

Muḥammad Bāqir Šaftī (1180–1260/1766–1844) und die Isfahaner Gerichtsbarkeit

Irene Schneider (Halle)*)

Hāǧǧī Sayyid Muḥammad Bāqir ... lebte in Isfahan. Er trug den Titel Ḥuǧǧat al-Islām; er war einzigartig in seiner Zeit und eine Führungsgestalt unter den Menschen, brilliant in den Wissenschaften des Arabischen (*‘ilm-i‘arabīyat*), der Astronomie, des Rechts, der Biographie und des *ḥadīṭ*.¹⁾

Er war eine Perle unter den Edlen, herausragend, ein erfahrener Gelehrter, wissend und aktiv, vortrefflich und vorzüglich, gebildet, großzügig und Weihegeschenke verteilend²⁾, ein Lehrer der Vollkommenen und Vorzüglichen. Keiner kam ihm gleich an asketischer Strenge, Frömmigkeit und Gottesfurcht ...³⁾

Mit diesen Worten leitet Tunakābunī in seinem Werk *Qiṣaṣ al-‘ulamā’* die Biographie seines Lehrers, des „Sayyid“, ein. Ausführlich und facettenreich, voll des Lobes und der Bewunderung, an einigen Stellen aber durchaus auch mit kritischer Distanz würdigt der Schüler Werdegang, Lebensweg und wissenschaftliche Leistung des Lehrers, liefert Hintergrundinformationen zur wirtschaftlichen Grundlage und der politischen Position dieses außergewöhnlichen Mannes. Eingestreute Anekdoten sollen nicht nur Šaftīs tiefe Religiosität hervor heben, sondern auch seine Charakterzüge, seinen Umgang mit seinen Mitmenschen und sein Verhalten im Alltag illustrieren.

Šaftī kann sicher als eine der bedeutendsten Persönlichkeiten unter den Gelehrten im Iran des beginnenden 19. Jh.s bezeichnet werden. Im Schnittpunkt ökonomischer, politischer, sozialer und juristischer Ten-

*) Ich danke W. Floor für seine kritische Lektüre des Artikels.

1) *Dirāyah*, wörtl. Wissen, dann Kenntnis des *ḥadīṭ*, vgl. MU‘IN: *Farhang*, Bd. 2, 1503.

2) Im Text steht *nāḍil*/niedrig, gemein, dies macht jedoch keinen Sinn. Wahrscheinlicher ist *nāḍir*, Weihgeschenke (auf ein Gelübde hin) verteilend.

3) Tunakābunī: *Qiṣaṣ* (im folgenden abgekürzt als QU), 135. Eine auszugsweise, oft eher paraphrasierende Übersetzung liegt vor von DABASHI: „Lives“, 309 ff.

denzen jener Zeit stehend galt er als moralisch integrierter, religiös strenger, in den wissenschaftlichen Diskurs eingebundener und zugleich politisch engagierter dabei jedoch dezidiert staatskritischer Gelehrter. Trotz seiner Rolle in Gesellschaft, Wissenschaft und Politik seiner Zeit ist die Biographie Šaftīs bisher kaum aufgearbeitet; nur einzelne Aspekte, hier vor allem seine politische Aktivität, fanden Beachtung.⁴⁾ In der vorliegenden Untersuchung liegt der Fokus auf Šaftīs Rechtsfindung und Rechtsprechung, auf seiner Position innerhalb des Gerichtswesens Isfahans; auch werden exemplarisch seine Rolle im rechtswissenschaftlichen Diskurs sowie seine religionspolitischen Aktivitäten und Ambitionen analysiert. Dies kann jedoch nur vor dem Hintergrund der Verhältnisse in Recht und Rechtsprechung seiner Zeit (1) und einer Würdigung seines Lebens und Lebenswerkes (2) erfolgen. Thematisiert werden Rechtsfindung und Rechtsprechung Šaftīs (3.1), die Vollstreckung der Urteile (3.2) und der *tafsīq* (3.3), ein religiös-juristisches Zwangsmittel mit sozialen Implikationen. Die Konturen der rechtswissenschaftlichen Position Šaftīs sowie seine Gerichtspraxis sind nachzuzeichnen, um das bisher in der Wissenschaft nur fragmentarisch erarbeitete Bild des frühneuzeitlichen iranischen Rechtswesens um eine Facette zu ergänzen.

0 Quellen

Tunakābunīs biographisches Lexikon bietet den Vorteil der Zeitnähe, denn es basiert auf der persönlichen Begegnung zwischen dem Autor und Šaftī.⁵⁾ Tunakābunīs Vater war ein enger Freund Šaftīs und Tunakābunī selbst sein Schüler. Allerdings studierte er nur etwa ein Jahr lang bei Šaftī. Just in dem Moment, in dem Šaftī sich entschlossen habe, ihm die *iğāza*⁶⁾ zu erteilen – so berichtet Tunakābunī⁷⁾ –, sei er jedoch verstorben.

⁴⁾ Vgl. ARJOMAND: *Shadow*, 238 und passim; ALGAR: *Religion*, 59 ff. und passim.

⁵⁾ Andere Quellen reichen in ihrer Ausführlichkeit nicht an die *Qiṣaṣ al-‘ulamā’* heran, meist geben sie die *Qiṣaṣ* verkürzt wieder. Sie werden deshalb im folgenden nur zusätzlich herangezogen: RIDĀ’ QULĪ: *Rauḍat as-safā* (im folgenden RS), Bd. 9, 713; Ğazī (im folgenden RI): *Riğāl-i Isfahān*, 146 f.; Ḥwānsārī: *Rauḍat al-ğannāt* (im folgenden RG), Bd. 2, 99–104; s. a. BĀMDĀD: *Tārīḥ*, Bd. 3, 304; ṬIHRĀNĪ: *Ṭabaqāt a’lām aš-Šī’a* (im folgenden ṬṬ), Bd. 2.1, 193 ff.; IQBĀL: „Ḥuğğat al-Islām“; Dihhudā, Art. „Ḥuğğat al-Islām Šaftī“, 7670 ff.; vgl. auch AMANAT: „Pišwā-yi ummat“.

⁶⁾ Yajda: Art. „*iğāza*“: Faktisch ein Diplom, welches zum Unterricht befähigte.

⁷⁾ QU, 136; DABASHI: „Lives“, 309.

Tunakābunī versuchte daraufhin, die *iğāza Šaftīs* über dessen Studenten zu erhalten.

In der umfangreichen Biographie Tunakābunīs sind zwar viele Informationen enthalten, jedoch ist deren Bewertung und analytische Einordnung nicht immer unproblematisch. Anekdoten dominieren die Schilderung des Lebens und Lebensalltags Šaftīs, deren Unterhaltungswert auf Kosten der Historizität übersteigert erscheint. Rechtsrelevante Informationen sind oft in narrative Strukturen eingebunden und unter diesem Aspekt zu analysieren. Eine Gegenprüfung durch andere, – nicht literarische Quellen, durch Gerichtsakten, Sitzungsprotokolle und Urteilsurkunden, ist aus Mangel an Material nicht möglich. Die Untersuchung wird sich deshalb nicht nur auf der historisch-kritischen Ebene bewegen und versuchen, die institutionellen und rechtlichen Aspekte von Šaftīs Tätigkeit anhand seiner Biographie zu rekonstruieren, sondern muss zugleich Zielsetzungen und Form der literarischen Verarbeitung der Daten im Rahmen der Biographie reflektierend in Betracht ziehen. Eine Bewertung der in der Biographie enthaltenen juristisch relevanten Informationen ist nur vor diesem Hintergrund einer quellenkritischen, die Intentionen des Autors der Biographie berücksichtigenden Analyse möglich.

Zunächst müssen jedoch die bisher bekannten und in der Sekundärliteratur präsentierten Detailinformationen über Funktion, Zuständigkeit und hierarchische Struktur der Gerichtsbarkeit und, auf der rechtswissenschaftlichen Ebene, über den wissenschaftlichen Diskurs zu Šaftīs Lebenszeit zusammengetragen werden.

1 *Rechtsprechung und Rechtswissenschaft in der frühen Qāğārenzeit*

Die Justiz in der Qāğārenzeit ist ein bisher noch wenig behandeltes Feld.⁸⁾ Untersuchungen zu Grundlagen der Rechtsfindung, Funktionen und Zuständigkeiten der verschiedenen Gerichte und staatlichen Justizorgane, Abläufe der Verfahren und Vollstreckung, Strafmaße etc., also zur jurisdiktionellen Praxis, liegen ebensowenig vor wie sozial-historische Studien etwa zu Themen wie dem Delinquenzverhalten etc. Das hat seine Ursache im Fehlen relevanter Quellen, nämlich Polizeiberichte, Urteilsurkunden, Protokolle von Gerichtssitzungen etc. Gerichtsurteile

⁸⁾ S. v. a. FLOOR: „Change“; ALGAR: *Religion*; LAMBTON, Art. „Maḥkama“; eine neue interessante Untersuchung, die die Stellung der Gelehrten von Tabriz im ausgehenden 18., beginnenden 19. Jh. beleuchtet, stammt von WERNER: *Town*.

wurden nicht in zentralen Archiven gesammelt, wie dies der Fall im Osmanischen Reich war,⁹⁾ sie scheinen noch nicht einmal immer schriftlich niedergelegt worden zu sein. Wenn sie überhaupt ausgestellt wurden, wurden sie den Klägern ausgehändigt, eventuell ging eine Kopie in ein Privatarchiv des Richters ein.¹⁰⁾ Möglicherweise sind solche Akten bis heute im Besitz der jeweiligen Gelehrtenfamilien, jedoch sind sie bisher nicht aufgespürt worden. Auch im Falle Šaftīs ist von einem solchen Nachlass nichts bekannt. Die Darstellung des Qāğārischen Gerichtswesens in der Sekundärliteratur basiert auf narrativen Quellen: Chroniken und Biographien bedeutender Persönlichkeiten sind hier ebenso zu nennen wie die Reiseberichte europäischer Iranbesucher. Die Auswertung der Quellen ist oft problematisch. Aus Mangel an Informationen werden isolierte Berichte und Informationen – z. B. von europäischen Reisenden des späten 19. Jhs. – implizit auch auf die frühe Zeit übertragen bzw. verallgemeinert.¹¹⁾

Unbestreitbar eines der herausragenden Paradigmen Qāğārischer Rechtsgeschichte ist das Spannungsfeld zwischen säkularer, durch den Herrscher gesteuerter Rechtsprechung in der Form der sog. *‘urf*-Jurisdiktion und der religiösen Gerichtsbarkeit der *šar‘*-Gerichte. Eine detaillierte zeitlich und regional aufgegliederte Analyse mit Blick auf Struktur, Funktion, Kompetenz und Positionierung in einer eventuellen formellen oder informellen Hierarchie der Gerichte, erfolgreiche Durchsetzung der Urteile etc. steht allerdings noch aus. Die wenigen Untersuchungen zum Thema sind chronologisch und regional summarisch und vermitteln ein ahistorisches und regional einheitliches Bild der Qāğārischen Rechtsprechung.¹²⁾ Das sich ergebende Bild ist mithin korrekturbedürftig, benötigt aber auf jeden Fall Ergänzungen zu spezifischen Themenbereichen.¹³⁾

⁹⁾ Vgl. die Bibliographie in FINDLEY, Art. „Maḥkama“.

¹⁰⁾ ALGAR: *Religion*, 12; FLOOR: „Change“, 115, beide beziehen sich nur auf die *‘urf*-Gerichtsbarkeit, aber die Aussage gilt selbstverständlich auch und gerade für die religiöse Gerichtsbarkeit.

¹¹⁾ Vgl. zu diesem Problem WERNER: *Town*, 17 ff.

¹²⁾ Es handelt sich meist um kurze Artikel bzw. Abhandlungen in Monographien anderer Thematik, wie LAMBTON, Art. „Maḥkama“, 18 f.; FLOOR: „Change“, 113 ff.; ALGAR: *Religion*, 12 f. Dem Qāğārischen Gerichtswesen bzw. Recht wurde bisher keine Monographie gewidmet.

¹³⁾ Die Verf.in bereitet die Edition von Petitionen an Nāšir al-Dīn Šāh aus den Jahren 1883–5 vor, die viel interessantes Material auch zur Geschichte der Justizorgane – allerdings im ausgehenden 19. Jh. – enthalten.

Zur *ʿurf*-Gerichtsbarkeit:¹⁴⁾ Neben der jurisdiktionellen Prärogative des Schah, den *mazālim*¹⁵⁾, existierte der *dīwān-i Šāh* als oberste *ʿurf*-Instanz. Dem folgten die Gerichte der Gouverneure. Innerhalb der Städte hatten die Gouverneure ihre Rechtsprechung als *ḥākim-i ʿurf* an einige Beamte delegiert, die dem *kalāntar* bzw. Bürgermeister unterstanden. Dieser wiederum erhielt Beistand von den *kadhudās*, Beamten, die für die Sicherheit und öffentliche Moral in ihren Stadtteilen zuständig waren. Die *kadhudās* beschäftigten ihrerseits sog. *farrāšbāšīs*, Vollzugsbeamte, die aus den Geldstrafen und Abgaben der Delinquenten finanziert wurden. An der Personalunion des lokalen Staatsbeamten mit dem *ʿurf*-Richter lässt sich unschwer das Fehlen von Kontrollmechanismen erkennen.

In Dörfern wurde die Gerichtsbarkeit meist vom *kadhudā* ausgeübt, dessen Funktion man im dörflichen Kontext mit der des Bürgermeisters bzw. Dorfvorstehers vergleichen könnte, oder vom *mubāšir*, dem von den Landbesitzern (*arbāb*) ernannten Aufsichtsbeamten. Die Landbesitzer hatten offenbar das Recht, geringfügigere Fälle zu verhandeln. In Dörfern mit bäuerlichen Landbesitzern entschieden oft die Dorfältesten Streitfälle. Sehr schwerwiegende Fälle gab man in die nächstliegende Stadt.

