

Rezâ Ša^cbânî

Mystizismus, Orthodoxie und Monarchie: Die drei Säulen der Herrschaft des Safawiden-Schahs Ismâ^cîl*

I. Einleitung

Leben und Herrschaft des safawidischen Schahs Ismâ^cîl verdienen in mehr als einer Hinsicht das Interesse des Historikers. Er wurde am 25. *rağab* 892/ 11. Juni 1487 geboren und starb am 19. *rağab* 930/23. Mai 1524. Sein Leben war der Schaffung und Konsolidierung einer für seine Zeit neuen Machtform gewidmet. Man sagt, daß „der Iran unter seiner Herrschaft (907—930/ 1501—1524) zum ersten Mal seit der arabischen Eroberung im 1./7. Jh. ein Staat und eine Nation wurde.“¹

Leider verfügen wir über nur wenige Dokumente über das Leben Ismâ^cîls. Eines der wenigen Werke, das zu seinen Lebzeiten geschrieben worden ist (oder kurz nach seinem Hinscheiden — der Text ist nicht datiert), ist das *Ğahân-gošâ-ye Ĥâqân* eines anonymen Autors, besser bekannt unter dem Titel *Ālam-ârâ-ye šafavî*; unglücklicherweise scheint es, daß diese Chronik im Laufe der folgenden Jahrhunderte durch die Kopisten mehrfach manipuliert wurde.²

Das Leben Ismâ^cîls läßt sich folgendermaßen zusammenfassen: kurdischer Herkunft, wurde er 892/1487 in Ardabil, dem Lehen seines Ahnen Scheich Šafî, geboren. Als sein Vater Ĥaidar während eines religiösen Kampfes (*ğihâd*) fiel, hielten ihn seine Verwandten (von der Aq Quyûnlû-Dynastie) vom März 1489 bis August 1493 in der Festung Ištâhr in Fârs gefangen. 1494 wurde ^cAlî, der ältere Bruder Ismâ^cîls, infolge des Bruches zwischen den Aq Quyûnlû und den Safawiden getötet. Ismâ^cîl floh daraufhin nach Gilân, wo er die Nachfolge seines Vaters antrat; seine Anhänger erhoben ihn wenig später auf den Thron und krönten ihn im *muğarram* 907/Juli 1501 in Tabrîz zum Schah. Er gründete damit die Dynastie der Safawiden und begann nun, seine Machtposition auszubauen.

Als Ğunaid, der Großvater Ismâ^cîls, die Leitung des safawidischen Ordens übernommen hatte, war dieser militant geworden. Wie A. K. S.

Lambton treffend gesagt hat, wurde Ismâ'îl mehr noch als seine Ahnen „von seinen extremistischen Anhängern aus den Turkmenen-Stämmen als die erbliche und lebende Emanation der Gottheit betrachtet. In der ersten Zeit seiner Machtübernahme waren die Bindungen zwischen seinen Anhängern aus den Stämmen und dem Orden eng; jede Gruppe hatte einen *ḥalīfa*, mit dem Ismâ'îl als der *muršed-e kâmel* (vollkommener Meister) durch die Mittlerschaft des *ḥalīfat al-ḥulafâ* '3 in Verbindung blieb.“ Dieses System ermöglichte es ihm ab 1499, die Eroberung ganz Persiens in Angriff zu nehmen, indem er in seine Armee die turkmenischen Stämme Kleinasiens einband, unter denen der schiitische Glaube fest verankert war.

