

Ludwig Paul (Hg.)

# Handbuch der Iranistik

Reichert Verlag Wiesbaden 2013

Kapitel 4.1 wurde gemeinsam von Carsten Bettermann und Ludwig Paul,  
die Kapitel 4.5, 6.4 und 8.4 wurden von Ludwig Paul  
aus dem Englischen ins Deutsche übersetzt.

**Bibliographische Informationen der Deutschen Nationalbibliothek**

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie;  
detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

Gedruckt auf säurefreiem Papier  
(alterungsbeständig – pH 7, neutral)

© Dr. Ludwig Reichert Verlag Wiesbaden 2013

[www.reichert-verlag.de](http://www.reichert-verlag.de)

ISBN: 978-3-89500-918-1

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt.

Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung  
des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen,  
Mikroverfilmungen und die Speicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Printed in Germany

## Inhalt

Vorwort .....	1
Einleitung .....	3
Abkürzungen .....	9
Abschnitt 1: Geschichte .....	23
1.1 Geschichte des vorislamischen Iran ( <i>Josef Wiesehöfer, Kiel</i> ).....	23
A. 23, B. 25, C. 40	
1.2 Geschichte des Islamischen Iran vom 7.–20. Jahrhundert ( <i>Christoph Werner, Marburg</i> ).....	46
A. 46, B. 51, C. 63	
1.3 Geschichte Mittelasiens vom 14.–20. Jahrhundert ( <i>Florian Schwarz, Wien</i> ).....	68
A. 68, B. 70, C. 75	
1.4 Geschichte Afghanistans vom 18. Jahrhundert bis 1978 ( <i>Christine Noelle-Karimi, Wien</i> ).....	80
A. 80, B. 80, C. 84	
Abschnitt 2: Gegenwart .....	87
2.1 Geographie Irans ( <i>Achim Bräuning/Klaus Geiselhart, Erlangen</i> ).....	87
A. 87, B. 87, C. 92	
2.2 Politik und Gesellschaft Irans ( <i>Katajun Amirpur, Hamburg</i> ).....	95
A. 95, B. 96, C. 107	
2.3 Wirtschaft Irans ( <i>Adnan Tabatabai, Berlin</i> ).....	112
A. 112, B. 113, C. 115	
2.4 Ethnologische Forschung über und im Iran ( <i>Shahnaz R. Nadjmabadi, Tübingen</i> ) .....	117
A. 117, B. 118, C. 120	
Abschnitt 3: Recht .....	123
3.1 Vorislamisches iranisches Recht ( <i>Maria Macuch, Berlin</i> ).....	123
A. 123, B. 125, C. 130	
3.2 Islamisches Recht unter den Safawiden und Kadscharen (1500–1925) ( <i>Irene Schneider, Göttingen</i> ).....	133
A. 133, B. 134, C. 142	
3.3 Recht im Iran ab 1925 ( <i>Nadjma Yassari/Lena-Maria Möller, Hamburg</i> ) .....	144
A. 144, B. 146, C. 152	

Abschnitt 4: Religion .....	155
4.1 Zoroastrismus ( <i>Philip G. Kreyenbroek, Göttingen</i> ) .....	155
A. 155, B. 157, C. 169	
4.2 Der Manichäismus als iranische Religion ( <i>Christiane Reck, Berlin</i> ) .....	171
A. 171, B. 175, C. 180	
4.3 Islam in Iran – von 1501 bis heute ( <i>Rainer Brunner, Paris</i> ) .....	185
A. 185, B. 189, C. 199	
4.4 Minderheitenreligionen im Iran: Buddhismus, Judentum, Christentum, Baha'itum ( <i>Manfred Hutter, Bonn</i> ) .....	206
1. Buddhismus .....	206
A. 206, B. 208, C. 209	
2. Judentum .....	210
A. 210, B. 211, C. 213	
3. Christentum .....	214
A. 214, B. 217, C. 218	
4. Baha'itum .....	219
A. 219, B. 220, C. 221	
4.5 Jesidismus ( <i>Khanna Omarkhali, Göttingen</i> ) .....	222
A. 222, B. 222, C. 225	
 Abschnitt 5: Sprache .....	 227
5.1 Altiranisch ( <i>Rüdiger Schmitt, Laboe</i> ) .....	227
A. 227, B. 228, C. 235	
5.2 Mitteliranisch ( <i>Desmond Durkin-Meisterernst, Berlin</i> ) .....	239
A. 239, B. 241, C. 254	
5.3 Neupersisch ( <i>Ludwig Paul, Hamburg</i> ) .....	258
A. 258, B. 260, C. 265	
5.4 Neuwestiranisch ( <i>Ludwig Paul, Hamburg</i> ) .....	269
A. 269, B. 269, C. 273	
5.5 Neuostiranisch ( <i>Johnny Cheung, Leiden</i> ) .....	274
A. 274, B. 275, C. 277	
 Abschnitt 6: Literatur .....	 281
6.1 Iranische Literaturen in vorislamischer Zeit ( <i>Maria Macuch, Berlin</i> ) .....	281
A. 281, B. 282, C. 304	
6.2 Neupersische Literatur ( <i>Renate Würsch, Basel</i> ) .....	312
A. 312, B. 319, C. 327	
6.3 Irankundliche Erzählforschung ( <i>Ulrich Marzolph, Göttingen</i> ) .....	334
A. 334, B. 334, C. 337	
6.4 Kurdische Literatur ( <i>Khanna Omarkhali, Göttingen</i> ) .....	340
A. 340, B. 340, C. 342	

Abschnitt 7: Manuskriptologie .....	345
7.1 Die Manuskriptologie der Avesta-Handschriften ( <i>Alberto Cantera, Salamanca</i> ) .....	345
A. 345, B. 346, C. 350	
7.2 Die Manuskriptologie der iranisch-manichäischen Turfantexte ( <i>Iris Colditz, Berlin</i> ) ...	352
A. 352, B. 353, C. 357	
7.3 Persisch-islamische Manuskriptologie ( <i>Nafiseh-Sadat Sajjadi, Hamburg</i> ) .....	361
A. 361, B. 362, C. 368	
 Abschnitt 8: Archäologie, Kunst und Architektur .....	 371
8.1 Archäologie Irans bis 2000 v. Chr. ( <i>Barbara Helwing, Berlin</i> ) .....	371
A. 371, B. 373, C. 380	
8.2 Iran im 2. und frühen 1. Jt. v. Chr. ( <i>Thomas Stöllner, Bochum</i> ) .....	383
A. 383, B. 384, C. 392	
8.3 Iranische Kunst und Architektur 550 v.–650 n. Chr. ( <i>Florian Knauß, München</i> ) .....	395
A. 395, B. 396, C. 413	
8.4 Persisch-islamische Architektur ( <i>Sussan Babaie, München/London</i> ) .....	420
A. 420, B. 421, C. 426	
8.5 Persisch-islamische Buchkunst ( <i>Claus-Peter Haase, Berlin</i> ) .....	428
A. 428, B. 429, C. 436	
8.6 Objektkunst des islamischen Iran: Keramik und Metallarbeiten ( <i>Martina Müller-Wiener, Berlin</i> ) .....	439
A. 439, B. 439, C. 444	
 Historischer Überblick über die wichtigsten Dynastien/Herrschaftsphasen .....	 447
 Karten .....	 449
 Register .....	 459

