

Ludwig Paul (Hg.)

# Handbuch der Iranistik

Band 2

Reichert Verlag Wiesbaden 2017

Folgende Kapitel wurden ins Deutsche übersetzt: 1.4 und 6.6 aus dem Englischen (Jan Henrik Holst);  
2.1.4 aus dem Italienischen (Mehdi Riazi); 6.5 aus dem Englischen (Agnes Korn, Ludwig Paul);  
6.7. aus dem Italienischen (Ludwig Paul); 10.1 aus dem Englischen (Angelika Jung).

**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 2017

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

ISBN: 978-3-95490-131-9

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

**Tabelle zur Transkription des Neupersischen**

a, ʾ	a oder Stimmunterbrechung	ا	ʃ	(dt. s)	ص
ā	dunkles a, Richtung o	آ	z	stimmhaftes s in „Hose“	ض
b	(dt. b)	ب	ʧ	(dt. t)	ط
p	(dt. p)	پ	z	stimmhaftes s in „Hose“	ظ
t	(dt. t)	ت	ʾ	Stimmunterbrechung wie in „Be-amter“	ع
s	(dt. s)	ث	ġ	ähnlich wie „Zäpfchen-r“	غ
ğ	engl. j in „jungle“	ج	f	(dt. f)	ف
č	tsch in „tschüss“	چ	q	tief in Kehle artikuliertes k	ق
h	(dt. h)	ح	k	(dt. k)	ک
h	ch in „Bach“	خ	g	(dt. g)	گ
d	(dt. d)	د	l	(dt. l)	ل
z	stimmhaftes s in „Hose“	ذ	m	(dt. m)	م
r	gerolltes r	ر	n	(dt. n)	ن
z	stimmhaftes s in „Hose“	ز	v, ū	stimmhaftes v in „oval“ oder langes u	و
ž	frz. j in „journal“	ژ	h	(dt. h)	ه
s	stets stimmloses s in „dass“	س	y, ī	j in „Jagd“ oder langes i	ی
š	(dt. sch)	ش			

## Inhalt

Vorwort .....	5
Abkürzungen .....	11
Abschnitt 1: Geschichte .....	19
1.1 Der islamische Iran und seine Nachbarn .....	19
1.1.1 Iranisch-indische Beziehungen in islamischer Zeit (Orthmann) .....	19
1.1.2 Iranisch-chinesische Beziehungen in islamischer Zeit (Kauz) .....	27
1.2 Tadschikistan zur Sowjetzeit (ca. 1924–91) (Loy) .....	32
1.3 Geschichte Kurdistans und der Kurden (bis ca. 1980) (Fischer-Tahir, Tejel) .....	42
1.4 Ossetien und die Osseten (Shtyrkov) .....	51
1.5 Quellenkunde und Historische Hilfswissenschaften (Werner) .....	57
1.6 Persische Historiographie (Trausch) .....	67
1.7 Numismatik .....	74
1.7.1 Iranische Numismatik in vorislamischer Zeit (Alram, Sinisi, Schindel) .....	74
1.7.2 Numismatik und Geldgeschichte des islamischen Iran (Heidemann) .....	94
1.8 Iranische Kalendersysteme (Elbers) .....	109
1.9 Gender .....	116
1.9.1 Gender im vorislamischen Iran (König) .....	116
1.9.2 Gender im islamischen Iran (Shaghaghi) .....	122
Abschnitt 2: Gegenwart .....	139
2.1 Moderner Iran .....	139
2.1.1 Alltagskultur im Iran (Devos) .....	139
2.1.2 Der Sicherheitsapparat der Islamischen Republik Iran (Posch) .....	148
2.1.3 Neue Medien und Internet in Iran (Michaelsen) .....	160
2.1.4 Das Iranische Kino (Tornesello) .....	165
2.1.5 Bioethik im Iran (Naef) .....	174
2.2 Afghanistan seit 1978 (Mielke) .....	182
2.3 Ethnologie Afghanistans (Schetter) .....	192
2.4 Tadschikistan seit der Unabhängigkeit (Dağyeli) .....	199
2.5 Die Kurdistan-Region im Irak (Fischer-Tahir) .....	208
2.6 Die Kurden in der Türkei und in Syrien seit 1990 (Gürbey, Yildirim) .....	215
2.7 Iranische Gemeinschaften in der Pamirregion (Kreutzmann) .....	225
2.8 Iranistik und Digitale Geisteswissenschaften (Elbers, Kinzler) .....	230
Abschnitt 3: Recht .....	237
3.1 Islamisches Recht im Iran bis 1500 (Jokisch) .....	237
3.2 Recht in Afghanistan ab 1920 (Yassari, Möller) .....	243

Abschnitt 4: Religion .....	253
4.1 Islam im Iran von 632–1500 (Paul) .....	253
4.2 Sufismus, Mystik, Ordenswesen im Iran (Raei) .....	266
4.3 Die Religion der Ahl-e Ḥaqq (Kreyenbroek) .....	273
4.4 Kurdische Aleviten (Kehl-Bodrogi) .....	278
Abschnitt 5: Sprache .....	285
5.1 Alt- und mitteliranische Onomastik (Schmitt) .....	285
5.2 Linguistik des Kurdischen (Haig) .....	291
Abschnitt 6: Literatur .....	299
6.1 Persische Literatur .....	299
6.1.1 Iranische Presse (Riazi) .....	299
6.1.2 Das iranische moderne Theater (Heller) .....	308
6.1.3 Reiseliteratur in persischer Sprache (Hoffmann) .....	313
6.1.4 Persische Emigrationsliteratur (Ghardashkhani) .....	322
6.2 Moderne persischsprachige Literatur Afghanistans (Noelle-Karimi) .....	329
6.3 Tadschikische Literatur (Loy) .....	337
6.4 Die Paschto-Literatur (Heine) .....	346
6.5 Literatur auf Belutschi (Badalkhan, Jahani) .....	355
6.6 Literaturen der Völker des Pamir (van den Berg) .....	364
6.7 Ossetische Literatur (Ognibene) .....	371
Abschnitt 7: Manuskriptologie .....	375
7.1 Zoroastrisch-mittelpersische Manuskriptologie (Ferrer-Losilla) .....	375
7.2 Buddhistisch-sogdische Manuskriptologie (Reck) .....	385
7.3 Chotanisch-buddhistische Manuskriptologie (Dragoni) .....	394
7.4 Mitteliranisch-christliche Manuskriptologie (Barbati) .....	403
Abschnitt 8: Kunst, Architektur, Archäologie .....	413
8.1 Moderne iranische Kunst (Fock) .....	413
8.2 Iranische Textilien: Seidengewebe und Knüpft Teppiche (Borkopp-Restle, Mühlemann) .....	432
8.3 Lackkunst im islamischen Iran (Neumann) .....	441
8.4 Iranische Glaskunst von den Achaimeniden bis zu den Kadscharen (Kröger) .....	445
Abschnitt 9: Philosophie, Wissenschaften .....	451
9.1 Philosophie und Wissenschaften im vorislamischen Iran (König) .....	451
9.2 Philosophie in islamischer Zeit .....	462
9.2.1 Die arabisch-persische Philosophie bis zur Mongolenzeit (13. Jh.) (Sinai) .....	462
9.2.2 Die iranische Philosophie von Ibn Sīnā bis Mullā Ṣadrā (Eichner) .....	471
9.2.3 Philosophie im Iran im 19./20. Jahrhundert (Seidel) .....	484
9.3 Wissenschaften im islamischen Iran (Brentjes) .....	494
Abschnitt 10: Musik .....	509
10.1 Die Musik Irans (Lucas) .....	509
10.2 Die Musik Zentralasiens (Jung) .....	518
10.3 Die Musik im Kulturraum westiranischer Sprachen:	
Kurdisch, Zazaki, Gurani (Greve) .....	528
Register .....	533