Die *ʿurf*-Gerichtssitzungen wurden oft öffentlich abgehalten. Vor allem europäische Reisende des ausgehenden 19. Jh.s berichten von tumultartigen Szenen, von chaotischen Verhältnissen und wenig bis fehlendem Reglement des Prozessablaufes, so dass der Eindruck der Willkür in Gerichtssitzung und Rechtsprechung entstand.¹⁶⁾

Die Klagen über das Qāğārische Rechtssystem sind durchweg in allen Quellengattungen zu finden. Fehlende Rechtssicherheit, ungeklärte Zuständigkeiten, Korruption und Patronage sind nur einige der gängigsten Vorwürfe. Nach MUSTAUFĪ versuchte man eine Einigung innerhalb der Familie zu erzielen und ging nur dann zum *šarʿ*-Gericht, wenn dieser Versuch fehlgeschlagen war. MUSTAUFĪ geht so weit zu behaupten, dass es vor der Zeit der Verfassungsrevolution (1906–11) kein Eingreifen der staat-

¹⁴⁾ Die folgende Skizze der Qāğārischen Gerichtsbarkeit basiert weitgehend auf FLOOR: „Change“, 113 ff.

¹⁵⁾ Vgl. dazu NIELSON: Art. „Mazālim“; vgl. auch für die spätere Zeit, d. h. Ende des 19. Jh.s, SCHNEIDER: „Religious and State Jurisdiction in Nāšir al-Dīn Shāh's Time“.

¹⁶⁾ LAMBTON, Art. „Maḥkama“, 19, zur Rechtsprechung im Iran des 19. Jh.s ist sehr aufschlussreich: FLOOR: „Bankruptcy“ und Ders.: „Hotz versus Muḥammad Shafīʿ.“.

lichen Gerichtsbarkeit in Zivilfälle gegeben habe.¹⁷⁾ Dies ist sicherlich übertrieben, zeigt jedoch eine Tendenz der Menschen, die staatlichen Institutionen der Rechtsprechung zu meiden.¹⁸⁾

Die Vollstreckung von Urteilen war Prerogative der Staatsmacht. Durch diese Monopolstellung war auch hier wieder der Korruption Tür und Tor geöffnet und erst die Zahlung von Schmiergeldern konnte ein Urteil schließlich zur Vollstreckung bringen, andererseits dieselbe aber natürlich auch verhindern.¹⁹⁾

Offenbar bot aber auch die *šarʿ*-Gerichtsbarkeit keine wirkliche Alternative. Auch hier sollen Korruption und Missbrauch an der Tagesordnung gewesen sein.²⁰⁾ Eine Abgrenzung der Kompetenzen ist schwierig auszumachen. CURZON²¹⁾ spricht für das ausgehende 19. Jh.s von wenig klaren Trennungslinien, fügt jedoch hinzu, dass die *šarʿ*-Gerichte vor allem für zivilrechtliche Fälle zuständig gewesen seien, auch wenn strafrechtliche Fälle nicht ausgeschlossen gewesen seien. Weiterhin seien von dieser Instanz Fälle von Häresie, Sakrileg, Ehebruch, Scheidungen verhandelt worden. Vergehen gegen den Staat, wie z. B. Rebellion wurden dagegen im allgemeinen von der *ʿurf*-Gerichtsbarkeit geahndet. Weiterhin war dieselbe für Fälle des Strafrechts – nach FLOOR sogar exklusiv – zuständig.²²⁾

In der Praxis sind Kompetenzstreitigkeiten und Konflikte zwischen den *ʿulamaʿ* und den staatlichen Institutionen offenbar häufig gewesen.²³⁾

Bezüglich des inhaltlichen Aspekts der Rechtsfindung geht man davon aus, dass die *ʿulamāʿ* in den *šarʿ*-Gerichtshöfen ihre Urteile auf der Basis des islamischen Prozessrechts mit seinen strikten Regeln zur Beweiserhebung, Zeugenaussage und Urteilsfindung fällten.²⁴⁾ Dagegen ist die Urteilsfindung an den *ʿurf*-Gerichtshöfen kaum durch solche Regeln behindert gewesen. Sie wird im allgemeinen als willkürlich bezeichnet. FLOOR charakterisiert die *ʿurf*-Rechtsprechung als „auf der eigenen Meinung (der Richter, ! S.) basierend“.²⁵⁾

17) MUSTAUFĪ: *Sharḥ*, Bd. 1, 99.

18) Vgl. dazu SCHNEIDER: „Religious and State Jurisdiction“.

19) ALGAR: *Religion*, 13; FLOOR: „Change“, 114.

20) FLOOR: „Change“, 114.

21) CURZON, zitiert in: LAMBTON: Art. „Maḥkama“, 19.

22) FLOOR: „Change“, 113, 115. Zum islamischen Strafrecht s. SCHACHT: *Introduction*, 175 ff.: Es setzt sich zusammen aus den koranisch festgelegten *ḥudūd* und den *ǧināyāt*, also den Tötungsdelikten und Delikten der Körperverletzung.

23) FLOOR: „Change“, 114; ALGAR: *Religion*, 13.

24) ALGAR: *Religion*, 12.

25) FLOOR: „Change“, 115.

Die Wahl des *šarʿ*-Richters war frei. Offenbar wurde den religiösen Gerichtshöfen aber keine so bindende Kraft zuerkannt wie den staatlichen Gerichten. Jedenfalls charakterisiert FLOOR die *šarʿ*-Rechtsprechung folgendermaßen: Religiöse Richter hätten nur als Schiedsrichter zwischen den Parteien fungieren können, und auch nur dann, wenn sich die Parteien geeinigt hätten, ihnen den entsprechenden Fall anzutragen. Wenn sich beide Parteien auf einen Richter geeinigt hätten, sei das Urteil auch gültig gewesen. Aber da es kein Prinzip der Verjährung gegeben habe, hätte der Fall immer wieder vor einem anderen Richter aufgerollt werden können. Wenn eine Partei oder gar beide Prozessparteien sich entschlossen hätten, den Fall einem höherrangigen *muğtahid* vorzulegen, so hätte dessen Urteil die anderen Urteile aufgehoben.²⁶⁾ Andererseits sollen auch Revisionen von *ʿurf*-Urteilen durch *šarʿ*-Gerichte vorgekommen sein.²⁷⁾ Es gibt jedoch eine feststellbare, im Lauf des 19. Jh.s zunehmende Tendenz, die religiöse Gerichtsbarkeit dem Staat mehr zu unterstellen.²⁸⁾ Erste Reformansätze lassen sich bereits in der Zeit des Fath ʿAlī Šāh (1797–1834) nachweisen. Initiator war sein – früh verstorbener – Sohn, der Kronprinz ʿAbbās Mīrzā (st. 1834). Unter seinen zahlreichen Reformplänen und -ansätzen verdient vor allem der Versuch Erwähnung, fähige und aufrechte Richter für die *šarʿ*-Gerichte zu berufen und ein *dīvānḥāna* in Tabrīz zu etablieren, welches die Kontrolle über alle Richter der Provinz Azerbaidŝchan ausüben sollte.²⁹⁾ Allerdings kam dieser Provinz als Sitz des Kronprinzen eine Avantgarde-Funktion im Bereich staatlicher Reformen zu, so dass Rückschlüsse auf die Verhältnisse in anderen Provinzen nicht ohne weiteres möglich sind.

2 Šaftī's Biographie

Šaftī's Position als die eines typischen Repräsentanten der Gelehrtenelite und eines Richters der Isfahaner *šarʿ*-Gerichtsbarkeit muss vor dem Hintergrund des dualen Systems der Gerichtsbarkeit und der politischen Verhältnisse seiner Zeit gesehen werden. Seine Lebenszeit fällt vornehmlich in die Regierung des den Gelehrten überaus wohlgesonnenen Fath ʿAlī Šāh (1797–1834), ist jedoch die letzten zehn Jahre auch durch die in dieser Hinsicht völlig gegensätzliche Politik Muḥammad Šāh's

²⁶⁾ FLOOR: „Change“, 114.

²⁷⁾ ALGAR: *Religion*, 13.

²⁸⁾ FLOOR: „Change“, 113; ALGAR: *Religion*, 13f.

²⁹⁾ FLOOR: „Change“, 118.

(1834–1848) bestimmt. Da sich Šaftī immer auch politisch engagierte, blieben Auswirkungen dieses Richtungswechsels in der staatlichen Religionspolitik auf Šaftīs persönliche Lebensumstände nicht aus. Fath ‘Alī Šāh räumte den Gelehrten im öffentlichen Leben eine wichtige Rolle ein und förderte und unterstützte sie vielfältig, er ließ Moscheen errichten, Schreine restaurieren und war auf vielerlei Weise bemüht, den religiösen Charakter seiner Herrschaft zu betonen. Sein Kontakt zu den Gelehrten war eng, und es wird berichtet, dass er sie häufig aufsuchte. Die staatliche Begünstigung der Gelehrtenelite führte zu einer zunehmenden Selbstgefälligkeit dieser elitären gesellschaftlichen Gruppe, die sich in einer offen zur Schau getragenen Unabhängigkeit bis hin zu einer arroganten Verächtlichkeit gegenüber staatlichen Instanzen und dem Schah äußerte. Sobald die autokratische Herrschaft des Schah in Widerspruch zu der religiösen Macht geriet, forderte letztere die Realisierung der verbal gezeigten Hochachtung ein. Macht und Einfluss der ‘*ulamā*’ zeigte sich auch an ihrer Position als Vermittler zwischen verschiedenen gesellschaftlichen Schichten bzw. als Fürsprecher sowohl einfacher Untertanen als auch bedeutender Persönlichkeiten. Ihre oftmals erfolgreichen Einsprüche für rebellierende Prinzen, aufmüpfige Provinzgouverneure oder abtrünnige Stammesführer und nicht zuletzt für die unterdrückte und ausgebeutete Masse der Landbevölkerung demonstrierten ihre wichtige gesellschaftliche Funktion und ihren Einfluss im sozialen und politischen Gefüge.³⁰⁾

Šaftī kann als typischer Vertreter dieser mächtigen Elite gelten. Als die neue Freitagsmoschee in Teheran fertiggestellt war, so berichtet Tunakābunī in einer seiner zahlreichen Anekdoten, habe der Schah an Mīrzā Abū l-Qāsim Qummī geschrieben und sich nach einem geeigneten Imām für diese Moschee erkundigt. Qummī schlug den damals noch wenig bekannten Sayyid Muḥammad Bāqir Šaftī vor. Trotz dringenden Zuredens seitens des Provinzgouverneurs von Isfahan und obwohl Šaftī zu diesem Zeitpunkt am Anfang seiner Karriere stand und kaum bekannt war, schlug er diese Stelle im Staatsdienst aus.³¹⁾ Eine solche Weigerung entspricht dem Idealbild des frommen, nicht durch staatliche Besoldung korrumpierbaren Gelehrten und hat Toposcharakter.³²⁾ Zu Šaftīs Zeit war die Position der Gelehrten allerdings offenbar stark genug, dass man meinte es sich leisten zu können, die Ernennung auf einen staatlichen Posten wie den des *imām ġum‘a* oder *šaiḥ al-Islām* weniger als ein verlo-

³⁰⁾ Vgl. dazu ALGAR: *Religion*, 45 ff.

³¹⁾ QU, 143; ALGAR: *Religion*, 50.

³²⁾ SCHNEIDER: *Bild*, 73 f.

ckendes Angebot oder gar eine Ehre seitens des Herrschers zu interpretieren, als ein Entgegenkommen des betroffenen Geistlichen.³³⁾

Nach dem Tode Fath ʿAlī Šāhs mischte sich Šaftī vehement in die politischen Ereignisse ein und unterstützte zunächst einen Gegenkandidaten Muḥammad Šāhs.³⁴⁾ Für Šaftī dürften neben religionspolitischen Erwägungen – Muḥammad Šāh galt als Sufi-Anhänger und damit als Gegner der etablierten Klasse der Gelehrten – auch persönliche machtpolitische Ambitionen eine Rolle gespielt haben. Als Machtinstrument stand ihm in diesen Wirren eine Miliz aus *lūtīs* zur Verfügung.³⁵⁾ Die Rolle dieser im Dienst des religiösen Establishments stehenden Schlägertruppe bzw. ihrer Auftraggeber im Zusammenhang mit Fath ʿAlī Šāhs Tod ist bisher allerdings nicht genau geklärt. Offenbar begannen sie, Isfahan zu plündern und ihre Beute in der Freitagsmoschee zu stapeln. Ihr Anführer, Ramaḍān Šāh, schwang sich zum Herrn der Stadt auf und ließ sogar Münzen in seinem Namen prägen. Erst ein Brief Amīn ad-Daulas soll Šaftī bewogen haben, die *lūtīs* zurückzurufen und die Auslieferung und Bestrafung einiger dieser Übeltäter anzuordnen. Vor diesem Hintergrund wird eine politisch hochbrisante Allianz der Geistlichkeit – besonders Šaftīs – mit den *lūtīs* erkennbar.³⁶⁾

Die geschilderten politischen Ereignisse prägten Šaftīs Wirken als Politiker und Jurist. Geboren in Šaft bei Rašt im Jahr 1180/1766, ging Šaftī zum Studium mit zwanzig Jahren zu den heiligen Städten der Schiiten im Iraq. Neben Bihbihānī (st. 1208/1793) studierte Šaftī bei Šaiḥ Ġāʿfar Nağafī (st. 1227/1812), genannt Kāšif al-Ġiṭāʾ, Muḥammad Mahdī Baḥr al-ʿUlūm Ṭabāṭabāʾī Burūğirdī (st. 1212/1798) und Mullā Muḥammad Mahdī Narāqī (st. 1209/1794). Sie alle zählten zu den berühmtesten Gelehrten jener Zeit. Nachdem Šaftī im Iraq von allen seinen Lehrern *iğāzāt* erhalten hatte, kehrte er in den Iran zurück und setzte seine Studien in Qum bei Mīrzā Abū l-Qāsim Qummī (st. 1231/1815) fort. 1216/1801–2 kam er schließlich nach Isfahan, das zur Stätte seines Wirkens werden sollte. Dort lehrte er, schrieb seine Bücher und übte seine Tätigkeit als *šarʿ*-Richter aus. Mehr als 40 Jahre verbrachte er in dieser Stadt und zählte bald zu ihren bedeutendsten Einwohnern. Als zwei weitere wichtige Persönlichkeiten aus seinem Umfeld sind Mullā ʿAlī Nūrī (st. 1830) und Ḥāğğ Muḥammad Ibrāhīm al-Kalbāsī (st. 1846) zu nennen, wobei

³³⁾ ALGAR: *Religion*, 51.