### 3.2 Islamisches Recht unter den Safawiden und Kadscharen (1500–1925)

Irene Schneider (Göttingen)

#### A. Allgemeines, Quellen

Seit dem 16. Jahrhundert erhielt das Gebiet des heutigen Iran durch das 12er-schiitische Recht seine religiöse und staatsrechtliche Prägung und durch die Abgrenzung zum Osmanischen Reich bereits eine gewisse staatlich-territoriale Identität. Die drei vormodernen Reiche des Vorderen und Mittleren Orients im 18. Jahrhundert – das Osmanische Reich, das Safawidenreich und das Moghulreich – sind sowohl als „gunpowder-empires“ (Hodgson 1974) als auch als patrimonial-bürokratische Staaten (Dale 2010) klassifiziert worden. Hierdurch wird zum einen auf den militärischen Charakter der Staaten verwiesen, zum anderen auf die Ausprägung der Herrschaft, die auf Grundlage von Max Webers Begriff des Patrimonialismus als weitgehend willkürlich beschrieben wird, geprägt durch die personale traditionelle Autorität des Herrschers und beschränkt nur durch die aufkommende bürokratische Strukturierung (Dale 2010, 1–9). Dabei wird außer Acht gelassen, dass staatsrechtlich im Falle Irans die Frage der Konfiguration politischer Macht und Legitimität stark an das religiöse Recht und die religiösen Glaubensgrundsätze der Schia gebunden ist.

Die zentralen (staats)rechtlichen, materiellrechtlichen, gesellschaftlichen und theologischen Fragen, die sich aus der Schia als Staatsreligion ergeben, lauten: Wer ist in Abwesenheit des Imam zur Herrschaft berechtigt? Welche Prärogativen stehen dem verborgenen Imam zu, die von den lebenden Herrschern bzw. Gelehrten übernommen oder nicht übernommen werden dürfen? Konkret: Wer darf die im Koran verankerten Strafen (np. *ḥodūd*, ar. *ḥudūd*) ausführen? Wie sieht es mit der Leitung des Gebets und dem Einzug der koranischen Steuer (*ḥoms*, ar. *ḥums*) aus? Staatsrechtliche Konzepte, deren theologische Grundlagen und politische Entwicklungen standen in der Forschung zum Iran vom 16. bis zum frühen 20. Jahrhundert im Vordergrund, die Gerichtsbarkeit ist hingegen nur ansatzweise, die Rechtstheorie wenig, das materielle und Prozessrecht fast gar nicht untersucht.

Die Entwicklungen im öffentlichen Recht und die Herausbildung einer spezifisch schiitischen Geistlichkeit seit dem 16. Jahrhundert (v. a. im 18. und 19. Jh.) bildeten die Voraussetzungen für die Entstehung der Islamischen Republik Iran im Jahr 1979; relevant und auch umfassend untersucht ist der strukturelle und ideologische Konnex zwischen Recht, Religion und politischer Macht.

*Quellen.* Auf die Bedeutung von Forschung in Archiven ist wiederholt hingewiesen worden, u. a. von Ādamīyat/Nāteq 1977 und Mahdavi 1983. Quellenmaterial wie Gerichtsurkunden, Petitionen etc. wurden bisher jedoch wenig bis gar nicht ausgewertet; die Rekonstruktion der Gerichtsbarkeit geschieht auf Grundlage der staatlichen Sichtweise(n), wie sie in Verwaltungshandbüchern zu finden sind, und von Reiseberichten, deren Aussagekraft für die Rechtsgeschichte Irans jedoch zweifelhaft ist. Auf dokumentarisches Material greifen zurück Etehādīye (1989, 1998) und Schneider 2006.

## B. Forschungen

### 1. Die Safawiden (1501–1722)

*Staatsrecht.* Nach einer kurzen Phase extremistischer Frömmigkeitsvorstellungen, in der der junge Schah Esmā'īl I. (reg. 1501–24) als neuer Mahdī inszeniert wurde, wandte sich die offiziell-staatliche Religiosität der 12er-Schia zu. Die Abstammung vom Propheten bzw. dem 7. Imam Mūsā al-Kāzīm (gest. 799), die die Safawiden für sich reklamierten, erlaubte es dem Schah, während der Zeit der Abwesenheit des Imam als dessen legitimer Stellvertreter und Sachwalter aufzutreten, und gaben ihm heilsgeschichtlich und staatspolitisch gerade gegenüber dem Gelehrtenestablishment eine mächtige Position. Hierdurch unterschieden sich die Safawiden von den ihnen nachfolgenden Kadscharen, die nicht über diese Legitimation verfügten. Die Safawiden schufen damit zum ersten Mal seit dem Ende des Kalifats von Bagdad ein Herrscheramt mit universalem Anspruch, das die höchste geistliche und weltliche Macht in sich vereinte, und übten eine Form der absoluten Herrschaft aus, die als „Cäsaropapismus“ bezeichnet worden ist: Der Herrscher war staatsrechtlich gesehen der „Schatten Gottes auf Erden“, Auflehnung gegen ihn galt als Auflehnung gegen Gott (Arjomand, *Turban*, 12).

Schiitische Gelehrte vor allem von der Golfküste und aus dem Libanon wurden nach Iran geholt, die Verwaltung der religiös-rechtlichen Angelegenheiten an den *Ṣadr* (< Ar., eigtl. „Spitze“) delegiert, dem die Aufsicht über das Rechtswesen und die frommen Stiftungen oblag. Die Funktionen des *Ṣadr* veränderten sich im Laufe der Zeit. Später wurde das Amt des „Ältesten des Islam“ (*Ṣeḥḥoleslām*) als offizielles Oberhaupt der Richter geschaffen (Floor 1983, 113). Im Jahre 1511 wird erstmals berichtet, dass der *Ṣadr* Seyyed 'Alī Šīrāzī aufgrund von Differenzen mit dem Stellvertreter des Schah den Hof verließ und sich unter dem Vorwand eines Pilgerbesuchs der Schreine von Nadschaf und Kerbela vorübergehend dem Einfluss und Zugriff des Schah entzog. Für die Zukunft war dies ein Muster für alle schiitischen Geistlichen Irans, die mit der weltlichen Macht in Konflikt gerieten, dadurch jedoch auch deren Legitimation in Frage stellten.