Seit der entscheidenden Schlacht von Šarûr, als deren Ergebnis sein Aq Quyûnlû-Gegner, Alvand-Mîrzâ, ermordet worden war und dessen Armee eine völlige Niederlage erlitten hatte, weihte sich Ismâ'îl mit Leib und Seele der Aufgabe, sein Reich zu vergrößern und die ganze iranische Hochebene zu erobern, von den Mauern Bagdads im Westen bis nach Herat im Osten; 1510 war der gesamte Iran der Sassaniden seiner Autorität unterstellt. Es bedurfte der Niederlage gegen die Osmanen bei Čâldirân, um seinem Vordringen in osmanisches Territorium Einhalt zu gebieten. Diese Niederlage zerstörte auch den Ruf der Unbesiegbarkeit Ismâ'îls und führte dazu, daß er sich nach und nach aus den Staatsangelegenheiten zurückzog. Nach seinem Tode wurde er im Grabmal seines Ahnen, des Scheich Šafi, in Ardabil beerdigt, und einer seiner vier Söhne, Schah Tahmâsb, folgte ihm auf den Thron.

II. Das politische Werk Ismâ'îls

Eine Studie der Herrschaft Ismâ'îls kann nicht auf eine einfache biographische Beschreibung beschränkt werden, kaum verschieden von der eines beliebigen orientalischen egoistischen, egozentrischen, despotischen und grausamen Souveräns. Man muß nicht nur die charismatischen Aspekte seiner Herrschaft berücksichtigen, sondern auch die Gesamtheit der Ereignisse, die zu seiner Thronbesteigung geführt haben, sowie der 240 Jahre der Herrschaft einer Dynastie, die, 1501 gegründet, erst 1735 endgültig ihr Ende fand mit der Proklamation von Nâdir zum Schah von Persien.

Die Herrschaft Ismâ'îls läßt sich durch folgende Elemente beschreiben:

- Die Festlegung der politischen Unabhängigkeit des Iran neun Jahrhunderte nach dem Auftreten des Islam;

- die Proklamierung der *itnâ 'ašarīya*- (Zwölfer-) Schia als offizielle Staatsreligion;
- die Erlangung der territorialen Einheit aller Regionen der iranischen Hochebene;
- und auf dieser Basis die Schaffung einer nationalen Einheit, sowohl politisch wie auch religiös und sozio-kulturell;
- die Gesundung der Wirtschaft und die Verbesserung des Lebensstandards.

Obgleich man Ismâ'îl nicht mit Schah 'Abbâs dem Großen in administrativer Hinsicht vergleichen kann oder mit einem Sufi-Scheich wie Ḥ^wâğa 'Alī-ye Siyâh-pûš in spiritueller Hinsicht, so ist er doch sicherlich der Urheber zahlreicher Institutionen, die seinen Ruf begründeten.

Beim Machtantritt Ismâ'îls teilten sich dreizehn Feudalherren die Macht, die sie sich ununterbrochen gegenseitig streitig machten.⁴ Darüber hinaus gab es eine wachsende Gefahr im Westen, wo die Ausdehnung der Militärmacht der Osmanen deren expansionistische Gelüste nach dem Iran näherte. Andererseits bedrohte die Widerspenstigkeit der Stämme im Osten, insbesondere der Uzbeken, Turkomanen und Tataren, die sich im Aufruhr befanden, schwer die territoriale Einheit des Landes und die Sicherheit der Bewohner, indem sie dort ständig Unruhe und Verwirrung verbreiteten.⁵ Später verschärfte sich das Problem noch um die Streitigkeiten zwischen Schiiten und Sunniten, und bis zum Ende der Qadscharen-Herrschaft stellten die Einfälle der östlichen Stämme in iranisches Gebiet, wo sie die Einheimischen niedermetzten oder in Gefangenschaft nahmen, eine ununterbrochene Quelle der Sorge für die staatlichen Verantwortlichen und die bewaffneten Kräfte des Iran dar.

