

Ahmad-e Kasrawīs Konzept einer «reinen Religion» (*pākdīnī*)
im Dienste eines vereinten und fortschrittlichen Iran:
Ein Beitrag zur Religionskritik im Iran

Inauguraldissertation
an der Philosophisch-historischen Fakultät der Universität Bern
zur Erlangung der Doktorwürde
vorgelegt von
Mahdi Rezaei-Tazik

eingereicht bei
Prof. Dr. Anke von Kügelgen, Institut für Islamwissenschaft und Neuere Orientalische
Philologie der Universität Bern [heute: Institut für Studien zum Nahen Osten und zu
muslimischen Gesellschaften])
und
Prof. Dr. Katajun Amirpur, Orientalisches Seminar
der Universität Köln

Bern, den 30. April 2021

Diese Dissertation wurde am 21. September 2021 erfolgreich verteidigt.

Dieses Werk ist lizenziert unter einer Creative Commons Namensnennung - Nicht-kommerziell -
Weitergabe unter gleichen Bedingungen 4.0 International Lizenz.

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0>

Barbara und Fridolin Wechsler gewidmet

Inhaltsverzeichnis

Danksagung.....	8
Umschrift und Formalia	9
Einleitung	11
Vorbemerkung zu Kasrawīs Sprache	13
I. Leben	15
1. Kindheit und Jugend in Täbris	15
2. Tätigkeit in der Judikative und nebenberufliche Forschung	19
3. Wandel zum Religions- und Gesellschaftskritiker.....	23
4. Ermordung.....	23
II. Werk	27
1. Zeitschrift und Zeitung.....	27
1.1. <i>Peymān</i> (Eid).....	27
1.2. <i>Parčam</i> (Flagge).....	28
2. Monographien	29
2.1. <i>Ā'īn</i> (Der Weg).....	30
2.2. <i>Payām be dāneshmandān-e orūpā wa āmrīkā</i> (Botschaft an die Wissenschaftler Europas und Amerikas).....	31
2.3. <i>Rāh-e rastgārī</i> (Der Weg zur Erlösung).....	31
2.4. <i>Wardjāwand-bonyād</i> (Das heilige Fundament)	33
2.5. <i>Dar pīrāmūn-e kherad</i> (Über die Vernunft).....	34
2.6. <i>Khodā bā māst</i> (Gott ist mit uns)	34
2.7. <i>Mā če mīkhāhīm?</i> (Was wollen wir?)	35
2.8. <i>Dar pīrāmūn-e eslām</i> (Über den Islam).....	35
2.9. <i>Shī'egarī</i> (Schiismus).....	35
2.10. <i>Bahā'īgarī</i> (Bahaismus).....	36
2.11. <i>Pendārkhā</i> (Aberglauben).....	36
2.12. <i>Dar pāsokh-e badkhāhān</i> (In Erwiderung auf Widersacher).....	36
2.13. <i>Sūfīgarī</i> (Sufismus)	37
2.14. <i>Hāfez če mīgūyad?</i> (Was sagt Hāfez?).....	38
2.15. <i>Dar pīrāmūn-e «adabīyāt»</i> (Über die «Literatur»)	38
2.16. <i>Dīn wa djahān</i> (Religion und Welt).....	38
2.17. <i>Dar pīrāmūn-e rawān</i> (Über die Seele)	39
2.18. <i>Dādghāh</i> (Das Gericht).....	39
2.19. <i>Doulāt be mā pāsokh dahad</i> (Die Regierung soll uns antworten)	40

III. Kasrawīs Religionsverständnis: Pākdīnī (Reine Religion)	42
1. Pākdīnī als Alternative zu allen Glaubensrichtungen im Iran.....	42
2. Pākdīnī im Detail.....	45
2.1. Gotteserkenntnis aus der Natur	46
2.2. Gleichheit der Menschen und ihr Weltauftrag	47
2.3. Prophetie als Wegweiser	48
2.3.1. Gründe für das Erscheinen der Propheten.....	49
2.3.2. Ablehnung des konventionellen Verständnisses der Prophetie	50
2.3.3. Unterscheidung von wahren und falschen Propheten	51
2.3.4. Kasrawī als Prophet.....	53
2.4. Religion im ständigen Wandel.....	54
2.5. Religion im Dienst des Diesseits	55
3. Verhältnis der Religion zu anderen Weltanschauungen und Lebens- und Wissensbereichen.....	56
3.1. Religion und Europäisierung.....	56
3.1.1. Religion und Moral	58
3.1.2. Religion und Zivilisation.....	60
3.2. Religion und Vernunft.....	61
3.3. Religion und griechische Philosophie.....	63
3.4. Religion und Wissenschaft.....	64
3.4.1. Religion und Wissenschaft als vereinbare Bereiche	65
3.4.2. Verbindung von Religion und Wissenschaft als Voraussetzung für Fortschritt	67
3.4.3. Religion und Darwins Evolutionstheorie	68
3.5. Religion und Materialismus	69
3.5.1. Widerlegung von sechs Hauptlehren des Materialismus	70
3.5.2. Über die Philosophien von Schopenhauer und Nietzsche.....	75
4. Zwischenresümee	76
IV. Religionskritik	80
1. Kritik an vorislamischen Religionen.....	80
1.1. Zoroastrismus.....	81
1.2. Judentum	81
1.3. Christentum.....	82
1.4. Zwischenresümee	82
2. Islam.....	83
2.1. Urislam und die Gründe für seinen Verfall.....	84
2.2. Islam der Gegenwart	85
2.2.1. Kritikpunkte am Islam der Gegenwart.....	86
2.2.2. Widerlegung potenzieller Einwände	89

2.3. Koran.....	91
2.4. Islamisierung des Iran	93
2.5. Schia.....	95
2.5.1. Entstehung der Schia.....	96
2.5.2. Kritikpunkte an der Schia.....	96
2.5.3. Glaube an einen verborgenen Imam	102
2.5.3.1. Mahdismus	102
2.5.3.2. Beziehung zwischen dem Mahdismus und einem verborgenen Imam	104
2.5.3.3. Widerlegung des Glaubens an einen verborgenen Imam.....	105
2.5.3.4. Widerlegung des Anspruchs der schiitischen Mullas auf Herrschaft in der Abwesenheit eines verborgenen Imam	106
2.6. Zwischenresümee	109
3. Scheichismus, Babismus und Bahaismus	111
3.1. Scheichismus.....	114
3.2. Babismus	116
3.3. Bahaismus	117
3.4. Zwischenresümee	120
4. Aberglaube	121
4.1. Weissagung (<i>pīshgū`ī</i>)	122
4.2. Hellsehen (<i>fālgīrī</i>)	122
4.3. Astrologie (<i>setāreshomārī</i>)	123
4.4. Gesichts- und Handdeutung (<i>čehre-bīnī wa kaḡbīnī</i>)	123
4.5. Befragung des Koran (<i>estekhāre</i>).....	124
4.6. Zauberei (<i>djādū</i>)	124
4.7. Dschinn-Beschwörung (<i>djengīrī</i>).....	125
4.8. Gebetsschreiberei (<i>do`ā-newīsī</i>).....	125
4.9. Glücksbringer und Unglücksbringer (<i>khoshshogūn wa badshogūn</i>)	126
4.10. Traumdeutung (<i>khābgozārī / ta`bīr-e khāb</i>)	126
4.11. Gespräch mit Toten (<i>goftegū bā mordegān</i>)	127
4.12. Fatalismus (<i>djabrīgarī</i>)	127
4.13. Zwischenresümee	129
5. Sufismus und Kharābātīgarī.....	129
5.1. Sufismus.....	129
5.1.1. Ursprung des Sufismus	130
5.1.2 Kritikpunkte am Sufismus.....	131
5.2. Kharābātīgarī.....	137
5.2.1. Khayyām	138
5.2.2. Das Verhältnis von Kharābātīgarī und Sufismus	138

5.2.3. Hāfez	139
5.3. Zwischenresümee	141
V. Rezeptionsgeschichte	142
1. Religion und Religionskritik.....	143
1.1. Mahmūd-e Zarandī: <i>Čand so `āl az Kasrawī</i> (Ein paar Fragen an Kasrawī).....	143
1.2. M. Touhīdī: <i>Tanāghozāt-e peymān wa parčam</i> , (Widersprüche in <i>Peymān</i> und <i>Parčam</i>) ..	147
1.3. Mahdī-ye Sarrādj-e Ansārī: <i>Nabard-e bā bīdīnī. Dar bāre-ye Kasrawī wa kasrawīgarī</i> (Kampf gegen die Religionslosigkeit. Über Kasrawī und den Kasrawīsmus).....	148
1.4. `Abdollāh-e Ātashkadī: <i>Nāme-ye sargoshāde-ye `Abdollāh-e Ātashkadī dar pāsokh-e torrahāt-e Nāseyyed Ahmad-e Kasrawī</i> (Der offene Brief von `Abdollāh-e Ātashkadī in Erwiderung auf die Ungereimtheiten von Nāseyyed Ahmad-e Kasrawī).....	153
1.5. Morteżā Mahdawī: <i>Kadjrawīgarī. Dar pāsokh-e ahreman</i> (Der Irrweg. In Erwiderung auf den Teufel)	155
1.6. Seyyed Nūroddīn-e Hoseynī-ye Shīrāzī: <i>Kasr-e Kasrawī</i> (Kasrawīs Defizit).....	158
1.7. Ghāsem-e Eslāmī, <i>Bekhānand wa ātash-e enghelāb rā beneshānand</i> (Sie sollen es lesen und das Feuer der Revolution löschen).....	161
1.8. Parwīz-e Shahriyārī & Mahdī-ye Ne`matollāhī: <i>Nikkhāhān-e tūde</i> (Die Gutmenschen des Volkes).....	163
1.9. Farhang-e Nakha`ī: <i>Kadjrawīhā-ye Kasrawī</i> (Kasrawīs Irrwege).....	164
1.10. Hoseyn-e Kāshānī: <i>Pāsokh-e dāwarī yā barresī-ye `aghāyed-e shī`e</i> (Die Antwort auf <i>Dāwarī</i> oder die Prüfung der schiitischen Lehrmeinungen).....	166
1.11. Yūsuf-e Fazā`ī: <i>Tahghīgh dar tārīkh wa `aghāyed: Sheykhīgarī, Bābīgarī, Bahā`īgarī ... wa Kasrawīgarā`ī</i> (Eine Studie über Geschichte und Glauben: Scheichismus, Babismus, Bahaismus ... und Kasrawismus).....	167
1.12. `Abdol`alī-ye Dastgheyb: <i>Naghd-e āsār-e Kasrawī</i> (Kritik an den Werken Kasrawīs).....	168
1.13. Ārmān-e Nehčīrī: <i>Ahmad-e Kasrawī: `Āsī yā mosleh?</i> (Ahmad-e Kasrawī: Rebell oder Reformator?)	170
1.14. `Alīrezā Manāfzāde: <i>Yādī az Ahmad-e Kasrawī</i> (Ein Andenken an Ahmad-e Kasrawī) ...	171
1.15. Ehsān-e Tabarī: <i>Āwarandegān-e andīshe-ye khatā. Seyrī dar ahwāl-e Sādegh-e Hedāyat wa Ahmad-e Kasrawī</i> (Die Überbringer von Irrlehren. Eine Reise in die Gedanken von Sādegh-e Hedāyat und Ahmad-e Kasrawī).....	172
1.16. Mohammad-e Tawakkolī-ye Targhī: <i>Tadjaddod-e ekhterā`ī, tamaddon-e `āriyatī wa enghelāb-e rouhānī</i> (Die erfundene Moderne, die entliehene Zivilisation und die Revolutionierung der Religion).....	174
1.17. Farzīn-e Wahdat: <i>Bonbast-e tadjaddod dar andīshe-ye Kasrawī</i> (Die Sackgasse der Moderne im Denken Kasrawīs)	175
1.18. Mohammad Rezā Ghānūnparwar: <i>Pākdīnī dar ārā-ye Kasrawī. Negareshī `aghlānī be dīn</i> (Pākdīnī im Denken Kasrawīs: Ein rationaler Blick auf die Religion).....	177
1.19. Asghar-e Fathī: <i>Kasrawī če mīgūyad?</i> (Was sagt Kasrawī?).....	177
1.20. Mo`assese-ye farhangī-ye ghadr-e welyāt: <i>Namād-e enherāf-e roshanfekrī</i> . (Ein Symbol der Abweichung von der Aufklärung)	178
1.21. Mahmūd-e Delfānī: <i>Ahmad-e Kasrawī; az dīn-setīzī tā dīn-āwīrī</i> (Ahmad-e Kasrawī; von der Religionsbekämpfung bis zur Religionsgründung).....	179

1.22. Mohammad Rezā Nīkfar: <i>Kasrawī wa mas'ale-ye howīyat-e sekūlar</i> (Kasrawī und die Frage nach der säkularen Identität).....	180
1.23. Alīrezā Malā'ī-ye Tawānī: <i>Az Kāwe tā Kasrawī</i> . (Von Kāwe bis Kasrawī)	182
1.24. Rasūl-e Dja'fariyān: <i>Djaryānhā wa sāzmānhā-ye mazhabī-siyāsī-ye īrān</i> . (Die religiösen und politischen Strömungen und Organisationen des Iran.).....	184
1.25. Zwischenresümee.....	185
2. Sufismus und Kharābātīgarī.....	187
2.1. Seyyed Ebrāhīm-e Monaghghah: <i>Meftāh-e bayān yā kelīd-e zabān-e Hāfez. Pāsokh-e Kasrawī</i> . (Der Schlüssel zur Erklärung oder der Schlüssel zur Sprache von Hāfez. In Erwiderung auf Kasrawī).....	187
2.2. 'Abbās-e Eghbāl: <i>Balā-ye ta'assob wa bī-zoghī</i> (Das Unheil von Fanatismus und Geschmacklosigkeit).....	187
2.3. 'Abdol'alī-ye Dastgheyb: <i>Naghd-e āsār-e Kasrawī</i> (Kritik an den Werken Kasrawīs).....	188
2.4. Mohammad 'Alī-ye Homāyūn-ye Kātūziyān: <i>Kasrawī wa adabīyāt</i> (Kasrawī und die Literatur)	189
2.5. Ardalān-e 'Attārpūr: <i>Edde 'ā-ye Kasrawī bar Hāfez. Dar pāsokh be mardī shegeft</i> (Kasrawīs Behauptung zu Hāfez. In Erwiderung eines erstaunlichen Mannes)	190
2.6. Zwischenresümee.....	192
3. Materialismus.....	192
3.1. Mahdī-ye Sarrādj-e Ansārī: <i>Nabard-e bā bīdīnī. Dar bāre-ye Kasrawī wa kasrawīgarī</i> (Kampf gegen die Religionslosigkeit. Über Kasrawī und den Kasrawīsmus).....	192
3.2. Kārshād: <i>Āghā-ye Kasrawī wa mafhūm-e māteriyālīsm</i> (Herr Kasrawī und die Bedeutung des Materialismus).....	193
3.3. Negarā: <i>Dar pāsokh-e Kārshād. Maktab-e Kasrawī wa māteriyālīsm</i> (In Erwiderung auf Kārshād. Die Schule von Kasrawī und der Materialismus).....	195
3.4. 'Abdol'alī-ye Dastgheyb: <i>Naghd-e āsār-e Kasrawī</i> (Kritik an den Werken Kasrawīs).....	196
3.5. Zwischenresümee.....	197
Schlusswort und Ausblick	199
Anhang: Religion und Wissenschaft (<i>dīn wa dānesh</i>)	205
Quellenverzeichnis	219
Primärquellen (Kasrawīs Schrifttum)	219
Zeitschrift und Zeitung.....	219
Peymān.....	219
Parčam.....	225
Monographien	227
Sekundärquellen.....	231

Danksagung

Mein grosser Dank gebührt meiner Erstbetreuerin Frau Prof. Dr. Anke von Kügelgen. Sie stand mir mit ihrem wachen Geist immer beratend und ermutigend zur Seite, nicht nur in der Dissertationsphase, sondern auch während des Studiums. Sie zeigte sich auch offen für Themen, denen in der Islamwissenschaft wenig Beachtung geschenkt werden, darunter Religionskritik. Mein Dank gilt auch meiner Zweitbetreuerin Frau Prof. Dr. Katajun Amirpur (Universität Köln), deren Ratschläge ich stets einholen durfte.

Ein besonderer Dank geht auch an die Dr. Joséphine de Karman-Stiftung, die diese Arbeit in den ersten drei Monaten mit einem Stipendium gefördert hat. Hier sei auch dem Schweizerischen Nationalfonds (SNF) herzlich gedankt. Ohne dessen langjährige Unterstützung hätte diese Dissertation nicht zustande kommen können.

Ich möchte mich hier auch ganz herzlich bei Dr. Fridolin Wechsler (emeritierter Dozent am Religionspädagogischen Institut der Universität Luzern) bedanken. Er begleitete die ganze Arbeit von Anfang bis zum Schluss, lektorierte meine Texte, besprach zahlreiche Stellen mit mir und gab mir immer wieder inhaltliche Inputs. Bedanken möchte ich mich herzlich ebenfalls bei Dr. Judith Hélène Stadler (Universität Bern), die die Schlusskorrektur dieser Dissertation übernahm. Sie stand mir sprachlich und wissenschaftlich zur Seite und nahm sich immer Zeit, um meine Rückfragen zu beantworten. Für das Gegenlesen und Lektorieren einzelner Kapitel sowie inhaltliche Inputs danke ich den folgenden Personen bestens: Clara Bombach (Marie Meierhofer Institut für das Kind), Maggie Winter, Sevinç Yasargil (Universität Bern) und Dr. Michael Frey (Universität Bern). Für noch vorhandene Fehler übernehme ich die Verantwortung.

Schliesslich möchte ich meinen Dank an Pascale Akl, meine Partnerin, richten. In der letzten Phase meiner Dissertation war sie mehr denn je für mich da. Nicht nur sprachlich unterstützte sie mich stets, sondern übernahm einen sehr grossen Teil der Betreuung unseres gemeinsamen Kindes.

Umschrift und Formalia

Die Umschrift persischer Termini orientiert sich am Teheraner Dialekt. Eine Ausnahme bilden im Deutschen geläufige Begriffe und geographische Bezeichnungen, die entweder im Duden verzeichnet oder in den Informationsmedien verbreitet sind. Somit steht im Fliesstext z.B. <Dschihad> und nicht <djehād>, <Teheran> und nicht <Tehrān>, <Babismus> und nicht <Bābīsmus>. In der Bibliographie hingegen werden bei der Nennung persischer Publikationen persische Termini konsequent in Umschrift wiedergegeben. Die ursprünglich arabischen Begriffe und Namen, die mittlerweile zur persischen Sprache gehören und anders als im Arabischen ausgesprochen werden, werden ebenfalls nach der persischen Aussprache wiedergegeben. Somit steht im Text <haghīghat> und nicht <ḥaḡīḡa>, <‘Alī ebn-e Abī Tāleb> und nicht <‘Alī ibn Abī Ṭālib>. Nur arabische Termini und Namen, die im Persischen nicht geläufig sind, werden in Anlehnung an das Hocharabische wiedergegeben. Demgemäss steht im Text <al-Hilāl> und nicht <al-Helāl>.

Die Titel der Primärquellen respektive Kasrawīs Schriften werden in den Fussnoten vollständig (kursiv) zitiert, Beispiel: *Shī‘egarī*. Dabei werden Kasrawīs Personalien (Vor- und Nachname) nicht angegeben. D.h. alle Literaturangaben, die keinen Autor enthalten, verstehen sich als Schriften Kasrawīs. Auch der Erscheinungsort und das Erscheinungsjahr von Kasrawīs Schriften werden in der Regel weder im Fliesstext noch in den Fussnoten erwähnt. Davon wird nur im Kapitel II der vorliegenden Arbeit abgewichen, denn in diesem werden Kasrawīs Werke beschrieben. In der Bibliographie hingegen werden Kasrawīs Schriften vollständig zitiert. Sie werden bei der Erstnennung im Fliesstext ins Deutsche übersetzt, Beispiel: *Bahā‘igarī* (Bahaismus). Die Titel aller zitierten Artikel und Monographien Kasrawīs wurden in der Bibliographie übersetzt.

Auf die verwendete Sekundärliteratur wird in den Fussnoten verwiesen, in einem Kurzzitat, bestehend aus dem Namen des Autors und einem Kurztitel. Beispiel: Weinrich, *Religion und Religionskritik*. Eine Ausnahme stellt das Kapitel V dar, das die Rezeptionen behandelt. Dort wird die Sekundärliteratur im Fliesstext vollständig angegeben. Ausserdem werden die Übersetzungen der persischen Titel in Klammern gesetzt. Beispiel: Mahmūd-e Zarandī: *Čand so‘āl az Kasrawī* (Ein paar Fragen an Kasrawī), 1323 h.sh./1944, Teheran. Um eine Anhäufung von Fussnoten zu vermeiden, sind die Seitenzahlen in Kapitel V im Fliesstext in Klammern angegeben.

Die Abkürzung <h.sh.> steht für <hedjrī-ye shamsī>. Sie ist die Bezeichnung für den iranischen Kalender. Der Beginn dieses Sonnenkalenders ist die Hedschra, respektive 622 n. Chr. Die Abkürzung <h.g.h.> steht für <hedjrī-ye ghamarī>. Sie ist die Bezeichnung für den islamischen Kalender. Der Beginn dieses Mondkalenders ist ebenfalls die Hedschra. Dort, wo ein Datum nach dem <h.sh.> oder <h.g.h.> Erwähnung findet, wird das Datum nach dem gregorianischen Kalender ebenfalls erwähnt. Beispiel: 1323 h.sh./1944.

Bei Koranversen wird, abgesehen von kleinen formalen Änderungen, die Übersetzung Bobzins wiedergegeben. Die erste in Klammern stehende Zahl bezieht sich auf die jeweilige Sure und die zweite auf den jeweiligen Vers. Beispiel: 13:11 (entspricht Sure 13, Vers 1). Auf <ebd.> wird nur dann

zurückgegriffen, wenn die gleiche Quelle in der gleichen Fussnote erwähnt wird. Das in Klammern und kursiv gestellte (*Z*) steht für ‚Zeitung‘ und (*H*) steht für ‚Halbmonatszeitschrift‘. Wichtiges im Zusammenhang mit der Beschreibung des Gedankengutes und der Rezeption von Kasrawī wurde vom Autor der vorliegenden Arbeit kursiv hervorgehoben.

Um eine bessere Lesbarkeit zu gewährleisten, wurde im Text nur die männliche Form benutzt, selbstredend sind beide Geschlechter gemeint.

Umschrift	Aussprache	Schriftzeichen
‘	ein Kehlpreslaut (er wird nur im Arabischen gesprochen, wurde hier aber im Schriftbild immer beibehalten)	ع
’	Stimmabsatz, wie deutsch ‚be’inhalten‘	ء
ā, ī, ū		Langvokale
ou		Langes O
č	tsch wie ‚Tschechien‘	چ
ḏ	engl. stimmhaftes th wie in ‚the‘	ذ
ḍ	d, tief artikuliert	ض
dj	dsch wie in ‚Dschungel‘	ج
ey	ey wie in ‚hey‘	ی
gh	stimmhaftes Gaumen-r wie in ‚Reihe‘	غ/ق
ḥ	ist ein h mit Kehlpresung	ح
kh	ch wie in ‚acht‘	خ
q	k, tief und weit hinten artikuliert	ق
r	Zungenspitzen-r wie in ital. ‚tre‘	ر
s	stimmlos wie in ‚Haus‘	ث، س، ص
ṣ	s, scharf und tief artikuliert	ص
sh	sch wie ‚Schach‘	ش
ṭ	t, tief artikuliert	ط
th	engl. stimmloses th wie in ‚thought‘	ث
w	stimmhaft, wie ‚Wissen‘	و
y	wie engl. ‚young‘	ی
z	stimmhaft wie in ‚sieben‘	ذ، ز، ض، ظ
ẓ	wie ein tief artikuliertes engl. th in ‚that‘	ظ
zh	franz. j wie in ‚jour‘	ژ

Einleitung

– «Die Religion (*dīn*) ist die Sprache der Natur (*sepehr*).»¹ – «Die Religion soll mit der Vernunft (*kherad*) vereinbar sein.»²

– «Mit unseren Bemühungen wollen wir, dass die *Iraner* von diesen Unwissenheiten (*nādānīhā*) und Zersplitterungen (*parākandegīhā*), welchen sie verhaftet sind, entbunden werden und alle im Leben *einem Weg* folgen. Wir wollen, dass die *Orientalen* von dieser Rückständigkeit und Untertänigkeit befreit werden und zu einem unabhängigen Leben kommen. Ausserdem wollen wir, dass die *Erdbewohner*, ob Orientale oder Westler, mit den bestehenden Konflikten und Kriegen aufhören und *einen Weg* basierend auf der Vernunft einschlagen. Diese drei Anliegen sind enorm gross, und wenn wir von der Religion sprechen, dann wollen wir sie realisieren.»³

Ahmad-e Kasrawī (1890-1946) gehört zu den meistgelesenen und einflussreichsten Religionskritikern des Iran. Er verfügte über einen kritischen Geist und die Vernunft war ihm wichtiger als jeglicher ‘heiliger’ Text. Wie Voltaire schrieb er für ein breites Publikum. Er erreicht bis heute eine sehr grosse Leserschaft im Iran und in der iranischen Diaspora im Westen. Kasrawī war der einzige iranische Dissident im 20. Jahrhundert, der es im Iran wagte, den Islam seiner Zeit samt all seiner Ausprägungen als Religionslosigkeit zu erklären und seine Beseitigung anzustreben. Gegen keinen anderen iranischen Religionskritiker wurden so viele Schriften verfasst wie gegen Kasrawī. Es ist mittlerweile auch unbestritten, dass er einen grossen Beitrag zur Fortführung des Diskurses um die Religionskritik im Iran im 20. Jahrhundert leistete. Mit der vorliegenden Arbeit wird der Versuch unternommen, Kasrawīs Religionsverständnis und seine Religionskritik werkimmanent und ganzheitlich zusammen mit einer repräsentativen Rezeptionsgeschichte darzustellen. Damit wird das Ziel verfolgt, ein Desiderat in der Wissenschaft einzulösen sowie einen Beitrag zum Diskurs rund um die Religionskritik in der sogenannten islamischen Welt zu leisten.

Die vorliegende Arbeit kann u.a. als Grundstein für zukünftige interpretative Studien verstanden werden. Im Vordergrund steht die Erfassung und Analyse von Kasrawīs Religionsverständnis und Religionskritik. Die Texte, die dafür relevant sind, werden nach Kategorien eingeteilt und dargelegt. Die Arbeit geht somit, nebst ihrem philologischen und deskriptiven Zugang, auch analytisch vor. Gearbeitet wird mit einem deduktiv-induktiv entwickelten Kategoriensystem, das durch die Lektüre der bereits existierenden Studien zur Religionskritik (Deduktion, etische Kategorienbildung)⁴ und des Schrifttums von Kasrawī selbst (Induktion, emische Kategorienbildung) gewonnen wurde. Als interpretativer Rahmen von Kasrawīs Schriften eignet sich besonders der iranische Nationalismus und die mit ihm verbundenen Hoffnungen auf gesellschaftlichen und politischen Wandel, aber auch die

¹ *Wardjāwand-bonyād*, S. 92.

² *Mā ĉe mīkhāhīm?*, S. 200.

³ *Dīn wa djahān*, S. 5-6.

⁴ Siehe u.a.: Zirker, *Religionskritik*; Heinrich, *Religionskritik in der Neuzeit*; Weinrich, *Religion und Religionskritik*.

Zwischenkriegszeit in Europa und deren Wahrnehmung im Iran. Denn Kasrawīs Religionsverständnis und seine Religionskritik sind auch als Reaktion auf die Zwischenkriegszeit zu verstehen.

Schliesslich ist zu erwähnen, dass, wenn im Rahmen der vorliegenden Arbeit von der Religion die Rede ist, darunter Kasrawīs Verständnis davon respektive die Innenperspektive gemeint ist, die auch als emische Herangehensweise bekannt ist.

Die werkimmanente Inhaltsanalyse⁵ von Kasrawīs Schriften orientiert sich an den folgenden Fragen:

- Warum verschreibt sich Kasrawī der Religion und der Religionskritik?
- Was versteht Kasrawī unter Religion?
- Welches sind die wichtigsten Gegenstände der Religionskritik bei Kasrawī?
- Wie wurde und wird Kasrawīs Religionsverständnis und seine Religionskritik historisch aber auch gegenwartsbezogen rezipiert?

Was den Stand der Forschung über Kasrawīs Religionsverständnis und Religionskritik angeht, so wird in der vorliegenden Einleitung nur auf den Aussendiskurs (nicht-persischsprachige Publikationen) eingegangen. Was den Innendiskurs (persischsprachige Publikationen) anbelangt, so werden die relevanten Forschungen im Kapitel V behandelt. Dort, wo ein Einfluss des Aussendiskurses auf den Innendiskurs oder umgekehrt belegt oder vermutet werden kann, wird darauf hingewiesen. Diese Abgrenzung wurde mit dem Ziel vorgenommen, in erster Linie herauszufinden, wie Kasrawī im persischsprachigen Kontext verstanden wurde.

Was den Aussendiskurs betrifft, so wird Kasrawīs Religionsverständnis und Religionskritik in vielen Studien gestreift. Die folgenden drei Studien sind von näherem Interesse und bieten wichtige Anhaltspunkte.⁶ In Staleys politischer Biografie zu Kasrawīs Leben (1966) wird in erster Linie der Versuch unternommen, Kasrawīs intellektuelle Entwicklung zu erfassen.⁷ Sie ist für die Situierung von Kasrawīs Leben in der vorliegenden Arbeit dienlich. Abrahamian (1973) versucht Kasrawī in seiner Gesamtheit vor allem aus einer historischen Perspektive zu verstehen und tituliert ihn als Theoretiker der iranischen Integrität.⁸ Sein kurzer Aufsatz gibt einen wichtigen Anhaltspunkt für die Erfassung der Beweggründe für Kasrawīs Auseinandersetzung mit Religion und Religionskritik. Jung (1976) greift wohl auf die hier erwähnte These von Abrahamian zurück und bezeichnet Kasrawīs Konzept der Pākdīnī als Ideologie der Solidarität und Einheit.⁹ Jungs Studie dient als fundierte und systematische Vorarbeit

⁵ Zur Inhaltsanalyse als Methode siehe u.a. Früh, *Inhaltsanalyse*; Brun und Hirsch Hadorn, *Textanalyse in den Wissenschaften*.

⁶ Die Studie von Manafzadeh (2004) hätte auch von (näherem) Interesse sein können, konnte aber nicht konsultiert werden. Denn der Autor der vorliegenden Arbeit ist des Französischen (noch) nicht mächtig. Aus dem Inhaltsverzeichnis geht jedoch hervor, dass Manafzadeh Kasrawīs Schrifttum (religiöse, sprachwissenschaftliche und historische Werke) in seiner Gesamtheit analysiert und sein Augenmerk nicht nur auf Religion und Religionskritik liegt. (Manafzadeh, *Ahmad Kasravi*).

⁷ Staley, *The Intellectual Development of Ahmad Kasravi*.

⁸ Abrahamian, *The Integrative Nationalist of Iran*.

⁹ Jung, *Ahmad Kasrawī*, S. 197 und 209.

für die vorliegende Dissertation. Sie nimmt allerdings keine werkimmanente Analyse vor und erfasst Kasrawīs Religionsverständnis nur in seiner letzten Schaffensphase. Ausserdem gelingt es Jung teilweise nicht, zentrale Begriffe von Kasrawīs Vokabular adäquat zu übersetzen. Sie orientiert sich vielmehr an der wörtlichen Bedeutung der Begriffe.¹⁰

Die vorliegende Arbeit ist wie folgt gegliedert: Im ersten Kapitel wird Kasrawīs Leben umrissen. Es wird versucht, Kasrawī geographisch und geistesgeschichtlich zu situieren (I). Im zweiten Kapitel wird ein Überblick über die relevanten Schriften Kasrawīs gegeben (II). Im dritten Kapitel wird Kasrawīs Verständnis von Religion respektive seiner Pākḏīnī (Reine Religion) dargelegt, um seine Religionskritik nachvollziehbar wiederzugeben. Hier wird auch versucht, den Beweggründen von Kasrawīs Auseinandersetzung mit der Religion und der Religionskritik nachzugehen sowie das Verhältnis von seinem Religionsverständnis zu anderen Weltanschauungen, Lebens- und Wissensbereichen darzulegen (III). Im vierten Kapitel werden die von Kasrawī kritisierten Religionen und Glaubensrichtungen chronologisch dargestellt. (IV). Im fünften Kapitel wird die Rezeptionsgeschichte von Kasrawīs relevanten Schriften erfasst. Dieses Kapitel umfasst Publikationen, die in der Zeit zwischen 1944 und der Gegenwart entstanden sind (V). Im Schlusswort und Ausblick werden die hier gestellten Fragen beantwortet sowie einige noch offene Forschungsdesiderate genannt. Der besserern Übersichtlichkeit halber sind die Resultate am Schluss jedes Kapitels zusammengefasst.

Im Anhang findet sich ein umfangreicher ins Deutsche übersetzter Artikel von Kasrawī, der das Verhältnis von Religion und Wissenschaft zum Thema hat. Dieser soll der Leserschaft u.a. einen Eindruck von Kasrawīs Denkart und Argumentationsweise, Rhetorik und Dialogkultur vermitteln.

Kasrawīs Schrifttum zeichnet sich durch viele Wiederholungen aus. Ein und dasselbe Thema kommt in vielen seiner Schriften vor, bald ohne jegliche Differenz, bald mit einem anderen Schwerpunkt. Soweit als möglich wurde versucht, diese Wiederholungen zu vermeiden.

Vorbemerkung zu Kasrawīs Sprache

Kasrawī bediente sich eines reinen Persischen. Er vermied englische und französische, vor allem aber auch arabische Fremdwörter, sogar die etablierten. Die von ihm entwickelte *Zāb-e pāk* (reine Sprache) war selbst für seine Zeitgenossen nicht immer verständlich. Deshalb beinhalten einige seiner Werke ein Register zur Begriffserklärung (*wāzhe-nāme*). Diese Begriffserklärungen konnten jedoch nicht immer umfassend Kasrawīs Wortgebrauch erklären, denn er nutzte einige Begriffe anders oder breiter gefasst, als er in seinen Erklärungen vorgab. Deshalb setzt die Wiedergabe dieser Begriffe teilweise eine kontextuelle Übersetzung voraus. Einige dieser Begriffe, die von besonders grosser Bedeutung für das Verstän-

¹⁰ So übersetzt sie z.B. *pendār* mit «Vorstellung» und *ā`īn-e zendegānī* mit «Regeln des Lebens». (Jung, *Aḥmad Kasrawī*, S. 171, 195).

dnis von Kasrawīs Religionskritik sind, werden im Folgenden deshalb erläutert: *Pākdīnī*, *parākandegī*, *ā`īn*, *ā`īn-e zendegānī*, *kīsh*, *pendār*.

Der Name der von Kasrawī gegründeten Religion lautet *Pākdīnī*. Der persische Begriff besteht aus zwei Wörtern, nämlich *pāk* (rein) und *dīnī* (religiös). Sinngemäss bedeutet das ‚reine Religion‘. Der Begriff *parākandegī* wird in Kasrawīs Begriffserklärung nicht weiter ausgeführt. Er bedeutet wörtlich ‚Zersplitterung‘, ‚Zerstreuung‘, ‚Zerfahrenheit‘. Darunter ist bei Kasrawī vor allem religiöse Vielfalt zu verstehen, die von ihm stark negativ bewertet wird. Dieser Begriff wird in der vorliegenden Arbeit je nach Kontext mit ‚Glaubenszersplitterung‘ und ‚Zersplitterung‘ wiedergegeben. Für den Begriff *ā`īn* steht in der Begriffserklärung *sharī`at* (Scharia) und *sonnat* (Tradition). Er wird hier je nach Kontext mit ‚Scharia‘, ‚Weg‘, ‚Regel‘, ‚Gesetz‘ und ‚Naturgesetz‘ wiedergegeben. Wenn *ā`īn* in Kombination mit *zendegānī*, also als *ā`īn-e zendegānī* vorkommt, wird der Begriff konsequent mit ‚Prinzipien der Gesellschaft‘ wiedergegeben. Dies weil Kasrawī in seinem umfangreichen Schrifttum an einzelnen Stellen darauf hinweist, er verstehe unter *ā`īn-e zendegānī* nichts anderes als *osūl-e edjtemā`* (die Prinzipien der Gesellschaft).¹¹ Ein weiterer zentraler, bei Kasrawī stark negativ besetzter Begriff ist *kīsh*, wofür in der Begriffserklärung *mazhab* (Glaubensrichtung, Rechtsschule, Konfession) steht. Er wird mit ‚Glaubensrichtung‘ übersetzt. Hinzu kommt der bei Kasrawī sehr negativ aufgeladene Begriff *pendār*, wofür in der Begriffserklärung *khōrāfe* (Aberglaube) und *khiyāl* (Illusion) steht. Dieser Begriff wird je nach Kontext mit ‚Aberglauben‘, ‚Phantasterei‘, ‚Vorstellung‘, ‚Mutmassung‘ oder ‚Einrichtung‘ übersetzt. Erwähnenswert ist auch das Suffix *garī*, das Kasrawī oft verwendete. Dieses Suffix kommt z.B. in *Shī`egarī* (Schiismus), *Sūfīgarī* (Sufismus), *Sheykhīgarī* (Scheichismus) usw. vor und wird hier mit der Wortendung ‚-ismus‘ wiedergegeben.

¹¹ «Goft wa shonūd [1]», in: *Peymān*, S. 25. Siehe auch *Peymān*, «Āfarīdegārā be nām-e to wa dar zīnhār-e to», in: *Peymān*, S. 1. Dass er die Verwendung des gängigen Ausdrucks *osūl-e edjtemā`* vermied, hat damit zu tun, dass dieser Ausdruck aus zwei arabischen Wörtern besteht.

I. Leben

Seyyed Ahmad-e Kasrawī-ye Tabrīzī (1890-1946)¹² wirkte im Laufe seines Lebens als Historiker, Linguist, Richter, Rechtsanwalt, Gesellschaftstheoretiker sowie Regierungs- und Religionskritiker. In den letzten vierzehn Jahren vor seinem Tod verschrieb er sich vor allem der Religion und Religionskritik. Dies ging u.a. mit einer Kritik am Islam und an der Schia sowie der Entwicklung seiner Religion namens «Pākdīnī» (Reine Religion) einher, wofür er am Ende mit seinem Leben zahlte. Er starb als kosmopolitisch orientierter Nationalist mit einem aufklärerischen und prophetischen Anspruch. Dabei hinterliess er zahlreiche sprachlichwissenschaftliche, historische, literatur- und religionskritische Werke auf Persisch und einige wenige Werke auf Arabisch. Sein Leben lässt sich in drei Phasen aufteilen, die im Folgenden näher beschrieben werden:

- Kindheit und Jugend in Täbris
- Tätigkeit in der Judikative und nebenberufliche Forschung
- Wandel zum Religions- und Gesellschaftskritiker

Ebenso wird auf seine Ermordung eingegangen.

1. Kindheit und Jugend in Täbris

Ahmad-e Kasrawī wurde am 29. oder 30. September 1890¹³ in Hokmāwār (auch Hokmābād genannt), einem armen, bildungsfernen und von religiösen Konflikten geprägten Stadtteil von Täbris geboren. Er entstammte einer Mulla-Familie. Sein Grossvater, sein Ur- und sein Ururgrossvater waren allesamt Mullas gewesen und hatten zu den religiösen Führern von Hokmāwār gehört. Sein Grossvater, Mīr Ahmad, hatte die nach ihm bekannte Moschee erbauen lassen, und Kasrawīs Vater, Hadjdjī Mīr Ghāsem, der zwar eine Mulla-Ausbildung genossen hatte, aber nicht der Tätigkeit eines Mullas nachging, hegte den Wunsch, dass sein Sohn die Tradition der Familie fortsetzen und Mulla werden sollte.¹⁴ Deshalb wurde Kasrawī von frühester Kindheit an auf diese Laufbahn vorbereitet. So erlernte

¹² Zu Kasrawīs Biografie wurden folgende Werke und Artikel konsultiert, auf die in der Folge nicht immer einzeln verwiesen wird: Kasrawīs Autobiographie *Zendegānī wa zamāne-ye Ahmad-e Kasrawī*; Staley, *The Intellectual Development of Ahmad Kasravi*; Jung, *Ahmad Kasrawī*, S. 1-15; Pākdāman, *Ghatl-e Kasrawī*; Manafzadeh, *Kasravi, Ahmad. i. Life and Work*, S. 87-92; Amini, *Kasravi, Ahmad. ii. Assassination of Kasravi*, S. 92-94; Parsinejad, *A History of Literary Criticism in Iran (1866-1951)*, S. 160-175. – In Täbris war Kasrawī unter dem Namen «Seyyed Ahmad-e Hokmābāī», ausserhalb unter «Seyyed Ahmad-e Tabrīzī» bekannt. Später entschied er sich für den Nachnamen «Kasrā ī», kurz darauf für «Kasrawī». (Siehe die Anmerkung von Mohammad-e Amīnī zu *Zendegānī wa zamāne-ye Ahmad Kasrawī*, S. 18-19, Fn. 2).

¹³ Das genaue Geburtsdatum Kasrawīs ist nicht ganz klar. In seiner Autobiographie gibt Kasrawī seinen Geburtstag sowohl nach dem persischen Sonnenkalender (h.sh.) wie auch nach dem Mondkalender (h.gh.) an. Er schreibt, dass er am Mittwoch, dem 8. Mehr-e 1269 h.sh. (= 30. September 1890) respektive am 14. Safar-e 1308 h.gh (= 29. September 1890) geboren sei. Unter der Annahme, dass im 19. Jahrhundert vor allem der Mondkalender galt, vermutet Pākdāman, dass Kasrawīs Geburtsdatum der 29., nicht der 30. September war. (Pākdāman, *Ghatl-e Kasrawī*, S. 53).

¹⁴ In späteren Kapiteln seiner Autobiographie erwähnt Kasrawī auch den Namen seiner Mutter. Sie hiess Khadīdje, entstammte einer Bauernfamilie, war Analphabetin, aber intelligent und geschickt. (*Zendegānī wa zamāne-ye Ahmad-e Kasrawī*, S. 135).

er als Kind bei einem Mulla namens Bakhsh‘alī in einer traditionellen Schule (*maktab*) das Lesen des Korans sowie die arabische Sprache.

Wegen dem Tod seines Vaters im Januar 1903, dem Fehlen einer seinem Niveau entsprechenden Schule in Hokmāwār und der Notwendigkeit, den Lebensunterhalt seiner Herkunftsfamilie bestreiten zu können, sah sich der 13-jährige Kasrawī genötigt, die Schule zu verlassen und einer Arbeit nachzugehen. Etwa drei Jahre später nahm er auf Beharren des Freundes seines Vaters, Mīr Mohsen Āghā, der auch als Vormund Kasrawīs fungierte, eine Mulla-Ausbildung an der religiösen Schule *Tālebīye* in Täbris, auf. In dieser Schule lernte er Arabisch, islamisches Recht (*fegh*), Logik (*mantegh*) und Prinzipien (*osūl*). Hier kam er mit Sheykh Mohmmad-e Khiyābānī (1880-1920) in Kontakt, der später einer der Hauptführer der konstitutionellen Revolution des Iran (*enghelāb-e mashrūte-ye īrān*) (1905-1911)¹⁵ wurde. Kasrawī war 16 Jahre alt, als diese in der Stadt Täbris ausbrach. Obwohl die Männer in seiner Familie und Mīr Mohsen Āghā diese Revolution ablehnten, hat Kasrawī sie, wie aus seiner Autobiographie hervorgeht, befürwortet.¹⁶ Er wurde Augenzeuge der Ereignisse und Auseinandersetzungen zwischen den Befürwortern und Gegnern dieser Revolution in Täbris. Später berichtete er darüber in seinen historischen Arbeiten.¹⁷ Er war vom Konstitutionalismus (*mashrūte*) angetan. Sein Leben und seine Ideen können nicht losgelöst von dieser politischen Umwälzung verstanden werden, besonders wenn man bedenkt, dass Täbris eine entscheidende Rolle für die Durchsetzung des Konstitutionalismus spielte.

Im Jahre 1910 also im Alter von 20 Jahren erreichte Kasrawī den Rang eines Mullas. Er ging ohne grosse Begeisterung und vor allem auf ausdrücklichem Wunsch seiner Familie und besonderes Mīr Mohsen Āghās hin der Tätigkeit eines Mullas nach. Dies hat mit seiner kritischen Einstellung gegenüber den Mullas zu tun, wie dies seiner Autobiographie zu entnehmen ist.¹⁸ In dieser Zeit begann er den Koran auswendig zu lernen sowie die Bedeutung seiner Verse zu verstehen. Diese Auseinandersetzung mit dieser Offenbarungsschrift führte den ersten Zweifel (*nokhost tekānī*) an seinem eigenen Gedankengut und seinen eigenen Glaubenssätzen (*andīshehā wa bāwarhā*)» herbei.¹⁹ In dieser Zeit kam er auch mit europäischen Wissenschaften in Berührung. Im Sommer 1911 erschien gemäss Kasrawī, der Halleysche Komet,²⁰ welcher Diskussionen über einen möglichen Zusammenprall mit der Erde und deren Vernichtung auslöste. «Dieser Komet und seine Geschichte haben mir den Weg zu den europäischen Wissenschaften geebnet und mich über sie in Kenntnis gesetzt. (...) Eines Tages kam mir eine Nummer der in Ägypten erscheinenden Zeitschrift *al-Muqataṭaf*²¹ in die Hand. Sie enthielt einen Artikel

¹⁵ Bekannt auch als *Djonbesh-e mashrūte-ye īrān*.

¹⁶ *Zendegānī wa zamāne-ye Ahmad-e Kasrawī*, S. 65-68.

¹⁷ Zu diesen sich rasch zu Standardwerken entwickelnden Arbeiten seien vor allem die zwei folgenden genannt: *Tārīkh-e mashrūte-ye īrān* (Die Geschichte des Konstitutionalismus des Iran) und *Tārīkh-e hīdjah sāle-ye āzarbāyjdjān* (Die achtzehnjährige Geschichte von Aserbaidshan).

¹⁸ *Zendegānī wa zamāne-ye Ahmad-e Kasrawī*, S. 82-84.

¹⁹ *Zendegānī wa zamāne-ye Ahmad-e Kasrawī*, S. 85.

²⁰ Kasrawī hat sich hier um ein Jahr geirrt. Der Halleysche Komet ist im Jahre 1910 erschienen. (Siehe Froböse, *Der Halleysche Komet*, S. 37).

²¹ *Al-Muqataṭaf* (Das Ausgewählte oder Die Auslese) war eine arabischsprachige Bildungszeitschrift. Sie wurde von Yaq‘ūb Šarrūf (1852-1927) und Fāris Nimr (1856-1951), zwei Absolventen des Syrian Protestant College

über den Halleyschen Komet. (...) Durch diesen Artikel habe ich einiges an Wissen gewonnen. Zum einen wusste ich nun, dass es in Ägypten eine so wertvolle Zeitschrift gibt, welche ich bekommen und lesen musste. Zum anderen wurde mir klar, dass die Europäer unter <Astronomie> etwas anderes verstehen als wir.» Diese Lektüre hat bei Kasrawī wiederum dazu geführt, dass er sich mit den Naturwissenschaften wie Physik, Chemie und Astronomie befasste. Das erste Buch, welches er diesbezüglich las, war *Hey'at-e tālebūf*.²²

Am 21. Dezember 1911 kam es zu einem brutalen Krieg zwischen den Täbriser Partisanen (*modjāhedān-e tabriz*), welche für die Durchsetzung der Ziele der konstitutionellen Revolution kämpften, und den russischen Truppen. Die Russen gewannen Oberhand. Dieser Krieg erschütterte Kasrawī zu tiefst. In Reaktion darauf unterstützte er auf der Kanzel die konstitutionelle Revolution, was wiederum dazu führte, dass die Mullas, welche dieser Revolution kritisch gegenüberstanden, ihn nicht nur diffamierten, sondern auch der Abwendung vom Islam (*takfir*) bezichtigten respektive ihn als Ungläubigen bezeichneten. Dies veranlasste Kasrawī dazu, die Tätigkeit als Mulla aufzugeben.²³ Der Repressionsgrad in Täbris war in dieser Zeit sehr hoch. Zahlreiche Freiheitskämpfer wurden von Russen und Samad Khān-e Shojā'oddoule hingerichtet. Deshalb zog sich Kasrawī zurück und beschäftigte sich weiterhin mit den unterschiedlichsten Wissenschaften. In dieser Zeit lernte er einen jungen Mann kennen, der Französisch beherrschte und ihm die richtige Bedeutung des Konstitutionalismus vermittelte. Von ihm erhielt er auch einige Bücher, die von im Ausland lebenden Iranern verfasst worden waren, darunter *Ketāb-e Ahmad*²⁴ und *Siyāhatnāme-ye Ebrāhīm Beyg*,²⁵ die ihn sehr positiv beein-

(heute: American University of Beirut) im Jahre 1876 in Beirut gegründet, und 1952 endgültig eingestellt. Ab 1885 erschien sie in Kairo. (Glaß, *Der Muqtaṭaf und seine Öffentlichkeit*, S. 11-12).

²² *Zendegānī wa zamāne-ye Ahmad-e Kasrawī*, S. 88-89. Mit *Hey'at-e tālebūf* ist die *Resāle-ye hey'at-e djādīde* (Die Abhandlung zur neuen Astronomie) gemeint, also eine Übersetzung von *Astronomie Populaire* (erschienen 1880 in Paris). Vom Russischen wurde das Buch von 'Abdolrahīm-e ebn-e Sheykh Abūtaleb-e Nadjdjār-e Tabrizī, bekannt als Tālebūf (1834-1911) ins Persische übertragen und im Verlag *Akhtar* in Istanbul 1894/95 (1312 h.g.h.) gedruckt. Tālebūf, geboren in Täbris und von Beruf Händler, verbrachte einen grossen Teil seines Lebens in Kaukasien, wo er über die russische Sprache mit europäischen Wissenschaften und Ideen in Berührung kam, die er in einer einfachen Sprache auf Persisch zu verbreiten versuchte. Er leistete einen grossen Beitrag zur Entstehung des Diskurses um die konstitutionelle Revolution im Iran. Zu seiner Person und seinen Werken siehe u.a.: Ādamīyat, *Andīshehā-ye Tālebūf-e Tabrizī*; Masroori, *Tālebūf*, 'Abd-al-Rahīm; Fathī, 'Abdolrahīm-e Tālebūf (*zendegī, āsār, andīshehā*), S. 90-113.

²³ *Zendegānī wa zamāne-ye Ahmad-e Kasrawī*, S. 90-93.

²⁴ *Ketāb-e Ahmad* (Das Buch von Ahmad) bekannt auch als *Safīne-ye tālebī* (Tālebīs Schiff), verfasst von Tālebūf in Dialogform, besteht aus zwei Teilen. Der erste Teil erschien im Jahre 1893-94 (1311 h.g.h.) im Verlag *Akhtar* in Istanbul. Darin unterhält sich der Autor mit seinem imaginären Sohn, Ahmad, über die Wissenschaften, wie Physik, Chemie etc. Der zweite Teil, erschienen 1895 (1312 h.g.h.) im Verlag *Khorshīd* in Istanbul, kann vor allem als Gesellschaftskritik verstanden werden. (Siehe das Vorwort von Bāgher-e Mo'menī zu *Ketāb-e Ahmad*, S. 5-9).

²⁵ *Siyāhatnāme-ye Ebrāhīm Beyg* (Der Reisebericht von Ebrāhīm Beyg), verfasst in einfacher Sprache in Form eines realistischen Romans, gedruckt in Istanbul wahrscheinlich 1903 (1321 h.g.h.), stammt aus der Feder des Täbriser Zeynol'ābedīn-e Marāghē'ī (1838-1911), der in den Kaukasus immigrierte. Dieses Buch kann als Gesellschafts- und Regierungskritik verstanden werden. Darin beschreibt Marāghē'ī kritisch die rückständigen Zustände im Iran, betont die Wichtigkeit des Gesetzes und entwickelt einen iranischen Nationalismus. Viele Zeitgenossen und Wissenschaftler bezeugen, dass dieses Werk einen grossen Einfluss auf die Leserschaft hatte und bei der Bewusstwerdung des Volkes über seinen Zustand eine grosse Rolle spielte. (Siehe das Vorwort von M. A. [Mohammad 'Alī] Sopānlū zu *Siyāhatnāme-ye Ebrāhīm Beyg*, S. 7-17). In seinem historischen Werk schreibt Kasrawī dazu: «Man kann viele Leute finden, die durch die Lektüre dieses Buches [*Siyāhatnāme-ye Ebrāhīm Beyg*] erweckt und dazu inspiriert wurden, das Land zum Blühen zu bringen». (*Tārīkh-e mashrūte-ye īrān*, S. 45).

flussten.²⁶ In einer Buchhandlung lernte er auch einige Konstitutionalisten kennen, mit denen er «die ägyptischen Bücher und Zeitschriften [wie] al-Hilāl²⁷ und al-Muqtaṭaf» zu lesen pflegte.²⁸

Im Sommer 1914 brach der erste Weltkrieg aus. Aserbaidžan wurde zum Schlachtfeld zwischen osmanischen und russischen Truppen, wodurch der Druck auf die Freiheitsbefürworter in diesem Gebiet nachliess. In diesen Zuständen entschied sich Kasrawī dafür, eine europäische Sprache zu lernen, da er dies als Voraussetzung für die Aneignung neuer Wissenschaftszweige betrachtete. Deshalb wandte er sich an die amerikanische *Memorial School* in Täbris.²⁹ Wegen seines fortgeschrittenen Alters wurde er nicht als Schüler aufgenommen. Jedoch einigte er sich mit dem Schulleiter, damals Frederick N. Jessup, auf den Kompromiss, an der Schule Arabisch unterrichten und dafür an einer Stunde Englisch-Unterricht teilnehmen zu dürfen.³⁰

Es war wahrscheinlich der 2. Juli 1916, an dem Kasrawī die Stadt Täbris Richtung Kaukasus verliess, um dort die langen Schulferien zu überbrücken, den Schikanen der Mullahs in Hokmāwār zu entkommen sowie eine Arbeit zu finden. Seine Reise in den Kaukasus geschah zu einer Zeit, in der die Freiheitsbewegung in diesem Gebiet ihren Höhepunkt erreichte. Während des Aufenthalts in Tiflis kam er mit georgischen und russischen Freiheitskämpfern in Kontakt. Nur schweren Herzens trennte er sich anfangs Oktober 1916 von ihnen, als der Direktor der *Memorial School* ihn zur Rückkehr nach Täbris zur Wiederaufnahme seines Arabisch-Unterrichts aufforderte. Aber wegen der Kämpfe zwischen Engländern und Osmanen im Irak kam es bald darauf zu Differenzen zwischen christlich-armenischen und muslimischen Schülern der *Memorial School*. Diese endeten schliesslich damit, dass Kasrawī, der von den armenischen Schülern belästigt wurde, die Schule für immer verliess. In diese Zeit fiel auch seine erste Heirat mit der Tochter seines vormaligen Vormundes, Mīr Mohsen Āghā.³¹

Siyāhatnāme-ye Ebrāhīm Beyg wurde kurz nach der Publikation von Schulz ins Deutsche übersetzt und im Jahre 1903 in Leipzig unter dem Titel *Zustände im heutigen Persien. Wie sie das Reisebuch Ibrahim Begs enthüllt* herausgegeben.

²⁶ *Zendegānī wa zamāne-ye Ahmad-e Kasrawī*, S. 93-94.

²⁷ *Al-Hilāl* (Der Halbmond), gegründet von Ġurġī Zaidān (1861-1914), war ein historisch-kulturell-literarisch orientiertes Bildungsmagazin, welches noch heute erscheint. Von 1892 bis 1914 wurde es von Ġurġī Zaidān selbst herausgegeben. Die Schwerpunkte dieser Zeitschrift waren Literatur, Politik, (Zeit-)Geschichte, Kultur, Buch- und Journalkritik. (Glaß, *Der Muqtaṭaf und seine Öffentlichkeit*, S.165-167).

²⁸ *Zendegānī wa zamāne-ye Ahmad-e Kasrawī*, S. 94-98.

²⁹ Kasrawī beschreibt die Wichtigkeit dieser Schule wie folgt: «Vor der konstitutionellen Bewegung, aber auch in den ersten Jahren dieser Bewegung, hatte die Schule der Amerikaner in Täbris *Memorial School* bei den Freiheitsbefürwortern (*āzādīkhāhān*) einen hohen Stellenwert, weil sie der einzige Ort war, an dem die englische Sprache und europäische Wissenschaften unterrichtet wurden. Deshalb verkehrten viele geistig wache junge Menschen in dieser Schule.» (*Tārīkh-e mashrūte-ye īrān*, S. 891).

³⁰ In dieser Schule erkannte Kasrawī, dass das Unterrichten einer Fremdsprache eine Methode voraussetzte, mit der er Arabisch unterrichtete. Mit einer Methode verfasste er später sein Buch *an-Naġma ad-durrīya*, mit dessen Hilfe in den Mittelschulen von Täbris Jahre lang Arabisch unterrichtet wurde. Ausserdem erfuhr er in dieser Schule durch ein autodidaktisches Buch von der Existenz des Esperanto und begann, sich mit dieser Sprache zu befassen. (*Zendegānī wa zamāne-ye Ahmad-e Kasrawī*, S. 120). Das Buch *an-Naġma ad-durrīya* konnte der Autor der vorliegenden Arbeit nicht ausfindig machen.