## Abschnitt 4: Religion

### 4.1 Islam im Iran von 632–1500

Jürgen Paul (Hamburg)

#### A. Übersicht, Allgemeines

Die Geschichte des Islam in Iran von den Anfängen bis ca. 1500 n. Chr. ist ein ausgesprochen weites Feld. Es handelt sich nicht um ein eigenes Forschungsgebiet; dies liegt auch an dem Umfang des Feldes und der Diversität der relevanten methodischen und systematischen Ansätze. Hinzu kommt, dass sich ein eigenes Quellencorpus für dieses Gebiet nicht definieren lässt; verwendet werden eine große Menge von Textgattungen (und Zeugnisse der materiellen Kultur): Religiöse Traktate aus den Bereichen Korankommentar, *hadīṣ* und Recht, Häresiographie, spekulative Theologie, biographische Nachschlagewerke sowie Hagiographie und Historiographie – also ein großer Teil der überhaupt überlieferten Schriften.

Naturgemäß sind auch die Perspektiven in der Forschung unterschiedlich. Beispielsweise sind Historiker (besonders Sozialhistoriker) eher an Fragen der Organisiertheit von Muslimen und den Institutionen und Gruppen interessiert, die sich an Formen ritueller Praxis und dogmatischer Lehre anschließen, Religionswissenschaftler eher an Praxis und Lehre selbst; die Entwicklung des islamischen Rechts wird von Rechtshistorikern und -theoretikern untersucht, die Entwicklung des Islam als eines weltanschaulichen Systems bietet Studien in der vergleichenden Religionswissenschaft Raum. Innerhalb der Islamwissenschaft als akademischer Disziplin finden sich alle diese Ansätze ebenfalls wieder.

Im folgenden Überblick können nur einige Ergebnisse präsentiert werden, im Versuch einer Synthese eher aus der Sicht des Historikers. Dabei werden einige Fragen privilegiert behandelt. Dies sind die Islamisierung Irans erstens nach der arabischen, zweitens nach der mongolischen Eroberung; die Herausbildung der sunnitischen Rechtsschulen in Iran (s. a. Kap. 3.1 [Jokisch]); die Entwicklung islamischer Institutionen wie der Medrese und des *ḥāneqāh*. Daneben finden sich einige Angaben zu heterodoxen Strömungen: erstens den „nativistischen“ Propheten des 8. und 9. Jahrhunderts, zweitens heterodoxer Strömungen der Mongolenzeit, drittens der vormongolischen Ismāʿīliya. Nicht behandelt wird die Zwölfer-Schia (dazu Brunner 2013 und generell Halm 1988). Auf die Entstehung und Entwicklung der islamischen Mystik kann nur ansatzweise eingegangen werden (zur Entwicklung in der Neuzeit, Kap. 4.2 [Raei]).

*B. Forschungen*

## 1. Die frühe Islamisierung

Die Geschichte des Islam im iranophonen Raum ist zunächst die Geschichte von dessen Islamisierung. Die Frage ist dabei, welche Personen und Gruppen wann auf welche Weise Muslime wurden. Dazu gibt es zwei Herangehensweisen, die beide im wesentlichen zu den gleichen Ergebnissen geführt haben: Eine quantitativ-prosopographische, die sich in der Hauptsache auf biographische Verzeichnisse islamischer Gelehrter stützt, die für eine Reihe iranischer Städte überliefert sind (Bulliet 1979a, 1979b, 1994, 2010; Bulliet 2010 ist die ausführlichste Diskussion methodischer Probleme in der Islamisierungsfrage) und eine anekdotische, die sich auf einzelne Berichte in einer Reihe von Quellen stützt, darunter die allgemeine Historiographie, die Hagiographie und wieder die biographischen Verzeichnisse (Algar 2006, Bulliet 1990, Choksy 1997, Daniel 1993, DeWeese 1994).

Alle genannten Autoren verweisen – im Unterschied zur älteren Forschung – auf große regionale Unterschiede und auf ein insgesamt langsames Tempo der Islamisierung. Bulliet (1979b, 31) geht davon aus, dass bis etwa zum Jahr 1000 ca. 80% der Bevölkerung Irans zum Islam übergetreten sind und dass die Masse der Konversionen – etwa 40% der Bevölkerung – zwischen 770 und 865 stattfand. Morony 1990 stimmt mit Bulliets Ergebnissen und auch mit seiner Methode weitgehend überein, bemerkt aber, dass große Teile Irans (vor allem im Süden) nicht berücksichtigt sind, dass der städtische Iran dominiert und dass Bulliets Schlussfolgerungen oft voreilig sind. Morony und Choksy vermuten, dass die Islamisierung vor allem ländlicher Regionen zumindest fallweise noch später oder viel später als von Bulliet errechnet stattgefunden haben könnte.

Zur Frage der Islamisierung gehört außer dem Ablauf auch die Frage nach den Motiven, aus denen jemand konvertiert, und nach den Akteuren, welche die Islamisierung betreiben. Zwangsmaßnahmen werden keine große Rolle gespielt haben, allerdings gibt es Nachrichten für Gewalt gegen zoroastrische Priester und iranische Grundbesitzer (Bosworth 2008). Für die erste Generation iranischer Muslime nimmt man an, dass der Wunsch, den sozialen Status zu erhalten oder zu verbessern, ein wichtiges Motiv gewesen sein kann. Das betrifft Kriegsgefangene sowohl von hohem als auch von geringem sozialem Status. Weiter sind die Nachkommen von iranischen Frauen und Mädchen, die als Beute in den Besitz arabischer Männer gelangten, als Neumuslime eine wichtige Gruppe: Sie dürften einen großen Teil der bilingualen Muslime gestellt haben, ohne die eine Islamisierung durch sozialen Kontakt nicht vorstellbar ist (Bulliet 1990, 129; Bulliet 2010, 530). Ferner sind diejenigen Neumuslime zu erwähnen, die schon früh in die islamischen Armeen eintraten, aber nicht den gleichen Sold wie ihre arabischen Mitstreiter erhielten (van Ess 1992, 492).

In einer späteren Phase geht die Urbanisierung, vor allem rund um die Garnisonsstädte der Eroberungszeit, und die „Landflucht“ mit der Islamisierung Hand in Hand; Landbewohner, die Muslime werden wollten, gingen in die Städte; dorthin gingen auch Arbeitsuchende, von denen viele Muslime wurden. Wieder um Status geht es bei Grundbesitzern, die ihr Land besser vererben konnten, wenn sie Muslime waren. Die Vermei-

derung der Kopfsteuer (*ġizya*) oder überhaupt steuerrechtliche Fragen können ebenso eine Rolle gespielt haben. Kollektive Übertritte ganzer Gemeinwesen (Städte) während der Eroberungszeit sind berichtet, aber nicht häufig, und sie führten wie in Buchara oft zum sofortigen Abfall, sobald die arabischen Truppen weitergezogen waren (Choksy 1997, 84).

