

Differenz und Dynamik im Islam
Festschrift für Heinz Halm zum 70. Geburtstag

Herausgegeben von
Hinrich Biesterfeldt und Verena Klemm

Difference and Dynamism in Islam
Festschrift for Heinz Halm on his 70th Birthday

Edited by
Hinrich Biesterfeldt and Verena Klemm

Unter Mitarbeit von Beate Backe und Martin Jagonak
With the assistance of Beate Backe and Martin Jagonak

ERGON VERLAG

Gedruckt mit freundlicher Unterstützung durch den Universitätsbund Tübingen e.V.

Umschlagabbildung:

Illustration zu einer Handschrift des *Gulistān* von Sa'di: Zwei Ringer (Fleischer CCC: B. or. 278, f. 30 v.).
Gedruckt mit freundlicher Genehmigung der Universitätsbibliothek Leipzig.

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der
Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind
im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

Bibliographic information published by the Deutsche Nationalbibliothek
The Deutsche Nationalbibliothek lists this publication in the Deutsche
Nationalbibliografie; detailed bibliographic data are available in the
Internet at <http://dnb.d-nb.de>.

© 2012 Ergon-Verlag GmbH · 97074 Würzburg
Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt.
Jede Verwertung außerhalb des Urheberrechtsgesetzes bedarf der Zustimmung des Verlages.
Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen jeder Art, Übersetzungen, Mikroverfilmungen
und für Einspeicherungen in elektronische Systeme.

Umschlaggestaltung: Jan von Hugo
Satz: Thomas Breier, Ergon-Verlag GmbH

www.ergon-verlag.de

ISBN 978-3-89913-885-6

Inhaltsverzeichnis / Table of contents

Laudatio	11
In Praise of Heinz Halm	15
Tabula Gratulatoria	19
Verzeichnis der Schriften von Heinz Halm	21

Recht und Autorität / Law and Authority

Jens Scheiner

Al-Ḥākim, die Šurūṭ al-ʿUmariya und die Ahl al-Kitāb	37
--	----

Farhad Daftary

The Concept of <i>Hujja</i> in Ismaili Thought	55
--	----

Irene Schneider

Der direkte Draht zum Herrscher?

Nāṣir ad-Dīn Šāh (reg. 1848–1896) und das Petitionswesen	67
--	----

Rainer Oßwald

The Suppressed Male and his Struggle for Emancipation:

The Case of the Western Sahara	83
--------------------------------------	----

Roswitha Badry

„Vorsicht geboten“! Oder ‚Obligationszeit‘ statt ‚Freizeit‘:

<i>Fatāwā</i> zu erlaubten und verbotenen Vergnügungen	97
--	----

Rivalität und Kampf / Rivalry and Struggle

Wilferd Madelung

Al-Mahdī al-Ḥaqq, al-Ḥalīfa ar-Rašīd

und die Bekehrung der Dailamiten zur Šiʿa	115
---	-----

Maribel Fierro

Plants, Mary the Copt, Abraham, Donkeys and Knowledge:

Again on Bāṭinism During the Umayyad Caliphate in al-Andalus	125
--	-----

Paul E. Walker

The Abbasid-Fatimid Rivalry for Control of the Holy Cities

and the Hijazi Response	145
-------------------------------	-----

Carole Hillenbrand

The Šīʿis of Aleppo in the Zengid Period:

Some Unexploited Textual and Epigraphic Evidence	163
--	-----

Werner Ende

Steine des Anstoßes. Das Mausoleum der Ahl al-bayt in Medina	181
--	-----

<i>Birgit Krawietz</i> Big Bodies that Matter. Making a Difference in Turkish Oil Wrestling	201
--	-----

Nonkonformismus und Devianz / Nonconformism and Deviation

<i>Verena Klemm</i> Devianz und Dynamik: Die Netze der Ismailiyya	221
<i>Farida Stichel</i> Qurrat al-‘Ain – religiöse Reformerin und Feministin?	233

Lebensweg und Lebenswerk / Vita and Œuvre

<i>Wadād al-Qāḍī</i> Security Positions under the Umayyads: The Story of ‘Ma‘bad al-Ṭuruq’	253
<i>Lutz Berger</i> ‘Türkische Nation erzittere und werde wieder Du selbst!’ Der Außenseiter und Historiker Osman Turan und ein Topos des türkischen Nationalismus	285
<i>Martin Riexinger</i> Turan Dursun: Vom Dorfhoca zum Märtyrer des Atheismus	297

Mythos, Wissenschaft und Argument / Myth, Scholarship and Debate

<i>Daniel De Smet</i> La fonction noétique de la triade al-Jadd, al-Faḥ et al-Khayāl. Les fondements de la connaissance prophétique dans l’ismaélisme	319
<i>Eva Orthmann</i> Zāhir und bāṭin in der Astrologie: Das <i>Kitāb al-Fatarāt wa-l-qirānāt al-‘ašara</i>	337
<i>Tilman Nagel</i> (Ibn) al-Bāqillānis <i>Kitāb al-intiṣār li-l-qur‘ān</i>	359

Dichtung und Wahrheit / Verse and Veracity

<i>Manfred Ullmann</i> Die Wurfmaschine im Spiegel der arabischen Dichtung	373
<i>Hinrich Biesterfeldt</i> <i>Mizr fi Miṣr.</i> Ein Preisgedicht auf das Bier aus dem Kairo des 14. Jahrhunderts	383

Claudia Ott

Wo versteckt sich al-Ḥākim?

Eine Spurensuche in der *Sīrat al-Ḥākim bi-Amrillāh*

und ihrer Berliner Handschrift 399

Lutz Richter-Bernburg

Grenzen der Verlässlichkeit:

Nāṣer-e Ḥosrow als Zeitzeuge materieller Kultur 411

Susanne Kurz

Eine biographische Hintertreppe?

Das Nachleben bekannter Gelehrter

in persischen humoristischen Anekdoten 433

Kunst und Kontemplation / Art and Contemplation

Lorenz Korn

Ein Denkmal seldschukischer Religionspolitik?

Inschriften in der Großen Moschee von Gulpāyigān 455

Mohammad Ali Amir-Moezzi

Icône et contemplation.

Entre l'art populaire et le soufisme dans le shi'isme imamite

(Aspects de l'imamologie duodécimaine XI) 473

Vergangenheit und Gegenwart / Past and Present

Axel Havemann

Goldene Zeiten *Reloaded* –

Tariq Alis historische Erzählung *Der Sultan von Palermo* 493

Assia Maria Harwazinski

Kriegserfahrung, Religionsfreiheit und die Sexualisierung

politischer Gewalt im arabischen Kino.

Arabische Filmemacher und ihre Auseinandersetzung

mit religiösem Extremismus 507

Eine Rede zum Ruhestand / On Being a Retiree

Ulrich Rebstock

Rede zu Heinz Halms Verabschiedung, Tübingen 16. Februar 2007 529

Autorenverzeichnis / List of authors 539

Der direkte Draht zum Herrscher?