³¹ Kasrawī war viermal verheiratet und hatte aus diesen Ehen sieben Kindern. (Anmerkung von Mohammad-e Amīnī zu *Zendegānī wa zamāne-ye Ahmad-e Kasrawī*, S. 102. Fn. 1). Kasrawī hat an keiner Stelle die Namen seiner Ehefrauen erwähnt. Dies ist auf die damals verbreitete patriarchale Tradition zurückzuführen, wegen des Ehrgefühls der schützenswerten Frau, die weiblichen Mitglieder der Familie nicht namentlich zu erwähnen.

Die bolschewistische Revolution im Jahre 1917 führte zum Nachlassen einer sechsjährigen Repression (1911-1917), vor allem in Aserbaidshan und insbesondere in Täbris. Ausserdem begann im Jahre 1918, nachdem die russische Regierung die alten Verträge für ungültig erklärt hatte, der Abzug der russischen Truppen aus dieser Stadt. All dies kam den Freiheitskämpfern in Täbris und besonders der säkular orientierten *Hezb-e demokrāt* (Demokratische Partei), der auch Kasrawī um 1918 beigetreten war, für eine kurze Weile zugute. Diese Partei verwaltete Täbris, bis die Osmanen am 18. Juni 1918 in die Stadt einmarschierten. Khiyābānī und weitere Personen, die zu den Hauptfiguren der Partei zählten, wurden von den Osmanen verhaftet und gefangen genommen. Auch Kasrawī geriet in Gefahr, nachdem einige Bewohner von Hokmāwār ihn bei den Osmanen zum Anhänger von Khiyābānī erklärt hatten. Als Reaktion darauf zog er in einen anderen Stadtteil von Täbris.³² Infolge der Niederlage des Deutschen Reichs und der Beendigung des Ersten Weltkrieges mussten die Osmanen Täbris verlassen.³³ In der Folge kehrte Khiyābānīs nach Täbris zurück und reorganisierte die Partei. Kurz darauf kam es zu Auseinandersetzungen und damit zu einer Spaltung der Partei. Während der grösste Teil der Mitglieder unter der Führung Khiyābānīs blieben, verliessen Kasrawī und ein paar weitere Mitglieder die Partei und nannten sich die Kritiker (*tanghādīyūn*). Kasrawī wurde von Khiyābānīs Anhängern bedroht. Die Vermittlungen zur Wiedervereinigung blieben erfolglos. Diese schlechte Atmosphäre herrschte bis zu Khiyābānīs Aufstand am 6. April 1920 gegen die Zentralregierung in Teheran.³⁴ In Reaktion darauf, um eine Auseinandersetzung zu verhindern, kündigten Kasrawī und seine Freunde öffentlich an, dass sie ihre Gruppe auflösen wollten und führten dies dann auch tatsächlich durch. Erfolglos. Der Druck auf Kasrawī und seine Freunde stieg. Einige von ihnen wurden verhaftet. Kasrawī sah sich gezwungen, Täbris Richtung Teheran zu verlassen, wo er wahrscheinlich im September 1920 eintraf. Dort unterrichtete er als Arabischlehrer an der Mittelschule *Serwat* (Reichtum), bis Khiyābānī am 14. September 1920 ermordet und sein Aufstand unterdrückt wurde.

2. Tätigkeit in der Judikative und nebenberufliche Forschung

1921, einige Monate nach der Ermordung Khiyābānīs wurde Kasrawī in Teheran angefragt, eine Arbeit am Berufungsgericht in Täbris aufzunehmen.³⁵ Jedoch musste er drei Wochen später die Arbeit

³² *Zendegānī wa zamāne-ye Ahmad-e Kasrawī*, S. 164. Jung meint, Kasrawī habe sich während des Aufenthaltes der Osmanen in Täbris auf die Seite von Khiyābānī gestellt, und die Spionage-Verdächtigung sei für ihn der Grund für seinen Umzug gewesen. (Jung, *Aḥmad Kasrawī*, S. 5). Aus Kasrawīs Autobiographie können solche Aussagen jedoch nicht bestätigt werden.

³³ Die Osmanen propagierten Kasrawī zufolge während ihrem Aufenthalt in Täbris die Allianz des Islam (*ettehād-e eslām*) respektive instrumentalisierten diese Religion zu ihren Gunsten. (*Zendegānī wa zamāne-ye Ahmad-e Kasrawī*, S. 163-164).

³⁴ Kasrawī hat sich in seiner Autobiographie bezüglich des Aufstands von Khiyābānī um ein Jahr geirrt. Dort schreibt er, dass der Aufstand im Jahre 1298 h.sh. geschehen sei (*Zendegānī wa zamāne-ye Ahmad-e Kasrawī*, S. 181), während dies ein Jahr später passierte. In allen Versionen, zu denen der Autor der vorliegenden Arbeit Zugang hatte, wurde dieser Fehler nicht korrigiert. In seinem historischen Werk *Tārīkh-e hīdjāh sāle-ye āzarbāyjdjān* beschreibt Kasrawī als Augenzeuge die Entstehungsgründe und die Forderungen dieses Aufstandes umfassend und detailliert (S. 690-715).

³⁵ Der Beginn von Kasrawīs Tätigkeit in der Justiz ging faktisch auf den 16. September 1919 zurück. Ab diesem Datum arbeitete er für etwa sechs Monate im erstinstanzlichen Gericht (*mahkame-ye bedāyat*) in Täbris. In seiner

einstellen. Denn am 22. Februar 1921 kam es in Teheran zum Sturz der Regierung durch einen Staatsstreich unter der Führung von Rezā Khān (1878-1944) und Seyyed Zīā'oddīn-e Tabātabā'ī (1888-1969). Auf Befehl des Letzteren wurden alle Gerichte am 14. März 1921 vorläufig geschlossen.³⁶ Kasrawī wurde arbeitslos und mit Armut konfrontiert. Während dieser Zeit gründete er mit armenischen und muslimischen Freunden die Gesellschaft «Esperanto». Der frühe Tod seiner Frau (September 1921) veranlasste ihn, Täbris Richtung Teheran zu verlassen (20. September 1921), von wo aus er in die Provinz Māzandarān entsandt wurde, um eine Stelle am Berufungsgericht der Stadt Sārī anzunehmen. Während seines viermonatigen Aufenthalts machte er sich mit dem Dialekt dieser Provinz vertraut, wovon er später für seine sprachwissenschaftlichen Studien profitierte. In dieser Zeit kam es in Aserbajdschan erneut zu Zwischenfällen, zu separatistischen Umsturzversuchen der Kurden und zur Revolte von Abūlgḥāsem-e Lāhūtī in Täbris. Kasrawī wurde von diesen Ereignissen von Freunden auf dem Laufenden gehalten. Im März 1922 kehrte er wegen der Schliessung des Berufungsgerichts von Māzandarān nach Teheran zurück. Von dort wurde er in das Städtchen Damāwand entsandt.³⁷ Während seines dortigen kurzen Aufenthalts kämpfte er gegen religiöse Demagogie.³⁸ Im Oktober 1922 musste er an einer Prüfung zur Sicherstellung der Kompetenz der Richter teilnehmen, bei der er die beste Note erhielt. Ende Dezember des gleichen Jahres wurde er nach Zandjān entsandt, um das dortige ins Chaos geratene Gericht in Ordnung zu bringen. Er erledigte diese Aufgabe nicht nur, sondern leistete gegen die Mullahs, welche eine Gerichtsbarkeit basierend auf der Scharia einforderten, Widerstand.³⁹

Nachdem in Teheran die alte Regierung im Oktober 1923 aufgelöst und Rezā Khān zum Premierminister ernannt worden war, erhielt Kasrawī vom Justizministerium einen Brief, in dem ihm die Leitung des erstinstanzlichen Gerichts der Provinz Khūzestān aufgrund seines Erfolgs in Zandjān sowie wegen seiner arabischen und englischen Kenntnisse angetragen wurde. Die Zentralregierung hatte

Autobiographie aber schreibt er explizit, dass der tatsächliche Beginn seiner Tätigkeit in der Judikative um das Jahr 1921 begonnen habe. Für ihn markiert dieses Jahr den Beginn seiner Tätigkeit in der Justizverwaltung. (*Zendegānī wa zamāne-ye Ahmad-e Kasrawī*, S. 211).

³⁶ Rezā Khān gewann Oberhand, verdrängte Tabātabā'ī und wurde Oberbefehlshaber des Heers. Im Jahre 1925 gründete er die Pahlawī-Dynastie, ernannte sich zu deren erstem Schah und regierte bis zum Jahr 1941.

³⁷ Hier begann Kasrawī, die Geschichte der Aufstände Aserbajdschans auf Arabisch unter dem Titel *Āzarbāyḡān fī tāmānīya 'aṣar 'āman* (Aserbajdschan im 18. Jahrhundert) niederzuschreiben, um sie an die in Saida (Ṣaidā, Sidon) erscheinende Zeitschrift *al-'Irfān* (Die Erkenntnis) zu schicken (*Zendegānī wa zamāne-ye Ahmad-e Kasrawī*, S. 252). Kurz darauf nahm er einige Verbesserungen an seinem Werk vor und sandte es nach Saida. (*Zendegānī wa zamāne-ye Ahmad-e Kasrawī*, S. 303). Die Zeitschrift *al-'Irfān*, eine enzyklopädische Bildungszeitschrift, wurde von Aḥmad 'Ārif az-Zain (1884-1960) gegründet und erscheint bis heute. Sie wurde von ihm von 1909 bis 1960 herausgegeben, zuerst in Beirut und ab 1910 in Saida. (Glaß, *Der Muqataṭaf und seine Öffentlichkeit*, S. 144-150).

³⁸ Nach Kasrawī gab es in diesem Städtchen einige Seyyeds, von denen behauptet wurde, sie entstammten der Familie des Propheten Mohammad. Sie hätten für sich eine Verbindung mit den heiligen Persönlichkeiten der Schia beansprucht, Menschen mit der Peitsche geschlagen und von ihnen Geld verlangt. Als sie im Gericht in Damāwand auf Kasrawī stiessen, legten sie zahlreiche von hochrangigen Behörden abgestempelte Dokumente vor, mit denen sie Heiligkeit für sich beanspruchten. Kasrawī versuchte entschieden dieser Praxis in Damāwand ein Ende zu bereiten. (*Zendegānī wa zamāne-ye Ahmad-e Kasrawī*, S. 253-256).

³⁹ *Zendegānī wa zamāne-ye Ahmad-e Kasrawī*, S. 257-302. Während seines Aufenthalts in Zandjān übersetzte Kasrawī das Buch *Le café de Surate* von Bernardin de Saint-Pierre (1737-1814) ins Arabische und schickte es zur Publikation nach Saida, wo sich die Redaktion von *al-'Irfān* befand. Die gedruckte Übersetzung war während seines Aufenthalts in Khūzestān (Winter 1923 bis Mai 1925) im Umlauf (*Zendegānī wa zamāne-ye Ahmad-e Kasrawī*, S. 335).

keinen Einfluss auf die Provinz Khūzestān. Deshalb entschied sich Rezā Khān, den Einfluss seiner Regierung dort zuerst durch die Gerichtsbarkeit durchzusetzen. Für diese Aufgabe wurde Kasrawī gewählt. Nach einem Treffen mit Rezā Khān und dem Justizminister Abūlhasan-e Pīrniyā machte sich Kasrawī im Winter 1923 auf den Weg nach Shūshtar in Khūzestān.⁴⁰ Dort lag die Macht (tatsächlich) in den Händen von Sheykh Khaz‘al, welcher die offensichtliche Unterstützung arabischer Staaten genoss und eine Loslösung dieser Provinz vom Iran propagierte. Kasrawī geriet bald in einen Konflikt mit ihm.⁴¹ Als Folge von Khaz‘als Unbotmässigkeit bereitete Rezā Khān mit einem militärischen Einsatz im Dezember 1924 seiner Ära ein Ende. Nach Khaz‘als Entmachtung wurde das Gericht nach Ahwas⁴² und kurz darauf wieder nach Shūshtar verlegt. In diesen zwei Städten wurde Kasrawī mit neuen Schwierigkeiten konfrontiert. Denn er hatte öffentlich das Verhalten der Offiziere von Rezā Khān als tyrannisch und korrupt angeprangert sowie sich gegenüber dessen Vorhaben, sich als König krönen zu lassen, kritisch geäußert.⁴³ Deshalb wurde ihm vorgeworfen, dass er versucht habe, die Stämme gegen die Regierung aufzuwiegeln, was eine Vorladung nach Teheran zur Folge hatte. Am 12. Mai 1925 verliess Kasrawī Khūzestān über den Irak Richtung Teheran.⁴⁴ Er war für etwa 15 Monate in Khūzestān. In dieser Zeit befasste er sich in seiner Freizeit mit der Geschichte dieser Provinz und deren Dialekte. Seine durch diese Studien gewonnenen Erkenntnisse flossen später in seine historischen und sprachwissenschaftlichen Werke ein.⁴⁵

In Teheran traf sich Kasrawī mit Rezā Khān und rechtfertigte sein Verhalten gegenüber den Offizieren in Khūzestān. Damit war der Vorfall erledigt. Dennoch ermöglichte ihm das Justizministerium für eine Weile keine Stelle mehr. Deshalb widmete er sich der Erforschung der Geschichte und Dialekte des Iran und publizierte einziges, darunter sein bahnbrechendes Werk *Āzarī yā zabān-e bāstān-*

⁴⁰ *Zendegānī wa zamāne-ye Ahmad-e Kasrawī*, S. 316-324.

⁴¹ Kasrawī zufolge herrschte Khaz‘al nicht nur über alle Städte von Khūzestān, sondern lebte auch wie ein König. Er verfügte über Schiffe und Kanonen sowie ein Heer. Ausserdem anerkannten u.a. die Machthaber von Kuweit und Bahrain ihn als unabhängigen Herrscher, und die arabischen Zeitungen bezeichneten Khūzestān (damals hiess es noch ‘Arabestān) als unabhängiges arabisches Land und Khaz‘al als dessen Machthaber. (*Zendegānī wa zamāne-ye Ahmad-e Kasrawī*, S. 327-330). In Reaktion darauf verfasste Kasrawī einen Artikel auf Arabisch mit der Botschaft «Khūzestān ist ein Teil des Staats Irans und Sheykh Khaz‘al ist ein Angestellter der iranischen Regierung». Dieser erschien in der Zeitschrift *al-‘Irfān* und kam in Khūzestān in Umlauf. Mit der Publikation dieses Artikels begann Khaz‘als Feindschaft gegen Kasrawī. (*Zendegānī wa zamāne-ye Ahmad-e Kasrawī*, S. 335-336).

⁴² In Ahwas traf sich Kasrawī mit Khān Bahādor, der das Buch *Haftād-o do mellat* (Zweiundsiebzig Glaubensrichtungen) von Mīrzā Āghā Khān-e Kermānī (1854/55-1896) drucken wollte. Mit Khān Bahādor ist Mīrzā Mohammad-e Būshehrī gemeint, der sich später im Rahmen der Modernisierung des Registeramtes für den Namen Mohammad-e Ahmad entschied. Das erwähnte Buch liess er in Berlin drucken. Er arbeitete u.a. im Irak im Dienst der Briten. (Anmerkung von Mohammad-e Amīnī zu *Zendegānī wa zamāne-ye Ahmad-e Kasrawī*, S. 323, Fn. 1).

⁴³ Diese Kritikpunkte hat Kasrawī in zwei Artikeln unter dem Pseudonym «Khodādād» in der Zeitschrift *Hablol-matīn* (mit Sitz in Kalkutta) publizieren lassen, welche kurz darauf in Ahwas zu lesen waren. (*Zendegānī wa zamāne-ye Ahmad-e Kasrawī*, S. 386-387).

⁴⁴ Bevor Kasrawī Khūzestān verliess, besuchte er einige Städte wie Kerbela und Nadjaf im Irak. Rückblickend beschreibt er in seiner Autobiographie die Besichtigung der heiligen Schreine in diesen Städten als «Götzendienst» (*Zendegānī wa zamāne-ye Ahmad-e Kasrawī*, S. 390). Ob er schon in jener Zeit den schiitischen Lehrmeinungen kritisch gegenübergestanden hatte, ist fraglich. Schliesslich stellt sich hier die Frage, warum er in dieser Zeit alle Schreine besichtigt hatte. (*Zendegānī wa zamāne-ye Ahmad-e Kasrawī*, S. 391).

⁴⁵ So ist sein Werk *Tārīkh-e pānsad sāle-ye khūzestān* (Fünfhundert Jahre Geschichte von Khūzestān) aufgrund seiner damaligen Studien entstanden.

e *āzarbāyjdjān* (Āzarī oder die antike Sprache von Āzarbāyjdjān) im Jahre 1925/26 (1304 h.sh.).⁴⁶ Dadurch gewann er Ansehen unter Wissenschaftlern im Ausland.⁴⁷ Anfang März 1926 bekam er in der Justizverwaltung eine Stelle als Ermittler. Weil der neue Justizminister, ‘Alī-Akbar-e Dāwar (1885-1937), das Justizsystem am 10. Februar 1927 mit dem Ziel der Neuorganisation auflöste, wurde Kasrawī nochmals vorübergehend arbeitslos und ging wiederum der Forschung nach.⁴⁸ Kurz darauf, spätestens im April 1927, kam es auf Empfehlung von ‘Abdolhoseyn-e Teymūrtāsh (um 1881/82-1933), dem ersten Hofminister von Rezā Shāh, zu einem Treffen zwischen Kasrawī und Dāwar. Bei dieser Gelegenheit ernannte ihn Dāwar zum Staatsanwalt von Teheran. Jedoch wurde er bald wieder mit Aufträgen ausserhalb Teherans betraut, wofür er in seiner Autobiografie persönliche Feindschaften verantwortlich macht. Als Folge davon legte er sein Amt nieder und betrieb als Rechtsanwalt etwa mehr als ein Jahr eine eigene Kanzlei.⁴⁹ Im Herbst 1928 kehrte er in die Justizverwaltung zurück. Am 19. Januar 1929 nahm er seine Arbeit als Vorsitzender des erstinstanzlichen Gerichts von Teheran auf, und blieb 18 Monate und ein paar Tage in diesem Amt. Neid auf ihn, vor allem aber seine Strenge und seine Neutralität bei Urteilen, machte Kasrawī für eine angespannte Atmosphäre in diesem Amt verantwortlich.⁵⁰ Einen Vorfall, der sich wahrscheinlich im Sommer 1930 ereignete,⁵¹ erklärte Kasrawī als Grund für seinen endgültigen Austritt aus der Judikative. Er habe als Richter über die Rechtmässigkeit der Enteignung der Grundstücke im Dorf Ewīn in der Provinz Teheran zu entscheiden gehabt, welche Rezā Shāh den Besitzern weggenommen hatte. Er, der sich über die Konsequenzen seines Urteiles bewusst gewesen sei, habe sich zu Ungunsten von Rezā Shāh entschieden.⁵² Man versuchte ihn nun loszuwerden und beschuldigte ihn der Korruption.⁵³ In der Folge war er gezwungen, sein Amt im gleichen Jahr niederzulegen. Von da an arbeitete Kasrawī als selbstständiger Rechtsanwalt. Im Rahmen

⁴⁶ Dieses Buch hat Kasrawī in Reaktion auf den Panturkismus (*pāntorkīzm*) der Jungtürken (*zhon tork*) verfasst, welche ein Auge auf Aserbaidschan im Iran warfen. (*Zendegānī wa zamāne-ye Ahmad-e Kasrawī*, S. 403-405). Seine Hauptthese darin lautet, dass Āzarī zu den antiken Sprachen des Iran gehört habe und erst im Laufe der Zeit mit dem Türkischen vermischt worden sei.

⁴⁷ Eine Zusammenfassung dieses Buches wurde von Dennis Ross (1871-1940) ins Englische übersetzt. Darüber hinaus haben ihn u.a. Ehren- und Gelehrtenesellschaften wie die *American Academy of Arts and Sciences*, die *Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland* und die *National Geographic Society* zu ihrem Mitglied gemacht. (*Zendegānī wa zamāne-ye Ahmad-e Kasrawī*, S. 405).

⁴⁸ In dieser Zeit, wahrscheinlich ab März oder April 1927, nahm Kasrawī an den Vorlesungen von Ernst Emil Herzfeld (1879-1948) teil und lernte bei ihm die Schrift und die Sprache der Pahlawī, wobei er sich schon zuvor autodidaktisch damit vertraut gemacht hatte. (*Zendegānī wa zamāne-ye Ahmad-e Kasrawī*, S. 419).

⁴⁹ *Zendegānī wa zamāne-ye Ahmad-e Kasrawī*, S. 418-445. Neben der Tätigkeit als Anwalt lernte er Armenisch, da er für seine historischen und linguistischen Studien das Erlernen dieser Sprache als notwendig erachtete. Ausserdem übersetzte er in dieser Zeit *Kārnāmak-ye Ardeshūr-e Bābakān* vom Pahlawī ins Persische. (*Zendegānī wa zamāne-ye Ahmad-e Kasrawī*, S. 445).

⁵⁰ *Zendegānī wa zamāne-ye Ahmad-e Kasrawī*, S. 446-502.

⁵¹ Jung schreibt, dieser Vorfall sei im Jahre 1932-33 passiert. (Jung, *Aḥmad Kasrawī*, S. 11). Da Kasrawī seine Arbeit in diesem Amt am 19. Januar 1929 aufgenommen und 18 Monate und ein paar Tage später aufgegeben hatte (*Zendegānī wa zamāne-ye Ahmad-e Kasrawī*, S. 453), kann sich dieser Vorfall spätestens im Sommer 1930 ereignet haben.

⁵² *Zendegānī wa zamāne-ye Ahmad-e Kasrawī*, S. 506-514. Als der Hofminister Teymūrtāsh ihn wegen dieses Urteils vorlud, habe er ihm u.a. die Unabhängigkeit der Judikative vor Augen geführt. (*Zendegānī wa zamāne-ye Ahmad-e Kasrawī*, S. 511).

⁵³ Kasrawī wurde konkret vorgeworfen, eine Frau rechtswidrig verheiratet zu haben, was er allerdings in seiner Autobiographie zu widerlegen versuchte (*Zendegānī wa zamāne-ye Ahmad-e Kasrawī*, S. 519-528).

seiner Tätigkeit in der Justiz war Kasrawī in viele Städte des Iran gereist, und hatte dabei die Namen von mehr als achttausend Dörfern und Städten gesammelt. Das Ergebnis seiner etymologischen Untersuchungen veröffentlichte er später in einem Buch.⁵⁴

3. Wandel zum Religions- und Gesellschaftskritiker

Mit dem Austritt aus der Judikative und der Publikation von *Ā'īn* (Der Weg) im Jahre 1932/33 begann der letzte Abschnitt im Leben Kasrawīs, der sich durch aufklärerische Arbeit auszeichnet. Ab nun ist der in Teheran ansässige Kasrawī viel weniger als Historiker und Sprachwissenschaftler, sondern vor allem als Religions- und Gesellschaftskritiker zu verstehen, der prophetenhaft nicht nur den Iran und den Osten, sondern die ganze Welt zu retten versuchte. In diesem Lebensabschnitt nahm er die Europäisierung des Iran und des Ostens allgemein, die Kulturpolitik der Regierung und vor allem die Religionen und Glaubensrichtungen im Iran ins Visier seiner Kritik. Sein religionskritisches Engagement ging mit der Entwicklung seiner Pākdīnī (Reine Religion) einher. Über das für diese Studie relevante Schrifttum Kasrawīs, welches in diesem Abschnitt seines Lebens entstanden ist, wird im Kapitel II noch umfassend eingegangen.

4. Ermordung

Trotz seiner Neutralitätserklärung marschierten die sowjetischen und britischen Truppen am 25. August 1941 in den Iran ein. Rezā Shāh wurde zur Abdankung gezwungen und musste sich ins Exil begeben. Damit ging seine zwanzigjährige diktatorische Herrschaft zu Ende. Es begann eine Zeit der politischen Instabilität, aber auch der politischen Öffnung, die allerdings von kurzer Dauer war. Im Unterschied zu Rezā Shāh, der die Mullahs (nach seiner Machtetablierung) zu entmachten versucht hatte, betrieben nun fast alle nachfolgenden Regierungen eine Beschwichtigungspolitik gegenüber den Mullahs, was eine Zunahme ihrer Macht zur Folge hatte.⁵⁵ So wurde der damals bekannte Mulla Hādjdj Āghā Hoseyn-e Ghomī (gest. 1947) mit offenen Armen im Iran empfangen. Nach dem Verschleierungsverbot (*kashf-e hedjāb*) der Frauen in der Öffentlichkeit (8. Januar 1936) hatte er den Iran unter Protest verlassen. Nun wurden seine Forderungen vom Premierminister 'Alī-ye Soheyli (1895/96-1958/59) schriftlich am 4. September 1943 angenommen, darunter die Aufhebung des Verschleierungsverbots, die Geschlechtertrennung in den Schulen sowie der Religionsunterricht unter der Aufsicht eines Mullahs.⁵⁶

⁵⁴ Das Buch wurde in zwei Teilen unter dem Titel *Nāmhā-ye shahrhā wa diyehā-ye īrān* (Die Namen der Städte und Dörfer des Iran) zwischen 1929-1931 (1308 und 1309 h.sh.) publiziert.

⁵⁵ Pākdāman, *Ghatl-e Kasrawī*, insbesondere S. 60-75. Diese Beschwichtigungspolitik wurde Kasrawī zufolge u.a. zur Abwendung des Kommunismus betrieben. Er war aber der Meinung, dass mithilfe der Religion (*dīn*) der Kommunismus nicht verhindert werden konnte. Er war vielmehr der Überzeugung, dass, sollten Religion und Kommunismus aufeinandertreffen, die Muslime daraus «einen erbrechenerregenden Trank», gemeint ist eine Synthese, zustande bringen würden. (*Sarnewesht-e īrān ĉe khāhad būd?*, S. 8).

⁵⁶ Siehe das Telegramm von 'Alī-ye Soheyli an Ghomī, gedruckt und verbreitet unter dem Titel «Taswīb-nāme-ye hey'at-e wazīrān», in Pākdāman, *Ghatl-e Kasrawī*, S. 224.

Unter diesen politischen Umständen publizierte Kasrawī zahlreiche in den Dienst seiner Pākdīnī gestellte Monographien, in denen er u.a. seine Kritik am Islam und insbesondere an der Schia offen und viel schärfer zum Ausdruck brachte.⁵⁷ Als sein Buch *Shī'egarī* (Schiismus) Anfang 1944 erschien, ging ein Aufschrei durch den schiitischen Klerus, welcher mit dem Vorwurf einherging, Kasrawī und seine Anhänger verbrannten den Koran, was Kasrawī wiederholt ablehnte.⁵⁸ Kurz darauf wurden seine Anhänger in Marāghe, Miyāndoāb und Täbris angegriffen und einige davon verletzt. Diesem Ereignis schenkten die Behörden keine Aufmerksamkeit. In Reaktion darauf schrieb Kasrawī zwei Briefe an den damaligen Premierminister, Mohammad-e Sā'ed (1881-1973). Im ersten Brief machte er nicht nur mehrere beim Namen genannte Mullas für die Aufhetzung der Masse verantwortlich, sondern auch einige darin involvierte Staatsbeamte.⁵⁹ Im zweiten Brief führte Kasrawī den Hauptgrund für die Gleichgültigkeit des Staats gegenüber seinen schutzlosen Anhängern, den *Āzādegān* (Freiheitsanhänger),⁶⁰ darauf zurück, dass dieser die Forderungen von Mullas und Reaktionären berücksichtigte.⁶¹ Alle historischen Fakten sprechen dafür, dass ab 1944 der Druck seitens der Mullas und Händler auf die Regierungen wegen Kasrawīs Publikationen exponentiell anstieg, worauf wiederum die Regierungen zu Ungunsten Kasrawīs reagierten.⁶² Kasrawī knickte aber nicht ein, sondern gab ein paar Monate später seinen *Shī'egarī* nochmals heraus.⁶³ Ausserdem warf er in seinen Werken der Regierung in Sachen Religion ein reaktionäres Verhalten vor⁶⁴ und bezeichnete den schon erwähnten Empfang von Ghomī als «den grössten Schritt zur Stärkung des [religiösen] Reaktionismus».⁶⁵

⁵⁷ Ausserdem rief er seine *Djam 'īyat-e/Bāhamād-e āzādegān* (Gesellschaft/Partei der Freiheitsanhänger) ins Leben. Die Entstehungsgeschichte und Ziele dieser Gesellschaft beschrieb Esmā'il-e Wā'ezpūr unter der Aufsicht Kasrawīs in dreissig Artikeln in der Zeitung *Parčam*. Jedoch wurde der letzte Artikel als Nummer 29 bezeichnet, was auf einen Fehler seitens Wā'ezespürs zurückgeht. Der Artikel, welcher am 15. Juli 1942 (24. Tīr-e 1321 h.sh.) erschien, ist eigentlich der sechste und nicht der fünfte. Dies fehlerhafte Verschiebung um eine Nummer zieht sich bis zum letzten Artikel durch. Die 30 Artikel sind zwischen dem 29. Juni 1942 (8. Tīr-e 1321 h.sh.) und dem 21. Oktober 1942 (29. Mehr-e 1321 h.sh.) erschienen. Sie wurden von Kasrawīs heutigen Anhängern gesammelt und als elektronisches Buch herausgegeben. (Siehe mehr dazu Wā'ezespūr, *Tārīkhčē-ye bāhamād-e āzādegān*).

⁵⁸ Kasrawī und seine Anhänger pflegten am ersten Tag des Winters, nach dem im Iran gängigen Sonnenkalender am ersten Tag des Monats Dey, in ihren Augen schädliche Bücher zu verbrennen. Siehe dazu u.a. *Yekom-e deymāh*, vor allem S. 2-7; *Dādgāh*, S. 2-26. Kasrawī dementierte immer, den Koran verbrannt zu haben. (Siehe u.a.: *Dādgāh*, S. 2, 22,23; *Yekom-e deymāh*, S. 7).

⁵⁹ Brief an Mohammad-e Sā'ed, Premierminister, datiert auf den 18. April 1944, in: Pākdāman, *Ghatl-e Kasrawī*, S. 199-200.

⁶⁰ Kasrawī verwendete die Bezeichnungen «Āzādegān» und «Pākdīnān» (Die Leute der Reinen Religion) als Synonym. (*Doulat be mā pāsokh dahad*, S. 2). Seine Anhänger aber – mindestens diejenigen in Täbris – sahen einen Unterschied zwischen diesen beiden Bezeichnungen, welchen Kasrawī auszuräumen versuchte. (Siehe Kasrawīs Brief an einen seiner Anhänger in Täbris, datiert auf den 2. Januar 1943, in: Pākdāman, *Ghatl-e Kasrawī*, S. 197-198).

⁶¹ Brief an Mohammad-e Sā'ed, Premierminister, datiert auf den 18. April 1944, in: Pākdāman, *Ghatl-e Kasrawī*, S. 201.

⁶² Siehe vor allem Pākdāman, *Ghatl-e Kasrawī* und das Nachwort von Mohammad-e Amīnī mit dem Titel «Koshtan-e Kasrawī», welches dem *Zendegānī wa zamāne-ye Ahmad-e Kasrawī* (S. 553-566) hinzugefügt wurde. Kasrawīs Zeitschrift *Parčam* wurde wegen des islamkritischen Inhalts schon viel früher, nämlich im September 1943, eingestellt.

⁶³ Diesmal unter *Bekhānand wa dāwarī konand* (Sie sollen es lesen und beurteilen).

⁶⁴ Siehe u.a. *Dādgāh*, S. 51-64; *Doulat be mā pāsokh dahad*, S. 15-16; *Sarnewesht-e īrān čē khāhad būd?*, S. 20-21.

⁶⁵ *Sarnewesht-e īrān čē khāhad būd?*, S. 14.

Die Feindseligkeiten spitzten sich zu, und Kasrawīs Widersacher, vor allem die Mullahs und Händler, deren Stimme bei den Behörden Gehör fand, wurden immer dreister. So wurde Kasrawī am 28. April 1945 auf dem Weg in sein Büro von Seyyed Modjtābā Mīrlouhī (später Nawwāb-e Safawī genannt), dem Gründer der islam(ist)isch terroristischen Organisation *Fadā'iyān-e eslām*,⁶⁶ welcher mit Kasrawīs antischiitischen Schrifttum in Nadjaf in Berührung gekommen war, angeschossen. Schiitische Mullahs hatten ihn unterstützt, sich eine Waffe zu besorgen.⁶⁷ Kasrawī überlebte den Ermordungsversuch dank des Eingreifens seiner Begleiter. Die Attentäter wurden verhaftet, aber man setzte sie kurz darauf wieder wegen dem Druck der Mullahs und Händler auf freien Fuss.

Gegen Kasrawī wurde schon zwischen dem 4. August 1943 und dem 16. März 1944, also während der Amtszeit von Mohsen-e Sadr (1871/72-1962) als Justizminister, ein Strafverfahren wegen seiner Islamkritik eröffnet, welches aber kurz darauf auf Eis gelegt wurde.⁶⁸ Im letzten Jahr von Kasrawīs Leben wurde aber auf dieses zurückgegriffen. Es kam nun zu zahlreichen Beschwerden seitens hochrangiger Staatsbeamten an das Justizministerium. So verlangte 'Isā Sadīgh (1894-1978), der damalige Kulturminister, in einem Brief vom 20. März 1945 die Strafverfolgung Kasrawīs.⁶⁹ Auch Mahdī-ye Akbātānī, der Vorsitzende der Aufsichtsbehörde des Nationalparlaments, forderte die Strafverfolgung Kasrawīs im Juni 1945. Er begründete seine Forderung damit, dass zahlreiche Klagen aus Teheran wie auch aus anderen Ecken des Landes (seitens einflussreicher Menschen und Händler) an das Parlament geschickt worden seien, in denen Kasrawī u.a. vorgeworfen worden sei, «die offizielle Glaubensrichtung (*mazhab-e rasmī*) und die Grossen der Religion Islam» beleidigt zu haben.⁷⁰ Am 4. Juni 1945 forderte der Vorsitzende des Parlaments, Seyyed Mohammad Sādegh-e Tabātabā'ī (1881/82-1961) die Strafsverfolgung Kasrawīs mit der Begründung, dass dieser den Islam beleidige. Kurz darauf, am 13. Juni 1945, wandte sich der Premierminister Mohsen-e Sadr mit der gleichen Forderung an das Justizministerium.⁷¹

Nun musste sich Kasrawī vor Gericht in persona verantworten. In seinem letzten Brief, in dem er sich zu verteidigen versuchte, hatte er schon jegliche Beleidigung des Islam (gemeint Urislam) abgelehnt.⁷² Als er am 11. März 1946 im Gericht erschien, stürmten acht oder neun Anhänger von

⁶⁶ Die Organisation *Fadā'iyān-e eslām* wurde von Seyyed Modjtābā Mīrlouhī (1923-1955) im Jahre 1945 gegründet. Ihre Vision war die Etablierung eines islamischen Staats bzw. einer islamischen Gesellschaft, in der die Scharia in allen Belangen des Lebens bestimmend sein sollte. Sie beeinflusste viele wichtige politische Ereignisse im Iran. (Kazemi, *Fedā'iyān-e Eslām*, S. 470-474).

⁶⁷ Dja'fariyān, *Djaryānhā wa sāzmānhā-ye mazhabī-siyāsī-ye īrān*, S. 242; Mo'assese-ye farhangī-ye ghadr-e welyāt, *Namād-e enherāf-e roshanfekrī*, S. 269-279.

⁶⁸ Zu einem Überblick über den Verlauf des Strafverfahrens gegen Kasrawī siehe den Artikel der Zeitung *Irān-e mā* (Unserer Iran) mit dem Titel «Parwande-ye Kasrawī če gūne tashkīl shod?», datiert auf den 20. oder 21. März (30. Esfand-e 1324 h.sh.), in: Pākdāman, *Ghatl-e Kasrawī*, S. 151-153.

⁶⁹ Pākdāman, *Ghatl-e Kasrawī*, S. 101.

⁷⁰ Siehe den Brief von Mahdī-ye Akbātānī an das Justizministerium, datiert auf den 5. oder 6. Juni 1945 (Nīme-ye khordād-e 1324 h.sh.), in: Pākdāman, *Ghatl-e Kasrawī*, S. 143-144.

⁷¹ Siehe den Artikel in der Zeitung *Irān-e mā* mit dem Titel «Parwande-ye Kasrawī če gūne tashkīl shod?» (Wie kam Kasrawīs Strafverfahren zustande?), datiert auf den 20. oder 21. März (30. Esfand-e 1324 h.sh.), in: Pākdāman, *Ghatl-e Kasrawī*, S. 151.

⁷² Siehe Kasrawīs Brief an das erstinstanzliche Gericht oder die Staatsanwaltschaft (*dādsarā*), abgeschickt wahrscheinlich Ende Januar 1946 (Awākher-e dey oder awāyel-e bahman-e 1324 h.sh.), in: Pākdāman, *Ghatl-e Kasrawī*, S. 202.

Fadā'iyān-e eslām in das Gebäude, und zwei von ihnen, Seyyed Hoseyn-e Emāmī und Seyyed 'Alī Mohammad-e Emāmī, töteten Kasrawī und seinen Sekretär, Mohammad Taghī-ye Haddādpūr, auf brutalste Art mit Pistole und Messer. Die Schuldigen wurden in der Folge auf Betreiben vor allem der Mullas freigelassen.⁷³ Die Ermordung Kasrawīs markierte den Beginn weiterer Terroranschläge der *Fadā'iyān-e eslām*. Seyyed Hoseyn-e Emāmī ermordete 'Abdolhoseyn-e Hazhīr (1895-1949), den ehemaligen iranischen Premierminister, am 4. November 1949. Der Täter wurde ein paar Tage später hingerichtet. Auch Nawwāb-e Safawī und seine Anhänger wurden wegen versuchten Mordes am damaligen Premierminister Hoseyn-e 'Alā' (1881-1964) am 17. November 1955 verhaftet und am 18. Januar 1956 hingerichtet.⁷⁴

⁷³ Pākdāman, *Ghatl-e Kasrawī*, S. 29, 31-32, 43, 128, 190-192. Siehe auch Eslāmī, *Bekhānand wa ātash-e enghelāb rā beneshānand*, Anhang «Telegrāfāt»; Dja' fariyān, *Djaryānhā wa sāzmānhā-ye mazhabī-siyāsī-ye irān*, S. 243-244.

⁷⁴ Pākdāman, *Ghatl-e Kasrawī*, S. 37.

II. Werk

Kasrawī für diese Studie relevantes Schrifttum ist zwischen 1932-33 und 1946 entstanden. Es lässt sich in zwei Kategorien aufteilen, nämlich (1) Zeitschrift und Zeitung und (2) Monographien. Da, abgesehen von einigen wenigen Ausnahmen, die erstgenannten zuerst erschienen sind, werden sie vorgängig beschrieben. Darauf folgt die Beschreibung der Monographien.

1. Zeitschrift und Zeitung

Kasrawī Zeitschriften und seine Zeitung sind besonders im Hinblick auf die Entstehungsgeschichte seiner Monographien wichtig. Die meisten, die für die vorliegende Arbeit relevant sind, basieren entweder auf den seinen in diesen Medien verfassten Artikeln, oder sind eine Sammlung davon. Darauf wird im Unterkapitel «Monographien» näher eingegangen. Ausserdem spielen sie bei der werkimmanenten Analyse eine grosse Rolle. Anhand dieser Methode konnte Kasrawī intellektueller Wandel zu bestimmten Themen herausgearbeitet werden, (welche in den einzelnen Kapiteln dieser Arbeit erwähnt werden). Des Weiteren finden sich in seinen Artikeln auch Argumente und Grundgedanken, welche in den Monographien nicht vorkommen.

1.1. *Peymān* (Eid)

Die Monatszeitschrift *Peymān* (Eid), deren Inhaber und Herausgeber Kasrawī war, wurde sieben Jahre – vom 22. November 1933 (Yekom-e āzar-e 1312 h.sh.) bis zu ihrer Einstellung im Mai 1942 (Khordād-e 1321 h.sh.)⁷⁵ – in Teheran gedruckt.⁷⁶ Fast die Hälfte des ersten Jahrgangs erschien als Halbmonatszeitschrift. Danach kam sie bis zum Schluss als Monatszeitschrift in 96 Nummern heraus.

Auf der ersten Seite der ersten Ausgabe steht, dass *Peymān* aus zwei Teilen bestehen sollte: «Der erste Teil handelt von den Prinzipien der Gesellschaft (*ā'īn-e zendegānī*) – oder mit den Worten der Europäer ausgedrückt – von «osūl-e edjtemā'», Gesetze, Moral und Religion. Der zweite Teil handelt von Geschichte, Geographie, Sprache und anderen Wissenschaften (*dāneshhā*). Was den ersten Teil, auf dem der Schwerpunkt (*'omde maghsūd*) liegt, angeht, so werden wir in jeder Ausgabe einen oder zwei Artikel von Herrn Kasrawī mit seiner eigenen Unterschrift abdrucken.»⁷⁷ Tatsächlich hat Kasrawī

⁷⁵ Der Publikationsstopp von *Peymān* geht auf den Brotaufstand vom 8. Dezember 1942 (17. Āzar-e 1321 h.sh.) zurück, auf den die Regierung u.a. mit dem Publikationsstopp aller Zeitungen reagierte. (Mehr zu diesem Ereignis siehe 'Āghelī, *Rūzshomār-e tārikh-e īrān*, Bd. 1, S. 351-352; Abūtorābiyān, *Matbū'āt īrān az shahrīwar-e 1320 tā 1326*, S. 10-11). Die Lücke – letzte Ausgabe von *Peymān* im Mai 1942 und dem Publikationsstopp im Dezember 1942 – erklärt sich durch Kasrawī Rückstand bei der Herausgabe von *Peymān*. (Siehe «*Peymān wa Parčam*», in: *Peymān*, S. 445).

⁷⁶ Alle Ausgaben von *Peymān* sind in sieben Bänden erhältlich. Es scheint, dass diese Bände nach der islamischen Revolution herausgegeben wurden, da sie ohne die Erwähnung des Verlags und Herausgebers abgedruckt sind. *Peymān* ist auch über folgende Internetseite vollständig abrufbar: «<https://www.kasravi.info/>» (Letzter Zugang: April 2021).

⁷⁷ *Peymān*, «Āfarīdegārā be nām-e to wa dar zīnhār-e to», in: *Peymān*, S. 1.

zu allen von der Redaktion von *Peymān* aufgegriffenen Themen Artikel verfasst. Ab der Mitte des fünften Jahrgangs stammen aber nicht «ein oder zwei», sondern fast alle Artikel der Zeitschrift aus seiner Feder. In ihnen bekämpft er die Europäisierung des Iran, vermeintlich schädliche Literatur, die griechische Philosophie, den Sufismus, den Materialismus sowie alle existierenden Glaubensrichtungen (*kīshhā*) und Religionen und entwickelt dabei seine Pākḏīnī.

Aus der Rubrik *Porsesh wa pāsokh* (Frage und Antwort) und aus den Anzeigen, die sich in fast allen Ausgaben von *Peymān* finden, geht hervor, dass sie in zahlreichen grössen und kleinen Städten des Iran Vertreter und eine Leserschaft hatte, welche mit Kasrawī in Dialog trat und Gedichte sowie unterstützende und kritische Artikel beitrug. Nach Dja‘fariyān hatte *Peymān* in der Stadt Ghom auch ihre Leserschaft und eine Wirkung auf die dortigen Mullahs.⁷⁸ Auch in Kuwait wurde *Peymān* gelesen.⁷⁹ Nach Sadr-e Hāshemī, einem Zeitgenossen Kasrawīs, genoss *Peymān* wegen ihren neuen Ideen Aufmerksamkeit. Ihre Ausgaben hätten mehr als tausend Exemplare erreicht.⁸⁰ Gemäss Katīrā‘ī sind insgesamt mehr als hundertvierundvierzigtausend Exemplare von *Peymān* über sieben Jahre erschienen. Im Schnitt habe jede Ausgabe eine Auflage von mehr als tausendfünfhundert Exemplaren erreicht.⁸¹

1.2. *Parčam* (Flagge)

Die *Parčam* (Flagge), deren Inhaber ebenfalls Kasrawī war, wurde wie *Peymān* in Teheran gedruckt. Sie machte eine turbulente Zeit durch. Dies hatte hauptsächlich mit der Abdankung des säkular orientierten Rezā Shāh (1878-1944) und der Machtzunahme der Mullahs zu tun. *Parčam* erschien in drei Formen: Die erste Zeit als Zeitung, dann als Halbmonatszeitschrift und schliesslich als Wochenzeitschrift.

Vom 26. Januar 1942 (6. Bahman-e 1320 h.sh.) bis zum 8. Dezember 1942 (17. Āzar-e 1321 h.sh.) erschien *Parčam* in 254 Nummern als Zeitung.⁸² Etwa zur Hälfte enthält sie Beiträge zur Tagespolitik und Kriegsnachrichten. Im restlichen Teil, vorwiegend in den meist von ihm selber verfassten Leitartikeln, geht Kasrawī auf seine eigentlichen Anliegen ein. Er zielt primär darauf ab, das Programm der von ihm gegründeten *Bāhamād-e āzādegān* (Gesellschaft/Partei der Freiheitsanhänger) vorzustellen, die Bedeutung des Konstitutionalismus respektive der Demokratie zu beschreiben und die Hauptführer und Hauptgegner der konstitutionellen Revolution im Iran (1905-1911) in Erinnerung zu rufen. Ausserdem befasst er sich u.a. mit Sufismus und Kharābātigarī, mit Aberglauben und Vernunft, sowie mit dem Verhältnis von Religion, Wissenschaft und Fortschritt. Die Zeitung *Parčam* wurde am 8. Dezember 1942 (17. Āzar-e 1321 h.sh.) wegen des Brotaufstands eingestellt.⁸³

⁷⁸ Dja‘fariyān, *Hakamizāde dar čahār parde*, siehe vor allem S. 23-25.

⁷⁹ Rā‘ed, *Kasrawī-ye Tabrīzī*, S. 41.

⁸⁰ Sadr-e Hāshemī, *Tārīkh-e djarāyed wa madjallāt-e īran*, Bd. 2, S. 95.

⁸¹ Katīrā‘ī, *Ketābshenāsī-ye Kasrawī*, S. 385.

⁸² Die Nummern 4 bis 254 dieser Zeitung sind in der *Ketābkhāne-ye madjles-e shorā-ye mellī* (Bibliothek des nationalen Parlaments) erhältlich. Es scheint, dass die ersten drei Ausgaben verloren gegangen sind.

⁸³ Zum Brotaufstand siehe ‘Āghelī, *Rūzshomār-e tārīkh-e īrān*, Bd. 1, S. 351-352; Abūtorābiyān, *Matbū‘āt īrān az shahrīwar-e 1320 tā 1326*, S. 10-11. Die Zeitung *Parčam* erlebte für drei Tage (vom 11. bis und mit 13. Juli

Etwa vier Monate nach dem ersten Publikationsstopp erschien *Parčam* wieder, diesmal als Halbmonatszeitschrift in zwölf Nummern vom 22. März 1943 (1. Farwardīn-e 1322 h.sh.) bis zum 7. oder 8. September 1943 (nīme-ye dowwom-e shahrīwar-e 1322 h.sh.).⁸⁴ Die Struktur der Halbmonatszeitschrift *Parčam* ähnelt stark der von *Peymān*. Die meisten Artikel stammen aus Kasrawīs Feder, und sie drehen sich vor allem um Religion, aber auch um die Kriegszustände, die persische Sprache, Kasrawīs Biographie, so auch seine in Artikelserien verfasste Inhaftierungsgeschichte und die seiner Anhänger, welche im Rahmen der Bücherverbrennung erfolgte. Nach der sechsten Ausgabe erhielt Kasrawī, wie er selbst schreibt, vom Militärgouverneur (*farmāndār-e nezāmī*) einen Brief, in dem der Zeitschrift «Opposition gegen die klare Religion des Islam» (*mokhālef-e dīn-e mobīn-e eslām*) vorgeworfen sowie eine baldige Einstellung angekündigt wurde.⁸⁵ Bald darauf realisierte sich dieses Vorhaben. Aus dem Briefwechsel mit den hochrangigen Behörden geht hervor, dass der Zeitschrift dem Islam widersprechende Artikel vorgeworfen wurden.⁸⁶ Ihre Einstellung wurde durch den Ministerrat am 13. September 1943 (21. Shahrīwar-e 1322 h.sh.) beschlossen.⁸⁷

Danach gab Kasrawī *Parčam* nochmals anfangs März 1944 (Esfand-e 1322 h.sh.) als Wochenzeitschrift in sieben Nummern heraus.⁸⁸ Kurz darauf wurde sie ab dem 25. April 1944 (5. Ordābehesht-e 1323) wiederholt von der Regierung eingestellt,⁸⁹ mit dem Argument, sie beleidige den Islam.⁹⁰

Anhand der publizierten Lesebriefe, vor allem in der Halbmonatszeitschrift, kann angenommen werden, dass *Parčam* in vielen Städten des Iran verbreitet war. Gemäss Katīrā'ī erreichte *Parčam* als Zeitung insgesamt etwa halbe Million, als Halbmonatszeitschrift achtzehntausend und als Wochenzeitschrift vierzehntausend Exemplare.⁹¹ Erwähnenswert ist, dass Kasrawī *Parčam* vor allem für den Iran als relevant erklärte, *Peymān* aber für die ganze Welt als bedeutsam ansah.⁹²

2. Monographien

Im Folgenden wird ein kurzer Überblick über die Monographien Kasrawīs gegeben, die für die vorliegende Arbeit als besonders relevant gelten. Auf ihren Inhalt wird nicht umfassend eingegangen, um starke Wiederholungen in den darauffolgenden Kapiteln zu vermeiden. Was die Logik der Reihenfolge der neunzehn beschriebenen Monographien anbelangt, folgen sie sechs herausgearbeiteten Kategorien:

- Auseinandersetzung mit Europa (Nr. 1 und Nr. 2)

1942) auch eine provisorische Einstellung wegen des Abdrucks der Fotos zweier deutscher Generäle. Siehe dazu Kasrawīs Artikel «Čerā parčam se rūz bīrūn nayāmad?», in: *Parčam (Z)*, S. 1.

⁸⁴ Diese zwölf Nummern sind in der *Ketābkhāne-ye madjles-e shorā-ye eslāmī* (Bibliothek des islamischen Parlaments) erhältlich.

⁸⁵ *Dādgāh*, S. 35.

⁸⁶ Salāmī und Rūstā'ī, *Asnād-e matbū'āt-e īrān*, Bd. 2, S. 277-278.

⁸⁷ Salāmī und Rūstā'ī, *Asnād-e matbū'āt-e īrān*, Bd. 1, S. 33.

⁸⁸ Abūtorābiyān, *Matbū'āt īrān az shahrīwar-e 1320 tā 1326*, S. 61. Diese sieben Nummern konnten nicht ausfindig gemacht werden.

⁸⁹ Katīrā'ī, *Ketābshenāsī-ye Kasrawī*, S. 385-386.

⁹⁰ Salāmī und Rūstā'ī, *Asnād-e matbū'āt-e īrān*, Bd. 1, S. 63-64.

⁹¹ Katīrā'ī, *Ketābshenāsī-ye Kasrawī*, S. 385-386.

⁹² «*Peymān wa Parčam*», in *Peymān*, S. 445.

- Religionsverständnis (Nr. 3 bis Nr. 6)
- Religionskritik (Nr. 7 bis Nr. 12)
- Kritik an Sufismus und Kharābāfīgarī (Nr. 13 bis Nr. 15)
- Kritik am Materialismus (Nr. 16 und Nr. 17)
- Auseinandersetzung mit der Regierung im Rahmen der Pākdīnī (Nr. 18 und Nr. 19).

Dabei kann nicht von einer scharfen Abgrenzung ausgegangen werden. Denn Kasrawī hat einen repetitiven Schreibstil. Ein und dasselbe Thema kommt in vielen seiner Werke vor. An dieser Stelle wird auch keine Rezeption der Monographien behandelt. Kasrawīs Rezipienten haben sich im Grossen und Ganzen nicht auf einzelne seiner Werke beschränkt, sondern sich auf mehrere seiner Schriften bezogen. Deshalb werden die Rezeptionen der einzelnen Schriften andernorts, nämlich in Kapitel V der vorliegenden Arbeit, dargelegt.

Fast alle Monographien bestehen aus Kapiteln und Teilen, in deren Reihenfolge sie in dieser Arbeit auch beschrieben werden. Um eine Anhäufung von Fussnoten zu vermeiden, wurde das jeweilige Kapitel oder der jeweilige Teil im Fliesstext in Klammern angegeben. Bei den drei Monographien, die nicht nach Kapiteln oder Teilen gegliedert sind, wurde die Seitenzahl im Fliesstext in Klammern angegeben. Zwecks einer besseren Übersicht wurden hier die persischen Titel (kursiv) und ihre deutschen Übersetzungen (in Klammern) sowie das Erscheinungsjahr der Monographien nach dem im Iran gängigen Kalender (abgekürzt mit h.sh.) wie auch nach dem gregorianischen Kalender im Fliesstext angegeben. Der Erscheinungsort aller Monographien ist Teheran.

Die meisten hier beschriebenen Monographien Kasrawīs erreichten schon vor der islamischen Revolution im Iran (1979) einige Auflagen. Nach der Revolution und der Etablierung der Islamischen Republik Iran nahm das Interesse vor allem Kasrawīs religionskritische Monographien sehr zu.

2.1. *Ā'īn* (Der Weg), 1311 und 1312 h.sh./1932-33⁹³

Dieses Werk, bestehend aus zwei Teilen, ist eine kritische Reaktion auf die Europäisierung des Iran und des Ostens allgemein (*sarg*) auf der kulturellen und materiellen Ebene sowie auf Europas Zwischenkriegszeit. Darin vertritt Kasrawī die Meinung, dass Europa trotz aller materiellen Fortschritte insbesondere wegen der Kriege, der Religionslosigkeit und einer durch die Industrialisierung verursachten wirtschaftlichen und sozialen Desintegration in einer Krise stecke, keinen Frieden, sondern eine Dekadenz

⁹³ Kasrawī zufolge wurde der erste Teil von *Ā'īn* auf Wunsch von Moḥammad Ṭal'at Ḥarb Pāshā, dem Gründer und Vorsitzenden von *Banque Misr*, ins Arabische übersetzt und im ägyptischen Verlag *Matba' -e mesr* abgedruckt. («Yek kār-e rādmardāne», in: *Peymān*, S. 28. Siehe auch «Ā'īn dar mesr», in: *Peymān*, S. 618-619; *Peymān*, «Do mozhde», in: *Peymān*, S. 296). *Ā'īn* wurde unter dem Titel *aṭ-Ṭarīqa* (Der Weg) in Ägypten publiziert. (Rā'ed, *Kasrawī-ye Tabrīzī*, S. 42). Auf Wunsch einer Engländerin übersetzte Mīrzā Moḥammad Khān-e Khānbahādor beide Teile von *Ā'īn* ins Englische. Er erhoffte einen baldigen Druck dieser Übersetzung. («Tardjome-ye *Ā'īn* be engelīslī», in: *Peymān*, S. 34). Vom Hörensagen weiss auch Katīrā'ī, dass einige Teile von *Ā'īn* in Zeitungen in England, Frankreich und Deutschland publiziert wurden. (Katīrā'ī, *Ketābshenāsī-ye Kasrawī*, S. 372).

der Moral erlebe, welche auch den Osten und den Iran teilweise erfasst habe. Deshalb verteidigt er die Religion und plädiert dafür, dass der Osten allgemein und der Iran im Speziellen sich Europa nicht zum Vorbild nehmen sollten. Er operiert in diesem Werk oft mit dem Begriff «orūpā'īgarī» (Europäisierung/Europäismus), den er in einem später verfassten Werk mit dem Begriff «farangī-ma'ābī» (Verwestlichung/Westoxification)⁹⁴ gleichsetzt (Teil 1). Danach wiederholt und vertieft Kasrawī im Grunde genommen seine oben erwähnten Thesen, hebt aber die Notwendigkeit eines göttlichen Mannes (*Mord-e khoda*) hervor, der die mit der Moral vereinbarenden Prinzipien der Gesellschaft (*ā'in-e zendegānī*) festlegen und die ganze Welt aus der Krise herausretten sollte (Teil 2).

