleich sind in der Länge ihrer Nacken beim Laufen, obliegt die Berücksichtigung des Langen und des Kurzen, und wenn eines der beiden Pferde seinen Hals streckt und das andere seinen Hals hochhebt, so treten die drei Lehrsätze in Kraft. Wenn die beiden der Länge ihrer Hälse nach gleich sind, gilt die Vorraussetzung der Gleichheit der Hälse [als Kriterium]. Die Schwäche dieser Argumentation ist offensichtlich, und es muss die fehlende Einsicht in die Texte aš-Šāfi‘īs diesbezüglich in Rechnung gestellt werden.

Bei den Genossen von Aḥmad [b. Ḥanbal] gibt es drei Verfahrensweisen. Eine davon ist, dass die Platzierung durch die Schulter die entscheidende ist. Das ist die Verfahrensweise von Abū l-Burkāt b. Taymiyya und anderen. Die zweite Verfahrensweise ist, dass der Wettkampf mit Kamelen durch die Schulter entschieden wird. Bei Pferden, deren Hälse gleich sind [d.h. in dem Moment, wenn sie ins Ziel kommen, S.C.], entscheidet der Kopf. Wenn sie ungleich sind, entscheidet die Schulter. Dies ist die Methode von Šayḥ Abū Muḥammad und anderen. Die dritte sagt, dass der Wettkampf insgesamt in allen Fällen durch die Füße entschieden wird. Dies ist [die] bevorzugte [Verfahrensweise] unseres Šayḥs Abū l-‘Abbās b. Taymiyya. Sie ist diejenige, die Abū ‘Abdillāh b. Ḥamdān in seinem Werk *ar-Ri‘āya* wählte. Sie ist eindeutig rechtsgültig mit Berücksichtigung des Rennbeginns



[d.h. der Regeln, die beim Start des Rennens gelten, S.C.] und unter Berücksichtigung [der Tatsache, dass] das Rennen eines Menschen mit den Füßen bewältigt wird.

Weil eines der Pferde körperlich länger sein kann als das andere, bedeutet dies, was den Wettkampf betrifft, wobei nur Schultern und Kopf berücksichtigt werden und gültig sind, dass gemäß ihrer Schultern entschieden wird. Wie kann man jemanden als zu spät gekommen beurteilen, dessen Hände zuerst ankamen und die dem Rest [des Körpers] vorangingen, wenn ihnen die Schulter oder der Kopf des anderen vorangegangen sind? Hieße das nicht, den Besiegten zum Sieger und den Sieger zum Besiegten zu machen?

Es ist bekannt, dass eines der Kamele oder Pferde, wenn eines seiner Hufe voranging, mittels genau des Werkzeuges des Wettkampfes Sieger gegenüber dem anderen ist, wobei kein Platz ist für den Kopf oder die Schulter. Vielleicht sind die Worte des at-Ṭhawrī, dass der Wettkampf aufgrund all dessen erlaubt sei, immer noch vorbildlicher als die Berücksichtigung des Kopfes und der Schulter. Dies ist der Vorschlag, den ʿAlī, Gott möge ihm Ehre erweisen, als erlaubt erklärte im Gegensatz zu Kopf und Schulter. Aber davon war schon die Rede. Es gibt dazu keine Überlieferung vom Propheten selbst oder von seinen Gefährten. Es ist offensichtlich, dass ihre Gewohnheiten die Relevanz des Wettkampfes auf Grundlage der Füße war wie beim Wettkampf der Menschen. Ansonsten ist der Name Wettkampf unverständlich. Daher wird keine eindeutige Überlieferung benötigt aufgrund der Zweifellosigkeit und Kontinuität der Gewohnheit diesbezüglich.

Über die Arten der Waffen und welche von ihnen [den Arten] bevorzugt werden.

Über die Arten der Bögen.