Übertritte ganzer Gruppen (tribaler oder anderer) diskutiert Bulliet nicht, wie Morony (1990, 139) kritisch anmerkt. Das betrifft generell die Regionen Deylam und Kurdistan, aber auch Belutschistan und große Teile des afghanischen Berglands. Etwas weniger deutlich ist Moronys Kritik, was Dörfer angeht; gerade für Dörfer ist die Quellenlage besonders schlecht. Insgesamt wird hervorgehoben, dass manche Regionen – Färs, das afghanische Bergland – vielleicht erst im 13. Jahrhundert eine muslimische Bevölkerungsmehrheit aufwiesen. Christliche und jüdische Gemeinden fanden sich in vielen Städten aber auch viel später noch.

Oft wird betont, die iranischen Religionen seien von den vorderasiatischen Monotheismen sehr verschieden (van Ess 1992, 488). Allerdings haben manche Autoren auch die Brücken erwähnt, die dennoch bestanden (Bausani 2000, 114–21), etwa in der Vorstellung von Engeln und Geistern oder von einer Erlöserfigur am Ende der Zeit. Alltagspraktische Rituale konnten in die islamische Praxis auch übernommen werden. Eine weitere Brücke war die Genealogie. Früh ist an genealogischen Verbindungen zwischen den iranischen und den arabisch-islamischen Traditionen gearbeitet worden. Hierzu gehört die Geschichte von der Heirat der Šahrbānū, einer sasanidischen Prinzessin, mit dem schiitischen Imam Ḥoseyn (Brunner 2013, 185). Ferner ist die Aufnahme Salmān-e Fāreṣīs in die Familie des Propheten zu nennen, und später hat es Versuche gegeben, die iranischen Kulturhelden und Urväter an die arabisch-alttestamentlichen Propheten anzunähern (Savant 2013). In der Folgezeit wurden Orte in Iran identifiziert, an denen sich vorislamische Propheten aufgehalten haben, manche heilige Quelle und mancher heilige Baum wurde islamisiert. Die Islamisierung der sakralen Geographie untersucht Azad 2013 am Beispiel von Balch.

Auch nach der mongolischen Eroberung spielte Genealogie eine wichtige Rolle bei der Islamisierung: Dazu gehört die Islamisierung der Ahnen und gegebenenfalls heiliger Orte. Für die Islamisierung der Genealogien gibt es neuere Ansätze für die fingierte Abstammung Timurs von 'Alī b. Abī Ṭālib (Aigle 2015). Genealogische Argumente spielten aber auch bei den religiösen Entscheidungen der mongolischen Herrscher in Iran eine Rolle (Pfeiffer 2006, 2014).

Für die Zeit nach der arabischen Eroberung gibt es für eine islamische Predigt mit missionarischen Absichten insgesamt nicht besonders viele Hinweise. Die Karrāmiyya (Zysow 2011) hat in den ländlichen Räumen Ostirans missioniert; in Färs wird vom frühen Sufi Abū Eshāq-e Kāzerūnī (gest. 1035) berichtet, er habe viele Zoroastrier für den Islam gewinnen können (Choksy 1997, 81; Morony 1990, 143f.). Auch von Abū Sa'īd-e Abū l-Ḥayr (gest. 1049) werden Missionserfolge berichtet und auch noch von Scheich Aḥmad-e Ğām (gest. 1141). Erfolg in der Mission gehört also zu einem guten Scheich dazu; die Berichte der hagiographischen Quellen sind daher mit Vorsicht zu lesen, können aber doch ein Hinweis darauf sein, wie lange es noch bedeutende nichtmuslimische Gruppen gab. Für eine Missionstätigkeit sufischer Scheiche unter den Türken im Nordosten der

iranischen Welt gibt es jedoch, entgegen landläufiger Meinung, für die vormongolische Zeit keine Belege (Paul 2008).

## 2. Die Herausbildung der sunnitischen Rechtsschulen im Iran

Die iranischen Neumuslime (*mawālī*) lieferten bald eigene Beiträge zur Entwicklung im islamischen Recht (insbesondere der Ḥanafīyya) und der islamischen Theologie (insbesondere der Māturīdiyya). Tor 2007 nennt eine Strömung die Proto-Sunniten; sie vertraten ein Ideal aus Askese, *ḥadīṣ*-Überlieferung und Militanz sowohl nach außen (als *ḡehād*, ar. *ḡihād*) als auch nach innen (gegen als heterodox empfundene Strömungen). Ein Repräsentant dieser Strömung war ‘Abdallāh b. al-Mubārak (gest. 797) aus Marv, ein reicher Kaufmann mit teilweise türkischen Wurzeln. Er polemisierte gegen Abū Ḥanīfa wegen dessen Unzuverlässigkeit im *ḥadīṣ*; er hat ein Werk über den *ḡehād* und eines über Askese (*zohd*) verfasst, die nur Überlieferungen enthalten; außerdem gibt es ein häresiographisches Werk von ihm, in dem er sich von der Schia, den Ḥārīḡiten, der Qadariyya und vielen anderen absetzt (van Ess 1992, 550–54; Tor 2007, 53–61 sieht ihn als den Vordenker der freiwilligen Kämpfer für die Sache des Islam, *mutaṭawwī‘a*). Mottahedeh 1997 betont seine Bedeutung für den Umstand, dass die kanonischen *ḥadīṣ*-Sammlungen gerade im iranischen Osten zusammengestellt wurden.

Besonders in der Murḡī‘a und in der hanafitischen Strömung gab es viele *mawālī*. Die Murḡī‘a heißt so, weil sie das Urteil über den gläubigen Sünder aufschiebt (*irḡā‘*); sie kennt keine Verbindung von Glauben und Taten. Das war vor allem im Osten eine Erleichterung für Konversion, weil keine Observanz erforderlich war, um als Muslim zu gelten (Madelung 1982; 1988, 19). Die hanafitische Richtung war darüber hinaus die einzige, die es erlaubte, den Koran auf Persisch zu rezitieren (van Ess 1992, 491). Zur Einwurzelung des Islam in der iranischen Welt trug auch die Übersetzung essentieller Texte ins Persische bei, beginnend mit dem Korankommentar des Ṭabarī, der Mitte des 10. Jahrhunderts im samanidischen Bucharā übertragen wurde (Sands 2003). Koranübersetzungen ins Persische folgten; auch hier gaben die hanafitischen Gelehrten ihr Placet. Seit dem 12. Jahrhundert wurde der Koran auch unmittelbar auf Persisch kommentiert. So ist die Kombination Murḡī‘a-Ḥanafīyya die erste definierte Richtung, die sich in vielen iranischen Städten nachweisen lässt. Besonders wichtig in der ersten Phase war Balch (van Ess 1992, 508–47; Halm 1974, 73; Melchert 1997, 50–58). Später lag das Zentrum der hanafitischen Rechtsentwicklung eher in Transoxanien, wo die Schule ihre klassische Ausprägung fand (Kavakçı 1976). Im westlichen Iran war die Ḥanafīyya ebenfalls vielerorts zunächst die bestimmende Strömung, etwa in Isfahan (Tsafirir 1998; 2004; Halm 1974, 146). Der Westen war später eher von der schafītischen Rechtsschule dominiert.