2.2. *Payām be dāneshmandān-e orūpā wa āmrīkā* (Botschaft an die Wissenschaftler Europas und Amerikas), 1321 h.sh./1942-3⁹⁵

Diese ungegliederte Kurzmonographie enthält die Sammlung einiger Serienartikel. Sie waren zuerst im Jahre 1942 in der Zeitung *Parčam* publiziert worden.⁹⁶ Dieses Buch kann als Vorschlag zur Beendigung des Krieges sowie der Auflösung der wegen der Industrialisierung entstandenen wirtschaftlichen Desintegration verstanden werden. Kasrawīs Adressaten sind die Wissenschaftler Europas und Amerikas. Im Vorfeld bittet er seine Leserschaft respektive persisch sprechende Europäer und Amerikaner darum, sein Werk in ihre Sprache zu übersetzen (S. 6). Er lobt die Wissenschaften, betont aber gleichzeitig, sie hätten mehrere negative Folgen gezeitigt, so zum Beispiel die Schwächung der Religion, den Verlust von Solidarität (*hess-e dellsūzi be bīnawāyān wa dastgīrī az darmāndegān*), Armut und brutale(re) Kriege (S. 6-12). Zur Beseitigung dieser Folgen und zur Erreichung eines wahren Fortschrittes erklärt Kasrawī das Zusammenspiel von Wissenschaft und Religion als notwendige Voraussetzung. (S. 13-22). Danach folgt eine Kritik am sozialdarwinistisch aufgeladenen Materialismus. Ihr stellt er ein Plädoyer für Solidarität gegenüber (S. 22-29). Dann folgen konkrete Vorschläge zur Beseitigung von negativen Folgen der Industrialisierung (S. 29-32). Danach befasst er sich mit rassistisch motivierten Kriegen, lehnt sie ab und spricht sich für Gerichtsurteile vor einem internationalen Gericht zur Beseitigung von Differenzen aus (S. 33-34). Am Schluss gibt er zu verstehen, dass er einen neuen Lebensweg zu eröffnen versuche, worunter nichts anderes als seine Pākdīnī zu verstehen ist. Dazu sei er auf die Hilfe der europäischen und amerikanischen Wissenschaftler angewiesen (S. 35-39).

2.3. *Rāh-e rastgārī* (Der Weg zur Erlösung), 1316 h.sh./1937-38⁹⁷

⁹⁴ *Got wa shenīd*, S. 21.

⁹⁵ Gemäss Katīrā'ī wurde dieses Werk unter dem Titel *A Message to European and American scientists* von Pīshdād ins Englische übersetzt und im November 1963 durch *Bāhamād-e āzādegān* in Teheran gedruckt und verbreitet. (Katīrā'ī, *Ketābshenāsī-ye Kasrawī*, S. 373).

⁹⁶ Die erste Nummer erschien am 27. September 1942 (5. Mehr-e 1321 h.sh.) und die zehnte am 11. Oktober 1942 (19 Mehr-e 1321 h.sh.).

⁹⁷ Dieses Werk wurde Kasrawī zufolge in Wirklichkeit im Jahre 1317 h.sh./1938-39 abgedruckt. Um die Zensur bzw. die neu verabschiedeten Gesetze umgehen zu können, wurde als Publikationsjahr 1316 h.sh. angegeben. Im

Dieses Werk basiert auf einigen in *Peymān* publizierten Artikeln.⁹⁸ Es dreht sich vor allem um Religion, aber auch um die in den Augen Kasrawīs schädlichen Irrlehren und Prinzipien der Gesellschaft. Es ist als erster Versuch Kasrawīs zur Darstellung seines Religionsverständnisses zu verstehen und besteht aus 24 Kapiteln. Darin vertritt er die Überzeugung, dass die wahre Religion im Osten und im Iran verloren gegangen sei, bzw. dass sie von verschiedenen Glaubensrichtungen abgelöst und durch die Verbreitung des Materialismus (*māddīgarī*) und der Naturwissenschaften geschwächt worden sei. Viele Menschen seien entweder religionslos oder schwankten verwirrt zwischen Religion und Religionslosigkeit hin und her. (Kap 1). Er erläutert sein Verständnis von Religion und deren einheitsstiftenden Funktion (Kap 2-4) sowie seine aus der Natur abgeleitete Gotteserkenntnis (Kap 5-7). Dann behandelt er das Verhältnis von Religion und Wissenschaft (Kap 8). Danach folgt sein Verständnis von Seele (*rawān*). Mit diesen Ausführungen will er dem Materialismus entgegentreten (Kap 9-10). Als nächstes erklärt er die Prophetie, die der Menschheit dienen könne. Er unterscheidet jedoch zwischen wahren und falschen Propheten (Kap 11-12). Darauf folgt eine Darlegung der Lehren seiner Pākdīnī (Kap 13). Griechische Philosophie (Kap 14), Sufismus (Kap 15), Bātenīgarī (Kap 16) und Kharābātīgarī (Kap 17), betrachtet er als Götzendienste und strebt deren Beseitigung an. Im Anschluss an diese Kritik richtet Kasrawī seine Worte explizit an das iranische Volk und plädiert für «eine Religion und eine Flagge». (Kap 18). Danach teilt er seine Widersacher in drei Gruppen auf. Die erste Gruppe bestehe aus wahren Gläubigen, welche zwischen ihren Glaubenslehren und der von ihm beschriebenen Religion Unterschiede feststellten und deshalb wegliefen. Um sie zu gewinnen habe er die Religion in einem religionslosen Zeitalter zum einen mit Wissenschaft (*dānesh*) und Vernunft (*kherad*) zusammengebracht und zum anderen eine Verbindung zwischen ihr und den Prinzipien der Gesellschaft sowie dem Wohl der Weltbewohner hergestellt (Kap 19). Die zweite Gruppe seien die Anführer der Religion, gemeint ist die Mehrheit der Mullas, welche ihren Lebensunterhalt mit Religion bestritten. Sie hätten Rhetorik (*bayān*), Logik (*mantegh*), islamisches Recht (*feghh*) usw. studiert, was nichts mit Religion zu tun habe. Ausserdem hätten sie nichts gegen die mit der Europäisierung (*orūpā īgarī*) einhergehende Religionslosigkeit unternommen (Kap 20). Als dritte Gruppe betrachtet er die Heuchler, die Religion zur Rechtfertigung ihrer Machenschaften missbrauchten. Hier gibt er verschleierte Hinweise zu verstehen, dass diese Gruppe vor allem aus hochrangigen verräterischen Politikern bestehe. Dabei geht er auch auf ihren Vorwurf ein – er habe den Anspruch auf Prophetie erhoben – und versucht ihn zurückzuweisen (Kap 21). Darauf folgt sein Verständnis der Prinzipien der Gesellschaft, die er als Teil der Religion betrachtet. Er argumentiert, dass die Menschen basierend auf ihren religiösen Vorstellungen einen Weg im Leben einschlugen. Zu diesen Prinzipien zählt er vor allem Gemeinwohl und Solidarität, die er dem sozialdarwinistischen Zeitgeist entgegensetzt (Kap 22). Ausserdem nimmt er den Standpunkt eines Gesellschaftstheoretikers ein, stellt eine wirtschaftliche Desintegration fest und unterbreitet Vorschläge zur Beseitigung der negativen Fol-

Jahre 1317 h.sh. wurden nämlich Gesetze verabschiedet, nach denen die Verlage kein Werk ohne Zustimmung des Kulturministeriums abdrucken durften. (*Yekom-e āzar* [2], S. 43).

⁹⁸ Siehe dazu vor allem Kasrawīs Artikel, die im zweiten Jahr der Ausgabe von *Peymān* publiziert wurden.

gen der Industrialisierung. Er spricht sich explizit gegen die kommunistische Vorstellung der Abschaffung des Eigentums aus und plädiert für eine gerechtere Verteilung des Gewinns aufgrund von Kompetenz und Arbeitseinsatz. Diese beiden Bereiche bezeichnet er als Gesetze Gottes (Kap 23). Abschliessend gesteht er seinem Werk *Rāh-e rastgārī* «durch und durch Wahrheit und Reinheit» zu und beteuert, dass er es zur Befreiung des Ostens aus seiner wegen Meinungsverschiedenheit (*parākandegī-ye andī-shehā*) entstandenen Hilfslosigkeit verfasst habe (Kap 24). Basierend auf diesem Buch schrieb Kasrawī einige Jahre später sein Hauptwerk *Wardjāwand-bonyād*.

2.4. *Wardjāwand-bonyād* (Das heilige Fundament), zwischen 1322 h.sh./1943-44 und 1323 h.sh./1944-45

Diese Monographie versteht Kasrawī als sein Hauptwerk,⁹⁹ das «durch und durch Wahrheit und pure Reinheit» sei sowie «das Fundament der Pākdīnī» darstelle. Es besteht aus drei Teilen, in denen neben der Beschreibung der Hauptprinzipien seiner Pākdīnī seine ideale Gesellschaftsform vorgestellt wird. Der erste Teil handelt von Welt, Gott und Mensch. Darin nimmt er den Standpunkt eines sich für Frieden engagierten Theologen ein. Er beteuert die Ordnung der Welt, leitet daraus Gottesbeweise ab und bestreitet, aus den Wissenschaften Materialismus ableiten zu können. Danach folgt sein positives Menschenbild. Mit seinem Menschenbild versucht er dem sozialdarwinistischen Zeitgeist entgegenzutreten (Teil 1). Danach beschreibt er kompakt sein Verständnis von Religion und ihrer vereinigenden Funktion und beteuert, dass das Erreichen eines wahren Fortschrittes die Verbindung von Wissenschaft und Religion voraussetze. Dabei erteilt er den konventionellen Vorstellungen von Offenbarung, Prophetie und Jenseits eine Absage. Er fasst sie eher weltlich respektive diesseitsbezogen auf (Teil 2). Darauf folgt sein Ideal gesellschaftlichen Lebens. Dabei nimmt er den Standpunkt eines Gesellschaftstheoretikers ein. Er plädiert für Heimatliebe (nicht aber im rassistischen Sinne), verteidigt die Existenz eines dem Volke dienlichen Staates, erklärt das Nachgehen einer Arbeit zur Pflicht, plädiert für die Regulierung der hohen Anzahl Händler, lehnt implizit die kommunistischen Vorstellungen von Arbeit ab, spricht sich für eine Gewinnverteilung aufgrund von Kompetenz und Fleiss aus und votiert für Bildung und Gesundheit. Ausserdem macht er die Unterstützung der Armen und Behinderten sowie die Beseitigung der Arbeitslosigkeit zur Pflicht des Staates, betont die Wichtigkeit der Gerichtsbarkeit und der Auswahl kompetenter Richter. Am Schluss verteidigt er die Todesstrafe u.a. für Taten wie Mord, Vergewaltigung, Pädophilie sowie die Verbreitung von Irrlehren wie Zauberei, Materialismus, Sufismus, Kharābātīgarī und verschiedener Glaubensrichtungen (Teil 3).

⁹⁹ In einem Brief zu diesem Buch schreibt Kasrawī: «Nun habe ich die Zeit, alle meine Gedanken in einem Buch unterzubringen. Es wird unter dem Titel <Wardjāwand-bonyād> (...) abgedruckt.» (Kasrawī, «Nāme be yekī az āzādegān dar tabrīz», datiert auf den 19. Februar 1943, in: Pākdāman, *Ghat-e Kasrawī*, S. 199). Dieses Werk wurde von Rezā Soltānzāde im Jahre 1322 h.sh./1943-44 in damalige Standardpersische übertragen. (Anmerkung von Mohammad-e Amīnī zu *Zendegānī wa zamāne-ye Ahmad Kasrawī*, S. 100, Fn. 2). Kasrawī hat sich in fast allen seinen Werken eines reinen Persischen (ohne Fremdwörter) bedient.

2.5. *Dar pīrāmūn-e kherad* (Über die Vernunft), 1322 h.sh./1943

Dieses Buch dreht sich um Kasrawīs Verständnis von Vernunft und besteht aus acht Kapiteln. Darin wirft er dem Sufismus, dem Kharābātīgārī, dem Materialismus (*falsafe-ye māddī*) und allen anderen Glaubensrichtungen Vernunftfeindlichkeit vor (Kap 1), beschreibt sein Verständnis von Vernunft und erklärt sie zum Grundelement der Seele (Kap 2), geht auf die Einwände seiner Widersacher ein und sucht sie zu entkräften (Kap 3), führt die Auseinandersetzungen unter den Glaubensrichtungen auf Nicht-Anwendung der Vernunft zurück (Kap 4), behandelt das Verhältnis von Vernunft und Religion (Kap 5), erklärt die Akzeptanz der Vernunft zur heiligen Pflicht und plädiert für ihre Führungsrolle (Kap 6), betont, dass der Vorrang von Vernunft respektive die weltweite Verbreitung seiner Pākđīnī die einzig akzeptable Alternative zu allen Religionen und Glaubensrichtungen Frieden und das Gedeihen der Welt zur Folge habe (Kap 7). Am Schluss geht er auf den Einwand seiner Gegnerschaft ein, dass die Menschen sich der Vernunft nicht unterordnen würden und betont, dass nur die Vernunft ein friedlich-solidarisches Zusammenleben garantieren könne (Kap 8).

2.6. *Khodā bā māst* (Gott ist mit uns), 1322 h.sh./1943

Diese ungegliederte Kurzmonographie ist zuerst als Artikel in der Halbmonatszeitschrift *Parčam*¹⁰⁰ und kurz darauf als Monographie erschienen. Sie beginnt mit dem offenen Brief eines der Anhänger Kasrawīs namens Mīnū'ī aus der Stadt Ghazwīn. Darin beschreibt Mīnū'ī, dass Kasrawī zum einen wie die Philosophen und Naturwissenschaftler der Meinung sei, nichts auf der Welt geschehe ohne Ursache, und gleichzeitig betone er, dass Gott mit ihm und seinen Anhängern sei. Darauf stellt er ihm die Frage, wie Gott seinen Geschöpfen helfe (S. 2-4). In Reaktion darauf lehnt Kasrawī zuerst die im Iran verbreiteten, zu anthropomorphen Gottesvorstellungen der Mullas ab. Er verteidigt seine Meinung, dass ausserhalb der Gesetze der Welt nichts geschehen könne und beteuert explizit, dass unter «Gott ist mit uns» sein religiöses Engagement auf Geheiss Gottes zu verstehen sei (S. 5-12). Zur Verdeutlichung dieses Gedankens folgt die Darlegung seiner Überzeugung, dass wahrer (mit Solidarität und Frieden) einhergehender Fortschritt geschichtlich gesehen immer mit einem Zusammenspiel von Wissenschaft und Religion respektive dem Auftreten eines Propheten entstanden sei. Deshalb sei nun der gleiche Vorgang vonnöten. Die moderne Welt habe sich materiell gesehen fortentwickelt, dennoch gebe es keine Wohergehen und Frieden. Ihr fehle die Religion bzw. sie bedürfe Kasrawīs religiöser Bestrebungen (S. 13-35).

¹⁰⁰ Sie ist zuerst mit dem Titel «Čegūne wa az če rāh āfarīdegār be mā yārī mīkonad?» (Wie und wodurch hilft uns der Schöpfer?) in der zweiten Nummer der Halbmonatszeitschrift *Parčam* auf Seiten 65-87 im Jahre 1322 h.sh./1943 erschienen.

2.7. *Mā ċe mīkhāhīm?* (Was wollen wir?), 1339 h.sh./1960

Dieses Werk, herausgegeben von Kasrawīs Anhängern, besteht aus sieben Kapiteln bzw. Artikeln, welche zuerst im Jahre 1319 h.sh./1940 in den Nummern vier bis zehn der Zeitschrift *Peymān* publiziert wurden. Darin beschreibt Kasrawī die profane und religiöse Vielfalt von Ideen und Glaubensrichtungen wie Europäisierung, Schia, griechische Philosophie, Bātenīgarī, Sufismus und Kharābātīgarī als zu beseitigende Irrlehren. Sie seien die Gründe für die Rückständigkeit des Iran aber auch des gesamten Ostens (Kap 1). Danach verteidigt er seine Kritik am Literaturverständnis im Iran (Kap 2). Dann erklärt er, dass er versucht habe, die wahre Bedeutung der Religion zu erläutern und die bestehenden Glaubensrichtungen und Religionen argumentativ zu beseitigen (Kap 3) und setzt seine Kritik am Materialismus fort (Kap 4). Anschliessend beschreibt er sein Menschenbild und seine Beziehung zu Gott (Kap 5), kritisiert den Islam der Gegenwart, den er mit Glaubenszersplitterungen (*kīshhā-ye parākandeh*) gleichsetzt (Kap 6) und schildert am Schluss das Verhältnis seiner Pākdīnī zum Islam (Kap 7). Einige Inhalte der zwei letzten Kapitel respektive Artikel wurden später in das Buch *Dar pīrāmūn-e eslām* (Über den Islam) intergiert.

2.8. *Dar pīrāmūn-e eslām* (Über den Islam),¹⁰¹ 1322 h.sh./1943

Dieses Werk behandelt Kasrawīs Kritik am real existierenden Islam. Es besteht aus einem Vorwort und fünf Kapiteln. Im Vorwort unterscheidet Kasrawī zwischen dem Urislam und dem Islam der Gegenwart. Ersterem stimmt er vollumfänglich zu, Letzteren lehnt er vollständig ab. In den folgenden fünf Kapiteln listet er konkrete Kritikpunkte am Islam der Gegenwart auf (Kap 1), geht auf die Einwände seiner Widersacher ein und versucht sie zu widerlegen (Kap 2), vertieft die Unterscheidung zwischen dem Urislam und dem Islam der Gegenwart (Kap 3), legt sein Verständnis von einer sich fortentwickelnden Religion dar und betont, dass das Fundament aller Religionen dasselbe sei (Kap 4) und behandelt schliesslich das Verhältnis seiner Pākdīnī zum Urislam und erklärt sie als dessen Nachfolgerin (Kap 5).

2.9. *Shī'egarī* (Schiismus),¹⁰² 1322 h.sh./1944

Dieses Werk ist eine scharfe theologische Kritik an der Zwölfer-Schia. Es löste ein Geschrei unter den schiitischen Mullas aus.¹⁰³ Es besteht aus einem Vorwort, vier Kapiteln und einem Anhang. Im Vorwort charakterisiert Kasrawī das Werk wie folgt: «Dieses Buch handelt davon, dass das iranische Volk einigen schädlichen Irrwegen verhaftet ist, ohne sie zu verstehen und sich darüber im Klaren zu sein;

¹⁰¹ Dieses Werk liegt übersetzt vor. Siehe Kasravi, *On Islam and Shi'ism*, S. 60-115.

¹⁰² Dieses Werk liegt übersetzt vor. Siehe Kasravi, *On Islam and Shi'ism*, S. 117-206. *Shī'egarī* wurde von Kasrawī selbst ins Arabische übersetzt und unter dem Titel *At-Tashayyu' wash-shī'a* im Jahre 1364 h.gh/1945-46 in Teheran im Verlag *Peymān* gedruckt und herausgegeben.

¹⁰³ Siehe mehr dazu vor allem Pākdāman, *Ghatl-e Kasrawī*, aber auch die Einleitung von Mohammad-e Amīnī zu *Shī'egarī*, S. 21-24.

und solange diese existieren, wird der Zustand dieses Volkes nicht besser als der gegenwärtige sein.»¹⁰⁴ In den vier Kapiteln werden die Entstehungsgeschichte der Schia und ihre Verbreitung im Iran (Kap 1), Kritikpunkte an der Schia (Kap 2), aus der Schia hervorgehende gesellschaftlichen Schäden (Kap 3) und schliesslich die Widerlegung des Anspruchs der Mullas auf Herrschaft in der Zeit der Abwesenheit eines zwölften verborgenen Imam (Kap 4) behandelt. Der Anhang besteht aus zwei Suren, die gemäss Kasrawī die Schiiten abgefasst und dem Koran zuzufügen versucht haben.

2.10. *Bahā'īgarī* (Bahaismus), 1322 h.sh./1944

Dieses Buch ist eine Kritik an der Bahai-Religion bzw. dem Bahaismus. Sein Ziel ist es, die Zwistigkeiten im Iran aufzulösen. Es besteht aus zwei Teilen. Im ersten Teil skizziert Kasrawī die Entstehungsgeschichte des Bahaismus (*bahā'īgarī*). Er nimmt dabei den Standpunkt eines Historikers ein, betreibt eine Art Religionsgeschichte und stellt die folgende These auf: Ohne den Mahdismus wäre der Schiismus nicht denkbar gewesen. Aus dem Schiismus sei der Scheichismus (*sheykhīgarī*) hervorgegangen und aus diesem der Babismus (*bābīgarī*). Aus letzterem entstamme der Bahaismus (Teil 1). Im zweiten Teil nimmt er vor allem den Standpunkt eines Theologen ein und entfaltet seine Kritik am Bahaismus (Teil 2).

2.11. *Pendārḥā* (Aberglauben), 1322 h.sh./1943-44

Dieses Werk ist ein systematischer Versuch zur Bekämpfung des Aberglaubens.¹⁰⁵ Es besteht aus sechs Kapiteln. In diesen werden die Themen Weissagung (Kap 1), Zauberei (Kap 2), Glücks- und Unglücksbringer (Kap 3), Zukunftsdeutung aus Träumen (Kap 4), Gespräche mit Toten (Kap 5) und schliesslich Fatalismus (Kap 6) behandelt. Diese Phänomene versucht Kasrawī mit vor allem rationalen aber auch empirischen und historischen Argumenten zu widerlegen.

2.12. *Dar pāsokh-e badkhāhān* (In Erwiderung auf Widersacher), 1323 h.sh./1944

Dieses Buch ist vor allem eine Antwort auf das Werk *Tanāghozāt-e Peymān wa Parčam* (Die Widersprüche von Peymān und Parčam). Es wurde unter dem Namen M. Touhīdī im Jahre 1944 (1323 h.sh.) in Täbris publiziert.¹⁰⁶ Darin wurden Kasrawī mehrere Widersprüche bezüglich seiner Äusserungen zum Koran und zum Islam vorgeworfen, die er in fünf Kapiteln, welche er im Vorfeld als fünf Reden für seine Anhänger gehalten hat, zu entkräften versucht. Das erste Kapitel ist eine Art Einführung in die Autorschaft des genannten Buches. Kasrawī äussert hier die Ansicht, dass das Werk in Täbris gedruckt worden sei, und als Täbriser beteuert er, dass keine bekannte Persönlichkeit namens Touhīdī in dieser

¹⁰⁴ *Shī'egarī*, S. 35.

¹⁰⁵ Einige wenige Teile dieses Buches erschienen zuerst unregelmässig im Jahre 1942 in der Zeitung *Parčam*.

¹⁰⁶ Mehr zu diesem Werk siehe <1.2. M. Touhīdī> im <1. Religion und Religionskritik> des Kapitels V.

Stadt existiere. Er wisse, dass das Werk von *Daste-ye ghorāniyān* (Gruppe der Korananhänger), welche in die gewaltsame Unterdrückung seiner Anhänger im Nordwesten Irans involviert gewesen seien, samt weiterer Personen verfasst worden sei. Die Druckkosten hätte ein Händler übernommen.¹⁰⁷ Sie seien schiitisch und hätten ihre Autorschaft verschleiert, um ihren Standpunkt im Falle der Entkräftung ihrer Einwände mühelos ändern zu können. Darüber hinaus hätten sie, ihn nachahmend, mit dem Begriff Vernunft (*kherad*) operiert, ohne sein Verständnis davon begriffen zu haben (Kap 1). Danach geht er auf den Einwand – sein Plädoyer für den Vegetarismus widerspreche dem Koran – ein. Hier bezeichnet er den Koran als himmlisch und erklärt ihn gleichzeitig aus der Perspektive einer fortschreitenden Offenbarung bzw. Prophetie als überholt (Kap 2). Daraufhin vertieft er seine These von einer fortschreitenden Offenbarung (Kap 3). Im Anschluss daran setzt er sich stark mit dem Vorwurf – er bestreite die Möglichkeit der Wunder – auseinander. (Kap 4). Am Schluss geht er auf ihm zugeschriebene Widersprüchlichkeiten (*wārūne-gūṭ*) ein. Diese versucht er mit drei Argumenten zu entkräften. *Erstens*, seine Widersacher hätten seine Aussagen aus dem Kontext gerissen und somit entstellt. *Zweitens*, sie hätten seine Worte missverstanden. So habe er zum Beispiel gesagt, dass der Islam ewig sei und später habe er von Pākdīnī gesprochen. Der Grund dafür liege darin, dass er mit der Ewigkeit des Islam vor allem das Wesen dieser Religion und nicht deren Weg gemeint habe. *Drittens*, die Widersacher hätten den Wandel der Zeit und den Fortschritt (*pīshrat*) nicht berücksichtigt. Er habe zuerst den Fokus auf die Beständigkeit des Wesens des Islam gelegt, und basierend darauf habe er später die Pākdīnī entwickelt (Kap 5).

2.13. *Sūfiḡarī* (Sufismus),¹⁰⁸ 1322 h.sh./1943

Dieses Werk ist basierend auf Kasrawīs Artikeln in *Peymān* entstanden.¹⁰⁹ Es geht um eine umfassende kritische Auseinandersetzung Kasrawīs mit dem Sufismus. Es besteht aus acht Kapiteln, in denen folgenden Themen behandelt werden: Ursprung des Sufismus und Plotin als dessen Gründer (Kap 1), einzelne Kritikpunkte am Sufismus (Kap 2), Verhältnis des Sufismus zum Islam (Kap 3), Sufismus als Ursache zur Schwächung der Charakterzüge (Kap 4), Widerlegung der den Sufis zugeschriebenen Wundertaten (Kap 5), Rolle des Sufismus bei der Niederlage der Iraner gegen die Mongolen im dreizehnten Jahrhundert (Kap 6), Machtzunahme der Sufis während der Herrschaft der Mongolen und Verbreitung vieler weiterer Irrlehren (Kap 7), Lob für Plotin (wegen der Anerkennung der Seele) und Tadel für Plotin (wegen der Vertretung einer Einheit des Seins) (Kap 8).

¹⁰⁷ *Dar pāsokh-e badkhāhān*, S. 4-5. Andernorts gibt Kasrawī alle Co-Autoren bekannt, von denen er weiss, dass sie dieses Werk mitverfasst haben (*Dar pāsokh-e badkhāhān*, S. 28).

¹⁰⁸ Das Buch liegt übersetzt vor. Siehe «Sufismus», in: Ridgeon, *Sufi Castigator*, S. 65-119.

¹⁰⁹ Siehe dazu vor allem Kasrawīs Artikel über den Sufismus in den Nummern zwei bis und mit sechs im vierten Jahr der Ausgabe von *Peymān*.

2.14. *Hāfez ĉe mīgūyad?* (Was sagt Hāfez?),¹¹⁰ 1322 h.sh./1943

Diese kritische Kurzmonographie zu Hāfez wurde zuerst in Form von neun Artikeln in der Zeitung *Parĉam* publiziert.¹¹¹ Kasrawīs Hauptthese darin lautet, Hāfez sei kein Sufi, sondern ein Kharābātī, welcher viele schädliche Irrlehren verbreitet habe. Das Buch besteht aus zehn Kapiteln. Darin werden folgenden Themen behandelt: Bedeutung des Gedichts unter den Dichtern (Kap 1), Herangehensweise der Dichter zur Bildung eines Ghasels (Kap 2), Hāfez' Kenntnisse (Kap 3), Weltanschauung von Kharābātīs (Kap 4), Zustand des Sufismus während dem Mongoleneinfall in den Iran (Kap 5), Spielraum der Kharābātīs unter der Herrschaft von Mongolen (Kap 6), Auseinandersetzungen zwischen Sufis und Kharābātīs (Kap 7), Ablehnung der allegorischen Interpretation der Ghasels von Hāfez (Kap 8), Irrlehren von Hāfez (Kap 9), Gründe für die Lobpreisung von Hāfez in Europa und im Iran (Kap 10).

2.15. *Dar pīrāmūn-e «adabīyāt»* (Über die «Literatur»), 1323 h.sh/1945

Dieses Werk ist eine Kritik am Literaturverständnis im Iran. Es besteht aus sieben Kapiteln, welche Kasrawī im Vorfeld als sieben Reden für seine Anhänger gehalten hatte. Darin beschreibt er die Bedeutung der Literatur und des Gedichts und bestreitet, Feind der Dichtung zu sein (Kap 1-2), nimmt vier Dichter – Khayyām (1048-1131), Rūmī (1207-1273), Sa'dī (ca. 1210-1291/2) und Hāfez (ca. 1315-1390) – ins Visier seiner Kritik und macht ihre Dichtung u.a. für die Demoralisierung der Gesellschaft verantwortlich (Kap 3-4), befasst sich mit dem Begriff «Liebe» (*esgh*), führt ihn auf Plotin zurück und stellt die These auf, dass die Sufis ihn entstellt hätten (Kap 5), geht den Gründen für die Sympathiebekundung für diese Dichter nach und meint, dass dafür die Orientalisten aufgrund politischer Absichten, die verräterischen Anführer des Kulturministeriums und die Unwissenheit vieler Menschen verantwortlich seien (Kap 6); zum Schluss setzt er sich mit den Einwänden seiner Widersacher auseinander und sucht sie zu widerlegen (Kap 7).

2.16. *Dīn wa djahān* (Religion und Welt), 1323 h.sh/1944-45

Dieses Buch ist eine Auseinandersetzung mit Materialisten im Iran. Es besteht aus vier Kapiteln, welche Kasrawī im Vorfeld als vier Reden für seine Anhänger gehalten hatte. Darin verteidigt er zuerst die Notwendigkeit der Religion gegenüber den Materialisten, welche diese wegen des Fortschritts der Wissenschaften zu einem Auslaufmodell erklärt hatten. Kasrawīs Hauptargumente hier sind, dass die Wissenschaften zwar die bestehenden Religionen geschwächt hätten, sie aber nicht zu vernichten in der Lage seien. Sie hätten Problematiken wie Armut und Kriege nach sich gezogen und die Funktion der

¹¹⁰ Das Buch liegt übersetzt vor. Siehe «What does Hafez say?», in: Ridgeon, *Sufi Castigator*, S. 160-190. Es ist eine Antwort Kasrawīs auf *Hāfez ĉe mīgūyad?* von Mahmūd-e Hūman.

¹¹¹ Der erste Artikel ist in der Nummer 219 am 28. Oktober 1942 und der neunte in der Nummer 227 am 6. November 1942 erschienen.

Religion nicht übernommen (Kap 1). Danach geht er auf die Einwände der Materialisten in Bezug auf Prophetie und Gott ein und versucht sie mit den Argumenten zu widerlegen, dass die Propheten (in ihrer Zeit) einen Beitrag zum Fortschritt der Menschen geleistet hätten und sein Verständnis von Gott nicht den unter dem Fussvolk und Mullas verbreiteten Gottesvorstellungen entspreche, sondern anhand der Natur und der Vernunft zu erschliessen sei (Kap 2). Daraufhin befasst er sich mit dem Buch *'Erfān wa osūl-e māddī* (Die Gnosis und die materialistischen Prinzipien) des Marxisten Taghī-ye Arānī (1903-1940).¹¹² Dabei unternimmt er den Versuch, Arānīs aus dem historischen Materialismus abgeleitete Hauptthese, die Entstehung der Religionen und der Gnosis sei auf materielle Zustände ihrer Umgebung zurückzuführen, zu widerlegen (Kap 3). Am Schluss tritt er der von den Anhängern Arānīs vertretenen These – der Urquell der Unwissenheiten und Irrwege seien materielle Not und mit der Verbesserung der wirtschaftlichen Lage würden sie von selbst verschwinden – entgegen. Kasrawī dreht den Speer um und führt den Urquell materieller Not auf bestehende Irrwege und Unwissenheiten zurück und gibt deren Beseitigung den Vorrang (Kap 4).

2.17. *Dar pīrāmūn-e rawān* (Über die Seele), 1324 h.sh./1945

Dieses Werk handelt von der Verteidigung der Existenz und Ewigkeit der menschlichen Seele mit dem Ziel, den Materialismus zu widerlegen. Es besteht aus sechs Kapiteln, welche Kasrawī im Vorfeld als sechs Reden für seine Anhänger gehalten hatte. Hier gibt er ausdrücklich sein Motiv an: Er befasse sich mit der Seele, um den Materialismus als den grössten Irrweg aller Zeiten zu widerlegen. Er stellt sechs Hauptprinzipien dieser Weltanschauung dar (Kap 1), beschreibt, wie die Existenz der Seele zu erschliessen sei (Kap 2), unternimmt den Versuch, die sechs Prinzipien des Materialismus zu widerlegen (Kap 3), geht auf die Einwände seiner Kritiker ein und versucht sie zu entkräften (Kap 4-5), beteuert, dass sein Verständnis der Seele mit demjenigen der Sufis und der Anhänger anderer Glaubensrichtungen nicht gleichzusetzen sei (Kap 6).

2.18. *Dādghāh* (Das Gericht), erschienen 1323 h.sh./1944

Dieses Werk ist vor allem eine Abrechnung mit den Ministern,¹¹³ welche nach der Abdankung von Rezā Shāh (25. September 1941) an die Macht kamen. Geschrieben hat Kasrawī es jedoch für eine breite

¹¹² Arānī, von Hause aus Chemiker (Promotion 1927 an der Technischen Universität Berlin), verbreitete nach seiner Rückkehr in den Iran in der von ihm begründeten und geleiteten Zeitschrift *Donyā* (Die Welt) den historischen Materialismus (im Sinne von Marx) und erklärte implizit die Religion als menschengemacht. Begeisterte Leser von Arānīs *Donyā* gründeten kurz nach seinem Tod die grösste und einflussreichste marxistisch-säkular-orientierte Partei des Iran, die *Hebz-e tūde* (Die Volkspartei). Mehr zu Arānī siehe Mo'menī, *Donyā-ye Arānī*; Abrahamian und Alavi, *Arānī, Tāqi*. Das Buch *'Erfān wa osūl-e māddī* ist eine Sammlung einiger Artikel Arānīs, welche zwischen 1934 bis 1935 in der Zeitschrift *Donyā* publiziert wurden.

¹¹³ Die stark ins Visier von Kasrawīs Kritik geratenen Minister in diesem Buch sind u.a. Mohsen-e Sadr (1871-1962), Mohammad 'Alī-ye Forūghī (1877-1942), Mohammad Sā'ed-e Marāghe'ī (1881-1973) und 'Abdulhoseyn-e Hazhūr (1895-1949).

Leserschaft, in der Hoffnung, dass sie das Verhalten der Minister ihm gegenüber unparteiisch beurteilten. Es besteht aus vier Kapiteln. Darin geht Kasrawī auf die von ihm selbst begründete Zeremonie der Bücherverbrennung ein, gibt bekannt, welche Bücher er und seine Anhänger verbrennen und weshalb, bestreitet die Koranverbrennung, schildert die gewaltsame Unterdrückung seiner Anhänger im Nordwesten Irans seitens des Fussvolkes und der Mullahs und die Gleichgültigkeit der Regierung in dieser Sache sowie die Einstellung seiner Zeitschrift *Parčam* und die Beschlagnahme seines Buches *Shī'egari* (Kap 1). Danach weist er den Vorwurf zurück, den Anspruch auf Prophetie erhoben und eine neue Glaubensrichtung (im Sinne der Mullahs) gegründet zu haben (Kap 2). Darauf bezeichnet er diejenigen Minister als heuchlerisch (vor allem was die Religion anbelangt) und als verräterisch, welche im Rahmen der diktatorischen Strukturen eine politische Karriere gemacht hätten (Kap 3). Am Schluss stellt er fest, dass sich diese Minister respektive ihre Regierungen nach der Abdankung von Rezā Shāh vor allem in religiösen Angelegenheiten reaktionär verhalten hätten. Sie führten in seinen Augen das Volk in die Vergangenheit zurück, indem sie die Errungenschaften von Rezā Shāh wie die Entmachtung der Mullahs, das Verbot der Verschleierung und der schiitischen Trauerzeremonie ausser Kraft setzten (Kap 4).

2.19. *Doulat be mā pāsokh dahad* (Die Regierung soll uns antworten), 1323 h.sh./1944-45

Dieses Büchlein ist im Grunde genommen eine kurze, aus zwei Teilen bestehende Verteidigungsschrift gegen zwei Kritikpunkte (Bücherverbrennung und Verunglimpfung der Schia) von 'Alī-ye Dashtī (1894-1982).¹¹⁴ Sie waren im Rahmen der Beratung der Regierung im Parlament gegen Kasrawī und seine Anhänger, ohne sie aber beim Namen zu nennen, gerichtet worden.¹¹⁵ Im ersten Teil verteidigt Kasrawī die Verbrennung der Bücher von Khayyām (1048-1131), Rūmī (1207-1273), Sa'dī (ca. 1210-1291 oder 1292) und Hāfez (ca. 1315-1390), vor allem mit dem Argument, sie hätten eine weltverneinende Weltanschauung vertreten und seien fatalistisch gewesen (Teil 1). Anschliessend rechtfertigt er sein Engagement für die Beseitigung von vierzehn Glaubensrichtungen im Iran mit dem Argument, die Glaubenszersplitterungen (*parākandegīhā*) sei der Grund für die Rückständigkeit des Landes, weshalb die Pākdīnī einzige Religion im Lande sein solle. Danach verteidigt er seine Kritik an der Schia vor allem mit dem Argument, dass diese demokratieresistent und antistaatlich sei. Er befasst sich auch mit dem Anspruch der schiitischen Mullahs auf Herrschaft und versucht ihn zu widerlegen. Gleichzeitig

¹¹⁴ Dashtī war hauptberuflich Journalist, zeitweilig Parlamentsabgeordneter und Senator in der Pahlawī-Zeit. Im letzten Abschnitt seines Lebens ist die Verteidigung der Religion nicht sein Thema. Vielmehr widmete er sich der Religionskritik. In seinem bekanntesten Buch *Bīst o seh sāl* (23 Jahre), verfasst wahrscheinlich 1973, nahm er den Islam ins Visier seiner Kritik. Darin unternahm er den Versuch, die Person des Propheten zu entsakralisieren. Mehr zu seiner Person siehe Knörzer, *Daštī*, 'Alī.

¹¹⁵ Die Adressaten dieses Werkes sind der Premierminister Morteżā Gholī-ye Bayāt (Regierungszeit 25. November 1944 bis 2. Mai 1945) und alle seine zukünftigen Nachfolger. Zwischen der Abdankung von Rezā Shāh am 16. September 1941 bis zur Vereidigung von Morteżā Gholī-ye Bayāt am 25. November 1944 wurden mehrere Regierungen gebildet und gestürzt. Im Bewusstsein darüber, dass Bayāts Regierung auch nicht von langer Dauer sein würde, schliesst Kasrawī die Nachfolger Bayāts als zukünftige Adressaten ein. Ab der Mitte des Buches spricht Kasrawī auch den jungen Schah, Mohammad Rezā Pahlawī (1919-1980), an.

warnt er das Parlament, die Regierung und den Schah davor, eine Beschwichtigungspolitik gegenüber den Mullahs zu betreiben, welche sich bei ihnen über seine Kritik an der Schia beschwerten.¹¹⁶ Am Schluss geht er auf die Einstellung seiner Zeitschrift *Parčam* ein, wofür er den Premierminister Mohammad Sā'ed-e Marāghe'ī (1881-1973) verantwortlich macht (Teil 2).

¹¹⁶ Er betont: «Die Mullahs stellen heute ein grosses Problem dar. Sollten die Gründe für das Unglück des Iran drei Dinge sein, so sind sie eines davon. Sowohl der Schah, wie auch das Parlament und die Regierung sollten dieses nicht als unwichtig erachten, ja nicht unbedacht vorgehen, die Mullahs nicht nachsichtig behandeln und mit ihnen nicht eine Beschwichtigungspolitik betreiben.» (*Doulat be mā pāsokh dahad*, S. 19).

III. Kasrawīs Religionsverständnis: Pākdīnī (Reine Religion)

Kasrawīs Religionsverständnis war im Wandel. Einst war er Schiit, dann Verfechter des Urislam und schliesslich Begründer einer neuen Religion. Dennoch ist zu betonen, dass seine Grundideen über die richtige und wahre Religion in der zweiten und dritten Phase fast identisch sind. Wenn im Folgenden von der Religion die Rede ist, ist damit vor allem die dritte Phase gemeint. In dieser letzten Phase verwendete er sowohl den Begriff «Religion» (*dīn*) als auch den Begriff «Pākdīnī», wobei er darunter immer Letztere meinte. Er fasste u.a. in *Rah-e rastgārī, Mā če mīkhāhīm?* und *Wardjāwand-boyād* sein Religionsverständnis unter dem Leitwort «Pākdīnī» zusammen.

1. Pākdīnī als Alternative zu allen Glaubensrichtungen im Iran

Kasrawī war der Überzeugung, dass die existierenden Glaubensrichtungen (*kīshhā*) und Religionen, aber auch eine Vielzahl von Weltanschauungen und Ideen (*andīshehā*) der Grund für die Rückständigkeit seines Landes und des Ostens insgesamt darstellten. Deshalb müssten sie zu Gunsten von nur *einer* Religion, nämlich seiner Pākdīnī, beseitigt werden, um eine Einheit des iranischen Volkes herzustellen. Mit seiner Pākdīnī bekämpfte Kasrawī die Religionslosigkeit im theologischen wie auch im atheistischen Sinne. Aus dem folgenden Zitat geht am deutlichsten hervor, *was* er unter Glaubensrichtungen und Ideen versteht, und *warum* und *wie* er sie zu beseitigen versucht:

Ihr seid euch darüber wohl im Klaren, dass eine der grössten Schwierigkeiten (*gereftārīhā*) des Iran diese verschiedenen Glaubensrichtungen (*kīshhā*) sind, welche sich in diesem Lande ausgebreitet haben. Die Glaubensrichtung des Landes mit den meisten Anhängern ist der Schiismus. Aber viele Kurden und Turkmenen sind sunnitischen Glaubens. Hinzu kommt, dass zahlreiche Menschen in Kurdistan, Kermānshāh und Aserbaidschan der Glaubensrichtung Gūrān angehören, welche wir ‘Alīyollāhī¹¹⁷ nennen. Ausserdem gibt es eine Glaubensrichtung in Mahallāt und Umgebung, welche wir Bātenī¹¹⁸ nennen, die [einem religiösen Führer namens] Āghākhā folgt. Eine weitere kleine Gemeinschaft an den Grenzen Iraks sind die Yazīdī oder Satanisten (*sheytān-parast*).¹¹⁹ Eine andere grosse Gruppierung machen die Christen aus, zu denen die Assyrer (*āsūriyān*) und Armenier gehören. Zudem gibt es noch Juden und Zoroastrier. Unter den Schiiten, so in Aserbaidschan und andernorts, existiert die Glaubensgemeinschaft der Scheykhīten (*sheykhiyān*), und in Kerman und andernorts gibt es diejenige der Karīmkhāniyān.¹²⁰ Aus diesen beiden sind die Bahais hervorgegangen, welche in allen Städten des Iran verteilt vorkommen. Ausserdem ist im Iran seit Jahrhunderten der Sufismus verbreitet, und auch zurzeit gibt es in allen Städten des Iran sufische

¹¹⁷ Gemeint ist ein Stamm, der zwischen Ghasr-e Shīrīn und Kermānshāh lebt. Mehr dazu siehe Oberling, *Gurān*.

¹¹⁸ Gemeint sind die Ismailiten, die eine Ausprägung der Schia darstellen. Mehr dazu siehe Daftary, *Kurze Geschichte der Ismailiten*.

¹¹⁹ Unter «Yazīdī» ist eine heterodox-religiöse kurdische Minderheit zu verstehen, die überwiegend im Nordirak, in Syrien und in der Südosttürkei lebt. Es gibt wahrscheinlich etwa 200.000 bis 300.000 Yazīdī weltweit. Mehr dazu siehe Allison, *Yazidis i. General*.

¹²⁰ Scheichismus ist eine theologische Richtung der Zwölfer-Schia und die Karīmkhāniyān bilden wiederum eine Ausprägung des Scheichismus. Siehe mehr dazu das Unterkapitel «3. Scheichismus, Babismus und Bahaismus» im Kapitel IV.

Gruppierungen, welche einen eigenen Weg beschreiten. Zudem gibt es im Iran seit Jahrhunderten Kharābātīgarī,¹²¹ und überall sind die Gedichte von Hāfez und Khayyām verbreitet. Diese beiden Dichter sind als Führer der Kharābātīyān zu nennen. Hinzu kommt, dass – seitdem die europäischen Wissenschaften und Ideen (*andīshehā*) ihren Weg in den Iran gefunden haben – zahlreiche Studenten der Religion den Rücken gekehrt haben und nun dem Materialismus (*māddīgarī*) folgen. Dies ist eine Liste verschiedener Glaubensrichtungen dieses Landes und unterschiedlichster Ideen dieser Menschen.

Diese Glaubensrichtungen haben einige grosse Schäden zur Folge: Einerseits haben sie eine Glaubenszersplitterung (*parākandegī*) des Volkes herbeigeführt, und wir sind uns alle darüber im Klaren, dass die Anhänger jeder Glaubensrichtung von den anderen getrennt leben und ihren eigenen Weg und ihr eigenes Ideal verfolgen. Andererseits enthalten sie wertlose und schädliche Lehrmeinungen, welche abgesehen von ihrer Sinn- und Wertlosigkeit mit dem heutigen Leben völlig unvereinbar und der Grund für die Rückständigkeit des Volkes sind. Was die Iraner unglücklich macht, sind diese Glaubensrichtungen und Irrlehren (*badāmūzīhā*).

(...) Es stimmt auch, dass wir uns nicht nur um den Iran bemühen; unsere Bemühungen gelten der ganzen Welt. Es ist aber einleuchtend, dass wir uns mit dem Iran verbunden fühlen, und selbstverständlich müssen wir uns zuerst dem Iran widmen und vor allem gegen die Verunreinigungen der Iraner kämpfen. (...)

Wir haben für die Tilgung dieser Glaubensrichtungen und Irrlehren den besten und den geeignetsten Weg beschritten. Das heisst, wir stellen zum einen die wahre Bedeutung der Religion dar und zeigen, dass sie die [wahre] Religion ist. Zum anderen setzen wir uns mit allen Glaubensrichtungen und Irrlehren auseinander und decken ihre Sinnlosigkeit auf.¹²²

Auf die von Kasrawī erwähnten Schäden, welche die unterschiedlichen Glaubensrichtungen anrichten, soll hier näher eingegangen werden. Dass Kasrawī stets die Glaubenszersplitterungen als Unglück sowohl für die Iraner im Speziellen wie auch für die Orientalen im Allgemeinen erklärte,¹²³ geht u.a. auf seine Überzeugung zurück, dass sie die Einheit des Volkes verhindere. Im Iran gebe es «vierzehn Glaubensrichtungen, und man sollte sagen: Es gibt vierzehn Völker, vierzehn politische Ausrichtungen, vierzehn Ideen und schließlich *vierzehn Staaten*. Dies, weil jede dieser Glaubensrichtungen dem Leben eine andere Bedeutung zuschreibt und eine andere Lebensführung (*rāh-e dīgarī*) lehrt sowie sich von den anderen abkapselt und einem anderen Ideal folgt.»¹²⁴ Ein Volk, welches unter einer Flagge lebe, solle eine Religion haben und nach einer Scharia (*ā'īn*) leben.¹²⁵ Im Iran solle es «einen Weg und eine

¹²¹ Siehe dazu das Unterkapitel <5.2. Kharābātīgarī> im Kapitel IV.

¹²² *Dar pāsokh-e badkhāhān*, S. 2-3.

¹²³ Siehe u.a. «Man če mīgūyam? (4)», in: *Peymān*, S. 11; «Khordegīrīhā-ye Haghīghatgū wa pāsokhā-ye ān (1)», in: *Peymān*, S. 209; *Mā če mīkhāhīm?*, S. 16, 18; *Goft wa shenīd*, S. 13; *Dādgāh*, S. 8, 13; *Sarnewesht-e īrān če khāhad būd?*, S. 58.

¹²⁴ «Daghalkārī wa hūčīgarī», in: *Parčam (H)*, S. 165. Siehe auch «Mādarān wa khāharān-e mā – ākharīn negāresh-e man dar īn bāre [1]», S. 214; «Khodāparastī – botparastī», in: *Peymān*, S. 145; *Rāh-e rastgārī*, S. 16, 99-101; «Sāl-e 1322», in: *Parčam (H)*, S. 11; *Khodā bā māst*, S. 32.

¹²⁵ «Yek derafsh yek dīn (1)», in: *Peymān*, S. 347. Siehe auch «Yek derafsh yek dīn (2)», in: *Peymān*, S. 412; *Farhang čīst?*, S. 31.

Art des Denkens (*yek gūne andīshe*)» geben.¹²⁶ Sein Argument für die Vereinheitlichung aller Bereiche ist, dass «ein Volk erst dann an Macht gewinnt, wenn jeder einzelne Staatsangehöriger einen Weg und ein Ideal besitzen, sodass man sich solidarisieren kann.»¹²⁷ Ein weiteres Argument Kasrawīs für die Ausrottung aller Glaubensrichtungen und Ideen im Iran ist, dass sie unterschiedliche Lehrmeinungen propagierten, welche einander widersprächen und somit das Gehirn lähmten.¹²⁸

Nach Kasrawī soll Religion die Menschen einen.¹²⁹ Wie die Wanderer auf einem Berg oder in einer Wüste eines Weges bedürften, um sich nicht zu verlaufen, so benötigten die Menschen im Leben auch einen Weg. Dieser Weg werde Religion genannt.¹³⁰ Ohne Religion würde jeder Einzelne nach seinem eigenen Vorteil handeln, und somit wäre das Zusammengehörigkeitsgefühl (*reshte-ye bāhamī*) zerstört.¹³¹ Alles, was die Auflösung der Volkseinheit verursache, sei Religionslosigkeit (*bīdīnī*).¹³² Deshalb setzt er alle existierenden Glaubensrichtungen im Iran mit Religionslosigkeit gleich.¹³³ Sie sollten zugunsten des Volksfortschritts respektive zugunsten der Erlösung der Welt vernichtet werden.¹³⁴ Ausserdem seien sie vernunft- und wissenschaftswidrig und mit dem Leben, Fortschritt und Gotteserkenntnis nicht vereinbar.¹³⁵ Erst nach ihrer Beseitigung könne Religion in der Welt fortbestehen.¹³⁶ Von dieser Idee ist Kasrawī derart überzeugt, dass er sie sakralisiert: «Heute ist es die grösste Tugend und die beste Anbetung Gottes, dass wir uns anstrengen und diese zersplitterten und nutzlosen Glaubensrichtungen zunichte machen und alle auf einen Weg bringen.»¹³⁷ Die Idee der Einheit

¹²⁶ *Mā če mīkhāhīm?*, S. 218. Siehe auch «Goft wa shenīd [2]», in: *Peymān*, S. 536; «Yek tūde rā čenānke rāh bāyad rāhnamāyān ham bāyad», in: *Peymān*, S. 417; «Sāl-e haftom-e peymān [2]», in: *Peymān*, S. 3-4; «Dar pīrāmūn-e pīshāmadhā-ye ākhar», in: *Peymān*, S. 223; «Emrūz če bāyad kard?», in: *Peymān*, S. 271; *Doulat be mā pāsokh dahad*, S. 9.

¹²⁷ *Goft wa shenīd*, S. 13. Siehe auch *Farhang čīst?*, S. 17-18. Das Vorhandensein religiöser Minderheiten ist in den Augen von Kasrawī eine Gefahr für jedes Land. Das schlimmste Problem sei «die Entstehung einer grossen Gruppe und vieler kleinen Gruppen in demselben Land. Sobald die kleinen Gruppen Härte erleben, werden sie zu Feinden des [Rests des] Volkes, und sie werden dann zum Instrument der Fremden.» Für diese Behauptung liefert Kasrawī hier als Historiker Beispiele aus der Geschichte: «Lest die Geschichte des Iran: Als die Mongolen [in den Iran] einrückten, wurden die Juden und Christen zu ihren Dienern, ja sie haben nichts unterlassen, um die Iraner zu schikanieren und zu schädigen. Als die Afghanen in den Iran eindringen, haben die Zoroastrier den Afghanen überall geholfen. Während der Kriege zwischen dem Iran und dem Osmanischen Reich in der Zeit der Safawiden wie auch danach waren die Kurden [des Iran] immer in der ersten Reihe des Osmanischen Heers.» (*Rāh-e rastgārī*, S. 99.

¹²⁸ *Dādghāh*, S. 13-16. Siehe auch *Mā če mīkhāhīm?*, S. 36; «Pākkhū'ī (2)», in: *Peymān*, S. 88; «Nīk wa bad (2)», in: *Peymān*, S. 151; «Āyande-ye mā če khāhad būd? (1)», in: *Peymān*, S. 374.

¹²⁹ «*Peymān wa rastgārī* (1)», in: *Peymān*, 352. Siehe auch «Be āghā-ye ‹alef-he-alef›», in: *Peymān*, S. 29-30; «Man če mīgūyam? (2)», in: *Peymān*, S. 8; «Dar pīrāmūn-e āfarīdegār», in: *Peymān*, S. 9; «Be āghā-ye ‹alef-he-alef›», in: *Peymān*, S. 29-30; «Āyande-ye mā če khāhad būd? (1)», in: *Peymān*, S. 386; *Rāh-e rastgārī*, S. 16; *Mā če mīkhāhīm?*, S. 156, 189; *Dar pīrāmūn-e eslām*, S. 29, 43.

¹³⁰ *Rāh-e rastgārī*, S. 6-7. Siehe auch «Khordegīrīhā-ye Haghīghatgū wa pāsokhhā-ye ān (1)», in: *Peymān*, S. 211-212.

¹³¹ *Wardjāwand-bonyād*, S. 75.

¹³² *Rāh-e rastgārī*, S. 64. Siehe auch «Dar pīrāmūn-e neweshtehā-ye peymān [2]», in: *Peymān*, S. 17; «Be āghā-ye ‹alef-he-alef›», in: *Peymān*, S. 29-30.

¹³³ «Be āghā-ye ‹alef-he-alef›», in: *Peymān*, S. 29-30.

¹³⁴ *Mā če mīkhāhīm?*, S. 206.

¹³⁵ «Āyande-ye mā če khāhad būd? (1)», in: *Peymān*, S. 399-400. Siehe auch «Khodāparastī – botparastī», in: *Peymān*, S. 143; «Khordegīrīhā-ye Haghīghatgū wa pāsokhhā-ye ān (1)», in: *Peymān*, S. 213, 215, 243, 256.

¹³⁶ «Mardān-e khodā», in: *Peymān*, S. 130.

¹³⁷ *Mā če mīkhāhīm?*, S. 146. Siehe auch «Khordegīrīhā-ye Haghīghatgū wa pāsokh-e ān (7)», in: *Peymān*, S. 553; «Bāyad az gomrāhān djodā gardīd», in: *Peymān*, S. 443.

versucht Kasrawī nicht nur im Rahmen der Religion, sondern auch im Bereich der Sprache durchzusetzen: Die Iraner sollten «eine Sprache und eine Flagge» haben.¹³⁸ Was die Politik angeht, so will Kasrawī seine *Bāhamād-e āzādegān* (Partei der Freiheitsanhänger) als die beste und geeignetste Partei verstanden wissen. Allen anderen Parteien spricht er jegliche Kompetenz ab.¹³⁹

In Kasrawīs Augen kann jeglicher Aberglauben nur durch Wahrheit beseitigt werden. So rechtfertigt er seine Pākdīnī als Alternative zu allen anderen existierenden Glaubensrichtungen im Iran. Dies versucht er mit folgendem Beispiel zu verdeutlichen: Man könne den Aberglauben, die Erde liege auf dem Horn einer Kuh, nur mit Erkenntnissen über die Erde und das All beseitigen. Gestützt auf dieser Annahme betont er, dass er in seinem Kampf gegen die Glaubensrichtungen und Irrwege im Iran erst dann erfolgreich sein könne, wenn er die wahre Bedeutung der Religion erläutere sowie einige wertvolle Wahrheiten in Sachen der Religion ins Feld führe. Der alleinige Kampf gegen die zersplitterten Glaubensrichtungen reiche nicht aus. Dies versucht er am Beispiel der Sowjetunion zu zeigen, in der das Christentum samt weiteren Glaubensrichtungen trotz der Existenz des Materialismus und Kommunismus überlebt habe.¹⁴⁰

Aus dem Gesagten geht deutlich hervor, dass Kasrawī mit seiner Pākdīnī, die starken Parallelen zu anderen totalitären Ideologien des 20. Jahrhunderts aufweist, auf die Bildung eines vereinten und fortschrittlichen Iran abzielte.¹⁴¹ Diese Idee wurde besonders nach dem Scheitern der konstitutionellen Revolution und dem daraus resultierenden Chaos, den regionalen Konflikten und separatistischen Bewegungen von vielen iranischen Denkern angestrebt.¹⁴² So erklärte Mahmūd-e Āfshār im Jahre 1925 in der ersten Ausgabe seiner Zeitschrift *Āyande* (Die Zukunft) die nationale Einheit des Iran (*wahdat-e mellī-ye īrān*) als sein Ideal, deren Verwirklichung er von der Beseitigung der sprachlichen, kulturellen und ethnischen Vielfalt abhängig machte.¹⁴³ Es mag gut sein, dass Kasrawīs Vorstellungen, wie man zu einer Volkseinheit im Iran kommt, unter dem Einfluss von Āfshār entstanden sind. Denn Kasrawī war mit Āfshār in Kontakt und schrieb mehrere Artikel für *Āyande*.¹⁴⁴

2. Pākdīnī im Detail

Kasrawī nimmt als *Denkgläubiger* im Rahmen seiner Auseinandersetzung mit Religion und Religionskritik prophetenhaft einen theologischen Standpunkt ein und entwickelt seine universalistisch orientierte

¹³⁸ «Zabān-e āzarbāydjān (1)», in: *Peymān*, S. 688. Siehe auch «She’r dar īrān», in: *Peymān*, S. 30; *Zendegānī wa zamāne-ye Ahmad-e Kasrawī*, S. 349. Zu Kasrawīs Bemühungen zum Erreichen der Einheit und Reinheit der persischen Sprache siehe u.a. *Zabān-e fārsī wa rāh-e resā wa tawānā gardānīdan-e ān; Zabān-e pāk*.