Schah Ṭahmāsp I. (reg. 1524–76) berief den aus dem Libanon stammenden Gelehrten 'Alī b. 'Abdal'ālī al-Karakī al-Āmilī an seinen Hof mit der Vollmacht, schiitische Leiter des Freitagsgebetes einzusetzen. Auf ihn geht die Implementierung der theologischen und rechtlichen Schule von Ḥilla/Irak zurück, die sich seit dem 13. Jh. entwickelt hatte und eine spezifische Kombination theologischer (*kalām*) und rechtlicher (*feqh*, ar. *fiqh*) Standpunkte auf der Grundlage der eigenständigen Rechtsfindung (*eğteḥād*, ar. *iğtihād*) vertrat. Zu nennen sind hier Abū l-Qāsim Ğā'far b. al-Ḥasan al-Ḥillī al-Muḥaqqiq (Muḥaqqiq al-Ḥillī, gest. 1277) und al-Ḥasan b. Yūsuf b. 'Alī al-Muḥaḥhar al-Ḥillī al-'Allāma ('Allāma al-Ḥillī, gest. 1325), der als erster den Beinamen Ayatollah (Āyat Allāh, „Zeichen Gottes“) trug. Die solchermaßen in den Iran transportierte Theologie bzw. Jurisprudenz ging davon aus, dass der *eğteḥād* als eigene intellektuelle Anstrengung, verknüpft mit dem Verstand (*aql*), den Juristen auch in der Zeit der Abwesenheit des 12. Imams zu gültigen Erkenntnissen in rechtlichen und theologischen Fragen führe. Das Prinzip ist als „intellektuelle Revolution in der mittelalterlichen Schia“ bezeichnet worden (Arjomand, *Turban*, 13), denn es stärkte die juristische Autorität der schiitischen Gelehrten.

Auf institutionell-gesellschaftlicher Ebene war diese Lehre die Grundlage für die Entwicklung einer Hierokratie. Ausschließlich Gelehrte wurden als *moğtahed* (d. h. zum *eğtehād* befähigt) betrachtet, da es dazu einer speziellen Ausbildung bedurfte. Der Laie hingegen blieb auf den Sachverstand des Gelehrten angewiesen, er musste Nachahmung (*taqlīd*) betreiben und sich einem Gelehrten anschließen. Es entwickelte sich eine Lehre, derzufolge kein *moğtahed* unfehlbar ist, aber jeder *moğtahed* Recht hat (ar. kull muğtahid muşīb), so dass die mögliche Widersprüchlichkeit zweier Rechtsauskünfte ihrer Verbindlichkeit nicht im Wege stand. Ohnehin galten in Abwesenheit des allein unfehlbaren Imams alle Entscheidungen der Gelehrten nur als vorläufig. Auch ist die Gültigkeit solcher Entscheidungen auf die Lebenszeit des *moğtahed* begrenzt. Halm (*Schia*, 89) hat darauf hingewiesen, dass die Ausführungen des ‘Allāma al-Ḥillī, betreffend *eğtehād* und *taqlīd*, die gesamte spätere Entwicklung des Imamitischen „Klerus“, der Mollās und Ayatollahs bis hin zur islamischen Revolution von 1979, bereits in nuce enthalten haben. Die beiden wesentlichen Merkmale – die Fehl- und damit Revidierbarkeit des *eğtehād* und seine Beschränkung auf eine lebende Autorität – geben diesem Instrument der Rechtsfindung Flexibilität und Dynamik. Ein Gelehrtenstand von unfehlbaren *moğtaheds* hätte sich aufgrund unvermeidlicher Widersprüche selbst diskreditiert; die Berufung auf verstorbene Autoritäten hätte jede Entwicklung gehemmt und das schiitische Recht in traditionalistischer Unbeweglichkeit erstarren lassen. Die unfehlbare Autorität wurde für den Verborgenen Imam reserviert und in eine ferne Zukunft entrückt, das Kollektiv seiner fehlbaren Stellvertreter, der Gelehrten, konnte sich nun der praktischen Bewältigung der Gegenwartsfragen widmen, ohne allzu sehr an die Autorität des geschriebenen Wortes gefesselt zu sein. Halm argumentiert deshalb, dass diese Form des *eğtehād*, den die schiitische Hierokratie seit dem 19. Jh. betreibt, alles andere als Fundamentalismus im Sinne einer reinen Schriftgläubigkeit ist, mithin die Bezeichnung der Islamischen Republik Iran als ein fundamentalistischer Staat irreführend sei.

Die Gelehrten haben unter den Safawiden die gewaltsame Schiitisierung im Sinne der Juristen in Iran vollendet. Eine herausragende Rolle spielte dabei Moğammad Bāqer Mağlesī (1627–1700), der die Schia von Mystik bzw. Sufismus, Philosophie und Gnosis „säuberte“ und die Verehrung der Imame und ihrer Nachkommen (*emāzāde*) an ihren Gräbern etablierte. Noch heute sind diese Bauten ein typisches Erscheinungsbild Irans. Mağlesī ist der Kompilator des umfangreichsten Korpus schiitischer Tradition, der „Lichtermeere“ (ar. Biḥār al-anwār), in dem er alle ihm zugänglichen Imamtraditionen zusammengestellt hat. Die Druckversion des Werks umfasst 110 Bände. Im Jahre 1712, gegen Ende der Safawidenzeit, wurde Mollā Moğammad Bāqer Ḥātūnābādī mit dem neu geschaffenen Amt des „Obersten Mollā“ (*mollā-bāšī*) betraut, des Oberhauptes aller Gelehrten, geistlicher Notabeln und Würdenträger.