³⁴⁾ ALGAR: *Religion*, 103 ff.

³⁵⁾ Zu dieser zwischen Gangstertum und Jungmännerbünden oszillierenden Gruppe vgl. FLOOR: „The Lūtīs“.

³⁶⁾ ALGAR: *Religion*, 109 f.; s. a. FBOR: „The lūtīs“.

letzterer ein enger Freund Šaftīs aus gemeinsamen Studientagen im Nağd war. Šaftī ist – nach ALGAR – das erste Beispiel eines wohlhabenden *muğ-tahid*, dessen juristische, ökonomische und politische Macht die des Gouverneurs überstiegen habe, der tatsächlich nur mit seiner Zustimmung habe regieren können. Mehrere Anekdoten, die hier nicht wiederholt zu werden brauchen, beschreiben sein überaus selbstbewusstes, um nicht zu sagen arrogantes Auftreten gegenüber den Gouverneuren (er ließ sie warten, wenn sie ihn besuchten) und auch gegenüber Faṭḥ ‘Alī Šāh und Muḥammad Šāh.³⁷⁾

Die Einzelheiten seines Lebens in Isfahan, seiner politischen und sozialen Aktivitäten, seiner Stellung in dieser Stadt und seiner Interessen und Ziele sind aufschlussreich nicht nur für die Beurteilung von Šaftīs Persönlichkeit und seines Wirkens sondern auch für seine Einbindung ins Gerichtssystem der Stadt. Zu den sicher erstaunlichsten Seiten seines Lebens zählt die Pragmatik und Geschäftstüchtigkeit, mit der er, ein streng religiöser Mann und Wissenschaftler ersten Ranges, die wirtschaftliche Grundlage seines Lebens organisierte. Als Student und noch zur Zeit seiner Ankunft in Isfahan soll Šaftī sehr arm gewesen sein. Tunakābunī berichtet, dass Šaftī zur Zeit seines Studiums in Nağaf von seinem Freund Hāğğī Muḥammad Ibrāhīm al-Kalbāsī eines Tages ohnmächtig auf dem Boden liegend vorgefunden worden war. Es habe sich herausgestellt, dass Hunger der Grund für die Ohnmacht gewesen sei. Hier wie im Fall der Ablehnung Šaftīs, in die Teheraner Freitagsmoschee zu gehen, ist bei Tunākābunīs Berichterstattung der Einfluss des Topos des armen, an weltlichen Gütern nicht interessierten und nicht korrumpierbaren Gelehrten herauszulesen. Wie prekär auch immer seine wirtschaftliche Situation gewesen ist,³⁸⁾ jedenfalls mit seiner Ankunft in Isfahan begann ein neuer Abschnitt seines Lebens. Versehen mit einem Anfangskapital, welches ihm ein Landsmann aus Šaft zur Verfügung gestellt hatte, gelang Šaftī die Akkumulation eines so unermesslichen Reichtums, dass Gerüchte über ihn zu kursieren begannen, wonach er in der Lage sei, aus Papier Geldscheine herzustellen.³⁹⁾ Tatsächlich erwies er sich als hartgesottener Geschäftsmann und konnte den geschenkten Betrag innerhalb kurzer Zeit gewinnbringend investieren.

Eine gewisse Ambiguität ist bei der Schilderung seiner Persönlichkeit in vielen Aspekten spürbar: Während er einerseits offenbar mit großem wirtschaftlichem Geschick, sprich: mit an Habgier grenzendem Profit-

³⁷⁾ ALGAR: *Religion*, 60.

³⁸⁾ QU, 140.

³⁹⁾ RI, 150f.; ALGAR: *Religion*, 60.

streben seinen Gewinn zu maximieren verstand, scheint er andererseits äußerst spendabel und großzügig gegenüber sozial Schwachen gewesen zu sein.⁴⁰⁾ Sein soziales Prestige lässt sich an seiner Position als Sachwalter und Treuhänder zahlreicher Gelder für die Armen ablesen.

Durch eine ähnliche Widersprüchlichkeit ist, folgt man dem Bericht Tunakābunīs, seine Tätigkeit in der Justiz geprägt gewesen. Strenge, ja bis an Brutalität grenzende Härte im Urteil paarten sich demnach mit geduldiger Überredung des Delinquenten zum Geständnis und einem offen zur Schau getragenen Gefühl tiefsten religiösen Bedauerns über die Verbrechen. Er sprach Todesurteile und *ḥadd*-Strafen aus und ließ sie auch vollstrecken bzw. vollstreckte sie selbst.⁴¹⁾ Einmal soll er sogar selbst inhaftiert worden sein, weil er in seiner moralischen Rigorosität zu weit gegangen war. Für seine Freilassung war eine Intervention des *imām-i ḡum'ā* nötig.⁴²⁾

Wissenschaftlich war seine Zeit geprägt durch die Auseinandersetzung zwischen den Anhängern der Aḥbārīs und Uṣūlīs und den Sieg der letzteren. Das juristische Denken in der Zwölfer-Schia verbreitete sich auf der Grundlage der rationalistischen Methode des Schließens und Argumentierens (*kalām*) mit dem Prinzip des *iḡtihād*, der selbständigen Rechtsfindung auf der Grundlage der Texte. Im 17. Jh. hatte sich der *iḡtihād* weitgehend, wenn auch nicht kampflos, gegenüber den Aḥbārīs, den Anhängern der Tradition, durchgesetzt und war bereits in jener Zeit, also zur Zeit der Safavidenherrschaft, gegen den Absolutismus des Schah ins Spiel gebracht worden.⁴³⁾ Im Interregnum zwischen dem Sturz der Safaviden 1722 und der Errichtung der Qāḡārenherrschaft 1796 nahm der schiitische Klerus weiter an Gestalt an. Voraussetzung war das Verschwinden der einzigen mit dem Charisma der Abstammung vom Propheten und vom siebten Imām ausgestatteten Dynastie und damit des einzigen ernsthaften Rivalen im Ringen um die Führung der Schia. Die Qāḡāren konnten – im Gegensatz zu den Safaviden – ein solches Charisma nicht aufweisen.⁴⁴⁾ Die Berufung der Uṣūlīs auf den *iḡtihād* hatte mehrere u. a. auch rechtswissenschaftliche bzw. rechtspraktische Implikationen. Während die Aḥbārīs neben dem Koran die Tradition als einzige Autorität anerkannten und damit die volle Autorität dem Verborgenen Imām beließen, ersetzten die Uṣūlīs diese Autorität durch die lebender Men-

⁴⁰⁾ QU, 147; ALGAR: *Religion*, 61.

⁴¹⁾ S. dazu unten S. 265 ff.; QU, 145; TṬ, 194; ALGAR: *Religion*, 61.

⁴²⁾ QU, 144; ALGAR: *Religion*, 61.

⁴³⁾ HALM: *Schia*, 125.

⁴⁴⁾ HALM: *Schia*, 128.

schen.⁴⁵⁾ Die Rolle der Wahrnehmung zahlreicher Pflichten fiel somit dem Kollektiv der Gelehrten zu. Zugleich ist der *muḡtahid* in der Anwendung seines *iğtihād* aber notwendigerweise fehlbar und deshalb verantwortlich für seine Taten und Lehren. Die Autorität ist auf wenige lebende Personen beschränkt, eine Berufung auf verstorbene *muḡtahids* galt als verpönt. HALM resümiert:

Die Ratio als Quelle verbindlicher, aber revidierbarer Entscheidungen und die Verpflichtung der Gläubigen auf die Autorität lebender, fehlbarer Menschen verliehen der zwölferschiitischen Rechtsgelehrsamkeit eine Flexibilität, eine Fähigkeit, auf unvorhergesehene Entwicklungen selbständig zu reagieren, wie sie weder ihre Gegenspieler, die traditionalistischen Aḡbārīs, noch auch die sunnitischen Rechtsschulen besaßen.⁴⁶⁾

Der endgültige Sieg der Uṣūlīs vollzog sich im Irak. Er ist vor allem Āqā Muḡammad Bāqir Wāḡid Bihbihānī aus Isfahan (st. 1793) zuzuschreiben, dem Lehrer Šaftīs in Kerbela. Er gilt als Erneuerer (*muḡaddid*) des Glaubens und als Begründer (*mu'assis*) der schiitischen Orthodoxie. Seine religiöse Überzeugung setzte er rigoros in die Tat um. So hat er vielen seinen Gegnern die Zugehörigkeit zum Islam durch *takfīr*⁴⁷⁾ aberkannt. Er schreckte auch vor physischer Gewalt nicht zurück. Umgeben von seiner Knüppelgarde (*mīrḡaḡab*) beherrschte er die Straßen von Kerbela. Unter dem Aspekt der Rechtsprechung ist interessant, dass er nach seinem Urteil Leibesstrafen vollstrecken ließ.⁴⁸⁾ Šaftī folgte ihm insofern, als auch er sich das Recht auf die ursprünglich allein dem Imām zugedachte Verhängung und Vollstreckung der koranischen Strafen (*ḡudūd*) auf der Grundlage des koranischen Gebotes des *al-amr bil-ma'rūf wan-nahy 'an al-munkar* (dem Gebieten des Guten und Verbieten des Schlechten) vorbehielt. Er rechtfertigte diesen Schritt in einer eigenen Abhandlung mit dem Titel „*Risālat fī ḡukm iqāmat al-ḡudūd fī zamān al-ḡaiba*“.⁴⁹⁾ Šaftīs rechtswissenschaftliche Position ist somit, wie noch zu zeigen sein wird, eng verbunden mit seiner Rechtsprechung und dem allgemeinen rechtswissenschaftlichen Diskurs seiner Zeit. Die nun fol-

⁴⁵⁾ HALM: *Schia*, 129.

⁴⁶⁾ HALM: *Schia*, 130.

⁴⁷⁾ Zum *takfīr* s. u. 266.

⁴⁸⁾ HALM: *Schia*, 131.

⁴⁹⁾ QU, 145; RI, 152; RĠ, 101, gibt den Titel an; TṬ, 194; HALM: *Schia*, 137; ALGAR: *Religion*, 61; ARJOMAND: *Shadow*, 232. Kāšif al-Ġiṭā', auch ein Lehrer Šaftīs, unterscheidet zwischen dem Richteramt eines *muḡtahid* und eines nicht-*muḡtahid*. Die Ausführung von *ḡadd*-Strafen ist seiner Meinung nach nur ersterem erlaubt, s. LAMBTON, Art. „Maḡkama“, 13.

gende Untersuchung auf der Mikroebene der *šarʿ*-Gerichtsbarkeit Šaftīs in Isfahan weist nicht nur rechtswissenschaftliche neben rechtspraktischen Aspekten auf, sie kann auch dazu dienen, das auf der Makroebene noch sehr unvollständige Bild der Rechtsinstitutionen und Rechtspraxis in der Qāğärenzeit zu ergänzen.

Šaftīs Amtsführung soll anhand von drei Gerichtsverfahren analysiert werden, wobei die Urteilsfindung und Organisation der Gerichtssitzung als einzelne Aspekte vor allem im Gegensatz zur islamisch-normativen Anforderung eine besondere Gewichtung erfahren (3.1). Weiterhin wird die Vollstreckung untersucht (3.2) und der religiös legitimierte und sozial äußerst brisante *tafsīq* (3.3).

3 Der Jurist Šaftī

3.1 Rechtsfindung und Rechtsprechung

Tunakābunī charakterisiert Šaftī als sehr bewandert auf allen Gebieten des Rechts. Er habe sich ausgezeichnet in der Ableitung der Rechtsmeinungen (*tafrīʿ*) – gemeint ist aus den Quellen, also Koran und Aussprüchen des Propheten bzw. der Imāme –; weiterhin habe er äußerste Präzision bewiesen in seiner Beweisführung (*istidlāl*) und Perfektion in seiner Argumentation (*ikmāl-i taḥqīq*). Dies alles habe er kombiniert mit einem unglaublichen Gedächtnis.⁵⁰⁾ Tunakābunī schreibt:

Seine Rechtsurteile waren von höchster Sicherheit. Er war sehr sorgfältig bei ihrer Ausstellung und ließ sich dabei auch immer viel Zeit. Für manche Fälle brauchte er ein Jahr oder mehr. Er besaß einen unglaublichen Scharfsinn (*firāsāt-i ʿağīb*) in der Rechtsprechung und den Gerichtsverhandlungen (*dar amr-i qaḍā wa-murāfaʿāt*), entsprechend der Forderung der Rechtsgelehrten in der Literatur zur Rechtsprechung (*kitāb-i qāḍī*), dass der Richter Scharfsinn in den Gerichtsverhandlungen beweisen müsse, wobei sie als Beispiel die Rechtsprechung des *Amīr al-muʿminīn* (ʿAlī b. Abī Ṭālibs, I. S.) anführen.⁵¹⁾

Tunakābunī fokussiert interessanterweise auf den Begriff des „Scharfsinns“ (*firāsāt-i ʿağīb*) für die Charakterisierung von Šaftīs Rechtsprechung und Gerichtsverfahren und stellt über diesen Begriff eine Verbindung zu den Erfordernissen der normativen Rechtsliteratur her, ja, er rückt Šaftīs jurisdiktionelle Tätigkeit damit sogar in die Nähe der Recht-

⁵⁰⁾ QU, 135.