¹³⁹ *Dar rāh-e siyāsāt*, S. 10-12.

¹⁴⁰ *Bahman-māh*, S. 24-26.

¹⁴¹ Siehe auch Abrahamian, *The Integrative Nationalist of Iran*, vor allem S. 278, 289; Jung, *Aḥmad Kasrawī*, S. 197.

¹⁴² Zu den damaligen politischen Umständen des Iran siehe Abrahamian, *Iran between two revolutions*, vor allem Kapitel I.

¹⁴³ Āfshār, «Āghāznāme», in: *Āyande*, S. 5-6.

¹⁴⁴ Siehe zum Beispiel Kasrawīs Artikel, die unter dem Titel *Seyyed Ahmad Āghā Tabrīzī* im ersten Jahr der Herausgabe dieser Zeitschrift in den Nummern 1, 2, 3, 6, 7 und 10 publiziert wurden.

Religion namens Pākḏīnī. Der Ausgangspunkt seiner Religion sind Vernunft und Natur. Unter Pākḏīnī kann eine Art Vernunftreligion im Sinne der Denker der Aufklärung verstanden werden. Sie umfasst ein positives Gottes- und Menschenbild und will Einheit stiften. Stark orientiert sie sich am Diesseits und an Fortschrittsideen, an Friedensvorstellungen und anderen moralischen Massstäben wie z.B. dem Humanismus und der Solidarität. In dieser Religion wird dem Staat ein besonderer Stellenwert zugeschrieben.

Das Fundament, auf dem Kasrawī seine Pākḏīnī gründet, sind die folgenden hier stichwortartig wiedergegebenen sechs Prinzipien: (1) Die Welt besitze einen Schöpfer und die Berufenen (*barangīkhtegān*) hätten diesbezüglich drei Punkte verdeutlicht: (a) die ganze Welt sei *ein* Werk, folglich gebe es auch nicht mehr als einen Schöpfer; (b) jener befinde sich ausserhalb der materiellen Welt; (c) ausser ihm beeinflusse niemand den Verlauf der Welt und ausser ihm dürfe niemand angebetet werden. (2) Diese Welt sei geordnet und funktioniere nach bestimmten Gesetzen. Daraus könne gefolgert werden, dass sie nicht sinnlos sei, sondern einen Willen verkörpere. (3) Der Mensch sei die Krönung der Schöpfung (*ādamī bargozīde-ye āfarīdegān ast*). (4) Auf der Welt und somit auch im Menschen existiere das Gute und das Böse. Der Mensch solle das Gute fördern und das Böse bekämpfen. (5) Er verfüge über Vernunft. (6) Seine Seele sei unsterblich, und es gebe nach dem Tod ein Weiterleben.¹⁴⁵

2.1. Gotteserkenntnis aus der Natur

Kasrawī betrachtet Gotteserkenntnis als das Fundament der Religion.¹⁴⁶ Wie ein Naturtheologe schliesst er von der Ordnung der Welt auf einen Schöpfer des Universums. Dabei lehnt er die verbreiteten anthropomorphen Gottesvorstellungen ab¹⁴⁷ und plädiert für eine Gotteserkenntnis, die aufgrund der Natur und Vernunft erfolgt.

Kasrawī betont stets, man solle Gott anhand der Welt erkennen.¹⁴⁸ Die darauf herrschende Ordnung (*sāmān*) und Disziplin (*ārāstegī*) seien klare Zeichen für die Existenz eines Schöpfers. «Wenn ihr das Leben zweier Schwalben beobachtet, so seid ihr aufgefordert [die Existenz] Gottes einzugehen: Wer hat ihnen beigebracht, dass das Männliche und Weibliche zusammenzuleben haben? Wer hat ihnen beigebracht auf jene Art und Weise ein Nest zu bauen?»¹⁴⁹ Sobald ein Wanderer in der Wüste auf eine Karawanserei stosse, begreife er, dass jemand sie erschaffen habe. Aus der Beobachtung dieser wunderschönen Welt solle geschlossen werden, dass ein Schöpfer sie geschaffen habe.¹⁵⁰ Je mehr die Naturwissenschaften (*‘olūme- tabī’ī*) sich weiterentwickelten, desto besser würden sie die Ordnung der

¹⁴⁵ *Dar pīrāmūn-e eslām*, S. 52-53. Siehe auch *Rāh-e rastgārī*, S. 64-66.

¹⁴⁶ *Rāh-e rastgārī*, S. 20.

¹⁴⁷ *Wardjāwand-bonyād*, S. 19.

¹⁴⁸ «Rāh-e rastgārī (1)», in: *Peymān*, S. 427. Siehe auch «Dīn wa khodā-shenāsī (ākharīn goftār dar īn bāre)», in: *Peymān*, S. 680; «Mā ċe mīgū’īm?», in: *Peymān*, S. 12; «Nokhost bedādnīd ċe mīgūyand ...», in: *Peymān*, S. 358-361; «Dar pīrāmūn-e āfarīdegār», in: *Peymān*, S. 89; «Dar pīrāmūn-e māddīgarī (2)», in: *Peymān*, S. 527; «Goft wa shenīd (1)», in: *Peymān*, S. 84-86; *Rāh-e rastgārī*, S. 20-25; *Mā ċe mīkhāhīm?*, S. 97, 215.

¹⁴⁹ *Wardjāwand-bonyād*, S. 7.

¹⁵⁰ «Rāh-e rastgārī (1)», in: *Peymān*, S. 427.

Welt aufdecken.¹⁵¹ Wie Isaac Newton die Anziehungskraft und wie die Astronomen Neptun entdeckt hätten, könne anhand der Beobachtung der Welt auf die Existenz eines Schöpfers geschlossen werden.¹⁵² Darüber hinaus basiere die Welt auf Wissen. Dies sei ein weiteres Zeichen für die Existenz Gottes, da die Welt selbst dieses Wissen nicht besitzen könne.¹⁵³

Nicht nur die Existenz Gottes, sondern auch dessen Eigenschaften leitet Kasrawī aus der Natur ab: «Das, was uns zu Gott hinführt, ist diese Welt. Es ist diese Welt, welche zu verstehen gibt: Er existiert (weil die Welt ihn benötigt), er ist einzig (weil die Welt (...) *ein* Werk ist), er ist wissend und mächtig (weil die Welt ein Beweis seines Wissens und seiner Macht darstellt). All dies gibt die Welt zu verstehen, und mehr gibt sie nicht zu verstehen. Über Gottes Wesen (*čebūd-e khodā*) sowie den Anfang der Schöpfung besitzt niemand Wissen, und man kann auch diesbezüglich nichts wissen. Man soll schweigen und keine Vermutungen (*gomān*), keine Mutmassungen (*pendār*) anstellen.»¹⁵⁴ Das Verbot einer Auseinandersetzung mit dem Wesen Gottes begründet Kasrawī damit, dass das Thema eine Glaubenszersplitterung auslöse, weil das Spektrum der Vermutungen und Mutmassungen diesbezüglich unendlich sei.¹⁵⁵ Ausserdem schade es den Menschen nicht, wenn sie über das Wesen Gottes und den Anfang der Schöpfung keine Kenntnisse besäßen.¹⁵⁶ Über Gottes Wesen Mutmassungen und Annahmen anzustellen, bedeute nichts anderes als die Menschen in die Irre zu führen und Gott und die Welt anzufeinden. Man solle Menschen verbieten darüber zu grübeln, und diejenigen, die darauf beharren, sollten mit dem Tod bestraft werden.¹⁵⁷ Kasrawī war sich wohl nicht im Klaren, dass er sich selbst mit Gott und seinen Eigenschaften befasste.

2.2. Gleichheit der Menschen und ihr Weltauftrag

Kasrawī legt ein positives Menschenbild an den Tag, das dem sozialdarwinistisch aufgeladenen Materialismus seiner Zeit zuwiderläuft. Er erklärt den Menschen als Krönung der Schöpfung (*ādāmī bargozīde-ye āfarīdegān ast*), weil er im Unterschied zum Tier Vernunft¹⁵⁸ und Seele besitze.¹⁵⁹ Genau deshalb sei der Menschen zum Guten fähig¹⁶⁰ und des Krieges unwürdig.¹⁶¹ Aus diesem Grund macht Kasrawī dem Menschen das Streben nach dem Gemeinwohl zur Pflicht.¹⁶² Darüber hinaus erklärt er

¹⁵¹ «Mā če mīgū'īm?», in: *Peymān*, S. 12.

¹⁵² *Mā če mīkhāhīm?*, S. 111.

¹⁵³ *Wardjāwand-bonyād*, S. 9.

¹⁵⁴ *Wardjāwand-bonyād*, S. 19-20. Siehe auch ebd., S. 164, «Rāh-e rastgārī (1)», in: *Peymān*, S. 427; «Rāh-e rastgārī (2)», in: *Peymān*, S. 86; «Dīn wa khodā-shenāsī (ākharīn goftār dar īn bāre)», in: *Peymān*, S. 691; «Goftegū bā āghā-ye dīm-zād (2)», in: *Peymān*, S. 489-500; «Sokhanī čand dar pīrāmūn-e khodāshenāsī», in: *Peymān*, S. 583-596; «Dar pīrāmūn-e neweshtehā-ye peymān [1]», in: *Peymān*, S. 697.

¹⁵⁵ *Wardjāwand-bonyād*, S. 20.

¹⁵⁶ *Rāh-e rastgārī*, S. 26.

¹⁵⁷ *Wardjāwand-bonyād*, S. 165.

¹⁵⁸ *Dar pīrāmūn-e kherad*, S. 2. Siehe auch *Wardjāwand-bonyād*, S. 22.

¹⁵⁹ *Wardjāwand-bonyād*, S. 26-30.

¹⁶⁰ *Wardjāwand-bonyād*, S. 31-34.

¹⁶¹ *Wardjāwand-bonyād*, S. 35-41.

¹⁶² *Wardjāwand-bonyād*, S. 42.

während des Zweiten Weltkriegs, dass alle Menschen den gleichen Ursprung hätten und lehnt die Überlegenheit einer Rasse ab: «Die Menschen, ob nun Europäer oder Asiaten usw., haben dieselbe Wurzel (*rīshe*). Alle stammen von den gleichen Vorfahren ab. Alle heute existierenden Ethnien (*tīrehā*), ob nun sie nun deutsch, britisch, russisch, japanisch, türkisch, iranisch, arabisch usw., sind was Rasse (*nezhād*) und Wesens (*gohar*) anbelangt, gleich. Eine Ethnie hat gegenüber der anderen keine Überlegenheit.»¹⁶³ Vor diesem Hintergrund setzt er die Völker mit Familien gleich und betont, ihre Konflikte seien mithilfe internationaler Organisationen wie jene, die sich in der Schweiz befinden, zu beseitigen.¹⁶⁴

Was die dem Menschen von Gott auferlegten Aufgaben angeht, so schreibt Kasrawī dem Menschen Aufgaben zu, die dem Diesseits dienen. Er betont, dass Gott den Menschen die Erde überlassen habe, damit sie diese zum Gedeihen brächten: Sie sollten Städte bauen, Gärten und Felder anlegen, Bewässerungskanäle errichten, Krankheiten und Böses bekämpfen sowie nützliche und ungefährliche Tiere wie Kühe, Pferde, Kamele etc. aufziehen und schädliche und gefährliche Tiere wie Mücken, Schlangen und Wölfe vernichten.¹⁶⁵ Ferner schreibt er: «Wir sagen nicht, dass die Menschen wegen der Anbetung Gottes erschaffen wurden und ihn immer anbeten müssen und dass sie, sollten sie es nicht tun, von Gott bestraft würden.» Gott habe keine Bedürfnisse, verlange keine Anbetung und bestrafe niemanden, der ihn nicht verehere.¹⁶⁶ Die beste Anbetung Gottes, die sein Wohlgefallen nach sich ziehe, sei, ihn, seinen Willen und seine Gesetze anzuerkennen, die Bedeutung der Welt und des Lebens zu begreifen, nach den Regeln der Vernunft zu leben, sich um das Gemeinwohl aller und das Gedeihen der Welt zu kümmern sowie Böses und Irrwege zu bekämpfen.¹⁶⁷ Nicht zu lügen und nicht zu betrügen, nach Wahrheit zu suchen, sich für Gerechtigkeit einzusetzen, sich tapfer und mutig zu verhalten und die Armen zu unterstützen, führe ebenfalls zum Wohlgefallen Gottes.¹⁶⁸

2.3. Prophetie als Wegweiser

Für den deutschen Begriff «Prophetie» steht bei Kasrawī «barangīkhtegī» (Berufung), aber auch «payāambarī» und «peyghambarī» (Prophetie). Für «Prophet» steht bei ihm «barangīkhte» (Berufener) aber auch «peyghambar» und «payāambar» (Prophet). Soweit als möglich, wurde im Folgenden versucht, diese Begriffe adäquat wiederzugeben.

¹⁶³ *Wardjāwand-bonyād*, S. 53.

¹⁶⁴ *Wardjāwand-bonyād*, S. 61-63.

¹⁶⁵ *Wardjāwand-bonyād*, S. 22. Siehe auch ebd., S. 159, 170; *Mā ċe mīkhāhīm?*, S. 125. Das Plädoyer für die Tötung schädlicher Tiere findet sich auch bei Kermānī, dessen Werke Kasrawī wohl gelesen hatte. (Siehe Kermānī, *Hasht behesht*, S. 78, 82).

¹⁶⁶ *Payām be dāneshmandān-e orūpā wa āmrīkā*, S. 23.

¹⁶⁷ *Wardjāwand-bonyād*, S. 96. Siehe auch «Dīn wa khodāshenāsī (ākharīn goftār dar īn bāre)», in: *Peymān*, S. 685.

¹⁶⁸ *Mā ċe mīkhāhīm?*, S. 146. Siehe auch «Nīk wa bad (1)», in: *Peymān*, S. 31-33.

Kasrawī bejaht die Möglichkeit der Berufung/Prophetie¹⁶⁹ und bezeichnet sie als eine der Säulen der Religion.¹⁷⁰ Das Erscheinen eines Propheten wird von ihm als eines der Geheimnisse der Natur¹⁷¹ und einer der Gründe für den andauernden Fortschritt des menschlichen Lebens¹⁷² sowie als ein Zeichen für Gottes Existenz betrachtet.¹⁷³ Die Prophetie ist in seinen Augen mit den Wissenschaften vereinbar.¹⁷⁴ Kasrawī räumt den wahren Propheten viel Lob ein und beteuert, sie hätten die Menschen von niederträchtigen Irrwegen befreit.¹⁷⁵ Sein Verständnis von Prophetie ist dynamisch, im Sinne, dass es immer wieder Propheten geben wird, und bis zu einem gewissen Grad entsakralisiert. Es steht in extremem Widerspruch zum konventionellen Verständnis seiner Zeit.

2.3.1. Gründe für das Erscheinen der Propheten

Die Notwendigkeit für das Erscheinen der Propheten sieht Kasrawī vor allem im Fehlen von Solidarität unter den Völkern und in der Schwäche ihrer Vernunft. Die Menschen hätten sich zwar geschichtlich gesehen immer weiterentwickelt, hätten aber keinen Frieden gefunden, da das Fundament ihres Lebens Vorherrschaft und Gewalttätigkeit gewesen sei. Dieser Missstand habe jeweils solange existiert, bis ein vernünftiger Mann respektive ein Berufener sich unter ihnen erhoben und ihnen anhand von Regeln beigebracht habe, dass sie miteinander solidarisch zu leben hätten. Dies habe wiederum dazu geführt, dass einzelne Stämme sich vereinigt hätten, sesshaft geworden seien und begonnen hätten, solidarisch zu handeln. Dadurch sei Zivilisation (*shahrīgari/sīwīlīzasiyon*) entstanden.¹⁷⁶ Diese These begründet Kasrawī damit, dass die Indigenen von Afrika, Amerika und Ozeanien auf der niedrigsten Stufe des Lebens zurückgeblieben seien, weil unter ihnen keine solchen Propheten aufgetreten seien.¹⁷⁷ Andernorts skizziert Kasrawī die Geschichte des Erscheinens eines Propheten wie folgt: «In einer Zeit, in der die Irrwege sich häufen und die Vernunft der Menschen (*kheradhā*) zurückgeht, erhebt sich jemand auf Geheiss Gottes, befasst sich mit den Irrwegen, weist ihre Sinnlosigkeit und ihren Schaden nach, zeigt die Wahrheiten des Lebens auf (soweit es sein muss) und regt die Vernunft der Menschen an. Wenn die Menschen seine Worte als wahr und seine Anstrengungen als nützlich für die Welt erkennen, werden sie sich ihm anschliessen, sich beherzt erheben, um ihm zu helfen; und so eröffnet sich ein Königsweg und es kommt ein Fundament namens Religion (oder wie auch immer man es nennen mag) zustande.»¹⁷⁸ Die Frage, ob Menschen von selbst zu einem solchen Königsweg kommen können, verneint Kasrawī.

¹⁶⁹ «Barangīkhtegī čīst?», in: *Parčam (H)*, S. 355.

¹⁷⁰ «Fehrestī az gomrāhīhā (1)», in: *Peymān*, S. 511.

¹⁷¹ *Wardjāwand-bonyād*, S. 103. Siehe auch *Shī'egarī*, S. 101; «Khordegīrīhā-ye Haghīghatgū wa pāsokhā-ye ān (1)», in: *Peymān*, S. 223.

¹⁷² *Mā če mīkhāhīm?*, S. 18.

¹⁷³ *Wardjāwand-bonyād*, S. 105.

¹⁷⁴ *Shī'egarī*, S. 101.

¹⁷⁵ *Dīn wa djahān*, S. 30.

¹⁷⁶ *Payām be dāneshmandān-e orūpā wa āmrīkā*, S. 14-16. Siehe auch «Dīn wa dānesh», in: *Peymān*, S. 477-478; *Khodā bā māst*, vor allem S. 15-21.

¹⁷⁷ «Darbāre-ye shenākhtan-e djahān (1)», in: *Peymān*, S. 59.

¹⁷⁸ *Dar pāsokh-e badkhāhān*, S. 33-34. Siehe auch *Rāh-e rastgārī*, S. 52-53; *Wardjāwand-bonyād*, S. 100-101.

Die Verwirrung der Weltbewohner in diesen Zeiten, die nicht mit sich selber zurechtkämen, zeige dies. Geschichtlich gesehen, habe dies immer nur mit der Hilfe eines göttlichen Mannes geschehen können.¹⁷⁹

Auch die Tatsache, dass immer wieder neue Propheten auftraten, hat nach Kasrawī seine Gründe: Die Propheten hätten den Menschen den Monotheismus, die Ewigkeit der Seele und andere Wahrheiten gelehrt sowie sie vom Götzendienst (*botparastī*) und unsinnigem Aberglauben (*pendārḥā*) befreit. Nach einer kurzen Zeit hätten sie jedoch neuen Aberglauben geschaffen, mit neuen Arten von Götzendienst begonnen und wiederum Wahrheiten mit Unwahrheiten vermischt. Deshalb sei es vonnöten, dass ein Mann sich erhebe, die Wahrheiten wieder beleuchte, die Menschen von Irrwegen und Verunreinigungen befreie sowie den Götzendienst ein weiteres Mal austilge.¹⁸⁰ Ja, die Menschen würden immer wieder in die Irre gehen. Damit Gott die Menschen stets von Irrwegen befreien könne, müsse er immer wieder einen Menschen, der als religiöser Führer (*rāhnamā*) auftritt, zu ihnen schicken.¹⁸¹

2.3.2. Ablehnung des konventionellen Verständnisses der Prophetie

Kasrawī geht auf die Etymologie des Begriffs «Prophet» im Persischen ein, um das konventionelle Verständnis davon zu widerlegen. Er weist darauf hin, dass der Begriff «peyghambar» (Prophet) falsch sei. Ursprünglich habe man «peyghāmar» oder «peyghāmāwar» (wörtlich: der Überbringer der Botschaft) verwendet. Die Bedeutung sei folgende gewesen: Zwischen einer Person und Gott hebe sich der Vorhang. Sie könne mit ihm sprechen und nachher dessen Botschaften anderen Menschen überbringen. Die sei eine Lüge und ein Ding der Unmöglichkeit.¹⁸² Kasrawī wirft dazu folgende Fragen auf: «Erstens, ist denn Gott im Himmel? Zweitens, kann Gott denn nicht das, was er übermitteln will, ins Herz einer Person legen, sodass er keines Engels bedarf? Drittens, kann denn Gott gesehen werden? Hat denn Gott eine Gestalt, und kann man bei ihm vorbeigehen? Darüber hinaus akzeptieren die Wissenschaften heute die Existenz des Himmels und des Engels.»¹⁸³ Deshalb schlägt Kasrawī den Begriff «barangīkhte» (der Berufene) vor.¹⁸⁴ Vor diesem Hintergrund versteht er unter Offenbarung (*farhesh*), dass Gott jemanden in Wahrheiten unterrichtet und ihn zum Anregen der menschlichen Vernunft und zur Bekämpfung der Unwissenheit und Irrwege berufe.¹⁸⁵

Kasrawī entsakralisiert die Propheten. In seinen Augen ist es ein grosser Irrweg zu meinen, ein Prophet sei «in Wesen und Schöpfung» den anderen gegenüber erhabener und Gott erwähle ihn, damit

¹⁷⁹ *Rāh-e rastgārī*, S. 53-54. Siehe auch «Sokhanī čand dar pīrāmūn-e khodāshenāsī», in: *Peymān*, S. 595; «Kherad-e āzād (2)», in: *Peymān*, S. 423-424.

¹⁸⁰ *Rāh-e rastgārī*, S. 63.

¹⁸¹ «Peyghambarī čīst?», in: *Parčam (H)*, S. 317-318.

¹⁸² «Barangīkhtegī čīst?», in: *Parčam (H)*, S. 354. Siehe auch ebd., S. 316-317; «Fehrestī az gomrāhīhā (1)», in: *Peymān*, S. 511; *Wardjāwand-bonyād*, S. 99-100; *Dar pīrāmūn-e eslām*, S. 6-7, 65; *Yekom-e āzar [1]*, S. 16.

¹⁸³ «Peyghambarī čīst?», in: *Parčam (H)*, S. 316-317. Siehe auch «Fehrestī az gomrāhīhā (1)», in: *Peymān*, S. 511-512 und 517.

¹⁸⁴ «Barangīkhtegī čīst?», in: *Parčam (H)*, S. 354.

¹⁸⁵ *Wardjāwand-bonyād*, S. 99.

der Prophet ihn bekannt mache. Es sei auch ein Irrweg einem Propheten in der Religion einen Rang zu verschaffen sowie seinen Namen mit demjenigen Gottes gleichzusetzen. «Ein Berufener ist ein Mann wie alle anderen.» Der Wert komme seinen Äusserungen und Lehren zu, und der Rang, den er selber einnehme, wurzle in seinen Anstrengungen für seine Lehren, die er auf dem Weg zur Verwirklichung von Gottes Willen auf sich nehme.¹⁸⁶ Ja, das Geheimnis der Berufung der Propheten liege nicht darin, dass die Menschen sie kennen würden. Die Berufung der Propheten diene der Erlösung der Menschen. Sie sei dazu da, damit die Welt nach Gottes Willen funktioniere. Das, was heilig und erhaben sei, sei eben der Wille Gottes, und die Propheten, egal ob Moses, Jesus, Mohammad oder andere, bedeuteten gegenüber diesem Willen nichts.¹⁸⁷ «Kurzum: Die Religion ist für die Menschen da, und die Menschen sind nicht für die Religion da.»¹⁸⁸ Die Entsakralisierung der Propheten bei Kasrawī geht also mit der Entpersonalisierung der Religion einher.

Gemäss Kasrawī offenbart Gott seinem Propheten nur Wahrheiten folgender Art: Wie die Welt und die Bedeutung des Lebens zu erkennen sei, wie Nutzen und Schaden zu unterscheiden und wie vernünftige Regeln aufzustellen seien. In allen anderen Bereichen unterscheide er sich nicht von anderen.¹⁸⁹ Das Wissen jedes Berufenen sei auch auf seinen Tätigkeitsbereich beschränkt, und seine göttliche Kraft betreffe nur Wahrheiten des Lebens. Jeder Berufene sei nur jener Wissenschaften kundig gewesen, welche in seiner Zeit existiert hätten. Vor diesem Hintergrund werde deutlich, dass die Prophetie «ein natürliches Ereignis ist und nichts Erstaunliches darin liegt.»¹⁹⁰

Kasrawī ist die Gleichstellung aller Propheten wichtig. Für ihn sind alle Propheten Gesandte des einen Gottes, und alle haben sich für das Gleiche eingesetzt. «Es ist ein Irrweg, dass einige Leute Unterschiede zwischen ihnen ausmachen, und dass jede Gemeinschaft einen nur für sich alleine beansprucht und damit Konflikte und Gruppierungen schafft.» Propheten seien die Ärzte der Welt gewesen, und es zeuge von Unwissenheit, wenn man sich nicht mit ihren Anweisungen, sondern mit ihrer Person befasse.¹⁹¹

2.3.3. Unterscheidung von wahren und falschen Propheten

Das Vollbringen von Wundern als Beweise für die Wahrhaftigkeit der Prophetie lehnt Kasrawī strikt ab. In seinen Augen sind diese mit den Wissenschaften unvereinbar, die Geschichtsschreibung wisse

¹⁸⁶ *Wardjāwand-bonyād*, S. 107-108. Siehe auch *Rāh-e rastgārī*, S. 65-66.

¹⁸⁷ *Mā če mīkhāhīm?*, S. 194. Siehe auch «*Peymān wa rastgārī* (1)», in: *Peymān*, S. 357; «*Mardān-e khodā*», in: *Peymān*, S. 131; «*Khordegīrīhā-ye Haghīghatgū wa pāsokkhā-ye ān* (1)», in: *Peymān*, S. 400; *Mā če mīkhāhīm?*, S. 158-159.

¹⁸⁸ «*Badkhāhān če mīgūyand*», in: *Peymān*, S. 460-461. Siehe auch «*Khordegīrīhā-ye Haghīghatgū wa pāsokkhā-ye ān* (3)», in: *Peymān*, S. 282-283; «*Khordegīrīhā-ye Haghīghatgū wa pāsokh-e ān* (5)», in: *Peymān*, S. 400; «*Goft wa shenīd* (1)», in: *Peymān*, S. 97-98.

¹⁸⁹ «*Fehrestī az gomrāhīhā* (1)», in: *Peymān*, S. 514.

¹⁹⁰ *Rāh-e rastgārī*, S. 53.

¹⁹¹ *Rāh-e rastgārī*, S. 65-66. Siehe auch «*Man če mīgūyam?* [1]», in: *Peymān*, S. 10. Schon vor Kasrawī setzte Mīrzā Āghā Khān-e Kermānī die Propheten mit Ärzten gleich und plädierte dafür, keinen Unterschied zwischen den Propheten zu ziehen (Kermānī, *Se Maktūb*, S. 151-152).

nichts davon,¹⁹² und sie lägen ausserhalb der Gesetze Gottes,¹⁹³ womit er die Naturgesetze meint. Ein Berufener bedürfe keines Wunders.¹⁹⁴ Ein wahrer Prophet könne anhand der Vernunft¹⁹⁵ und der Wissenschaft¹⁹⁶ sowie seiner Worte und Taten¹⁹⁷ erkannt werden. Ein Berufener solle Wahrheiten darlegen und Irrwege bekämpfen¹⁹⁸ sowie die Vernunft der Menschen anregen und ihr Lehrer sein.¹⁹⁹ Alles, was er sage, solle mit der Vernunft vereinbar sein.²⁰⁰ Er solle die Glaubenszersplitterungen (*parākandegīhā*) unter Menschen beseitigen,²⁰¹ in ihrer Sprache sprechen und keine Wortspielerei (*sokhansāzī*) betreiben.²⁰² Ja, er solle «den wahrhaftigen und kürzesten Weg zu Gott zeigen, die Prinzipien der Gesellschaft festlegen, reine Tugenden (*khūyhā-ye pāk*) lehren, bei Tadel und Lob nicht übertreiben, wegen einer Sache oder einer Person nicht von seinem Weg abkehren, seine Worte nicht immer wieder ändern, für sich selber in der Religion keinen Rang schaffen, keine Belohnung für sich beanspruchen.»²⁰³ Er solle Übersetzer der Natur sein und die Geheimnisse der Welt (soweit als möglich) für die Menschen aufschliessen. Er solle für jede Aussage einen Grund aus eben dieser Welt benennen und diese Grenze niemals überschreiten.²⁰⁴ Alle diese Aufgaben könne ein Prophet nur mit göttlicher Kraft erfüllen, und derjenige, der lügenhaft einen solchen Anspruch erhebe, werde bald bloss gestellt.²⁰⁵ Er sei mit einem Arzt zu vergleichen, der kein Arzt sei und trotzdem diesen Beruf ausübe.²⁰⁶

Schon vor dem Islam hat es laut Kasrawī wahre und falsche Propheten gegeben. Zarathustra und Mānī hätten den Anspruch auf Prophetie erhoben und eine Religion gestiftet. Bei genauem Hinsehen aber erkenne man, dass Zarathustra ein Berufener Gottes und Mānī ein Lügner gewesen sei. Zarathustra habe nämlich den Götzendienst bekämpft, die Menschen zum Monotheismus aufgerufen und für das Leben vernünftige Regeln festlegt. Mānī hingegen habe einige Phantastereien (*pendārkhā*) des Zoroastrismus' und des Christentums, die schon ihr Wesen verloren hätten, miteinander vermischt und somit einen neuen Irrweg geschaffen.²⁰⁷ Auch nach Mohammed und der Etablierung des Islam hat es Kasrawī zufolge viele falsche Propheten gegeben. Musaylima habe schon in der Zeit des Propheten des Islam

¹⁹² «Khordegīrīhā-ye Haghīghatgū wa pāsokhā-ye ān (1)», in: *Peymān*, S.223.

¹⁹³ *Dar pāsokh-e badkhāhān*, S. 34. «Ausserhalb der Gesetze der Welt kann nichts geschehen. Es kann nicht sein, dass jemand für tausend Jahre lebt, es kann nicht sein, dass ein Toter auf die Welt zurückkommt, es kann nicht sein, dass ein Stein in ein Kamel verwandelt wird, es kann nicht sein, dass der Sonnenuntergang rückgängig gemacht wird.» (*Wardjāwand-bonyād*, S. 65).

¹⁹⁴ *Dar pāsokh-e badkhāhān*, S. 34. Der Begriff «Wunder» wird von Kasrawī mal mit «natawānestanī» (wörtlich: Unmöglichkeit) (siehe u.a. *Wardjāwand-bonyād*, S. 110), mal mit «nayārastanī» (wörtlich: Unmöglichkeit) (siehe u.a. «Khordegīrīhā-ye Haghīghatgū wa pāsokhā-ye ān (1)», in: *Peymān*, S. 215.) und mal mit «mo'djeze» (Wunder) (siehe u.a. *Dar pāsokh-e badkhāhān*, S. 34) wiedergegeben.

¹⁹⁵ *Rāh-e rastgārī*, S. 54.

¹⁹⁶ «Fehrestī az gomrāhīhā (1)», in *Peymān*, S. 514.

¹⁹⁷ *Bahā'īgarī*, S. 69; «Mardān-e khodā», in: *Peymān*, S. 137; *Rāh-e rastgārī*, S. 56; *Dar pāsokh-e badkhāhān*, S. 36; *Wardjāwand-bonyād*, S. 115.

¹⁹⁸ *Khodā bā māst*, S. 10. Siehe auch *Bahā'īgarī*, S. 69.

¹⁹⁹ *Wardjāwand-bonyād*, S. 109. Siehe auch «Mardān-e khodā», in: *Peymān*, S. 139; *Khodā bā māst*, S. 10.

²⁰⁰ *Bahā'īgarī*, S. 69.

²⁰¹ «Mardān-e khodā», in: *Peymān*, S. 132. Siehe auch ebd., S. 138.

²⁰² «Mardān-e khodā», in: «*Peymān*», S. 138.

²⁰³ *Rāh-e rastgārī*, S. 55. Siehe auch «*Dar pīrāmūn-e sokhan*», in: *Peymān*, S. 532.

²⁰⁴ «Fehrestī az gomrāhīhā (1)», in: *Peymān*, S. 515.

²⁰⁵ *Wardjāwand-bonyād*, S. 109.

²⁰⁶ *Wardjāwand-bonyād*, S. 111; «Mardān-e khodā», in: *Peymān*, S. 137.

²⁰⁷ *Rāh-e rastgārī*, S. 59-60. Siehe auch *Wardjāwand-bonyād*, S. 112.

den Anspruch auf Prophetie erhoben. Diesen nachahmend habe er Verse und Suren gedichtet.²⁰⁸ Seyyed Mohammad-e Mosha‘sha‘ (1400-1461) habe den Schiismus mit dem Bātenīgarī vermischt und den Anspruch auf Göttlichkeit erhoben sowie zum Beweis für seine Wahrhaftigkeit auf Zauberei zurückgegriffen.²⁰⁹ Alle diese falschen Propheten hätten die sinnlosen Phantastereien, welche im Lauf der Zeit der Religion hinzugefügt worden seien, als etwas Feststehendes betrachtet und darauf ihren Anspruch aufgebaut.²¹⁰ Sie alle hätten die Irrwege ihrer Zeit, darunter Sufismus, Schiismus, Bātenīgarī, griechische Philosophie nicht nur nicht vernichtet, sondern sie miteinander vermischt und dadurch neue Irrwege geschaffen.²¹¹

2.3.4. Kasrawī als Prophet

Im Folgenden soll aufgezeigt werden, dass Kasrawī gemäss seinem Verständnis der Prophetie als Prophet gewirkt hat, was auch in der Forschung bestätigt wird.²¹² Auch zahlreiche Zeitgenossen warfen Kasrawī vor, er habe den Anspruch auf Prophetie erhoben.²¹³ Aus seinem Schrifttum geht ebenfalls ausdrücklich hervor, dass er sich mit diesem Vorwurf konfrontiert sah²¹⁴ und ihn zurückzuweisen versuchte: «Wo habe ich mir einen solchen Namen [= Propheten] gegeben? Wenn ihr damit die Bemühungen meint, welche ich zum Guten in der Welt auf mich genommen habe und ihr diese als Prophetie (*peyghambarī*) bezeichnet, so handelt es sich um Taten und nicht um einen Anspruch. Durch diese habe ich mich selbst zum Propheten erhoben (*be khod-e peyghambarī barkhāste-am*), dessen Arbeit erfüllt, aber nicht den Anspruch [auf diesen Titel] erhoben.»²¹⁵ Einige Zeilen später aber erklärt er ausdrücklich: «Wenn ihr unter der Prophetie das versteht, was wir selbst erklärt haben, so ist es wahr. Wir schlagen diesen Weg nach Gottes Willen ein und führen ihn mit seiner Rechtleitung weiter. Das ist eine göttliche Bewegung. Dieser Weg hat uns Gott eröffnet, und der Grund liegt auch bei ihm selbst.»²¹⁶ Ja, es sei Gott, der ihn zu dieser heiligen Aufgabe berufen habe.²¹⁷

Wie schon erwähnt besteht nach Kasrawī eine der Hauptaufgaben der Propheten darin, dass sie die Welt aus jeweiligen Krisen retteten. Er sieht sich persönlich dafür verantwortlich: «Heute befindet sich die Welt in einer Sackgasse, die Weltbewohner sind hilflos und trotz aller Wissenschaften wissen sie nicht, was sie tun sollen und welchen Weg sie zu beschreiten haben. Der einzige Weg, der diese

²⁰⁸ *Wardjāwand-bonyād*, S. 112.

²⁰⁹ *Rāh-e rastgārī*, S. 61-62.

²¹⁰ *Rāh-e rastgārī*, S. 62.

²¹¹ *Wardjāwand-bonyād*, S. 113-114.

²¹² Siehe u.a. Jung, *Aḥmad Kasrawī*, S. 203-205; Nahčīrī, *Aḥmad-e Kasrawī*, S. 53.

²¹³ Siehe u.a. Zarandī, *Čand so‘āl az Kasrawī*, S. 2; Touhīdī, *Tanāghozāt-e peymān wa parčam*, S. 3, 20-23; Nakha‘ī, *Kadjrawīha-ye Kasrawī*, S. 52-66, 150; Sarrādj-e Ansārī, *Nabard-e bā bīdīnī*, vor allem S. 169-193.

²¹⁴ «Barangīkhtegī čīst?», in: *Parčam (H)*, S. 358. Siehe auch *Yekom-e āzar [1]*, S. 13; *Rāh-e rastgārī*, S. 120; *Dādgāh*, S. 31.

²¹⁵ «Barangīkhtegī čīst?», in: *Parčam (H)*, S. 358.

²¹⁶ «Barangīkhtegī čīst?», in: *Parčam (H)*, S. 359. Siehe auch *Mā če mīkhāhīm?*, S. 224-225; *Khodā bā māst*, S. 12-13.

²¹⁷ *Khodā bā māst*, S. 24. Siehe auch ebd., S. 35; *Mā če mīkhāhīm?*, S. 218-219; *Dar pāsokh-e badkhāhān*, S. 49.

Menschen aus dieser Verwirrtheit herausretten kann, ist unser Weg.»²¹⁸ Deshalb habe er es sich zur Aufgabe gemacht, vernünftige Regeln für das Leben festzulegen, da die derzeitige Welt auf seine Bemühungen angewiesen sei.²¹⁹ Des Weiteren gehöre die Beseitigung von Glaubenszersplitterungen und Irrwegen zu den Aufgaben des Propheten. Auch diese Aufgabe meint er erfüllt zu haben: Er habe auf alle religiösen und philosophischen Irrwege darunter griechische Philosophie, Bätenīgarī, Kharābātīgarī, ‘Alīyollāhīgarī, Sufismus, Darwins Philosophie und Materialismus begründete Antworten geliefert.²²⁰ Ausserdem sollten Propheten unfehlbar sein, und er selbst versteht sich als unfehlbarer. Denn er habe auf seinem schwierigen Weg keinen falschen Schritt getan und niemals unangebrachte Worte geäussert.²²¹ Zudem behauptet er, dass alles wahr sei (*hame rāstī-st*), was er in der Zeitschrift *Peymān* schreibe.²²² Sein Hauptwerk *Wardjāwand-bonyād* beginnt er mit dem selbstbewussten Satz: «Das Buch besteht von Anfang bis Ende aus Wahrheiten, aus Reinheit.»²²³ Ferner schreibt er: «Für jede Aussage führen wir Gründe an, wir setzen uns für das Gute der Menschen ein, und dafür verlangen wir keine Entlohnung.»²²⁴

Rā’ed, ein Zeitgenosse und eine Zeitlang Kasrawī Anhänger, weist etwa vierzig Jahre nach dessen Ermordung darauf hin, dass Kasrawī sich als Gesandter Gottes (*ferestāde-ye khodā*) verstanden habe, wobei er diesen Begriff als nicht zeitgemäss (*monāseb-e zamān*) betrachtet und deshalb sich für die Anrede religiöser Führer (*rāhnamā*) entschieden habe.²²⁵ Seine Anhänger hätten ihn aber nicht als heiligen Mann wahrgenommen.²²⁶

2.4. Religion im ständigen Wandel

Das Ziel und das Fundament respektive das Wesen aller Religionen ist nach Kasrawī dasselbe. Sie verlören aber im Laufe der Zeit ihr Wesen, da sie von Irrwegen umgeben würden und somit vom Weg abkämen. Deshalb benötige jede Zeit eine ihren Bedürfnissen entsprechende Religion.²²⁷ Dabei sollten nach Kasrawī drei Punkte berücksichtigt werden. *Erstens*, jede Religion solle die Irrwege ihrer Zeit bekämpfen. Die Religion komme einem Arzt gleich. Dieser befasse sich mit zwei Herausforderungen, was seinen Patienten angehe. Zum einen sollte die verlorene Gesundheit zurückgewonnen und zum anderen die Krankheit überwunden werden. Die Gesundheit bleibe immer dieselbe. Gut zu essen, gut

²¹⁸ *Khodā bā māst*, S. 28. Siehe auch «Man če mīgūyam? [1]», in: *Peymān*, S. 6; *Afsarān-e mā*, S. 97.

²¹⁹ *Khodā bā māst*, S. 20-21.

²²⁰ *Mā če mīkhāhīm?*, S. 183.

²²¹ «Man če mīgūyam? (4)», in: *Peymān*, S. 12. Siehe auch *Rāh-e rastgārī*, S. 123.

²²² «Bāyad az gomrāhān djodā gardīd», in: *Peymān*, S. 440. Siehe auch «Khordegīrīhā-ye Haghīghatgū wa pāsokh-hā-ye ān (1)», in: *Peymān*, S. 222; «Nokhost bedādnīd če mīgūyand ...», in: *Peymān*, S. 358; *Mā če mīkhāhīm?*, S. 180-181, 219, 220; *Yekom-e āzar [I]*, S. 17; *Khodā bā māst*, S. 23-24.

²²³ *Wardjāwand-bonyād*, Vorderseite. Zu seinem Werk *Rāh-e rastgārī*, schreibt er das Gleiche: «Dieses Buch besteht durch und durch aus Reinheit, durch und durch aus Wahrheit.» (*Rāh-e rastgārī*, S. 138).

²²⁴ *Mā če mīkhāhīm?*, S. 224.

²²⁵ Rā’ed, *Kasrawī-ye Tabrīzī*, S. 43.

²²⁶ Rā’ed, *Kasrawī-ye Tabrīzī*, S. 46.

²²⁷ «Goft wa shenīd [5]», in: *Peymān*, S. 605. Siehe auch «Dar pīrāmūn-e āfarīdegār», in: *Peymān*, S. 94; *Mā če mīkhāhīm?*, S. 202.

zu schlafen und Ruhe zu genießen bedeute Gesundheit. Aber die Krankheiten seien unterschiedlich und könnten je nach Zeit variieren. So hätten die Menschen in der Antike Götzen angebetet. Nun sei diese Unwissenheit verschwunden, wobei an ihre Stelle Kharābātīgārī, Sufismus, Schia, Materialismus etc. getreten seien.²²⁸ Zweitens, die Welt befinde sich in einem Zustand des Fortschrittes, und die Menschen seien im Verlaufe der Zeit besser darauf vorbereitet worden, um sich zum Besseren weiterzuentwickeln. So sei die Herrschaft in der Vergangenheit, also in der Zeit des Islam, despotisch gewesen. Für die Volksherrschaft als beste Regierungsform habe es keine Grundlage gegeben. Aber nun hätten viele Staaten sie übernommen und die Religion solle sie auch annehmen?²²⁹ Gemeint ist, dass Religion fortschrittstkonform sein muss. Drittes, Wissen und Erkenntnisse würden im Laufe der Zeit wachsen. Deshalb solle jene Religion, welche der zuletzt gestifteten folgt, der vorausgehenden an Wissen und Erkenntnis überlegen sein. So habe der Islam zum Beispiel auf die damals vorhandenen Erkenntnisse über Himmel und Erde etc. zurückgegriffen. Es sei aber nun unterdessen auch bekannt, dass man sich nicht der Sprache des damaligen Islam bedienen könne.²³⁰

2.5. Religion im Dienst des Diesseits

Kasrawīs Verständnis von Religion ist stark diesseitsorientiert. So nimmt er die Ansicht, man solle sich ums Jenseits kümmern, stets ins Visier seiner Kritik. «Solange ihr in dieser Welt lebt, sollt ihr euch um sie kümmern und euch anstrengen, sie zum Blühen zu bringen.» Dies begründet er damit, dass auch die diesseitige Welt von Gott geschaffen worden und mit der jenseitigen verbunden sei: «Solange ihr im Diesseits nicht gütig (*nīk*) sein könnt, werdet ihr im Jenseits auch nicht gütig sein können.»²³¹ Deshalb lehnt er die Vorstellung ab, Religion sei für die Erlösung im Jenseits da und sich dem Jenseits zu widmen bringe das Wohlgefallen Gottes hervor.²³² Auch sich der Vergangenheit und bestimmten verstorbenen Personen – womit er Heilige meint – zu verschreiben sowie sie zu verherrlichen und somit die Gegenwart zu verachten, gehören in seinen Augen nicht zur Religion.²³³

Kasrawīs Religionsverständnis ist weltbejahend: «Religion heisst, dass die Menschen die Welt und ihre Gesetze gut kennen, die Wahrheiten des Lebens begreifen, das Wesen des Humanismus (*gohar-e ādamīgarī*) verstehen und nach der Vernunft leben. Religion heisst, dass die Menschen Dinge wie Arbeit, Handel, Landwirtschaft, Werkzeugproduktion, Ehe, gesellschaftliches Leben, Herrschaft und

²²⁸ *Dar pīrāmūn-e eslām*, S. 53-54. Siehe auch «Peymān wa rastgārī (1)», in: *Peymān*, S. 357-358; *Mā ĉe mīkhāhīm?* 213.

²²⁹ *Dar pīrāmūn-e eslām*, S. 54-55.

²³⁰ *Dar pīrāmūn-e eslām*, S. 55.

²³¹ *Wardjāwand-bonyād*, S. 97. Siehe auch «Khordegīrīhā-ye Haghīghatgū wa pāsokh-e ān (4)», in: *Peymān*, S. 335; «Khordegīrīhā-ye Haghīghatgū wa pāsokh-e ān (7)», in: *Peymān*, S. 550-551; «Yekbār-e dīgar», in: *Peymān*, S. 635; «Dar pīrāmūn-e neweshtehā-ye peymān [2]», in: *Peymān*, S. 17; *Mā ĉe mīkhāhīm?*, S. 145, 215-216. Für die Begründung der Existenz eines Jenseits greift Kasrawī auf die Seele zurück, die er als immateriell und unsterblich erklärt. («Khordegīrīhā-ye Haghīghatgū wa pāsokh-e ān (7)», in: *Peymān*, S. 549-550).

²³² *Rāh-e rastgārī*, S. 11; «Khordegīrīhā-ye Haghīghatgū wa pāsokh-e ān (4)», in: *Peymān*, S. 335.

²³³ «Khodāparastī – botparastī», in: *Peymān*, S. 139.

dergleichen im richtigen Sinne verstehen und praktizieren.»²³⁴ Religion sei dazu da, das Leben zu regeln.²³⁵ Für Kasrawī sind Religion und Leben nicht getrennte Bereiche. Die Religion ist für ihn nicht Selbstzweck:²³⁶ «Religion und Leben sollen eins sein.»²³⁷ Vor diesem Hintergrund erklärt er den Aufbau des Heimatlandes (*mīhan*) als eine heilige Pflicht.²³⁸

Dieses Verständnis von Religion ist auch der Grund, warum Kasrawī Religion zur «Sprache der Natur» erklärt.²³⁹ Religion sei dafür da, den Menschen «mit der Natur und ihren Gesetzen vertraut zu machen, sodass sie keinen nutzlosen Phantastereien (*pendārḥā*) folgen, nicht von Unmöglichem träumen, nicht den Lebensweg verlieren und alles auf natürliche Weise suchen.»²⁴⁰ Religion sei aber nicht dazu da, sich mit Nicht-Seiendem (*nābudehā*) und Nicht-Sichtbarem (*nādīdehā*) zu befassen und eine Antwort auf die nicht zu entschlüsselnden Geheimnisse der Welt zu liefern wie zum Beispiel: «Wie und wann ist die Welt entstanden? Wann und wie geht die Welt zu Ende? Was ist Gott und wo befindet er sich?» Diejenigen, die solche Fragen stellten, würden die Bedeutung der Religion nicht verstehen.²⁴¹

3. Verhältnis der Religion zu anderen Weltanschauungen und Lebens- und Wissensbereichen

In diesem Unterkapitel werden einige Themen behandelt, mit denen sich Kasrawī vor der Stiftung der Pākdīnī auseinandersetzte. Deshalb steht im Titel nicht «Pākdīnī», sondern «Religion». Der Grund, warum das Verhältnis von Religion zu Moral und Zivilisation im Rahmen von «Religion und Europäisierung» behandelt wird, hat seinen Grund darin, dass Kasrawī diese Themen in Reaktion auf den Einfluss europäischer Ideen im Iran behandelte.

3.1. Religion und Europäisierung

Kasrawī gehört zu den ersten Dissidenten, die einer vollständigen Europäisierung des Iran²⁴² entgegentritt.²⁴³ In der Forschung wird er deshalb zu den Vorläufern der These der Verwestlichung (*gharb-*

²³⁴ *Wardjāwand-bonyād*, S. 70. Siehe auch *Farhang čīst?*, S. 3.

²³⁵ «Bār-e dīgar dar pīrāmūn-e negāreshhā-ye peymān», in: *Peymān*, S. 325. Siehe auch «Nokhost bedādnīd čē mīgūyand ...», in: *Peymān*, S. 358-359.

²³⁶ *Mā čē mīkhāhīm?*, S. 202.

²³⁷ *Mā čē mīkhāhīm?*, S. 145.

²³⁸ *Wardjāwand-bonyād*, S. 126.

²³⁹ *Wardjāwand-bonyād*, S. 92; «Dar pīrāmūn-e māddīgarī (2)», in: *Peymān*, S. 523.

²⁴⁰ «Khordegīrīhā-ye Haghīghatgū wa pāsokhā-ye ān (1)», in: *Peymān*, S. 218. Siehe auch *Wardjāwand-bonyād*, S. 92-93; *Dar pīrāmūn-e rawān*, S. 64-65.

²⁴¹ *Wardjāwand-bonyād*, S. 93. Siehe auch «Nokhost bedādnīd čē mīgūyand ...», in: *Peymān*, S. 358-359; «Dar pīrāmūn-e āfarīdegār», in: *Peymān*, S. 91; «Bār-e dīgar dar pīrāmūn-e negāreshhā-ye peymān», in: *Peymān*, S. 325.

²⁴² Eine vollständige Europäisierung wurde wahrscheinlich zuerst von Seyyed Hasan-e Taghīzāde vertreten. Er schrieb: «Der Iran muss innerlich und äusserlich, körperlich und seelisch, europäisiert werden und so ist es.» (Taghīzāde, «Doure-ye djadīd», in: *Kāwe*, S. 2). Taghīzāde soll in seinen späteren Schriften von dieser radikalen These auf Distanz gegangen sein.

²⁴³ In seinem Buch *Ā īn* greift Kasrawī die Idee der vollständigen Europäisierung des Iran von Seyyed Hasan-e Taghīzāde an, ohne seinen Namen zu nennen. (*Ā īn*, Teil 1, S. 30).

zadegī) gezählt.²⁴⁴ Der Forschung zufolge war die Kritik an der Europäisierung des Iran vieler Dissidenten von ihm beeinflusst.²⁴⁵

Auf die Europäisierung des Ostens generell und des Iran im Speziellen, aber auch auf die Zwischenkriegszeit in Europa reagierte Kasrawī (als angehender Prophet) zuerst mit der Publikation seines Buches *Āʾīn* (1932-33). Darin, aber auch in seinen späteren Schriften, nimmt er eine an Europa orientierte Lebensweise respektive deren Nachahmung vor allem im Bereich der Kultur aber auch der Technik ins Visier seiner Kritik. «Der Fortschritt der Wissenschaften» führe nicht unbedingt zu «Fortschritt und Verbesserung der Welt», d.h. nicht unbedingt zu mehr Frieden und Wohlergehen,²⁴⁶ was er am Beispiel der kritischen Zustände in Europa bestätigt sieht.²⁴⁷ Den Grund dafür führt er u.a. auf die Erfindung der Maschine, die wirtschaftliche und soziale Desintegration nach sich gezogenen hat,²⁴⁸ die Kriegrache,²⁴⁹ die Verbreitung des Darwinismus (*dārwinīgarī*), gemeint ist der Sozialdarwinismus,²⁵⁰ und vor allem die Religionslosigkeit²⁵¹ zurück, welche er abzuwenden versucht. Er wirft Europa auch vor, trotz seiner Wissenschaften und Erfindungen nicht erkennen zu können, was der Welt Nutzen und was ihr Schaden bringe. Dabei vertritt er die Meinung, dass der wahre Fortschritt, nämlich die Minimierung der menschlichen Konflikte und Kämpfe, am besten mithilfe der Religion zu erreichen sei.²⁵²

²⁴⁴ Siehe u.a. Katīrāʾī, *Ketābshenāsī-ye Kasrawī*, S. 371; Rāʾed, *Kasrawī-ye Tabrīzī*, S. 42; Tavakkolī-ye Targhī, *Tadjaddod-e ekhterāʾī*, S. 197, 222-224, 227-228.

²⁴⁵ Siehe u.a. Katīrāʾī, *Ketābshenāsī-ye Kasrawī*, S. 371; Tavakkolī-ye Targhī, *Tadjaddod-e ekhterāʾī*, S. 197, 222-224, 227-228.

²⁴⁶ *Āʾīn*, Teil 1, S. 11. Siehe auch *Āʾīn*, Teil 2, S. 57; *Mā ʿe mīkhāhīm?*, S. 83. Mit konkreten Beispielen versucht Kasrawī seine These zu untermauern. Z.B. die Menschen hätten nicht mehr Ruhetage als früher, es herrschte nicht weniger Armut, sie bekämpften einander nicht weniger und lebten nicht länger. (*Āʾīn*, Teil 1, S. 9).

²⁴⁷ *Āʾīn*, Teil 1, S. 25-26, 36, 45-46; *Āʾīn*, Teil 2, S. 14, 33, 36, 38, 39; *Mā ʿe mīkhāhīm?*, S. 6-7; *Payām be dāneshmandān-e orūpā wa āmrīkā*, S. 12.

²⁴⁸ *Āʾīn*, Teil 1, S. 49; *Āʾīn*, Teil 2, S. 4, 5-6, 13-14, 36; «Āzādī-ye kār (2)», in: *Peymān*, S. 5. Kasrawī plädiert im *Āʾīn* bald für die Beseitigung der Maschine (*Āʾīn*, Teil 1, S. 22, 23) bald für ihre Reduzierung (*Āʾīn*, Teil 2, S. 17). In seinen späteren Schriften lehnt er eine Bekämpfung der Maschine ab. Siehe dazu u.a. «Negāhī be hendūstan (2)», in: *Parčam* (Z), S. 1; «Čerā zendegī rū besakhtī rafte (1)», in: *Parčam* (Z), S. 1; «Čerā zendegī rū besakhtī rafte (2)», in: *Parčam* (Z), S. 1; «Čerā zendegī rū besakhtī rafte (3)», in: *Parčam* (Z), S. 1.

²⁴⁹ *Āʾīn*, Teil 2, S. 7-9.

²⁵⁰ *Āʾīn*, Teil 2, S. 11. Unter Darwinismus ist bei Kasrawī der Sozialdarwinismus zu verstehen: «Ein Engländer hat einige Phantastereien angestellt, die nach ihm benannt sind, und zwar über die Entstehung der Welt, der Menschen und der Tiere. Er sagt: Die Welt ist ein Schlachtfeld, auf dem die Geschöpfe sich in einem ständigen Kampf gegeneinander befinden und die Starken die Schwachen zu Gunsten ihres Daseins vernichten. Diese Phantastereien (...) haben jedoch andere auch auf das Leben der Menschen erweitert. Ihrer Meinung nach befinden sich die Menschen ebenfalls in einem Kampf, und die Starken dürfen die Schwachen zu ihren eigenen Gunsten vernichten oder sie von Ruhe und Frieden ausschliessen. Wieder andere gehen sogar einen Schritt weiter und sagen, dass man die Schwachen von der Ehe ausschliessen oder vernichten solle, damit die Menschen von Generation zu Generation stärker würden, sodass nach einigen Jahrhunderten eine viel stärkere Rasse entstehe. Diese Aussagen, welche wir «Darwinismus» (*dārwinīgarī*) nennen, ist heute im ganzen Westen verbreitet, und sie erreichten sogar den Osten. (...). Wir sehen, dass England gegenüber Indien diese [Theorien] ins Feld führt. Die Kapitalisten Europas bedienen sich gegenüber den Arbeitslosen und Armen (...) auch dieser Äusserungen. Tausende von Menschen in jeder Stadt und in jedem Dorf treten (...) die Prinzipien des Humanismus (*āʾīn-e mardomī*) mit Füßen; dabei nehmen sie diese [sozialdarwinistischen] Anweisungen zum Vorwand.» (*Āʾīn*, Teil 2, S. 11). Kasrawīs Einstellung zu Darwins Evolutionstheorie war einem Wandel unterworfen. Siehe mehr dazu das Unterkapitel «3.4.3. Religion und Darwins Evolutionstheorie» im Kapitel III.

²⁵¹ *Āʾīn*, Teil 1, S. 18, 38-39, 52; *Āʾīn*, Teil 2, S. 4, 10.

²⁵² *Āʾīn*, Teil 1, S. 12-13, 40, 54; *Āʾīn*, Teil 2, S. 10. Siehe auch «Dīn wa khodāshenāsī (ākharīn goftār dar īn bāre)», in: *Peymān*, S. 673.