*Gerichtsbarkeit.* Eine Einteilung in staatliche ‘orfī- und religiöse *šarī*-Gerichte (auch: ‘orf- bzw. *šar*-Gerichte) scheint es in Iran schon unter den Seldschuken gegeben zu haben, sie bestand unter den Safawiden weiter. Während diese generelle Feststellung getroffen werden kann, liegen die genauen funktionalen Abgrenzungen und institutionellen Konfigurationen wie auch Form und Ablauf der Prozesse und das zugrundegelegte Recht noch

weitgehend im Dunkeln. Arbeiten, die die Entwicklung der Institutionen rekonstruieren, fehlen, Analysen von Gerichtsurteilen liegen aufgrund fehlender oder bisher nicht edierter Quellen wie Gerichtsurkunden, Urteile oder Verwaltungsbescheide nicht vor (Schneider 2002; die Analyse der Rechtsprechung des in diesem Aufsatz behandelten Richters erfolgte auf der Basis einer narrativen Quelle).

In den Provinzen war der Gouverneur der oberste Richter, kleinere Fälle wurden vom *dārūge* (s. u.) entschieden. Unter Schah 'Abbās I. (reg. 1588–1629) war der höchste 'orfi-Richter in der Hauptstadt Isfahan der *dīvānbeḡī* (Lambton 1991), die Ausführung der Urteile oblag dem Staat und unterstand nach Amīn (2004, 16) dem *dīvānbeḡī*, der nach Haider (2000, 66) auch zum Kabinett des Schah gehörte. Die religiöse Gerichtsbarkeit war dem Šadr unterstellt. Nach Lambton verloren die Richter der šar'-Gerichte zu Beginn der Safawidenzeit an Einfluss gegenüber dem Šadr (s. o.) und dem *Šeyholeslām* (s. u.), während die *moḡtaheds* als nicht offiziell besoldete Richter und Juristen einen „großen, wenn auch undefinierten Einfluss auf die religiösen Institutionen und die *šarī*-Gerichte“ ausübten. Allerdings habe es eine Tendenz zur Stärkung der 'orfi-Gerichte gegeben. Der *Šeyholeslām* gewann in safawidischer Zeit an Bedeutung, er war der oberste Richter der *šarī*-Gerichte und wurde in der Hauptstadt durch den Schah ernannt. In kleineren Städten gab es nur einen *qāzī* (Richter) und in sehr kleinen Städten oder Dörfern nur einen *mollā* (Geistlicher).

Dem *dīvānbeḡī* unterstanden Recht und Ordnung und die Strafgerichtsbarkeit im gesamten Reich. In den Verwaltungshandbüchern wird das Amt als zuständig für die „vier Vergehen“ (*aḡdās-e arbāe*) gesehen, hier werden genannt: Mord, Vergewaltigung, Angriff wie das Ausschlagen von Zähnen, Blendung. Das Polizeioberhaupt (*dārūge*) vereinte in sich die Leitung der Polizei und der Justizverwaltung und wurde vom Schah ernannt, ihm oblag die Aufrechterhaltung der öffentlichen Ordnung und die Kontrolle aller „antireligiösen“ Aktivitäten wie Weintrinken, Glücksspiel etc. Er sollte die Schwachen schützen und die Justizverwaltung wahrnehmen. Der *kalāntar* (Kommissar des Polizeireviers) entschied in der Hauptstadt Isfahan bei Streitigkeiten zwischen Händlern bzw. den Zünften.

Es hat den Anschein, dass sich die Parteien an verschiedene Gerichte gewandt haben (Schneider 2002, 2006), auch weil nach dem Prinzip „*kull muḡtahid muṣīb*“ die Urteile der Gerichtshöfe (Lambton 1991) offenbar revidiert wurden, obwohl prinzipiell nach islamischem Recht nur wenig Spielraum für die Revision der Fälle blieb (Schneider 1990, 224–27).

Die Institution der *mazālem* (Ungerechtigkeiten), der Ausdruck der höchsten Rechtsprechungsgewalt des Herrschers, der dieses Amt meist persönlich wahrnahm, mithin allen Bewohnern des Reiches direkt zur Verfügung stand, um ihre Klagen zu hören, spielte in safawidischer Zeit eine wichtige Rolle (Floor 2000, 11–13). Unter Esmā'īl II. (reg. 1576–78) gab es eine „Institution der Gerechtigkeit“ (*dīvān-e 'adālat*) mit einem *dīvānbeḡī-bāšī*, der zwei Mal pro Woche Gericht zu halten hatte. Es gab drei Typen von Fällen; *šarīyāt*, die vom Šadr entschieden wurden, 'orfiyāt, die Besteuerung betrafen und an den Herrscher weitergeleitet wurden, und Fälle der Tyrannei, die vom *dīvānbeḡī* mit Kenntnis des Šadr entschieden wurden. Feudalherren bzw. *toyūldār* scheinen Gerichthoheit ausgeübt zu haben (Lambton 1991, 17)

## 2. Nāder Šāh (reg. 1736–47), Zand-Dynastie (1751–91)

Nāder Šāh etablierte seine Macht nach dem Sturz der Safawiden 1722 und vor dem Hintergrund des Angriffs afghanischer Ghelzay auf Iran. Er suchte den Ausgleich mit den Osmanen, dem Erzfeind der Safawiden, revidierte einige Rituale der Safawiden wie die schiitisch begründete Verfluchung der ersten drei Kalifen und setzte sich auf politischer Ebene für die Anerkennung des 12-er-schiitischen Bekenntnisses als fünfte islamische Rechtsschule ein. Damit versuchte er, den Sunna-Schia-Konflikt auf politischer Ebene pragmatisch einzudämmen und eine neue Herrscherideologie zu formulieren, die auch seine turkmenische Abstammung mit einschloss. Seine Erlässe und Reformen waren jedoch nicht von Dauer.

Die von Schiraz aus regierende Zand-Dynastie legitimierte sich als Stellvertretung der Safawiden, Karīm Hān Zand nahm niemals den Titel „Schah“ an. Er hielt jedoch *mazālem*-Sitzungen ab, in ländlichen Gebieten waren weiterhin die Inhaber von Lehen (*toyūl*, tü. *tiyūl*) für die Rechtsprechung verantwortlich (Floor 2010).