⁵¹⁾ QU, 138.

sprechung des *Amīr al-mu'minīn*. Das ist insofern überraschend, als in der normativen Rechtsliteratur der klassischen und modernen Zeit im allgemeinen ein ganz anderes Idealbild des Richters entworfen wird. Zentral ist hier – neben gewissen formalen Voraussetzungen wie männliches Geschlecht, Religion des Islam etc. – die Anforderung an den Richter, über Wissen (*'ilm*) zu verfügen und sich an die strikten Regeln des islamischen Prozessrechtes zu halten.⁵²⁾ Die Äußerungen dienen Tunakābunī als Plattform für seine illustrative und höchst unterhaltsame Darstellung der jurisdiktionellen Tätigkeit Šaftīs. Er schildert drei Gerichtsverhandlungen, die er mit der Bemerkung einleitet, die Gerichtsverhandlungen Šaftīs seien nicht frei von Wunderlichkeiten (*garā'ib*) gewesen.

*Fall 1.*⁵³⁾ Im ersten Fall klagte eine Frau gegen den *kadhudā*⁵⁴⁾ eines Ortes. Sie behauptete, er habe sich widerrechtlich den Besitz Minderjähriger (wohl ihrer Kinder) angeeignet (*gaṣb*).⁵⁵⁾ Der Dorfvorsteher wurde vorgeladen. Er leugnete dies und brachte 14 Urteile von 14 Isfahaner Richtern herbei, die alle die Klage der Frau abgewiesen hatten. Der Sayyid sah diese Urteile durch, häufte sie vor sich auf und wies zunächst den Anspruch der Frau ab bzw. gab dem *kadhudā* recht. Die folgende detailliert die Situation nachzeichnende Beschreibung bei Tunakābunī ist aufschlussreich für die Rekonstruktion des Prozessverlaufes und soll deshalb hier paraphrasiert werden:

Während die Frau anfangs, sich bitter zu beklagen, wandte sich der Sayyid anderen Fällen zu. Zwischendurch fragte er aber den *kadhudā* unvermittelt: „Hast du den Besitz gekauft?“. Die Antwort war: „Nein, aber muss man Besitz kaufen?“. Der Sayyid verneinte diese Frage. Wieder wandte er sich anderen Fällen zu, um dann plötzlich zu unterbrechen und den *kadhudā* zu fragen: „Hast du ihn geerbt?“. Er fragte noch, ob der *ka-*

⁵²⁾ Für die klassisch-islamische Literatur s. SCHNEIDER: *Bild*, 230 ff. Genannt werden u. a. folgende Voraussetzungen: Gesundheit, männliches Geschlecht, Verstand, Volljährigkeit, Freiheit, islamischer Glaube, und vor allem *'ilm*, welches die Wissenschaft von den Rechtsprinzipien ebenso umfasst wie die Wissenschaft von den Rechtsfällen (*'ilm al-uṣūl wa -'ilm al-furū'*). Zu den Voraussetzungen für einen Richter in der modernen schiitischen Rechtsliteratur, die kaum eine Abweichung zeigen, vgl. MİR SALĀMĪ: *Risāla-yi Qaḍā*, (im folgenden MQ). Er nennt ebenfalls Volljährigkeit, Verstand, Islam und *'ilm*, MQ, 16. Zum Prozessrecht vgl. SCHNEIDER: *Bild*, 163 ff.; MQ, 33 ff. 'IRĀQĪ: *Kitāb al-qaḍā* (im folgenden 'IQ), 52 f.

⁵³⁾ QU, 138 f.

⁵⁴⁾ Der Titel hatte – je nach sozialem Umfeld – verschiedene Bedeutungen. Hier handelt es sich um den Bürgermeister eines Dorfes bzw. Dorfvorsteher, s. o. S. 244.

⁵⁵⁾ Unter Besitz (*māl*) dürfte hier Grundbesitz zu verstehen sein.

dhudā den Besitz als Ausgleich (*ṣulḥ*) oder durch eine testamentarische Verfügung (*waṣīyat*) erhalten habe etc., bis er den *kadhudā* nach allen Arten der Besitzübertragung gefragt hatte. Der *kadhudā* hatte – ohne es zu merken – alle gleichermaßen verneint. Schließlich fragte ihn Šaftī, worauf sich denn nun sein Besitzanspruch gründe. Der Dorfvorsteher, der sich spätestens zu diesem Zeitpunkt der Tatsache seiner Überführung bewusst geworden sein dürfte, suchte sein Heil in der Flucht nach vorne und antwortete scherzhaft, es bedürfe keiner Begründung seines Besitzanspruches, der Himmel habe sich einfach geöffnet und der Besitz sei ihm in den Schoß gefallen. Šaftī fällte daraufhin das Urteil gegen den *kadhudā*. Dieser habe den Besitz der Frau und ihrer Kinder usurpiert, er müsse ihn zurückgeben. Dann nahm er die 14 Urteile, zerriss sie und schrieb – auf die Bitte der Frau hin, das Urteil gegen den *kadhudā* ihres Dorfes nieder.

Fall 2: Ein Dörfler aus der Nähe von Isfahan erschien mit einem durch eine Urkunde mit den Siegeln namhafter Gelehrter ausgewiesenen Besitzanspruch. Einige Zeit ging mit der Überprüfung der Zeugen (*ḡarḥ wa-ta'dīl*) ins Land. Šaftī zog darüber hinaus jedoch christliche Priester und Schriftgelehrte aus Ğulfā⁵⁶) zu Rate. Offenbar hatte er Verdacht auf Urkundenfälschung geschöpft. Er bat die Priester zu prüfen, wann das Papier hergestellt worden war. Die Priester betrachteten es in der Sonne und untersuchten das Papier anhand der Wasserzeichen⁵⁷) und schätzten das Alter auf 20 Jahre. Der darauf bezeugte Rechtsakt datierte jedoch aus der Zeit vor 50 Jahren. Damit hatte Šaftī den Beweis in der Hand, dass es sich um eine Fälschung handelte und konnte den Anspruch des Mannes abweisen.

Fall 3: Ein Kläger trat vor und beanspruchte 400 Toman von einem als *Āqā Ḥasan* bezeichneten ebenfalls anwesenden Mann. Der solchermaßen bezeichnete Mann bestätigte nun zwar, dass *Āqā Ḥasan* dem Kläger Geld schulde, bestritt jedoch, der genannte *Āqā Ḥasan* zu sein. Hier wiederholt sich das Szenarium aus *Fall 1*: Der Sayyid wandte zunächst scheinbar seine volle Aufmerksamkeit anderen Fällen zu, drehte sich jedoch mitten in einer Zeugenvernehmung um, um den Leugnenden mit „*Āqā Ḥasan*“ anzureden. Der Angeredete antwortete spontan mit „Ja“ und verriet sich dadurch. Der Sayyid forderte ihn darauf hin auf, die 400 Toman zu zahlen.

⁵⁶) Stadtteil von Isfahan. S. LAMBTON: Art. „Isfahān“.

⁵⁷) *Tunakābunī* spricht von einem „weißen Stempel“, meint damit vermutlich aber ein Wasserzeichen.

Interpretation

Eine erste Analyse ergibt, dass es sich bei allen genannten Fällen um zivilrechtliche Klagen handelte, die nach allgemeiner Ansicht in die Zuständigkeit der *šarī*-Gerichte fielen. Šaftīs Rechtsprechung blieb mit der Verhandlung solcher Fälle also im Rahmen der üblichen Zuständigkeit. Dabei entsprach Šaftī den Anforderungen der Literatur indem er über den Rang eines *muḡtahid* verfügte.⁵⁸⁾ Die „Wunderlichkeiten“, von denen Tunakābunī einleitend sprach, beziehen sich dabei weniger auf den Inhalt der Fälle, sondern auf Šaftīs Umgang damit. Unter dem formalen Aspekt ist festzustellen, dass zwei von drei Fällen von ihm äußerst schnell, fast in einer *ad-hoc*-Justiz entschieden wurden (*Fall 1 + 3*). Solchermaßen war in verschiedenen Quellen vor allem die *‘urf*-Gerichtsbarkeit charakterisiert worden, wobei die Beschreibung chaotischer Zustände und regelloser Verfahren das Bild einer willkürlichen, weder inhaltlich noch formal am religiösen Recht orientierten Rechtsprechung entworfen hatte.⁵⁹⁾ Die von Tunakābunī hervorgehobene Vorsicht Šaftīs bei der Rechtsfindung, die die Dauer eines Prozesses bis zu einem Jahr bedingt haben soll, zeigt sich nur im 2. Fall. Die Schilderung Tunakābunīs lässt aber auch unter dem inhaltlichen Aspekt der Rechtsprechung, d. h. der Rechtsfindung, Fragen offen. Ausgehend von Tunakābunīs Bemühungen, den hohen Standard der rechtswissenschaftlichen Analyse Šaftīs bzw. seine Akribie bei der Urteilsfindung zu betonen, hätte man Hinweise auf konkrete Urteilsbegründungen auf der Basis der Ableitung aus den Texten – welche er nach Tunakābunī ja souverän beherrschte – erwartet.⁶⁰⁾ Dies geschieht jedoch nicht. In keinem der hier angeführten beispielhaften Fälle zitierte Šaftī den Koran für die Urteilsbegründung, nirgendwo gab er *šarī*-a-Regeln an bzw. verfuhr er nach islamischem Prozessrecht.

Die Fälle sind unterschiedlich ausführlich geschildert, wobei die relativ detaillierte Wiedergabe des ersten Falles die meisten Ansatzpunkte einer interpretativen Erfassung sowohl rechtsrelevanter Details als auch der literarischen Darstellung derselben und der biographischen Verarbeitung bieten dürfte. Im Folgenden sollen Vergleichslinien zur normativrechtlichen Literatur aufgezeigt und, in enger Verbindung damit, Ziel und Art der literarischen Überarbeitung analysiert werden. Als Quellen für

⁵⁸⁾ ‘IQ, 7; MQ, 6; SCHNEIDER: *Bild*, 202ff. zum Begriff im sunnitischen Recht; zum Begriff bei den Schiiten s. HALM: *Schia*, 134.

⁵⁹⁾ S. o. S. 245.

⁶⁰⁾ S. o. S. 252.

die normativen Anforderungen des Prozessrechts werden die Autoren MĪR SALĀMĪ ḤĀRIQĀNĪ (st. 1936) (*Risāla-yi qadā' wa-šahādāt*) sowie DĪYĀ' AD-DĪN AL-'IRĀQĪ (st. 1942) (*K. al-qadā'*) vergleichend herangezogen.⁶¹⁾

Fall 1): Der beklagte *kadhudā* der hier in einen Prozess gegen eine einfache Frau verwickelt ist, kann bereits 14 Urteile anderer Isfahaner (*šar'?* *'urf?*)-Richter zu seinen Gunsten vorweisen. Die Klägerin erwartet von Šaftī also offenbar eine Revision der vorherigen Urteile. Dabei ist Revision eines eigenen Urteils im allgemeinen nach der islamischen prozessrechtlichen Literatur möglich.⁶²⁾ Die Grenzen für die Wiederaufnahme eines Falles, der bereits durch einen anderen Richter entschieden wurde, sind dagegen in der normativen Literatur sehr viel enger gesteckt. Das islamische Recht der klassischen Zeit kannte theoretisch keine Berufungsinstanzen. Auch die *mazālim*, die Prärogative des Herrschers, Recht zu sprechen, hat übrigens selten dazu gedient, richterliche Urteile aufzuheben, sondern eher, ihnen Gewicht zu verleihen, d. h. sie zu vollstrecken.⁶³⁾ Dort, wo der Staat glaubte, die richterliche Souveränität beschneiden zu müssen, fand er keine theoretische Legitimation und griff deshalb zum pragmatischen Mittel der Amtsenthebung des Richters. Da der Richter durch den Herrscher ernannt worden war, konnte er auch wieder von ihm, meist ohne allzu strengen Begründungszwang, entlassen werden.⁶⁴⁾ Es ist schwer zu beurteilen, inwieweit auch Fath 'Alī Šāh bzw. Muḥammad Šāh sich dieses Mittels der Entledigung unliebsamer Richter bedient haben bzw. wie weit ihr Eingriffsrecht in die *šar'*-Jurisdiktion ging. Möglicherweise wurden entsprechende Tendenzen schon in der frühen Zeit durch die verstärkte Förderung der Konkurrenz der staatlichen Gerichtsbarkeit kompensiert. Die aufkommende Superiorität der staatlichen Gerichtsbarkeit ist jedoch vor allem Ende des 19. Jh.s deutlich nachweisbar⁶⁵⁾ und ist ja gerade im vorliegenden Fall nicht erkennbar.