3.1.1. Religion und Moral

In der Auseinandersetzung mit Europa nimmt Kasrawī den Standpunkt eines Religionsverteidigers ein und betrachtet Religionslosigkeit als Grund für die Krise in der Welt und als Feind des Friedens und des Wohlergehens.²⁵³ Er betont, dass die Religionslosigkeit in Europa mit dem Verlust der Moral (*akhlāgh*) einhergehe, wohingegen «die Religion das Fundament einiger wertvoller Wohltaten und die Basis löblicher Moral» sei.²⁵⁴ Kasrawī sieht in der Religion eine Garantin der Moral. Er vertritt die Ansicht, dass der Mensch sich vernünftig verhalte, «solange er die Kette der Religion um den Hals» habe.²⁵⁵ In seinen Augen ist Tugendhaftigkeit (*nīkkhū'ī*) über die Religion zu vermitteln. Solange Religion nicht in Ordnung sei, könne man von den Menschen das Gute nicht erwarten.²⁵⁶

Religion kann nach Kasrawīs Überzeugung auch nicht durch Gesetzgebung ersetzt werden. Europa behaupte, dass man der Religionslosigkeit mit der Einführung der Gesetze entgegenzutreten könne. Er stimmt zwar der Nützlichkeit von Gesetzen zu, erachtet sie aber nicht als ausreichend. Man könne an Europa erkennen, dass trotz Vorhandensein vieler Gesetze immer mehr Schändlichkeiten geschähen. Denn die Menschen würden sich Gesetzen nicht einfach unterwerfen. In seinen Augen können Gesetze am besten durch Religion vermittelt werden.²⁵⁷ Gläubige sündigten nicht aus freiem Willen, während gesetztestreuer Menschen aus Angst kein Verbrechen begingen. Religion beherrsche die Menschen in ihrer Gesamtheit, während Gesetze nur deren Hände und Füße dominierten. Religion sei nicht nur wie ein Polizeiamt, das Menschen vor schlechten Taten aufhalte, sie sei vielmehr auch eine Lehrerin, die Tugenden (*nīkkhū'īthā*) beibringe. Gesetze hingegen fungierten nur wie das Polizeiamt. «Religion sorgt für Gesundheit, während Gesetzgebung einer Arznei gleichkommt, welche wegen einer Krankheit eingenommen wird. Diejenigen, welche das Fundament der Religion zerstören und sich von Gesetzgebung viel erhoffen, kommen jenen gleich, welche ihr gesundes Bein abhacken und es mit einem Holzbein ersetzen.» Für das Wohlergehen und die Zufriedenheit eines Volkes ist nach Kasrawī beides, Religion und Gesetzgebung, vonnöten. «Aber Religion ist das Fundament und Gesetzgebung ist die Wand.»²⁵⁸

Mit warnender Stimme geht Kasrawī auf die Bewegung der Europäisierung und ihre Folgen im Osten generell²⁵⁹ und im Iran im Speziellen ein.²⁶⁰ Aus seinen Ausführungen geht hervor, dass er auch hier den Niedergang der Moral befürchtet. Vor zwanzig Jahren (Stand 1332-33), als man noch «die östliche alte Lebensweise» gepflegt habe, habe man inneren Frieden genießen können. Doch nun sei

²⁵³ *Ā'īn*, Teil 1, S. 12.

²⁵⁴ *Ā'īn*, Teil 1, S. 18. Siehe auch ebd., S. 49; *Ā'īn*, Teil 2, S. 48.

²⁵⁵ *Ā'īn*, Teil 1, S. 14.

²⁵⁶ «*Khūyhā-ye pāk* (4)», in: *Peymān*, S. 126-127.

²⁵⁷ *Ā'īn*, Teil 1, S. 14-15.

²⁵⁸ *Ā'īn*, Teil 1, S. 16. Schon vor Kasrawī betonte Kermānī die Wichtigkeit von Religion zur Verbesserung der Moral. Gesetzgebung alleine reiche nicht aus. (Kermānī, *Sad khetābe*, S. 136, 143-144, 161).

²⁵⁹ Wenn Kasrawī in *Ā'īn* vom Osten spricht, dann listet er folgende Länder auf: Ägypten, Osmanisches Reich, Syrien, Iran, Irak, Afghanistan, Indien. (*Ā'īn*, Teil 2, S. 27).

²⁶⁰ *Ā'īn*, Teil 1, S. 27-34; *Ā'īn*, Teil 2, S. 27-29; «*Man çe mīgūyam? Man īn payām rā be sarāsar-e shargh mīdaham...*», in: *Peymān*, S. 3-19; «*Rūznāme wa rūznāmenegārī dar īrān*», in: *Peymān*, S. 155-175.

der Osten durch «die westliche Lebensweise» verunreinigt und deshalb mit grosser Mühsal konfrontiert.²⁶¹ In kleinen Städten des Iran gebe es viele Wohltaten, welche als «Folge der Religion» zu betrachten seien. Aber in grossen Städten, in denen die Menschen mit europäischen Gewohnheiten und Gedanken verunreinigt seien, nähmen Wohltaten stark ab, und an ihrer Stelle verbreiteten sich stark Diebstahl, Betrugerei, Lüge, Schwinderei, Habsucht und Egoismus, da die Religionslosigkeit aus Europa in diese Städte eingedrungen sei.²⁶² Trotzdem sei Religionslosigkeit eines der Geschenke, welches die nach Europa gezogenen Orientalen für ihre Landsleute mitnähmen.²⁶³ Nach Kasrawī treten die Orientalen während der Europäisierung die Religion, den Humanismus (*mardomī*) und die Tugenden mit Füssen.²⁶⁴

Die Quintessenz von Kasrawīs Botschaft lautet: Europa befindet sich auf dem Irrweg, der zum Untergang (*nābūdgāh*) führt.²⁶⁵ Aus diesem Grund plädiert er dafür, dass der Osten sich Europa nicht zum Vorbild nimmt.²⁶⁶ Man solle zur alten östlichen Lebensweise zurückkehren,²⁶⁷ und die Orientalen sollten von Europa nur seine Wissenschaften und Erfindungen annehmen.²⁶⁸ Europa hingegen solle man, was deren Gesetzgebung, Charaktereigenschaften und vor allem deren Prinzipien der Gesellschaft anbelange, verabscheuen.²⁶⁹ Denn das Fundament des Lebens in Europa sei «Gewalt und Hegemonie»,²⁷⁰ und Europa habe die «schlimmsten Prinzipien der Gesellschaft», welche «das Fundament der Zivilisation» zerstörten.²⁷¹ Deshalb sollten die Prinzipien der Gesellschaft von Gottesmännern, nämlich von Propheten, festgelegt werden.²⁷²

Schliesslich ist hervorzuheben, dass Kasrawī schon in *Ā'īn* seine moralstiftende, Solidarität und Gemeinwohl betonende Religionsverständnis zum Ausdruck bringt, die er dem sozialdarwinistischen Zeitgeist entgegensetzt:

²⁶¹ *Ā'īn*, Teil 1, S. 4-6.

²⁶² *Ā'īn*, Teil 1, S. 13. Siehe auch ebd., S. 18, 33; «Khūyhā-ye pāk (4)», in: *Peymān*, S. 123-125.

²⁶³ *Ā'īn*, Teil 1, S. 13.

²⁶⁴ *Ā'īn*, Teil 2, S. 3.

²⁶⁵ *Ā'īn*, Teil 1, S. 47-48. Siehe auch «Man çe mīgūyam? Man īn payām rā be sarāsar-e shargh mīdaham...», in: *Peymān*, S. 4

²⁶⁶ *Ā'īn*, Teil 1, S. 47. Siehe auch «Az bīhūdegū'ī çe bar-mīkhīzad? [1]», in: *Peymān*, S. 1-2, 4.

²⁶⁷ *Ā'īn*, Teil 1, S. 47.

²⁶⁸ *Ā'īn*, Teil 2, S. 25; «Rūznāme wa rūznāmenegārī dar īrān», in: *Peymān*, S. 163; «Az bīhūdegū'ī çe bar-mīkhīzad? [1]», in: *Peymān*, S. 4; «Man çe mīgūyam? Man īn payām rā be sarāsar-e shargh mīdaham...», in: *Peymān*, S. 4; «Āzādī-ye kār (1)», in: *Peymān*, S. 3; «Mā çe mīgū'īm?», in: *Peymān*, S. 4.

²⁶⁹ *Ā'īn*, Teil 2, S. 24-25. Siehe auch «Āzādī-ye kār (1)», in: *Peymān*, S. 5; «Mā çe mīgū'īm?», in: *Peymān*, S. 4. Die Herrschaftsform in Europa findet Kasrawī vernünftig (Siehe *Ā'īn*, Teil 2, S. 38). Damit meint er aber nicht die Gesetzgebung, denn darunter versteht er vor allem die Bürokratisierung. («Gozashte wa āyande (2)», in: *Peymān*, S. 9-10).

²⁷⁰ *Ā'īn*, Teil 1, S. 58. Siehe auch *Ā'īn*, Teil 2, S. 8, 31-32.

²⁷¹ *Ā'īn*, Teil 2, S. 53. Siehe auch «Mā çe mīgū'īm?», in: *Peymān*, S. 6.

Für die Krise Europas Wissenschaften verantwortlich zu machen, lehnt Kasrawī mit folgendem Gleichnis ab: «Wenn wir uns das Leben als ein Haus vorstellen, so sind die Prinzipien der Gesellschaft sein Fundament, die Gesetze seine Wände und die Moral sein Dach. Die Wissenschaften sind hier als nichts anderes als Farbe und Fassade (*rang wa negār*).» («Goft wa shonūd (2)», in: *Peymān*, S. 23).

²⁷² *Ā'īn*, Teil 2, S. 60-61. Siehe auch ebd., S. 33, 52. Kasrawī war der Überzeugung, dass sich die ganze Welt auf dem Irrweg befindet. Daher betonte er, diese bedürfe nun vor allem eines Gottesmannes, der sie zum Recht anleiten solle (*Ā'īn*, Teil 2, S. 60. Siehe auch «*Peymān wa rastgārī (1)*», in: *Peymān*, S. 356), was als Anspielung auf seine Person zu deuten ist, wenn man zwischen den Zeilen liest und sein Schrifttum werkimmanent interpretiert. Kasrawīs religiöses Engagement sollte aus dem nationalen Korsett herausgelöst und in einen internationalen Kontext eingebettet werden – auch wenn er primär seine eigene Nation vor Augen hatte.

Was ist Religion? Wir verabscheuen jene Religion, welche die Menschen trennt und einer Gruppe gegenüber einer anderen Überlegenheit verschafft. Wir verabscheuen jene Religion, welche der Grund für Kampf und Blutvergießen ist. Religion ist für uns [jene Weltanschauung, nach der] alle Menschen sich als Brüder und ebenbürtig betrachten und keiner den anderen zu dominieren versucht. Religion heisst für uns: Je tugendhafter ein Mensch ist, desto wertvoller ist er. (...) Religion heisst für uns, dass die Menschen Gier vermeiden, und bei Handel und sonstiger Arbeit nicht berücksichtigen, was nur ihnen nützt oder schadet. Religion heisst für uns, dass jeder es sich zur Pflicht macht, die Schwachen zu unterstützen sowie sich um den Zustand der Nachbarn und Verwandten zu kümmern. Religion heisst für uns, dass die Wohlhabenden mit den Armen sympathisieren und dass die Armen wiederum sich mit der Härte [des Lebens] abfinden und nicht auf das Eigentum der Wohlhabenden versessen sind. Religion heisst für uns, dass die Menschen Diebstahl und Betrugerei als Schande erachten und mit dem Eigentum, welches sie auf regelwidrige und unaufrichtige Weise erworben haben, nicht angeben. Religion heisst für uns, dass die Menschen sich den vierfüssigen Tieren gegenüber als überlegen betrachten und sich neben Essen, Schlafen und Lebensgenuss anderes zur Pflicht machen und miteinander nicht wie Raubtiere umgehen.²⁷³

3.1.2. Religion und Zivilisation

Mit dem Thema Zivilisation (*tamaddon*) befasste sich Kasrawī vor allem im Rahmen seiner Auseinandersetzung mit der Europäisierung des Iran. Dabei verfolgte er das Ziel, die Meinung der Elite seines Volkes – dass das iranische Volk im Unterschied zu Europäern unzivilisiert sei – zu widerlegen.²⁷⁴ In diesem Zusammenhang erörterte er die drei folgenden Vorstellungen von Zivilisation.

Erstens, einst hätten sich die Menschen in den Wäldern befunden. Sie hätten einander angefeindet und beraubt. Sie seien deshalb ständig von Angst begleitet gewesen und hätten sich nicht niederlassen können, bis einige vernünftige Menschen respektive einige göttlich Berufene sich erhoben und für die zersplitterten Menschengruppen Gesetze festgelegt hätten, sodass diese miteinander brüderlich und solidarisch umgehen konnten. Durch diese Gesetzgebung seien Feindschaften, Plünderungen und Massenmorde verschwunden, was wiederum dazu geführt habe, dass die Menschen sich niederlassen und Städte bauen konnten. Einige hätten diese Art von Leben «Shahrīgarī» (Leben in der Stadt) oder «Mardomī» (Humanismus) genannt, weil kein anderes Leben ausser einem solchen der Menschen würdig sei. Der Begriff «Sīwīlīzāsiyon» (Zivilisation), der in den europäischen Sprachen verbreitet sei, bedeute wörtlich «Shahrīgarī». Auch habe der Begriff «Tamaddon» (Zivilisation), der anstelle dieses europäischen Begriffes im Arabischen und Persischen gängig sei, die gleiche Bedeutung. «Das ist die richtige und erste Bedeutung der Zivilisation.»²⁷⁵

²⁷³ *Ā'īn*, Teil 1, S. 52-53. Siehe auch *Dīn wa djahān*, S. 38.

²⁷⁴ «Tamaddon čīst? [1]», in: *Peymān*, S. 7-13.

²⁷⁵ «Tamaddon čīst? (2)», in: *Peymān*, S. 6-7. Siehe auch *Ā'īn*, Teil 1, S. 57; «Tamaddon», in: *Peymān*, S. 584; «Darbāre-ye shenākhtan-e djahān (1)», in: *Peymān*, S. 56-60; *Payām be dāneshmandān-e orūpā wa āmrīkā*, S. 12-15.

Zweitens, Europas Schriftsteller verstünden aber unter Zivilisation die Verbreitung von Lese- und Schreibkenntnissen, Wissenschaft und Technik. Dieses Verständnis könne aber das Wohlergehen und die Zufriedenheit der Menschen nicht garantieren. Es habe viele Männer gegeben, die trotz ihrer Ausbildung in Wissenschaft und Technik dem Humanismus (*ādamīgarī*) den Rücken gekehrt hätten. Deshalb sei es vernunftwidrig, den Besitz der erwähnten Kriterien «Zivilisation» zu nennen.²⁷⁶

Drittens, es gäbe eine weitere Bedeutung für Zivilisation in den Sprachen von Europas Journalisten und Politikern: Ein Leben mit Auto, Flugzeug, Kino, Theater, Romanen, Zeitungen, mit [Ideologien] wie Darwinismus usw., also die Europäisierung mit all ihren Vor- und Nachteilen. Sollte ein Volk nicht so leben wie sie, würden Europas Politiker ihm den Besitz von Zivilisation absprechen und unter diesem Vorwand sein Land erobern. Es sei unbestritten, dass die Iraner einiges an Industrie und Weiteren Erfindungen Europas übernehmen müssten. Die Frage sei aber, warum sie diese Übernahme «Zivilisation» nennen würden. Warum nennen sie sie nicht einfach Industrie und Erfindungen? Auch die Europäer übernahmen voneinander die Industrie und bezeichneten dies nicht als Übernahme von Zivilisation.²⁷⁷

Kasrawīs Quintessenz lautet, dass die von Propheten herbeigeführte Zivilisation (im Sinne der ersten Bedeutung) im Iran, respektive im ganzen Osten (*sharḡh*) viel verbreiteter sei als im Westen (*gharb*).²⁷⁸ Das Wesen der Zivilisation sei Solidarität.²⁷⁹ Aus dem Gesagten geht deutlich hervor, dass bei Kasrawīs Verständnis der Zivilisation die Moral im Vordergrund steht und nicht Europas materielle und intellektuelle Errungenschaften.

3.2. Religion und Vernunft

Die Vernunft (*kherad*) steht im Zentrum von Kasrawīs Religionsverständnis. Um dieses nachvollziehbar darzustellen, soll zuerst sein Verständnis von Seele behandelt werden. In Kasrawīs Augen verfügt der Mensch über zwei Wesen: Das körperliche Wesen (*gohar-e djānī*) respektive das animalische Wesen (*nahād-e djānewarī*) und das seelische Wesen (*gohar-e rawānī*) respektive das humane Wesen (*nahād-e ādamī*).²⁸⁰ Das erste Wesen setzt er mit dem Körper (*tan*) und der Triebseele (*djān*) gleich. Unter Letzterem versteht er eine durch den Blutkreislauf entstandene Kraft. Und das zweite Wesen versteht er als die Seele (*rawān*).²⁸¹ Das körperliche Wesen ist ihm zufolge der Urquell schlechter Charakterzüge

²⁷⁶ «Tamaddon čīst? (2)», in: *Peymān*, S. 7-8.

²⁷⁷ «Tamaddon čīst? (2)», in: *Peymān*, S. 8-10.

²⁷⁸ «Tamaddon čīst? (2)», in: *Peymān*, S. 10.

²⁷⁹ «Dar pīrāmūn-e tamaddon», in: *Peymān*, S. 202. Siehe auch «Tamaddon», in: *Peymān*, S. 585.

²⁸⁰ *Dar pīrāmūn-e rawān*, S. 31 und *Mā čē mīkhāhīm?*, S. 115. Bei der Wiedergabe dieser Dichotomie arbeitet Kasrawī nicht einheitlich. Bald gibt er sie mit Triebseelenapparat (*dastgāh-e djān*) versus Seelenapparat (*dastgāh-e rawān*) (*Dar pīrāmūn-e rawān*, S. 35), bald mit körperlicher Essenz (*seresht-e djānī*) versus seelische Essenz (*seresht-e rawānī*) (*Dar pīrāmūn-e rawān*, S. 66) bald mit dem Wesen der Triebseele (*gohar-e djān*) versus das Wesen der Seele (*gohar-e rawān*) wieder (*Wardjāwand-bonyād*, S. 26; *Dar pīrāmūn-e kherad*, S. 43).

²⁸¹ *Dar pīrāmūn-e rawān*, S. 19; *Mā čē mīkhāhīm?*, S. 115.

wie Eifersucht, Gier, Zorn, Egoismus, und das seelische Wesen ist die Quelle der guten Eigenschaften wie Gutmütigkeit, Wahrheitssuche, Empathie, Schamgefühl.²⁸²

Ein Element der Seele ist laut Kasrawī die Vernunft.²⁸³ Es sei die religiöse Pflicht (*bāyā-ye wardjāwand*) jedes Menschen, sich von dieser leiten zu lassen.²⁸⁴ Unter Vernunft versteht er ein Mittel respektive eine Kraft zur Unterscheidung von Gut und Böse, Wahr und Falsch, Nutzen und Schaden.²⁸⁵ Auf die potenzielle Frage, welchen Bedarf nach Religion es trotz der Existenz der Vernunft gebe, entgegnet Kasrawī, dass die Vernunft auch Lehrer benötige,²⁸⁶ worunter er Propheten respektive sich selbst versteht.²⁸⁷ Dabei ruft er die zwei erwähnten Wesen in Erinnerung und betont, dass sie in einer einander entgegengesetzten Position stünden. Sobald eines an Kraft gewänne, verlöre das andere daran. Das körperliche Wesen vieler Menschen gewänne die Oberhand, gäbe es die Religion als Unterstützerin des seelischen Wesens respektive der Vernunft nicht. Religion und Vernunft existierten in einem sich gegenseitig unterstützenden Verhältnis. Die Religion solle man mit der Vernunft begreifen und die Vernunft solle man wiederum mit der Religion bewahren.²⁸⁸ «Die Religion soll mit der Vernunft vereinbar sein.»²⁸⁹

Schliesslich muss festgehalten werden, dass Kasrawī sich nicht über die Grenzen der Vernunft im Klaren war. Er ging von einer einzigen absoluten, anhand der Vernunft erreichten Wahrheit aus, die für immer Gültigkeit hat. Auch auf den Einwand seiner Gegner z.B., trotz des Gebrauchs der Vernunft gäbe es unter den Menschen Differenzen, erwiderte Kasrawī, dass sie nicht der Vernunft, sondern dem körperlichen Wesen entsprängen. Bediene man sich der Vernunft, so könne man alle Meinungsverschiedenheiten aus dem Wege schaffen.²⁹⁰ Die Vernunft komme dem Auge gleich, was das Begreifen

²⁸² *Dar pīrāmūn-e rawān*, S. 35; *Wardjāwand-bonyād*, S. 26, 31; *Afsarān-e mā*, S. 46.

²⁸³ Kasrawī schreibt der Seele drei Fähigkeiten zu: Auffassung (*fahm*), Denken (*andīshe*) und Vernunft (*kherad*). «Sobald er [der Mensch] etwas hört, versteht er es (*Auffassung [fahm]*), er schliesst von einer Sache auf die andere (*Denken [andīshe]*), und er scheidet das Gute vom Bösen, das Wahre vom Falschen, das Gerechte vom Ungerechten (*Vernunft [kherad]*).» Um dies zu verdeutlichen, führt er folgendes Beispiel an: «Nehmen wir an, ihr sprecht mit einem gewöhnlichen Menschen über die Geschichte des antiken Griechenland und sagt: «[Vor der Einführung der Demokratie] in Griechenland lag die Herrschaft in der Hand der Tyrannen, welche beliebig die Menschen regierten, bis einige Menschen aufstanden und sagten, die Herrschaft solle in der Hand des Volkes liegen...» Der Zuhörer versteht diese Worte sehr gut (*fahmad*), und anhand des Denkens (*andīshe*) begreift er, dass die Europäer und andere den Konstitutionalismus von den Griechen übernommen haben, und mit der Vernunft (*kherad*) begreift er das Gute daran (...) Dies ist die Bedeutung von Auffassung, Denken und Vernunft.» (*Mā ĉe mīkhāhīm?*, S. 115-116. Siehe auch *Dar pīrāmūn-e rawān*, S. 30; *Rāh-e rastgārī*, S. 126).

²⁸⁴ *Dar pīrāmūn-e kherad*, S. 53.

²⁸⁵ «*Dar pīrāmūn-e kherad* [2]», in: *Peymān*, S. 589; «*Bāz be āghā-ye <alef-he-alef>*», in: *Peymān*, S. 167; *Dar pīrāmūn-e kherad*, S. 2, 27, 39; *Dar pīrāmūn-e rawān*, S. 3, 26.

²⁸⁶ *Dar pīrāmūn-e kherad*, S. 39-40.

²⁸⁷ «*Kheradhā emrūz sostī gerefte*», in: *Peymān*, S. 9; «*Dar pīrāmūn-e kherad* [1]», in: *Peymān*, S. 424.

²⁸⁸ *Dar pīrāmūn-e kherad*, S. 39-40. Siehe auch «*Khodāparastī – botparastī*», in: *Peymān*, S. 139; *Wardjāwand-bonyād*, S. 75, 77; «*Sāl-e sewwom-e peymān*», in: *Peymān*, S. 645.

²⁸⁹ *Mā ĉe mīkhāhīm?*, S. 200; «*Peymān wa rastgārī* (1)», in: *Peymān*, S. 348; «*Tarāzū-ye kherad wa dānesh*», in: *Peymān*, S. 409; «*Djāwdānī-ye rawān wa zendegānī-ye āndjahān*», in: *Peymān*, S. 543; «*Kherad-e āzād* (2)», in: *Peymān*, S. 417; *Rāh-e rastgārī*, S. 15; *Dīn wa djahān*, S. 38; «*Sāl-e 1322*», in: *Parĉam (H)*, S. 12.

²⁹⁰ *Dar pīrāmūn-e kherad*, S. 19-24. Siehe auch «*Dar pīrāmūn-e kherad* [1]», in: *Peymān*, S. 410-417; *Rāh-e rastgārī*, S. 13, 63.

angehe.²⁹¹ Kasrawī vereinfachte den Wahrnehmungsprozess des Menschen. Denn: Was ein Auge sieht und wie das Gesehene dann wahrgenommen wird, hängt u.a. von den Vorkenntnissen des Menschen ab.

3.3. Religion und griechische Philosophie

Wenn Kasrawī sich zur Philosophie äussert, so hat er im Grunde genommen die griechische vor Augen, von der er allerdings über äusserst mangelhaftes Wissen verfügt. Der Hauptgrund für seine Auseinandersetzung damit liegt darin, dass sie seiner Meinung nach «in das Fundament der Religion eine grosse Bresche schlägt».²⁹² Ja, sie sei mit Religion und Gotteserkenntnis durch und durch unvereinbar.²⁹³ Sie verderbe auch die Vernunft.²⁹⁴ Auf den Einwand, die griechische Philosophie habe die Wissenschaft hervorgebracht, entgegnet Kasrawī, dass das Fundament Letzterer Experiment (*āzmāyesh*) und Forschung (*djostedjū*) seien, wobei das der griechischen Philosophie Phantasterei (*pendār*), Annahme (*engār*) und Schwätzeri (*ghazāfe*) sei.²⁹⁵ Auf einen weiteren Einwand, dass die griechische Philosophie von der neuen abgelöst worden sei und seine Kritik an ihr deshalb obsolet sei, entgegnet er, dass die neue Philosophie zwar die griechische verdrängt, aber noch lange nicht zunichte gemacht habe. Hinzu komme, dass viele Glaubensrichtungen auf der Basis der griechischen Philosophie entstanden seien.²⁹⁶ Damit meint er, dass die Philosophie zwar ausserhalb der Religion entstanden, aber im Laufe der Zeit mit vielen Glaubensrichtungen vermischt worden sei.²⁹⁷

Nach Kasrawī bezeichneten die Griechen jene Personen als Philosophen, welche die Welt mit schärferem Auge beobachtet und sich bei allem der Wahrheit verpflichtet hätten. Dieses Verständnis begrüsst er zwar, erwähnt aber, dass die Philosophie bei den Griechen in ihrer ursprünglichen Bedeutung nicht Bestand gehabt habe, sondern vom Weg abgekommen sei.²⁹⁸ In seinem Buch *Rāh-e rastgārī* listet er drei Kritikpunkte an der griechischen Philosophie auf, die im Folgenden in Kürze wiedergegeben werden.

Erstens, der Mensch komme durch Überlegen (*sandjīdan*) und Experimentieren (*āzmūdan*) zu Wissen. In der Philosophie sei man umgekehrt vorgegangen. Zuerst habe man basierend auf Phantasterei (*pendār*) Äusserungen gemacht, welche man dann der Welt aufzuzwingen versucht habe. Jeder, der über die Welt nachdenke, könne zum Schluss kommen, dass ein Schöpfer sie geschaffen habe. Aber in der Philosophie habe man dafür das Begriffspaar «Ursache und Wirkung» (*‘elmat wa ma‘lūl*) ins Feld geführt. So hätten die Philosophen gesagt, Gott sei die Ursache der Schöpfung (*‘elat-e afrīnesh*), wie

²⁹¹ *Rāh-e rastgārī*, S. 13.

²⁹² «Dar pīrāmūn-e falsafe-ye yūnānī», in: *Peymān*, S. 69.

²⁹³ «Khordegīrīhā-ye Haghīghatgū wa pāsokhhā-ye ān (3)», in: *Peymān*, S. 288. Siehe auch *Rāh-e rastgārī*, S. 115; «Mā rā tanhā nagozārand», in: *Peymān*, S. 59; *Mā če mīkhāhīm?*, S. 91.

²⁹⁴ *Rāh-e rastgārī*, S. 72; «Mā rā tanhā nagozārand», in: *Peymān*, S. 59.

²⁹⁵ «Bār-e dīgar dar pīrāmūn-e negāreshhā-ye peymān», in: *Peymān*, S. 319.

²⁹⁶ «Khordegīrīhā-ye Haghīghatgū wa pāsokh-e ān (7)», in: *Peymān*, S. 512. Siehe auch «Tarāzū-ye kherad wa dānesh», in: *Peymān*, S. 415.

²⁹⁷ *Rāh-e rastgārī*, S. 68-69.

²⁹⁸ «Dar pīrāmūn-e falsafe-ye yūnānī», in: *Peymān*, S. 69-70.

Feuer die Ursache des Brennens sei. Wie das Feuer alles, was es erreiche, unmittelbar (*bīderang*) und wahllos (*bīekhtiyar*) verbrenne, genauso sei die Welt von Gott erschaffen worden. Da man Ursache und Wirkung nicht trennen könne, habe sich Gott bei der Schöpfung der Welt zurückgehalten und die Welt habe immer mit ihm existiert.²⁹⁹ Zweitens, die Philosophen hätten sich auch mit Themen befasst, zu denen es keinen Zugang gebe. Der einzige Weg zum Erkennen der Schöpfung und des Schöpfers sei diese materielle Welt (*djahān-e dādārī*), und sogar daraus könne man nicht alles Wissen ableiten. Aber die Philosophen, darunter Platon und Aristoteles, hätten diesbezüglich den unsinnigen Mythos von neun Rädern (*noh čarkh*) und zehn Intellekten (*dah kherad*) erschaffen.³⁰⁰ Drittens, die Philosophen hätten sich nicht um die Ordnung der Welt und die Erlösung der Weltbewohner gekümmert. Ja, sie hätten mit ihren Phantastereien und Annahmen die Menschen zersplittert.³⁰¹ Die griechische Kosmologie (*bakhsh-e tabī īyāt*) zeige den Unsinn der griechischen Philosophie. So hätten die griechischen Philosophen viele Phantastereien über den Himmel und die Erde verbreitet: Die Erde sei das Zentrum der Welt und sie sei von Ton, Wasser, Wind und Feuer umzingelt. Diese Phantastereien seien nun aber von der Astronomie widerlegt worden.³⁰²

3.4. Religion und Wissenschaft

Was das Verhältnis von Religion (*dīn*) zu Wissenschaft (*dānesh*), vor allem zu den Naturwissenschaften anbelangt, so hat Kasrawī sich dazu im Artikel *Dīn wa dānesh* (Religion und Wissenschaft), der vom Verfasser dieser Arbeit vollständig übersetzt und im Anhang der vorliegenden Arbeit zu finden ist, umfassend geäußert. In diesem Artikel, aber auch in anderen Schriften, war Kasrawī bestrebt, eine Antwort auf die aus Europa in den Iran gelangten Wissenschaften zu liefern, die in seinen Augen die Disharmonie von Religion und Wissenschaft verursacht hatten. Sein Ziel war es, Religion mit Wissenschaft in Einklang zu bringen.³⁰³ Seine Botschaft diesbezüglich lautet: «Erstens, Religion soll Wissenschaft nicht bekämpfen. Zweitens, Wissenschaft kann den Bedarf nach Religion für die Welt nicht ersetzen. Drittens, die Welt ist auf dem Weg des Fortschritts. Religion muss sich auch weiterentwickeln.»³⁰⁴

²⁹⁹ *Rāh-e rastgārī*, S. 70. Siehe auch «Dar pīrāmūn-e falsafe-ye yūnānī», in: *Peymān*, S. 71.

³⁰⁰ *Rāh-e rastgārī*, S. 70. Siehe auch «Dar pīrāmūn-e falsafe-ye yūnānī», in: *Peymān*, S. 75-76; «Tarāzū-ye kherad wa dānesh», in: *Peymān*, S. 412; «Goft wa shenīd [3]», in: *Peymān*, S. 301; «Khordegīrīhā-ye Haghīghatgū wa pāsokh-e ān (7)», in: *Peymān*, S. 508. Die zehn Intellekte gibt Kasrawī wie folgt wieder: «Gott vermochte nicht die Welt selber zu schaffen. Er schuf den ersten Intellekt. Dieser schuf mit dem ersten Rad den zweiten Intellekt, welcher wiederum den dritten Intellekt mit dem zweiten Rad zustande gebracht hat. Auf diese Weise sind zehn Intellekte und neun Räder entstanden.» (*Wardjāwand-bonyād*, S. 19). Zum Teil gibt Kasrawī die zehn Intellekte mit dem gängigen Begriff «oghūl-e ‘ashre» wieder. («Dar pīrāmūn-e falsafe-ye yūnānī», in: *Peymān*, S. 79).

³⁰¹ *Rāh-e rastgārī*, S. 70-71. Siehe auch ebd., S. 10, 27, 33; «Dar pīrāmūn-e falsafe-ye yūnānī», in: *Peymān*, S. 71.

³⁰² «Dar pīrāmūn-e falsafe-ye yūnānī», in: *Peymān*, S. 78.

³⁰³ «Dīn wa dānesh», in: *Peymān*, S. 483-486; «Badkhāhān če mīgūyand», in: *Peymān*, S. 478.

³⁰⁴ «Dīn wa dānesh», in: *Peymān*, S. 486. Mit dem letzten Punkt ist gemeint, dass Religion den Erfordernissen der Zeit entsprechen müsse, da sie die Prinzipien der Gesellschaft verkörpere («Dīn wa dānesh», in: *Peymān*, S. 489). Als Beispiel erwähnt er u.a., dass in modernen Zeiten eine Regierung ihren Pflichten nicht mithilfe von Almosensteuer (*zekāt*) nachkommen könne. («Dīn wa dānesh», in: *Peymān*, S. 490).

Rückblickend schreibt Kasrawī, er sei durch sein Engagement zwischen zwei Fronten geraten, nämlich die jener Dissidenten, die jegliche Vereinbarkeit zwischen Religion und Wissenschaft ablehnten oder aber sich als Ungläubige verstanden, und die jener religiösen Traditionalisten, die nicht nur den Fortschritt bekämpften, sondern sich auch weigerten, Religion im Hinblick auf ihre Unvereinbarkeit mit Wissenschaften weiterzuentwickeln.³⁰⁵ Diesbezüglich ist zu erwähnen, dass einige Zeitgenossen Kasrawīs ebenfalls durch eine «wissenschaftliche Interpretation» (*tafsīr-e ‘elmī*) des Koran und der Überlieferung³⁰⁶ eine Vereinbarkeit zwischen der Religion und der Naturwissenschaften zu erreichen versuchten.³⁰⁷

3.4.1. Religion und Wissenschaft als vereinbare Bereiche

Kasrawī hat ein empiristisches Verständnis von Wissenschaft: «Unter Wissenschaft verstehen wir das, was sich aufgrund menschlicher Sinne (*daryāft-e ādamī*) oder als Resultat eines Experimentes ergibt».³⁰⁸ Seiner Ansicht nach verfügen Religion und Wissenschaft über unterschiedliche Bereiche und Wege, wobei sie einander unterstützten. Als Beispiel führt er an, dass Religion sich mit dem Schöpfer der Welt und seinem Willen befasse, während Wissenschaft die Entstehung der Erde, des Regens, der Sonnen- und Mondfinsternisse etc. zum Thema habe.³⁰⁹ Der Religion komme weder die Aufgabe zu, den noch nicht entschlüsselten Geheimnissen der Welt auf den Grund zu gehen, noch solle sie Wissenschaften lehren.³¹⁰ Trotz all dieser Unterschiede erklärt Kasrawī Religion und Wissenschaft als vereinbar: «All das, was zu Religion gehört, kann nicht mit Wissenschaft und Vernunft unvereinbar sein.»³¹¹ – «Die Religion soll mit Wissenschaft und Vernunft im Einklang stehen.»³¹² Dort, wo Religion mit Wissenschaften nicht mehr vereinbar sei, solle die Religion nachgeordnet werden (*bāyad az dīn kāst*).³¹³

Die Schwäche der Religion seiner Zeit führt Kasrawī auf ihre Unvereinbarkeit mit den Naturwissenschaften (*dāneshhā-ye tabī‘ī*), mit der Vernunft und mit dem Leben zurück. Dies führe dazu, dass die Menschen sich in Europa und im Iran von ihr abkehrten.³¹⁴ Ferner schreibt er: «Die Wissenschaften haben sich fortentwickelt, und deshalb wurden viele Geheimnisse der Natur gelüftet. Aus diesem Grund

³⁰⁵ «Bāz dar pīrāmūn-e negāreshhā-ye peymān», in: *Peymān*, S. 271-273; «Khordegīrīhā-ye Haghīghatgū wa pāsokhhā-ye ān (1)», in: *Peymān*, S. 221; «Goft wa shenīd [3]», in: *Peymān*, S. 311.

³⁰⁶ Darunter ist hier das Hineininterpretieren der neuen wissenschaftlichen Erkenntnisse in den Koran und in die Überlieferungen zu verstehen.

³⁰⁷ Siehe u.a. Sarrādj-e Ansārī, *Nabard-e bā bīdīnī*, S. 121-128; Mahdawī, *Kadjrawīgarī. Dar pāsokh-e ahreman*, Bd. 1, S. 16-24, 25-32; Nakha‘ī, *Kadjrawīhā-ye Kasrawī*, S. 141-149.

³⁰⁸ «Tarāzū-ye kherad wa dānesh», in: *Peymān*, S. 412. Siehe auch «Sāl-e sewwom-e peymān», in: *Peymān*, 645.

³⁰⁹ *Mā ĉe mīkhāhīm?*, S. 92-93. Siehe auch «Dīn wa dānesh», in: *Peymān*, S. 476; «Goft wa shenīd (1)», in: *Peymān*, S. 110.

³¹⁰ *Rāh-e rastgārī*, S. 30.

³¹¹ «Djāwdānī-ye rawān wa zendegānī-ye āndjahān», in: *Peymān*, S. 543. Siehe auch «Sāl-e sewwom-e peymān», in: *Peymān*, S. 643.

³¹² «Khordegīrīhā-ye Haghīghatgū wa pāsokh-e ān (7)», in: *Peymān*, S. 498.

³¹³ *Rāh-e rastgārī*, S. 34.

³¹⁴ «Khordegīrīhā-ye Haghīghatgū wa pāsokhhā-ye ān (3)», in: *Peymān*, S. 284. Siehe auch «Khordegīrīhā-ye Haghīghatgū wa pāsokhhā-ye ān (1)», in: *Peymān*, S. 219; «Khordegīrīhā-ye Haghīghatgū wa pāsokh-e ān (5)», in: *Peymān*, S. 391-392; «Khordegīrīhā-ye Haghīghatgū wa pāsokh-e ān (7)», in: *Peymān*, S. 498-499; «Goft wa shenīd [4]», in: *Peymān*, S. 468; *Dar pāsokh-e badkhāhān*, S. 30.

soll das Leben nun auf den Naturgesetzen und den Wissenschaften gründen, und wir sind aufgefordert, die Wissenschaften zu verbreiten. Aber die Glaubensrichtungen sind mit ihnen nicht zu vereinbaren; sie haben sich von den Naturgesetzen weit weg entfernt.»³¹⁵

Die Naturwissenschaften können aber nach Kasrawī die Religion nicht beseitigen, weil sie sich mit dem Werk (*khārkhāne*) befassten, während die Religion sich mit dem Erzeuger dieses Werkes (*padīdāwarande-ye ān khārkhāne*) auseinandersetze.³¹⁶ Deshalb seien sie nicht nur miteinander vereinbar,³¹⁷ sondern der Fortschritt der Naturwissenschaft habe auch eine Stärkung des Fundaments der Religion zur Folge.³¹⁸ Zudem könnten die Naturwissenschaften den Entstehungsimpuls der Welt (*āghāz-e āfrīnesh*) nicht erfassen.³¹⁹ Auch in Europa seien trotz der Existenz vieler Universitäten die Thora und die Bibel immer noch im Umlauf. Europas Wissenschaftler fühlten sich zwischen Religion und Wissenschaft hin- und hergerissen. Der Grund liege darin, dass «die Wissenschaften den Platz der Religion nicht einnehmen können.»³²⁰ Denn die Wissenschaften könnten viele geistige Fragen der Menschen (*porseshhā-ye darūnī-ye mardomān*) nicht beantworten.³²¹

Kasrawī ist der Ansicht, dass einiges, was die Wissenschaften zustande gebracht haben, die menschliche Mühsal vervielfachte. Mit der Religion könnten seiner Ansicht nach diese Schwierigkeiten behoben werden. Das Aufkommen der Wissenschaften habe den Konkurrenzkampf in der Wirtschaft intensiviert, weil der Mensch auf Maschinen zurückgreifen könne. Das Konkurrenzfeld sei nun grösser, die Menschen seien vernetzt. «Der *Staat* scheint sich in eine einzige *Stadt* verwandelt zu haben». Früher seien die Menschen gläubig gewesen und die Religionen hätten ihnen Prinzipien fürs Leben angeboten, darunter Solidarität und Mitleid, welche wiederum Habgier verhinderten. Nun seien aber die Religionen nach dem Aufkommen der Wissenschaften geschwächt worden, und das habe wiederum dazu geführt, dass die Solidaritätsregeln (*ā īn-e hamdastī*) zerfielen. Hinzu komme, dass sich die Philosophien Darwins wie auch diejenigen des Materialismus, welche das Leben als nichts anderes als einen Kampf der Lebewesen gegeneinander betrachteten, überall rasend schnell verbreitet hätten.³²² Darüber hinaus hätten die Wissenschaften Hungersnot, Arbeitslosigkeit und Kriege herbeigeführt.³²³ Damit aber wieder Ruhe einkehre, sollten zuerst die Bedeutung des Lebens, der Welt und des Humanismus (*ādāmīgarī*) erläutert und eine Entgegnung auf die Lehren des Materialismus (*falsafe-ye māddī*) geliefert werden. Dies seien die Lösungen, und die Aufgabe der Religion liege darin, diese zu verwicklichen.³²⁴

³¹⁵ «Khordegīrīhā-ye Haghīghatgū wa pāsokhā-ye ān (2)», in: *Peymān*, S. 259.

³¹⁶ «Goftegū bā āghā-ye djīm-zād (2)», in: *Peymān*, S. 500. Siehe auch «Sokhanī čand dar pīrāmūn-e khodāshenāsī», in: *Peymān*, S. 592-593; *Rāh-e rastgārī*, S. 34.

³¹⁷ «Goftegū bā āghā-ye djīm-zād (2)», in: *Peymān*, S. 500.

³¹⁸ «Sokhanī čand dar pīrāmūn-e khodāshenāsī», in: *Peymān*, S. 590-591.

³¹⁹ «Dīn wa dānesh», in: *Peymān*, S. 475.

³²⁰ «Khordegīrīhā-ye Haghīghatgū wa pāsokh-e ān (6)», in: *Peymān*, S. 446.

³²¹ «Goft wa shenīd [4]», in: *Peymān*, S. 468.

³²² «Dīn wa dānesh», in: *Peymān*, S. 484-485. Siehe auch «Dar pīrāmūn-e tamaddon», in: *Peymān*, S. 198-199; *Dīn wa djahān*, S. 8-9.

³²³ *Wardjāwand-bonyād*, S. 87-88; *Payām be dāneshmandān-e orūpā wa āmrīkā*, S. 6-12.

³²⁴ «Dīn wa dānesh», in: *Peymān*, S. 484-486. Siehe auch *Payām be dāneshmandān-e orūpā wa āmrīkā*, S. 38.

3.4.2. Verbindung von Religion und Wissenschaft als Voraussetzung für Fortschritt

Die Herbeiführung und Aufrechterhaltung des wahren Fortschritts, den Kasrawī mit einer auf Solidarität basierenden Zivilisation gleichsetzt, ist durch die Verbindung von Religion und Wissenschaft zu erreichen: «Wir haben gezeigt, dass der Fortschritt des Menschen im Leben, welcher Zivilisation genannt wird, über zwei Wege zu erreichen ist: Zum einen über die Wissenschaften, deren Resultat die Anhäufung von Erkenntnissen und die Erfindung neuer Werkzeuge sowie die Vielfältigkeit der äusseren Gestalt des Lebens ist. Zum anderen über die Religion, deren Resultat die Erkenntnis der richtigen Bedeutung des Lebens, die Entstehung «vernünftiger Prinzipien» und somit die Regulierung der inneren Gestalt des Lebens ist. Also, wir betrachten die Zivilisation, die Wissenschaft und die Religion, alle drei, als voneinander abhängig und wir räumen allen dreien Wert ein.»³²⁵ Konkret heisst das, dass Wissenschaft und Religion immer parallel verlaufen müssten, sonst würde der alleinige Fortschritt im erstgenannten Bereich keine Früchte tragen.³²⁶ Diese These versucht er am Beispiel Europas, welches die Religion vernachlässigt habe,³²⁷ zu untermauern:

Seit zweihundert Jahren entwickelten sich in Europa die Naturwissenschaften und hintereinander wurde Neues wie Eisenbahn, Telegraf, Telefon, Auto und andere Maschinen gebaut. Trotz alldem wurde aber das Leben Tag für Tag schwieriger (...) und heute sind die Menschen dazu gezwungen, doppelte Arbeit im Vergleich zu den letzten hundert Jahren auf sich zu nehmen. (...) Das ist rätselhaft (...) Aber wir haben dieses Rätsel gelöst. Wie gesagt: Das Fundament des Lebens der Menschen, welche an einem Ort leben, sollte Solidarität sein und jeder sollte sich um das Wohlergehen aller anderen kümmern. Die Religion hat von Anfang an den Menschen diese Prinzipien beigebracht (...) Die Prinzipien der Solidarität sind mehr oder weniger unter den Menschen verbreitet gewesen, aber Europa hat sie in den letzten zweihundert Jahren ausser Kraft gesetzt und mit seinen Irrlehren die Menschen zu Egoismus und zu Gier ermuntert.³²⁸

Die Wissenschaft hat laut Kasrawī ihre Pflicht erfüllt. Nun sei es an der Religion ihre Aufgabe zu vollbringen.³²⁹ Auf den Einwand, dass die Soziologie oder die Sozialwissenschaften Europas den Weg zur Erkenntnis der Welt und der Prinzipien der Gesellschaft, welche die Religionen zustande gebracht haben, zunichte gemacht hätten, entgegnet Kasrawī, dass die Soziologie zwar der Welt einen Anstoss

³²⁵ «Goft wa shenīd [3]», in: *Peymān*, S. 302-303. Siehe auch «Darbāre-ye shenākhtan-e djahān (3)», in: *Peymān*, S. 192; *Khodā bā māst*, S. 15; *Payām be dāneshmandān-e orūpā wa āmrīkā*, S. 16; *Dar pīrāmūn-e eslām*, S. 51; *Wardjāwand-bonyād*, S. 80-82, 89-90.

³²⁶ «Darbāre-ye shenākhtan-e djahān (3)», in: *Peymān*, S. 193. Siehe auch *Payām be dāneshmandān-e orūpā wa āmrīkā*, S. 16; *Wardjāwand-bonyād*, S. 88-90.

³²⁷ «Darbāre-ye shenākhtan-e djahān (2)», in: *Peymān*, S. 124, 126.

³²⁸ *Rāh-e rastgārī*, S. 128-129. Ferner schreibt er: «Unter Religion verstanden wir den Weg des Lebens (...). Wir sagen: Wissenschaften zeigen den Menschen keinen Lebensweg. Welcher Beweis ist besser als der, dass Europa mit all diesen Wissenschaften derart in Schwierigkeiten geraten ist, sodass es das Leben Tag für Tag erschwert. Wir sagen: Die derzeitigen Kriege Europas, diese Massaker und diese Ruinen, welche sich daraus ergeben, sind vor allem als Resultat der Nicht-Existenz des Weges [also, der Religion] zu verstehen.» (*Mā ċe mīkhāhūm?*, S. 81).

³²⁹ «Goft wa shenīd (1)», in: *Peymān*, S. 82-83. Siehe auch «Yekbār-e dīgar», in: *Peymān*, S. 631.

gegeben, aber den Menschen keinen Weg eröffnet habe. Zur Begründung seiner Aussage führt er der Leserschaft u.a. die Kriege in Europa vor Augen.³³⁰

3.4.3. Religion und Darwins Evolutionstheorie

Für Kasrawī ist Darwins Evolutionstheorie, die er als Darwins Philosophie (*falsafe-ye Darwin*) bezeichnet, einer der Gründe für die verbreitete Religionslosigkeit.³³¹ An keiner Stelle zitiert Kasrawī Werke Darwins, deshalb scheint es, dass ihm vor allem arabische und iranische Rezeptionen der Evolutionstheorie als Quelle dienten. Seine Rezeption dieser Theorie ist weder fundiert noch wissenschaftlich. Sie kann in zwei Phasen aufgeteilt werden.

In der ersten Phase, etwa zwischen 1932 bis 1935, setzt er Darwins Theorie mit Phantastereien (*pendārḥā*) gleich und lehnt sie fast in ihrer Gesamtheit ab.³³² In der zweiten Phase, etwa ab 1936 freundet er sich allmählich mit dessen Theorie an, betrachtet ihr Fundament als Experiment (*āzmāyesh*) und einer Überlegung wert (*sandjesh*) und plädiert für ihre partielle Akzeptanz³³³ bzw. stimmt ihr halbherzig zu. Im Jahre 1937 schreibt er, er sei kein Verfechter von Darwin und seiner Philosophie. Darwin, den er bald als englischen Philosophen (*fīlsūf*) bald als englischen Wissenschaftler (*dānesh-mand*) bezeichnet, habe durch Forschung (*djostedjū*) und Experiment einige Erkenntnisse über Pflanzen und Tiere sowie ihre Abstammung voneinander gewonnen. Man könne sie nicht als unbegründet betrachten, und die meisten seien anzunehmen. Es sei aber so, dass Darwin zum Teil auch Vermutungen (*gomān*) angestellt und sich Phantastereien hingegeben habe. So setze er den Menschen mit dem Tier gleich und erachte ihn als vom Affen abstammend (*djodā shode az būzīne*). Dies sei einer der Fehler Darwins und seiner Anhänger, da der Mensch aufgrund seiner Seele nicht zu den Tieren gehöre.³³⁴ Spätestens ab 1940 schreibt er, es gebe in seinen Augen keinen Unterschied, ob Gott den Menschen aus Lehm oder aus dem Affen geschaffen habe.³³⁵ Eine mögliche Abstammung des Menschen vom Affen führt Kasrawī nun auf die Evolution (*djahesh*) zurück, die er als einen Teil der Gesetze der Welt (*bandī az ā'īn-e djahān*) betrachtet und betont, sie spreche für die Existenz der Gotteshand im Weltgeschehen.³³⁶ Auch dem Kampf der Lebewesen untereinander (*nabard dar miyān-e zendegān*), dem Aussterben der Ungeeigneten und dem Überleben der Geeigneten (*nābūd shodan-e nāshāyā wa bāz-māndan-e shāyā*) – was Darwin und seine Schüler aufgezeigt hätten – stimmt er zwar zu,³³⁷ schliesst

³³⁰ «Goft wa shenīd (1)», in: *Peymān*, S. 80-83. Siehe auch «Dīn wa dānesh», in: *Peymān*, S. 479-480.

³³¹ «Khordegīrīhā-ye Haghīghatgū wa pāsokhā-ye ān (1)», in: *Peymān*, S. 223; *Rāh-e rastgārī*, S. 48; *Mā ĉe mīkhāhīm?*, S. 124.

³³² *Ā'īn*, Teil 2, S. 11 und «Dīn wa khodāshenāsī (ākharīn goftār dar īn bāre)», in: *Peymān*, S. 693-694.

³³³ «Dar pīrāmūn-e falsafe-ye yūnānī», in: *Peymān*, S. 81; «Tarāzū-ye kherad wa dānesh», in: *Peymān*, S. 414; «Mā rā tanhā nagozārand», in: *Peymān*, S. 59; *Rāh-e rastgārī*, S. 33; *Mā ĉe mīkhāhīm?*, S. 92; *Dar pīrāmūn-e rawān*, S. 23.

³³⁴ «Ĉandīn sokhan dar pīrāmūn-e djān wa rawān», in: *Peymān*, S. 670-671.

³³⁵ «Mā rā tanhā nagozārand», in: *Peymān*, S. 60; «Khordegīrī wa pāsokh-e ān [2]», in: *Parĉam (H)*, S. 466; *Dar pīrāmūn-e rawān*, S. 23.

³³⁶ *Khodā bā māst*, S. 26-27. Siehe auch *Dar pīrāmūn-e rawān*, S. 24; *Wardjāwand-bonyād*, S. 23.

³³⁷ *Wardjāwand-bonyād*, S. 4. Siehe auch «Darbāre-ye shenākhtan-e djahān (3)», in: *Peymān*, S. 197.

aber den Menschen von diesem Gesetz aus.³³⁸ Seine Hauptkritik in dieser Phase besteht darin, dass diese Theorie den Menschen mit dem Tier gleichsetze und ihn nicht zum Guten fähig betrachte. Genau das stehe «mit der Religion und ihrem Weg in Widerspruch», weil nach der Religion der Mensch auserwählt sowie zum Guten fähig sei.³³⁹ Aus Überzeugung (oder pragmatischen Gründen) beteuert Kasrawī ohne jegliche Beweisführung, Darwin sei nicht antireligiös orientiert gewesen,³⁴⁰ sondern habe vielmehr an die Existenz Gottes geglaubt.³⁴¹

3.5. Religion und Materialismus

Der Materialismus (*māddīgarī/falsafe-ye māddī*)³⁴² ist in Kasrawīs Schrifttum stark sozialdarwinistisch, kriegsfördernd und vernunftfeindlich konnotiert. Kasrawī erachtet den Materialismus als den grössten Feind der Religion³⁴³ und macht ihn für die Religionslosigkeit von Millionen von Menschen verantwortlich.³⁴⁴ Darüber hinaus sei der Materialismus besonders wegen seiner Lehre – das Leben ist ein Kampf (*zendegī nabard ast*) – für die Kriege und Missstände im Europa verantwortlich.³⁴⁵ Wegen alledem wird der Materialismus von Kasrawī wiederholt als der stärkste und meist verbreitete Irrweg aller Zeiten bekämpft.³⁴⁶ Er beschreibt ihn folgendermassen: «Diese Philosophie beschränkt die Welt nur auf dieses sinnlich-materielle System (*daštāgh-e setarsā-ye māddī*), anerkennt die Existenz des Schöpfers und die Ewigkeit der Seele nicht, setzt den Menschen dem Tier gleich und spricht ihm die Fähigkeit zum Guten ab, akzeptiert die Vernunft nicht als einzigen Richter zur Unterscheidung von Richtig und Falsch, Gut und Böse, erachtet das Leben als nichts anders als Kampf und sieht in den Schwachen lediglich eine Nahrungsquelle für die Starken. Unter jeglichem Gesichtspunkt feindet sie die Religion und ihre Lehren an.»³⁴⁷

Den Materialismus hat es nach Kasrawī schon in der Antike gegeben. In den letzten hundert Jahren sei er von unterschiedlichen Wissenschaftszweigen untermauert worden, was wiederum zu seiner Verbreitung geführt habe.³⁴⁸ Zu den Hauptvertretern des Materialismus im Westen zählt er

³³⁸ «Darbāre-ye shenākhtan-e djahān (3)», in: *Peymān*, S. 197.

³³⁹ «Khordegīrī wa pāsokh-e ān [2]», in: *Parčam (H)*, S. 466-467.

³⁴⁰ «Goftegū bā āghā-ye djīm-zād (2)», in: *Peymān*, S. 494.

³⁴¹ *Mā če mīkhāhīm?*, S. 118.

³⁴² Kasrawī spricht bald vom «Materialismus» (*māddīgarī*) bald von «materialistischer Philosophie» (*falsafe-ye māddī*). Der Einheitlichkeit halber wird hier der erste Begriff wiedergegeben, der auch geläufiger ist.

³⁴³ «Āyande-ye mā če khāhad būd? (1)», in: *Peymān*, S. 384. Siehe auch «Khordegīrīhā-ye Haghīghatgū wa pāsokh-e ān (7)», in: *Peymān*, S. 515.

³⁴⁴ «Khordegīrīhā-ye Haghīghatgū wa pāsokhā-ye ān (1)», in: *Peymān*, S. 223.

³⁴⁵ *Dar pīrāmūn-e rawān*, S. 7-8; «Če mībāyad kard? (2)», in: *Peymān*, S. 153; «Āyande-ye mā če khāhad būd? (1)», in: *Peymān*, S. 389-390; *Wardjāwand-bonyād*, S. 58-59, 202; *Dīn wa djahān*, S. 10, 22; *Mā če mīkhāhīm?*, S. 105.

³⁴⁶ «Dar pīrāmūn-e ghorān», in: *Parčam (H)*, S. 160. Siehe auch *Dar pīrāmūn-e rawān*, S. 2, 3, 7, 15; *Dar pīrāmūn-e eslām*, S. 62; *Dīn wa djahān*, S. 9; *Mā če mīkhāhīm?*, S. 129; «Bāz dar pīrāmūn-e gohar wa tabār-e ādamī», in: *Parčam (H)*, S. 476.

³⁴⁷ «Bāz dar pīrāmūn-e gohar wa tabār-e ādamī», in: *Parčam (H)*, S. 476. Siehe auch *Rāh-e rastgārī*, S. 8; «Khordegīrīhā-ye Haghīghatgū wa pāsokh-e ān (7)», in: *Peymān*, S. 515-516; «Darbāre-ye shenākhtan-e djahān (2)», in: *Peymān*, S. 126-128; *Dar pīrāmūn-e rawān*, S. 11-13.

³⁴⁸ *Rāh-e rastgārī*, S. 43-44.

Schopenhauer, Nietzsche und Büchner. Was seine Informationsquellen zum Materialismus anbelangt, so bezieht er sich auf arabische und iranische Zeitungen und Bücher³⁴⁹ sowie auf Werke des Iraner Taghī-ye Arānī (1903-1940), der als (wissenschaftlicher) Rezipient des Marxismus und insbesondere des historischen Materialismus in die Geschichte des Iran eingegangen ist. Was die Einführung des Materialismus in den Iran angeht, so ist Kasrawī der Meinung, dass sie durch die für eine Zeit in Europa weilenden Iraner sowie iranische Zeitungsmacher erfolgt sei. Letztere hätten eine Zeitlang die Zeitungen von Ägypten und Europa gelesen.³⁵⁰ Im Folgenden wird zuerst Kasrawīs Kritik am Materialismus dargelegt. Danach folgt sein Verständnis der Philosophie von Schopenhauer und Nietzsche.