Es gibt im Prinzip nur zwei Arten. Es gibt den Handbogen und den Fußbogen, wobei vom Handbogen drei Unterarten existieren: der arabische, der persische und der türkische. Der arabische wiederum kennt zwei Unterformen: von diesen ist eine aus dem Ḥiḡāz, hergestellt aus Bogenholz [Maulbeerholz?] oder Bergbaumholz [Ahornart?]. Sie bestehen entweder aus einem Stück Holz oder aus zwei Stücken, die man *šariḥiyya* nennt, wobei man diejenigen Bögen, die aus nur einem Stück gefertigt sind, für Leute aus dem Ḥiḡāz als die besseren gelten.

Ein Dichter von ihnen [d.h. von den Leuten des Ḥiḡāz, S.C.] sprach:

„Schieß mit ihm, denn es handelt sich um einen ganzen Zweig  
Wobei er drei Ellen und einen Finger lang sei.“

Dies sind die Bögen der Beduinen unter ihnen. Was die sesshaften Leute [im Ḥiḡāz] anbelangt, so umwickeln sie ihre Außenseite [der Bögen] [mit Sehnen] und verkleiden ihre Innenseite mit Ziegenhörnern. Man sieht diese Bögen kaum außerhalb der Region des Ḥiḡāz. Es wird sich ihrer nicht bedient an einem anderen Ort, und sie haben weder einen gekrümmten Bogenteil [Ohr] noch einen Griff. Die zweite Art von ihnen ist die *wāsiṭiyya*. Sie ist ein Erzeugnis aus vier Materialien: dem Holz, der Sehne, dem Horn und dem Leim. Sie hat weder einen gekrümmten Teil noch einen Griff; sie heißt *wāsiṭiyya*, weil sie sich in der Mitte befindet zwischen dem Bogen des Ḥiḡāz und dem persischen [Bogen] und nicht wegen [der Stadt] Wāsiṭ, denn sie war schon vorhanden, bevor Wāsiṭ erbaut wurde. Die Araber nannten sie *munfaṣila* wegen ihrer getrennten Bestandteile in Bezug auf ihre Zusammensetzung. Sie war der löblichste ihrer [d.h. der Araber, S.C.] Bögen. Unter diesen zwei Sorten gibt es noch viele Unterarten, die die zehn überschreiten.<sup>39</sup>

Ich denke, man hat anhand dieses Textausschnittes sehr gut sehen können, wie in einer für das islamische Schrifttum nicht untypischen Art und Weise eine Textkohärenz durch den fortwährenden Bezug auf die Tradition erzeugt wird. Dieser Technik bedienten sich muslimische Autoren vor allem in religiös-normativen Werken, wobei hierzu auch viele Abhandlungen zählen, die man auf den ersten Blick eher den pragmatischen Wissenschaften zuordnen würde. So geht es auch in dem hier übersetzten Abschnitt aus einem *furūsiyya*-Werk vor allem um die Frage, ob bestimmte militärische oder zumindest mit der Kampfeskunst verbundene Praktiken dem islamischen Recht nach überhaupt erlaubt sind. Wie etwa bei der Prophetenmedizin legitimieren die muslimischen Gelehrten die Inhalte ihrer Militär-Schriften durch den Rückgriff auf den Koran und die Sunna. Es geht letzten Endes darum, zu prüfen, ob sich die Soldaten, in unserem Fall die Mamluken, auch den göttlichen Geboten konform verhalten.

<sup>39</sup> Ebda., S. 99-103. Diesen Text habe ich im WS 1997/98 auf Anraten Ulrich Haarmanns zusammen mit Studenten im Rahmen eines Lektürekurses gelesen. Ihnen allen möchte ich natürlich für Ihre rege Teilnahme an dieser Stelle danken.

## LITERATUR

*Quellen*

Aqṣarāʾī, Nihāyat

Muḥammad b. ʿIsā b. Ismāʿīl al-Ḥanafī al-Aqṣarāʾī, *Nihāyat as-suʿl wal-umniyya fī ʿilm al-furūsiyya*, Abul Lais Syed Muhammad Lutful-Huq (Hg.) (University of London 1955, Unveröffentlichte Ph.D.-Dissertation).