⁶¹⁾ Zeitgleiche *Adab al-qādī*-Literatur war mir nicht bekannt bzw. nicht zugänglich. Allerdings ließ sich anhand dieser beiden Quellen von 'IRĀQĪ und ḤĀRIQĀNĪ eine weitgehende Übereinstimmung sogar mit der klassischen Literatur feststellen, vgl. SCHNEIDER: *Bild*, passim. Interessant wäre der Vergleich zu einer Schrift Šaftīs, die Ḥwānsārī nennt: RĜ, 101, und in der sich Šaftī offenbar mit Rechtsprechung und Zeugenschaft auseinandergesetzt hat. Die Schrift ist nicht ediert und war mir nicht zugänglich.

⁶²⁾ SCHNEIDER: *Bild*, 225; MQ, 27.

⁶³⁾ SCHNEIDER: „Merkmale“, passim.

⁶⁴⁾ SCHNEIDER: *Bild*, 236.

⁶⁵⁾ Vgl. SCHNEIDER: „Religious and State Jurisdiction“.

Unter dem inhaltlichen Aspekt kann ein Urteil, welches ein anderer Richter auf der Grundlage von *īḡtihād* gefällt hat, prinzipiell nicht aufgehoben werden. Möglich ist eine solche Berufung auch nach der neueren Rechtsliteratur im Iran nur, wenn das Urteil gegen die *uṣūl al-fiqh* verstößt, also Grundsätze von Koran und *sunna* verletzt: Dies stellt MĪR SALĀMĪ ausdrücklich fest und entspricht damit dem klassischen Verfahrensmodus.⁶⁶⁾ Interessanterweise spricht er jedoch an anderer Stelle zunächst von der Möglichkeit, mehrere Richter an einem Ort⁶⁷⁾ zu haben und fügt dann hinzu, dass der Wissendere (*a'lam*) zu bevorzugen sei.⁶⁸⁾ Dies impliziert zum einen, dass diese Richter alle volle Kompetenz hatten (d. h. vertraglich berechtigt waren, alle Fälle der *šar'*-Gerichtsbarkeit zu verhandeln),⁶⁹⁾ zugleich jedoch eine Wahlmöglichkeit hinsichtlich der Gelehrsamkeit bestand. Weiterhin könnte damit einer Revisionsmöglichkeit des Urteils eines niedrigerrangigeren Gelehrten durch einen höher-rangigen Gelehrten das Wort geredet werden. Die Befunde der normativen Literatur lassen hier Raum für Spekulation: Sie zeigen einerseits eine Übereinstimmung mit der klassischen (sunnitischen!) Rechtsliteratur, lassen aber offenbar die Möglichkeit zu, in gewissem Rahmen eben doch eine Revision (eben durch einen gelehrteren Richter) anzustreben. Diese Tendenz würde sich auch nahtlos in die oben geschilderte Entwicklung der Rechtslehre im Verlaufe des 18., vor allem aber 19. Jh.s einfügen. Denn sie würde auf normativ-rechtlicher Ebene eine gewisse Hierarchisierung der Gelehrtenelite reflektieren, wie sie sich religionspolitisch bzw. gesellschaftlich ja bereits etabliert hatte. So hatte ALGAR⁷⁰⁾ auf der Grundlage der Beobachtung europäischer Reisender vermerkt, dass eine Revision von *'urf*-Urteilen durch *šar'*-Gerichtshöfe vorgekommen sei. Und auch FLOOR hatte Fälle der Aufhebung von *šar'*-Urteile durch höher qualifizierte bzw. ein höheres Prestige genießende *muḡtahids* – also auf der Ebene der religiösen Gerichtsbarkeit – ausgemacht.⁷¹⁾ Man hat deshalb im Folgenden bei der Interpretation des Textes von verschiedenen nicht immer klar zu unterscheidenden Ebenen auszugehen: Nach nor-

⁶⁶⁾ MQ, 3 f., 27 bei Verstoß gegen die *adilla*. Unter *adilla* versteht der Autor Koran, *sunna* und *īḡmā'* der Imame.

⁶⁷⁾ MQ, 9.

⁶⁸⁾ MQ, 10.

⁶⁹⁾ Die Amtsgewalt des Richters konnte z. B. auf Bagatellfälle, die einen bestimmten Betrag nicht überstiegen, beschränkt werden, etc. vgl. SCHNEIDER: *Bild*, 175.

⁷⁰⁾ ALGAR: *Religion*, 13.

⁷¹⁾ FLOOR: „Change“, 114.

mativ-klassischem Verständnis – d. h. auf der Ebene der normativ-rechtlichen Literatur – verstößt Šaftī mit der Wiederaufnahme des Verfahrens gegen die prozessualen Richtlinien. Dies würde aber nicht zugleich unbedingt auch eine Devianz auf der rechtspraktischen bzw. gewohnheitsrechtlichen Ebene beinhalten. Weiterhin besteht die Möglichkeit, dass dieses Agieren Šaftīs zu seiner Zeit weit mehr als Rechtspraxis war, vielmehr sich auch schon im rechtswissenschaftlichen Diskurs durchgesetzt hatte. Ein Reflex wäre dann in dem Hinweis MĪR SALĀMĪS zu sehen, dass das Urteil des gelehrtesten Richters zu gelten habe. Diese Ebene des zeitgenössischen rechtswissenschaftlichen Diskurses bedarf noch der eingehenden Untersuchung, die allerdings den Rahmen der vorliegenden Abhandlung sprengen würde.⁷²⁾

Aus Tunakābunīs Darstellung, die, wie noch zu zeigen sein wird, eine andere Zielsetzung verfolgt, geht weder die inhaltliche Begründung der vorherigen Urteile hervor, noch die Instanzen, die der *kadhudā* bereits bemüht hatte. Warum war der Anspruch der Frau von den vorherigen Instanzen abgewiesen worden? Waren es *‘urf*- oder *šarf*-Gerichte, die sich mit der Angelegenheit befasst hatten? Hier ist es nur möglich, Vermutungen zu äußern. Die relativ hohe Anzahl an Urteilen würde den Gedanken nahelegen, dass verschiedene Instanzen z. B. der staatlichen Rechtsprechung und verschiedene Persönlichkeiten der Geistlichkeit um Urteile angegangen worden waren. Unklar ist auch, in welchem Verhältnis die Urteile zueinander standen, ob sie im Rahmen eines quasi-Instanzenzuges (staatlicher oder geistlicher Institutionen bzw. beide Gerichtsbarkeiten umfassend) erlassen worden waren und damit von unterschiedlicher Wichtigkeit waren oder ob jedes Urteil für sich absolute Gültigkeit beanspruchte. Allgemein war die mangelnde Festlegung der Zuständigkeit, Funktion und Hierarchie der Gerichte in Qāğārischer Zeit beklagt worden, so dass man auf dieser Grundlage vermuten kann, dass die 14 Urteile von unterschiedlichen konkurrierenden (*šarf* und *‘urf*)-Gerichtsbarkeiten eventuell nicht nur aus verschiedenen Stadtteilen bzw. aus dem Umland von Isfahan stammten, sondern auch von verschiedenen *šarf*-Richtern bzw. staatlichen Instanzen, die in Isfahan koexistierten. Die Anzahl der Urteile zeigt eine gewisse Beliebigkeit der Wahl der Instanzen bei gleichzeitiger Zufälligkeit des Vollzuges. Mit anderen Worten: Rechtsunsicherheit beherrschte das System, eine Hierarchie der Instanzen wird in die-

⁷²⁾ Zur Entwicklungsfähigkeit der klassischen Prozessrechtsliteratur vgl. SCHNEIDER: *Bild*, 144. Für die neuere iranisch-schiitische (aber auch arabisch-sunnitische!) Rechtsliteratur steht eine Analyse noch aus.

sem Fall dagegen nicht erkennbar. So forderte denn auch der *kadhudā* seinen Rechtsanspruch nicht durch ein abschließendes, von der höchsten Instanz erlassenes Urteil ein, sondern überreicht Šaftī einen ganzen Stapel für ihn positiver Urteile; an die Stelle einer Hierarchie bzw. gar eines Instanzenzuges tritt die Akkumulation verschiedener Urteile. Eine Bestätigung für diese Vermutung findet man im ausgehenden 19. Jh. in an den Schah gerichteten Petitionen. Akkumulation verschiedener Urteile unterschiedlichster Gerichte sind darin die Regel. Man erwähnt *šarʿ*-Gerichte ebenso wie staatliche Instanzen, verweist darauf, dass man in einer Rechtssache bereits eine Anzahl verschiedenster Urteile gesammelt – und viel Geld, sprich: Bestechung aufgewandt – habe und erbittet vom Schah nun endlich die Durchführung der Urteile.⁷³⁾ Auf der Grundlage der genannten Indizien ist es plausibel anzunehmen, dass die Rechts-situation 50 Jahre vorher in diesem Punkt nicht wesentlich differierte.

Geht man somit davon aus, dass üblicherweise im 19. Jh. Berufungsverfahren vorkommen und Fälle anderen Richtern vorgetragen wurden, so stellt sich die anschließende Frage nach dem formalen Ablauf eines solchen Prozesses. Unter Berücksichtigung der formalen prozessrechtlichen Vorschriften hätte der Ablauf der Verfahren folgendermaßen aussehen müssen: Nach der Konkretisierung der Klage durch den Kläger erfolgte die Befragung des Beklagten. An diesen Punkt des Prozedere hielt sich Šaftī, er ließ den *kadhudā* kommen und befragte ihn. Wenn der Beklagte dann gesteht, ist der Prozess abgeschlossen, wenn er leugnet (*ankara*) – so wie dies in *Fall 1)* und *3)* vorliegt – muss eigentlich der Kläger einen Beweis bringen. Beweise im islamischen Prozessrecht sind normalerweise Zeugen.⁷⁴⁾ In *Fall 1)* kann von der Frau aber offenbar kein Zeuge und auch kein anderer Beweis – etwa eine Besitzurkunde – beigebracht werden. Tunakābunī, der in seiner Beschreibung auf die prozessrechtlich relevanten Details allerdings kein Gewicht legt, dürfte den Verlauf der Verhandlung jedoch sicher insofern korrekt wiedergegeben haben, als keine Zeugen im Verfahren involviert waren, vielmehr die Frau auf den abschlägigen Bescheid mit Klagen und Lamentieren reagiert. Denn beim Vorhandensein von Zeugen hätte eine Befragung einsetzen müssen und das Urteil wäre – wenn die Zeugen die Aussage der Frau bestätigt hätten – zugunsten der Frau ergangen, ansonsten gegen sie. Es gibt also guten Grund zu der Annahme, dass die Frau auch schon zuvor, bei 14 anderen Richtern, an dem Umstand der fehlenden Beweise ihrer Behauptung ge-

⁷³⁾ SCHNEIDER: "Religious and State Jurisdiction".

⁷⁴⁾ SCHACHT: *Introduction*, 192 ff.; SCHNEIDER: *Bild*, 165; 'IQ, 52 ff.; MQ, 33 zu den Eigenschaften der Zeugen.

scheitert war. Eigentlich hätte der *kadhudā* aus *Fall 1*) auf dieser Stufe des Prozessablaufes das Recht zu schwören, dass ihn keine Schuld trifft, da ja die Klägerin keinen Zeugen bringen konnte. Damit wäre er frei gewesen. Diesen Schwur hat ihm Šaftī aber offenbar nicht angetragen.

Vielmehr setzte Šaftī, den die formale Erfüllung der prozessrechtlichen Erfordernisse offenbar nicht befriedigte, den Fall mit einer Befragung des Beklagten fort. Diese Befragung kann keinesfalls als formal-korrekt angesehen werden. Während in der prozessrechtlichen Literatur strikte Reglements gegeben sind, die gerade den Sinn haben, richterliche Willkür oder Verleitung des Prozessgegners zu einer ungewollten Argumentation zu verhindern,⁷⁵⁾ trägt Šaftīs Befragung des *kadhudā* in Tunakābunīs Darstellung alle Merkmale einer Befragung, die sehr wohl darauf abzielte, den Prozessgegner in die Irre zu führen bzw. nicht wahrnehmen zu lassen, wohin sie führte. Dabei hakte Šaftī – nebenbei und vorgeblich mit einem anderen Fall beschäftigt – nach und nach alle möglichen Formen der Besitzübertragung ab, indem er den *kadhudā* nach der Besitzübertragung befragte. Derselbe ist am Ende überführt, da er offenbar ohne sich dessen recht bewusst zu sein selbst alle legalen Formen der Besitzübertragung ausgeschlossen hatte. Darüber hinaus spielt sich dies alles im Rahmen einer Schnelljustiz ab, die im Widerspruch zu Tunakābunīs Behauptung steht, Šaftī habe sich für seine Rechtsprechung viel Zeit genommen. In die Enge getrieben glaubte der *kadhudā* sich nur durch die Flucht „nach vorn“ und eine dreiste Behauptung retten zu können, verspielte aber damit seine Chancen bei Šaftī völlig.