3.5.1. Widerlegung von sechs Hauptlehren des Materialismus

Mit dem Materialismus hat sich Kasrawī ab dem vierten Jahrgang der Zeitschrift *Peymān* (1937) befasst. Systematisch und umfassend hat er sich damit vor allem im Werk *Dar pīrāmūn-e rawān* (Über die Seele) auseinandergesetzt, in dem er die sechs Hauptlehren des Materialismus, welche er als Gefahr für die Zivilisation (*tamadon*) betrachtet,³⁵¹ darlegt und zu widerlegen versucht. Dabei greift er auf die Dichotomie Körper und Triebseele (*tan wa jdān*) versus Seele (*rawān*) zurück. Rückblickend schreibt er, dass er die Einführung in die Seele zur Widerlegung des Materialismus vorgenommen habe,³⁵² weil sie die Haltlosigkeit des Materialismus gut aufzeige.³⁵³ Dennoch gibt er zu verstehen, dass er sich dem Thema weder im Sinne der Mullas, welche damit das Jüngste Gericht zu beweisen versuchten, noch aus einer wissenschaftlichen Perspektive (*djanbe-ye dāneshī*) annähere, sondern lediglich bemüht sei, die negativen gesellschaftlichen Auswirkungen des Materialismus abzuwenden.³⁵⁴ Als die hauptsächlichen Irrlehren des Materialismus betrachtet er die folgenden sechs, die mit seinen anderen Schriften untermauert hier wiedergegeben werden:

Erstens, Kasrawī ist der Ansicht, dass der Materialismus den Menschen erniedrige und ihn «als Anführer der Tiere» betrachte. Ihm zufolge stamme der Mensch vom Affen ab und stehe nur bis zu einem gewissen Grad über ihm. Deshalb gebe es gemäss dieser Lehre keinen Unterschied zwischen Mensch und Tier, beide besäßen die gleichen Charakterzüge (*khīmhā*), und der Urquell von Begehren und Handeln von Tier und Mensch sei der Egoismus (*khodkhāhī*).³⁵⁵ Dieser Auffassung tritt Kasrawī mit dem Argument entgegen, dass der Mensch im Unterschied zum Tier über eine immaterielle und unsterbliche Seele verfüge. Er besitze nicht ein sondern zwei Wesen: Das körperliche und das seelische

³⁴⁹ *Dar pīrāmūn-e rawān*, S. 5-7. Kasrawī selbst gibt zu: «Ich habe über die Entstehung dieser [materialistischen] Philosophie und die Art ihrer Verbreitung in Europa und Amerika keine Forschung unternommen. So viel Wissen, wie ich hätte haben müssen, ist mir nicht in die Hände gekommen.» (*Dar pīrāmūn-e rawān*, S. 59).

³⁵⁰ *Mā ĉe mīkhāhīm?*, S. 160.

³⁵¹ *Dar pīrāmūn-e rawān*, S. 5-6.

³⁵² «Darbāre-ye shenākhtan-e djahān (3)», in: *Peymān*, S. 196. Siehe auch *Dar pīrāmūn-e rawān*, S. 89.

³⁵³ *Dar pīrāmūn-e rawān*, S. 30.

³⁵⁴ *Dar pīrāmūn-e rawān*, S. 63-67. Siehe auch ebd., S. 88-89.

³⁵⁵ *Dar pīrāmūn-e rawān*, S. 3. Siehe auch ebd., S. 16, 31; «Khūyhā-ye pāk (1)», in: *Peymān*, S. 6.

Wesen.³⁵⁶ Ersteres ist in seinen Augen der Urquell schlechter Charakterzüge und Letzteres ist jener der guten.³⁵⁷ Für die Unterscheidung der beiden sei die Vernunft zuständig.³⁵⁸ Das erste habe der Mensch mit dem Tier gemein, weshalb bei ihm zum Teil schlechte Charakterzüge zum Vorschein kämen; das zweite sei aber nur ihm eigen³⁵⁹ und unterscheide ihn vom Tier.³⁶⁰ Kurzum: Die Existenz der Seele im Menschen begründet Kasrawī damit, dass der Mensch einige Charakterzüge wie Empathie und Gutwilligkeit an den Tag lege, welche dem Egoismus respektive dem universellen Gesetz (*ghānūn-e hamegī barāy-e djahān*) zuwiderliegen³⁶¹ und deshalb als «ausserhalb von den Gesetzen der Natur stehend» zu betrachten seien.³⁶² Die Befreiung der Seele von der Natur und der Materie ist nach Kasrawī auch der Grund für ihren ewigen Bestand,³⁶³ weil nur Materie wie Körper und Triebseele den Tod erlebten.³⁶⁴ Denn sie seien an die Fessel der Natur (*dar band-e tabī'at*) gebunden.³⁶⁵

Dieser Ewigkeit der Seele schreibt Kasrawī auch eine gesellschaftliche Funktion zu. Die Ewigkeit der Seele gehe mit den Prinzipien der Gesellschaft (*ān-e zendegānī*) Hand in Hand. Der Mensch, der an die jenseitige Welt glaube, betrachte die diesseitige nicht als sinnlos und werde gottesfürchtig (*parhīzkārāne*) leben. Aber bei einem Menschen, der an keine andere Welt nach dem Tod glaube, bestehe die Möglichkeit, dass er sich in diesem Leben an nichts halte.³⁶⁶ Dennoch weigert Kasrawī sich, auf den Zustand der Seele im Jenseits umfassend einzugehen. Seine Abneigung rechtfertigt er damit, dass es fern jeglicher Vernunft sei, diese Welt samt ihren Angelegenheiten zu verachten und sich der kommenden Welt zu verschreiben. Ferner schreibt er: «Die Religion ist die Sprache der Natur. Über die

³⁵⁶ Siehe mehr dazu das Unterkapitel «3.2. Religion und Vernunft» im Kapitel III.

³⁵⁷ *Dar pīrāmūn-e rawān*, S. 35; *Wardjāwand-bonyād*, S. 26, 31; *Afsarān-e mā*, S. 46.

³⁵⁸ *Dar pīrāmūn-e rawān*, S. 3, 26, 37, 86; «Bāz dar pīrāmūn-e gohar wa tabār-e ādamī», in: *Parčam (H)*, S. 476.

³⁵⁹ *Dar pīrāmūn-e rawān*, S. 19; *Mā če mīkhāhīm?*, S. 114-115; *Wardjāwand-bonyād*, S. 26, 29; *Payām be dāneshmandān-e orūpā wa āmrīkā*, S. 25; «Djāwdānī-ye rawān wa zendegānī-ye āndjahān», in: *Peymān*, S. 537.

³⁶⁰ *Dar pīrāmūn-e rawān*, S. 26; «Djāwdānī-ye rawān wa zendegānī-ye āndjahān», in: *Peymān*, S. 538.

³⁶¹ *Dar pīrāmūn-e rawān*, S. 17-19, 64. Siehe auch *Mā če mīkhāhīm?*, S. 114; *Wardjāwand-bonyād*, S. 28-29; «Djāwdānī-ye rawān wa zendegānī-ye āndjahān», in: *Peymān*, S. 538-539. Kasrawī geht diesbezüglich auf die Einwände seiner Widersacher ein, und versucht sie zu widerlegen. Siehe dazu u.a. *Dar pīrāmūn-e rawān*, S. 21-23, 47-54, 61-75; *Mā če mīkhāhīm?*, S. 119-121; «Dar pīrāmūn-e māddīgarī (2)», in: *Peymān*, S. 523.

Für den Beweis der Existenz zweier Wesen des Menschen führt Kasrawī seiner Leserschaft auch dessen Ambivalenz vor Augen, welche er mit folgendem Beispiel zu verdeutlichen versucht: «Der Mensch wird auf jemanden zornig und gibt ihm eine Ohrfeige, aber nach einer kurzen Weile bereut er es, entschuldigt sich und bittet um Verzeihung.» Daraus folgert er, dass diese unterschiedlichen Handlungen nicht aus einem Wesen entspringen bzw. aus einem Wesen nicht zwei widersprechende Handlungen (*do kār be ākhshīdj-e ham*) hervorgehen könnten. «Eine Kraft kann nicht sowohl anregen wie auch hindern.» (*Dar pīrāmūn-e rawān*, S. 20. Siehe auch «Djāwdānī-ye rawān wa zendegānī-ye āndjahān», in: *Peymān*, S. 541; «Čandīn sokhan dar pīrāmūn-e djān wa rawān», in: *Peymān*, S. 663).

³⁶² «Djāwdānī-ye rawān wa zendegānī-ye āndjahān», in: *Peymān*, S. 541. Siehe auch «Dar pīrāmūn-e māddīgarī (2)», in: *Peymān*, S. 523; *Wardjāwand-bonyād*, S. 50.

³⁶³ «Čandīn sokhan dar pīrāmūn-e djān wa rawān», in: *Peymān*, S. 664. Siehe auch *Dar pīrāmūn-e rawān*, S. 64; *Mā če mīkhāhīm?*, S. 117-118.

³⁶⁴ «Djāwdānī-ye rawān wa zendegānī-ye āndjahān», in: *Peymān*, S. 543.

³⁶⁵ «Djāwdānī-ye rawān wa zendegānī-ye āndjahān», in: *Peymān*, S. 538.

³⁶⁶ *Rāh-e rastgārī*, S. 34. Den Einwand, dass die Ewigkeit der Seele auf «Angst» zurückzuführen sei, lehnt Kasrawī ab und wirft seinen Gegnern vor, die Seele nicht erkannt und keinen Unterschied zwischen ihr und der Triebseele gezogen zu haben. (*Rāh-e rastgārī*, S. 41. Siehe auch *Wardjāwand-bonyād*, S. 116). Auch die These von Taghī-ye Arānī, dass «die Seele als ein für sich stehendes Sein nicht existiert, sondern die Summe von Eigenschaften der Materie ist», die Kasrawī aus dem Buch *Bashar az nazar-e maddī* (Der Mensch aus materialistischer Perspektive) zitiert, lehnt er u.a. damit ab, dass sie noch nicht ganz bewiesen sei (*hanūz bigomān nashode*). (*Dar pīrāmūn-e rawān*, S. 79).

Religion kann nur das gesagt und hingenommen werden, was aus eben dieser Natur (*sepehr/tabī'at*) erschlossen werden kann. Es ist evident, dass uns unter dieser Voraussetzung nur ein kleiner Spielraum zum Thematisieren der zukünftigen Welt zur Verfügung steht, weshalb wir lediglich einige wenige Aussagen dazu machen können.»³⁶⁷ Zu diesen wenigen Aussagen seien u.a. die folgenden erwähnt: Diejenigen, welche im Diesseits nicht gut seien, würden im Jenseits auch nicht zu den Guten gehören,³⁶⁸ der Tod habe keinen Zugang zum Diesseits und die Lebenden könnten in keiner Art und Weise mit den Seelen der Verstorbenen in Verbindung stehen.³⁶⁹

Auf den Einwand, dass Charakterzüge wie Empathie und Opferbereitschaft, die der Mensch gegenüber seinesgleichen an den Tag lege, erlernbar (*ektesābī*) seien und nicht zum Wesen des Menschen gehörten (*dar ādamiyān goharī/zātī nīst*), weil unter den Barbaren diese dem Egoismus widersprechenden Charakterzüge nicht vorzufinden seien, antwortet Kasrawī: Trotz ihrer Barbarei verfügten auch sie über diese Charakterzüge; sie seien in ihnen halt schwach ausgeprägt.³⁷⁰ Dem weiteren Einwand, dass die Menschen nicht in die Tiere hineinschauen könnten, um herauszufinden, ob auch sie Empathie empfinden, stellt Kasrawī folgendes Argument entgegen: «Gäbe es [in ihnen] Empathie, so wäre es sichtbar.»³⁷¹ Auch dem Einwand, dass die Tiere für einander Liebe empfinden, tritt Kasrawī mit dem Argument entgegen, dass diese Liebe auf nichts anderem als Egoismus basiere.³⁷² Die These, dass Charakterzüge wie Empathie und Gutwilligkeit auf die Evolution (*taraghghī*) des Menschen zurückzuführen seien, versucht Kasrawī schliesslich damit zu widerlegen, dass sie hinnehmbar wäre, wenn diese positiven Charakterzüge in den Tieren auch minimal verankert wären; es sei aber so, dass sie in den Tieren überhaupt nicht existierten.³⁷³

Zweitens, Kasrawī ist der Meinung, dass nach der Theorie des Materialismus der Mensch zum Guten nicht fähig sei, weil er unter jeglichem Gesichtspunkt mit dem zum Guten unfähigen Tier identisch sei. Und es sei evident, dass das, was im Wesen eines Menschen oder Lebewesens verankert worden sei, nicht geändert werden könne.³⁷⁴ Der Unveränderbarkeit des Wesens stimmt Kasrawī zu, lehnt sie aber als Grund für die Unfähigkeit des Menschen, gut zu werden, ab, mit dem Argument, dass der Mensch das Gute und das Böse in seinen zwei Wesen habe. Sie fungierten aber als Gegensätze, deshalb bekämpften sie einander stets. Sobald einer von ihnen an Kraft verliere, gewinne der andere dazu.³⁷⁵ Das Gut-Werden des Menschen macht Kasrawī von der Stärkung seines seelischen und der Beherrschung seines körperlichen Wesens abhängig.³⁷⁶ Die Stärkung komme wiederum durch «das Erkennen der Bedeutung der Welt, des Lebens und das Begreifen der Wahrheiten» zustande,³⁷⁷ womit

³⁶⁷ *Dar pīrāmūn-e rawān*, S. 64-65.

³⁶⁸ *Dar pīrāmūn-e rawān*, S. 64-65.

³⁶⁹ *Rāh-e rastgārī*, S. 42.

³⁷⁰ *Dar pīrāmūn-e rawān*, S. 71-72. Siehe auch «*Dar pīrāmūn-e mādīgarī (2)*», in: *Peymān*, S. 523.

³⁷¹ *Dar pīrāmūn-e rawān*, S. 20-21. Siehe auch *Mā ĉe mīkhāhīm?*, S. 119.

³⁷² *Dar pīrāmūn-e rawān*, S. 21-22.

³⁷³ *Dar pīrāmūn-e rawān*, S. 22-23.

³⁷⁴ *Dar pīrāmūn-e rawān*, S. 3. Siehe auch ebd., S. 33-35.

³⁷⁵ *Dar pīrāmūn-e rawān*, S. 35-36; *Wardjāwand-bonyād*, S. 31; *Farhang ĉīst?*, S. 13.

³⁷⁶ *Dar pīrāmūn-e rawān*, S. 36. Siehe auch «*Khūyhā-ye pāk (1)*», in: *Peymān*, S. 7.

³⁷⁷ *Farhang ĉīst?*, S. 13.

hier Kasrawī die Religion meint. Zum Teil setzt Kasrawī Körper und Leben mit dem Pferd und die Seele mit dem Reiter gleich und betont, dass ein fähiger Reiter die Zügel des Pferdes festhalten und es gut steuern könne.³⁷⁸

Drittens, Kasrawī ist der Ansicht, dass es nach der Theorie des Materialismus weder Gut noch Böse auf der Welt gebe und dass der Mensch das, was ihm zugutekomme, als gut, und das, was ihm nicht zugutekomme, als böse betrachte.³⁷⁹ Dieser These tritt Kasrawī mit dem Argument entgegen, dass die Waage zur Unterscheidung von Gut und Böse die menschliche Vernunft sei.³⁸⁰ Sie ist nach Kasrawī in ihrem Urteil frei und nicht an Egoismus gebunden. Dies versucht er mit folgendem Beispiel zu verdeutlichen: «Stellt euch vor, dass aus der Hosentasche einer Person, die euch auf der Strasse vorangeht, Geld herausfällt und ihr seht das. Der Egoismus verlangt, dass ihr das Geld in eure eigene Tasche steckt (...) aber die Vernunft sagt: Es ist unrecht, es ist böse. Sie zwingt euch, dem Besitzer des Geldes zuzurufen und ihm das Geld zurückzugeben.» Aus diesem Beispiel folgert er u.a.: «In der Welt gibt es das Gute und das Böse, und sie sind ewig (*pāydar*). Das, was gut ist, wird für immer und für alle gut sein. Das, was böse ist, wird für immer und für alle böse sein.»³⁸¹

Viertens, Kasrawī ist der Ansicht, dass der Materialismus die Vernunft nicht anerkenne. Ihm zufolge bestehe der Mensch nur aus dem materiellen Körper (*kālbod-e maddī*) und die Quelle seiner Auffassung (*fahm*) und Sinneswahrnehmung (*daryāft*) sei nichts anders als das Gehirn (*maghz*), welches wiederum durch interne und externe Faktoren beeinflusst werde.³⁸² Hier nimmt Kasrawī vor allem das Buch *'Erfān wa osūl-e māddī* (Die Gnostik und die materialistischen Prinzipien) von Taghī-ye Arānī ins Visier seiner Kritik und zitiert daraus die folgende Stelle: «Nur mit dem Gehirn kann gedacht werden. Das Gehirn ist Materie und das Denken ist eine ihrer Eigenschaften. Die Erfahrung zeigt uns, dass sobald sich die physische Atmosphäre (Licht, Temperatur- und Feuchtigkeitsgrad etc.) ändert, auch in der Anatomie wie in der Handlungsweise des Lebewesens adäquate Änderungen erscheinen werden. Das Gehirn ist auch gänzlich diesem Gesetz unterworfen.»³⁸³ Kasrawīs Antwort zu diesem Punkt ist diskrepant. Zum einen schreibt er, dass Arānīs Worte vom Gesichtspunkt der Wissenschaften aus gesehen wahr seien und akzeptiert werden müssten und zum anderen führt er zur Widerlegung von Arānīs These das folgende Beispiel an: «Nehmen wir an, ihr sprecht mit jemandem, der euch die Bedeutung der Demokratie oder des Konstitutionalismus erklärt und euch dann fragt, ob die Demokratie oder die Herrschaft der despotischen Könige besser sei. Wie werdet ihr antworten? Zweifelsohne werdet ihr aufgrund des Urteils der Vernunft (*dāwarī-ye kherad*) die Demokratie oder den Konstitutionalismus als besser erachten. Könnte diese eure Meinung (*andīshe-ye shomā*) durch die «materielle Atmosphäre» geändert werden? Kann «Licht, Temperatur- und Feuchtigkeitsgrad etc.» daran etwas ändern? Zweifels-

³⁷⁸ *Dar pīrāmūn-e rawān*, S. 77; *Mā ĉe mīkhāhīm?*, S. 125-126.

³⁷⁹ *Dar pīrāmūn-e rawān*, S. 3. Siehe auch ebd., S. 36.

³⁸⁰ *Dar pīrāmūn-e rawān*, S. 37.

³⁸¹ *Dar pīrāmūn-e rawān*, S. 26-27. Siehe auch ebd., 37.

³⁸² *Dar pīrāmūn-e rawān*, S. 3-4. Siehe auch ebd., S. 38; «*Dar pāsokh-e hawākhāh-e peymān*», in: *Peymān*, S. 185-186.

³⁸³ *Dar pīrāmūn-e rawān*, S. 4. Siehe auch ebd., S. 39.

ohne nicht.» Dann fährt er fort und kommt zum Schluss, dass seine, wie auch Arānīs Worte wahr und beständig, gleichzeitig aber miteinander unvereinbar seien. Daraus folgert er, dass die Vernunft etwas anders als das materielle Gehirn sei.³⁸⁴ Hier sei festgehalten, dass in Arānīs Schrifttum weder von der Verneinung der Vernunft die Rede ist noch, dass es eine sozialdarwinistisch geprägte Philosophie enthält.³⁸⁵

Fünftens, Kasrawī ist der Ansicht, dass im Verständnis des Materialismus das Leben nichts anderes als ein Kampf und die Welt nichts anderes als ein Schlachtfeld (*nabardgāh*) sei, weil jedes Lebewesen auf der Welt ich-bezogen sei (*tanhā khod rā khāhad*) und alles für sich beanspruche. Gezwungenermassen komme es zu Konflikten und somit würden die Starken die Schwachen mit Füßen treten.³⁸⁶ Dieser biologische Determinismus wird in Kasrawīs Schrifttum am meisten bekämpft. Um ihn zu widerlegen greift er erneut auf die erwähnte Dichotomie von körperlichem versus seelischem Wesen zurück und betont, dass der Urquell von Begehren und Handeln des Menschen *nicht nur* Egoismus sei. Lebte der Mensch basierend auf dem seelischen Wesen, so würde er statt Kampf und Konflikt, Empathie und Hilfsbereitschaft an den Tag legen. Der grösste Irrweg des Materialismus liege darin, dass er den Menschen dazu zwingt, auf dem körperlichen Wesen basierend zu leben.³⁸⁷ Das Fundament des Lebens sei jedoch Solidarität (*hamdastī*) und Zusammenarbeit und nicht Kampf, und der Mensch solle in seinen Angelegenheiten vor allem das Gemeinwohl anstreben und nicht nur seinen eigenen Nutzen vor Augen haben.³⁸⁸

Sechstens, Kasrawī ist der Ansicht, dass der Materialismus Propheten wie Zarathustra, Konfuzius, Mose, Jesu und Mohammad erniedrige. Er betrachte sie als eigennützig und behaupte, dass materielle Bedürfnisse den Antrieb für ihr Auftreten gegeben hätte.³⁸⁹ Darauf antwortet er, dass die Vertreter des Materialismus den Menschen nicht kannten und sich über die Existenz des seelischen Wesens nicht im Klaren seien.³⁹⁰ In den Augen Kasrawīs versuchten die Propheten den Menschen von seinem animalischen Wesen (*seresht-e heywānī*) fernzuhalten, damit sie an einem Ort und in friedlicher Koexistenz leben könnten; sie täten das im Gegensatz zu den Vertretern des Materialismus, welche das animalische Wesen in den Menschen zu stärkten und die Menschen in die Barbarei zurückzusteuern versuchten.³⁹¹

³⁸⁴ *Dar pīrāmūn-e rawān*, S. 39-40. In seinem Werk *Dīn wa djahān* geht Kasrawī umfassend auf Arānīs Thesen ein und versucht sie zu widerlegen. Siehe vor allem S. 40-72.

³⁸⁵ Zur Überprüfung der Thesen Kasrawīs zu Arānī siehe vor allem die marxistische Zeitschrift *Donyā* (Die Welt), welche Arānī zwischen 1312 h.sh. bis 1314 h.sh. (1934 bis 1935) in Teheran herausgegeben hat. Zum Arānīs ganzen Schrifttum siehe *Āsār wa maghālāt-e doktor Taghī-ye Arānī*.

³⁸⁶ *Dar pīrāmūn-e rawān*, S. 4. Siehe auch ebd., S. 44; «Djāwdānī-ye rawān wa zendegānī-ye āndjahān», in: *Peymān*, S. 538-539; «Khūyhā-ye pāk (1)», in: *Peymān*, S. 6; «Darbāre-ye shenākhtan-e djahān (3)», in: *Peymān*, S. 196; *Wardjāwand-bonyād*, S. 38-39, 58-59; *Dīn wa djahān*, S. 14.

³⁸⁷ *Dar pīrāmūn-e rawān*, S. 44-45. Siehe auch «Man ĉe mīgūyam? Man īn payām rā be sarāsar-e shargh mīdaham...», in: *Peymān*, S. 18; *Wardjāwand-bonyād*, S. 41.

³⁸⁸ «Keshāwarzī yā sarĉeshme-ye zendegānī (1)» in: *Peymān*, S. 80. Siehe auch «Keshāwarzī yā sarĉeshme-ye zendegānī (2)» in: *Peymān*, S. 146.

³⁸⁹ *Dar pīrāmūn-e rawān*, S. 5-4. Siehe auch ebd., S. 45-46.

³⁹⁰ *Dar pīrāmūn-e rawān*, S. 46.

³⁹¹ «Man īn payām rā be sarāsar-e shargh mīdahamie ...», in: *Peymān*, S. 18. Siehe auch *Dīn wa djahān*, S. 45-52.

3.5.2. Über die Philosophien von Schopenhauer und Nietzsche

Kasrawī nennt Nietzsche, Büchner und Schopenhauer die Begründer der materialistischen Philosophie,³⁹² wirft ihnen ausdrücklich materialistischen Atheismus vor und ist der Meinung, dass sie mit ihrer Philosophie die Religion stark geschwächt und die Prinzipien der Gesellschaft aus der Ordnung gebracht hätten.³⁹³ Während Büchner bei Kasrawī nur kurz Erwähnung findet, geraten vor allem die Philosophien von Schopenhauer und Nietzsche stark ins Visier seiner Kritik. Er erwähnt an keiner Stelle ihre Originalwerke, sondern zitiert sie ausschliesslich aus arabischen und iranischen Zeitungen sowie aus Büchern.³⁹⁴ Dabei legt er unmissverständlich eine sozialdarwinistische Rezeption dieser zwei Philosophen an den Tag, die sehr einseitig und flüchtig erscheint.

Kasrawī nimmt Schopenhauer nicht nur als Sozialdarwinisten, sondern auch als weltverneinenden Pessimisten wahr. Ihm zufolge ist Schopenhauer der Ansicht, dass der Urquell aller Handlungen auf der Welt der Egoismus sei. Jedes Lebewesen wolle nur sich retten und alles für sich beanspruchen, und diesem Ziel folgend handle es. Deshalb sei das Leben nichts anders als ein Kampf der Lebewesen.³⁹⁵ Gemäss Kasrawī schreibt Schopenhauer, man könne nicht das Gute vom Menschen erhoffen, und er sei der Meinung, dass es besser wäre, wenn die Menschheit sich umbrächte (*ādamī khod rā bekoshad*).³⁹⁶ Daraus folgert Kasrawī, dass Schopenhauer sich über die Existenz der menschlichen Seele und ihre positiven Charakterzüge nicht im Klaren gewesen sei.³⁹⁷

Nietzsche und seine Anhänger weist Kasrawī dem materialistischen Atheismus zu. Seiner Ansicht nach hätten sie gesagt: «Ausser der Materie gibt es nichts, und die Welt besitzt keinen Schöpfer.» Diesem Atheismus erteilt er ausdrücklich eine Absage, lobt aber Nietzsches Kampf gegen die Tyrannei der Priester.³⁹⁸ Er nimmt Nietzsche als eindeutigen Sozialdarwinisten wahr. Es scheint, dass er in ihn auch einen Wegbereiter der Ideologie des Nationalsozialismus sieht. Er meint, dass Nietzsches Philosophie auf die Politik Deutschlands gewirkt habe und die Überlegenheit gegenüber anderen, welche in den Köpfen der Deutsche entstanden und einer der Hauptgründe für den Krieg gewesen sei, aus dieser Philosophie hervorgegangen sei.³⁹⁹ So zitiert er aus der iranischen Zeitung *Pand* (Ratschlag) die folgende Aussage Nietzsches, und fügt hinzu, dass dieser am besten «die wahre Bedeutung des Materialismus» verstanden habe:⁴⁰⁰

³⁹² «Dar pīrāmūn-e māddīgarī [1]», in: *Peymān*, S. 470-471; *Rāh-e rastgārī*, S. 43-44.

³⁹³ *Rāh-e rastgārī*, S. 43-44. Siehe auch «Man če mīgūyam? Man īn payām rā be sarāsar-e shargh mīdaham...», in: *Peymān*, S. 17. In seinen Augen hat die «Tyrannei der Priester» diese Persönlichkeiten für die Einführung dieser Philosophie motiviert. («Khordegīrīhā-ye Haghīghatgū wa pāsokh-ye ān (7)», in: *Peymān*, S. 518; *Mā če mīkhāhīm?*, S. 104).

³⁹⁴ *Dar pīrāmūn-e rawān*, S. 6-7.

³⁹⁵ «Dar pīrāmūn-e māddīgarī [1]», in: *Peymān*, S. 473. Siehe auch *Rāh-e rastgārī*, S. 46.

³⁹⁶ *Mā če mīkhāhīm?*, S. 129. Hier weist Kasrawī in der Fussnote darauf hin, dass diese Aussage Schopenhauers von anderen stamme und er selbst nicht über das Buch von Schopenhauer verfüge. (Ebd., Fn. 1). Siehe auch *Dar pīrāmūn-e rawān*, S. 7; «Āyande-ye mā če khāhad būd? (1)», in: *Peymān*, S. 389.

³⁹⁷ *Rāh-e rastgārī*, S. 46-47; «Dar pīrāmūn-e māddīgarī [1]», in: *Peymān*, S. 474-5, 480-482

³⁹⁸ «Dar pīrāmūn-e māddīgarī [1]», in: *Peymān*, S. 472-3.

³⁹⁹ *Dar pīrāmūn-e rawān*, S. 9.

⁴⁰⁰ *Dar pīrāmūn-e rawān*, S. 6.

Die Basis unserer Philosophie ist, dass die Schwachen und Armen ausgerottet werden müssen. Der Mensch soll ganz richtig die Beschaffenheit des Egoismus (*čegūnegī-ye hobb-e nafs*) begreifen, nicht einfach so Illusionen wie dem Humanismus (*dūstī-ye noʿ*) folgen und auf den [Zustand des] Nachbarn Rücksicht nehmen. Falsche Werte (*ʿaghāyed-e ghalat*) bezüglich der Rücksicht auf den Zustand der Armen und Schwachen, welche sich in unserem Kopf festgesetzt haben, sowie Lobpreisungen und Würdigungen, welche die Religion über Empathie (*hamdardī*), Bescheidenheit (*khozūʿ-e nafs*) und Opferbereitschaft (*fadākārī*) gemacht hat, haben uns zu einer Kultur der Knechtschaft (*akhlāgh-e bandegī*), zu einer Kultur der Unterwerfung (*ruhīye-ye gholāmī*) hingeführt. Was ist die Glückseligkeit (*soʿādat*)? Sie ist das Gefühl der Dominanz (*tafawwogh*) und Überlegenheit (*bartarī*) sowie die Bewältigung der Lebensprobleme. Der Sinn des Lebens (*manzūr-e hayāt*) ist nicht die Zufriedenheit des Herzens, sondern der Erwerb von mehr Macht (*ghodrat*); es ist nicht Frieden, sondern Krieg; es ist nicht Gelehrsamkeit (*fazīlat*), sondern Effizienz (*kārāmādī*) und Kompetenz (*kefāyat*).⁴⁰¹

Kasrawī's Rezeption des Materialismus erfolgt von einem moralischen und ideologischen Standpunkt aus. Sie ist sehr undifferenziert und nicht wissenschaftlich. Er zieht keinen Unterschied zwischen Sozialdarwinismus, den Philosophien von Schopenhauer und Nietzsche sowie dem historischen Materialismus, den Arānī in den Iran einführte. Dass er aber mit einer sozialdarwinistischen Brille an Schopenhauer und Nietzsche herangeht, kann auf die Rezeption dieser Philosophien im arabischen und iranischen Raum zurückgeführt werden. Kasrawī war schliesslich das Kind seiner Zeit.

4. Zwischenresümee

Der ausschlagende Beweggrund für Kasrawī's Auseinandersetzung mit Religion war – dies geht aus seinem Schrifttum her – die Überzeugung, dass man mit der Ausrottung der religiösen Vielfalt und der profanen Meinungsverschiedenheiten sowie der Durchsetzung einer Religion (Pākdīnī) und einer Art des Denkens eine Einheit unter dem iranischen Volk herstellen und es von der Rückständigkeit befreien könnte. Diese Überzeugung umfasst einige Aspekte des existierenden Totalitarismus im 20. Jahrhundert. Deren Entstehung kann nicht losgelöst von der konstitutionellen Revolution verstanden werden. Denn ihr Scheitern hatte u.a. separatistische Bewegungen zufolge. Als ein weiterer Beweggrund für Kasrawī's Auseinandersetzung mit Religion kann sein Versuch zur Abwendung der Europäisierung erwähnt werden. Sie ging in seinen Augen mit der Verbreitung der Religionslosigkeit (im atheistischen Sinne) und mit dem Verlust der Moral im Osten und im Iran einher.

Kasrawī gründete wie ein Prophet – aber vor allem basierend auf der Natur und einer Art der Vernunft – seine universalistische und gegenwartbezogene Pākdīnī, die er in den Dienst des Diesseits stellte. Pākdīnī verfügte über keinen Kult. Kasrawī wollte damit Einheit, Fortschritt und Frieden erreichen. Ihre Gründung ging mit der Ablehnung des konventionellen Verständnisses der Phänomene Gott,

⁴⁰¹ *Dar pīrāmūn-e rawān*, S. 6.

Offenbarung, Prophetie, Wunder, Funktion der Religion usw. einher. Diese alles ist bei Kasrawī weltlich konnotierte. Er erteilte mit rationalen und empirischen Argumenten u.a. der Existenz von Engeln, die Botschaften überbringen, der Heiligkeit der Propheten, der Möglichkeit von Wundern und der jenseitsaufgeladenen Funktion der Religion eine Absage.

Kasrawī versuchte die Moral über die Religion aufrechtzuerhalten und zu vermitteln und sah in ihr den Grund für die Entstehung der Zivilisation im Sinne der Sesshaftigkeit der Menschen. Er war der festen Überzeugung, die Vernunft benötige Lehrer respektive Propheten, zu den er sich selber zählte. Sein Verständnis von Vernunft war nicht modern. Ihm waren die Grenzen der Vernunft nicht klar. Er beanspruchte für sich absolute Wahrheit und verstand sich als die unfehlbare Quelle der Vernunft. Sein Wissen über die griechische Philosophie und ihr Verhältnis zur Religion war äusserst mangelhaft. Er reduzierte die ganze griechische Philosophie auf einige wenige Aussagen von Platon und Aristoteles über die Entstehung der Welt, die er wahrscheinlich in der Sekundärliteratur gelesen hatte. Er vertrat die Ansicht, dass Religion und Wissenschaft einander unterstützen und parallel zueinander laufen sollten. Vor diesem Hintergrund war er bestrebt, diese zwei Bereiche in Einklang zu bringen und gab bei Unvereinbarkeiten der Wissenschaft den Vorrang. Seine Rezeption von Darwins Evolutionstheorie und Materialismus war alles andere als wissenschaftlich. Er betrachtete den Materialismus als eine Gefahr für die Menschheit und war bestrebt ihn mit allen Mitteln abzuwenden. Wie ein dogmatischer Religionspolitiker, versuchte er die Evolutionstheorie mit Religion in Einklang zu bringen. Er erklärte Darwin als gläubig, ohne diese Aussage mit Belegen zu untermauern.

Kasrawī war ein kosmopolitisch-orientierter Nationalist und Reformator. Im Hinblick auf den Zweiten Weltkrieg träumte er davon, seine Pākdīnī zu einer Universalreligion zu machen. «Die Pākdīnī soll sich in der Welt verbreiten.»⁴⁰² Dies u.a. mit dem Ziel, Kriege zu verhindern und eine blühende Welt zu erschaffen.⁴⁰³ Dass er seine Pākdīnī als den einzigen Weg sah, um dieses Ziel zu erreichen, geht auf seine Überzeugung zurück, dass sie über jeglicher Kritik erhaben sei. An ihrer Vereinbarkeit mit der Wissenschaft, ihrer Auswirkung auf den Fortschritt, die Zivilisation und das Wohlergehen der Menschheit sowie die Ordnung des Lebens könne man keine Kritik üben.⁴⁰⁴ Ausserdem brauche es vernünftige Prinzipien (*ā'īn-e kheradmandāne*) für das Leben – und die besten biete seine Pākdīnī.⁴⁰⁵ Deshalb werde sie die Kraft haben, alle Menschen auf der Welt auf einen Weg zu bringen.⁴⁰⁶

⁴⁰² *Dar pīrāmūn-e kherad*, S. 65. Im folgenden Zitat kommt sein universelles Engagement am deutlichsten zum Ausdruck: «Unsere Arbeit liegt nicht nur darin, den Iran von der Zerstreung und der Unreinheit zu befreien und den Osten aus seiner Hilflosigkeit zu befreien. Wir haben auch vor, der Welt einen Anstoss zu geben und die Weltbewohner einige Schritte voranzubringen.» (*Yekom-e āzar [I]*), S. 17. Siehe auch *Mā ĉe mikhāhīm?*, S. 3, 200, 202; *Bahman-māh*, S. 26; *Dar rāh-e siyāsat*, S. 2, 91; *Dīn wa djahān*, S. 5-6). Es scheint, dass Kasrawī in seinen früheren Werken vor allem den Iran und den Osten vor Augen hatte und erst im Laufe der Zeit erklärte, dass sein Engagement für die ganze Welt gedacht sei. (Siehe u.a. «Dīn wa khodāshenāsī (ākharīn goftār dar īn bāre)», in: *Peymān*, S. 673; «Man ĉe mīgūyam? (4)», in: *Peymān*, S. 12; *Rāh-e rastgārī*, S. 71, 117, 121, 122, 123, 138, 141).

⁴⁰³ *Dar pīrāmūn-e kherad*, S. 59-61.

⁴⁰⁴ *Yekom-e āzar [I]*, S. 17. Siehe auch *Dar pīrāmūn-e kherad*, S. 70.

⁴⁰⁵ *Dar pīrāmūn-e kherad*, S. 54.

⁴⁰⁶ *Dar pīrāmūn-e kherad*, S. 70.

In den Auseinandersetzungen mit seinen Widersachern, die ihm vorwarfen, seine Pākdīnī werde eine weitere Religionsspaltung (*ekhtelāf*) im Iran herbeiführen, entgegnete Kasrawī überzeugt, seine Pākdīnī werde alle vierzehn existierenden Glaubensrichtungen im Iran zunichte machen, weil sie auf Logik (*mantegh*) basiere.⁴⁰⁷ Er war weiter der Überzeugung, seine Pākdīnī werde sich durchsetzen und die Menschen in zwei Gruppen, nämlich die Reinen (*pākān*) und die Unreinen (*nāpākān*), unterteilen.⁴⁰⁸ Kasrawīs Pākdīnī konnte sich nicht einmal im Iran etablieren und sie verschwand nach seinem Tode. Sein kritischer Geist lebt aber nach wie vor. Nach der islamischen Revolution im Iran (1979) hat sein Erbe, insbesondere seine Kritik an der Schia und ihren Anführern eine andere Dimension angenommen.

Abschliessend ist festzuhalten, dass Kasrawīs Religionsverständnis und seine Religionskritik wahrscheinlich u.a. unter dem Einfluss von Mīrzā Āghā Khān-e Kermānī (1854/55-1896) entstanden ist.⁴⁰⁹ Alle historischen Fakten sprechen dafür, dass Kasrawī Kermānīs Werke gelesen hatte. Kasrawī kam spätestens 1925 mit dessen Ideen in Khūzestān in Berührung. Dort traf er sich mit Khān Bahādor (später Mohammad-e Ahmad genannt), der *Haftād-o do mellat* (Zweiundsiebzig Glaubensrichtungen) von Kermānī drucken wollte.⁴¹⁰ Kasrawī selbst erwähnt, dass Kermānī einige Werke geschrieben habe, welche bekannt seien. Seine Äusserungen zu Kermānī deuten auch darauf hin, dass er mit Kermānīs religiöser Entwicklung vertraut war: Kermānī habe sich zuerst als Schiit und später als Azalī-Bābī verstanden. Danach sei er religionslos geworden und habe sich offen zum Materialismus (*tabī'garī*) bekannt. Am Schluss sei er zum Islam konvertiert und habe sich mit Seyyed Djamāloddīn-e Asadābādī-ye Afghānī (1838-1897) für die Allianz des Islam (*ettehād-e eslām*) engagiert.⁴¹¹ Kasrawīs Absicht zur Beseitigung aller Glaubensrichtungen weist Ähnlichkeiten mit derjenigen Kermānīs auf. Kermānī lehnte vor allem in seinem islamkritischen Werk *Se maktūb* (Drei Briefe) alle Glaubensrichtungen inklusive Sufismus und Gnostik ab und kritisierte die Philosophie sowie das Verständnis der Literatur und Dichtung im Iran⁴¹² und betonte in seinem *Sad khetābe* (Hundert Reden) die Wichtigkeit der Religion zur Vermittlung von Moral (*akhlāgh*).⁴¹³ Er plädierte in seinem *Hasht behesht* (Acht Paradiese) für das Aufziehen von nützlichen und das Töten von schädlichen Tieren.⁴¹⁴ Schliesslich akzentuiert er in *Se maktūb* die Wichtigkeit der Vernunft und einer der Vernunft entsprechenden Religion.⁴¹⁵ Hinzu kommt sein Aufruf zur Vernichtung schädlicher Bücher von Mullas, Philosophen (*hokamā*) und Gnostikern

⁴⁰⁷ *Doulat be mā pāsokh dahad*, S. 9. Siehe auch «Bāz dar pīrāmūn-e negāreshhā-ye peymān», in: *Peymān*, S. 273; «Rāst rā be pā-ye dorūgh nabarīd», in: *Peymān*, S. 327.

⁴⁰⁸ «Bāz dar pīrāmūn-e negāreshhā-ye peymān», in: *Peymān*, S. 276; «Khordegīrīhā-ye Haghīghatgū wa pāsokh-e ān (7)», in: *Peymān*, S. 547; «Rāst rā be pā-ye dorūgh nabarīd», in: *Peymān*, S. 327.

⁴⁰⁹ Siehe auch Ādamīyat, *Andīshehā-ye Mīrzā Āghā Khān-e Kermānī*, S. 210-211; Jung, *Aḥmad Kasrawī*, S. 201-203.

⁴¹⁰ *Zendegānī wa zamāne-ye Ahmad-e Kasrawī*, S. 323, 383.

⁴¹¹ *Tārīkh-e mashrūte-ye irān*, S. 136. Siehe auch «Goft wa shenīd [3]», in: *Peymān*, S. 303-304.

⁴¹² Kermānī, *Se maktūb*, siehe u.a. S. 155-175, 230-232. Siehe auch Kermānī, *Sad khetābe*, S. 118-119. *Se maktūb* und *Sad khetābe* verfasste Kermānī in Anlehnung an das Hauptwerk von Mīrzā Fath 'Alī-ye Ākhūndzāde, das in Co-Autorschaft des Autors der vorliegenden Arbeit ins Deutsche übersetzt wurde. (Siehe Ākhūndzāde, *Maktūbāt. Aus dem Persischen übersetzt von Rezaei-Tazik & Māder*).

⁴¹³ Kermānī, *Sad khetābe*, S. 136, 143-144, 161. Unter «akhlāgh» bei Kermānī kann auch Gewohnheiten verstanden werden.

⁴¹⁴ Kermānī, *Hasht behesht*, S. 78, 82.

⁴¹⁵ Kermānī, *Se maktūb*, siehe u.a. S. 156, 200, 242, 270.

(*'orafā*).⁴¹⁶ Des Weiteren stellte Kermānī in allen seinen erwähnten Schriften die Religion in den Dienst des Diesseits. Ausserdem ging er mit der Tradition im Iran scharf ins Gericht. Alle diese Ansichten finden sich auch im Schrifttum Kasrawīs. Kasrawī stimmte zwar einer minimalen Ähnlichkeit seiner Ideen mit denjenigen Kermānīs zu, wies aber darauf hin, dass die Unterschiede viel grösser seien. Kermānī habe zum Beispiel in seinem Werk *Sad maghāle*, gemeint ist *Sad khetābe*, den Materialismus verteidigt, während er diesen ablehne.⁴¹⁷

⁴¹⁶ Kermānī, *Se maktūb*, S. 226.

⁴¹⁷ Zitiert nach Ādamīyat, *Andīshehā-ye Mīrzā Āghā Khān-e Kermānī*, S. 210-211. Der Autor der vorliegenden Arbeit konnte *Daftar-e khordādmāh*, aus dem Ādamīyat Kasrawīs Stellungnahmen zitierte, nicht ausfindig machen.

IV. Religionskritik

Nach Zirker kann im Grossen und Ganzen von drei Arten der Religionskritik ausgegangen werden: (1) *Immanente oder interne Kritik*, die auf der Grundlage der jeweiligen Gemeinschaft stehen bleibt. Sie steht nur Teilaspekten wie Institutionen und Handlungen ablehnend gegenüber. (2) *Kritik im engen Sinne oder externe Kritik*, die sich auf Religion an sich bezieht und ihr Glaubwürdigkeit und Berechtigung abspricht. (3) *Interreligiöse Kritik*, die sich aus wechselseitiger Konkurrenz der Religionen ergibt, welche im Rahmen der missionarischen Praxis, der apologetischen Polemik, der theologischen Kontroverse oder auch dem verständigungsbereiteren Dialog erfolgen kann.⁴¹⁸

Kasrawīs theologische Religionskritik lässt sich in zwei Phase aufteilen: In der ersten Phase kritisiert er vor allem islamische Glaubensrichtungen, bleibt aber auf der Grundlage der islamischen Gemeinschaft stehen. Denn er votierte für den Urislam. Diese Phase kann als *interne Religionskritik* bezeichnet werden. Die zweite Phase seiner Kritik zeichnet sich durch Konkurrenz (teilweise wechselseitig) und apologetische Polemik aus. In dieser Phase erklärte Kasrawī alle existierenden Glaubensrichtungen im Iran zugunsten seiner Pākdīnī als nichtig. Vor diesem Hintergrund kann seine Religionskritik als *interreligiöse Kritik* verstanden werden.

Im folgenden Kapitel wird Kasrawīs Kritik an verschiedenen Religionen, Glaubensrichtungen und Formen des Aberglaubens im Iran dargestellt. Der Scheichismus, der als eine theologische Richtung der Zwölfer-Schia gilt, wird nicht im Rahmen des Islam, sondern im Rahmen von Kasrawīs Kritik am Babismus und Bahaismus behandelt. Ziel ist es, den Einfluss des Scheichismus bei der Entwicklung des Babismus und Bahaismus aus Sicht Kasrawī darzulegen sowie seine Kritik am Scheichismus nicht aus dem Kontext herauszureissen. Der Sufismus (als eine Strömung im Islam) und der Kharābātīgārī (als eine profane Weltanschauung) werden wegen ihres Zusammenspiels und zwecks besserer Übersicht im Rahmen eines Unterkapitels behandelt.

1. Kritik an vorislamischen Religionen

Kasrawī befasste sich nur am Rande mit den drei monotheistischen Religionen, nämlich mit Zoroastrismus, Judentum und Christentum. Er erachtet alle drei monotheistischen vorislamischen Religionen als gottgewollt, ist aber der Ansicht, dass sie ihr Wesen aus internen, schädlichen Erneuerungen und externen Gründen wie das Aufkommen der Wissenschaften⁴¹⁹ sowie der zeitbedingten Fortschritte⁴²⁰ verloren hätten. Das habe wiederum dazu geführt, dass sie mit dem Leben nicht mehr harmonisierten. Deshalb glaubten die Anhänger dieser Religionen, dass diese für das Jenseits und nicht für das Diesseits bestimmt seien.⁴²¹

⁴¹⁸ Zirker, *Religionskritik*, S. 14-16.

⁴¹⁹ *Dīn wa djahān*, S. 32; *Wardjāwand-bonyād*, S. 70-71; *Mā ċe mīkhāhīm?*, S. 82.

⁴²⁰ *Wardjāwand-bonyād*, S. 70; *Mā ċe mīkhāhīm?*, S. 82, 211.

⁴²¹ *Mā ċe mīkhāhīm?*, S. 82.

1.1. Zoroastrismus

Mit dem Zoroastrismus befasste sich Kasrawī, um Zwistigkeiten (*doutiregēhā*) und Glaubenszersplitterungen (*parākandegēhā*) mit jeglichen Mitteln (*bā har rāhī*) beseitigen⁴²² sowie die Anhänger des Zoroastrismus vom Islam zu überzeugen zu können.⁴²³ Zarathustra anerkennt er als Gesandten Gottes. Er sei aufgetreten, um die Menschen auf den rechten Weg zu bringen.⁴²⁴ Er ist aber der Ansicht, dass die Religion des Zarathustra nicht mehr zeitgemäss und deshalb untergegangen sei.⁴²⁵ Zarathustra habe die Menschen zum Monotheismus (*yegāne-parastī*) aufgerufen. Doch von dieser Religion sei nichts anderes als ein Zeichen übriggeblieben.⁴²⁶ Denn die Zoroastrier hätten ein paar Jahrhunderte nach Zarathustra einige Götter wie Mehr, Nāhīd, Khordād, Shahrīwar und Mordād erschaffen.⁴²⁷ Darüber hinaus hätten sie diese Religion erneuert und ihr die Feueranbetung hinzugefügt.⁴²⁸ Was Awesta, das heilige Buch der Zoroastrier angeht, so ist Kasrawī der Meinung, dieses Buch habe keinen Wert mehr. Es gelte nur noch als ein Schriftstück der antiken iranischen Sprache.⁴²⁹ Möglicherweise sei es entstellt worden.⁴³⁰

1.2. Judentum

Zum Judentum äusserte sich Kasrawī selten.⁴³¹ Am Rande erwähnt er, dass die Thora erst nach dem Tode des Moses verfasst worden sei und deshalb viele vernunftwidrige Mythen enthalte.⁴³² Damit meint er, dass die Thora entstellt worden sei, eine Annahme, die unter muslimischen Theologen weit verbreitet

⁴²² «Dar pīrāmūn-e zardosht wa ā'in-e ū», in: *Peymān*, S. 9-10.

⁴²³ Mit dem Zoroastrismus setzt sich Kasrawī vor allem in der Zeit auseinander, als er noch dazu aufrief, zum Islam zurückzukehren. Alle, auch die Zoroastrier, versucht er in dieser Phase zur Annahme des Islam zu bewegen. Deshalb betont er, dass «es zwischen Zarathustra und Mohammad keinen Unterschied gibt» («Zardosht wa Mohammad (2)», in: *Peymān*, S. 15), dass «es bei Gott keinen Araber (*tāzī*) und keinen Perser (*pārsī*) gibt» («Zardosht wa Mohammad (2)», in: *Peymān*, S. 18). Damit meint er, die Iraner sollten die Araber, unter denen der Islam entstanden ist, nicht befeinden bzw. die Zoroastrier sollten den Islam annehmen, auch wenn Mohammad zu den Arabern gehört hatte. Anderswo schreibt er: «Die Religion des Zoroastrismus ist wie der Islam, und die besten Anhänger von Zarathustra waren diejenigen, welche am Anfang an den Islam, diese reine Religion verstanden und mühelos angenommen haben.» («Zardosht wa Mohammad (1)», in: *Peymān*, S. 41). Einige Jahre später aber hat sich Kasrawī von seinem Aufruf sich zum Islam zu bekehren distanziert und ihn als überholt bezeichnet. (Siehe mehr dazu das Unterkapitel «2. Islam» im Kapitel IV.

⁴²⁴ «Eslām wa īrān [1]», in: *Peymān*, S. 5. Siehe auch «Eslām wa īrān (2)», in: *Peymān*, S. 15.

⁴²⁵ «Eslām wa īrān [1]», in: *Peymān*, S. 5.

⁴²⁶ «Zardosht wa Mohammad (1)», in: *Peymān*, S. 48.

⁴²⁷ «Zardosht wa Mohammad (2)», in: *Peymān*, S. 14 und 16. Siehe auch «Zardosht wa Mohammad (1)» in: *Peymān*, S. 49.

⁴²⁸ «Eslām wa īrān (2)», in: *Peymān*, S. 15.

⁴²⁹ «Dar pīrāmūn-e zardosht wa ā'in-e ū», in: *Peymān*, S. 12. Was den Inzest unter den Zoroastriern anbelangt, betont Kasrawī, dass es so etwas in der Scharia von Zarathustra nicht nur nicht gegeben habe, sondern dass die Ehe mit nahen Verwandten in dieser Scharia als verboten (*nārawā*) betrachtet worden sei. Etwa in der Zeit der Sassaniden sei eine solche Ehe unter den Zoroastriern verbreitet gewesen. («Dar pīrāmūn-e zardosht wa ā'in-e ū», in: *Peymān*, S. 12).

⁴³⁰ «Man če mīgūyam? (3)», in: *Peymān*, S. 12-13.

⁴³¹ In einem unfertigen Manuskript mit dem provisorischen Titel *Mardom-e yahūd* (Das jüdische Volk), zu dem der Autor der vorliegenden Arbeit keinen Zugang hatte, soll Kasrawī sich mit dem Judentum näher befasst haben.

⁴³² «Man če mīgūyam? (3)», in: *Peymān*, S. 13.

ist. Ausserdem ist er der Ansicht, die Juden hätten den Schöpfer, also Jahwe, nur als ihren eigenen Gott erachtet und ihn somit kleiner und wertloser als einen Götzen gemacht.⁴³³

1.3. Christentum

Was das Christentum angeht, so ist Kasrawī wie viele andere muslimische Theologen der Ansicht, dass die Christen diese Religion entstellt hätten. Jesus habe für eine kurze Zeit als Prophet gewirkt und keine Bücher hinterlassen. Die vier Bibeln, gemeint sind die vier Evangelien, seien lange nach seinem Tod abgefasst worden. Besonders der Glauben der Christen an die Dreieinigkeit gerät ins Visier von Kasrawī's Kritik. Es sei nicht glaubhaft, dass Jesus sich als Sohn Gottes (*pesar-e khodā*) bezeichnet habe. Wie könne es hingenommen werden, dass jemand, der gegessen und geschlafen sowie auch andere Bedürfnisse gehabt habe, mit Gott eins werden könne? Die Vernunft akzeptiere eine solche Aussage nicht. «Wie kann es mit Monotheismus vereinbar sein, Jesus Gott oder Sohn Gottes zu nennen? Wie kann behauptet werden: «Er ist eins und drei?»⁴³⁴ Ja, die Christen hätten Jesus, der nichts anderes als ein Prophet gewesen sei, zu Gott sowie zum Partner Gottes (*anbāz-e khodā*) erklärt.⁴³⁵ Daneben setzt sich Kasrawī auch mit der Sühnetheologie des Christentums auseinander. «Die Christen sagen: Weil Adam im Paradies Weizen gegessen⁴³⁶ und sich somit ungehorsam verhalten habe, würden seine Nachkommen auch als Sünder geboren. Der Grund, warum Gott sein einziges Kind herabgesandt habe, sei gewesen, dass er getötet werde, um damit Sühne zu erwirken. Gemäss christlicher Lehre müssten die Menschen Jesus kennen und ihn als Sohn Gottes annehmen, damit sie in der anderen Welt in das Paradies gelangen. Das ist die Rechtfertigung ihrer Religion.»⁴³⁷

Schliesslich kommt Kasrawī auch auf das Aufeinanderprallen von Christentum und Wissenschaft zu sprechen. Was die Geschichten der Wunder Jesu, zum Beispiel seiner Dämonenaustreibungen anbelangt, ist er der Ansicht, dass die Christen dazu keine Erklärung abgeben könnten ausser diese: «Die Vernunft ist das eine, der Glaube das andere».⁴³⁸

1.4. Zwischenresümee

Kasrawī erklärt die drei vorislamischen Religionen, nämlich, Zoroastrismus, Judentum und Christentum als entstellt und überholt. Seine Ansichten zu diesen Religionen sind vereinfachender Natur und nicht fundiert. Er geht von einem einzigen (existierenden) Zoroastrismus, Judentum und Christentum aus und beansprucht dabei die Wahrheit. Seine Beurteilung erfolgt aus seinem ideologischen Standpunkt: Er ist der Überzeugung, dass diese drei Religionen keine Antwort auf neue Irrwege wie den Sufismus, den

⁴³³ «Zardosht wa Mohammad (2)», in: *Peymān*, S. 14.

⁴³⁴ «Man če mīgūyam? (3)», in: *Peymān*, S. 13.

⁴³⁵ «Zardosht wa Mohammad (2)», in: *Peymān*, S. 14.

⁴³⁶ In der Bibel steht «Frucht» und nicht «Weizen».

⁴³⁷ «Goft wa shenīd (1)», in: *Peymān*, S. 98

⁴³⁸ «Khordegīrīhā-ye Haghīghatgū wa pāsokhkhā-ye ān (1)», in: *Peymān*, S. 215.

Kharābātīgārī, die Philosophie und den Materialismus liefern könnten.⁴³⁹ Hier stellt sich die Frage, warum der Massstab für die Wahrhaftigkeit oder Nichtigkeit einer Religion der von Kasrawī beschriebene sein soll.

2. Islam

Kasrawīs Einstellung zum Islam kann im Grunde genommen in zwei Phasen aufgeteilt werden:

- a) Aufruf aller Muslime und Weltbewohner zur Hinwendung zum Urislam sowie *implizite* Kritik am Islam der Gegenwart;
- b) Distanzierung von diesem Aufruf und *explizite* Kritik am Islam der Gegenwart.