Nāṣir ad-Dīn Šāh (reg. 1848–1896)
und das Petitionswesen

Irene Schneider

Machtstrukturen und Herrschaftssysteme im Nahen und Mittleren Osten werden häufig mit dem Terminus des Patrimonialismus belegt.¹ Darunter wird eine willkürliche, durch die zentrale Stellung des Herrschers und seinen Haushalt geprägte, kontrollresistente und mithin wenig partizipatorische Form der Herrschaft verstanden. Max Weber, der diesen Begriff schuf, definierte verschiedene Typen der Herrschaft. Der *rationale* Typus der Herrschaft beruht auf dem Glauben an die Legalität gesetzter Ordnungen und des Anweisungsrechts der durch sie zur Ausübung der Herrschaft berufenen legalen Herrschaft, die *traditionale* Herrschaft beruht auf dem Alltagsglauben an die Heiligkeit von jeher geltender Traditionen und die Legitimität der durch sie zur Autorität Berufenen und die *charismatische* Herrschaft schließlich auf der außeralltäglichen Hingabe an die Heiligkeit oder die Heldenkraft oder die Vorbildlichkeit einer Person und der durch sie offenbarten oder geschaffenen Ordnung.² Ein Typus der traditionellen Herrschaft ist der Patrimonialismus. Er ist für Weber aus dem Oikos und damit auf dem Boden der gegliederten Hausgewalt gewachsen. Er schreibt:

Wo nun der Fürst seine politische Macht, also seine nicht domaniale, physischen Zwang gegen die Beherrschten anwendende Herrschaft über extrapatrimoniale Gebiete und Menschen: die politischen Untertanen, prinzipiell ebenso organisiert wie die Ausübung seiner Hausgewalt, da sprechen wir von einem patrimonial-staatlichen Gebilde. Die meisten aller großen Kontinentalreiche haben bis an die Schwelle der Neuzeit und auch noch in der Neuzeit ziemlich stark patrimonialen Charakter an sich getragen.³

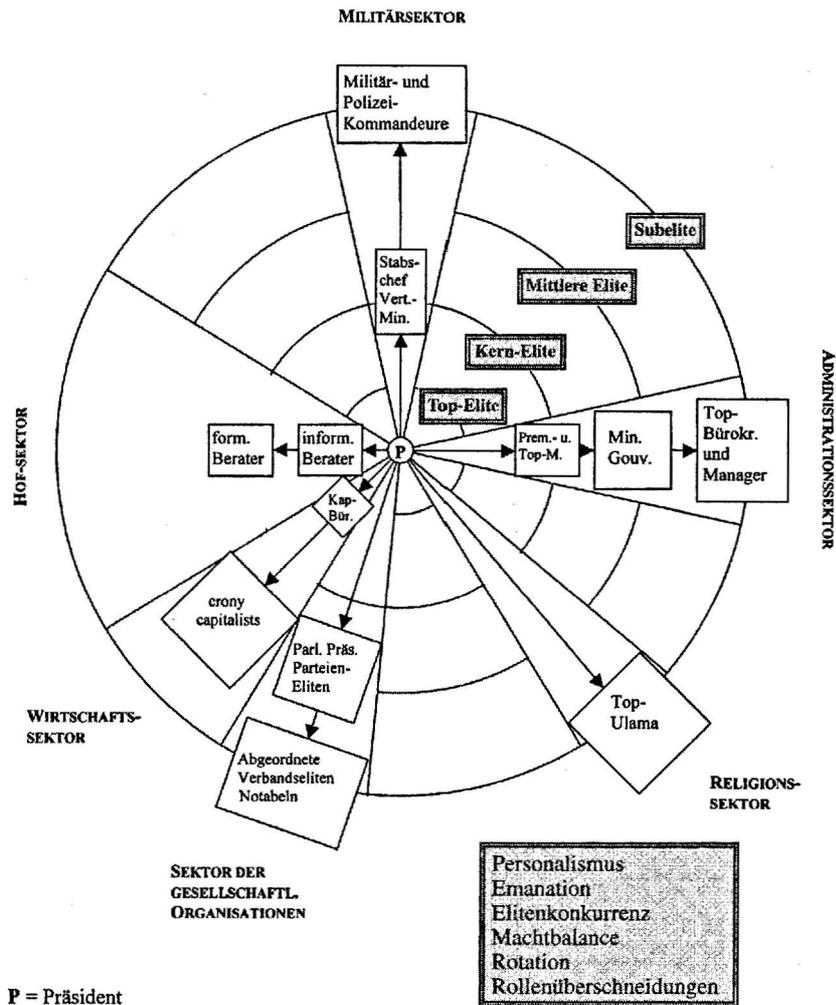
Der Politikwissenschaftler Peter Pawelka beschäftigt sich mit den politischen Systemen des zeitgenössischen Vorderen Orients. Er stellt die These auf, dass mit Ausnahme des jüdischen Teils Israels, dessen politische Strukturen von einer europäischen Siedlergesellschaft geprägt wurden, nicht nur kein politisches System der Region demokratisch zu nennen ist, sondern Demokratisierungsprozesse auch in

¹ W. Schluchter: ‚Einleitung‘, in: ders. (Hrsg.): *Max Webers Sicht des Islams*. Frankfurt 1987, S. 11–124, hier S. 61–67, 93–94; S. Conermann: *Die Beschreibung Indiens in der „Rihla“ des Ibn Battūta*. Berlin 1993, S. 183; M. Rodinson: ‚Islamischer Patrimonialismus – ein Hindernis für die Entwicklung des modernen Kapitalismus?‘, in: Schluchter (Hrsg.): *Max Webers Sicht des Islams*, S. 180–189; B. Turner: *Weber and Islam*. London etc. 1974, S. 80–81, 137 und passim.

² M. Weber: *Wirtschaft und Gesellschaft*. 5. Aufl. Tübingen 1972, S. 124; zur Diskussion vgl. Schluchter: ‚Einleitung‘, S. 59–67.

³ M. Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, S. 583–585, hier S. 585.

nächster Zukunft nicht zu erwarten seien.⁴ Der Begriff der patrimonialen Herrschaft wird von Pawelka in folgendes Schaubild umgesetzt:



Politische Macht im patrimonialen System geht nach diesem Schaubild allein von der Person des Herrschers bzw. Präsidenten (im Schaubild: ‚P‘) im Zentrum aus und ‚fließt‘ in konzentrischen Kreisen durch die personalen Beziehungen vom Herrscher über die politische Elite zu den Klienten der Elite. Alle Angehörigen der politischen Elite, ob sie nun zur Top- oder Kernelite gehören oder mittlere Positionen einnehmen, wetteifern miteinander um die Gunst des Präsidenten bzw.

⁴ P. Pawelka: ‚Der Staat im Vorderen Orient‘, *Leviathan* 4 (2002), S. 431–453.

Herrschers.⁵ Im klassischen Patrimonialismus, zu dem Pawelka neben dem Osmanischen Reich das iranische Reich der Safawiden und Qāğären rechnet, bestand die Elite aus vier bürokratischen Sektoren: der zentralen Administration, dem Militärssektor, dem Sektor der islamischen Rechtsgelehrten und dem Hofsektor.⁶ Die Untertanen der Sultane und Šāhs bzw. die Bürger der heutigen islamischen Staaten geraten, wenn überhaupt nur unmittelbar, als den Eliten angeschlossene Masse ins Blickfeld. Im Schaubild finden sie keinen Platz.