Die schafītische Richtung – die eng, aber nicht unbedingt, mit der asch‘arītischen Theologie korrespondierte – kam später, sie gewann Anhänger in Nischapur, Marv und anderen Städten. Andere Richtungen, wie zum Beispiel die Karrāmiyya, waren im Osten lange Zeit bedeutsam (Madelung 1988; Zysow 2011). Auch sie beeindruckte durch Askese; Ibn Karrām hat sogar die legitime Erwerbstätigkeit abgelehnt. Der Karrāmiyya werden Islamisierungen besonders im ländlichen Raum zugetraut. Die ghuridischen Herrscher im

afghanischen Bergland sollen bis Mitte des 12. Jahrhunderts Karrāmīs gewesen sein (Madelung 1988; Halm 1974, 116f.). Schiiten dominierten in gewissen Regionen; die Zaidiyya war in den kaspischen Provinzen stark (bis 928, danach verschwindet sie fast ganz), die Zwölfer-Schia hatte in Qom einen frühen Schwerpunkt und war außerdem in Sabzavār gut vertreten (Madelung 1988). Ḥārīgīten gab es – in verschiedenen Formen – vor allem in Sistan; sie waren der Auffassung, der Kalif müsse der beste Muslim sein, unabhängig von seiner Abstammung. Diese Lehre hatte wohl auch für Neumuslime eine Anziehungskraft (Madelung 1988; van Ess 1992, 572–88; Bosworth 2009); Ḥārīgīten spielen seit dem 10. Jahrhundert keine bedeutende Rolle mehr.

Schon früh kam es zu erbitterten Auseinandersetzungen in vielen Städten, bei denen die streitenden Parteien unter dem Namen einer Rechtsschule auftraten. Dabei ging es um Positionen im islamischen Lehrbetrieb sowie um das Amt des *qāḍī*s und dasjenige des *raʿīs*, einer Art Sprecher des Gemeinwesens nach außen. Besonders heftig tobten diese Kämpfe in Nischapur, wo sie in der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts zur Aufgabe der Stadt führten (Bulliet 1972). Aber auch Marv und Isfahan hatten ausgeprägte Feindseligkeiten zu verzeichnen (Halm 1974, 83 und 146; Durand-Guédy 2010, 2011). In diesen Fällen standen die Hanafiten und die Schafiiten gegeneinander. Rey hat möglicherweise ebenso gelitten, dort kämpften zuerst die beiden sunnitischen Gruppen gegen die Schia, später fielen die Sunniten übereinander her (Algar 2006, 444).

Städte, in denen eine Rechtsschule dominierte, blieben von diesen Kämpfen weitgehend verschont, so Balch und Buchara mit ihren soliden hanafitischen Mehrheiten. Diese innerstädtischen Kämpfe hat Perry 1999 für die Neuzeit untersucht und ein ethnologisches Problem darin gesehen, dasjenige der *moieties*, „Hälften“, in welche eine Stadt zerfallen kann. Das ist deswegen von Interesse, weil es auch Berichte von Kämpfen gibt, die nicht auf Rechtsschulen beruhen, etwa in Sistan (Paul 1996, 132–36). Andere Rechtsschulen haben zu Beginn eine Rolle gespielt; die meisten von ihnen wurden von den Schafiiten aufgesogen. Eine hanbalitische Präsenz lässt sich aber für Herat (durch den berühmten Sufi ʿAbdallāh Anṣārī, gest. 1089) oder für Isfahan durch die Familie der Banū Manda nachweisen (Algar 2006, 444).

Zur Islamisierung Irans in der frühen Zeit gehört auch die Geschichte der *nativist Prophets*; in diesem Feld ist die bahnbrechende Untersuchung von Crone 2012 zu nennen. „Nativistisch“ nennt Crone (2012, 163) diese Bewegungen, weil sie alle die „gute alte Zeit“ (vor der Ankunft der Eroberer) heraufbeschwören, und dies in messianischen und millenarischen Tönen. Die Lehren der jeweiligen messianischen Propheten griffen stark auf islamisches, aber auch zoroastrisches und buddhistisches Gedankengut zurück. Anklänge an die Lehren dieser Männer findet man noch im 14. Jahrhundert etwa bei den Ḥurūfīs (Bashir 2005), man hat sie auch noch im Umfeld der Safawiden ausmachen wollen (Babayān 2002).

### 3. Die frühe Entwicklung der Mystik

Die Entwicklung der Mystik in den iranischen Regionen folgt im Wesentlichen den Linien in der islamischen Welt insgesamt. Auskunft hierüber geben Überblicksdarstellungen (Tri-

mingham 1971–98; Knysh 2000; Ridgeon 2008) und Sammelbände (Popovic/Veinstein/Zarcone 1996; Lewisohn, *Heritage Sufism*; Radtke/de Jong 1999). Die Darstellung von Schimmel 1975 ist in vielen Punkten veraltet. Wegen der sufischen Theologie und rituellen Praxis muss an dieser Stelle ebenfalls auf die Gesamtdarstellungen verwiesen werden. Die islamische Mystik entwickelte sich auf der Grundlage der frühen sunnitisch-asketischen Strömungen, auch in Auseinandersetzung mit Asketen und Mystikern anderer Religionen. Explizit schiitische Gruppen traten erst spät auf und werden hier nicht behandelt (Gramlich 1965, 1976, 1981).

In Chorasan war eine von der Bagdader Schule getrennte Richtung beheimatet, die *Malāmatiyya* („die den Tadel suchen“), Asketen, die besonders darum bemüht waren, ihren Status nicht nach außen hin zu zeigen (Chabbi 1977, Malamud 2008). Zu den asketischen Bewegungen im Osten Irans gehört auch die *Karrāmiyya* (s. u.). Von der späteren Sufik getrennt zu behandeln sind gleichfalls die Theosophen (Radtke 1980). Erst später, bis zum 11. Jahrhundert, kam es zu einer Synthese zwischen der chorasani-schen und der Bagdader Richtung (Thibon 2012). Besonders von Bedeutung ist der „neue Stil“ des Chorasani-ers Abū Saʿīd-e Abū l-Ḥayr (Meier 1976, 1970; s. auch unten zum *ḥāneqāh*). In der Folgezeit formalisierte sich die Ausbildung der mystischen Adepten immer weiter; die Herausbildung von organisierten Bruderschaften kann schon in vormongolischer Zeit beobachtet werden. Seit dem 14. Jahrhundert war die Gruppenbildung selbstverständlich; seit der Timuridenzeit (15. Jh.) etwa definierten sich diese Gruppen durch die Verkettung von Lehrern, durch welche die gegenwärtige Generation ihre Lehre bis auf den Propheten zurückführt (*selsele*, Trimmingham 1971–98).

Sufische Meister verstanden sich von Beginn an als „Gottesfreunde“ (*awliyā*) wegen der besonderen Nähe zu Gott, die ihnen zuteil wurde. Auch die Huldwunder (*karāmāt*) sind Ausdruck dieser Eigenschaft (Gramlich 1987); die hagiographische Literatur besteht zu einem nicht unbedeutenden Teil aus Wunderberichten. Die Mongolenzeit sah neben der Konsolidierung und Ausweitung sufischer Gruppen ebenso auch eine Vielzahl heterodoxer Strömungen, die teilweise, vor allem im westlichen Iran und in Anatolien, großen Zulauf hatten (Karamustafa 1994). Seit der Mongolenzeit griffen sufische Meister zunehmend aktiv in das politische Geschehen ein, was früher nur ausnahmsweise der Fall war (Potter 1995, Paul 1990). Im Extrem kam es soweit, dass aus einer sufischen Organisation, der *Ṣafawiyya*, eine iranische Dynastie hervorgehen konnte (Gronke 1993). Sufische Meister betrieben politisch-wirtschaftliche Zentren (Paul 1991), die zunehmend die Form der frommen Stiftung (*waqf*) erhielten (Hoffmann, *Waqf*).