Mit Sicherheit war die Machtübernahme der Safawiden die Frucht geduldiger und genauer ideologischer Vorbereitungen, die mit Sorgfalt im Laufe der Jahre durch die Organisation der *ḥânegâhs* (Versammlungsort der Sufis) und durch die zahlreichen Adepten des Scheich Šafī durchgeführt worden waren. Manche Autoren datieren die Anfänge dieser Ereignisse sogar auf die Zeit von Firûz-Šâh-e Ḥoršîd-Kolâh im 5./11. Jahrhundert.⁶

Jedenfalls steht nun fest, daß gegen Ende der Herrschaft von Ismâ'îl und während der seines Sohnes Ṭahmâsb viel unternommen wurde, um die Spuren der kurdischen Herkunft der Safawiden zu verwischen, um ihnen eine Identität zu verschaffen, die ihre Abkunft vom Propheten herleitete. Davon einmal abgesehen, ist es dennoch ganz sicher, daß es die Energie, die Verdienste und das persönliche Charisma Schah Ismâ'îls waren, die ihn dazu brachten, unter Ausnutzung der zweihundertjährigen Machter-

fahrung seiner Ahnen eine Dynastie zu gründen und ein Reich zu schaffen, das in der Politik seiner Zeit eine herausragende Rolle spielen sollte.

Um sein Ziel zu erreichen, verband Ismâ'îl drei für die Stärke eines populären Regimes unerläßliche Elemente miteinander: *ṭarîqat* (mystischer Weg), *šarī'at* (islamisches Gesetz) und *salṭanat* (monarchische Autorität). Er verstand es geschickt, sich auf diese drei Säulen zu stützen und so seine Ambitionen zu verteidigen, ein neues monarchisches System zu errichten.

III. Ismâ'îl und die *ṭarîqat*

Die *maṣṭaba*/Bank des Derwischs verwandelte sich unter seinen Füßen in eine Leiter, um zur höchsten sozio-politischen Würde seines Landes aufzusteigen. Wie wir oben gesehen haben, wurde Ismâ'îl von seinen Anhängern „als die erbliche und lebende Emanation der Gottheit“ angesehen; dies war das Ergebnis der spirituellen sufischen Lehren mehrerer Jahrhunderte; Lehren, die die Scheichs seit jeher ihren Schülern in einer einfachen und unverschnörkelten Sprache übermittelten, die durch ihre Klarheit zur Annäherung zwischen Meistern und Schülern beitrug. Eben dadurch war der Einfluß der ersteren auf die letzteren so stark, daß manche unter ihnen sich brüsteten, „für die Verbreitung des Islams das getan zu haben, was die Missionare für die Verbreitung des Christentums taten, während der Islam selbst sich nicht weiter unter der Bevölkerung hatte einführen können.“⁷ Und dies alles geschah sicherlich in absoluter Übereinstimmung mit den Lehren der *šarī'at*, wie es die die safawidische Mystik betreffenden Quellen, z. B. die *Šafwat as-šafâ*, beschreiben.

Andererseits umgaben sich die Scheichs mit einem Hof, der durch Bande der Abhängigkeit populäre Elemente des Ordens (insbesondere die *ḫalīfas*) an den Großmeister band. Die Sufis hatten in allem, was sie taten, die Augen auf ihren Scheich gerichtet, der, wie 'Azîz Nasafî sagte, als der „Pol und Meister der Zeit“ betrachtet wurde. Dieser Zustand, den man *velâyat* nannte, und den nur die Scheichs erreichen konnten, wurde von den Sufis für noch wichtiger als das Prophetentum gehalten.⁸ Schon zur Zeit Ğunaid's wurde der Scheich *moršed-e kâmel* genannt. Wenig später wurde er sogar mit dem Namen Gottes angerufen und sein Sohn Ḥaidar wurde nun als der „Sohn Gottes“ betrachtet. Als er seinen Vater an der Spitze des Ordens ersetzte, „stürzten die sufischen *ḫalīfas* aus allen Richtungen zu ihm hin und begrüßten die Verkündung seiner *ulûhîya*/Gottheit“.⁹ Ismâ'îl selbst legte großen Wert darauf, daß seine Anhänger ihn als

göttlich behandelten, wie aus seinen Gedichten in türkischer Sprache hervorgeht.¹⁰ Diese sehr beliebten Verse trugen ihm den Namen „*pîr* von Turkestan“ (d. h. von Azerbeidschan) ein.¹¹ Am Rande sei bemerkt, daß ein Diwan von Ismâ'îl erhalten ist, in dem er sich selbst *Ḥaṭâyi* nennt.¹²