Šaftī selbst hat sich mit Überlegungen institutioneller Zuständigkeit und juristisch-inhaltlicher *šarīʿa*-Bindung offenbar nicht belastet. Ohne zu zögern – denn auch sein anfängliches Abschieben der Frau in *Fall 1*) ist Teil eines taktischen Manövers und keine wirkliche Ablehnung der Aufnahme des Berufungsverfahrens – nahm er den Fall an, obwohl er doch schon von 14 anderen Richtern entschieden worden war. Dass hier, wie auch in *Fall 3*, die Klägerin sowie der Beklagte zunächst einmal am Verhandlungsort bleiben, obwohl die Verhandlung zu Ende zu sein scheint, ist im Rahmen eines ordentlich abgehaltenen, an den normativen Erfordernissen ausgerichteten Prozessablaufes kaum denkbar, vor dem Hintergrund der mehrfach berichteten chaotischen Zustände in Gerichtsverfahren nicht völlig ausgeschlossen und für den Erzählverlauf der Anekdote ein unverzichtbares Strukturelement. Es ist nicht völlig

⁷⁵⁾ SCHNEIDER: *Bild*, 131 ff.; MQ, 45 betont die strikte Gleichbehandlung der Prozessparteien beim Grüßen, Antworten etc. MQ, 47: Es wird strikt verboten, die Prozessparteien zu beeinflussen.

auszuschließen, dass es sich dabei um eine historisch korrekte Information handelt. Eine gewisse Nachlässigkeit gegenüber allzu strikter Reglementierung bzw. ein Hang zur Spontaneität wird auch aus dem Bericht eines Schülers Šaftīs erkennbar, wonach der Unterricht des Sayyid häufig durch Prozessparteien unterbrochen wurde, die – offenbar nicht in der Lage, sich in Geduld zu fassen – von Šaftī an Ort und Stelle die Klärung eines Falles verlangten und auch erhielten. Hier waren Eigeninitiative und Geduld gefragt: der fleißige Student nutzte solche unerwarteten Unterrichtspausen dazu, lange Kommentare zu schreiben.⁷⁶⁾

Als Grundlage von Šaftīs Verhandlungsführung hat somit, glaubt man Tunakābunīs Darstellung, keinesfalls die normativ-rechtliche Literatur gedient. Vielmehr wird aus Tunakābunīs Beschreibung ein inneres Bestreben Šaftīs erkennbar, den Fall nach anderen, ihm wichtigen Kriterien zu lösen und zu beurteilen. Die Geste der Vernichtung der 14 Urteile am Ende des Verfahrens sollte auf der rechtlich-pragmatischen Ebene einem Missbrauch durch den *kadhudā* vorbeugen und ihn unter das neue Urteil zwingen. Gleichzeitig positionierte sich Šaftī damit jedoch auch selbstbewusst im Rahmen der Isfahaner Gerichtsbarkeit und stellte unmissverständlich die Superiorität seiner Rechtsprechung fest.

Ein im Bericht nebensächlicher, für die Rekonstruktion der rechtlichen Praxis aber interessanter Aspekt bezieht sich auf die schriftliche Fixierung des Urteils. Weiter oben war bereits darauf hingewiesen worden, dass keine Urteile, Gerichtsprotokolle etc. aus der Zeit Šaftīs – und auch insgesamt aus der Qāğārenzeit – vorliegen bzw. bisher zu Tage gefördert wurden.⁷⁷⁾ In dem vorliegenden Fall geht die Ausstellung des Urteils auf die ausdrückliche Bitte der Klägerin zurück, die aufgrund ihres unterlegenen sozialen Status offenbar die Ignorierung des Urteils durch den *kadhudā* befürchtete. Die Bitte lässt erkennen, dass eine schriftliche Ausfertigung nicht völlig selbstverständlich war, auf Bitten des Beklagten aber geleistet wurde. Auch der *kadhudā* hatte sich jeweils Urteilsurkunden ausstellen lassen, die er dann ja Šaftī vorlegte.

Auch *Fall 2)* nimmt eine überraschende Wendung. Hier wie auch in *Fall 1)* lassen sich keine Hinweise auf eine islamisch-rechtliche Begrün-

⁷⁶⁾ QU, 136.

⁷⁷⁾ MİR SALĀMĪ fordert die zweifache Ausfertigung des Urteils, eines für den, der es wünscht, ein anderes für das Archiv des Richters, MQ, 36. 'IQ, 49, behandelt nur den Fall, dass der Kläger oder der Beklagte gerne eine Kopie hätten. In diesem Fall kann der Richter einen Preis berechnen, der nicht als Bestechung zählt. Vgl. auch SCHNEIDER: *Bild*, 113.

dung des Urteils finden, dafür entwickelt sich der Prozess in einen Indizienprozess. Der Anspruch des Mannes auf (Grund)besitz wurde offenbar durch Zeugen untermauert, die – nach islamischen Prozessrecht – ordnungsgemäß auf ihre Zuverlässigkeit zu überprüfen sind.⁷⁸⁾ Diese Zeugenbefragung leitete Šaftī zwar in die Wege, jedoch verließ er auch hier das formale Prozedere und bat ausgerechnet die christliche Priesterschaft von Ğulfā um Hilfe. Eine Kooperation der islamischen Gerichtsbarkeiten mit christlichen „Kollegen“ ist ein durchaus nicht selbstverständlicher, sicher Aufmerksamkeit verdienender Aspekt im Rahmen der Untersuchung der Gerichtsbarkeit im Qāğārenstaat. Die Priester des christlichen Stadtteils von Isfahan dienten nun im weiteren Verlauf des Falles als wissenschaftliche Gutachter. Ihnen gelang der Nachweis der von Šaftī vermuteten Urkundenfälschung auf der Grundlage einer Untersuchung des Papiers des Besitzdokuments. Auf dieser Grundlage konnte Šaftī den Anspruch des Mannes zurückweisen.

Fall 3) weist ein weiteres Mal die Methode der „überraschenden Befragung“ auf, die zur Überführung des Täters führte. Die Geschichte wirkt, mehr noch als bei *Fall 1)*, wegen der Begleitumstände konstruiert und den literarischen Ambitionen einer spannungsreichen Darstellung geschuldet. Man fragt sich, wie die Anwesenheit des Beklagten zu erklären sei, der die Schuld zwar zugibt, aber leugnet, der Beklagte zu sein. Normalerweise hätte – nach islamischem Prozessrecht – die Identität der Person durch Zeugen erwiesen werden müssen.

Die drei geschilderten Gerichtsfälle sind deshalb wohl sicher nicht in allen Details, jedoch in groben Umrissen von Tunakābunī korrekt wiedergegeben worden. Die Komposition der Fälle mit dem Höhepunkt der Überführung der Delinquenten braucht allerdings den Vergleich mit der Inszenierung moderner westlicher TV-Gerichtsdramen nicht zu scheuen. Für die rechtlich-prozessuale Seite ist hervorzuheben, dass Šaftīs Vorgehen, das alles andere als langsam und vorsichtig ist, dem Buchstaben der *fiqh*-Literatur, v. a. aber der prozessrechtlichen Literatur, *kitāb-i qāḍī*, wie Tunakābunī sie nennt, in vielen Punkten offen widerspricht. Das islamische Prozessrecht mit seinen starren Reglements bleibt ohnehin weitenteils in formalen Abläufen stecken. SCHACHT schreibt:

The emphasis of the Islamic law of procedure lies not so much on arriving at the truth as on applying certain formal rules. The Kadi must not it is true

⁷⁸⁾ MQ, 56 ff.; IQ, 36; SCHACHT: *Introduction*, 190; SCHNEIDER: *Bild*, 165.

give judgment against his knowledge, and other provisions, to show concern or establishing the facts, but, generally speaking, the formal rule of procedure is observed for its own sake.⁷⁹⁾

Šaftī sah sich ganz offensichtlich – nimmt man die geschilderten Fälle als Grundlage – nicht an diese strikten Regeln gebunden. Hinter der eigenwillig-willkürlichen Verhandlungsweise Šaftīs kommt jedoch ein anderes, ein höher geordnetes Ziel zum Ausdruck: die Unparteilichkeit zu wahren und Gerechtigkeit auszuüben. Es ist die Pflicht des *qāḍī*, ein gerechtes Urteil zu fällen.⁸⁰⁾ MĪR SALĀMĪ schreibt:

Die Gleichbehandlung (*musāwāt*) im Rahmen der Gerechtigkeit (*‘adālat*) des unparteilichen Urteils über die Prozessgegner ist die Pflicht des Richters.⁸¹⁾

Diesem Anspruch allerdings genügte Šaftī voll und ganz: obwohl in *Fall 1*) seine beiden Gegner aus ganz unterschiedlichen sozialen Schichten kamen, ja, der eine sogar ein Staatsbeamter war, der noch dazu die bessere prozessuale Ausgangsposition hatte (14 Urteile zu seinen Gunsten), rollte Šaftī den Fall erneut auf. Es gelang ihm der Nachweis, dass der *kadhudā* sich den Besitz tatsächlich widerrechtlich angeeignet hatte. Damit – und dies dürfte die Tendenz der Darstellung sein – wird der Gerechtigkeit zum Sieg verholfen. Die eigenwillige, um nicht zu sagen: eigenmächtige Form der Rechtsfindung führte deshalb zu der paradoxen Situation, dass Šaftī zwar die Reglements der normativ-rechtlichen Literatur ignorierte und den Prozessablauf nach anderen Erfordernissen gestaltete. Auf einer höheren Ebene erfüllte er die Anforderungen, die dieses Amt an seinen Inhaber stellte, jedoch vollkommen. Er übte Gleichbehandlung – *musāwāt* – und Gerechtigkeit – *‘adālat* – aus.⁸²⁾ Das Instrumentarium, das ihm zur Erreichung dieses Zieles diente, ist der von Tunakābunī so sehr betonte *firāsāt*, der Scharfsinn. Dieser Scharfsinn ist also Mittel zum Zweck und nicht für sich zu sehen, obwohl Tunakābunī gerade ihn als besonderes Kennzeichen der Jurisdiktion Šaftīs hervorgehoben hatte.

Was steht nun hinter Tunakābunīs Darstellung von Šaftīs Leben? Wie sind die bezüglich seiner Rechtsprechung gegebenen Informationen in das Bild einzuordnen, das Tunakābunī in seiner Biographie zu entwerfen bestrebt ist? Man kann feststellen, dass der Entwurf von Šaftīs Porträt zwischen zwei Typisierungen schwankt: in seiner Beschreibung und Wür-

⁷⁹⁾ SCHACHT: *Introduction*, 195.

⁸⁰⁾ SCHACHT: *Introduction*, 189.

⁸¹⁾ MQ, 46.

⁸²⁾ SCHACHT: *Introduction*, 189.

digung des Lebens ist Tunakābunī bemüht, seinen Lehrer als einen besonders strengen, sprich frommen Vertreter des religiösen Establishments zu ehren, einen Vertreter des Buchwissens, der selbst zahlreiche Veröffentlichungen vorzuweisen hat. Er nennt ihn als den Inbegriff der sorgfältigen Rechtsfindung, der wissenschaftlichen Gründlichkeit in den Urteilen und der Übereinstimmung mit den Anforderungen der normativen Literatur. In der Schilderung der Gerichtsverhandlungen fokussiert Tunakābunī dagegen auf den Begriff des juristischen Scharfsinns (*firāsat*). Unschwer läßt sich erkennen, dass die Schilderung der Gerichtssitzungen und die Form, in der Šaftīs Urteilsfindung dargestellt wird, darauf abzielt, Šaftīs juristischen Scharfsinn (*firāsat*) ins rechte Licht zu rücken. Dieser Scharfsinn orientiert sich gerade nicht an den in der normativ-juristischen Literatur geforderten strengen, den Prozess bisweilen gängelnden Regeln und Vorschriften, obwohl eine solche Orientierung dem in dieser Literatur geforderten „Idealtypus“ des islamischen Richters entsprochen hätte. Vielmehr enthält sie im Gegenteil Elemente der inhaltlichen und formalen Regellosigkeit (*ad-hoc-Justiz*).

Seine Gerichtssitzungen scheinen sich deshalb auf den ersten Blick nahtlos einzufügen in die übliche negative Berichterstattung, die sich vor allem auf die staatliche Gerichtsbarkeit bezieht, sie stellen Šaftīs Rechtsprechung scheinbar auf ein und dieselbe Stufe. Jedoch ist das Ergebnis ein anderes: Während der staatlichen Gerichtsbarkeit Willkür und Ungerechtigkeit nachgesagt wurde, konzentrierte sich Šaftīs Bemühen auf die Wahrheitsfindung. Regellosigkeit, *ad-hoc-Justiz* und juristischer Scharfsinn bzw. kriminalistischer Spürsinn stehen im Dienste der Unparteilichkeit und der Wahrheit. Dies führte bis hin zur offenen Ignorierung der 14 Urteile zu Gunsten eines Staatsbeamten (des *kadhudā*) und der erneuten Aufarbeitung des Falles auf der Grundlage einer den Beklagten zunächst in die Irre führenden Befragung.

Das Zerreißen der 14 anderen Urteile soll symbolisch die überlegene Position Šaftīs im Isfahaner Gerichtssystem ausdrücken, es signalisiert aber auch eine klare Zurückweisung der staatlichen Instanzen, als deren Vertreter der *kadhudā* auftritt. Unbestreitbar und selbstbewusst wird Šaftī als ein Mann geschildert, der sich ohne Zögern und falsche Skrupel an die Spitze der schiitischen Geistlichkeit stellt. Sein Anspruch auf die Führung sowohl im weltlichen als auch im geistlichen Bereich der Gerichtsbarkeit – enthalten in den Lobbeschreibungen seiner wissenschaftlichen Leistungen einerseits und der Anerkennung seiner scharfsinnigen Rechtsprechungstaktik andererseits – wird damit verdeutlicht. Während sonst die Akkumulation von Urteilen unterschiedlicher Gerichte den größten Erfolg für eine Vollstreckung zu garantieren schien, wollte Šaftī

als anerkannte *muğtahid* seine Rechtsprechung als oberste Berufungsinstanz der gesamten Gerichtsbarkeit verstanden wissen.

In diesem Zusammenhang ist eine weitere Prerogative der Jurisdiktion von Bedeutung, die Šaftī ohne zu zögern seiner Rechtsprechung einverleibte: es geht um die Vollstreckung von Urteilen.