Besondere Bedeutung hat die sufische Bewegung für die persische Dichtung erlangt. Im Streben nach der Nähe zu Gott, in einigen Fällen nach der *unio mystica*, entwickelten die Sufis eine Rhetorik und Metaphorik der Liebe und des Rausches („Gottesminne“), die in der Poesie mit erotischen Tönen verschmelzen kann. Als ein klassisches Beispiel für die Forschung in diesem Bereich kann Ritters Studie zum Werk Farīdoddīn ʿAṭṭār (gest. 1220) genannt werden (Ritter 1955). Aber auch die Dichtungen des Ḥāfez (gest. ca. 1390) und diejenigen Mawlānā Rūmī (gest. 1273) sind von der islamischen Mystik geprägt; Rūmī kann sogar die Gründung einer eigenen sufischen Bruderschaft, der *Mevleviyye*, zu-

geschrieben werden. Der letzte der großen klassischen Dichter, ‘Abdorrahmān Ğāmī (gest. 1492), war ein Naqšbandī-Sufi (Gross/Urunbaev 2002).

#### 4. Die institutionelle Konsolidierung

Nach dem Ende der „nativistischen“ Bewegungen, die sich auf Propheten beriefen (Crone 2012), und nachdem die Mehrheit der Bevölkerung in Iran den Islam angenommen hatte, begann eine Phase der institutionellen Konsolidierung, in deren Verlauf drei Einrichtungen hervortraten, welche den institutionellen Rahmen des Islam (neben der Moschee) lange Zeit prägten: die Medrese, die Stiftung und das *ḥāneqāh* sowie das Heiligengrab (*mazār*).

Die Medrese wird oft mit Neẓāmōlmolk (gest. 1092) in Verbindung gebracht. Gewiss hat der seldschukische Wesir für die Ausbreitung dieser Institution viel getan. Aber die Medrese selbst ist älter. Bulliet 1972 hat allein für Nischapur Dutzende von Lehranstalten nachgewiesen, die vor der seldschukischen Eroberung existierten. Die Institution hat sich aus dem privaten Unterrichtszirkel in der Moschee entwickelt und besonders aus dem Erfordernis des Reisens auf der Suche nach Wissen (*riḥla fī ṭalab al-ilm*). So war die erste Funktion besonderer Gebäude, die dann Medrese genannt wurden, die Beherbergung von Studierenden (Halm 1977, Makdisi 1981, 1986; Hillenbrand 1986 erwägt buddhistische Vorbilder für die architektonische Form). Makdisis Beobachtung, die Medrese könne auch als eine Kombination einer Moschee mit einem karawansera-artigen Bau gestaltet worden sein – derlei Bauten, so meint Makdisi (1986, 1124), habe Badr b. Ḥasanwayh am Ende des 10. Jahrhunderts in seinem Machtbereich, der westiranischen Provinz Ğebāl, massenhaft institutionalisiert – ist auf Kritik gestoßen (Mottahedeh 1997).

Vom östlichen Iran aus trat die Medrese ihren Siegeszug an (Bulliet 1994); die ersten Lehrer an Schulen in der arabischen Welt waren auch außerhalb des seldschukischen Machtbereichs und nach dem Ende der seldschukischen Herrschaft oft Iraner. Die Medrese war zunächst eine private – Arjomand sagt zivilgesellschaftliche – Institution (Arjomand 1999, 267f.). Sie wurde erst später, nicht zuletzt durch die Tätigkeit Neẓāmōlmolks, zu einer staatlichen Angelegenheit. Aber auch dann traten die Herrscher in ihrer Stiftungstätigkeit oft als Privatleute auf, sie errichteten Stiftungen für Schulen nicht aus staatlichen, sondern aus privaten Mitteln. Das blieb bis in die Timuridenzeit so (und darüber hinaus, Subtelny/Khalidov 1994).

Das *ḥāneqāh* diente in seiner klassischen Form (seit dem 11. Jh.) als eine Stätte, wo Sufis lebten und/oder sich für ihre Übungen trafen. Eine Wurzel sieht man in den Gemeinschaftshäusern der Karrāmiyya, die besonders in Chorasan und Transoxanien verbreitet waren (Böwering/Melvin-Koushki 2010; Zysow 2011). Da die Karrāmiyya allen (auch legalen) Erwerb ablehnten, lebten sie zusammen in Konventen (in denen der Hunger Stammgast war). Eine andere Spur führt in den Westen, wo in Bagdad und Basra, aber vor allem in ‘Abādān (Chusistan) Formen des gemeinschaftlichen Lebens von Asketen und Mystikern entwickelt wurden; der Ort dafür hieß meistens *rebāṭ* (hier gibt es einen Anklang an die Militanz der Kämpfer an den Grenzen, die ebenfalls in *rebāṭ* genannten Orten ihre Basis hatten). Die spätere Entwicklung seit der ersten Regel für das Zusammenleben von Sufis im *ḥāneqāh*, die Abū Sa‘īd-e Abū l-Ḥayr (gest. 1049) zugeschrieben wird (sein

Haus befand sich in Nischapur), ist eng mit dem organisierten Sufitum verbunden. (Zur Situation der Derwischorganisationen im heutigen Iran, Kap. 4.2 [Raei])

Das Heiligengrab (*mazār*) ist in vielen Teilen der islamischen Welt ein Fokus vor allem der Volksfrömmigkeit. Manche Sufimeister haben sich in Schutzheilige ihrer Stadt entwickelt, so 'Abdallāh Anṣārī (1006–1088) in Herat (Golombek 1969). Manche Schreine waren auf bestimmte Anliegen spezialisiert, so derjenige des Abū Eshāq-e Kāzerūnī (963–1033) (Meier 1948, Aigle 1995, 2013) auf Hilfe für Reisende, besonders zur See.

In der vormongolischen Zeit war Iran – vor allem Chorasan und Transoxanien – demnach ein ausgesprochen fruchtbarer Boden für die Entwicklung des sunnitischen Islam. Hier sind die meisten der sechs kanonischen Sammlungen der prophetischen Überlieferung entstanden. Für das klassische hanafitische Recht ist Transoxanien eine wichtige Region. Die māturiditische Schule der spekulativen Theologie ist in Samarkand entstanden (Rudolph 1997). Daneben liegt der Ursprung gewisser Strömungen des asketischen und später sufischen sunnitischen Islam ebenso in Chorasan. Einige der wichtigsten sufischen Bruderschaften im sunnitischen Islam sind in Chorasan (einschließlich des angrenzenden Transoxanien) entstanden, die Naqšbandiyya, die Kubrawiyya (pers. Kobravīye), die Čištiyya.

Eine religiös-politische Richtung *sui generis* war die iranische Ismā'īliya, die sich Ende des 11. Jahrhunderts von der damals dominierenden Zentrale im fatimidischen Kairo ablöste. Sie trat seit der Übernahme der Festung Alamut als eigener regionaler Staat auf, der aus einer Menge von „Inseln“ zusammengesetzt war; Zentren waren außer Alamut noch Gerdkūh bei Damghan und die Region Qūhestān. Zeitweise konnten die Ismailiten sogar die Königsfestung Šāhdīz bei Isfahan einnehmen (Durand-Guédy 2010, 153–81). Zur Lehre der Ismā'īliya gibt es eine Reihe von Standarddarstellungen (Daftary 1990, 2000; Halm 1988). Der ismailitische Regionalstaat ging während der Eroberung Irans durch die Mongolen unter (Eroberung Alamuts 1256).