Die Gründe, die die Massen dem Scheich zutrieben, waren verschiedener Natur. Sie brauchten nicht nur die moralische Kraft des Scheichs, mit der er sie in ihren Schwierigkeiten unterstützte und ihre Freuden teilte, sondern sie glaubten auch, daß er sie vor den Unruhen beschützen könne, die ständig das Land heimsuchten. Gleichzeitig ermöglichte er es ihnen, sich bei Aktionen zu engagieren, die der Gesellschaft nutzten, sowohl wirtschaftlich wie sozio-politisch. Indem er endlich jedem Individuum seine Stelle in der Gesellschaft zuwies, bewahrte der Scheich die kulturelle Identität eines jeden und erleichterte ihm zugleich, seine religiösen Pflichten zu erfüllen. Als der Scheich all das verwirklichte, was man von ihm erwartete, wurden die Schüler ihm so verbunden, daß jeder von ihnen, selbst wenn er ein großer Sufi war, wie etwa *Qarâ Ḥân*, es als eine ungeheure Ehre betrachtete, für seinen Meister getötet zu werden. (*Âlam-ârâ-ye şafavî*, 516-7).¹³

IV. Ismâ'îl und die *şarî'at*

Die Bedeutung Ismâ'îls für die iranische Geschichte liegt darin, daß er sich dank einer unermüdlichen Beharrlichkeit über alle Rivalen erheben konnte, den schiitischen Glauben energisch konsolidierte und daraus die kämpferische Lehre machte, die man später das „safawidische Schiitentum“ nannte. Wohlgemerkt waren die ersten schiitischen Tendenzen schon unter seinem Vater, *Ḥaidar*, bemerkbar gewesen, der als „Erkennungszeichen die rote safawidische Kopfbedeckung (*tâğ*) einführte, mit 12 Bälgen oder Falten (*tark*), die an die zwölf schiitischen Imame erinnern sollten. Das brachte seinen Anhängern den Spitznamen *qezelbaş* oder Rotkopf ein . . .“¹⁴ Es gibt jedoch absolut keinen Zweifel, daß der feste Wille Ismâ'îls, das Schiitentum offiziell einzuführen, wie es der Autor des *Âlam-ârâ-ye şafavî* oftmals schilderte, der entscheidende Grund dafür war, daß diese Religion über die anderen im Lande praktizierten Religionen die Oberhand gewann. Man sollte nicht vergessen, daß Ismâ'îl, um zu diesem Ziel zu gelangen, unzählbare Schwierigkeiten überwinden mußte.

Das Schiitentum gab es schon lange vor Ismâ'îl.¹⁵ Es war jedoch sein Vater *Ḥaidar*, der dadurch, daß er sich als Gott darstellte, eine klare Spal-

tung zwischen *šarf'at* und *tarîqat* einführte, zwei verschiedene Aspekte der Religion, wobei es Ismâ'îl gelang, beide in seiner Person zu versöhnen, um so der absolute und unbestrittene Meister seines Ordens zu werden. Ĥaidar und sein Vater Ğunaid hatten dieses Unterfangen bereits durch die bewaffnete Mobilisierung ihrer Anhänger vorbereitet. Indem sie ihren Korankommentaren eine militaristische Interpretation gaben und ihre Anhänger zum „heiligen Krieg“ aufriefen, hatten sie ihrem Nachfahren den Weg geebnet.¹⁶