3.2 Vollstreckung

Die Vollstreckung der Urteile lag nach allgemeiner Ansicht in den Händen der Staatsmacht.⁸³⁾ Sie war damit *de facto* abhängig vom guten Willen des jeweiligen Staatsbeamten und wurde oft durch Bestechung, Protektion etc. verhindert. Bei den angeführten Fällen ist nicht erkennbar, ob die Urteile auch ausgeführt wurden: ob der *kadhudā* in *Fall 1*) tatsächlich den Besitz zurückgab und ob der Beklagte in *Fall 3*) wirklich den geschuldeten Betrag aushändigte. Der Aspekt der Vollstreckung kommt vor allem im Bezug auf strafrechtliche Fälle ins Blickfeld der Quelle.

Šaftīs Lehrer Bihbihānī hatte – wie bereits oben vermerkt – die Funktion eines *muğtahid* mit voller Rechtsprechung ausgeübt und seine Urteile von sog. *mīrjadabs* ausführen lassen.⁸⁴⁾ Auch Šaftī soll sich, nach Tunakābunīs Bericht, nicht gescheut haben, seiner Verpflichtung aus dem koranischen Befehl des *al-amr bi l-ma'rūf wa-n-nahy 'an al-munkar* nachzukommen. So soll Šaftī etwa 70 Personen im Rahmen von *hudūd*-Vergehen zum Tode verurteilt haben und andere Leibesstrafen aufgrund der *šarī'a* sogar noch häufiger verhängt und ausgeführt haben.⁸⁵⁾ Daraus wird zweierlei erkennbar: Erstens hatte Šaftī strafrechtliche Fälle, also *ḥadd*-Fälle, seiner Jurisdiktion einverleibt. Zweitens hatte er auch den Vollzug der Urteile übernommen. Beides war eigentlich Prerogativen der staatlichen *urf*-Gerichtsbarkeit bzw. staatlicher Organe. Šaftī hatte diesen Anspruch in seiner bereits erwähnten Schrift zu den *hudūd* mit dem Titel „Über die Notwendigkeit der Anwendung der *hudūd* durch die *muğtahids* in der Zeit der Verborgenheit“ auch auf wissenschaftlicher Ebene begründet und sich damit explizit von der bisherigen quietistischen

⁸³⁾ ALGAR: *Religion*, 13; FLOOR: „Change“, 114.

⁸⁴⁾ ALGAR: *Religion*, 61.

⁸⁵⁾ QU, 145; TṬ, 194; RĠ, 101, demnach waren es zwischen 80 und 120 Todesurteile für Straftäter (*al-ğunāh*), Schläger (*al-ğufāh*), Täter, die unerlaubten Geschlechtsverkehr hatten (*zunāh*), Aufständische (*muḥāribīn*) und Päderasten (*lāṭīn*); ebenso RI, 151.

Grundhaltung der Gelehrten gegenüber dem Staat, durch die man die Ausführung dieser Strafe dem Staat überließ, distanziert.

Tatsächlich kursierte über Šaftī ein Bericht, wonach er zu Beginn seiner Karriere sogar eigenhändig eine Todesstrafe vollstreckt haben soll. Tunakābunī berichtet:

Als er das erste Mal ein Todesurteil vollstrecken lassen wollte – in einem Fall von Päderastie – fand sich niemand, der dazu bereit war. Schließlich stand er selbst auf, um den tödlichen Schlag auszuführen. Der Schlag war aber nicht tödlich. Daraufhin eilte jemand herbei, vollendete die Anweisung und schlug (dem Täter) den Kopf ab. Der Sayyid betete noch selbst das rituelle Gebet über dem Hingerichteten. Während er betete, wurde er ohnmächtig.⁸⁶⁾

Wenn der Bericht stimmen sollte, dann würde das bedeuten, dass Šaftī zu diesem frühen Zeitpunkt – es war seine erste Todesstrafe – noch keine „Knüppelgarde“⁸⁷⁾ hatte und man offenbar nicht erwartet hatte, dass er die Vollstreckung vollziehen würde. Wie im Fall der 14 zerrissenen Urteile auch hat das persönliche Eingreifen Šaftīs in diesem Fall fast symbolische Bedeutung: Demonstrativ und eigenhändig setzt Šaftī den Anspruch des Vollzugs seiner Urteile unter Übergehung der Staatsmacht durch. Unter diesem Aspekt ist die Historizität des Berichts möglicherweise anzuzweifeln. Fest steht jedoch, dass Šaftī Leibesstrafen vollziehen ließ.

Noch in einem weiteren Punkte orientierte sich Šaftī also an der prozessrechtlichen Literatur: Demnach steht dem Richter kraft seiner Ernennung durch den Herrscher die volle Kompetenz in allen Rechtsfällen, seien sie zivilrechtlicher oder strafrechtlicher Natur, zu. Andere Instanzen der Rechtsprechung werden in der Rechtsliteratur im Allgemeinen nicht diskutiert. Staatliche Institutionen liegen außerhalb des Gesichtsfeldes der Rechtsliteratur. Entsprechend verfuhr auch Šaftī. Er beanspruchte für sich die volle richterliche Kompetenz, im Zivilrecht ebenso wie im Strafrecht, im Prozessrecht – als Berufungsinstanz – ebenso wie beim Vollzug der Urteile.

3.3 *Tafsīq als religionspolitisches Zwangsmittel*

Ein weiterer Aspekt des religiös-politischen Paradigmas des *al-amr bi-l-ma'rūf wa-n-nahy 'an al-munkar* neben der Aburteilung und dem Vollzug der *ḥadd*-Strafen war der sog. *tafsīq*. Šaftī soll den *tafsīq* – wört-

⁸⁶⁾ QU, 145.

⁸⁷⁾ So übersetzt HALM: *Schia*, 131, den Plural des Begriffs *mirjadab*.

lich „für *fāsiq*/ sündig erklären“ – ausgeübt haben. Weder der *tafsīq* noch der verwandte, allerdings juristisch und sozial und politisch in seinen Auswirkungen stärkere, von Šaftīs Lehrer Bihbihānī häufig ausgesprochene *takfīr*⁸⁸), d. h. die Erklärung einer Person für ungläubig, sind bisher in der wissenschaftlichen Literatur ausführlich und auf der Grundlage einer breiteren Quellenbasis untersucht worden. Aus diesem Grund können sich die nun folgenden Bemerkungen nur auf die Analyse der von Tunakābunī gegebenen Informationen beschränken.

Die Bedeutung des Ausdrucks *fāsiq* impliziert das Gegenteil zu *‘adl*, nicht im Sinne von „gerecht“, sondern „mit gutem Charakter“.⁸⁹) Die Qualität der *‘adāla* bezeichnete einen Menschen, der keine großen Sünden gegangen hatte und kleine Sünden möglichst vermied. Diese Charakterqualität galt als Voraussetzung für einen Zeugen und der Richter war gehalten, kein Zeugnis eines *fāsiq* zu akzeptieren. Aber auch der Richter selbst muss *‘adl*, durfte nicht *fāsiq* sein.⁹⁰) Über jemanden den *tafsīq* aussprechen, würde demnach eine Disqualifikation für das Richteramt und die Zeugenschaft beinhalten. Dagegen ging der *takfīr* einen Schritt weiter und beinhaltete das für *kāfir*, d. h. für ungläubig Erklären einer Person. Damit wäre diese Person aus der islamischen Gemeinschaft ausgeschlossen. Der *takfīr* scheint häufig im 19. Jh. angewandt worden zu sein und als politisches Druckmittel gegenüber Andersdenkenden gedient zu haben. HALM schreibt:

Zu den klerusartigen Zügen, die der Stand der *‘ulamā* im 19. Jahrhundert annimmt, gehört auch, daß er nun mit dem Mittel der Exkommunikation über die Reinhaltung der – von ihm allein definierten – Orthodoxie wacht, eine Funktion, die die *‘ulamā* weder in der Sunna noch auch bis dahin in der Schia gehabt hatten. Das „Für-ungläubig-Erklären“ (*takfīr*), das dem so Gebrandmarkten den Status des Muslims aberkennt und ihn auf eine Stufe mit den Christen, Juden und Zoroastriern stellt, war weder formalisiert noch allgemein verbindlich, in seiner Wirkung jedoch durchaus der katholischen Exkommunikation vergleichbar. Jeder Muğtahid konnte den *takfīr* aussprechen; ob er sich damit durchsetzte, hing allein von seinem gesellschaftlichen Ansehen und seinem politischen Einfluß ab; oft genug haben die streitbaren Muğtahids den Bannstrahl auch gegeneinander gerichtet.⁹¹)

⁸⁸) HALM: *Schia*, 131.

⁸⁹) SCHACHT: *Introduction*, 125.

⁹⁰) SCHACHT: *Introduction*, 125.

⁹¹) HALM: *Schia*, 139; ähnlich auch ARJOMAND: *Shadow*, 243; s. a. ALGAR: Art. „Fatwā“.

Opfer dieser Waffe wurden im Falle Bihbihānīs z. B. aber auch die Aḥ-bārīs und die Sufis.⁹²⁾

Im Gegensatz zu seinem Lehrer scheint Šaftī vom *takfīr* keinen Gebrauch gemacht zu haben. Von ihm wird nur berichtet, er habe dreimal den *tafsīq* verhängt, der ja eben in seiner theologischen wie auch sozialen Bedeutung weitaus milder gewesen sein dürfte. Der *tafsīq* des Sayyid traf Ḥāḡḡī Mullā Asadullāh Burūḡirdī, verheiratet mit einer Tochter des Lehrers Šaftīs, Mīrzā-yi Qummī, der sich für Šaftīs Ernennung zum Imām an der Teheraner Moschee ausgesprochen hatte. Auslöser war die Bitte einiger religiöser Autoritäten aus Burūḡirdī an den Sayyid, einen *tafsīq* über die genannte Person zu verhängen. Die Hintergründe, die die Personen veranlasst hatten, den *tafsīq* von Šaftī zu erbitten, sind nicht dargelegt.⁹³⁾

Auch im zweiten Fall traf sein *tafsīq* einen Bekannten: Mīrzā Muḥammad Taqī Nūrī, einen hervorragenden Studenten seines Freundes Kalbāsī.⁹⁴⁾ In diesen Fall lag die Begründung des *tafsīq* in der fehlenden wissenschaftlichen Zuverlässigkeit und Korrektheit des Mannes. Er soll sich nicht um die *uṣūl* gekümmert haben, soll sich auf schwache Traditionen gestützt haben. Weiterhin soll er im Monat Ramadan auf der Kanzel die Wasserpfeife geraucht haben, da er sich auf den Standpunkt gestellt habe, Rauchen gehöre nicht zu den Handlungen, die das Fasten brächen. Dieser Aspekt ist interessant, denn hier kommt abweichendes soziales Verhalten (*fisq* contra *‘adāla*, Sündenhaftigkeit contra guten Charakter) ins Spiel und wird als Begründung für den *tafsīq* angeführt.

Auch in diesem Fall soll die Initiative zum *tafsīq* nicht von Šaftī selbst ausgegangen sein, sondern von einer Gruppe von Leuten, die sich an den Sayyid gewandt hätten.

Der dritte *tafsīq* erging gegen Ḥāḡḡī Mullā Šādiq-i Raštī, einen ansonsten moralisch unanfechtbaren religiösen Gelehrten aus der Stadt Rašt. Wieder tat sich eine Gruppe von Leuten zusammen und forderte von Šaftī den *tafsīq*, den er auch verhängte. Der Betroffene begehrte in diesem Fall gegen den *tafsīq* auf. Der Ḥāḡḡī stieg, als er dies hörte, auf die Kanzel und kritisierte Šaftī heftig. Tunakābunī räumt bei seiner Schilderung des Falles ein, dass Šaftī in diesem Fall vielleicht einen Fehler begangen haben könnte, und bezeichnet beide, den Ḥāḡḡī und auch Šaftī, gleichermaßen als hervorragende Männer.

⁹²⁾ HALM: *Schia*, 139 f.

⁹³⁾ QU, 145; DABASHI: „Lives“, 315, verkürzt.

⁹⁴⁾ *Ibid.*

Aus den drei Berichten lassen sich gemeinsame Elemente extrahieren:

- Der *tafsīq* Šaftīs erging – nach Tunakābunīs Bericht – immer auf die Bitte einer Gruppe von Gelehrten, er kam nie auf die eigene Initiative Šaftīs zustande;
- mehrfach waren direkte bzw. indirekte Bekannte Šaftīs, denen er auch viel zu verdanken hatte, betroffen;
- im zweiten Fall fanden sich Anhaltspunkte für eine wissenschaftliche und gesellschaftliche Begründung des *tafsīq*. Mīrzā Muḥammad Taqī Nūrī wurde vorgeworfen, er habe sich nicht nur inhaltlich nicht an die vorherrschende Rechtsmeinung gehalten, sondern dies auch offen in seinem sozialen Verhalten (Rauchen auf der Kanzel im Ramadan) zum Ausdruck gebracht.