## 3. Die Kadscharen (1798–1925)

*Staatsrecht, Jurisprudenz.* Nach dem Sturz der mit dem Charisma der Abstammung vom Propheten ausgestatteten bzw. dieselbe für sich reklamierenden Safawidendynastie konnte sich unter den Kadscharen die Gruppe der schiitischen Juristen und Religionsgelehrten reorganisieren und gegenüber der Staatsmacht eine zunehmend unabhängigere Machtposition ausbauen. Dies geschah in einem unter der Regierung von Faṭḥ ‘Alī Šāh (reg. 1797–1834) beginnenden Aushandlungsprozess. Im 18. Jh. hatten sich auf rechtstheoretischer Ebene die *oṣūlīs* (np. *oṣūl*, ar. *uṣūl* „Prinzipien, Wurzeln“) gegen die *aḥbārīs*, die Anhänger der „Überlieferungen“ (*aḥbār*), durchgesetzt (Halm, *Schia*, 124–32). Mit dem Anrecht auf den Einzug der koranischen Steuer des „Fünften“ (np. *ḥoms*, ar. *ḥums*) verfügte dieser Stand über eine beachtliche finanzielle Grundlage, die ihm Unabhängigkeit von der politischen Macht sicherte. Mehr und mehr eigneten sich in der Folgezeit die Gelehrten die ursprünglich dem verborgenen Imam zugesprochenen Prärogativen an wie die Leitung des Freitagsgebets, die Ausführung der koranischen Strafen (*ḥodūd*, ar. *hudūd*), den bereits genannten Einzug des Fünften, außerdem sicherte sich die Geistlichkeit die Kontrolle über die Ausbildung (Medresen), das Notariat etc. Die cäsaropapistische Staatsform wurde nun durch einen hierokratischen Dualismus der weltlichen und religiösen Macht ersetzt, dies wurde staatsrechtlich legitimiert (Arjomand, *Turban*, 15). Das komplexe Zusammenspiel zwischen den Gelehrten, den verschiedenen gesellschaftlichen Schichten und dem Staat, zwischen Theologie, Recht und Staatsmacht zeigte sich an der sog. Tabakrevolte von 1891. Bei dieser erreichte ein Geistlicher durch den Erlass eines Rechtgutachtens (*fatvā*) und den Aufruf zum Tabakboykott, dass der Schah die einer britischen Firma exklusiv gewährten Rechte an Produktion und Verkauf iranischen Tabaks zurücknehmen musste (s. Kap. 1.2).

*Legitimität des Staates.* Während Lambton (1988, 103) und Sohrabi (1999, 253–59) auf die Notwendigkeit der herrscherlichen Gerechtigkeit verweisen, wie sie in der Herrscherspiegelliteratur verankert ist, wird die Herrschaftsform der Kadscharen als eine patrimonial-bürokratische bezeichnet, bei der der absolute Herrscher im Zentrum der Macht

steht (Sheikhohleslami 1997, 97ff.). Macht war nur durch persönliche Beziehung zum Machtzentrum, dem Schah, möglich. Wenig untersucht wurde der Aspekt der *mazālem*-Gerichtsbarkeit bzw. des Petitionssystems. Eine Untersuchung der eingereichten Petitionen zur Zeit Nāṣeroddīn Šāhs (Nasreddin Schahs, Schneider 2006) zeigt jedoch, dass auch die Bevölkerung diesen Mechanismus nutzte, um Fälle des Amtsmissbrauchs von Provinzgouverneuren, Übergriffe der Steuereintreiber, aber auch nicht durchgesetzte Gerichtsurteile von *šarī*- und *ʿorfī*-Gerichten (s. u.) dem Herrscher vorzutragen. Theoretisch beinhalten die *mazālem* als herrscherliche Prärogative die Rechtsprechungsgewalt des Herrschers, jedoch scheint zumindest Nāṣeroddīn Šāh kaum je selbst von diesem Recht Gebrauch gemacht zu haben, sondern die Fälle immer an die jeweils zuständigen Gerichte bzw. Provinzgouverneure zurückverwiesen zu haben.

Während dem Schah damit ohne Zweifel ein Instrument der Kontrolle über seine Provinzgouverneure zur Verfügung stand, mit welchem er einzelne Beamte gegeneinander ausspielen konnte, eröffnet aus staatsrechtlicher Sicht diese Institution der Bevölkerung die Möglichkeit des direkten Zugangs zur politischen Macht und damit verbunden der Anforderung der Legitimität der konzeptionell im Staatsrecht an die Gerechtigkeit des Herrschers gebundenen Rechte der Untertanen. Die Bevölkerung verband mit diesen Petitionen die Hoffnung auf die Gerechtigkeit des Schah und knüpfte daran die Legitimation des Systems, indem auf symbolischer Ebene mit dem Abbruch der Bittgebete für die Dynastie oder auf politisch-faktischer Ebene gar mit dem Verlassen des Territoriums des Staates – und mithin mit der Einstellung der Steuerzahlung – gedroht wurde. In den Reaktionen des Schah auf solche Petitionen finden sich Belege dafür, dass er diesem Druck Rechnung trug (Schneider 2006, 90–102). Dieser Aspekt ist bei der Bezeichnung des Safawiden- und Kadscharenstaates als „patrimonial-bürokratisch“ zu berücksichtigen.

*Gerichtsbarkeit.* Schon Mitte des 19. Jahrhunderts hatten hochrangige Gelehrte für sich Rechte des verborgenen (12.) Imams in Anspruch genommen. Die Zuständigkeiten der Gerichte und die Entwicklungen auf dem Gebiet der Rechtsprechung sind noch wenig untersucht, jedoch dürften hier Aushandlungsprozesse stattgefunden haben, in denen mächtige moğtaheds mit ihrem faktischen sozialen, wissenschaftlichen und religiösen Prestige untereinander und mit den *ʿorfī*-Gerichten konkurrierten (Schneider 2002).

Unter den Kadscharen bestand die Einteilung in *šarī* und *ʿorfī*-Gerichtsbarkeit fort, die *ʿorfī*-Gerichtsbarkeit wurde durch den Schah, die Provinzgouverneure und lokale Beamte ausgeübt. *ʿOrf* ist der arabische Terminus für Gewohnheitsrecht, jedoch handelt es sich bei *ʿorfī*-Gerichten in Iran nicht um gewohnheitsrechtliche, sondern um staatliche Gerichtshöfe. Werner 2005 argumentiert, dieser Dualismus sei ein weitgehend orientalistisches Konstrukt, welches in der indigenen Wahrnehmung sehr viel weniger scharf ausfalle als in westlichen Quellen, führt den Nachweis allerdings anhand einer dünnen persischen Quellenbasis. In anderen als den von ihm verwendeten Quellen wie z. B. den Petitionen der Kadscharenzeit ist eine solche Trennung dezidiert erkennbar (Schneider 2006, 59f., und passim).