Eine solche Typologisierung wird ebenfalls – wenn auch etwas differenzierter – von Sheikholeslami für die späte Qāğärenzeit vertreten. Seine Arbeit basiert auf Chroniken der Hofchronisten, Biographien hochrangiger Staatsbeamter und herrscherlichen Erlassen. Er beschreibt das politische System Nāšir ad-Dīn Šāh als patrimonial. So sei der Staat als Eigentum des Herrschers gesehen worden, die zentrale Verwaltung habe als Bereich des Haushalts des Šāh gegolten und seine Gewalt über die Verwaltung sei absolut und willkürlich gewesen. Nur die Tradition habe die Ausübung der absoluten Gewalt des Herrschers beschränkt.⁷ Die Stabilität des Systems sei durch eine Balance zwischen der politischen Partizipation der wenigen, die das Regime unterstützt hätten, und die politische Inaktivität oder Apathie der Massen aufrechterhalten worden.⁸

Einen differenzierteren Blick auf die Frage der Autorität in islamischen Herrschaftssystemen, hier vor allem im iranisch-islamischen Bereich, lieferte dagegen bereits A. K. S. Lambton. Sie hat die verschiedenen Konzepte der Herrschaft in Iran zwischen dem 11. und dem 19. Jh. analysiert. Sie führt die auf al-Ġazālī (gest. 1111) zurückgehende Lehre an, dass die Tyrannei eines Herrschers dem Gemeinwesen keinen so großen Schaden zufüge wie die Unterdrückung, die die Untertanen sich gegenseitig zufügten in der Situation der Anarchie.⁹ Für die hier interessierende Zeit der Qāğärenherrschaft schreibt sie, dass die politische Autorität keine inhärente religiöse Legitimation aufweisen konnte, dass die zeitliche Herrschaft als usurpiert galt, jedoch dem König gehorcht werden musste.¹⁰ Sie stellt ihren Ausführungen am Ende die generelle Überzeugung entgegen:

... there was the authority of the general conviction about the just and proper order of the relations between the different classes or sectors of society and the general will for the establishment and maintenance of that order as its own way of life and civilization,¹¹

und schließt mit folgenden Worten:

⁵ Ibid., S. 432–434.

⁶ Ibid., S. 434.

⁷ A. R. Sheikholeslami: *The Structure of Central Authority in Qajar Iran, 1871–1896*. Atlanta 1997, S. 9.

⁸ Ibid., S. 211.

⁹ A. K. S. Lambton: 'Concepts of Authority in Persia: Eleventh to Nineteenth Centuries A.D.', *Iran* 16 (1988), S. 95–103.

¹⁰ Ibid., S. 101.

¹¹ Ibid., S. 102.

... justice, though it meant different things to different people, can be seen as the final authority behind the ruler, who is regarded ideally as the instrument of justice. It is for this reason, perhaps, that popular revolt has so often been ultimately provoked when it was felt that *zulm*, the opposite of justice, had reached intolerable lengths.¹²

Damit liefert sie das Stichwort für eine Institution, die in diesem Zusammenhang in der islamwissenschaftlichen Forschung bisher keine gebührende Aufmerksamkeit erhalten hat: die *mazālim* (wörtl. ‚Ungerechtigkeiten‘, Sg. *mazlama*), abgeleitet von derselben arabischen Wurzel: *zulm* (wörtl. ‚Unrecht‘, ‚Unterdrückung‘). An diese Institution, die in der staatsrechtlichen islamischen Literatur als Prärogative des Herrschers beschrieben wird, im allgemeinen jedoch auch häufig in der islamischen Geschichte delegiert wurde, konnten sich Untertanen mit ihren Klagen zu Übergriffen der Verwaltung, Gerichtsurteilen des *qāḍī* etc. wenden. Sie ist mithin die institutionelle Ausformung der herrscherlichen Gerechtigkeit (arab. *‘adāla*), diejenige Institution, die den Beherrschten, den Untertanen, die Möglichkeit gab, an die herrscherliche Gerechtigkeit zu appellieren.¹³

Im Folgenden soll deshalb die oben anhand des Schaubilds etablierte Machtstruktur eines Modells, in dessen Zentrum der Herrscher steht und um den herum sich die abhängigen Beamten in Kreisen anordnen, problematisiert werden. Dabei werden zwei Ziele verfolgt. Zum einen soll der Fokus auf anderes, bisher in der Islamwissenschaft besonders in Bezug auf Iran nicht ausreichend gewürdigtes Quellenmaterial gelegt werden. Untersucht werden Petitionen, die an die Institution der *mazālim* des qāḡārischen Šāh gerichtet wurden. Petitionen reflektieren wie kein anderes Quellenmaterial die politische Stimmung und die Interessen von Bevölkerungsgruppen, die sonst von politischen Entscheidungsprozessen ausgeschlossen sind, und sie werden für den europäischen Kontext als Mittel der direkten Intervention gedeutet.¹⁴ Es soll deshalb auf der Grundlage einer Sammlung von Petitionen aus den Jahren 1883 bis 1885 an den persischen Herrscher Nāṣir ad-Dīn Šāh (gest. 1896) eine exemplarische, strukturell-funktionale Analyse des islamischen Petitionswesens, der *mazālim*, innerhalb eines islamischen Staatswesens vorgenommen werden.

Darüber hinaus sollen in einem zweiten Schritt die Ergebnisse der Analyse im Rahmen eines Kulturvergleichs interpretiert werden. Dieser wird auf der Grundlage der von dem Historiker Jürgen Osterhammel skizzierten Überlegungen zum Kulturvergleich vorgenommen.

¹² Ibid., S. 103.

¹³ Ausführlicher dazu: J. Nielsen: Art. ‚Mazālim‘, in: *The Encyclopaedia of Islam* (2nd ed.), vol. 6, S. 933–935; s. auch I. Schneider: *The Petitioning System in Iran: State, Society and Power Relations in the Late 19th Century*. Wiesbaden 2006, S. 25; zur Forschungsgeschichte zu dieser Institution s. *ibid.*, S. 25–30.

¹⁴ H. Best: ‚Organisationsbedingungen und Kommunikationsstrukturen politischer Partizipation im frühindustriellen Deutschland‘, in: L. Heerma van Voss (ed.): *Petitions in Social History*. Cambridge 2001, S. 114–134, hier S. 118.

Die Institution der mazālim in der Qāğärenzeit

Die detaillierte Geschichte der *mazālim* in der Qāğärenzeit und ihre Einbettung in das politische System, die gesellschaftlichen, wirtschaftlichen und rechtlichen Umstände sind weithin unerforscht. Nāṣir ad-Dīn Šāh bemühte sich, die zweigeteilte Rechtsprechung in *šarʿi*- und *ʿurfi*-Gerichtshöfe, d. h. in religiöse und weltliche Gerichte zugunsten der *ʿurfi*- bzw. staatlichen Gerichte zu verschieben. Damit war geplant, größeren Einfluss auf die noch weithin durch die Geistlichkeit kontrollierte religiöse Gerichtsbarkeit zu erreichen.¹⁵ 1860 erließ Nāṣir ad-Dīn Šāh ein Dekret für die Abfassung und Behandlung von Petitionen. Demnach hatte jeden Sonntag eine Petitionssitzung stattzufinden. Dies betraf vor allem die in Teheran vorstellig werdenden Petenten. Es sollten nur Petitionen mit Klagen gehört werden, Petitionen, in denen es um eine Gehaltserhöhung, Pensionen etc. ging, sollten ausgeschlossen sein.¹⁶ 1864 befahl er die Aufstellung von ‚Kisten der Gerechtigkeit‘ (*sandūqbā-yi ʿadālat*) auf den großen öffentlichen Plätzen großer Städte einmal im Monat. Diese Kisten wurden dann versiegelt und erst in der Gegenwart des Herrschers wieder geöffnet. Die Provinzgouverneure, die nicht völlig unberechtigterweise Kritik an ihrer ausbeuterischen, bestechlichen und brutalen Herrschaft fürchteten, stellten allerdings nach einem Bericht des Engländers George Curzon (1859–1925)¹⁷, der zu dieser Zeit Iran bereiste (1889–1890), eine Wache in die Nähe:

... the bastinado was freely administered to any indiscrete person dropping in a petition.¹⁸

In den achtziger Jahren erreichten die Petitionen Teheran auf dem Postweg oder als Telegramm. Die Einführung des Telegraphensystems in der zweiten Hälfte des 19. Jh.s erwies sich mithin als segensreich nicht nur als königlicher Kontrollmechanismus der Provinzen und beschleunigtes Nachrichtenverfahren über das Gebaren der Provinzgouverneure, sondern auch für das den Untertanen zustehende Recht auf einen direkten ‚Draht zum Herrscher‘. Bedeutete dies aber auch einen wirklich schnellen und ungehinderten Zugang zum Ohr des Šāh?