Es ist fast offensichtlich, daß Ismâ'îl der erste der Safawiden war, der sich eine direkte Abstammung vom Propheten zugelegt hat, indem er die *siyâdat* für sich in Anspruch nahm.¹⁷ Es scheint, daß seit Ğunaid die Meister des safawidischen Ordens festgestellt hatten, daß im Zusammenhang mit den Sufi-Grundlagen es weder ein neues Element gab, noch eine bewegende politische Botschaft, die die Bevölkerung hätte mitreißen können und sie die Veränderungen, die sie vorhatten, hätte akzeptieren lassen. In der Vergangenheit waren den nomadisierenden Türken die moralische Unterstützung und die Richtlinien der nicht-sunnitischen Sufi-Meister zugute gekommen. So kann man sehr gut die Neigung Ismâ'îls für eine andere Lehre als das Sunnitentum seiner Ahnen verstehen, in diesem Falle für das Schiitentum, das ihn mit einer wirksamen Waffe gegen die Osmanen versah.¹⁸ Deswegen erklärte er zu Beginn auch immer: „Ich hänge nicht daran zu herrschen. Ich möchte nur die Religion meiner Vorväter verbreiten, der (schiitischen) Imame, . . . damit die Wahrheit /*ḥaqq* wiederhergestellt wird“ (*Ālam-ârâ-ye šafavî*, 62). Oder auch: „Gott und die Imame haben mir die Aufgabe übertragen, die Erde von Ungerechtigkeit und Aufruhr zu befreien und die Religion 'Alîs zu verbreiten . . .“ (*Ibid.*, 111–112).

Und in der Tat, obwohl die Beziehungen Ismâ'îls zu seinen turkmenischen Anhängern — der Speerspitze seiner militärischen Eroberungen — im wesentlichen spiritueller Natur waren, erforderte die Unterwerfung der gesamten iranischen Gesellschaft etwas anderes als nur die *tarîqat*. Man mußte ihr genau definierte und angepaßte religiöse Modelle anbieten, die für alle akzeptabel waren. Daher die Behauptung des „*šaiḥ-oğlı*“ Ismâ'îl, „der edle Abkomme 'Alîs“ zu sein. Indem er sich auf diese Weise eine prophetische Abkunft gab, erhob er sich auf einen so hohen Rang, daß man nur schwer sagen kann, ob er nun vorgab, selbst der „Imam der Zeiten“ oder ein Prophet zu sein. Diese Zweideutigkeit ist auch den zeitgenössischen ausländischen Beobachtern nicht entgangen, insbesondere Diarzi Sanudo aus Venedig.¹⁹

Man hat zahlreiche Erklärungen vorgetragen für diesen radikalen Wechsel von der Sunna zur Schia.²⁰ Sicher ist, daß bei Eindringen der Mongolen die sufischen und schiitischen Sekten mehr Freiheit besaßen und offener und häufiger gegen die Übergriffe der herrschenden Religion protestierten, die damals noch die Sunna war. Die verschiedenen irano-osmanischen Kämpfer gaben, besonders nach der Niederlage von Čâldirân, der religiösen safawidischen Propaganda einen neuen Elan. Genau von diesem Augenblick an festigte sich die neue Orientierung der safawidischen Politik und bevorzugte die schnelle Verbreitung der schiitischen Lehre.²¹

V. Ismâ'îl und die *salṭanat*

Die Monarchie, eine der ältesten Institutionen Irans, wurde mit der Machtübernahme Ismâ'îls wiederbelebt, indem er eine typisch iranische Herrschaftsform einsetzte, die in der Bevölkerung der iranischen Hochebene ihre alte Identität mit all ihrer Pracht wieder wachrief.

Die königliche Herrschaft im Iran war von alters her despotisch und absolut, wie jede andere orientalische Herrschaft auch. Das heißt, daß Ismâ'îl, um sich als traditioneller Souverän auszuweisen, an all die Vorstellungen appellieren mußte, die im iranischen Volk ein solches Konzept der Monarchie unterstützten und es legitimierten. Als er 1501 auf den Thron gelangte, vereinte er nicht nur die Funktionen eines spirituellen Meisters und religiösen Führers in sich, sondern auch die Autorität, die ihm seine königliche Aufgabe gewährte, welche im Iran seit langem eine Stabilität hoch über allen dynastischen Wirbeln erreicht hatte; sie war es, die die territoriale Integrität und nationale Einheit bewahrte, die so der Schlußstein des politischen Gebäudes war, welches Ismâ'îl errichtet hatte, während die nomadisierenden Turkmenen, die treu seiner *ṭarîqat* anhängen, das militärische Element bildeten.