Die *ʿorfī*-Gerichte sollen vor allem auf der Basis von Gewohnheit funktioniert haben (Zarrīnī/Hożabryān 2009, Bd. 1, 105), jedoch fehlt hierzu dokumentarisches Material. Sir John Malcolm beschreibt für die Kadscharenzeit *ʿorfī*-Sitzungen als „tumultuous“. Curzon

beschreibt den Mangel an klaren Zuständigkeiten, geht aber davon aus, dass strafrechtliche Fälle im allgemeinen an die staatliche Gerichtsbarkeit delegiert wurden (Lambton 1991, 19). Über Zuständigkeit und funktionale Differenzierung liegen, hierauf verweist Werner (2005, 155–59) zurecht, gerade bei Reiseberichten widersprüchliche Angaben vor; Detailstudien, die auch Entwicklungen mitberücksichtigen, gibt es nicht. Todesurteile wurden offenbar vom Schah ausgesprochen.

Seit Mitte des 19. Jahrhunderts strebte Nāṣeroddīn Šāh (reg. 1848–96) eine Zentralisierung und staatliche Kontrolle der *ʿorfi*-Gerichtsbarkeit an. Um einen gewissen Einfluss auf die *šarʿī*-Gerichtsbarkeit der Geistlichen zu erreichen, ernannte er in jeder größeren Stadt einen Geistlichen mit dem Titel des *Šeyḥoleslām*. Der höchste *ʿorfi*-Gerichtshof, also Gerichtshof für staatliches Recht, war der *dīvān-e Šāh*. Dem folgten die Provinzgouverneure, die ebenfalls über rechtliche Kompetenzen verfügten (Floor 1983).

Unter Fatḥ ʿAlī Šāh (reg. 1797–1834) gab es noch einen *Šadr-e dīvān-e ḥāne*, der Oberhaupt der gesamten Judikative war. 1858 wurde das Justizministerium geschaffen. Dieses führte die Oberaufsicht über den obersten Gerichtshof für Gerechtigkeit (*dīvān-e ʿadliye-ye aʿzam*). Fälle mit Beteiligung ausländischer Staatsbürger waren bereits seit 1828 von staatlichen Gerichten verhandelt worden, sie wurden 1863 an das Außenministerium verwiesen (Nashat 1982, 44f.). Im Jahre 1871, als Mīrzā Ḥān Mošīroddoule Justizminister wurde, wurde der *dīvān-e ʿadliye* in vier, später sechs Gerichtshöfe unterteilt. Ein Dekret verbot es allen Personen, Gerichtsbarkeit über ihnen untergeordnete Personen auszuüben. Dies zielte auf die Großgrundbesitzer ab, die solchermaßen gegenüber den Bewohnern ihrer Dörfer verfahren. Unterhalb des Schah standen in den Provinzen die Gouverneure, in den Städten waren die *kalāntars* diejenigen, die sich mit ernsteren rechtlichen Fällen zu beschäftigen hatten. Dem *kalāntar* stand der für die Sicherheit und öffentliche Moral in den Stadtteilen verantwortliche *kadhodā* (Bürgermeister) zur Seite. Offenbar war es nicht unüblich, Geständnisse durch Folter zu erpressen, denn es gab Ende des 19. Jhs. verschiedentlich Dekrete dagegen (Floor 2010).

Bezüglich der Gesetzgebung wurde dem Schah 1851 ein Plan vorgelegt, nach dem Vorbild europäischer Gesetzgebung islamisches Recht zu kodifizieren. Als Grundlage war eine Reihe von Gesetzen aus dem europäischen Raum vorgesehen, die die Sicherheit des Lebens, des Eigentums und der Ehre schützen sollten, ähnlich wie im osmanischen *ḥatt-e šerīf* von Gülhane von 1839. 1877 benannte der Schah ein Komitee von Gelehrten und Beamten, um die Scharia zu kodifizieren, allerdings ohne Erfolg. Im März 1888 erließ Nāṣeroddīn Šāh ein Dekret, das Sicherheit für Leben und Besitz aller seiner Untertanen garantierte. Insgesamt gibt es einige Ansätze Nāṣeroddīn Šāhs zur Zentralisierung und Modernisierung der Gerichtsbarkeit und des Rechts, die jedoch wenig Nachhaltigkeit zeigten. Ende des 19. Jh. waren nur wenige Fortschritte in der Gerichtsbarkeit und der Verwaltung des Rechts erreicht. Das Ministerium war für die Gesetzgebung zuständig und sollte die Urteile der Rechtsgelehrten umsetzen, jedoch war der Machtbereich des Justizministers abhängig von der jeweiligen Person. Starke Justizminister konnten auch in den Provinzen Kontrolle ausüben. Das religiöse Recht beherrschte weite Teile des Personalstatuts und Vertrags- wie auch Eigentumsrechts (Floor 1983, 124f.).

Nach Nāṣeroddīn Šāh's Tod artikulierte sich die Bewegung für eine Gesetzgebung stärker. 1906 gab Moẓaffaroddīn Šāh die Anordnung zur Schaffung eines Amtes zur Wahrung der staatlichen Gerechtigkeit (*adālatḥāne-ye doulatī*), welches mit der Ausführung aller *šar'ī*-Urteile betraut wurde, so dass alle Untertanen des Landes gleich behandelt werden sollten. Die Kodifizierung des islamisch-schiitischen Rechts sollte begonnen werden. Am 5. August 1906 wurde das Nationale Parlament eingesetzt, am 30. Dezember die Verfassung unterzeichnet. In dieser wurde u. a. bestätigt, dass kein Gesetz dem Islam widersprechen dürfe. Art. 2 sah einen Rat von fünf moğtaheds vor, die alle im Parlament beratenen und verabschiedeten Gesetze überprüfen sollten. Art. 28 beinhaltete die Gewaltenteilung und gab die juristische Gewalt in Fragen der *šar'ā* den *šar'*-Gerichten und in den 'orf-Angelegenheiten den zivilen Gerichten (*maḥākem-e 'adliye*). Art. 81 und 82 bestätigten die Unabsetzbarkeit von Richtern, Art. 71 legte fest, dass die oberste Behörde für Gerechtigkeit (*dīvān-e 'adālat-e 'oẓmā*) und die Gerichtshöfe die Orte für öffentliche Klagen seien, während die Urteile in Scharia-Fragen den moğtaheds zustünden.

Auch im Zusammenhang mit der damit einhergehenden Justizreform wird noch einmal die unzureichende Abgrenzung der 'orfī- von den *šar'ī*-Angelegenheiten deutlich; letztendlich wurden neben *šar'ī*- und 'orfī-Fällen auch „gemeinsame“ Fälle definiert. *Šar'ī* wurden dann bestimmt als Fälle, die Ehe und Scheidung, Schulden, Erbe, Stiftungen und Ernennung von gesetzlichen Vormündern betrafen (Lambton 1991).