Selbstverständlich konnte man die Petition dem Herrscher direkt in der öffentlichen Sitzung übergeben, wenn man vor Ort war, oder wenn er sich auf einer seiner zahlreichen Reisen zu heiligen Städten oder Jagdausflügen befand.

Es soll hier aber auch nicht verschwiegen werden, dass das Annehmen von Petitionen für den Herrscher eventuell nicht ganz ungefährlich war. Nāṣir ad-Dīn Šāh, auf dessen Petitionen im folgenden eingegangen wird, wurde im Jahr 1896 bei der

¹⁵ I. Schneider: ‚Muḥammad Bāqir Šaftī (1180–1260/1766–1844) und die Isfahaner Gerichtsbarkeit‘, *Der Islam* 79 (2002), S. 240–273.

¹⁶ *Rūznāma-yi vaqāyīʿ ittifāqīya* vom 28. Muḥarram 1277 / 16. August 1860, s. Schneider, *Petitioning System*, S. 34 f.

¹⁷ Er war später Vizekönig von Britisch-Indien, 1895–1898 Sekretär für Auswärtige Angelegenheiten.

¹⁸ G. Curzon: *Persia and the Persian Question*. 2 Bde. London 1892, hier Bd. 1, S. 465.

Vorbereitung zu seiner 50jährigen Thronfeier von einem Mann getötet, der sich ihm in der typischen Weise eines Petenten näherte.¹⁹

Die Petitionen

Die erhaltene Sammlung von Petitionen an den iranischen Šāh Nāšir ad-Dīn umfasst ca. 2000 Dokumente. Eine Auswahl wurde bereits von der Verfasserin dieses Artikels einer ausführlicheren Analyse unterzogen.²⁰ Insgesamt handelt es sich bei dieser Sammlung um ein zeitlich eingeschränktes, die Jahre 1883 bis 1886 betreffendes Teilarchiv mit Dokumenten nur aus einigen Gegenden Irans. Viele Petitionen kommen aus den nördlichen Provinzen, kaum ein Beispiel ist direkt aus Teheran überliefert. Eine derart schwierige und schlechte Überlieferungssituation beeinträchtigt natürlich die aus dem Material gezogenen Schlüsse.

Im folgenden sollen vor allem die Formulierungen der Petitionen, die Hinweise auf die politische Rolle des Petitionswesens geben, im Vordergrund stehen.

Die Petitionen (pers. *‘arīza*, pl. *‘arā’iz*, *‘arīzahā*) wurden an die Kanzlei des Herrschers gerichtet, hier in einer gekürzten Form von den Sekretären zusammengefasst und an den Herrscher weitergegeben, der dazu seine Meinung kundtat. Die gekürzte und durch die Sekretäre überarbeitete Formulierung – erhalten sind uns diese *ḥulāṣahā*, mit dem Vermerk des Herrschers – zeigt an, dass wir es nicht mit den originalen Formulierungen der Petenten zu tun haben. Dennoch sind die Formulierungen der Petenten offenbar nicht völlig von den Sekretären umgearbeitet bzw. gekürzt worden. Dies ist in einigen Fällen an persönlichen Formulierungen in der ‚ich‘-Person des Petenten, Beispielen direkter Rede, vor allem der Anrede an den Šāh, und Beispielen einer eindrucklichen, Mitleid erregenden Wortwahl erkennbar. Dies gilt auch für die unten angegebenen politischen Konnotationen der Petitionen.

Neben den Zusammenfassungen der Petitionen finden sich auch Berichte, Antworten der Provinzgouverneure und Kopien. Leider sind nicht die entsprechenden Petitionen mit den Antworten aus der Provinz erhalten, so dass eine Rekonstruktion des Petitionsvorganges und eine Rekonstruktion der Vorgänge in den Provinzen von den ursprünglichen Petitionen über die Entscheidungen des Šāh bis hin zur Umsetzung oder Nichtumsetzung der in den Petitionen vorgebrachten Klagen nicht möglich ist.²¹

¹⁹ A. Amanat: *Pivot of the Universe: Nasir al-Din Shah Qajar and the Iranian monarchy, 1831–1896*. London, New York 1997, S. 440.

²⁰ Schneider, *Petitioning System*.

²¹ Zum Versuch einer solchen Rekonstruktion s. I. Schneider: ‚Izz ad-Daula und die Hamadaner: Qāğārische Lokalpolitik im Spiegel von Petitionen an Nāšir ad-Dīn Šāh (reg. 1848–1896)‘, in: L. Korn u. a. (Hgg.): *Die Grenzen der Welt. Arabica et Iranica ad honorem Heinz Gaube*. Wiesbaden 2008, S. 223–241.

Im Folgenden soll das Augenmerk auf diejenigen Implikationen gerichtet werden, die die Petitionen für das politische System haben. Die Fragen lauten:

1. Über welche konkreten Übergriffe beklagen sich die Petenten? Was sind ihre konkreten Wünsche an den Šāh?
2. Wie versuchen die Petenten, ihren jeweiligen Anliegen Nachdruck zu verleihen?
3. Was lässt der Text der Petitionen trotz Überarbeitung durch die Kanzlei des Šāh über den Petitionsweg erkennen?
4. Wie reagiert der Šāh?

Drei Petitionen sollen die politische Dimension des Petitionswesens exemplarisch verdeutlichen:²²

- a) Die Bewohner von Shāhrūd/Biṣṭām (Urkunde I), die sich als Untertanen des Šāh (*ra'āyā*) (Z. 1 und 6) bezeichnen, hatten bereits eine Klage über einen Staatsbeamten an eine Behörde vor Ort eingereicht, die aber ohne Antwort blieb. Wenn, so schreiben sie, die Petition auf dem Weg über die Kanzlei den Herrscher nicht erreiche, so müssten sie andere Kanäle (*khavārij*) (Z. 10) – vermutlich sind Vermittler gemeint – bemühen, um königliche Gerechtigkeit und Anwendung des Rechts zu erreichen. Der Šāh ordnet eine Untersuchung an.
- b) Die Bewohner des Marktflückens Faraḥābād beklagen sich über die Unterdrückung durch ihren Gouverneur und verlangen die Einsetzung einer vertrauenswürdigen Person (Urkunde II) – damit sie in Ruhe leben und Segenswünsche für den Šāh aussprechen können.²³ Dieser Akt der öffentlichen Segenswünsche bzw. Bittgebete für den Šāh kann, das wird hier dem Herrscher kommuniziert, leider, bedingt durch die Situation der Unterdrückung und Ungerechtigkeit, nicht ausgeübt werden. Er wird dem Herrscher aber nach der Erfüllung der Bitte in Aussicht gestellt (Z. 5). Der Šāh weist den Provinzgouverneur an, seinen lokalen Statthalter zu kontrollieren, damit er die Übergriffe unterlasse.
- c) In einer weiteren Petition – die als einzige dieser drei Beispiele telegraphisch eingereicht worden war – drohen die Notabeln von Khwāf (Urkunde III) die Flucht an (Z. 3), sollte der von ihnen gewünschte Gouverneur nicht wieder eingesetzt werden.