## 5. Die Islamisierung nach der mongolischen Eroberung

Iran ist im Lauf seiner islamzeitlichen Geschichte mehrfach erobert worden. Die Seldschuken im 11. Jahrhundert waren bereits Muslime, als sie in den Iran kamen, die Mongolen im 13. Jahrhundert jedoch nicht. Daher muss eine weitere Konversionsepoche betrachtet werden, in welcher nicht die Eroberer, sondern die Eroberten Muslime waren. In dieser Hinsicht sind besonders die Konversionsgeschichten einzelner Herrscher untersucht worden (Amitai 2001, Biran 2002, Melville 1990, Pfeiffer 1999, 2003, 2006). Erst in jüngster Zeit macht man sich die Ergebnisse DeWeeses (1994) zunutze, der für die Türken und Mongolen Zentralasiens und Osteuropas im 13. und 14. Jahrhundert die Unterscheidung einführt, es sei wichtig, außer nach dem Hergang der Konversion auch danach zu fragen, wie sie berichtet wird. Neben Pfeiffers Arbeiten (2014, 2015) ist hier auch Savant 2013 zu nennen, auch die entsprechenden Kapitel in den neuesten Überblicksdarstellungen zu Iran in der Seldschuken- und Mongolenzeit tragen dem Rechnung (Peacock 2015, Kap. 7, bes. 246–50; Aigle 2015, Kap. 5, 107–20).

Zu Beginn der Islamisierung der Mongolen in Iran standen nicht die Herrscher (der erste Muslim auf dem Thron der Ilchane war Aḥmad Tegüder, 1282–84; Amitai 2001, Pfeiffer 2003); einzelne Emire waren schon vorher Muslime geworden (Pfeiffer 2003, 85–104), so dass die Islamisierung nicht zuletzt von unten nach oben voranschritt. Dabei hat man die Übernahme des Islam mit dem nomadischen Verfahren der selektiven Aneignung von sesshaften Kulturtechniken in Verbindung gebracht (Pfeiffer 2003, 87).

Ein Diskussionspunkt bei der Islamisierung der Mongolen in Iran ist die Rolle von sufischen Meistern, und zwar sowohl von heterodoxen (Qalandar und andere Richtungen dieser Art; Karamustafa 1994) als auch von sunnitisch-orthodoxen. Amitai (1999, 28) plädiert für eine größere Bedeutung der moderaten Richtung und setzt sich damit von der früheren Forschung ab, die in den Sufis der Mongolenzeit kaum verhüllte zentralasiatische Schamanen sah (zu einer kritischen Würdigung dieser Auffassung auch DeWeese 1994). Pfeiffer (2003, 132f.) setzt auf eine Balance, weil beide Richtungen klar in Erscheinung treten; die soziale Akzeptanz für heterodoxe Praktiken war generell hoch. DeWeese 2014 hat zudem beispielhaft die Interaktion von muslimischen und nicht-muslimischen (in diesem Falle buddhistischen) Theologen am ilchanidischen Hof beschrieben. Während außer Frage steht, dass diese Disputationen Wellen in muslimischen Kreisen schlugen, sind die langfristigen Auswirkungen dieses der politischen Macht nahestehenden nicht-muslimischen Elements inmitten eines im 13. Jahrhundert in großen Teilen islamisierten Iran bislang wenig beleuchtet. Die Auswirkungen der Versuche von Theologen, Astronomie und *kalām* zu integrieren, sind bisher ebensowenig systematisch untersucht worden (Morrison 2014). Solche Versuche scheinen insbesondere aus dem weiteren Kreis der Forscher im ilchanidischen Marāḡe hervorgegangen zu sein.

Das Verhältnis der Schiiten zu den Mongolen war zunächst von ihrer Ablehnung des Kalifats geprägt (Calmard 1997, 274f.); später haben sie sich arrangiert, und manche Beispiele sprechen für eine Förderung durch die Ilchane (Pfeiffer 2014). Die Konversion des Ilchan Ölgeitü (1304–16) zur Zwölfer-Schia ist einmal mit persönlichen Vorlieben und der jeweils vorherrschenden Umgebung des Ilchans erklärt worden (Calmard 1997), aber ein Argument für die Schia kann auch deren Bevorzugung genealogischer Legitimation der Herrschaft gewesen sein (Pfeiffer 1999, 2014).

Ebenso wie während der arabischen Eroberung die Strukturen von Staat und Herrschaft auf der überörtlichen Ebene weitgehend zusammenbrachen (Crone 2012, 31–158), war auch die Mongolenzeit von großer Unsicherheit geprägt (Gronke 1993). Neben den genannten heterodoxen Sufigruppen traten in der Periode der Neuordnung nach dem Untergang des Ilchanats (1335) eine Reihe von Strömungen in Erscheinung, die teilweise an die extreme Schia, teilweise an die Lehren der „nativistischen“ Propheten der frühislamischen Zeit anknüpften: Zu nennen sind die Ḥurūfiyya (begründet von Fażlollāh Astarābādī (gest. 1394; Bashir 2005), die Mušaṣaʿ in Chusistan (Luft 1993, Herrmann 2004) mit ihrem regionalen Staat, der bis in die Safawidenzeit Bestand hatte, und die Sarbadār mit Zentrum in Sabzavār, die ebenfalls einen regionalen Staat begründeten, der in Timurs Imperium aufging (Herrmann 2004, Mahendrarajah 2012). Nach der mongolischen Eroberung ist Iran nur noch in der Entwicklung der Sufik eine zentrale Region, und zwar sowohl in der scha-

ria-orientierten als auch der heterodoxen (Karamustafa 1994). Die Weiterentwicklung des hanafitischen Rechts etwa findet eher im Osmanischen Reich und in Indien statt.

Die religiöse Situation im 15. Jahrhundert beschreibt Manz 2007. Sie ist geprägt von einer allgemeinen Synthese; die Gegensätze zwischen den Rechtsschulen und den Schulen der spekulativen Theologie sind abgeflacht, und die Verehrung der schiitischen Imame ist auch unter Sunniten so gebräuchlich, dass die Grenzen verwischen. Sufische Gedanken und Praktiken sind allgemein anerkannt und Teil des sunnitischen Mainstream geworden. Die Institutionen des sunnitischen Islam zeigen eine stärkere Nähe zu herrscherlicher Patronage; seit der Mongolenzeit gibt es Komplexe aus Medrese, *ḥāneqāh*, Grabstätte des Stifters, eventuell Verwaltung der Stiftungsgüter, weitere Einrichtungen: Bibliothek, Krankenhaus und anderes. Paradigmatisch für diese Komplexe steht das Rab'-e Rašīdī in der Nähe von Tabriz, welches der berühmte Wesir Rašīdoddīn Fazlollāh (gest. 1318) hat errichten lassen (Hoffmann, *Waqf*). Die Dschalayiriden in Tabriz und die Timuriden in Herat und Samarkand (und auch anderswo) bzw. ihre Hauptwesire und -emire haben gleichfalls solche Anlagen gestiftet (Werner et al. 2013 für die Dschalayiriden, Manz 2007, 214–22 für die erste, Subtelny 2007, 138–91 für die zweite Hälfte des 15. Jh., außerdem Subtelny 2007, 235–56: „Survey of Endowment Deeds from the Timurid Period“).