In der ersten Phase, die etwa die ersten drei Jahre der Herausgabe der Zeitschrift *Peymān* (1933-1936/37) umfasst, ruft er seine Leserschaft zum Islam auf, womit er den Urislam meint. Die Orientalen, welche sich ausserhalb des Weges des Islam befinden, sollen Kasrawī zufolge wieder zu diesem zurückkehren.⁴⁴⁰ Dabei sucht er die Ewigkeit des Islam und den Grund dafür, weshalb dieser die letzte Religion sein soll, zu begründen: «Mir wurde von Gott das Glück verliehen, dass ich die Sprache des Koran verstehe und den Islam so kenne, wie er ist. All das, was ich über Gotteserkenntnis sage, sind nichts anderes als die Worte des Koran. Der Islam hat die Gotteserkenntnis auf eine so hohe Stufe gebracht, dass man ihm nichts mehr hinzuzufügen imstande ist. Darin liegt auch der Grund, warum diese Religion ewig bleibt und nach ihr keine andere Religion kommen wird.»⁴⁴¹ Alle anderen Religionen seien entartet bzw. hätten ihr Wesen im Verlaufe der Zeit verloren. Deshalb sollten sich alle Weltbewohner dem Islam anschliessen: «Es gibt nur *eine* Religion. Alle Propheten kamen von *einem* Gott und alle haben *eine* Religion mitgebracht. Da aber die Religionen der anderen [Propheten] nicht mehr existieren⁴⁴² und nur die Religion des Islam übriggeblieben ist, sollen *alle* sich dieser Religion anschließen.»⁴⁴³ Ja, der Islam habe den Weltbewohnern die letzte Lehre zur Gotteserkenntnis unterbreitet, die durch und durch vernunftkonform sei. Doch die Muslime sollten den Islam so, wie er sei, verstehen und all das, was ihm hinzugefügt worden sei und der Grund für ihre Glaubenszersplitterung (*parākandegī*) sei, beseitigen.⁴⁴⁴

In der zweiten Phase, die spätestens mit dem vierten Jahr der Herausgabe der *Peymān* (1937/38) einsetzt, ist von einem Aufruf zum Urislam keine Spur mehr zu finden. Viel mehr beginnt Kasrawī nun explizit mit seiner Kritik am Islam der Gegenwart und versucht seiner Leserschaft zu zeigen, dass vom Urislam nichts mehr übriggeblieben ist. Seine religiösen Aktivitäten setzt er ab jetzt unter dem Leitwort Pākdīnī fort.

⁴³⁹ *Mā če mīkhāhīm?*, S. 213.

⁴⁴⁰ «Man če mīgūyam? (3)», in: *Peymān*, S. 12.

⁴⁴¹ «Man če mīgūyam? (4)», in: *Peymān*, S. 10. Siehe auch ebd., S. 14.

⁴⁴² Gemeint ist, dass sie ihr Wesen verloren haben.

⁴⁴³ «Man če mīgūyam? Man īn payām rā be sarāsar-e shargh mīdaham...», in: *Peymān*, S. 6-7. Siehe auch «Man če mīgūyam? (4)», in: *Peymān*, S. 12.

⁴⁴⁴ «Man če mīgūyam? (4)», in: *Peymān*, S. 12.

Die Kritik am Islam seiner Zeit entfaltet Kasrawī am systematischsten in seinem Buch *Dar pīrāmūn-e eslām* (Über den Islam). Dabei unterscheidet er zwischen dem Urislam und dem Islam der Gegenwart: «Man sollte sich zuerst im Klaren sein, dass es zwei Arten von Islam gibt: Einen Islam, der vor tausenddreihundertfünfzig Jahren vom reinen Mann, dem Araber, gestiftet wurde. (...) Der andere Islam ist jener, der heute existiert und in verschiedenen Schattierungen (*ranghā*) – Sunna (*sonnī*), Schia (*shī‘ī*), Esmā‘īlī,⁴⁴⁵ ‘Alīyollāhī, Scheichismus (*sheykhī*), Karimchanismus (*karīmkhānī*) und dergleichen – zum Vorschein gekommen ist.»⁴⁴⁶ Dem Urislam stimmt er zu, und den Islam der Gegenwart lehnt er vollständig ab.

2.1. Urislam und die Gründe für seinen Verfall

Dem Urislam bringt Kasrawī viel Lob entgegen. Dieser habe religiöse Leitlinien (*rāhnamā’ihā-ye bāwarī*) und politische Einrichtungen (*bonyādgozārīhā-ye siyāsī*) hervorgebracht. Er habe den Menschen Monotheismus gebracht, ihnen Wahrheiten über das Leben geschenkt und die Entstehung eines grossen Staates (*keshtar-e bozorgī*) sowie das Zusammenleben der Muslime an einem Ort herbeigeführt.⁴⁴⁷ Davon sei jedoch nichts übriggeblieben.⁴⁴⁸

Was die religiösen Leitideen anbelangt, so gebe es nun unter den Muslimen Irrwege. Die Anbetung der Kuppel (*gondbad-parastī*) und die Verehrung der Toten (*morde-parastī*) sei weit verbreitet. Dies stelle eine andere Art des Götzendienstes dar.⁴⁴⁹ Was die islamische Rechtsfindung (*feghh*) betreffe, so habe man sie vielerorts auf die Seite gelegt. An ihrer Stelle bediene man sich im alltäglichen Leben europäischer Gesetze, sogar die Araber täten dies.⁴⁵⁰ Was die politischen Einrichtungen des Islam angehe, seien sie längst vom Nationalismus abgelöst worden. Nun gebe es keinen Staat mehr unter dem Namen Islam, weil die Muslime sich gespalten hätten und jeder Stamm (*tīre*) einen eigenen Staat etabliert habe. Sogar beriefen sich die Araber im Leben auf die arabische Rasse (*nezhād-e ‘arab*) und nicht auf den Islam.⁴⁵¹ Auch das islamische Kalifat sei seit Jahren verschwunden. Während des letzten Weltkrieges habe der Sultan des Osmanischen Reichs den Titel des Kalifen beansprucht. Als aber der Krieg ausgebrochen sei, habe der Islam nicht genügend Einfluss gehabt um zu verhindern, dass die Muslime von Indien und Marokko mit den Feinden kooperiert hätten.⁴⁵²

Kasrawīs Quintessenz zum Urislam lautet: «Die Entschlossenheit und Einheit aller Muslime, der Gehorsam gegenüber dem Kalifen und der Krieg gegen die Religionslosen, also der Dschihad, welche die drei Säulen des Islam bildeten, existieren nicht mehr, sie sind verschwunden. Deshalb sagen

⁴⁴⁵ Bekannt auch als «Bātenīye».

⁴⁴⁶ *Dar pīrāmūn-e eslām*, S. 2. Siehe auch *Mā ĉe mīkhāhīm?*, S. 153-154.

⁴⁴⁷ *Dar pīrāmūn-e eslām*, S. 3.

⁴⁴⁸ *Dar pīrāmūn-e eslām*, S. 2. Siehe auch *Mā ĉe mīkhāhīm?*, S. 159, 193.

⁴⁴⁹ *Dar pīrāmūn-e eslām*, S. 3.

⁴⁵⁰ *Dar pīrāmūn-e eslām*, S. 4.

⁴⁵¹ *Dar pīrāmūn-e eslām*, S. 3-4. Siehe auch *Shī‘egarī*, S. 241.

⁴⁵² *Dar pīrāmūn-e eslām*, S. 4.

wir: Von jenem Islam ist nichts übriggeblieben.»⁴⁵³ Der Verfall des Urislam habe zwei Jahrhunderte nach dessen Etablierung angefangen,⁴⁵⁴ und die Ursachen dafür seien die Konflikte um das Kalifat, das Eindringen der griechischen Philosophie und des Sufismus in den islamischen Kulturbereich sowie die Entstehung von Bātenīye und Kharābātigarī.⁴⁵⁵ Vor diesem Hintergrund vertritt Kasrawī auch die Meinung, dass der Urisalm von der Politik getrennt sei.⁴⁵⁶

2.2. Islam der Gegenwart

Kasrawī spricht dem Islam seiner Zeit jegliche Gültigkeit ab. «Der Islam ist zugrunde gegangen und die heutigen Glaubensrichtungen können nicht als Islam beachtet werden.»⁴⁵⁷ Dass die Mullas und die gewöhnlichen Menschen ihre eigene Glaubensrichtung als Urislam bezeichneten, führt Kasrawī darauf zurück, dass sie diese Glaubenszersplitterungen, diese Niedertracht, diese Hilflosigkeit nicht als Entartung der Religion (*dīgar būdan-e dīn*), nicht als Verschwinden des Islam erkannten.⁴⁵⁸ Vor diesem Hintergrund bezeichnet er den Islam der Gegenwart als Religionslosigkeit (*bīdīnī*).⁴⁵⁹ Er führt zwei Gründe ins Feld, um nicht nur die Unterscheidung des Urislam vom Islam seiner Gegenwart zu verdeutlichen, sondern auch um darzulegen, warum sie als Gegensatz zu betrachten sind. *Erstens*, der Urislam sei eine reine und Götzendienst bekämpfende Religion gewesen, während der Islam der Gegenwart eine Reihe von Glaubensrichtungen darstelle, welche durchwegs als Götzendienst und Verunreinigung zu betrachten seien. *Zweitens*, jener Islam habe die zerstreuten und verachteten Araber zu einem Volke gemacht und ihnen zur Herrschaft über die Hälfte der Welt verholfen. «Dieser Islam trennt die Völker, er macht sie verachtenswert, ja zu Untertanen. Die Muslime gehören heute zu den niedrigsten und verachtetsten Menschen der Welt. Sie leben unter der Herrschaft von Fremden und das erachten sie nicht einmal als Schande. Hier muss man sagen: Der Baum soll an seinen Früchten erkannt werden. Jener Baum hat süsse Früchte getragen, und dieser Baum trägt bittere.»⁴⁶⁰

In den Augen Kasrawīs hat der Urislam die Völker vorwärtsgebracht, während der Islam der Gegenwart ihnen zu einer Fessel geworden ist und sie vom Fortschritt abhält.⁴⁶¹ Der Islam der Gegenwart, dieses von den Mullas geführte Einrichtung (*dastgāh*), sei der Grund für das Unglück der Orientalen.⁴⁶² Deshalb sei ihr Fortschritt vom Aufgeben dieses Islam abhängig.⁴⁶³

⁴⁵³ *Dar pīrāmūn-e eslām*, S. 5. Der Dschihad diene nach Kasrawī auch dazu, damit die Muslime die Menschen von Irrwegen und Unwissenheiten befreien. Nun seien aber die Muslime selbst in Unwissenheit versunken. (*Dar pīrāmūn-e eslām*, S. 4-5).

⁴⁵⁴ *Mā ċe mīkhāhīm?*, S. 18. Siehe auch *Goft wa shenīd*, S. 9.

⁴⁵⁵ *Mā ċe mīkhāhīm?*, S. 19-21, 22-28. Siehe auch «Pākkhū ī (2)», in: *Peymān*, S. 81-82; «Pākkhū ī (3)», in: *Peymān*, S. 224.

⁴⁵⁶ «Dīn wa siyāsāt», in: *Peymān*, S. 529-540.

⁴⁵⁷ *Mā ċe mīkhāhīm?*, S. 202. Siehe auch ebd., S. 160; «Khordegīrīhā-ye Haghīghatgū wa pāsokh-e ān (3)», in: *Peymān*, S. 308; *Dar pīrāmūn-e eslām*, 43.

⁴⁵⁸ *Mā ċe mīkhāhīm?*, S. 154-155.

⁴⁵⁹ *Dar pīrāmūn-e eslām*, S. 43.

⁴⁶⁰ *Dar pīrāmūn-e eslām*, S. 2. Siehe auch *Mā ċe mīkhāhīm?*, S. 154.

⁴⁶¹ *Mā ċe mīkhāhīm?*, S. 162.

⁴⁶² *Dar pīrāmūn-e eslām*, S. 5. Siehe auch ebd., S. 44; *Mā ċe mīkhāhīm?*, S. 162.

⁴⁶³ *Dar pīrāmūn-e eslām*, S. 3, 47.

2.2.1. Kritikpunkte am Islam der Gegenwart

In seinem Werk *Dar pīrāmūn-e eslām* (Über den Islam) führt Kasrawī sechs Kritikpunkte am Islam seiner Zeit an, welche im Folgenden in Kürze wiedergegeben werden.

Erstens, die Muslime seien sich über die wahre Bedeutung der Religion nicht im Klaren. Religion heisse, die Bedeutung der Welt zu erkennen und die Wahrheiten des Lebens zu begreifen sowie nach der Vernunft zu leben. Dagegen glaubten die Muslime, «die Religion sei etwas für sich alleine Stehendes, eine getrennt vom Leben stehende Angelegenheit (*čīz*), und das von ihr erwartete Resultat sei die Freude und Ehre im Jenseits.»⁴⁶⁴ Damit kritisiert Kasrawī ein jenseitsfixiertes Verständnis der Religion.

Zweitens, Gott zu erkennen, sei eine der Grundlagen der Religion. Die Muslime kennten Gott aber nicht. «Sie haben sich einen Gott ausgedacht, der über den Sieben Himmeln sitzt und die Welt durch die Engel führt; einen Gott, der sich wie ein despotisch-egoistischer König benimmt. Erfahre er seitens der Menschen Ungehorsam, werde er zornig, schicke Krankheiten, Hungersnöte und Erdbeben herab – sobald die Menschen sich aber ihm zuwendeten, zu ihm flehten und weinten, lasse sein Zorn nach und er mache das Unglück rückgängig.»⁴⁶⁵ Hier kritisiert Kasrawī (zu) anthropomorphe Gottesvorstellungen. Gleichzeitig ist zu erwähnen, dass auch er aus der Natur einige Eigenschaften Gottes ableitet, die anthropomorph sind.

Drittens, die Vernunft sei das grösste Geschenk Gottes, und jeder solle sich ihrer bewusst sein und ihr folgen. «Die Muslime aber kennen sie nicht und messen ihr keinen Wert zu. Da ihre Glaubensinhalte (*bāwarhā*) und ihre Handlungen (*kārhā*) vernunftwidrig sind, feinden sie die Vernunft an».⁴⁶⁶ Mit dieser Aussage wendet sich Kasrawī als Verteidiger einer Vernunftreligion gegen ein Vernunftwidriges Religionsverständnis.

Viertens, die Muslime seien sich über die richtige Bedeutung der Berufung (*barangīkhtegī*) oder Prophetie (*peyghambarī*) nicht im Klaren. «Sie glauben, dass demjenigen, der von Gott auserwählt wird, Gabriel erschiene, ja mit ihm spräche. Sie glauben, dass zwischen ihm und Gott der Vorhang hebe und ständig die Engel mit ihm verkehrten.»⁴⁶⁷ Seine Kritik richtet sich hier gegen ein übernatürliches Verständnis von Prophetie.

Andernorts betont Kasrawī, dass das Verständnis der Muslime von der Prophetie mit den Wissenschaften unvereinbar sei,⁴⁶⁸ weil sie in ihren Büchern dem Propheten Hunderte von Wundern zugeschrieben hätten: «Er hat den Mond halbiert, aus seinen Fingern eine Quelle sprudeln lassen, einen Stein in ein Kamel verwandelt, im Himmel Gott besucht, den Sonnenuntergang rückgängig gemacht, mit der Eidechse gesprochen, die Zukunft vorhergesagt und viel Ähnliches. Indessen hat der reine Mann,

⁴⁶⁴ *Dar pīrāmūn-e eslām*, S. 5-6.

⁴⁶⁵ *Dar pīrāmūn-e eslām*, S. 6.

⁴⁶⁶ *Dar pīrāmūn-e eslām*, S. 6.

⁴⁶⁷ *Dar pīrāmūn-e eslām*, S. 6-7.

⁴⁶⁸ «Peyghambarī čīst?», in: *Parčam (H)*, S. 319.

der Araber (*pākmard-e 'arab*), das Wunder (*natawānestanī*) verabscheut und jedes Mal, wenn man so etwas von ihm verlangte, ausdrücklich gesagt: «Ich kann es nicht.»⁴⁶⁹ Zur Untermauerung dieser These greift Kasrawī immer wieder auf Koranverse zurück, die er fast immer auch in persischer Übersetzung wiedergibt: «Im Koran, aus dem Munde des Propheten des Islam, wird vielerorts gesagt: «Das Verborgene kenne ich nicht» [Koran, 11:31]».⁴⁷⁰ Der Koran enthalte viele solche Antworten und in ihm sei keine Stelle zu finden, bei der die Antwort lautet: «Ich habe jenes Wunder (*ayārastanī*) für euch vollbracht.»⁴⁷¹ Hier sei festgehalten, dass einige Zeitgenossen Kasrawīs das Vollbringen von Wundern durch den Propheten verteidigt haben.⁴⁷²

Fünftens, die Muslime machten sich unsinnige Vorstellungen über das Jenseits. Sie glaubten, dass «der Tote im Grabe wiederbelebt sowie ihm zwei Engel namens «Nakīr» und «Monkar», welche eine feurige Keule in der Hand haben, erscheinen und ihm – auf Arabisch – Fragen stellen würden wie: «Wer ist dein Gott? Wer ist dein Prophet?» Er solle alle Fragen beantworten, sonst werde ihm mit der feurigen Keule auf den Kopf geschlagen. Ja, der Sünder werde im Grabe zerdrückt. Am Tag des Jüngsten Gerichts würden alle Toten aus dem Grabe auferstehen, sich in einer Wüste versammeln, Gott würde auf einem Thron sitzen, und Propheten würden sich in einer Reihe aufstellen. Die Sünden und guten Taten (*sawāb*) jeder Person würden auf der Waage gewogen, und die Propheten würden für ihre Gemeinschaft Fürbitte leisten. Danach würden die Menschen über die schmale und kantige Brücke, «Serāt», gehen, dabei würde eine Gruppe im Paradies landen und die andere in die Hölle fallen.»⁴⁷³ Die hier von Kasrawī beschriebenen Jenseitsvorstellungen sind unter den Iranern immer noch verbreitet. Kasrawī ist der Ansicht, dass es ein Jenseits gebe, wobei unser Wissen darüber beschränkt sei.

Sechstens, die Muslime kannten nicht nur die Gesetze Gottes nicht, sondern ihre Glaubensinhalte (*bāwarhā*) und Handlungen (*kārhā*) stünden auch im Gegensatz zu diesen. Die Menschen sollten nicht nur Gott, sondern auch seine Gesetze über den Verlauf der Welt kennen. Gott zu erkennen und

⁴⁶⁹ *Wardjāwand-bonyād*, S. 110. Siehe auch *Mā čē mīkhāhīm?*, S. 182; *Shī'egarī*, S. 95-97; «Fehrestī az gomrāhīhā (1)», in: *Peymān*, S. 516; *Dar pīrāmūn-e eslām*, S. 7; «Peyghambarī čīst?», in: *Parčam*, S. 317; *Khodā bā māst*, S. 10.

⁴⁷⁰ «Khordegīrīhā-ye Haghīghatgū wa pāsokhhā-ye ān (1)», in: *Peymān*, S. 215. Siehe auch «Bīmārīhā (2)», in: *Peymān*, S. 149; *Dar pāsokh-e badkhāhān*, S. 5. Einige weitere diesbezüglich von Kasrawī zitierten Koranverse lauten wie folgt: «Die ungläubig sind, die sprechen: «Warum wurde kein Zeichen von seinem Herrn auf ihn herabgesandt?» Du bist nur ein Warner, doch jedes Volk hat einen Leiter. [Koran, 13:7]». – «Sie schworen bei Gott ihre heiligsten Eide: Wenn je ein Zeichen zu ihnen käme, sie würden wahrhaft daran glauben! Sprich: «Nein, die Zeichen sind bei Gott.» [Koran, 6: 109]». – «Sie sprechen: «Warum wurden keine Zeichen von seinem Herrn auf ihn herabgesandt?» Sprich: «Die Zeichen sind allein bei Gott, und ich bin nur ein klarer Warner.» [Koran, 29:50]». – «Und sie sprechen: «Wir werden dir nicht eher glauben, als bis du aus der Erde eine Quelle für uns sprudeln lässt oder bis du einen Garten hast mit Dattelpalmen und Weinstöcken und dann bewirkst, dass zwischen ihnen Bäche sprudeln; oder bis du den Himmel – wie du behauptet hast – in Stücken über uns fallen lässt oder bis du Gott und die Engel bebringst als Bürgen oder bis du ein Haus voller Prunk oder gar in den Himmel aufsteigst. Und deinem Aufstieg werden wir nicht eher Glauben schenken, bis du ein Buch zu uns herniedersendest, das wir lesen können.» Sprich: «Preis sei Gott! Bin ich etwas anderes als ein menschlicher Gesandter?» [Koran, 17: 90-93]».» (*Dar pāsokh-e badkhāhān*, S. 34-35).

⁴⁷¹ «Khordegīrīhā-ye Haghīghatgū wa pāsokhhā-ye ān (1)», in: *Peymān*, S. 215.

⁴⁷² Siehe u.a. Touhīdī, *Tanāghozāt-e peymān wa parčam*, S. 23-33; Sarrādī-e Ansārī, *Nabard-e bā bīdīnī*, S. 47-53; Ātashkadī, *Nāme-ye sargoshāde-ye 'Abdollah-e Ātashkadī*, S. 12-15; Eslāmī, *Bekhānand wa ātash-e enghelāb rā beneshānand*, 41-59.

⁴⁷³ *Dar pīrāmūn-e eslām*, S. 7.

dabei seiner Gesetze nicht kundig zu sein, habe keinen Nutzen.⁴⁷⁴ «Die Welt verläuft nach einer Ordnung (...) und nichts kann ohne Ursache geschehen. Aber die Muslime sehnen sich nach Angelegenheiten, die keine Ursache besitzen, die ausserhalb der Gesetze [der Natur] stehen.» Sie würden mit Gebeten Krankheiten heilen wollen und sie schrieben ihren Anführern Wunder (*mo 'djeze*) und Vollkommenheit (*kerāmat*) zu. Sie glaubten an die Rückkehr Jesu, an die Erscheinung des verborgenen Imams (*emām-e nāpeydā*) und das ewige Leben von al-Khezr, wobei all dies ausserhalb der Gesetze der Welt stehe.⁴⁷⁵ Das ist eine Kritik an der Unkenntnis der Naturgesetze. Für Kasrawī gehört nur das zur Religion, was mit den Naturgesetzen konform ist.

Diese sechs Irrwege der Muslime sind in den Augen von Kasrawī schlimmer und schädlicher als die Anbetung der zwei Götzen Lāt und Hubal,⁴⁷⁶ die, als der Prophet des Islam noch lebte in Mekka angebetet wurden. Neben diesen sechs hauptsächlichen Irrwegen führt Kasrawī in seinem Werk noch weitere Kritikpunkte am Islam seiner Zeit an:

Die Muslime sehnten sich nicht nach Freiheit, und ausser der Türkei lebten alle unter der Herrschaft der Europäer. «Sie haben sich dieser Schande und Niedertracht hingegeben, und keiner von ihnen macht sich Gedanken über die Freiheit.» Ihr Ideal, egal, wo sie sich befänden und zu welcher Rasse sie gehörten, bestehe darin, dass ihre Moscheen respektiert und ihre Kuppeln erhalten blieben, der Weg nach Mekka nicht versperrt würde, dem Freitag und den islamischen Feiertagen Wert beigegeben und aus dem Radio nachts oder morgens der Koran rezitiert würde und dass die Europäer ab und zu Artikel zum Lobpreis des Islam und dessen Stifter schrieben. Unter diesen Bedingungen seien sie bereit, sich jedem europäischen oder asiatischen Staat zu unterwerfen.⁴⁷⁷ Die Muslime seien ausserdem fortschrittsresistent. Diese Behauptung versucht er mit einigen Beispielen aus der Geschichte zu untermauern: Als die konstitutionelle Bewegung (*djonbesh-e mashrūte*) zustande gekommen sei, hätten die Muslime im Iran, im Osmanischen Reich und andernorts sie bekämpft. Als die Primarschulen (*dabestānhā*) und Universitäten sowie die Registerämter eröffnet worden seien, hätten sie sich feindselig verhalten.⁴⁷⁸ Die fortschrittsbekämpfende Haltung der Muslime führt Kasrawī auf die Wirkung ihrer religiösen Glaubensinhalte zurück.⁴⁷⁹ Denn die Mullas nähmen die Religion als ein fürs Jenseits geschaffenes Gedankenkonstrukt (*sākhtemān-e andīshe*) wahr.⁴⁸⁰

In den genannten Defiziten erblickt Kasrawī schliesslich drei Gründe, weshalb die Europäer den Islam unterstützen. *Erstens*, er trenne die Völker und statt Einheit (*yegānegī*) und Solidarität verursache er Streit und Feindseligkeit unter Muslimen. *Zweitens*, er verachte das Denken (*andīshehā*) und halte die Muslime davon ab, sich dem Leben sowie der Frage nach Ebenbürtigkeit mit den Europäern zu

⁴⁷⁴ *Dar pīrāmūn-e eslām*, S. 8.

⁴⁷⁵ *Dar pīrāmūn-e eslām*, S. 8.

⁴⁷⁶ *Dar pīrāmūn-e eslām*, S. 8-9.

⁴⁷⁷ *Dar pīrāmūn-e eslām*, S. 9-10.

⁴⁷⁸ *Dar pīrāmūn-e eslām*, S. 13-14. Siehe auch *Mā ĉe mīkhāhīm?*, S. 161-162.

⁴⁷⁹ *Dar pīrāmūn-e eslām*, S. 18.

⁴⁸⁰ *Mā ĉe mīkhāhīm?*, S. 156.

widmen. *Drittens*, die europäischen Wissenschaften und Bewegungen (wie Konstitutionalismus, Patriotismus und dergleichen) verlören wegen der Konfrontation mit diesen islamischen Glaubensrichtungen, mit denen sie nicht vereinbar seien, an Kraft.⁴⁸¹

2.2.2. Widerlegung potenzieller Einwände

Kasrawī geht auch auf potenzielle Einwände seiner Widersacher betreffend den Verfall des Urislam ein und versucht sie zu entkräften. Sie seien im Folgenden kurz wiedergegeben.

Erstens, «die Menschen sind schlecht, was kann die Religion dafür?» Darauf antwortet Kasrawī, dass die Menschen immer schlecht seien und die Religion sei dazu da, sie zum Guten zu bewegen. «Dass eine Religion ihre Anhänger nicht zum Guten, nicht zur Solidarität bewegen kann, ist ein Zeichen dafür, dass sie verfallen ist (*beham khorde ast*)».⁴⁸² Ferner schreibt er: «Sie sagen: «Welcher Schuld trifft die Religion [d.h. der gegenwärtige Islam]?» Ich antworte: «Die Religion ist schuld, dass sie ihr Wesen verloren hat, dass sie entartet ist, dass anstatt Gott Menschen angebetet werden,⁴⁸³ dass sie durch und durch sinnlose Phantastereien (*pendārḥā-ye bīpā*) und langweilige Mythen umfasst, dass sie der Zeit hinterher hinkt und die Leute nicht mehr recht zu leiten imstande ist, dass sie ihre Anhänger lehrt, dem Leben zu entsagen und sich den Verstorbenen zu widmen sowie einen verborgenen Menschen [d.h. den zwölften in Verborgenheit lebenden Imam] zu erwarten.»⁴⁸⁴

Zweitens, «die Menschen leben nicht nach der Religion, täten sie das, so bekäme man alles in den Griff.» Das will besagen, dass die Muslime den Anforderungen des Islam nicht nachkommen. Kasrawī erwidert: «Das stimmt nicht. Die Muslime praktizieren alle ihre Glaubensinhalte (all das, was praktiziert werden kann): Sie verrichten das Gebet, halten den Ramadan, lesen den Koran, gehen in die Moschee, in jeder Stadt sind einige Kuppeln sichtbar – sie besuchen die Moscheen, bezahlen den Fünftel (*khoms*) und Almosensteuer (*zekāt*), gehen nach Mekka (...) all das tun sie der Anweisung der Religion halber.»⁴⁸⁵

Drittens, «am Anfang existierte all das nicht in der Religion.» Damit wird behauptet, dass alle tadelnswerten, im heutigen Islam vorhandenen Erscheinungen im Urislam nicht vorhanden gewesen sind. Kasrawī antwortet auf dieses Argument mit einem Vergleich: «Das kommt dem Zustand einer

⁴⁸¹ *Dar pīrāmūn-e eslām*, S. 19. Siehe auch *Mā ċe mīkhāhīm?*, S. 162.

⁴⁸² *Dar pīrāmūn-e eslām*, S. 22-23.

⁴⁸³ Eine Anspielung auf die Verehrung der zwölf Imame unter den Schiiten.

⁴⁸⁴ *Mā ċe mīkhāhīm?*, S. 169. Die Schwäche der Religion im Iran führt Kasrawī auf die folgenden Gründe zurück: «Was den Iran angeht, so hat hier vor allem die konstitutionelle Bewegung (*djonbesh-e mashrūte*) den Grund für die Schwäche der Religion geliefert. Als die Menschen erwachten und sich dem Volke und dem Lande widmeten sowie diesbezüglich Anstrengungen auf sich nahmen, ist eine Spaltung entstanden, weil die Glaubensrichtungen damit unvereinbar waren. Und weil die Mullas und die anderen im Namen der Verteidigung der Glaubensrichtungen die konstitutionelle Bewegung anfeindeten, so haben die Konstitutionalisten gezwungenermassen von der Religion Abstand genommen, mit Tadel und Spott begonnen und somit ihren Glanz zunichte gemacht. Danach haben sich die neuen Wissenschaften verbreitet und weil es keine Vereinbarkeit mit ihnen gab, ist die Religion schwächer geworden. Danach haben die Irrlehren des Materialismus und das Geschrei danach dem Fundament der Religion den letzten Schlag versetzt.» (*Mā ċe mīkhāhīm?*, S. 173-174).

⁴⁸⁵ *Dar pīrāmūn-e eslām*, S. 26-27.

Familie gleich, die in einem ruinierten und maroden Schloss lebt und sich dabei mit Schlangen und Taranteln, mit Staub und Unrat abfindet und sich tröstet, indem sie sagt: «Am Anfang ist dieses Schloss nicht so gewesen.»⁴⁸⁶ Für Kasrawī zählt die Gegenwart: «Die Religion jedes Volkes ist die, die es besitzt und praktiziert.»⁴⁸⁷ Wenn es tatsächlich so wäre, dass die Religion nur in ihrem Wesen rein bleiben sollte und sich beliebig entwickeln sowie jegliche Verunreinigung annehmen dürfte, so sei die Kritik der Muslime an den Religionen des Zarathustras, des Judentums und des Christentums unbegründet. Diese seien auch in ihrem Wesen rein gewesen.⁴⁸⁸ Jede Religion sei am Anfang rein gewesen und habe der Erlösung der Menschen gedient. Aber sie seien im Laufe der Zeit verunreinigt worden, und hätten ihr Wesen verloren.⁴⁸⁹

Viertens, «führen wir die Religion auf ihren Ursprung zurück» oder «Reformieren wir die Religion». Darauf erwidert Kasrawī, dass keiner der Mullas bis anhin auf seine eigene Glaubensrichtung verzichtet und versucht habe, das Wesen der Religion zu erkennen und bekannt zu machen. Ausserdem sei es schwierig, die Religion zu ihrem Ursprung zurückzuführen, und nicht alle seien dazu imstande.⁴⁹⁰ Wenig später behauptet Kasrawī im Hinblick auf seine Pākdīnī, dass er den Islam auf sein Fundament zurückgeführt habe: «Einige sagen heute: «Führen wir den Islam auf seinen Ursprung zurück». (...) Sie wissen nicht, dass wir es getan haben. Wie sie sich über die Bedeutung der Religion nicht im Klaren sind, so kennen sie auch nicht die Bedeutung der «Rückführung der Religion auf ihr Wesen.»⁴⁹¹

Mit der Aussage, er habe den Islam auf seinen Ursprung zurückgeführt, meint Kasrawī: Wie der Prophet des Islam sich auf das Hanafitentum bezogen und basierend darauf den Islam gestiftet habe, so habe er sich auf den Islam bezogen und darauf seine Pākdīnī gegründet.⁴⁹² Vor diesem Hintergrund erklärte er seine Pākdīnī als die Nachfolgerin des Islam: «Pākdīnī ist die Fortsetzung des Islam [d.h. Urislam], und ihre Prinzipien sind nichts anderes als das Fundament des Islam. Pākdīnī ist in einer anderen Zeit entstanden und von diesem Gesichtspunkt unterscheidet sie sich vom Islam.»⁴⁹³ Was ist aber unter dem «Fundament des Islam» zu verstehen? Kasrawī zufolge umfasst es «den Glauben an Gott und seine Einheit, die Ablehnung der Vorstellung, andere können den Verlauf der Welt beeinflussen, die Einhaltung des Guten und des Reinen, die Anstrengung im Leben, die Bekämpfung der Verirrten und Religionslosen, die Überzeugung von der Existenz einer Welt der Belohnung und der Strafe und dergleichen.»⁴⁹⁴ Und was meint Kasrawī mit «Pākdīnī ist in einer anderen Zeit entstanden»? Damit meint er, dass der Islam den Irrweg seiner Zeit, nämlich Götzendienst, bekämpft habe, wobei er sich im

⁴⁸⁶ *Dar pīrāmūn-e eslām*, S. 29. Siehe auch *Mā ċe mīkhāhīm?*, S. 175-176; *Rāh-e rastgārī*, S. 67; «Khordegīrīhā-ye Haghīghatgū wa pāsokhā-ye ān (1)», in: *Peymān*, S. 213-214.

⁴⁸⁷ *Dar pīrāmūn-e eslām*, S. 29.

⁴⁸⁸ *Dar pīrāmūn-e eslām*, S. 31. Siehe auch *Mā ċe mīkhāhīm?*, S. 175.

⁴⁸⁹ *Mā ċe mīkhāhīm?*, S. 175.

⁴⁹⁰ *Dar pīrāmūn-e eslām*, S. 31.

⁴⁹¹ *Dar pīrāmūn-e eslām*, 61.

⁴⁹² *Dar pīrāmūn-e eslām*, S. 58. Zur Untermauerung dieser Aussage zitiert Kasrawī andernorts u.a. diese Koranstellen: 6:161; 16:123; 3:95 (*Dar pāsokh-e badkhāhān*, S. 53-54). Obwohl Kasrawī beteuert, er habe sich der gleichen Herangehensweise wie der Prophet bedient, gründet seiner Pākdīnī nicht auf dem Koran, was er selbst auch offenlegt. (*Dar pāsokh-e badkhāhān*, S. 31).

⁴⁹³ *Dar pīrāmūn-e eslām*, S. 58. Siehe auch ebd., S. 64; *Mā ċe mīkhāhīm?*, S. 200-202.

⁴⁹⁴ *Dar pīrāmūn-e eslām*, S. 60-61.

Rahmen seiner Pākdīnī gegen die (aktuellen) Irrwege seiner Zeit wie Philosophie, Kharābātīgarī, Sufismus und Materialismus eingesetzt habe.⁴⁹⁵

Im Zusammenhang seiner Auseinandersetzungen mit Gegnern führt Kasrawī ihnen vor Augen, dass jede Religion aus einem Fundament und einem Weg bestehe. Das Fundament aller wahrhaftigen Religionen sei dasselbe. Die Wege der Religionen, d.h. die zu bekämpfenden Irrwege, hingegen unterschieden sich. Wenn er vom Islam spreche, meine er vor allem sein Fundament. Währenddessen assoziierten seine Widersacher mit der Bezeichnung Islam vor allem den Weg. Er lege grösseren Wert auf das Fundament der Religion, wobei seine Widersacher hauptsächlich den Weg vor Auge hätten.⁴⁹⁶ Auch auf die von Muslimen geäusserte Glaubenslehre, der Islam sei das Siegel aller Religionen, entgegnet Kasrawī, diese sei mit Gottes Gesetzen sowie dem Fortschritt unvereinbar.⁴⁹⁷

Ausserdem besteht die Religion Kasrawī zufolge nicht nur aus ein paar Glaubensinhalten und einigen Anweisungen. Von ihr erwarte man, dass sie allerlei Irrwege beseitige und alle Wahrheiten (im Bereich des Lebens) darlege. Ein solches Ergebnis werde die Reform nicht herbeiführen können.⁴⁹⁸ Dies sieht er am Beispiel der Wahhabiten bestätigt: Den Wahhabiten sei es gelungen, sich dem Urislam anzunähern, aber gleichzeitig seien sie gezwungen gewesen, für die Verwaltung und Regierung ihres Landes auf europäische Gesetze zurückzugreifen. Sie würden so nie das islamische Kalifat wiederbeleben können. Ausserdem würden sich viele Junge, sobald einige Universitäten in Mekka und Medina eröffnet und die Naturwissenschaften verbreitet würden, zu Religionslosen entwickeln, wie es in Ägypten, im Irak und Iran geschehen sei.⁴⁹⁹

Fünftes, «solange der Koran existiert, bleibt der Islam ewig» oder «leiten wir den Ursprung des Islam aus dem Koran ab.» Dem entgegnet Kasrawī, dass der Koran nicht das Buch des Islam der Gegenwart sei. «Trotz des Vorhandenseins des Koran sind so viele Irrwege und ist so grosse Unwissenheit entstanden. Hätte der Koran die Irrwege verhindern können, so hätte er dies getan. Welchen Nutzen könntet ihr aus dem Koran ziehen, wenn jede dieser verschiedenen Glaubensrichtungen ihre Begründungen daraus herleitet und sich als korankonform erachtet?»⁵⁰⁰

2.3. Koran

Kasrawīs Einstellung zum Koran ist aus seinem Verständnis einer fortschreitenden respektive sich den zeitlichen Umständen anpassenden Prophetie und Offenbarung zu erschliessen. Da in seinen Augen der Prophet des Islam nicht als das Siegel aller Propheten gilt⁵⁰¹ und da er ein historisches Verständnis der Offenbarungsschriften hat, beurteilt er den Koran aus einer historischen Perspektive und spricht ihm

⁴⁹⁵ «Khordegīrīhā-ye Haghīghatgū wa pāsokh-e ān (7)», in: *Peymān*, S. 532-533.

⁴⁹⁶ *Dar pāsokh-e badkhāhān*, S. 48-49.

⁴⁹⁷ *Dar pīrāmūn-e eslām*, 56.

⁴⁹⁸ *Mā ċe mīkhāhīm?*, 190.

⁴⁹⁹ *Mā ċe mīkhāhīm?*, 199.

⁵⁰⁰ *Dar pīrāmūn-e eslām*, S. 35. Siehe auch *Mā ċe mīkhāhīm?*, S. 188.

⁵⁰¹ *Dar pīrāmūn-e eslām*, S. 56-57.

nicht nur eine zeitlich unbegrenzte Gültigkeit ab, sondern erklärt ihn auch als überholt.⁵⁰² Den Vorwurf, seine Aussagen zum Koran erfolgten nicht aus Überzeugung, sondern aus politischen Gründen, lehnt er ab, und betont, dass all seine Aussagen zum Koran wahr seien.⁵⁰³

Kasrawī anerkennt den Koran als heilige Schrift, begegnet ihm mit Respekt und bezeichnet ihn als göttlich (*khodā ī*).⁵⁰⁴ Der Koran habe die Araber, welche Götzen anbeteten, einander ausgeraubt und ihre eigenen Mädchen zu töten pflegten, zu guten Menschen erzogen.⁵⁰⁵ In Kasrawīs Augen hat der Koran die Erfordernisse seiner damaligen Zeit erfüllt. Doch Erneuerungen im Islam haben seiner Ansicht nach den Einfluss dieses Buches verringert.⁵⁰⁶ Darüber hinaus hätten viele Gesetze des Koran infolge des Fortschritts ihren Sinn verloren.⁵⁰⁷ So sei im Koran der Sklavenhandel nicht verboten gewesen, während er doch immer eine Schande der Menschheit gewesen und erst viel später abgeschafft worden sei. Auch die Herrschaft habe gemäss Koran nur eine Person ausüben dürfen, wobei sie in modernen Zeiten dem Volke zustehe.⁵⁰⁸ Der Koran schreibe den Muslimen vor, gegen Ungläubige zu kämpfen; sie täten aber nicht nur das nicht, sondern lebten sogar zufrieden unter ihrer Herrschaft. Ironisch fragt Kasrawī auch, ob die Muslime die Steuerämter und Banken auflösen und Almosensteuer (*zekāt*) und Fünftel (*khoms*) eintreiben müssten.⁵⁰⁹ Der Koran sei schliesslich auch nicht mehr in der Lage, eine Antwort auf die existierenden Irrwege wie den Sufismus, den Kharābātīgārī, den Fatalismus (*djabrīgārī*), den Materialismus und dergleichen zu liefern.⁵¹⁰ Deshalb kommt Kasrawī zum Schluss, der Koran sei das Buch des Urislam und nicht das des Islam der Gegenwart.⁵¹¹ Der Koran sei früher ein Grund für die Erlösung der Völker gewesen, nun sei er aber ein Vorwand in den Händen der Muslime, um auf ihren Irrwegen zu beharren sowie sich gegen die Erlösung zu wehren.⁵¹²

Was das Verhältnis des Koran zu den Wissenschaften angeht, so schreibt Kasrawī: «Der Koran ist kein wissenschaftliches Buch, und er sollte das auch nicht sein. Er ist nur mit dem Erkenntnisstand seiner Zeit und seines [Entstehungs]ortes vereinbar, und er sollte auch nicht anderes gewesen sein.»⁵¹³ Dass der Überbringer des Koran über eine göttliche Kraft verfügt habe, bedeute nicht, dass man die Kritikpunkte der Wissenschaften an diesem Buch nicht zu beachten habe.⁵¹⁴ «Alle sind sich darüber im Klaren, dass es einige Worte in der Thora, der Bibel und im Koran gibt, welche mit den Wissenschaften

⁵⁰² Siehe auch Jung, *Aḥmad Kasrawī*, S. 175.

⁵⁰³ *Dar pāsokh-e badkhāhān*, S. 51.

⁵⁰⁴ «Dar pīrāmūn-e ghorān», in: *Peymān*, S. 561; «Dar pīrāmūn-e ghorān», in: *Parčam (H)*, S. 156. Siehe auch *Dar pāsokh-e badkhāhān*, S. 9, 20, 21, 50, 51; *Dādgāh*, S. 23.

⁵⁰⁵ «Dar pīrāmūn-e ghorān», in: *Peymān*, S. 562-563.

⁵⁰⁶ *Dar pīrāmūn-e eslām*, S. 41-42.

⁵⁰⁷ *Dar pīrāmūn-e eslām*, S. 37.

⁵⁰⁸ *Dar pāsokh-e badkhāhān*, S. 19.

⁵⁰⁹ «Dar pīrāmūn-e ghorān», in: *Peymān*, S. 561-563.

⁵¹⁰ *Dar pīrāmūn-e eslām*, S. 37. Siehe auch «Dar pīrāmūn-e ghorān», in: *Parčam (H)*, S. 161 und 163; *Dar pāsokh-e badkhāhān*, S. 20; «Khordegīrīhā-ye Haghīghatgū wa pāsokh-e ān (3)», in: *Peymān*, S. 287-290; «Bāyad az gomrāhān djoḍā gardīd», in: *Peymān*, S. 443.

⁵¹¹ *Dar pīrāmūn-e eslām*, S. 35.

⁵¹² *Dar pīrāmūn-e eslām*, S. 38.

⁵¹³ *Yekom-e āzar [2]*, S. 35.

⁵¹⁴ *Dar pāsokh-e badkhāhān*, S. 21-22.

unvereinbar sind.»⁵¹⁵ Aus dem Koran zitiert Kasrawī zwei Stellen, um zu beweisen, dass die Erde in diesem Buch als flach beschrieben wird: «Bis er zum Untergang der Sonne kam, fand er, dass sie in einer moderigen Quelle versinkt [...] bis er zum Aufgang der Sonne kam, da fand er, dass sie über einem Volk aufgeht» (Koran, 18: 86 und 90). Daraufhin fragt Kasrawī kritisch, ob unter Berücksichtigung der Tatsache, dass die Erde rund sei noch irgendjemand den Aufgang und Untergang der Sonne erreichen könne. Seine Widersacher könnten nun entweder alle Beweise für das Rund-Sein der Erde ignorieren und behaupten, dass diese Verse nicht zum Koran gehörten oder aber dass der Prophet sie angelogen habe. In Kasrawīs Augen trifft keine dieser Behauptungen zu: «Diese Verse gehören zum Koran. Die Erde ist auch rund. Der Gründer des Islam hat auch nicht gelogen. (...) Die Wahrheit liegt darin, dass er sein eigenes Wissen äusserte. Von den Wissenschaften wusste er nur das, was in seiner Zeit vorhanden war.»⁵¹⁶ Nicht nur diese Geschichte, sondern auch jene des tausendjährigen Noah und jene von Moses Stock erachtet Kasrawī als Problemstellen (*doshwārīhā / motashābehāt*) des Koran und als ausserhalb der Naturgesetze stehend.⁵¹⁷

Einer naturwissenschaftlichen Interpretation des Koran tritt Kasrawī entgegen und betont, dieser habe als Lebensanweisung (*dastūr-e zendāganī*) gedient und es sei nicht möglich, daraus naturwissenschaftliche Erkenntnisse (*dāneshhā-ye tabī‘ī*) abzuleiten.⁵¹⁸ Deshalb lehnt er die folgenden in seiner Zeit von den Anführern der Schia geäusserten Ansichten strikt ab:⁵¹⁹ «Die Wurzel aller Wissenschaften ist in den Büchern des Islam zu finden. Das Geheimnis des Fliegens im Himmel wurde aus dem Koran abgeleitet. Die Anziehungskraft haben die Imame schon vor Issac Newton gekannt und offengelegt. Die Eisenbahn, das Telefon, das Flugzeug, ja all das, hat die Überlieferung (*akhbār*) verkündet.»⁵²⁰ Kasrawīs Hauptargument lautet, dass der Koran nicht mehr über den existierenden Erkenntnissen steht. Deshalb komme die Herangehensweise der Mullas für ihn der folgenden Metapher gleich: Es sei, wie wenn man aus einem anderen Ort Früchte holte und an den Zweigen eines unfruchtbaren Baums (Koran) hängte, dann behauptete, von diesem Baum könnten Früchte jedwelcher Art abgelesen werden.⁵²¹

2.4. Islamisierung des Iran

Mit diesem Thema befasste sich Kasrawī vor allem in der Phase, als er die Menschen aufrief, zum Urislam zurückzukehren. Während fast alle iranischen Religionskritiker – vor allem Mīrzā Fath ‘Alī-ye Ākhūndzāde (1812-1878), Mīrzā Āghā Khān-e Kermānī (1854/55-1896) und Sādegh-e Hedāyāt (1903-

⁵¹⁵ *Dar pāsokh-e badkhāhān*, S. 29. Siehe auch *Dar pīrāmūn-e eslām*, S. 42.

⁵¹⁶ *Dar pāsokh-e badkhāhān*, S. 27. Siehe auch ebd., S. 51-52

⁵¹⁷ «Dar pīrāmūn-e neweshtehā-ye peymān [1]», in: *Peymān*, S. 693 und «Dar pīrāmūn-e porsesh-e āghā-ye Hātefī», in: *Peymān*, S. 598

⁵¹⁸ *Mā če mīkhāhīm?*, S. 88-89. Siehe auch *Yekom-e āzar [2]*, S. 35; «Khordegīrīhā-ye Haghīghatgū wa pāsokh-e ān (7)», in: *Peymān*, S. 540; *Dar pīrāmūn-e eslām*, S. 47-48.

⁵¹⁹ Es bedienten sich tatsächlich einige Zeitgenossen und Gegner Kasrawīs einer wissenschaftlichen Interpretation des Koran und der Überlieferung. Siehe u.a. Sarrādj-e Ansārī, *Nabard-e bā bīdīnī*, S. 121-128; Mahdawī, *Kadjrawīgarī. Dar pāsokh-e ahreman*, Bd. 1, S. 16-24, 25-32; Nakha‘ī, *Kadjrawīhā-ye Kasrawī*, S. 141-149.

⁵²⁰ *Dīn wa djahān*, S. 160. Siehe auch «Bīmārīhā (2)», in: *Peymān*, S. 148-149.

⁵²¹ «Khordegīrīhā-ye Haghīghatgū wa pāsokh-e ān (7)», in: *Peymān*, S. 540.

1951) – die Islamisierung des Iran für den Verlust der iranischen Hochkultur verantwortlich machten und deshalb islamfeindlich, antiarabisch und rassistisch wirkten,⁵²² verhält sich Kasrawī in der Zeit des säkularen Nationalismus im Iran, in der die Verherrlichung des antiken Iran mit der Distanzierung vom Islam einherging, ganz anders: In seinen Werken findet sich keine Spur von Islamfeindlichkeit und Antiarabismus. Viel mehr sucht er die Spannung – antiker Iran versus islamisierter Iran – aufzuheben und dies mit dem Ziel, einen Beitrag zur Beseitigung der Zwistigkeiten (*dotīregīhā*) und Glaubenszersplitterungen (*parākandegīhā*) im Iran zu leisten.⁵²³ Dabei vertritt er die These, dass die Iraner zuerst gegen den Islam gekämpft hätten, und als sie mit ihm vertraut geworden seien, freiwillig konvertiert hätten.⁵²⁴ Kasrawī begnügt sich damit, diese These mit nur einem einzigen historischen Argument zu untermauern. Er ruft in Erinnerung, dass Ya‘ghūb-e Leys-e Saffārī (840-879), der Gründer der iranischstämmigen Saffārīden-Dynastie, in der zweiten Hälfte des dritten Jahrhunderts nach der Hedschra die Araber aus dem Iran verjagt und den Kalifen sogar in Angst versetzt habe. In dieser Zeit hätten die Iraner die Möglichkeit gehabt, dem Islam den Rücken zu kehren und mit Ya‘qūb gegen den islamischen Kalifen zu rebellieren, was aber nicht geschehen sei.⁵²⁵

Kasrawīs These der freiwilligen Annahme des Islam durch die ‘Iraner’, die weder differenziert noch mit zufriedenstellenden Fakten untermauert ist, findet trotzdem in der Forschung Zustimmung. So weist Daniel darauf hin, dass es schwierig sei, sich über die genauen Gründe der Konvertierung der Iraner zum Islam zu äussern.⁵²⁶ Die These, der Zwang habe bei der Konvertierung eine entscheidende Rolle gespielt, bezeichnet er als «allgemein diskreditiert». Nach ihm beinhalten fast alle angeblichen Verträge der Araber mit den eroberten Städten Persiens Schutzgarantien für die religiösen Gemeinschaften. Hier und da sei es zwar zur Gewaltanwendung gekommen. Er erwähnt in diesem Zusammenhang die Hinrichtung einiger zoroastrischen Priester, die Zerstörung der Feuerempel und die Verbrennung zoroastrischer Werke. Man hätte aber damit nicht die Schwächung des Zoroastrismus unter der Bevölkerung zum Ziel gehabt. Auch spricht er die Möglichkeit an, dass viele während der Eroberungskriege gefangen genommene Menschen unter Gewaltanwendung konvertiert haben könnten. Jedoch haben in seinen Augen soziale und wirtschaftliche Überlegungen bei der Konvertierung eine viel grössere Rolle

⁵²² Siehe dazu Ākhūndzāde, *Maktūbāt*, vor allem S. 15-33. Zu einem Überblick über Leben, Werk und Wirkung von Ākhūndzāde siehe Rezaei-Tazik & Māder, *Religionskritik als Bedingung für Fortschritt bei Mūrza Fath ‘Alī-ye Ākhūndzāde*, S. 121-140; Kermānī, *Se maktūb*, vor allem S. 119-151, 181-182, 266-268. Zu einem Überblick über Kermānī siehe Rezaei-Tazik & Māder, *Gottvertrauen auf dem Prüfstand – Ein Disput iranischer Intellektueller*, S. 196-207; Hedāyat und Mīnawī, *Māziyār*, vor allem S. 9-11, 104-113; Adjodānī, *Hedāyat, būf-e kūr wa nāsionalism*, vor allem S. 9-18.

⁵²³ «Dar pīrāmūn-e zardosht wa ā’in-e ū», in: *Peymān*, S. 9-10. Siehe auch «Eslām wa īrān (2)», in: *Peymān*, S. 10.

⁵²⁴ «Eslām wa īrān [1]», in: *Peymān*, S. 5-6. Siehe auch «Eslām wa īrān (2)», in: *Peymān*, S. 12; «Yek derafsh yek dīn (1)», in: *Peymān*, S. 348.

⁵²⁵ «Yek derafsh yek dīn (1)», in: *Peymān*, S. 349; «Eslām wa īrān (2)», in: *Peymān*, S. 12. Was das Verhältnis der Iraner zu den Arabern angeht, so ist Kasrawī der Ansicht, dass die Rechnung unlängst beglichen worden sei. Gemeint ist damit, dass es keine Feindschaft geben müsse, weil die Iraner im dritten Jahrhundert nach der Hedschra die Araber aus dem Iran verjagt und die Herrschaft zurückgewonnen hätten. («Eslām wa īrān (2)», in: *Peymān*, S. 10-11. Siehe auch «Eslām wa īrān [1]», in: *Peymān*, S. 12).

⁵²⁶ Daniel, *Conversion ii. Of Iranians to Islam*. Er weist zudem darauf hin, dass der Begriff «Iraner» Probleme mit sich bringe. Es sei zum Beispiel nicht immer leicht herauszufinden, ob eine damals auf der Persischen Hochebene lebende nicht persisch sprechende Ethnie als «Iraner» zu gelten sei oder nicht. Auf diesem Hintergrund verwendet er den Begriff «Iraner» in einem bereiten Sinne. (Daniel, *Conversion ii. Of Iranians to Islam*).

als der Zwang gespielt. So habe zum Beispiel die persische Aristokratie den Islam angenommen, um ihren sozialen Status aufrechtzuerhalten sowie die Bezahlung bestimmter Steuern zu vermeiden, von denen sie unter den Sassaniden befreit waren. Ausserdem sollen auch subtile Druckfaktoren vor allem Diskriminierung im politischen, wirtschaftlichen und rechtlichen Bereich eine Rolle gespielt haben. Schliesslich sei auch Missionierung und individuell-spirituelle Erfahrung von Bedeutung gewesen. Als Fazit folgert Daniel, dass die Konvertierung der Iraner zum Islam ein äusserst komplexer historischer Prozess gewesen sei. Die Motivation dazu sei von Region zu Region sehr unterschiedlich gewesen.⁵²⁷

2.5. Schia

Wenn hier von der Schia die Rede ist, ist damit ausschliesslich die Zwölfer-Schia (*shī'e-ye dawāzdah-emāmī*, genannt auch *shī'e-ye asnā- 'asharī*) gemeint, die einen Zweig des Islam darstellt.⁵²⁸ Im Vordergrund dieser Glaubensrichtung steht die Lehre, dass die berechtigten Nachfolger des Propheten des Islam zwölf Imame sind. Der erste davon ist 'Alī ebn-e Abī Tāleb (gest. 661) und der letzte Mohammed ebn-e Hasan-e 'Askarī, welcher der Schia zufolge schon als Kind von Gott entrückt wurde, in Verborgenheit (*gheybat*) lebt, am Ende der Zeit als Mahdi zurückkommen und die Welt erlösen wird. In der Schia ist von zwei Phasen der Verborgenheit die Rede: Der kleinen und der grossen. Während der kleinen Verborgenheit (*gheybat-e soghrā*) hielt der zwölfte Imam den Kontakt zu seinen Anhängern über vier Botschafter (*sofarā*', Singular *safīr*), auch besondere Stellvertreter (*nawwāb-e khāss*, Singular *nāyeb-e khāss*) oder Türe/Tore (*abwāb*, Singular *bāb*) genannt. Diese Phase, die als die der besonderen Stellvertretung (*niyābat-e khāsse*) bezeichnet wird, begann im Jahre 874 und ging mit dem Tode des letzten Botschafters im Jahre 941 zu Ende. Seitdem lebt der zwölfte Imam nach schiitischem Glauben in grosser Verborgenheit (*gheybat-e kobrā*), in der eine neue Form der Vertretung, nämlich diejenige der regulären Stellvertretung (*niyabāt-e 'āmmē*) des verborgenen Imam, entstanden ist, auf die Mullahs den Anspruch erhoben (und erheben). Der Unterschied zwischen der besonderen und der regulären Stellvertretung liegt darin, dass bei der ersten eine direkte Verbindung zum verborgenen Imam beansprucht wird, während dies bei der letzteren nicht der Fall ist.

Kasrawīs Einstellung zur Zwölfer-Schia respektive zum Schiismus (*Shī'egarī*)⁵²⁹ kann in drei Phasen aufgeteilt werden. In der ersten Phase in Täbris verfasste er ein Buch mit dem Titel *Sharī'a t-e ahmadī* für das Kulturministerium, in dem von einer Kritik an der Schia wohl keine Rede ist.⁵³⁰ In der

⁵²⁷ Daniel, *Conversion ii. Of Iranians to Islam*.

⁵²⁸ Für die Beschreibung der Zwölfer-Schia bezieht sich der Verfasser der vorliegenden Arbeit auf folgende Bücher, auf die später nicht mehr verwiesen wird: Halm, *Die Schia*; Richard, *Der verborgene Imam*.

⁵²⁹ Kasrawī verwendet die Begriffe *Shī'a* (Schia) und *Shī'egarī* (Schiismus), wobei der zweite viel öfters vorkommt.