Als Antwort ist vermerkt, der Šāh habe dem nachgegeben.

Aus allen drei Dokumenten geht hervor, dass sich die Klagen der Petenten gegen Staatsbeamte richteten. Die Form, in der die Petenten ihren Forderungen Aus-

²² Die Dokumente finden sich am Ende im Anhang. Es wird auf die jeweiligen Zeilen verwiesen. Zu einer weiteren Untersuchung vgl. auch Schneider, *Petitioning System*, S. 137, 148, 178 f; s. die Faksimile-Abbildungen im Anhang (‘Facsimiles’).

²³ Der Ausdruck *du'āgū'ī*, also Segenswünsche oder Gebete für den Šāh aussprechen, bezeichnet einen symbolischen Akt der Loyalitätsversicherung der Untertanen gegenüber dem Herrscher.

druck bzw. Nachdruck verleihen, ist unterschiedlich. Von a) bis c) zeigt sich dabei eine zunehmende Schärfe in Ton und Inhalt. Auf die Forderung nach direktem Zugang zum Herrscher in a) folgt die Vorenthaltung der Loyalität auf symbolischer Ebene, indem keine Bittgebete abgehalten werden in b) und schließlich die Aufkündigung des Untertanenstatus durch Flucht in c). Durch Flucht entziehen sich die Untertanen ihrer Verpflichtung zur Bebauung des Landes, Zahlung der Steuern und zum Stellen von Soldaten.

Rein quantitativ ist bei den Petitionen die mittlere Variante der symbolischen Auflehnung am häufigsten. Sie ist in Urkunde III verknüpft mit dem Leben in Frieden (*āsuda*), in dessen Rahmen das symbolische Bittgebet für den Herrscher nur stattfinden kann. *Zulm-e hukūmat*, die Ungerechtigkeit des politischen Systems bzw. hier eher: der Stadtverwaltung (Z. 4), wird explizit als Grund für die Petition und implizit für die Verweigerung der Segenssprüche für den Herrscher angegeben. Die Androhung der Flucht der Untertanen, die sich damit dem Staatszugriff aktiv entziehen, findet sich nur sehr selten in den Petitionen.

Durch diese Petitionen wird auf den Herrscher Druck ausgeübt, wenn auch in unterschiedlicher Stärke. Die Petitionen reflektieren damit deutlich ein reziprokes Verständnis von Herrschaft und Untertanenstatus, eine Gegenseitigkeit: *do ut des*; beide Seiten haben nach Ansicht der Petenten Rechte und Pflichten, an die sie gebunden sind. Die Petenten fordern vom Herrscher die Ausübung der Gerechtigkeit ein, die von Lambton als zentrales Konzept der Herrschaft bezeichnet worden war.

Obwohl die Texte von der Kanzlei überarbeitet wurden, lassen sich die zunehmend schärferen Tonlagen und die inhaltlichen Drohungen erkennen. Es geht aus den Texten aber auch hervor, dass durchaus nicht jeder Petent auf sein vorgetragenes Anliegen eine Antwort erhielt. Dies zeigt deutlich die Petition a), in der die Petenten selbst darauf verweisen, dass sie bereits zur selben Sache eine Petition eingereicht hatten, diese Petition aber unbeantwortet geblieben war.

Die Reaktion des Šāh, in allen drei Fällen erhalten, ist interessant. Während allgemein der König gerade in rechtlichen Fällen nicht eingriff, sondern die Sache normalerweise an die lokalen Gerichte zurückverwies,²⁴ reagiert er im Fall von politischen Petitionen bzw. Klagen über Übergriffe der Verwaltung. Bei a), der am freundlichsten formulierten Petition, mit der Anordnung einer Untersuchung, auf b) mit einer schon verschärften Anordnung an die Provinzgouverneure, die lokalen Statthalter zu kontrollieren, und in c) gibt er der doch vehement vorgetragenen Bitte, sprich: Drohung offenbar nach. Man kann daraus sicher nicht ableiten, dass der Šāh sich immer umso stärker zum Handeln aufgerufen sah und auch handelte, je bedrohlicher der Ton in den Petitionen wurde. Dennoch kann man aus den Petitionen erkennen, dass das Petitionswesen von der Bevölkerung als ein Mittel gesehen wurde, Druck auf die Regierung auszuüben und Anliegen oder In-

²⁴ Schneider, *Petitioning System*, S. 61.

teressen durchzusetzen. Die – symbolischen und faktischen – Drohungen der Aufkündigung der Loyalität werden dabei offenbar auch vom Herrscher als Warnsignale und Aufforderung zum Eingreifen verstanden.

Es lässt sich mithin eine bemerkenswerte Einflussmöglichkeit der Bevölkerung erkennen, deren Ausmaß abzuschätzen allerdings auch auf Grund der schlechten Quellenlage nicht möglich ist. Hat der ‚direkte Draht zum Herrscher‘ tatsächlich in vielen Fällen den Herrscher zum Eingreifen bewogen? Kann man von einem populären Druckmittel sprechen? Sind die Petitionen Anlass für größere administrative Veränderungen gewesen? Welche Konsequenzen hatte dieses Eingreifen? Diese Fragen werden letztendlich unbeantwortet bleiben. Denn es ist sicher ebenso zutreffend, wie Sheikholeslami²⁵ argumentiert – übrigens ohne Petitionen inhaltlich analysiert zu haben –, dass die Petitionen vom Šāh als eine gewisse Kontrolle über seine Gouverneure instrumentalisiert wurden, er seine Beamten dadurch unter Druck setzen und auch gegeneinander ausspielen konnte. Trotz dieser Einschränkung ist es berechtigt davon auszugehen, dass die Bevölkerung im Petitionswesen die Möglichkeit sah, die eigene Situation zu verbessern.

An diesem Punkt wird deutlich, dass das einfache Patrimonialismusmodell modifizierungsbedürftig ist. Macht geht nicht nur in konzentrischen Kreisen vom Herrscher über die Eliten auf die Untertanen über, vielmehr ist Legitimität immer auch an Partizipation geknüpft, sonst wird sie vom Herrscher verspielt. Man kann in diesem Zusammenhang an die Tabakrevolte von 1890 erinnern sowie an die Verfassungsrevolution von 1906 bis 1911. Die *ra‘āyā*, d. h. Untertanen der Qāğārendynastie, haben nicht durchweg alle Korruption, Ausbeutung, heillose Besteuerung und Erniedrigung auf sich genommen. Vielmehr haben sie mit verschiedenen Mitteln – deren letztes die genannten Aufstände waren – auf die Unterdrückung reagiert.

Im folgenden soll der Versuch unternommen werden, diese Petitionen in einem interkulturellen Vergleich mit Briefen der französischen Untertanen an ihren Herrscher zu vergleichen.

Interkultureller Vergleich

Für den interkulturellen Vergleich wird auf Jürgen Osterhammels Konzept des Vergleichs zurückgegriffen.²⁶ Dabei wird als Grundlage mit Bedacht das iranische gerade zitierte Beispiel des Petitionswesens genommen und ein Vergleich zu einer europäischen Institution gewählt, einmal also von ‚außen‘ der Blick auf Europa gerichtet. Ziel ist es, wie von Osterhammel gefordert, die binären Klassifikationen wie ‚Europa – Außereuropa‘, bzw. Wir – die Anderen bzw. das Eigene – das Frem-

²⁵ Sheikholeslami, *Structure*, S. 67.