### C. Bibliographie

- Aigle, D. „Un fondateur d'ordre en milieu rural. Le Cheikh Abū Ishāq de Kāzarūn“. *Saints Orientaux*, hg. D. Aigle, Paris 1995, 181–209.
- . „Sainteté et miracles. Deux saints fondateurs en Iran méridional (XIe et XIVe s.)“. *Oriente Moderno* 93/1, 2013, 79–100.
- . *The Mongol Empire between Myth and Reality. Studies in Anthropological History*. Leiden 2015.
- Algar, H. „Iran IX. Religions in Iran. 2. Islam in Iran. 2.1. The Advent of Islam; 2.2. Mongol and Timurid Periods“. *EIr* XIII, 2006, 442–49; 449–56.
- Amitai, R. „The Conversion of Tegüder Khan to Islam“. *JSAI* 25, 2001, 15–43.
- Amitai-Preiss, R. „Sufis and Shamans: Some Remarks on the Islamisation of the Mongols in the Ilkhanate“. *JESHO* 42/1, 1999, 27–46.
- Arjomand, S. A. „The law, agency, and policy in medieval Islamic society: Development of the institutions of learning from the tenth to the fifteenth century“. *Comparative Studies in Society and History* 41, 1999, 263–93.
- Azad, A. *Sacred Landscape in Medieval Afghanistan. Revisiting the Faḍā'il-i Balkh*. Oxford 2013.
- Babayan, K. *Mystics, Monarchs, and Messiahs: Cultural Landscapes of Early Modern Iran*. Cambridge 2002.
- Bashir, Sh. *Fazlallah Astarabadi and the Hurufis*. Oxford 2005.
- Bausani, A. *Religion in Iran: From Zoroaster to Bahā'ullāh*. New York 2000.
- Biran, M. „The Chaghadaids and Islam: the conversion of Tarmashirin Khan (1331–1334)“. *JAOS* 122/4, 2002, 742–52.
- Bosworth, C. E. „The Appearance and Establishment of Islam in Afghanistan“. *Islamisation de l'Asie centrale. Processus locaux d'acculturation du VIIe au XIe siècle*, hg. É. de La Vaissière, Paris 2008, 97–114.

- „Khārijites in Persia“, *Elr online*, 2009.
- Böwering, G., Melvin-Koushki, M. „Kānaqāh“. *Elr* XV, 2010, 456–66.
- Brunner, R. „Islam in Iran – von 1501 bis heute“. *Hdl*, 2013, 185–205.
- Bulliet, R. *The Patricians of Nishapur. A Study in Medieval Islamic Social History*. Cambridge 1972.
- . *Conversion to Islam in the Medieval Period. An Essay in Quantitative History*. Cambridge 1979.
- . „Conversion to Islam and the Emergence of a Muslim Society in Iran“. *Conversion to Islam*, hg. N. Levtzion, New York 1979, 30–51.
- . „Conversion Stories in Early Islam“. *Conversion and Continuity. Indigenous Christian Communities in Islamic Lands. Eighth to Eighteenth Centuries*, hg. M. Gervers, R. J. Bikhazi, Toronto 1990, 122–33.
- . „Conversion to Islam“. *NCHI*, Bd. 3, 2010, 529–38.
- Calmard, J. „Le chiisme imamite sous les Ilkhans“. *L'Iran face à la domination mongole*, hg. D. Aigle, Teheran 1997, 261–92.
- Chabbi, J. „Remarques sur le développement historique des mouvements ascétiques et mystiques au Khorassan“. *Studia Islamica* 46, 1977, 5–72.
- Choksy, J. *Conflict and Cooperation: Zoroastrian Subalterns and Muslim Elites in Medieval Iranian Society*. New York 1997.
- Crone, P. *The Nativist Prophets of Early Islamic Iran. Rural Revolt and Local Zoroastrianism*. Cambridge 2012.
- Daftary, F. *The Ismā'īlīs: Their History and Doctrine*. Cambridge 1990.
- . „The medieval Ismā'īlīs of the Iranian Lands“. *FS Bosworth* 2, 2000, 43–81.
- Daniel, E. L. „Conversion II: of Iranians to Islam“. *Elr* VI, 1993, 229–32.
- DeWeese, D. *Islamization and Native Religion in the Golden Horde: Baba Tükles and Conversion to Islam in Historical and Epic Tradition*. University Park PA 1994.
- . „Alā' al-Dawla Simnānī's Religious Encounters at the Mongol Court near Tabriz“. *Politics, Patronage, and the Transmission of Knowledge in 13<sup>th</sup>–15<sup>th</sup> Century Tabriz*, hg. J. Pfeiffer, Leiden 2014, 35–76.
- Durand-Guédry, D. *Iranian Elites and Turkish Rulers: A History of Isfahān in the Saljūq Period*. London 2010.
- . „An Emblematic Family of Seljuq Iran: The Khujandīs of Isfahan“. *The Seljuqs. Politics, Society and Culture*, hg. Ch. Lange, S. Mecit, Edinburgh 2011, 182–202.
- Golombek, L. *The Timurid Shrine at Gazur Gah*, Toronto 1969.
- Gramlich, R. *Die schiitischen Derwischorden Persiens*. Bd. 1: *Die Affiliationen*; Bd. 2: *Glaube und Lehre*; Bd. 3: *Brauch und Riten*. Wiesbaden 1965, 1976, 1981.
- . *Die Wunder der Freunde Gottes*. Stuttgart 1987.
- Gronke, M. *Derwische im Vorhof der Macht. Sozial- und Wirtschaftsgeschichte Nordwestirans im 13. und 14. Jahrhundert*. Wiesbaden 1993.
- Gross, J. A.; Urunbaev, A. *The letters of Khwāja 'Ubayd Allāh Ahrār and his associates*. Leiden 2002.
- Halm, H. *Die Ausbreitung der šāfi'itischen Rechtsschule von den Anfängen bis zum 8./14. Jahrhundert*. Wiesbaden 1974.
- . „Die Anfänge der Madrasa“. *ZDMG Supplement* 3, Bd. 1, 1977, 438–48.
- . *Die Schia*. Darmstadt 1988.
- Herrmann, D. „Aspectos de la penetración del shiismo en Iran durante los periodos ilkhānī y timurī. El éxito político de los movimientos Sarbedār, Mar'ashī y Musha'sha'yān“. *Estudios de Asia y Africa* 39/125, 2004, 673–709.
- Hillenbrand, R. „Madrasa iii: Architecture“. *EF* V, 1986, 1136a–1154b.