Von diesem Augenblick an waren alle Tätigkeiten Ismâ'îls und seiner Nachfolger darauf gerichtet, die politische Souveränität des Landes zu bewahren und zugleich die absolute Macht zu garantieren, die sie dadurch erhielten, daß sie auf alle Angelegenheiten des Landes Einfluß nahmen. Es ist im übrigen gar nicht so einfach, eine klare Trennung zwischen den einzelnen Bestandteilen dieser politischen Macht vorzunehmen, denn zur Zeit Ismâ'îls bildeten die verschiedenen Rädchen des Staatsapparats ein unauflösliches Ganzes, so sehr, daß die Verwaltungsbeamten, wie z. B. die Kanzler, oft auch militärische Aufgaben übernahmen.

Ein Problem stellte sich jedoch: Die iranische Gesellschaft war erschrocken von dem unaufhaltsamen Aufstieg der turkmenischen Anhänger Ismâ'îls; unter dem Namen „*qezelbâš*“ erklärten sie Ismâ'îl zu einem der ihren und bildeten eine um so beeindruckendere Macht, als sie nicht zögerten, Iran das „Land der *qezelbâš*“ zu nennen und den Rest der Bevölkerung ganz offen zu verachten.²² Deswegen sah sich Ismâ'îl gezwungen, als er diese Gefahr wahrnahm, persönlich einzugreifen und die Bevölkerung zu beruhigen, indem er einen Regenten bestimmte, der kein *qezelbâš* war. Die *qezelbâš* reagierten zornig und mit kaum verhehlter Feindschaft. Die Bevölkerung dagegen zeigte sich zufrieden, denn sie war der Meinung, daß die Konsolidierung der königlichen Macht eine Garantie für die Sicherheit sei.²³ Eine genaue Untersuchung des *‘Ālam-ârâ-ye šafavî* zeigt klar die Hinwendung Ismâ'îls zur Religion der Mehrheit und seine fortschreitende Einschränkung der übertriebenen Machtbefugnisse der Adepten der *tarîqat*.

Wenn eine Regierung erklärt, sie sei vom Volk beauftragt, und vorgibt, alle seine spirituellen und materiellen Bestrebungen erfüllen zu können, dann muß sie auch behaupten, über eine göttliche Bürgschaft zu verfügen, indem sie sich auf Träume, Erleuchtungen und prophetische Visionen beruft (wirkliche oder angebliche). Da Ismâ'îl dieses Phänomen und das Temperament seines Volkes gut kannte, verstand er es vorzüglich, sich die populäre Auffassung vom göttlichen Ursprung der Monarchie („Der Herrscher ist der Schatten Gottes auf Erden“ — *as-sulţân zill Allâh fi l-ard*) sowie die Vorstellungen, die das Volk sich vom zwölften Imam machte (der verborgene Imam der Schiiten), zunutze zu machen. Das *‘Ālam-ârâ-ye šafavî* ist in dieser Hinsicht besonders interessant. Man findet darin zahlreiche Offenbarungen und Visionen über die Zukunft Ismâ'îls und das Ergebnis politischer Entscheidungen, die er treffen mußte. Jedesmal, wenn von einer bedeutenden Sache die Rede ist, träumt er (S. 55, 80, 83, 94, 98, 306, 317, 425) und sieht in seinen Träumen den Imam ‘Alî oder dessen Nachfahren, den verborgenen Imam. Wenn es sich um Sufis handelt, bedient er sich gerne der Beziehungen zwischen Schüler und Meister (*ibid.*, S. 61, 417, 423, 454, 484, 499, 525). In all diesen Fällen waren die Schüler völlig davon überzeugt, daß ihr *moršed-e kâmel*, obwohl er manchmal mehrere hundert Kilometer von ihnen entfernt war, eng vertraut mit ihrem Lebenslauf war und sie nach seinem eigenen Willen leitete, der ihrer Überzeugung nach der Wille Gottes selbst war.