²⁶ J. Osterhammel: ‚Transkulturell vergleichende Geschichtswissenschaft‘, in: ders.: *Geschichtswissenschaft jenseits des Nationalstaats*. 2. Aufl. Göttingen 2003, S. 11–45.

de, umzudrehen. Osterhammel hat darauf hingewiesen, dass das Ziel der Geschichtswissenschaft die Integration von Amerika, Asien, Afrika und Ozeanien in den Horizont der ‚normalen‘ Geschichtswissenschaft sei, die erst dadurch eine wirklich ‚allgemeine‘ würde.²⁷

Als Vergleich zu den oben behandelten Petitionen dienen die *lettres de cachet* des ausgehenden 18. Jh.s, mithin Bürgerbriefe an den französischen König. Auf dieses Material wird sogleich noch einzugehen sein. Zunächst jedoch soll überlegt werden, welche Vergleichsformen in Frage kommen. Nach der Osterhammelschen Klassifikation handelt es sich nicht um einen intra-kulturellen, sondern um einen inter-kulturellen Vergleich: Es werden Phänomene verglichen, die unterschiedlichen ‚Kulturen‘ zugehören.²⁸ Die vergleichende Untersuchung von vor- bzw. frühmoderner Staatlichkeit kann Osterhammels Auffassung nach besonders wichtige Aufschlüsse liefern.²⁹ Der geplante Vergleich zwischen den iranischen Petitionen und den *lettres de cachet* wäre nach der Terminologie Osterhammels ein inter-kultureller Vergleich, schon weil hier nur zwei und nicht mehr Kulturen bzw. Staaten miteinander verglichen werden, weil ein spezifisches Merkmal kontrastiert wird.³⁰ Weiterhin handelt es sich nach der Osterhammelschen Definition um einen Partialvergleich, nicht um einen Totalvergleich: Verglichen werden nicht ganze Kulturen, sondern bestimmte Rechtsinstitute. Der Partialvergleich greift aus zwei oder mehreren Zivilisationen jeweils ein Element heraus, etwa eine besondere Institution oder ein Segment der Gesellschaft, wie in diesem Fall das Petitionswesen bzw. die Möglichkeit der Untertanen, sich direkt an den Herrscher zu wenden; er ist selektiv und perspektivisch angelegt, muss dabei aber die jeweilige Stellung der zu vergleichenden Elemente innerhalb größerer Zusammenhänge im Auge behalten, um nicht in die Beliebigkeit abzugleiten.³¹ Des weiteren kann hier im vorliegenden Rahmen nur ein asymmetrischer Vergleich geleistet werden: Während eine ausführliche Analyse der Petitionen im iranischen Kontext erfolgte,³² kann der Verweis auf die französische Vergleichsinstitution nur eingeschränkt, gleichsam als Kontrastfolie erfolgen, schon weil hier von der Verfasserin dieses Artikels disziplinäre Grenzen überschritten werden und ein Thema berührt wird, das, weil es inter-kulturell ist, bei einer gründlichen wissenschaftlichen Studie auch interdisziplinär anzugehen wäre. Man möge mir mithin diesen Vorstoß in ein mir fremdes Forschungsfeld verzeihen. Vielleicht kann er die Anregung zu einer tiefer greifenden Auseinandersetzung mit dem Thema geben und Anstoß liefern für das Nachdenken über den

²⁷ J. Osterhammel: ‚Vorwort‘, in: ders., *Geschichtswissenschaft*, S. 7–10, hier S. 8.

²⁸ Osterhammel: ‚Transkulturell vergleichende Geschichtswissenschaft‘, S. 13. Auf Osterhammels Überlegungen zur Problematik des Kulturbegriffes möchte ich hier nicht eingehen. Sicherlich ist es zutreffend, dass holistische Kulturkonzepte als überholt zu gelten haben.

²⁹ Ibid., S. 28.

³⁰ Ibid., S. 17.

³¹ Osterhammel: ‚Sozialgeschichte im Zivilisationsbereich‘, in: ders., *Geschichtswissenschaft*, S. 46–72, hierzu S. 58.

³² Vgl. Schneider, *Petitioning System*.

Kulturvergleich zwischen den Disziplinen.³³ Die folgenden Ausführungen müssen vor dem Hintergrund dieser Ausführungen also eher als Vorschlag oder Impulsgeber gesehen werden.

Hinzu kommt, dass ein Vergleich – auch dies soll unten argumentativ untersucht werden – das zu vergleichende Material als konvergent oder divergent erweisen muss. Eine konvergente Vergleichsperspektive ergibt sich in den Gemeinsamkeiten der verglichenen Phänomene, eine divergente sieht die Unterschiede.³⁴ Konvergenz bzw. Divergenz sind im vorliegenden Kontext anhand der einzelnen funktionalen und inhaltlichen Gesichtspunkte zu erörtern.

Versuche interkulturellen Vergleichs stehen unter dem Generalvorbehalt dessen, was Osterhammel als ‚Galtons Problem‘ skizziert. Zunächst muss dann, wenn beide Kulturen in einem gemeinsamen Kontaktbereich stehen bzw. gegenseitige Einflüsse nicht ausgeschlossen werden können, geklärt werden, ob Ähnlichkeiten zwischen Vergleichsfällen auf eine jeweils eigenständige Genese oder auf eine frühere Beeinflussung der einen durch die andere Vergleichseinheit zurückzuführen sind.³⁵ Da es sich bei der Institution der *mazālim* um eine alte islamische Institution handelt, dürfte hier jedoch kaum die Entstehung durch gegenseitige Beeinflussung gegeben sein,³⁶ auch wenn in der fraglichen Zeit, dem 19. Jh. in Iran und dem 18. Jh. in Frankreich, selbstverständlich Kulturkontakte in vermehrtem und immer zunehmendem Maß vorauszusetzen sind. Immer jedoch stellt sich die Frage nach der Benennung und Umgrenzung der kulturellen Kontexte, denen solche Elemente entnommen sind. Eine gewisse Ungleichheit könnte darin gesehen werden, dass eine Institution Frankreichs des 18. Jh. mit einer Institution Irans im 19. Jh. verglichen wird. Hier wäre zu entgegnen, dass es sich in beiden Fällen um frühmoderne Staaten handelt, die vergleichbare politische Strukturen aufweisen, und dass der Fokus im folgenden stark auf dem funktionalen Aspekt liegt, also auf der Frage, welche Rolle der jeweiligen Institution im politischen System zukommt.

Dafür soll auf Foucaults Machtbegriff eingegangen werden. Foucault begreift Macht als überall und immer wirksam, auf vertikaler wie auch horizontaler Ebene, in allen Richtungen.³⁷ Macht ist ubiquitär und diffus. Damit soll keine Leugnung oder Ignorierung der realen Machtverhältnisse eines autoritären Systems einhergehen, aber doch der Blick auf die Vielfältigkeit und Interdependenz der gesellschaftlichen Machtrelationen gelenkt werden.

Foucault hat seinen Machtbegriff zusammen mit A. Farge auf der Grundlage einer spezifischen Quellensammlung der *lettres de cachet* analysiert. Nach gängiger

³³ Osterhammel, ‚Sozialgeschichte‘, S. 60.

³⁴ Ibid., S. 61.

³⁵ Ibid., S. 56 f.

³⁶ Ibid., S. 57 verweist er auf Strukturähnlichkeiten, die unmöglich auf Kontakte zurückgeführt werden können.