Bei dem ersten und zweiten Punkt könnte es sich um Topoi handeln. Šaftīs Handeln auf Antrag bzw. seine Bereitschaft, keine persönlichen Beziehungen zu berücksichtigen, sollen vielleicht seine restriktive Handhabung dieses religiös-politischen Zwangsmittels, wie auch sein Bestreben, Bindungen der Patronage und des Klientelismus auszuschließen, demonstrieren. Interessant ist, dass im dritten Fall der Ḥāḡḡī das Verdikt des Šaftī offensichtlich nicht bereit war zu akzeptieren. Er ging öffentlich auf der Kanzel dagegen an. Das spricht für seine starke Position in Rašt, ein Punkt, den Tunakābunī mit seinem leise geäußerten Zweifel an der Richtigkeit der Entscheidung Šaftīs indirekt bestätigt. Der Grad der sozialen und religionspolitischen Wirksamkeit des *tafsīq* war an das Prestige und das wissenschaftlich-gesellschaftliche Ansehen des einzelnen Gelehrten gebunden, so wie dies auch im Fall des *takfīr* gewesen zu sein scheint, und der *tafsīq* war als Instrument der Diskreditierung einer anderen Gelehrtenpersönlichkeit vielleicht auch umstritten. Wie im Falle des *takfīr* sind sicherlich auch beim *tafsīq* machtpolitische Machenschaften nicht auszuschließen. Es liegt der Verdacht nahe, dass es sich auch bei Šaftīs *tafsīq* möglicherweise nicht nur um ein wissenschaftlich legitimiertes, moralisch gerechtfertigtes religions-politisches Zwangsmittel handelte, sondern dass Verleumdung und Machtkampf eine Rolle gespielt haben könnten. Darauf könnte Tunakābunīs Bewertung im Falle Raštīs hindeuten. Dass Tunakābunī Raštī als einen ebenfalls qualifizierten Mann und Šaftīs Vorgehen als einen möglichen Fehler bezeichnet, zeigt seine kritische Distanz gegenüber seinem ansonsten hoch verehrten Lehrer.

Zusammenfassung

Ziel dieses Artikels war es, die inhaltlichen Kriterien der Jurisdiktion Šaftīs sowie seine Einbindung in das Gerichtssystem seiner Zeit und seiner Stadt zu analysieren. Ausgehend von der Problematik der Quellenlage musste praktisch ausschließlich auf narrative Quellen, sprich biographische Literatur rekuriert werden, und dabei der spezifischen Form der literarischen Bearbeitung von Šaftīs Biographie in Tunakābunīs biographischem Lexikon Rechnung getragen werden.

Tunakābunīs biographische Aufarbeitung enthält sicher viel brauchbares historisches Material, dennoch ist eine Unterordnung des biographisch-historischen Materials unter inhaltliche Ziele der Darstellung und literarische Stilfiguren unübersehbar. Interessanterweise verschweigt Tunakābunī nicht das auf prozessualer Ebene normwidrige Vorgehen Šaftīs, an manchen Stellen scheint er es regelrecht hervorzuheben. Diese Abweichungen von der Norm stehen im Dienste eines übergeordneten und eben durchaus auch in der normativen Literatur verorteten Zieles, nämlich der Demonstration des juristischen Scharfsinns und kriminalistischen Spürsinns (*firāsat-i ‘ağīb*) Šaftīs als Instrumentarium der Verwirklichung der religiös-normativen Forderung nach Gerechtigkeit. Die bewundernswerte Scharfsinnigkeit Šaftīs, die ihn über die engen vom Prozessrecht vorgegebenen Grenzen hinwegschreiten lässt, ist für Tunakābunī damit implizit – Tunakābunī thematisiert den Widerspruch zur normativ-rechtlichen Ebene ja nicht – legitimiert. Zur Darstellung gelangt das Ideal des gerechten und unparteilichen, nur an der Gleichheit der Menschen orientierten Richters, der die ihm angetragenen Fälle nicht nur brillant scharfsinnig sondern auch mühelos leicht („nebenbei“) löst – obwohl er zugleich über die notwendige juristisch-wissenschaftliche Kompetenz und zeitraubende Sorgfalt verfügt. Der *firāsat-i ‘ağīb* / der erstaunliche Scharfsinn des Mannes ist also immer gebunden an höhere ethische Werte. *‘Ilm*, Kenntnis der Quellen – also Koran und *sunna* –, welches man vielleicht als Gegenbegriff zu *firāsat* etablieren könnte, wäre unbedingter Orientierungspunkt nach den rechtlich-normativen Erfordernissen, steht bei der Beschreibung der jurisdiktionellen Tätigkeit Šaftīs durch Tunakābunī aber keinesfalls im Vordergrund. Wie die eingangs vorgeführte Laudatio beweist, wurde sie von ihm jedoch gleichermaßen als wichtig und zentral empfunden. Dass Šaftī diese Kenntnis ohne Zweifel besaß, dies demonstriert Tunakābunī schon allein durch die eindrucksvolle Liste seiner Veröffentlichungen, die Beschreibung seiner strengen Religiosität und das Lob auf seine hohe Wissenschaftlichkeit. Umso interessanter ist das Gegenbild zum „idealen Richter“ der *fiqh*-

Literatur, welches Tunakābunī entwirft. Tunakābunī's Charakterisierung umfasst mithin Aspekte des Idealtypus des asketischen Gelehrten und hervorragenden Wissenschaftlers, weist aber mit der Schnelljustiz und scheinbaren Regellosigkeit, Schnelligkeit und Brillianz der Lösung der Fälle auf ein über die normalen Anforderungen an den religiösen Richter hinausgehende Fähigkeit und Eignung für das Amt hin. Ziel sind Wahrheitsfindung und Unparteilichkeit.

Šaftī's vielschichtige Persönlichkeit zwischen diesen Polen zu erfassen, ist sicher nicht einfach. Aber auch wenn die Analyse erschwert wird, ist es vielleicht nicht unmöglich, sich diesem Thema aus der Perspektive vieler einzelner Facetten, wie sie die Biographie vor allem anhand anekdotischer Berichte bietet, zu nähern. Für seine Rechtsprechung bleibt die außergewöhnlich mächtige Position dieses Mannes im Isfahaner Gerichtssystem hervorzuheben, in dessen Rahmen er als eine Art Berufungsrichter und Richter in Zivil- und Strafrechtsangelegenheiten (d. h. *ḥudūd* und *ġināyāt*) agieren konnte, d. h. sozial und rechtlich als solcher akzeptiert war. Festzuhalten bleibt weiterhin seine Superiorität über staatliche Organe nicht nur auf politischer Ebene (Stichwort: Arroganz gegenüber den Gouverneuren), sondern auch gegenüber der staatlichen Rechtsprechung durch Aneignung der normalerweise nicht von *šarī'a*-Richtern ausgeübten Strafgerichtsbarkeit (der *ḥadd*- und *ġināyāt*-Fälle) sowie der selbstverständlichen Vollstreckung durch eigene Organe, die ihn unabhängig machte von der Weiterleitung an staatliche Instanzen. Andererseits hat Šaftī trotz seiner herausgehobenen Position im Gerichtswesen Isfahans sein Amt immer in gesellschaftspolitischer Verantwortung ausgeübt. So vermied er es offenbar, im Gegensatz zu seinem Lehrer Bihbihānī, seine Kollegen durch den Bannstrahl des *takfīr* aus der muslimischen Gemeinschaft auszuschließen, er bediente sich „nur“ des gemäßigeren Instruments des *tafsīq*⁹⁵), das er wiederum nur auf Anfrage hin verhängte.

Ganz sicher lässt dies alles keine Rückschlüsse auf die Rechtsprechung der *šarī'*-Gerichte allgemein zu. Nicht alle *šarī'*-Richter und auch nicht alle *muġtahids* konnten sich einer so herausragenden Position erfreuen, die ja übrigens nicht völlig unabhängig auch von Šaftī's ökonomischen Ressourcen zu sehen sein dürfte. Dennoch bildet sie eine interessante Facette im bisher nicht wirklich ausreichend untersuchten Rechtssystem der frühen Qāġārenzeit, und es ließe sich mit der Frage schließen, ob ein halbes

⁹⁵) BĀMDĀD: *Šarḥ*, 306; berichtet zwar, Šaftī habe drei Mal den *takfīr* verhängt, jedoch scheint er sich auf die von Tunakābunī berichteten drei Fälle des *tafsīq* zu beziehen.

Jahrhundert später, nach den allerdings auch nicht immer stringent durchgeführten Versuchen Nāšir al-Dīn Šāhs (reg. 1848–1896), die religiöse Gerichtsbarkeit an die Kandare der 'urf-Jurisdiktion zu nehmen bzw. staatlichen Institutionen unterzuordnen, eine (Richter)persönlichkeit wie Šaftī noch in diesem Rahmen hätte agieren können.

Literaturliste:

- ALGAR, H., Art. „Fatwā“ in: *Encyclopaedia Iranica*, Bd. 9, 428 ff.
- ALGAR, H., *Religion and State in Iran: 1785–1906*. Berkeley 1969.
- AMANĀT, A., „Pišwā-yi ummat“ wa-wazīr-i muḥtār-i „bī tadrīs“-i Ingilis: murāsālā-yi Ḥāḡḡ Sayyid Muḥammad Bāqir Šaftī Ḥuḡḡat al-Islām wa-Sir Ğān Maknīl dar qaḏīya-yi laškarkīšī-yi Muḥammad Šāh bi-Hirāt“, in: *Īrānšīnāsī* 2,1 (1990), 11 ff.
- ARJOMAND, S. AMIR, *The Shadow of God and the Hidden Imam*, Chicago, London 1987.
- BĀMDĀD, MAHDĪ, *Šarḥ-i ḥāl-i riḡāl-i Īrān dar qarn-i 12 wa-13 wa-14 hiḡra*, 5 Bde, Tehran 1371/1992⁴.
- DABASHI, H., „Lives of Prominent Nineteenth-Century 'Ulamā' from Tunikābunī's Qiṣaṣ al-'ulamā'“, in: AMIR ARIOMAND (Hg.): *Authority and Political Culture in Shi'ism*, New York 1988, 305 ff.
- FINDLEY, C. V., Art. „Maḥkama“, in: *EI*², Bd. 6, 3 ff.
- FLOOR, W., „Bankruptcy in Qājār Iran“, in: *ZDMG* 127 (1977), 61 ff.
- FLOOR, W., „Change and Development in the Judicial System of Qajar Iran (1800–1925)“, in: E. BOSWORTH, C. HILLENBRAND (Hg.): *Qajar Iran*, Edinburgh 1983, 113 ff.
- FLOOR, W., „Hotz versus Muḥammad Shafī: A case study in Commercial Litigation in Qājār Iran, 1888–1894“, in: *IMES* 15 (1983), 185 ff.
- FLOOR, W., „The Lūṭīs – A Social Phenomenon in Qājār Persia“, in: *Die Welt des Islams* 13 (1971), 103–120.
- Ğazī 'Abdalkarīm b. Mahdī, *Riḡāl-i Isfahān yā tadkīrat al-qubūr*, hrsg. v. Mušliḡ ad-Dīn Mahdawī, Isfahān 1328š/1949².
- HALM, H., *Die Schia*. Darmstadt 1988.
- Ḥwānsārī, Muḥammad Bāqir, *Raudāt al-ḡannāt fī aḥwāl al-'ulamā' wa-s-sādāt*, hrsg. v. M. A. Raudātī, Bde 1–4, Teheran 1367q/1947².
- IQ siehe 'IRĀQĪ, *Kitāb al-qaḏā*.
- IQBĀ, A., „Ḥuḡḡat al-Islām Ḥāḡḡ Muḥammad Bāqir Šaftī (1180–1260)“, in: *Yādī-ḡār* 5,10 (1949), 28 ff.
- 'IRĀQĪ, DĪYĀ' AD-DĪN 'ALĪ B. MUḤAMMAD AL-, *Kitāb al-qaḏā*. Naḡaf 1357/1938.
- LAMBTON, A. K. S., Art. „Isfahān“, in: *EI*², Bd. 4, 97 ff.
- LAMBTON, A. K. S., Art. „Maḥkama“, in: *EI*², Bd. 6, 11 ff.
- MĪR SALĀMĪ ḤĀRIQĀNĪ, ASADALLĀH, *Risāla-yi qaḏā wa-šahādāt wa-muḥākamāt-i ḥuqūq-i abadī-yi islāmī*, Teheran 1341q/1922.

- MQ s. MİR SALĀMĪ, *Risāla-yi qaḏā*.
- MU'IN, M., *Farhang-i fārsī*, 4 Bde, Teheran 1363/1984.
- MUSTAUFĪ, *Šarḥ-i zindigānī-yi man*, 2 Bde, Teheran 1966.
- NIELSEN, J., Art. „Mazālim“, in: *EI*², Bd. 6, 933 ff.
- QU s. Tunakābunī, *Qiṣaṣ al-'ulamā'*.
- RĠ s. Ḥwānsārī, *Raudāt al-ğannāt*.
- RI s. Ğazī, *Riğāl-i Isfahān*.
- RIDĀ' QULI B. MUḤAMMAD HĀDĪ HIDĀYAT, *Tārīḥ-i raudat as-safā-yi Nāširī*, in: MİRḤ^wAND, MUḤAMMAD B. Ḥ^wĀNDŠĀH: *Tārīḥ-i Raudat as-Safā'*, Bde 8–10, Teheran 1960.
- RS s. RIDĀ' QULĪ, *Raudat as-safā*.
- SCHNEIDER, I., *Das Bild des Richters in der adab al-qāḏī-Literatur*, Frankfurt a. M. 1990.
- SCHNEIDER, I., „Die Merkmale der idealtypischen qāḏī-Justiz – Kritische Anmerkungen zu Max Webers Kategorisierung der islamischen Rechtsprechung“, in: *Der Islam* 70 (1993), 145 ff.
- SCHNEIDER, I., „Religious and State Jurisdiction in Nāšir al-Dīn Shāh's Time“, in: *Proceedings of the Conference of Religion and Society in Qajar Iran* (erscheint demnächst).
- ṬṬ s. ṬIHRĀNĪ, *Ṭabaqāt*.
- ṬIHRĀNĪ, BUZURG AṬ-, *Ṭabaqāt a'lām aš-Šī'a*, Bd. 2.1, Nağaf 1954.
- Tunakābunī, Muhammad Mu'min, *K. Qiṣaṣ al-'ulamā'*, Teheran o. D.
- VAIDA, G., Art. „idjāza“, in: *EI*², Bd. 3, 1020 f.
- WERNER, CH., *An Iranian Town in Transition*, Wiesbaden 2000.