Gegen seine Feinde jedoch war Ismâ'îl grausam und unerbittlich und ging sogar so weit, sie in Käfige einzukerkern (*ibid.*, S. 530) oder sie bei leben-

digem Leib verbrennen zu lassen (*ibid.*, S. 99 und 103). Er herrschte mit einer solchen Härte, daß niemand es wagte, sich ihm oder seinen Befehlen entgegenzustellen.²⁴ Seine fanatischsten Anhänger waren ihm im übrigen so ergeben, daß sie auf seinen Befehl hin die, die er ihnen wies, verschlangen (*ibid.*, S. 480). Sie waren weder in Friedens- noch in Kriegszeiten ihr eigener Herr und glaubten, daß alles, was sie waren, von Ismâ'îl ausging und daß sie keinen anderen Willen als den seinen hätten (*ibid.*, S. 504), um so mehr, als er es selbst war, der die Bedingungen festlegte, unter denen sie in den Rang eines Sufi aufsteigen konnten, und deren Anwendung verlangte (*ibid.*, S. 376 und 560).

Ein anderer Charakterzug war sein Hang zu übermäßiger Großzügigkeit. Ohne je aufzurechnen, gab er Geld für die Sufis aus und bot ihnen alles an, was er aus den verschiedenen Regionen seines Reiches erhielt und versicherte sich so ihrer Anhänglichkeit und Loyalität.²⁵ Bei diesem Charakterzug versteht es sich von selbst, daß seine Geldschränke immer leer und seine Finanzen in Gefahr waren.

Neben den sozio-religiösen Grundlagen der Herrschaft Ismâ'îls muß man auch sein persönliches Charisma betonen, das in der Wertschätzung und Ergebenheit seiner Anhänger eine wichtige Rolle spielte: Von großer Schönheit, vereinte er stattliches Aussehen mit unerschütterlichem Mut; seine grenzenlose Großzügigkeit, sein Raffinement und sein Sinn für Poesie, verbunden mit einem glühenden Glauben an seine Mission und wilder Entschlossenheit, gewannen ihm alle Herzen.

Um seine Untertanen besser beeinflussen zu können, entwickelte Ismâ'îl — und später auch seine Nachfolger — den Fanatismus, der eine der Methoden für die Regierung wurde. So bildeten sich drei konstituierende Elemente der Macht, die wir oben genannt haben, unter Ismâ'îl auf folgende Art und Weise heraus:

- die Herrschaft (*salṭanat*) geht auf die Nachkommen von Scheich Şafî zurück;
- die *ṭarîqat* auf die türkischen *qezelbâş*;
- die *şarî'at* auf die Mehrheit der Iraner.

Das Zusammentreffen dieser Elemente im sozio-politischen Umfeld der Zeit, gefolgt von fast zweieinhalb Jahrhunderten Stabilität, trug dazu bei, Iran eine neue nationale Identität zu geben, die in eine politisch-kulturelle Einheit mündete, die nur wohltuend in einem Augenblick sein konnte, in dem das Land Kontakt mit der europäischen Welt aufnahm. Es war, wenn man so will, sein Eintrittsvisum in die moderne Zeit. Der einzige Vorwurf, den man Ismâ'îl und seinen Nachfolgern machen kann, ist, daß sie die

Expansion Irans nach Kleinasien und besonders nach Zentralasien abblockten und damit diese Regionen unwiederbringlich vom Iran abtrennten und sie der türkischen und tatarischen Beherrschung auslieferten. Das ist jedoch ein anderes Problem . . .