³⁷ Für die Entwicklung von Foucaults Konzept der Macht s. B. Hindess: *Discourses of Power: from Hobbes to Foucault*. Oxford, Cambridge (Mass.) 1996, S. 19, 96–136.

Forschung sind die *lettres* ein Machtinstrument des Königs gegen seine politischen Widersacher. Mit einem *lettre de cachet* konnte der König direkt intervenieren, und zwar auch *gegen* das geltende Recht.³⁸

Bei der Untersuchung von Dokumentarmaterial stießen Farge und Foucault auf eine große Zahl von Dossiers, die die *lettres de cachet* betrafen, und zwar Bittschriften an den Polizeileutnant oder die Kanzlei des Königs direkt. Ziel war es, vom König eine ‚Order‘ zu erhalten, die die Freiheit einer Person einschränken sollte – es konnte sich dabei um Zwangsaufenthalt, Verbannung oder Festsetzung handeln. Beide Forscher wollten dieses Quellenmaterial untersuchen, da es, wie sie argumentierten, interessante Einblicke in das Alltagsleben der unteren Schichten von Paris in der Zeit der absoluten Monarchie vermitteln kann.³⁹ Farge und Foucault konzentrierten sich auf Dokumente aus den Jahren 1728 und 1754 und hier auf eine spezielle Gruppe, auf Anträge der unteren und untersten Schichten der Gesellschaft, in denen Familienangelegenheiten teilweise intimster Art das Thema sind. Die Konflikte, die in den *lettres* geschildert werden, betrafen das Eltern-Kind-Verhältnis, Unstimmigkeiten in der Ehe und Probleme im Arbeitsverhältnis. So beschuldigt ein Petent, der sich als Bediensteter zu erkennen gibt, seine Ehefrau, seit sechs Monaten ein anstößiges Leben zu führen und mit einem Perückenmachersgesellen zu verkehren. Dieser Bekanntschaft wegen habe die Frau all ihren Besitz aus ihrem Zimmer entfernt. Der Petent bittet, seine Frau einzusperren, gibt noch den genauen Aufenthaltsort an und legt Unterschriften ehrbarer Leute bei.⁴⁰ Ebenso erlaubten Verstöße gegen die militärische und kirchliche Disziplin die schnelle Festsetzung von meuternden Soldaten und von Geistlichen, die die üblichen Regeln nicht beachteteten. Die Zahl gerade der festgesetzten Geistlichen scheint sehr hoch gewesen zu sein.⁴¹

Farge und Foucault erinnern daran, dass die königlichen Order noch andere Funktionen hatten, als jemanden einsperren zu lassen. Sie können auf ein Gerichtsurteil reagieren, um es zu vervollständigen, zu bestätigen oder zu verschärfen. Oft sei es das letzte Mittel des Generalleutnants der Polizei gewesen, des Diebstahls Verdächtige durch königliche Order im Gefängnis festzuhalten, wenn die ordentliche Gerichtsbarkeit sie mangels Beweises nicht verurteilen konnte. Das System der *lettres* bot nicht nur eine Alternative zum regulären Verfahren, sondern drang auch in dieses ein, um es zu modifizieren, um es in gewisser Weise von innen heraus zu pervertieren.⁴²

Die Ergebnisse von Farge und Foucault lauten dabei kurz zusammengefasst: Die *lettres de cachet* in einer Familienangelegenheit unterscheiden sich nicht von

³⁸ A. Farge und M. Foucault: *Familiäre Konflikte: Die „Lettres de cachet“*, dt. Übers. Frankfurt 1989, S. 11.

³⁹ *Ibid.*, S. 9 f.

⁴⁰ *Ibid.*, S. 78.

⁴¹ *Ibid.*, S. 17.

⁴² *Ibid.*, S. 17 f.

anderen königlichen Anordnungen: Wie jede beliebige gesellschaftliche Gruppe schuldet die Familie dem König Transparenz. Öffentliche und private Sphären durchdringen sich, wenn die Order notwendig wird. Die Familie ist dabei der bevorzugte Ort, wo der private Friede eine bestimmte Form öffentlicher Ordnung schafft. Daher hat der König das Aufsichtsrecht über ihr Zusammenspiel und dessen Störung. Die *lettres de cachet* in einer Familienangelegenheit betrafen, trotz der Bedeutung, die der Geheimhaltung zukommt, niemals nur eine Familie allein. Dabei wurden die Klagen der großen Familien direkt an den König oder seinen Haushaltsminister gerichtet, die Leute aus dem Volk allerdings mussten ihre Bittschrift dem Generalleutnant der Polizei zukommen lassen, der sie in seiner Dienststelle prüfen ließ, die Untersuchung leitete und das Urteil fällte. Mit den *lettres de cachet* wurde eine gesetzliche Regelung für die private Unterdrückung getroffen: Die Königsmacht autorisierte die Festsetzung dieser oder jener Person auf Antrag der Familie, übernahm aber keinesfalls die Kosten dafür.⁴³

Die von Farge und Foucault gesammelten Fälle sind vielfältig, sie umfassen Streit zwischen Eheleuten mit Festsetzung von Ehefrauen und Laster der Ehemänner, aber auch Konflikte zwischen Eltern und Kindern, geschäftliche Krisen, Landstreicherei, Klagen über schlechte Lehrlinge und vieles mehr. Farge und Foucault kommen zu dem Ergebnis, dass die Praxis der *lettres* die Möglichkeit zeigt, wie ein Machtmechanismus konkret funktionieren kann, und zwar als ein Beziehungsgeflecht zwischen einer Vielzahl von Partnern. Der König agierte als Beschützer und Richter über das Tun der Familien, der Familienfrieden stellte einen wichtigen Faktor für die Aufrechterhaltung der öffentlichen Ordnung dar. Es ist ein ‚komplexer Mechanismus‘ entstanden, in dem die Privatleute versucht haben, sich die Instrumente der polizeilichen Tätigkeit anzueignen und ihre Wirkung zur Verstärkung oder Wiederherstellung ihrer eigenen Machtverhältnisse in der Familie zu manipulieren. Demgegenüber, argumentieren Farge und Foucault, hat die Behörde diese Fremdbestimmung unter gewissen Bedingungen akzeptiert.⁴⁴

Wenn man beide Institutionen – die iranischen *mazālim* vom Ende des 19. Jh. und die französischen *lettres* aus dem 18. Jh. – einem systemimmanenten, funktionalen und inhaltlichen Vergleich unterzieht, lassen sich interessante Konvergenzen und Divergenzen erkennen.

- In beiden Fällen ist institutionell der direkte Zugang⁴⁵ zum Herrscher unter Umgehung der normalen richterlichen Instanzen vorgesehen. Klagen gegen die gerichtlichen Urteile sind möglich.
- Beide Institutionen repräsentieren übergeordnete Instanzen zu den regulären Verfahren und stellen ein Machtmonopol des Herrschers dar.

⁴³ Ibid., S. 18–21.

⁴⁴ Ibid., S. 274 ff.

⁴⁵ Dies gilt allerdings im französischen Kontext nur für die Oberschicht, ärmere Leute mussten sich, wie oben dargestellt, an die Polizei wenden.

- Beide Institutionen werden bewusst von der Bevölkerung genutzt.
- Damit reflektieren beide Institutionen bzw. die damit verbundenen Petitionen ein reziprokes Machtverständnis bei der Bevölkerung ebenso wie beim Herrscher. Herrschaft wird als ein Verhältnis zwischen Herrscher und Beherrschten gesehen, welches legitim nur funktionieren kann, wenn Reziprozität und mit-hin Partizipation der Bevölkerung und Intervention in Form von Petitionen gewährleistet ist.