*Rechtstheorie.* Das schiitische Recht teilt mit dem sunnitischen die Quellen Koran, Sunna und Konsensus (np. *eğmā*, ar. *iğmā*), setzt jedoch anstelle der sunnitischen Analogie (*qiyās*) die Kategorie Vernunft/Verstand (*aql*). Die schiitische Sunna (Überlieferung) besteht aus Traditionen nicht nur des Propheten, sondern auch der Imame. *Eğmā* ist keine Quelle an sich, sondern ein Mittel, durch welches die Meinung der Imame eruiert werden kann. Nach vorherrschender Meinung ist es der Konsensus aller schiitischen Gelehrten, somit auch derjenigen, die in der Zeit des Propheten und der Imame lebten. Mudarrisi-Tabātabāī (1984, 4) definierte die entsprechenden Urteile als „von reiner und praktischer Vernunft abgeleitet“. Ein klares Beispiel praktischer Vernunft ist für ihn, dass Gerechtigkeit gut und Ungerechtigkeit schlecht ist. Ein Prinzip in der schiitischen Rechtstheorie ist: alles was der Verstand/die Vernunft befiehlt, befiehlt auch die Religion (ar. *kull mā ḥakama bihi al-'aql, ḥakama bihi aš-šar'*).

Die wichtigsten rechtstheoretischen Entwicklungen mit dem Begriff des *eğtehād* wurden bereits im Zusammenhang mit dem Staatsrecht abgehandelt (s. o.). Im 18. Jh. ist darüber hinaus die Auseinandersetzung zwischen den an den Traditionen orientierten *aḥbārīs* und den an den „Wurzeln“ orientierten *oṣūlīs* (s. o.) zu beobachten, bei dem sich die letztgenannte Richtung mit einer starken Betonung des *eğtehād* und der Rolle der Vernunft durchsetzen konnte. Das materielle und Prozessrecht war durch die Jahrhunderte unkodifiziert, hier liegen die Rechtswerke wichtiger schiitischer Rechtsgelehrter vor (Zusammenstellung bei Mudarrisi Tabatabāī 1984, 50–58, und passim).

#### 4. Grundlagen- und Überblickswerke

*Staatsrecht/Theologie/Recht/Politik.* Es gibt zahlreiche Überblickswerke zur Entwicklung des schiitischen Rechts in seinem Zusammenwirken mit der Theologie im Iran. Grund-

legend ist Momen 1985, Algar, *Religion and State* untersucht die Rolle der Gelehrten zur Kadscharenzeit. Halm, *Schia*, zeichnet informativ und knapp die wichtigsten theologischen und rechtlichen Entwicklungslinien nach. Moussavi 1996 behandelt die schiitische Geistlichkeit vom Amt des Mufti bis zur Institution des Marġa' *at-taqlid* („Quelle der Nachahmung“), Sachedina 1988 erörtert die Entwicklung der Autorität des schiitischen Rechtsgelehrten im Licht der politischen und rechtlichen Jurisprudenz bis heute. Der moġtahed als Vertreter des Imams sei eine Konsequenz des Zustandes der Verborgenheit. Stewart 1998 kritisiert den Ansatz Sachedinas, weil dieser unzureichend auf die historischen Ursachen eingehe. Die schiitische Jurisprudenz hat sich ihm zufolge vor allem in der Auseinandersetzung mit der sunnitischen Rechtswissenschaft entwickelt. Grundlegend sind die religionshistorischen wie auch sozialwissenschaftlichen Analysen von Arjomand (*Shadow; Authority*). Arjomand, *Turban*, ist mehr auf die Islamische Revolution ausgerichtet, bezieht jedoch auch die Vorgeschichte der Schia mit ein.

*Gerichtsbarkeit, Verwaltung.* Floor 2010 und Lambton 1991 geben einen Überblick, mit zahlreichen Angaben zu Quellen und Sekundärliteratur. Beide Enzyklopädieartikel tragen einzelne Quelleninformationen eher summarisch zusammen, manchmal wenig strukturiert, und bedienen sich der unterschiedlichsten Quellen. Daran zeigen sich deutlich die Forschungsdesiderata zu diesem Thema. Es fehlen quellenkritische Untersuchungen zu Entstehung, Entwicklung und Funktion von Ämtern und Institutionen, die Aufarbeitung des Gerichtswesens auf der Basis von Gerichtsurteilen, wie sie für das Osmanische Reich weitgehend geleistet ist, die Frage des angewandten Prozessrechts, ganz zu schweigen von Studien zur Beziehung zwischen Recht und Gesellschaft. Der eklektische Ansatz, einzelne Aussagen ohne historische und funktionale Einordnung aneinanderzureihen, gilt auch für Haiders Überblick (2000) über die safawidische Verwaltung. Zarrīnī/Hożabryān 2000 und Amīn 1994 geben einen sehr summarischen Überblick über die Gerichtsbarkeit in Iran von den Achaimeniden bis zur Pahlavizeit bzw. zur islamischen Revolution. Greenfield 1934 beschreibt erstmals die geistlichen Gerichtshöfe.

Floor verdanken wir zahlreiche weitere Artikel zu Verwaltungsämtern und Gerichtsbarkeit während der Zeit der Safawiden und der Kadscharen, z. B. zur Marktpolizei (1971) oder zu einem Rechtsfall zwischen iranischen und niederländischen Protagonisten (1988). Seine Auswertungen von historiographischen Werken, Verwaltungshandbüchern, Reiseberichten und Urkunden aus europäischen Archiven vermochten das Dickicht der safawidischen und kadscharischen Rechtsverwaltung zumindest teilweise zu lichten. Einen Überblick über die Entwicklung von Recht und Gerichtsbarkeit bietet Floor 1983. Schneider 2005 arbeitet das duale Rechtssystem auf der Grundlage von dokumentarischem Material aus der Petitionsgerichtsbarkeit auf und untersucht die Rolle der Isfahaner Gerichtsbarkeit (2002). Mit diskursiven Strategien im Rahmen einer kulturellen Sicht auf das Recht beschäftigt sich Younes 2010, mit der Institution der *mazālem* Floor 2000.