Anmerkungen:

- * Dies ist eine Übersetzung des Artikels „Mysticisme, orthodoxie et monarchie: trois composantes du règne de Shâh Ismâ'îl-e Šafavî“, der in Luqmân, 7. Jg., Nr. 1 (Herbst-Winter 1990/1991) erschienen ist.
1. R. M. Savory, „Ismâ'îl I“, in *E.I.*, Bd. 4.
 2. Es gibt eine Handschrift, deren Alter nicht feststeht, im British Museum (Or. 3248) sowie eine andere in der Zentralbibliothek der Cambridge University (Add. 200), die aus dem Jahre 1102/1690 stammt und eine Kopie der ersten zu sein scheint. Darüber hinaus verfügen wir über zwei Editionen: eine von Yadollâh Šokrî angefertigt (Teheran 1350/1971), die andere von Allâhdâd Muza'ffar (Islamabad 1985). Unsere Anmerkungen sind der Teheraner Edition entnommen.
 3. Siehe A. K. S. Lambton, „Ismâ'îl I“, in *E.I.*, Bd. 3, die V. Minorsky, *Tadkirat al-mulûk* (London 1943), S. 125 f. zitiert. Für genauere Details zu diesem Begriff s. R. M. Savory, „The office of *khalifat l-khulafâ* under the Šafawids“ in *Journal Amer. Or. Soc.*, 85 (1965), S. 497–502.
 4. V. J. Parry, „Bâyazîd II“, in *E.I.*, Bd. 1, 1154 a.
 5. Michel M. Mazzaoui, *The origins of the Safawids*, Freiburg, Freiburger Islamstudien, 1972, S. 78.
 6. V. Minorsky, *Persia in A.D. 1478–1490. An abridged translation of Fadlullâh b. Ruzbihân Khunji's Târikh-i Âlam-ârâ-yi Amîni*, London, 1957, S. V–VIII.
 7. Roger M. Savory, *Iran under the Safavids*, Cambridge, Cambridge University Press, 1980, S. 17 f.
 8. Michel M. Mazzaoui, *op. cit.*, S. 76.
 9. Roger M. Savory, *op. cit.*, S. 22 f.
 10. *Ibid.*, S. 152.
 11. *Ibid.* Für die Bedeutung der „königlichen Gottheit“ s. E. Burke Inlow, „The Divine Right of Persian Kings“, in *Journal of Indian History*, XLV, Bd. 2, Nr. 134, S. 400 ff., sowie H. K. Mirza, „Symbol of Divinity and Royalty“, in *Kurus mem. vol.*, Bombay, 1974, S. 96–99.
 12. Die ausführlichste Untersuchung der Poesie von Ismâ'îl ist von V. Minorsky vorgenommen worden, „The Turkish poetry of Shah Ismail I“, in *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, X, 4 (1942), S. 1007–1053.
 13. S. ebenfalls V. Minorsky, „Ahl-i Ḥaqq“, in *E.I.*, Bd. 1.
 14. R. M. Savory, „Ismâ'îl I“, in *E.I.*, Bd. 4.
 15. E. G. Browne, *A History of Persian Literature in Modern Times (A.D. 1500–1924)*, Bd. IV, Cambridge, Cambridge University Press, 1944, S. 22 f. und 53 f.

16. M. Mazzaoui, *op. cit.*, S. 76—82.
17. *Ibid.*, S. 47 f., der A. Kasravî zitiert.
18. *Ibid.*, *International Journal of Middle East Studies*.
19. V. Minorsky, *op. cit.*, S. 12 f.
20. R. Savory, *Iran under the Safavids*, S. 198.
21. D. S. Amoretti, „Religion in the Timurid and Safavid periods“, in: *The Cambridge History of Iran*, Bd. VI, Cambridge, 1986, S. 636.
22. James J. Reid.
23. D. S. Amoretti, *op. cit.*, S. 637 f.
24. Sir John Milcom, H. R. Roemer, „The Safavid Period“, in *The Cambridge History of Iran*, Bd. VI, S. 215.
25. V. Minorsky, *Tadkirat al-mulûk*, S. 13; E. G. Brown, *op. cit.*, Bd. IV, S. 15.