- Karamustafa, A.T., *God's Unruly Friends. Dervish groups in the Islamic later middle period, 1200–1550*, Salt Lake City 1994.
- Kavakçı, Y. Z. *XI ve XII. asırlarda Karahanlılar devrinde Māvarāʾ al-Nahr İslām Hukukçuları*. Ankara 1976.
- Knysh, A. *Islamic Mysticism: a short history*. Leiden 2000.
- Luft, P. „Musha'sha“. *EP* VII, 1993, 672–76.
- Madelung, W. „The Early Murji'a in Khurāsān and Transoxiana and the Spread of Ḥanafism“. *Der Islam* 59, 1982, 32–39.
- . *Religious Trends in Early Islamic Iran*. Albany (NY) 1988.
- Mahendrarajah, Sh. „The Sarbadars of Sabzavar: re-examining their ‚Shi'a‘ roots and alleged goal to ‚destroy Khurasani Sunnism‘“. *Journal of Shi'a Islamic Studies* 5, 2012, 379–402.
- Makdisi, G. *The Rise of Colleges: Institutions of Learning in Islam and the West*. Edinburgh 1981.
- . „Madrasa i. The institution in the Arabic, Persian and Turkish lands“. *EP* V, 1986, 1123a–1134b.
- Malamud, M., „Sufi organizations and structures of authority in medieval Nishapur“, in L. Ridgeon (Hg), *Sufism*, London 2008, 212–230.
- Manz, B. F. *Power, Politics and Religion in Timurid Iran*. Cambridge 2007.
- Meier, F., *Die Vita des Scheich Abū Ishāq al-Kāzarūnī: in der persischen Bearbeitung von Maḥmūd b. 'Uṣmān*, Leipzig 1948.
- . „Ḥurāsān und das Ende der klassischen Sufik“. *Atti del convegno internazionale sul tema: la Persia nel medioevo*, Rom 1970, 545–72.
- . *Zwei Abhandlungen über die Naqšbandiyya*. Istanbul 1994.
- Melchert, Ch. *The formation of the Sunni Schools of Law, 9<sup>th</sup>–10<sup>th</sup> centuries C.E.* Leiden 1997.
- Melville, Ch. „Pādishāh-i Islām: the conversion of Sultan Maḥmūd Ghāzān Khān“. *History and Literature in Iran: Persian and Islamic Studies in Honour of P. Avery*, hg. Ch. Melville, Cambridge 1990, 159–77.
- Morony, M. G. „The Age of Conversions: A Reassessment“. *Conversion and Continuity. Indigenous Christian Communities in Islamic Lands. Eighth to Eighteenth Centuries*, hg. M. Gervers, R. J. Bikhazi, Toronto 1990, 135–50.
- Morrison, R. „What Was the Purpose of Astronomy in Ījī's *Kitāb al-mawāqif fī 'ilm al-kalām*?“ *Politics, Patronage, and the Transmission of Knowledge in 13<sup>th</sup>–15<sup>th</sup> Century Tabriz*, hg. J. Pfeiffer, Leiden 2014, 201–29.
- Mottahedeh, R. „The transmission of learning: The role of the Islamic north-east“. *Madrasa: La transmission du savoir dans le monde musulman*, hg. N. Grandin, M. Gaborieau, Paris 1997, 63–72.
- Paul, J. *Die politische und soziale Bedeutung der Naqšbandiyya in Mittelasien im 15. Jahrhundert*, Berlin 1991.
- . *Herrscher, Gemeinwesen, Vermittler: Ostiran und Transoxanien in vormongolischer Zeit*. Beirut/Stuttgart 1996.
- . „Islamizing Sufis in pre-Mongol Central Asia“. *Islamisation de l'Asie centrale. Processus locaux d'acculturation du VIIIe au XIe siècle*, hg. É. De La Vaissière, Paris 2008, 297–317.
- Peacock, A. *The Great Seljuk Empire*. Edinburgh 2015.
- Perry, J. „Towards a Theory of Urban moieties: the Ḥaydariyya and Nīmatiyya revisited“. *IS* 32/1, 1999, 51–70.
- Pfeiffer, J. „Conversion Versions. Sultan Öljeitü's Conversion to Shi'ism (709/1309) in Muslim Narrative Sources“. *Mongolian Studies* 22 (1999), 35–67.

- . *Conversion to Islam among the Ilkhans in Muslim narrative traditions. The Case of Aḥmad Tegüder*. Diss. Chicago 2003.
- . „Reflections on a ‚Double Rapprochement‘: Conversion to Islam among the Mongol Elite during the Early Ilkhanate“. *Beyond the Legacy of Genghis Khan*, hg. L. Komaroff, Leiden 2006, 369–89.
- . „Confessional Ambiguity vs. Confessional Polarization: Politics and the Negotiation of Religious Boundaries in the Ilkhanate“. *Politics, Patronage, and the Transmission of Knowledge in 13<sup>th</sup>–15<sup>th</sup> Century Tabriz*, hg. J. Pfeiffer, Leiden 2014, 129–68.
- . „Mevlevi-Bektashi Rivalries and the Islamisation of the Public Space in Late Medieval Anatolia“. *Islam and Christianity in Medieval Anatolia*, hg. A. Peacock, B. de Nicola, S. N. Yıldız, Farnham 2015, 311–27.
- . *Religion, Law, and Politics in Late Medieval Iran. Conversion to Islam in the Mongol Ilkhanate*. Cambridge, i. E.
- Popovic, A.; G. Veinstein, T. Zarcone (Hgg.), *Les voies d’Allah: les ordres mystiques dans l’Islam des origines à aujourd’hui*, Paris 1996.
- Potter, L. „Sufis and sultans in Post-Mongol Iran“, *Iranian Studies* 28, 1995, 77–102.
- Ridgeon, L. (Hg.) *Sufism*. 3 Bde, London 2008.
- . *Morals and mysticism: a history of Sufi-futuwwat in Iran*. New York 2010.
- Radtke, B. *al-Ḥakīm al-Tirmiḏī: ein islamischer Theosoph des 3./9. Jahrhunderts*, Freiburg/Br. 1980.
- ; de Jong, F. (Hgg.). *Islamic mysticism contested: thirteen centuries of controversies and polemics*. Leiden 1999.
- Ritter, H. *Das Meer der Seele: Mensch, Welt und Gott in den Geschichten des Farīduddīn ‘Attār*. Leiden 1955.
- Rudolph, U. *al-Māturīdī und die sunnitische Theologie in Samarkand*. Leiden 1997.
- Sands, K. Z. „On the Popularity of Husayn Va‘iz-i Kashifī’s *Mavāhib-i ‘aliyya*: A Persian Commentary on the Qur’an“. *IS* 36/4, 2003, 469–83.
- Savant, S. B. *The New Muslims of Post-Conquest Iran. Tradition, Memory, and Conversion*. Cambridge 2013.
- Schimmel, A. *Mystical Dimensions of Islam*. Chapel Hill 1975.
- Subtelny, M. E.; Khalidov, A. „The curriculum of Islamic higher learning in Timurid Iran in the light of the Sunni revival under Shah-Rukh“. *JAOS* 115, 1994, 210–36.
- . *Timurids in Transition. Turko-Persian Politics and Acculturation in Medieval Iran*. Leiden 2007.
- Thibon, J.-J. „Abū ‘Utmān al-Ḥīrī et la synthèse de la spiritualité ḥurāsānienne“. *Les maîtres soufis et leurs disciples des IIIe-Ve siècle de l’Hégire (IXe-XIe)*, hg. G. Gobillot, J.-J. Thibon, Damaskus/Beirut 2012, 35–53.
- Tor, D. *Violent Order: Religious Warfare, Chivalry, and the ‘Ayyār Phenomenon in the Medieval Islamic World*. Würzburg 2007.
- Trimingham, J.S., *The Sufi orders in Islam*. Oxford 1971. (2. Aufl. New York 1998).
- Tsafirir, N. „The Beginnings of the Ḥanafī School in Iṣfahān“. *ILS* 5/1, 1998, 1–21.
- . *The History of an Islamic School of Law: The Early Spread of Hanafism*. Cambridge 2004.
- van Ess, J. *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra. Eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam. Bd. 1–6*. Berlin/New York 1991–95. (alle Zitate aus Bd. 2, 1992).
- Werner, Ch., Zakrzewski, D., Tillschneider, H.-Th. *Die Kuḡuḡī-Stiftungen in Tabriz. Ein Beitrag zur Geschichte der Ḡalāyiriden*. Wiesbaden 2013.
- Zysow, A. „Karrāmiyya“. *Elr* XV, 2011, 590–601.