*Recht und Rechtstheorie.* In einer Arbeit zu Recht und Rechtstheorie der Safawidenzeit analysiert Gleave 2000 differenziert die Positionen zweier Theologen, eines *aġhbārī* und eines *oṣūlī* aus dem 18. Jh., zu der Frage, wie Zweifel im Rahmen des göttlichen Rechts überwunden werden können. *Oṣūl al-feqh* (ar. *uṣūl al-fiqh*) als Gattung ist für ihn

eine normative und unabhängige Literatur. Dabei problematisiert er die Gegenüberstellung von *aḥbārīs* und *oṣūlīs* als regelrechte Schulen, die politische Bedeutung erhalten hätten, und kritisiert, dass diese simplifizierende Darstellung in der Forschung vorherrschend geworden ist. Gleave beschäftigt sich auch in einer weiteren Publikation (2007) mit der Lehre der *Aḥbārīs*. Er zeichnet außerdem verantwortlich für ein Projekt zur klerikalischen Autorität im schiitischen Islam, in dem geschlechterspezifische Rollen und Lehren thematisiert werden.

### C. Bibliographie

- Ādamīyat, F., Nāḩeq, H. *Afkār-e eġtemāī va siyāsī va eqtešādī dar āsār-e montašer našode-ye doure-ye Qāġār*. Teheran 1356/1977. [Gesellschaftliche, politische und wirtschaftliche Vorstellungen in unpublizierten Werken der Kadscharenzeit]
- Amīn, S. ḩ. *Tārīḩ-e ḩoqūq-e Īrān*. Teheran 1382/2003.
- Calder, N. „Feqh“. *EIr* IX, 1999, 504–11.
- Curzon, G. N. *Persia and the Persian Question*. 2 Bde. London 1892.
- Dale, S. F. *The Muslim Empires of the Ottomans, Safavids, and Mughals*. Cambridge 2010.
- Etteḩādīye, M. „The Council for the Investigation of Grievances: A Case Study of Nineteenth Century Iranian Social History“. *IS* 22, 1989, 51–61.
- . *Īnġā Ṭehrān ast ... Maġmūe-ye maqālātī darbāre-ye Ṭehrān, 1269–1344 h.q.* Teheran 1377/1998. [Hier ist Teheran ... Sammlung von Aufsätzen über Teheran]
- Floor, W. „The Marketpolice in Qājār Persia – The Office of Dārūġha-yi Bāzār and Muḩtasib“. *WI* 13, 1971, 212–29.
- . „Change and Development in the Judicial System of Qajar Iran (1800–1925)“. Bosworth/Hillenbrand, *Qajar Iran*, 1983, 113–47.
- . „Commercial Conflict between Persia and the Netherlands 1712–1718“. Durham 1988.
- . „The Secular Judicial System in Safavid Persia“. *StIr* 29, 2000, 9–60.
- . „Judicial and Legal System IV. Judicial System from the Advent of Islam through the 19<sup>th</sup> Century“. *EIr* XV, 2010, 196–204.
- Gleave, R. *Inevitable Doubt, Two Theories of Shīī Jurisprudence*. Leiden u. a. 2000.
- . *Scripturalist Islam: The History and the Doctrine of the Akhbari School of Shīī Thought*. Leiden 2007.
- Greenfield, J. „Die geistlichen Schariagerichte in Persien und die moderne Gesetzgebung“. *Zeitschrift für vergleichende Rechtswissenschaft* 48, 1934, 157–67.
- Haider, A. F. *The Administrative Structure of the Safavid Empire*. Patna 2000.
- Hodgson, M. G. S. *The venture of Islam*, Vol. 3: *The gunpowder empires and modern times*. Chicago 1974.
- Lambton, A. K. S. „Concepts of Authority in Persia: Eleventh to Nineteenth Centures A. D.“. *Journal of Persian Studies* 26, 1988, 95–103.
- . „Maḩkama“. *EP* VI, 1991, 11–22.
- Löschner, H. *Die dogmatischen Grundlagen des šīitischen Rechts*. Köln 1971.
- Mahdavi, A. „The Significance of Private Archives for the study of the Economic and Social History of Iran in the Lage Qajar Period“. *IS* 16, 1983, 243–78.
- Momen, M. *An Introduction to Shīī Islam. The History and Doctrine of Twelver Shīīsm*. Oxford 1985.

- Moussavi, A. K. *Religious authority in shi'ite Islam – from the office of mufti to the institution of marja'*. Kuala Lumpur 1996.
- Mudarrissi-Tabātabāī, H. *An Introduction to Shī' Law – a bibliographical study*. London 1984.
- Nashat, G. *The Origins of Modern Reform in Iran, 1870–1880*. Urbana 1982.
- Perry, J. „Zand-Dynasty“. *EIr online*, 2011.
- Sachedina, A. A. *The just ruler in Shī'ite Islam. The comprehensive authority of the jurist in Imāmite jurisprudence*. New York u. a. 1988.
- Schneider, I. *Das Bild des Richters in der „adab al-qāḍī“-Literatur*. Frankfurt a. M. 1990.
- . „Muḥammad Bāqir Šafī' (1180–1260/1766–1844) und die Isfahaner Gerichtsbarkeit“. *Der Islam* 79, 2002, 240–73.
- . „Religious and State Jurisdiction in Našir al-Din Shāh's Time“. Gleave, *Religion*, 2005, 84–110.
- . *The Petitioning System in Iran – State, Society and Power Relations in the late 19<sup>th</sup> Century*. Wiesbaden 2006.
- Sheikholeslami, A. R. *The Structure of Central Authority in Qajar Iran 1871–1896*. Atlanta 1997.
- Sohrabi, N. „Revolution and State Culture – The Circle of Justice and Constitutionalism in 1906 Iran“. *State/Culture – State Formation After the Cultural Turn*, hg. G. Steinmetz, Ithaca/London 1999, 253–88.
- Stewart, D. J. *Islamic legal Orthodoxy – Twelver Shiite Responses to the Sunni Legal System*. Salt Lake City 1998.
- Tucker, E. „Nāder Shah“. *EIr online*, 2011.
- Werner, Ch. „Urfoder Gewohnheitsrecht in Iran: Quellen, Praxis und Begrifflichkeit“. *Rechtspluralismus in der islamischen Welt*, hg. M. Kemper, M. Reinkowski, Berlin/New York 2005, 154–75.
- Younes, M. *Diskussionen schiītischer Gelehrter über juristische Grundlagen von Legalität in der frühen Safawidenzeit*. Würzburg 2010.
- Zarrīnī, Ḥ., Hožabryān, Ḥ. *Tārīḫ-e mo'āšer-e dastgāh-e qazā'ī-ye Īrān va taḥavvolāt-e ān*. 2 Bde. Teheran 1388/2009. [Geschichte des modernen iranischen Rechtssystems und seiner Entwicklungen]