Neben den Konvergenzen lassen sich auch erhebliche Divergenzen erkennen:

- Auf funktionaler Ebene liegt der wohl wichtigste Unterschied im Umgang der beiden Herrscher mit diesem Instrumentarium: Die *lettres* sind nicht nur eine Alternative zur normalen Gerichtsbarkeit, sondern durch sie kann der französische König in das Recht eingreifen, ja, es sogar überschreiten und abändern. Er ist in der Lage, es – wie Farge und Foucault formulieren – ‚von innen her zu pervertieren‘.⁴⁶ Dagegen kann der islamische Herrscher nach der normativen Literatur niemals in Verfahren eingreifen, da er selbst auch dem göttlichen Recht untersteht. Und Nāṣir ad-Dīn Šāh hat dies auch offenbar kaum jemals getan. Allerdings könnte der Herrscher selbst Recht sprechen. Auch hier hat er sich allerdings zurückgehalten, vermutlich da er sich selbst des Mangels an Kompetenz bewusst war.⁴⁷
- Während der französische König die *lettres de cachet* benutzte, um politische Widersacher auszuschalten, scheint die politische Partizipation der französischen Bevölkerung nicht durch die *lettres* funktioniert zu haben. Dies gilt offenbar, auch wenn der Fokus, den Farge und Foucault hier wählen, der Fokus auf die persönlich-intimen Briefe ist. Überhaupt scheint das Ancien Regime das Recht auf Petitionen sehr stark eingeschränkt zu haben, wie Shapiro und Markoff anhand der *cahiers de doléances* argumentieren.⁴⁸ Dagegen haben die iranischen Untertanen von ihrem Petitionsrecht, soweit man das aus der überlieferten bruchstückhaften Sammlung schließen kann, intensiv und zumindest teilweise auch erfolgreich Gebrauch gemacht.

Es wäre nun die Palette der Vergleichsparameter zu erweitern, um die Machtstrukturen beider Herrschaftssysteme eingehender zu untersuchen und Unterschiede und Gemeinsamkeiten herauszuarbeiten. Fragen für eine weitere interkulturelle und interdisziplinäre Untersuchung wären zu skizzieren. Stattdessen konnte hier nur exemplarisch gezeigt werden, dass Intervention und politische Partizipation, die Legitimation garantieren sollen, in zwei kulturellen Kontexten unterschiedlich realisiert worden sind: Während die *lettres de cachet* willkürlich vom französischen

⁴⁶ Ibid., S. 18.

⁴⁷ Schneider, *Petitioning System*, S. 61.

⁴⁸ G. Shapiro und J. Markoff: ‘Officially Solicited Petitions: The Cahiers de Doléances as a Historical Source’, in: Van Voss (ed.), *Petitions*, S. 79–106.

König v. a. als Instrument gegen politische Widersacher benutzt worden sind, haben die französischen Untertanen die *lettres* lediglich als innerfamiliäres, maximal aber innergesellschaftliches Druckmittel benutzt, also auf der horizontalen Ebene der Gesellschaft. Dagegen sind in Iran die Petitionen ein politisches Druckmittel der Bevölkerung auf den Šāh gewesen: Der Druck ging also vertikal, von unten nach oben (down – top), bzw., um bei dem Bild des in der Mitte stehenden Herrschers zu bleiben: von außen nach innen. Dabei agierte der französische König mit seinem Eingreifen in die Familienangelegenheiten gerade typisch patrimonial, denn er nutzt die *lettres*, um sich als ‚Übervater‘ zu präsentieren, während der iranische Herrscher traditional herrschte, mithin an das übergeordnete heilige Recht gebunden blieb.⁴⁹

Anhang: Die Texte der drei Urkunden

- I
- 1 شاهرود و بسطام؛ عارض رعایا
 - 2 چند عریضه عرض شده و جواب مرحمت نشد. معلوم می‌شود که محمدخان و مفسدین حواشی
او
 - 3 چنین وانموده‌اند که این عرایض از اغرای میرزا مهدی قلی است و اصلی ندارد.
 - 4 عجب دست‌آویزی برای ستم‌کاری در حق این بیچارگان به دست آورده‌اند که حق ما را
 - 5 پامال و عرض ما را بی‌مأخذ قلم دهند. میرزا مهدی قلی در اینجا کسی ندارد، بعضی پیش
خودش هستند
 - 6 و برخی در طهران. مثل ما رعایا مثل آن است که دزد به باغش آمد گفت شها کیستید و
اینجا چه کار دارید؟
 - 7 دزدان گفتند اگر راست می‌گویی برو کفش بگیر پای زنت کن. ما ها عرض می‌کنیم رعیت
پادشاهیم
 - 8 بر ما تعدی و بی‌حسابی [بی] شده، برسند اگر دروغ درآمد مؤاخذه فرمایند، اگر راست است
احقاق حق فرمایند:
 - 9 شاید بعضی از حواشی را محمدخان شریک مال ما کرده که هرچه بگوئیم به اشتباه حمل نمایند.
 - 10 اگر عرض به توسط اولیای دولت به عز خاکپای مبارک نرسد ناچاریم که به توسط خوارج
برسانیم

⁴⁹ J. Schacht: ‚Zur soziologischen Betrachtung des islamischen Rechts‘, *Der Islam* 22 (1935), S. 207–238; S. 211 schreibt Schacht: ‚... das islamische Recht zeigt sowohl das Phänomen der Gewaltbegrenzung wie das der Gewaltenteilung in starkem Grade‘.

- 11 که به فر عدالت ملوکانه رسیدگی و احقاق حق ما بیچارگان بشود.
- 12 کسی که از مثل سید میقاتی شصت تومان جریمه بگیرد با ما چه خواهد کرد.
- 13 هفتصد و چهل تومان کرایه سیورسات عرض کرده هفتصد و چهل دینار نداده همه را بار کرده رسانده‌ایم.
- [در حاشیه:] دو نفر را وکیل کرده به طهران روانه دارند به حقیقت رسیدگی شود. به محمدخان هم اطلاع بدهند.

II

- 1 عرض رعایا قریه فرح‌آباد به خاکپای مبارک در باب اینکه چندین سال بود
- 2 که از بابت تعدی حکام آسودگی نداشتیم. در سالی که محمد خان والی
- 3 حاکم بود نهایت آسودگی حاصل شد ولی ت الان
- 4 از ظلم این حکومت به تنگ آمده‌ایم. استدعا داریم که
- 5 قریه فرح‌آباد را به شخص امینی به تیول مرحمت فرمایند که [آ]سوده و دعاگو [بمانیم].
- [در حاشیه:] خدمت حضرت والا اظهار نمایند رفع تعدی حاکم و مباشر را از رعایا فرح‌آباد کرده نگذارند علاوه بر مالیات دیوانی چیزی از آنها مطالبه شود.

III

- 1 از مشهد مقدس جمع کثیری از ریش سفیدان پائین خوفاً به مشهد مقدس آمده
- 2 و تلغرافاً تظلم [از] درویش علی خان برادر میر لطفعلی خان نموده بودند که اگر او حاکم شود
- 3 ما همه فرار خواهیم کرد. استدعا کرده بودند که کماکان میر لطفعلی خان حاکم باشد.
- 4 دستخط مبارک هم شرف صدور یافت که حضرت اجل آقا ریش سفیدان خوفاً را
- 5 اطمینان داده معاودت نمایند تلغراف محض امیدواری و آسودگی آنها
- 6 صادر گردید.