Harff, Pilgerfahrt

Eberhard von Groote (Hg.), *Die Pilgerfahrt des Ritters Arnold von Harff, von Cöln durch Italien, Syrien, Aegypten, Arabien, Äthiopien, Nubien, Palästina, die Türkei, Frankreich und Spanien, wie er sie in den Jahren 1496 bis 1499 vollendet, beschrieben und durch Zeichnungen erläutert hat* (Cöln, 1860; Faksimile Saarbrücken: Fines Mundi, 2007).

Ibn Qayyim al-Ġawziyya, al-Furūsiyya

Ibn Qayyim al-Ġawziyya, *al-Furūsiyya al-muḥammadiyya*, ʿIzzat al-ʿAṭṭār al-Ḥusaynī (Hg.) (Kairo, 1942, 2. Aufl. Beirut o.J.).

Ibn Qayyim al-Ġawziyya, aṭ-Ṭibb

Ibn Qayyim al-Ġawziyya, *aṭ-Ṭibb an-nabawī*, ʿAbd al-Muʿṭi Amīn Qalāḡī (Hg.) (Kairo, 1978).

as-Saḥāwīs (st. 1497) *al-Qawl at-tāmm fī faḍl ar-ramy bis-sihām* (Autograph, MS Princeton, Nr. 4759

Mach 1977, S. 410).

as-Suyūṭī, al-Manhaġ

Ġalāl ad-Dīn as-Suyūṭī, *al-Manhaġ as-sawī wal-manhal ar-ravī fī ṭ-ṭibb an-nabawī*, Ḥasan Maqbūli. (Hg.) (Beirut, 1986).

as-Suyūṭī, Ġars

Ġalāl ad-Dīn as-Suyūṭī, *Ġars al-anšāb fī ʿr-ramy bin-nuṣṣāb* (MS Berlin Wetzstein II, 1858, Teil II, fols. 6b-21a, Ahlwardt 1887–99, Nr. 5540).

Tafur, Andanças

Francisco López Estarta (Hg.), *Andanças e viajes de un hidalgo español: Pero Tafur* (Barcelona, 1982).

Tafur, Travels

Tafur, P., *Travels and Adventures, 1435–1439*, Malcom Letts (tr. and ed.) (London, 1926).

*Sekundärtitel*

Ahlwardt 1877–99

Ahlwardt, W., *Verzeichniß der arabischen Handschriften der Königlichen Bibliothek zu Berlin*, 10 Bde. (Berlin).

Amitai 1992

Amitai, R., ʿAyn Jalut Revisited, in *Tarih* 2 (1992), S. 119-150.

Ayalon 1961

Ayalon, D., „Notes on the *Furūsiyya* Exercises and Games in the Mamlūk Sultanate“, in *Scripta Hierosolymitana* 9 (1961), S. 31-62.

Ben Cheneb/Somogyi 1956

Ben Cheneb, M.-[Somogyi, J. de], Art. „al-Dhahabī“, in *The Encyclopaedia of Islam*, New Edition, Bd. II: C-G (Leiden), Sp. 214b-216a.

Delabar 1989

Delabar, W., *Arnold von Harff, Herr zu Nierhoven, Ritter von Jerusalem: eine Vorbemerkung* (Erkelenz, 1989).

Fuess 2003

Fuess, A., „Dreikampf um die Macht zwischen Osmanen, Mamluken und Safawiden (1500–1517). Warum blieben die Mamluken auf der Strecke?“ in S. Conermann/A. Pistor-Hatam (Hg.), *Die Mamluken: Studien zu ihrer Geschichte und Kultur. Zum Gedenken an Ulrich Haarmann (1942–1999)* (Hamburg, 2003), S. 239-250.

GAL

Brockelmann, C., *Geschichte der arabischen Litteratur*. 2., den Supplementbänden angepasste Aufl. 2 Bde. 3 Supplementbände (Leiden, 1937–1949).

Geoffrey 1997

Geoffrey, E., Art. „al-Suyūṭī“, in *The Encyclopaedia of Islam*, New Edition, Bd. IX: *San-Sze* (Leiden), Sp. 913a-916a.

Gutas 1998

Gutas, D., *Greek Thought, Arabic Culture: The Graeco-Arabic Translation Movement in Baghdad and Early ʿAbbāsīd Society (2nd-4th/8th-10th Centuries)* (London and New York).

Haarmann 1994

Haarmann, U., „Mit dem Pfeil, dem Bogen. Fremde und einheimische Stimmen zur Kriegskunst der Mamluken“, in H. Kühnel (Hg.), *Kommunikation zwischen Orient und Okzident. Alltag und Sachkultur. Internationaler Kongress Krems an der Donau, 6. bis 9. Oktober 1992*. Wien, S. 223-249.

- Haarmann 1998  
 Haarmann, U., „The Late Triumph of the Persian Bow: critical voices on the Mamluk monopoly on weaponry“, in T. Philipp/U. Haarmann (Hg.), *The Mamluks in Egyptian Politics and Society* (Cambridge), S. 174-187.
- Haarmann 2001  
 Haarmann, U., „The Mamluk System of Rule in the Eyes of Western Travelers“, in *Mamlūk Studies Review* 5 (2001), S. 1-24.
- Halperin 2000  
 Halperin, Ch. J., „The Kipchak Connection: The Ilkhans, the Mamluks and Ayn Jalut“, in *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 63 (2000), S. 229-245.
- Laoust 1971  
 Laoust, H., Art. „Ibn Ḳayyim al-Djāwziyya“, in *The Encyclopaedia of Islam*, New Edition, Bd. III: *H-Iram* (Leiden), Sp. 821b-822b.
- Mach 1977  
 Mach, R., *Catalogne of Arabic Manuscripts (Yahuda Section) in the Garrett Collection, Princeton University Library* (Princeton).
- Meregalli 1987  
 Meragalli, F., „Las memorias de Pero Tafur“, in *Dicenda. Cuadernos de Filología Hispánica* 6 (1987), S. 297-305.
- Pedersen 1960  
 Pedersen, J., Art. „Abū Nu‘aym al-İṣfahānī“, in *The Encyclopaedia of Islam*, New Edition, Bd. I: *A-B* (Leiden und London), Sp. 142b-143a.
- Perho 1995  
*The Prophet's Medicine. A Creation of the Muslim Traditionalist Scholars* (Helsinki).
- Perho 2003  
 Perho, I., Art. „Medicine and the Qur‘ān“, in *Encyclopaedia of the Qur‘ān*. Vol III: *J-O* (Leiden), Sp., 349b-367a.
- Rabic 1975  
 Rabic, H., „The Training of the Mamlūk Fāris“, in V. J. Parry/M. E. Yapp (Hg.), *War, Technology and Society in the Middle East* (London), S. 153-163.
- Recep 1969  
 Recep, Ö., *Ṭibb an-nabī: Die Prophetenmedizin bei Ibn as-Sunnī und Abū Nu‘aim unter besonderer Berücksichtigung der Kapitel über den Kopfschmerz, die Augen-, Nasen-, Zahnkrankheiten und die Hämorrhoiden* (Universität Marburg/Lahn, Diss.).
- Savage-Smith 1996  
 Savage-Smith, E., „Medicine“, in R. Rashid (Hg.), *Encyclopedia of the History of Arabic Science* (London, New York), Bd. 1, S. 903-962.
- al-Sarraf 2004  
 al-Sarraf, Sh., „Mamluk *Furūsīyah* Literature and Its Antecedents“, in *Mamlūk Studies Review* 8/1 (2004), S. 141-200.
- Smith 1984  
 Smith, J. M., „‘Ayn Jalut: Mamluk Success or Mongol Failure?“, in *Harvard Journal of Asiatic Studies* 44 (1984), S. 307-345.
- Stern 1960  
 Stern, S. M., Art. „‘Abd al-Laṭīf al-Baḡhdādī“, in *The Encyclopaedia of Islam*, New Edition, Bd. I: *A-B* (Leiden), Sp. 74a-b.
- Thorau 1985  
 Thorau, P., „The Battle of `Ayn Jalut: A Reexamination“, in P. Edbury (Hg.), *Crusade and Settlement: Papers Read at the First Conference of the Society for the Study of the Crusades and the Latin East and Presented to R. C. Smail* (Cardiff), S. 236-241.