⁵³⁰ Das Buch konnte der Autor der vorliegenden Arbeit nicht ausfindig machen. Einige Teile daraus hat Kasrawīs Widersacher Sarrādj-e Ansārī zur Widerlegung von Kasrawīs Thesen abgedruckt. (Siehe Sarrādj-e Ansārī, *Nabard-e bā bīdīnī*, S. 109.113). Auf den mit diesem Buch verbundenen Einwand, er habe eine Zeitlang ein anderes Verständnis von der Schia gehabt, entgegnete Kasrawī, dass er das Buch für das Kulturministerium verfasst habe, weshalb er die Schia so dargelegt habe, wie sie existiere. Ausserdem sei er damals nicht mit allen Wahrheiten vertraut gewesen. («Rāh-e īrād rā ham nemīdānand», in: *Parčam (H)*, S. 262-263).

zweiten Phase, das heisst, zwei bis drei Jahren nach der Ausgabe von *Peymān* (erste Ausgabe 1933, Teheran), übte er implizit Kritik an der Schia.⁵³¹ In der dritten Phase, das heisst spätestens ab dem fünften Jahrgang von *Peymān* (1938/39), begann er mit seiner expliziten Kritik an dieser Glaubensrichtung,⁵³² die mit der Abdankung von Rezā Shāh (1941) eine viel radikalere Dimension annahm.

Am umfassendsten und ausdrücklichsten legte Kasrawī seine Kritik an der Schia in *Shī‘egarī* (Schiismus) dar. Sein Verständnis der Schia und seine theologische Kritik an ihr wird im Folgenden vor allem gestützt auf dieses Buch dargelegt.

2.5.1. Entstehung der Schia

Die Schia respektive der Schiismus ist nach Kasrawī während der Herrschaft der Omayyaden (661-750) in der zweiten Hälfte des ersten Jahrhunderts nach der Hedschra (zwischen 650 und 700 n. Chr.) im Zuge der kriegerischen Auseinandersetzungen um das Kalifat entstanden. Bei diesen Auseinandersetzungen seien die Anhänger von ‘Alawiyān (Söhne des ersten Imam der Schiiten ‘Alī ebn-e Abī Tāleb) als «Schia» bezeichnet worden, was «Anhänger» bedeutet. Der Schiismus sei am Anfang eine reine, lobenswerte, politische Bewegung gewesen. Im Laufe der Zeit habe er aber negative Schattierungen angenommen, was zu seiner Verwandlung in eine Glaubensrichtung geführt habe. Die *erste* Schattierung habe sich im Zusammenhang mit der Aberkennung und Anfeindung der drei ersten Kalifen, nämlich Abū Bakr (gest. 634), ‘Omar ebn-e al-Khattāb (gest. 644) und ‘Osmān ebn-e ‘Affān (gest. 656) vollzogen.⁵³³ Die *zweite* Schattierung habe sich unter dem sechsten Imam der Schiiten, Dj‘afar-e Sādegh (702-765) ereignet, der behauptet habe, der Kalif müsse von Gott erwählt werden. Aus Angst habe er aber nicht die Bezeichnung «Kalif», sondern die des «Imam» verwendet. Bis dahin hätten die Begriffe «Kalif» und «Imam» als Synonyme gegolten. Bei Dj‘afar-e Sādegh und seinen Anhängern habe der Begriff «Imam» aber allmählich eine neue Bedeutung erhalten. Nun habe man darunter «den Auserwählten Gottes» verstanden, was wiederum dazu geführt habe, dass unter dem «Kalifen» nicht mehr «ein politischer Herrscher», sondern «ein religiöser Führer» verstanden worden sei. Dadurch habe sich der einst als eine politische Bewegung verstandene Schiismus zu einer Glaubensrichtung (*rawīye-ye kīshī*) entwickelt.⁵³⁴ Die *dritte* Schattierung sei im Zusammenhang mit der Idee des verborgenen Imam (*emām-e nāpeydā*) geschehen.⁵³⁵

2.5.2. Kritikpunkte an der Schia

⁵³¹ Siehe u.a. «Man če mīgūyam? [1]», in: *Peymān*, S. 9; «Man če mīgūyam? (3)», in: *Peymān*, S. 8; «Rāh-e rastgārī (2)», in: *Peymān*, S. 85; «Khodāparastī – botparastī», in: *Peymān*, S. 139.

⁵³² Siehe u.a.: «Khūyhā-ye pāk (4)», in: *Peymān*, S. 128-129; «Fehrestī az gomrāhīhā (2)», in: *Peymān*, S. 546-560.

⁵³³ *Shī‘egarī*, S. 39-50.

⁵³⁴ *Shī‘egarī*, S. 50-57. Siehe auch «Fehrestī az gomrāhīhā (2)», in: *Peymān*, S. 547.

⁵³⁵ *Shī‘egarī*, S. 57-69.

Kasrawī führt in seinem Buch *Shī'egarī* dreizehn Kritikpunkte an der Schia an, welche vor allem theologischer und gesellschaftlicher Natur sind. Sie werden im Folgenden in Kürze wiedergegeben.

Erstens, das Fundament des Schiismus bestehe darin, dass der Kalif von Gott und nicht vom Volk auszuwählen sei. Diese Aussage sei nirgendwo im Koran belegt. Hinzu komme, dass das Verhalten der Anführer des Islam, welche nach dem Tode des Propheten zusammengesessen sowie Abū Bakr, 'Omar, 'Osmān und 'Alī gewählt hätten, gegen diese unbegründete Behauptung der Schiiten spreche. Darüber hinaus habe 'Alī einen Brief an Mo'āwiye (gest. 680) geschrieben. «In diesem Brief schreibt er: <Die Leute haben mir die Hand gereicht, wie sie Abū Bakr, ['Omar], und 'Osmān die Hand reichten.> Dies führt er als Grund zur Legitimität seiner Herrschaft an, aber er schreibt nicht: <Gott hat mich auserwählt.> oder <Der Prophet hatte es schon angekündigt.>»⁵³⁶ Kasrawī argumentiert hier basierend auf Briefen von 'Alī ebn-e Abī Tāleb, die sich im *Nahdjolbalāghe* (Pfad der Eloquenz) finden. Dieses Werk enthält eine Auslese der Ansprachen, Briefe und Worte von 'Alī ebn-e Abī Tāleb. Es ist aber dreihundertfünfzig Jahre nach dessen Tod zusammengestellt worden, weswegen die Authentizität seiner Inhalte in Zweifel gezogen werden darf.

Zweitens, angenommen, im Islam werde der Kalif von Gott auserwählt, dann sollte dieser Auserwählte Gottes sich den Leuten zeigen, für die Wahrhaftigkeit seines Anspruches Gründe liefern sowie versuchen an das Kalifat zu kommen, die Arbeit in die Hand nehmen, die Muslime leiten wie sie auch vor den Feinden schützen. Ohne diese Aufgaben habe das Kalifat keine Bedeutung. Die Imame der Schiiten hätten aber Zuhause gesessen, sich im Geheimen Kalifen genannt sowie eine kleine Gruppe um sich geschart. Darüber hinaus sei es erstaunlich, dass von elf Imamen der Schiiten nur der erste, 'Alī ebn-e Abī Tāleb, zum Kalifat gekommen sei und nur Hoseyn ebn-e 'Alī (gest. 680) nach dem Kalifat gestrebt habe.⁵³⁷

Drittens, Aussagen wie «Gott hat uns aus einem besseren Wasser und Ton erschaffen» oder «Gott hat die Welt im Hinblick auf unser Dasein (*be pās-e hastī-ye mā*) erschaffen» kämen in den schiitischen Büchern oft vor, würden aber nicht begründet. Diese Aussagen hätten entweder die Imame der Schiiten selber gemacht oder sie seien ihnen zugeschrieben worden.⁵³⁸ Kasrawī betrachtet sie als Gottlosigkeit mit dem Argument, dass die Schiiten damit das Fundament der Religion mit der Erkenntnis dieser Imame gleichsetzten.⁵³⁹ Um solche Gedanken zu entsakralisieren, weist er auch darauf hin, dass es keinen Unterschied zwischen Imamen und gewöhnlichen Menschen gegeben habe: «Ist es denn nicht so gewesen, dass jeder von ihnen [d.h. Imamen] wie die anderen Menschen geschlafen und gegessen hat, dass er krank geworden ist, dass er Verletzungen erlitten hat und es keine Überlegenheit gegeben hat?»⁵⁴⁰ Ja, im Schiismus behaupte man, dass «Gott die Welt im Hinblick auf das Dasein der <vierzehn Unfehlbaren> (*čahārdah ma'sūm*)⁵⁴¹ erschaffen hat. Dies ist ein unsinniges Geschwätz. (...) Gott ist

⁵³⁶ *Shī'egarī*, S. 81-82. Siehe auch ebd., S. 250-251.

⁵³⁷ *Shī'egarī*, S. 91-92. Siehe auch *Dar pīrāmūn-e kherad*, S. 34.

⁵³⁸ *Shī'egarī*, S. 93-94.

⁵³⁹ «Fehrestī az gomrāhīhā (2)», in: *Peymān*, S. 548.

⁵⁴⁰ *Shī'egarī*, S. 93-94. Siehe auch «Fehrestī az gomrāhīhā (2)», in: *Peymān*, S. 550.

⁵⁴¹ Gemeint sind der Prophet des Islam, seine Tochter Fāteme und die anderen zwölf Imame.

erhabener, als dass er sich wie ein genussüchtiger König ‹Günstlinge› (*gerāmī-dāshtegānī*) auswählt.» Durch diesen Irrweg seien zweierlei Schäden angerichtet worden. Zum einen hätten sich die Schiiten zu Menschen-Anbetern (*kasān-parast*) entwickelt und zum anderen legten sie nur Wert auf die Zeit ihrer Imame sowie deren Geschichten und somit seien sie mit ihrer Gegenwart fremd geworden.⁵⁴² Damit meint Kasrawī, dass die Schiiten vergangenheitsorientiert sind und die Gegenwart ignorieren. Er ist auch der Meinung, dass die Anführer der Schia für die Sakralisierung ihrer Imame viele Überlieferungen selber verfasst hätten. Anhand der Aufdeckung grammatikalischer Fehler versucht er zu beweisen, dass sie nicht echt sind.⁵⁴³

Viertens, die Schiiten setzten ihre Imame neben den Berufenen, weil sie in ihren Augen von Gott auserwählt und aller Wissenschaften kundig gewesen seien sowie alle Sprachen beherrscht hätten. Hier fragt Kasrawī nach der Begründung dieser Glaubensinhalte und weist darauf hin, dass im Koran von diesen Imamen keine Rede sei. Er betont mit Bezugnahme auf einige Versen des Koran (7:50; 11:31; 17:59, 90, 92-93), dass der Prophet des Islam selbst erklärt habe, er könne kein Wunder vollbringen. Doch die Schiiten schrieben ihren Imamen Wunder zu.⁵⁴⁴ Dj‘afar ebn-e Mohammad, der sechste Imam der Schiiten, habe seinen Sohn, Esmā‘īl, als seinen Nachfolger ernannt. Dieser sei aber vor ihm gestorben. Kasrawī fragt deshalb: ‹Ist das nicht ein Grund dafür, dass er die Zukunft nicht kannte?› Weiter stellt er auch Fragen bezüglich der Funktion der Imame: ‹Erstens, es soll gefragt werden: Welchen Bedarf hat es nach dem [Tode des] Propheten an Imamen gegeben? Ist es denn so gewesen, dass der Prophet sein Werk nicht zu Ende gebracht hat, sodass sie es vollenden müssten? Zweitens, welche grossartigen Dinge haben sie [d.h. die Imame] zustande gebracht, sodass wir sie der Welt[bewohner] vor Augen führen könnten? Welchen Irrweg haben sie aus dem Wege geschafft?›⁵⁴⁵ Mit diesen Argumenten versucht Kasrawī die Imame der Schiiten zu entsakralisieren.

Fünftens, die Schiiten betrachteten ihre Imame als Helfer Gottes bei der Leitung der Welt. In Kasrawīs Augen ist es ein grosser Irrweg, handlungsunfähige Tote (*mordegān-e hīckāre*) als Mitarbeiter Gottes zu betrachten. Er wirft den Schiiten vor, keinen Grund für solche Lehrmeinungen zu haben.⁵⁴⁶ Wären die Imame in Gottesangelegenheiten involviert, müssten sie unsterblich sein (*bāyad az marg īman bāshand*). Dass sie aber gestorben seien, sei der beste Beweis dafür, dass sie nichts anderes als Geschöpfe Gottes gewesen seien.⁵⁴⁷

Sechstens, die Anführer der Schia behaupteten, die Schiiten seien von einem besseren Wasser und Ton erschaffen und von Gott auserwählt worden. Da sie eine auserwählte Gruppe seien, würden sie im Jenseits unmittelbar ins Paradies gelangen. Diese Aussagen betrachtet Kasrawī als Betrug und

⁵⁴² *Shī‘egarī*, S. 152-153. Siehe auch ebd., S. 158-160, 201; ‹Dar pīrāmūn-e neweshtehā-ye peymān [1]›, in: *Peymān*, S. 685-686.

⁵⁴³ *Shī‘egarī*, S. 155.

⁵⁴⁴ *Shī‘egarī*, S. 95-97.

⁵⁴⁵ *Shī‘egarī*, S. 99-101.

⁵⁴⁶ *Shī‘egarī*, S. 102-104. Siehe auch ‹Fehrestī az gomrāhīhā (2)›, in: *Peymān*, S. 548; ‹Dar pīrāmūn-e neweshtehā-ye peymān [1]›, in: *Peymān*, S. 683.

⁵⁴⁷ ‹Khordegīrīhā-ye Haghīghatgū wa pāsokhā-ye ān (2)›, in: *Peymān*, S. 244.

Verführung des Volkes, als Anmassung gegenüber Gott und durchwegs als schädlich.⁵⁴⁸ Mit schädlich meint er vor allem die gesellschaftlichen Folgen solcher Aussagen, die er beim Punkt acht näher beschreibt.

Siebtens, jeder der Schreine (*bārgāhhā*), die in Maschhad, Ghom, ‘Abdol‘azīm, Bagdad, Samearra, Kerbela, Nadschaf und in anderen Städten existierten, sei ein Götzenhaus (*botkhāne*).⁵⁴⁹ In der Vorstellung der Schiiten könne jede Kuppel (*gonbad*) menschliche Probleme lösen, weshalb sie diese Schreine aufsuchten. «Sie fassen diesen Eisenschrott an, schütteln ihn und verlangen von ihm die Erfüllung ihrer Bedürfnisse.»⁵⁵⁰ Der Unterschied zwischen Gottesanbetung und Götzendienst liege in der Frage, ob ausser Gott auch andere ins Weltgeschehen eingreifen könnten. Die Gottesanbetung verneine die Frage, und der Götzendienst bejahe sie.⁵⁵¹ Bei den Anführern der Schiiten gebe es über den Besuch dieser Schreine zahlreiche Überlieferungen: «Alle Sünden derjenigen Person, die eine Pilgerfahrt unternimmt, werden vergeben; das Paradies wird ihr zur geschuldeten Belohnung (...) und hundert Jungfrauen werden unter ihrem Namen eingetragen.» Indessen habe niemand danach gefragt, welcher Nutzen aus diesen Pilgerfahrten zu ziehen sei, damit Gott der jeweiligen Person solche Belohnungen verleihen könne. Würde ein Blick auf die Geschichte geworfen, wäre ersichtlich, dass es im Hofe dieser Schreine immer wieder zu Massenmord gekommen sei und diese Schreine es nicht hätten verhindern können.⁵⁵² Zur Untermauerung seiner Behauptung führt Kasrawī einige historische Massenmorde an den Schreinen der Schiiten im Iran und Irak an.⁵⁵³ Dabei stellt er ironisch fest: «Niemand fragt, warum während dieses Blutvergiessens kein Wunder von diesen Schreinen ausgegangen ist. Ist das nicht beschämend, dass ihr [d.h. die Schiiten] trotz dieser historischen Ereignisse weiterhin Lügen über Wunder erfindet und verbreitet?» Würden wir aber darüber mit den Mullas sprechen, würden sie folgendermassen antworten: «Wir betrachten die Imame nicht als Gott. Sie sind bei Gott hoch angesehen, wir suchen bei ihnen Zuflucht. (Wir machen sie zu Fürsprechern [*miyāndjī*]).» Ich antworte: Der Götzendienst ist nichts anderes als eben das. Die Götzenanbeter von Quraisch⁵⁵⁴ haben gegenüber dem Stifter

⁵⁴⁸ *Shī‘egarī*, S. 104-105.

⁵⁴⁹ *Shī‘egarī*, S. 106. Siehe auch *Dar pīrāmūn-e eslām*, S. 36-37; «Man če mīgūyam? (3)», in: *Peymān*, S. 8.

⁵⁵⁰ *Shī‘egarī*, S. 102-103.

⁵⁵¹ *Shī‘egarī*, S. 107.

⁵⁵² *Shī‘egarī*, S. 107-108.

⁵⁵³ Einige davon werden im Folgenden in Kürze wiedergegeben: Abdülmo‘men-e Ozbak und seine Anhänger hätten im Jahre 1589/90 (998 h.gh.) die Stadt Maschhad erobert. Dabei hätten Menschen, darunter Mullas, beim Heiligenschrein (*āstāne-ye moghaddase*) Zuflucht gesucht. Sie hätten gedacht, sie würden den Massenmord überleben. Doch die Ozbaks seien eingedrungen und hätten ein Blutbad angerichtet. – Im Jahre 1905/6 (1324 h.gh.) habe eine Gruppe, bestehend u.a. aus angehenden Mullas, wegen Brotmangels rebelliert. Sie habe sich im Hofe des Schreins in Maschhad versammelt. Darauf habe ein gewisser Hādjdjī Mohammad Hasan einige Soldaten auf sie losgeschickt. Vierzig Personen seien dabei getötet worden. – Im Jahre 1911/12 (1330 h.gh.) sei Seyyed Mohammad-e Yazdī mit einer Gruppe im Hofe des Schreins in Maschhad in einen Streik getreten. Doch die Russen seien in den Hof eingedrungen, hätten einige getötet und Seyyed Mohammad verhaftet. – Auch in Kerbela sei es oft zu solchen Ereignissen gekommen: Im Jahre 1801 (1216 h.gh.) hätten die Wahhabiten Kerbela angegriffen, sie hätten die Schreine geplündert und seien danach triumphierend nach Hause zurückgekehrt. – Im Jahre 1844/45 (1260 h.gh.) habe Nadjīb Pāshā, der Statthalter von Bagdad, eine Armee in diese Stadt geschickt. Sie sei mit Kanonen und Gewehren eingedrungen und habe dabei neuntausend Menschen getötet. (*Shī‘egarī*, S. 108-113. Siehe auch «*Dar pīrāmūn-e neweshtehā-ye peymān* [1]», in: *Peymān*, S. 683-684).

⁵⁵⁴ Darunter ist der arabische Stamm zu verstehen, welcher zur Zeit des Propheten Mohammed über Mekka herrschte.

des Islam die gleichen Einwände vorgebracht und gesagt: «Wir dienen ihnen nur, damit sie uns in Gottes Nähe bringen.» [Koran, 39:3]. Oder sie sagten: «Sie sind unsere Fürsprecher [bei Gott]» [Koran, 10:18].»⁵⁵⁵

Achtens, ein weiterer Gegenstand der Kritik Kasrawīs ist das Weinen und Klagen für die Getöteten in Kerbela. Die Trauerzeremonien, welche die Schlacht von Kerbela betreffen,⁵⁵⁶ sind in seinen Augen vernunftwidrig und beinhalten viele, vor allem negative gesellschaftliche Folgen. Anfangs habe man daraus «politisches Kapital» geschlagen, bzw. die Anführer der Schia hätten mit der Instrumentalisierung der gegenüber Hoseyn ebn-e ‘Alī ausgeübten Grausamkeit ihre eigenen Interessen vorangebracht.⁵⁵⁷ Nun richteten diese Trauerzeremonien viele Schäden an: Sich einer Geschichte, die vor tausenddreihundert Jahren passiert sei, zu widmen und dabei zu weinen und zu trauern, bedeute, der Vernunft den Rücken zu kehren. Ja, der Glaube der Schiiten, Gott empfinde wegen dieses Weinens und Klagens Wohlgefallen, sei Unwissenheit. Gott empfinde Wohlgefallen bei einer Sache, die vernünftig und nützlich sei.⁵⁵⁸ Sich während dieser Trauerzeremonie zu geisseln, sei ein Zeichen für Wildheit und eben dies liefere den Europäern den Vorwand, die Iraner und Orientalen als halbwild sowie eines freien Lebens als nicht würdig zu erachten. Dass aber die Orientalisten diese Trauerzeremonien loben, führt Kasrawī darauf zurück, dass sie die Orientalen in einem Zustand der Unwissenheit und Wildheit behalten möchten.⁵⁵⁹ Darüber hinaus würden diese Zeremonien die Menschen davon abhalten «sich den

⁵⁵⁵ *Shī‘egarī*, S. 113-114. Siehe auch *Dar pīrāmūn-e eslām*, S. 36-37; «*Dar pīrāmūn-e neweshtehā-ye peymān* [2]», in: *Peymān*, S. 16.

⁵⁵⁶ *Shī‘egarī*, S. 115. Gemeint ist der Massenmord in Kerbela vom Jahre 680 n. Chr., bei dem der dritte Imam der Schiiten samt vielen Mitgliedern seiner Familie und seiner Anhänger getötet wurde.

⁵⁵⁷ *Shī‘egarī*, S. 171.

⁵⁵⁸ *Shī‘egarī*, S. 179-180. Siehe auch ebd., S. 115-116; «*Fehrestī az gomrāhīhā* (2)», in: *Peymān*, S. 557-558; *Mā ċe mīkhāhīm?*, S. 135.

⁵⁵⁹ *Shī‘egarī*, S. 182-183. Kasrawī geht hier mit zwei (wohl inexistenten) Orientalisten, einem deutschen Monsieur Mārbīn und einen französischen Dr. Joseph scharf ins Gericht. Er wirft ihnen vor, politische Absichten zu verfolgen, mit ihren Werken die Iraner zu betrügen und zu versuchen, sie am Fortschritt zu hindern. Sie hätten in ihren Werken die Schia und ihre Trauerzeremonien gelobt, was wiederum dazu geführt habe, dass auch die Mullas ihre schon ins Persische übersetzten Werke in einem Buch mit dem Titel *Siyāsatohoseynīye* (Die Politik von Hoseyn) im Jahre 1910 (1328 h.g.h.) publizierten. Dieses Buch habe vor allem in Täbris grosse Wirkung erzielt und u.a. zur Bildung von Gruppen mit dem Namen *Entezāriyūn* (Die Erwartenden) in Maschhad, Täbris und anderenorts geführt (*Shī‘egarī*, S. 183-197).

Im Buch *Siyāsatohoseynīye*, Mārbīn zugeschrieben, welches auch unter dem Titel *Rewolīsiyūn-e bozorg yā siyāsatohoseynīye* (Die Grosse Revolution oder die Politik von Hoseyn) erschien, werden u.a. die schiitischen Trauerzeremonien mit dem Argument verteidigt, sie stärkten «das politische» und «das revolutionäre Gefühl». (Monsieur Marbīn-e Ālmānī, *Rewolīsiyūn-e bozorg yā siyāsatohoseynīye*, S. 30, 32). Darin erfährt die Ermordung des dritten Imam der Schiiten, Hoseyn, der gegen die Herrschaft der Omayyaden rebellierte, eine moderne Interpretation. In diesem Zusammenhang tauchen immer wieder Begriffe wie Politik (*siyāsāt*), Revolution (*rewolīsiyūn*) und Wahlen (elekshen) auf. Dabei wird im revolutionären Zeitgeist des Iran die Kadscharen-Dynastie (gestürzt 1925) mit jener der Omayyaden – gegen die Hoseyn rebellierte – gleichgesetzt. (Ebd., S. 27).

Trotz der Bibliographie dieses Werkes konnten weder die erwähnten ‘Orientalisten’ noch Informationen zu ihren Werken im Original ausfindig gemacht werden. Ein fundierter im *WikiHussain* anonym publizierter Artikel mit dem Titel *Siyāsatohoseynīye yā rewolīsiyūn-e kabīr* (Die Politik von Hoseyn oder die grosse Revolution), mit Fokus auf Mārbīn wirft neues Licht auf die Autorschaft dieses Werkes. Hier wird mit Recht darauf verwiesen, dass die Deutschen das Wort «Herr» und nicht «Monsieur» verwendeten, ein Orientalist namens «Mārbīn» in dieser Zeit nicht existiert habe, die Bibliographie seines Buches nirgendwo angegeben werde, der Name des Übersetzers verschleiert sei und der Inhalt nicht demjenigen anderer Werke der damaligen Orientalisten gleiche. Deshalb wird die These aufgestellt, dass Monsieur Mārbīn ein fiktiver Name sei, das Buch mit grösster Wahrscheinlichkeit von Seyyed Djalāloddīn-e Kāshānī (1863-1930), bekannt als Mo’ayyedolesslām und Heraus-

Lebensaufgaben zu widmen». Statt sich über die Geschehnisse auf der Welt, den Fortschritt in den Wissenschaften und in anderen Bereichen zu informieren oder sich dem Staat und dem Volke zu widmen, befassten sie sich mit jenen unsinnigen Zeremonien.⁵⁶⁰ Des Weiteren hätten die Belohnungen, welche für die Teilnahme an diesen Zeremonien versprochen würden, demoralisierende Funktion: Man sollte wissen, dass gewöhnliche Menschen im Hinblick auf Gut und Böse nicht über das erforderliche Verständnis und den notwendigen Scharfsinn verfügten. Über ein Übel (*badī*) (zum Beispiel Diebstahl), wüssten sie nur, dass es sich dabei um eine Sünde handle, dass es den Grund für den Zorn Gottes darstelle und der Täter (oder der Dieb) dafür in die Hölle falle. Das einzige Abschreckungsmittel sei eben diese Angst vor der Hölle. Sobald aber die gleichen Menschen hörten, dass alle Sünde desjenigen, der um Hoseyn weine und seinen Schrein besuche, verziehen seien sowie ihm das Paradies zur geschuldeten Belohnung werde, werde er die Angst verlieren und sich jedem Übel zuwenden.⁵⁶¹

Neuntens, über das Jenseits gebe es in den schiitischen Büchern viel Unsinniges zu lesen: «Am Tag der Auferstehung wird Gott richten, die Propheten werden an allen Seiten Schlange stehen. (...) Die Imame werden mit den Schiiten sympathisieren und für sie Fürbitte (*miyāndjīgarī*) leisten sowie ihre Sünden den Sunniten und die Verdienste der Sunniten den Schiiten zuschreiben. Die Imame werden die Sunniten in die Hölle und die Schiiten ins Paradies schicken.» Die Fürbitte sei eine der Säulen der Schia.⁵⁶² Die Schiiten glaubten, Gott sei wie ein despotischer König. Deshalb hätten sie ihm Günstlinge und Helfer zur Seite gestellt. Seitens der Mullas sei oft diese Äusserung gehört worden: «Die Könige besitzen Wesire. Warum sollte Gott nicht über solche verfügen?» Daran könne man die Unwissenheit und die Gottlosigkeit dieser Gruppe erkennen. Kasrawī stellt im Hinblick auf das Jüngste Gericht die Frage, ob es im weltlichen Gericht oder in offiziellen Ämtern auch Fürsprecher gebe.⁵⁶³

Zehntens, eine weitere Säule der schiitischen Glaubensrichtung sei die Verabscheuung (*tabarrī*), d.h. die Verwünschung und die Beschimpfung der Helfer des Propheten, vor allem der drei ersten Kalifen. Ohne jeden Grund, über Tote zu schimpfen und ihnen Lügen zu unterstellen, spreche für die Unwissenheit. Ausserdem seien die in den schiitischen Büchern beschriebenen Konflikte zwischen ‘Alī ebne Abī Tāleb mit Abū Bakr und ‘Omar nichts anderes als Lüge.⁵⁶⁴ Darüber hinaus würden solche nutzlosen Auseinandersetzungen die Menschen vom Leben abhalten.⁵⁶⁵

Elftens, das Thema «Taghīye», d.h. seine religiöse Zugehörigkeit zu einer Glaubensrichtung bei gefährlichen Situationen zu verheimlichen, ist ein weiterer Kritikpunkt Kasrawīs. Die Anführer der

geber der Zeitung *Hablomatīn* (mit Sitz in Kalkutta), in der zuerst Teile davon publiziert wurden, verfasst worden sei. Dass es von einem Schiiten verfasst und einem deutschen Orientalisten zugeschrieben wurde, wird in diesem Artikel auf das grosse Ansehen der Orientalisten jener Zeit zurückgeführt. Die erwähnten Argumente und somit auch die These dieses Artikels wurden vom Autor der vorliegenden Arbeit auf ihre Richtigkeit hin überprüft. Sie konnten bestätigt werden.

⁵⁶⁰ *Shī‘egarī*, S. 185-186.

⁵⁶¹ *Shī‘egarī*, S. 186. Siehe auch ebd., S 116; *Mā ċe mīkhāhīm?*, S. 135, 168.

⁵⁶² *Shī‘egarī*, S. 118.

⁵⁶³ *Shī‘egarī*, S. 118-119. Siehe auch «Khordegīrīhā-ye Haghīghatgū wa pāsokkhā-ye ān (2)», in: *Peymān*, S. 252; «Dar pīrāmūn-e neweshtehā-ye peymān [1]», in: *Peymān*, S. 683.

⁵⁶⁴ *Shī‘egarī*, S. 119, 125.

⁵⁶⁵ «Fehrestī az gomrāhīhā (2)», in: *Peymān*, S. 550.

Schia hätten «Taghīye» als ewige Pflicht betrachtet, wobei sie immer mit Betrugereien und Lügereien einhergegangen sei.⁵⁶⁶

Zwölftens, die Anführer der Schia hätten in Bezug auf den Koran ein respektloses Verhalten an den Tag gelegt und ihn herabwürdigt. Sie seien der Meinung, nur die Imame verstünden die Bedeutung des Koran, und somit nähmen sie diesem Buch die Wirkung und den Wert. Sie hätten nicht dem Koran, sondern den Überlieferungen (*ahādīs*) Vorrang gegeben. Ausserdem hätten sie von den Bätenīten die allegorische Interpretation (*gozāresh/ta'wīl*) des Koran gelernt und die Bedeutung vieler klarer Verse verdunkelt. Zudem hätten einige Schiiten zwei weitere Suren dem Koran hinzugefügt, und mit der Behauptung, Abūbakt, 'Omar und 'Osmān hätten diese einen anderen Koran geschaffen. Die englische Zeitschrift *The Moslem Word* habe ein Foto dieser Suren abgedruckt.⁵⁶⁷ Ausserdem ist der Schiismus laut Kasrawī mit dem Koran in folgender Hinsicht unvereinbar: «Der Koran, aus dem Munde des Propheten des Islam, sagte: «Siehe, ich bin ein Mensch wie ihr.» [Koran, 18:110]. Der Schiismus aber, aus dem Munde der Imame, sagt: «Wahrlich, Gott hat uns aus einem besseren Wasser und Ton erschaffen.» (...). Der Koran betrachtet die Anbetung von allem ausser Gott als Götzendienst. Im Schiismus aber gilt dies und jenes anzubeten als eine Säule.»⁵⁶⁸

Dreizehtens, schliesslich geriet auch der Glaube an den verborgenen Imam (*emām-e nāpeydā*) ins Visier der Kritik Kasrawīs.⁵⁶⁹ Da dieses Thema eine zentrale Rolle bei seiner Kritik an der Schia und am Bahaismus spielt, wird darauf im folgenden Unterkapitel umfassend eingegangen.

2.5.3. Glaube an einen verborgenen Imam

Der Grund für die Entstehung des Glaubens an einen verborgenen Imam ist laut Kasrawī im Mahdismus (*mahdīgarī*) zu suchen. Deshalb wird im Folgenden kurz auf dessen Entstehungsgeschichte sowie seine Verbindung mit dem Schiismus, wie Kasrawī sie sieht, eingegangen. Anschliessend werden seine Kritikpunkte am Glauben an einen verborgenen Imam dargelegt.

2.5.3.1. Mahdismus

Der Glaube daran, dass in der Zukunft jemand auftaucht, «welcher mit einigen ausserhalb der Naturgesetze stehenden, also übernatürlichen Taten die Welt zum Guten wenden wird», existiert nach Kasrawī in vielen Religionen und Glaubensrichtungen: Die Juden erwarteten den Messias, die Zoroastrier den Shāh-Bahrām, die Christen Jesus Christus und die Schiiten den Mahdī.⁵⁷⁰ Mit Bezugnahme

⁵⁶⁶ *Shī'egarī*, S. 130-131. Zur Untermauerung seiner These zitiert Kasrawī eine lange Geschichte aus dem Buch *Ghosasol'olamā'* (Die Geschichte von Religionsgelehrten) von Mohammad ebn-e Soleymān-e Tonekābonī, in dem die Taghīye vorkommt und gerechtfertigt wird. (*Shī'egarī*, S. 131-134).

⁵⁶⁷ *Shī'egarī*, S. 135-138. Diese zwei Suren «Sūrat an-Nūrīn» und «Sūrat al-welāya» hat Kasrawī im Anhang der *Shī'egarī* drucken lassen. (*Shī'egarī*, S. 254-255).

⁵⁶⁸ *Dar pāsokh-e badkhāhān*, S. 9-10.

⁵⁶⁹ *Shī'egarī*, S. 138-145.

⁵⁷⁰ *Shī'egarī*, S. 64. Siehe auch *Bahā'īgarī*, S. 15.

auf das Buch *Le Mahdi, depuis les origines de l'Islam jusqu'à nos jours* von James Darmesteter,⁵⁷¹ dessen Übersetzung er verwendete,⁵⁷² schreibt Kasrawī, dass es diesen Aberglauben (*pendār*) schon seit der Antike unter den Iranern und Juden gegeben habe:⁵⁷³ «Die Iraner, welche ja an den Ahrīman⁵⁷⁴ glaubten und ihn für die Übel (*badthā*) der Welt verantwortlich machten, meinten, dass eines Tages jemand aus der Rasse von Zarathustra namens «Saoschyant» erscheinen, den Ahrīman töten und die Welt von allen Übeln befreien wird. Den Juden, welche die Autonomie über ihr eigenes Land verloren hatten und unter das Joch der assyrischen und chaldäischen Könige geraten waren, hatte einer ihrer Propheten versprochen, dass Gott einen Messias (einen König) aus ihrem Volk erwählen würde, der die Fremden fortschaffen und die Juden von ihrer Erniedrigung und Demütigung befreien würde.»⁵⁷⁵ Dieser Aberglaube (*pendār*) sei allmählich zu einem «Ideal für die Iraner und Juden» geworden.⁵⁷⁶

Von einem Mahdi ist laut Kasrawī während der Lebenszeit des Stifters des Islam keine Rede. In Übereinstimmung mit Darmesteter vermutet Kasrawī, dass wahrscheinlich Iraner diesen Aberglauben unter den Muslimen verbreitet hätten.⁵⁷⁷ So sei Mohammad ebn-e Hanafiye, der Sohn von 'Alī ebn-e Abī Tāleb, die erste Person, die man Mahdi genannt habe, und die meisten seiner Anhänger seien Iraner gewesen. «Seine Anhänger glaubten nicht an seinen Tod und sagten: «Er ist am Leben, befindet sich in dem Berg Razawī (in der Nähe von Medina) und er wird von daher wiederkommen und Krieg führen.»» Zur Untermauerung seiner These zitiert Kasrawī auch einige diesem Mahdi gewidmete arabischen Gedichte.⁵⁷⁸

Der Mahdismus sei damals zu einem politischen Mittel geworden, und jeder habe sich Mahdi genannt, um das Kalifat erobern zu können. So habe z.B. Zeyd ebn-e 'Alī, das Enkelkind von Hoseyn ebn-e 'Alī, während der Zeit der Omayyaden den Anspruch auf das Kalifat erhoben, wobei er getötet worden sei. Doch seine Anhänger hätten ihn «Mahdi» genannt, und um ihre Sache voranzutreiben hätten sie diese Aussage verbreitet: «Unser Mahdi wird bald hinter Kufa erscheinen».⁵⁷⁹ Auch die Abbasiden, welche sich über die Rache der Iraner gegenüber den Arabern und Omayyaden im Klaren gewesen seien, hätten den Mahdismus instrumentalisiert. Zur Untermauerung seiner These verweist Kasrawī auf diese Überlieferung: «Sobald ihr schwarze Flaggen seitens Khorāsān seht, so verheißt dies euch, dass unser Mahdi erschienen ist.» Zweifelsohne hätten die Abbasiden und ihre Diener diese Aussage und ähnliche

⁵⁷¹ Das Buch wurde 1885 in Paris gedruckt.

⁵⁷² Kasrawī verwendete die Übersetzung von Mohsen-e Djahānsūz, welche unter dem Titel *Mahdī. Az sadr-e eslām tā gharn-e sīzdahom-e hedjrī* wohl im Jahre 1938 (Khordād-e 1317 h.sh.) in Teheran herausgegeben wurde.

⁵⁷³ *Shī'egarī*, S. 65.

⁵⁷⁴ Darunter ist das Haupt der Dämonen oder der Ursprung des Bösen zu verstehen. Im islamischen Kontext wird darunter «Teufel» verstanden.

⁵⁷⁵ *Bahā'īgarī*, S. 15-16.

⁵⁷⁶ *Bahā'īgarī*, S. 16.

⁵⁷⁷ *Bahā'īgarī*, S. 16. Diese These von Darmesteter findet sich in der Übersetzung von Mohsen-e Djahānsūz. (Siehe Darmesteter, *Mahdī. Az sadr-e eslām tā gharn-e sīzdahom-e hedjrī*, S. 18, 22-22).

⁵⁷⁸ *Bahā'īgarī*, S. 16. Die von Kasrawī erwähnten Thesen und Gedichten finden sich in der Übersetzung von Mohsen-e Djahānsūz. (Siehe Darmesteter, *Mahdī. Az sadr-e eslām tā gharn-e sīzdahom-e hedjrī*, S. 20-27).

⁵⁷⁹ *Bahā'īgarī*, S. 17-18.

verbreitet, weil sie diejenigen gewesen seien, welche beabsichtigt hätten, mit den schwarzen Flaggen von Khorāsān Richtung Bagdad einzumarschieren.⁵⁸⁰

Seine Gedanken zum Mahdi respektive zum Mahdismus fasst Kasrawī folgendermassen zusammen: Der Mahdismus sei durch die Iraner verbreitet worden, er habe zuerst als ein politisches Mittel fungiert. Unter einem Mahdi sei jemand verstanden worden, der das Kalifat übernehme und gemäss den Gesetzen des Islam regiere.⁵⁸¹ Darüber hinaus ist der Mahdismus nach Kasrawī «mit den Gesetzen Gottes (oder besser gesagt: mit den Gesetzen des Weltenumlaufs) nicht vereinbar», weil man glaubt, dass der Mahdi «mit einer ausserhalb der Weltgesetze stehenden Kraft auftauchen wird und Werke vollbringt, welche ausserhalb der Fähigkeit der anderen Menschen liegen.» Ausserdem glaube man, dass er die Welt auf einmal verändere und die Übel der Welt ausrotten könne. Es stimme, dass die Menschen im Leben Fortschritte erzielt und sich im Laufe der Geschichte zum Besseren hin entwickelt hätten. «Doch dieser Fortschritt ist bis heute Schritt für Schritt erzielt worden, und es wird auch in Zukunft so sein.» Deshalb führt Kasrawī den Glauben an den Mahdismus auf Schwäche und Faulheit zurück.⁵⁸²

2.5.3.2. Beziehung zwischen dem Mahdismus und einem verborgenen Imam

Nach Kasrawī haben die Anhänger und Nachfolger von Dja‘far ebn-e Mohammad, dem sechsten Imam der Schiiten, aus der Geschichte des Mahdi Kapital geschlagen. Weil es sich bei ihnen um eine kleine und schwache Gruppe handelte, pflegten sie zu sagen: «Der Mahdi wird uns gehören.» Als der elfte Imam der Schiiten gestorben sei, habe er keine Kinder hinterlassen,⁵⁸³ was eine Glaubenszersplitterung unter ihnen ausgelöst habe. In Reaktion darauf hätten sich vier Personen⁵⁸⁴ als «Bāb», als «die Türe» zum verborgenen Imam bezeichnet. Der erste von ihnen, ‘Osmān ebn-e Sa‘īd habe gesagt: «Jener verborgene Imam hat mich zwischen sich und euch als Vermittler erwählt. Welche Frage ihr auch immer habt, ihr könnt sie mir mitteilen. Ich werde sie ausrichten und eine Antwort darauf bekommen. Das Geld, welches ihr ihm geben möchtet, könnt ihr mir geben, sodass ich es ihm weitergebe.» Dieses System existierte nach Kasrawī etwa siebzig Jahre, bis der letzte «Bāb», Mohammad ebn-e ‘Alī-ye Sammarrī, starb und nicht nur keinen Nachfolger ernannte, sondern auch sagte: «Der Imam wird keinen weiteren «Bāb» unter den Menschen haben, und er wird auf einmal fern sein von den Menschen, ja er wird verborgen sein.» Es sei offensichtlich, dass nach seinem Tode das Bāb-System zunichte gegangen sei und die Schiiten kopflos geworden seien. Gezwungenermassen hätten sie nun das Erscheinen des Imam selbst abwarten müssen, und zu jener Zeit hätten sie dem verborgenen Imam auch die Bezeichnung Mahdi (*mahdīgarī*)⁵⁸⁵ verliehen.⁵⁸⁶

⁵⁸⁰ *Bahā‘īgarī*, S. 18.

⁵⁸¹ *Bahā‘īgarī*, S. 18.

⁵⁸² *Bahā‘īgarī*, S. 62-63. Siehe auch «Fehrestī az gomrāhīhā (2)», in: *Peymān*, S. 550-551; *Shī‘egarī*, S. 142.

⁵⁸³ Halm, der Schia-Kenner, vertritt auch die Meinung, dass der elfte Imam der Schiiten keinen Sohn hinterlassen habe. (Halm, *Die Schiiten*, S. 41).

⁵⁸⁴ Gemeint sind die vier Botschafter bzw. die vier besonderen Stellvertreter des verborgenen Imam.

⁵⁸⁵ Im Original steht «Mahdīgarī», gemeint ist aber wohl «Mahdi».

⁵⁸⁶ *Bahā‘īgarī*, 20-22.

2.5.3.3. Widerlegung des Glaubens an einen verborgenen Imam

Kasrawī war der Meinung, dass die Geschichte des verborgenen Imam nichts anderes als ein unbegründeter Mythos sei, weil sie weder mit der Wissenschaft noch der Vernunft vereinbar sei noch die Geschichtsschreibung etwas von ihr wisse.⁵⁸⁷ Zur Widerlegung dieses Glaubens führt er in seinem Buch *Shī'egarī* sieben historische, rationale und empirische Argumente ins Feld:

Erstens, «wie ist es möglich, dass jemand ein Kind bekommt, und niemand davon erfährt?» Ironisch fragt Kasrawī, ob Hasan-e 'Askarī, der elfte Imam der Schiiten, denn nicht in Samarra unter den Menschen gelebt und ob niemand in seinem Zuhause verkehrt habe. Danach fragt er nach dem Sinn der Verborgenheit: «Welchen Schaden hätte er erlitten, wäre er nicht verborgen gewesen? Sie sagen: «Er hatte Angst vor seinen Feinden.» Ich antworte: «Warum befürchteten denn seine Vorfahren dies nicht?»⁵⁸⁸

Zweitens, «sollte ein Imam sich als Anführer verstehen, so sollte er unter den Menschen sein und sie führen. Was für einen Sinn kann ein unsichtbarer Imam haben?» Den potenziellen Einwand der Widersacher, der verborgene Imam sei wie eine Sonne hinter der Wolke, versucht Kasrawī damit zu entkräften, dass die Helligkeit und Wärme der Sonne hinter der Wolke fassbar seien, wobei vom verborgenen Imam der Schiiten nur ein Name zu hören sei.⁵⁸⁹

Drittens, «ein tausendjähriges Leben ist nicht glaubwürdig.» Hier argumentiert Kasrawī vor allem damit, dass dieser Glaube den Gesetzen Gottes, womit er die Naturgesetze meint, widerspreche, und nach Gottes Gesetzen niemand mehr als hundertzwanzig oder hundertvierzig Jahre leben könne.⁵⁹⁰ Ausserdem tritt er diesem Glauben mit einem empirischen Argument entgegen: So etwas sei noch nicht gesehen worden, und das sei auch der Grund, warum es unmöglich sei.⁵⁹¹ Auf die Antwort seiner möglichen Widersacher, Noah habe nach dem Koran 950 Jahre gelebt, liefert Kasrawī die folgende Antwort: «Ich sage: Das ist an sich zu beanstanden. Solche Äusserungen des Koran gehören zu den «zweifelhaften Aussagen» (*motashābehāt*),⁵⁹² welche nicht anzutasten sind, welche nicht diskutiert werden sollen.»⁵⁹³ Eine Auseinandersetzung mit diesen Versen will Kasrawī aus pragmatischen Gründen vermeiden, damit der Koran nicht an Wert verliert.

Viertens, «welches Interesse könnte Gott haben, dass er jemanden für tausend Jahre bewahren und in den Wüsten schlendern liesse, bis er ihn eines Tages hervorholt und mit seinen Händen die Welt zum Guten kehrt? Könnte Gott ihn denn nicht zu einer Zeit in die Welt schicken, in der er kommen sollte und ihn dann mit seinem Werk beauftragen?» Kasrawī meint, dass der Grund dafür, dass Menschen Dinge für die Zukunft beiseitelegten, auf die fehlende Verfügbarkeit zurückgehe. Zum Bei-

⁵⁸⁷ *Yekom-e āzar* [2], S. 3.

⁵⁸⁸ *Shī'egarī*, S. 138-139.

⁵⁸⁹ *Shī'egarī*, S. 141.

⁵⁹⁰ *Shī'egarī*, S. 141-142. Siehe auch «Fehrestī az gomrāhīhā (2)», in: *Peymān*, S. 551; *Dar pīrāmūn-e kherad*, S. 33; «Payām wa pāsokh-e ān», in: *Peymān*, S. 349.

⁵⁹¹ «Fehrestī az gomrāhīhā (2)», in: *Peymān*, S. 550.

⁵⁹² Darunter können auch Verse verstanden werden, die einen allegorischen Sinn haben.

⁵⁹³ *Shī'egarī*, S. 141-142. Siehe auch «Dar pīrāmūn-e porsesh-e āghā-ye Hātefī», in: *Peymān*, S. 598.

spiel gebe es im Winter keine Auberginen, und die Menschen könnten sie dann nicht ernten, deshalb legten sie sie im Sommer beiseite. Er fragt, welche Bedürftigkeit und welche Unzulänglichkeit man Gott bezüglich eines verborgenen Imam zuschreiben könnte.⁵⁹⁴

Fünftens, «der Mahdismus ist nichts anderes als ein Mythos.». Dass jemand mit übernatürlichen, also den Gesetzen der Welt widersprechenden Taten die Welt zum Guten wendet, ist nach Kasrawī ein Aberglaube, weil die Gesetze der Welt bzw. Gottes sich nie änderten. Auch den Einwand der möglichen Widersacher, der Prophet habe den Mahdi vorausgesagt, versucht Kasrawī anhand des Koran selbst zu entkräften: «Der Prophet sagte offensichtlich: «Das Verborgene kenne ich nicht».⁵⁹⁵ Wie könnte er nun die Zukunft vorhergesagt haben? Warum wurde eine so erstaunliche und wichtige Geschichte im Koran nicht erwähnt?»⁵⁹⁶

Sechstens, die Schiiten haben dem Mahdismus vieles hinzugefügt. Dass sie sagten, Mahdi werde das Blut von Hoseyn rächen, die Omayyaden und Abbasiden töten, «ist ein Zeichen dafür, dass es sich dabei um eine politische Gaunerei handelte, und mit dieser Verheissung zielten sie darauf ab, ihre Anhänger vor Resignation und religiöser Zersplitterung zu bewahren. Da nun weder Omayyaden noch Abbasiden existieren, ist nicht klar, welche Personen der Mahdi töten wird.»⁵⁹⁷

Siebtens, in den schiitischen Büchern komme viel Unsinniges vor wie: Mahdi werde von einer bärtigen Frau getötet, nach Mahdi würden alle Imame in die Welt zurückkommen, herrschen und Rache an ihren Feinden nehmen. Diese in der Schia verbreiteten Aussagen betrachtet Kasrawī Verspottung des Schöpfungssystems und Anmassung gegenüber Gott.⁵⁹⁸ Darunter fallen auch die Unvereinbarkeit solcher Aussagen mit den Naturgesetzen.

Zu erwähnen ist, dass Kasrawī auch stets auf den Schaden hinweist, den der Glaube an einen verborgenen Imam auf das reale Leben der Menschen ausübt: «Mit welchem Schiiten auch immer ihr über die Probleme [der Welt] spricht: Sobald ihr den Wunsch nach dem Guten in der Welt äussert, würde er unmittelbar mit der Antwort beginnen und sagen: «Er [d.h. der Mahdi] soll selbst auftauchen und die Arbeit in die Hand nehmen.»⁵⁹⁹ Ja, der Glaube an einen solchen Imam führt nach Kasrawī dazu, dass die Menschen ihre Misere vergässen und keinen Ausweg daraus suchten.⁶⁰⁰

2.5.3.4. Widerlegung des Anspruchs der schiitischen Mullas auf Herrschaft in der Abwesenheit eines verborgenen Imam

⁵⁹⁴ *Shī'egarī*, S. 142. Siehe auch «Fehrestī az gomrāhīhā (2)», in: *Peymān*, S. 550-551; «Payām wa pāsokh-e ān», in: *Peymān*, S. 349; *Bahā'īgarī*, S. 94-95.

⁵⁹⁵ Diese Stelle kommt in den folgenden Suren bzw. Versen des Koran vor: 6:50; 27:65; 11:31.

⁵⁹⁶ *Shī'egarī*, S. 143.

⁵⁹⁷ *Shī'egarī*, S. 143.

⁵⁹⁸ *Shī'egarī*, S. 144. Zur Verbreitung solcher Aussagen in der Zwölfer-Schia siehe auch die Anmerkung von Mohammad-e Amīnī zu *Shī'egarī*, auf S. 144, Fn. 1-3.

⁵⁹⁹ *Shī'egarī*, S. 189. Siehe auch «Fehrestī az gomrāhīhā (2)», in: *Peymān*, S. 552; *Doulat be mā pāsokh dahad*, S. 12.

⁶⁰⁰ *Yekom-e āzar [2]*, S. 3. Siehe auch «Mordegān be djahān bāz khāhand gasht?», in: *Parčam (H)*, S. 375.

Die Staatstheorie, nach der den Mullahs in der Abwesenheit eines verborgenen Imam die politische Herrschaft zusteht, wird heute Herrschaft des Rechtsgelehrten (*welāyat-e faghīh*) genannt. Nach Ādjodānī wurde diese Staatstheorie als fundierte Idee erst in der Zeit der Kadscharen während der Regierungszeit von Fath ‘Alī Shāh (reg. 1797-1834) entwickelt.⁶⁰¹ Ruhollah Khomeini (1902-1989) baute basierend auf dieser Staatstheorie sein Ideal von einer islamischen Herrschaft auf und gründete die heutige Islamische Republik Iran im Jahre 1979.⁶⁰²

Diesen Anspruch auf Herrschaft nimmt Kasrawī vor etwa vier Dekaden vor der Gründung der islamischen Republik Iran ins Visier seiner Kritik. Der Schiismus sei nach langer Zeit zur Ansicht gelangt, die Herrschaft gehöre nun dem verborgenen Imam. «Die Mullahs beziehen sich darauf und sagen: Wir sind die Vertreter jenes Imam und die Herrschaft gehört heute uns.»⁶⁰³ Vor diesem Hintergrund erklärt er die Schia als demokratieresistent und antistaatlich: «Der Konstitutionalismus oder die demokratische Herrschaft ist mit der Glaubensrichtung der Iraner unvereinbar, weil der Konstitutionalismus besagt, dass die Herrschaft dem Volke gehört und dieses den von ihm gewählten Vertretern die Regierungsgeschäfte überlassen muss. Aber ihre Glaubensrichtung besagt: Die Herrschaft gehört den Mullahs, das Volk muss ihnen die Macht (*ekhtiyār*) abgeben, und jede andere Macht bzw. jedes Parlament, welches sich ans Regieren macht, ist tyrannisch. Das ist das erste Hindernis [zur eigentlichen Umsetzung] des Konstitutionalismus.»⁶⁰⁴ Es sei wirklich wahr gewesen, was die Mullahs sagten: Der Konstitutionalismus sei mit dem Islam unvereinbar.⁶⁰⁵ Es sei aber auch offensichtlich, dass der Grund für die Entstehung des Konstitutionalismus im Iran darin bestanden habe, dass man mit der Schia und ihren Anweisungen das Land nicht habe verwalten können.⁶⁰⁶ Dass der Konstitutionalismus im Iran nicht Fuss fassen konnte, führt Kasrawī auch auf den Schiismus und die Rolle der Mullahs zurück.⁶⁰⁷ Er bezeichnet die Mullahs als die Quelle der Unwissenheit und des Irrwegs der Menschen und erachtet sie als Grund für die Unordnung.⁶⁰⁸

Zur Entstehung einer antistaatlichen Einstellung leisten nach Kasrawī besonders die fortschritts-hemmenden Mullahs einen grossen Beitrag. In den Augen der Mullahs und ihrer Anhänger gehörten die Beamten und staatlichen Angestellten zu den Tyrannen, und sie seien Sünder. Ihrer Meinung nach «ist die Justiz der Scharia zuwider, die Notare sind der Scharia zuwider, das Militär ist der Scharia zuwider,

⁶⁰¹ Ādjodānī, *Mashrūte-ye īrānī*, S. 65-68.

⁶⁰² Siehe mehr dazu Khomeinis Buch mit dem Titel *Der islamische Staat*. Im persischen Sprachraum ist es vor allem als *Welāyat-e faghīh* (Die Herrschaft des Rechtsgelehrten) und *Hokūmat-e eslāmī* (Die islamische Herrschaft) bekannt.

⁶⁰³ *Shī‘egarī*, S. 213. Siehe auch «Če mībāyad kard? (2)», in: *Peymān*, S. 154; «Āyande-ye mā ċe khāhad būd?» (1), in: *Peymān*, S. 376.

⁶⁰⁴ «Khordegīrī wa pāsokh-e ān [1]», in: *Parčam [H]*, S. 129. Siehe auch «Čerā az rāh-e siyāsāt nemī-ā’īm?», in: *Peymān*, S. 581-582; «Pūldārān wa āzmanān (1)», in: *Parčam [H]*, S. 21; «Če mībāyad kard? (2)», in: *Peymān*, S. 153-154; «Goft wa shenīd [5]», in: *Peymān*, S. 606-607; *Shī‘egarī*, S. 202, 213-216; *Dar pīrāmūn-e eslām*, S. 21-22, 25; *Doulāt be mā pāsokh dahad*, S. 10-25; *Afsarān-e mā*, S. 76; *Farhang ċīst?*, S. 18.

⁶⁰⁵ «Yek nabard-e dīgarī ke bāyad bekonīm», in: *Parčam [H]*, S. 406. Siehe auch *Bahman-māh*, S. 35; «Pūldārān wa āzmanān (1)», in: *Parčam*, S. 21.

⁶⁰⁶ *Doulāt be mā pāsokh dahad*, S. 11.

⁶⁰⁷ *Shī‘egarī*, S. 233-234.

⁶⁰⁸ *Dādghāh*, S. 40.

Steuerabgabe ist der Scharia zuwider, die Primarschulen sind der Scharia zuwider, die Universitäten sind der Scharia zuwider, all das, was ausserhalb des Klerikalismus (*ākhūndī*) und des Schiismus liegt, ist der Scharia zuwider. Ja, der Patriotismus ist der Scharia zuwider.»⁶⁰⁹ Deshalb warnte Kasrawī die hochrangigen Behörden vor einer Annäherung an die Mullahs, u.a. mit dem Argument, die Machtzunahme der Mullahs führe zur Schwächung des Systems der Demokratie und zur Abtötung der patriotischen Gefühle.⁶¹⁰

Der Anspruch auf politische Herrschaft seitens der Mullahs basiert nach Kasrawī auf der folgenden Überlieferung, welche dem verborgenen Imam zugeschrieben wird: «Bei Streitfragen (*rokhdādhā*) wendet ihr euch an jene, die unsere Aussagen wiedergeben, weil sie mein Beweis für euch sind und weil ich Gottes Beweis für sie bin.»⁶¹¹ Diesen Anspruch widerlegt Kasrawī mit folgenden Argumenten: *Erstens*, man solle auf die Worte solcher Imame nicht Wert legen. Dass die Mullahs sagen, dass «dem Imam zu gehorchen ist», komme im Koran nicht vor. Darüber hinaus sei die Existenz des verborgenen Imam umstritten: «Zuerst soll die Existenz von so etwas bewiesen werden, sodass euer Anspruch überhaupt zum Thema wird.»⁶¹² *Zweitens*, jene Überlieferung bedeute nicht das, was die Mullahs darunter verstehen. Sie besage: «Solltet ihr mit einer Streitfrage (*dāstānī*) konfrontiert werden, von der ihr nicht wisst, wie sie zu behandeln ist, respektive deren Lösung (*hokm*) ihr nicht kennt, so fragt die Leute, welche mit unseren Aussagen vertraut sind.» Diese Äusserung und der Anspruch auf die Herrschaft seien zwei unterschiedliche Sachen.⁶¹³ *Drittens*, die Mullahs seien zahllos und nicht-organisiert, religiös zersplittert und führerlos. Deshalb könne ihr Anspruch auf Herrschaft nicht sinnvoll sein.⁶¹⁴ *Viertens*. Angenommen, die Herrschaft gehörte den Mullahs. Warum seien sie nicht gewillt, sie an sich zu reißen? Warum würden sie die Scharia nicht umsetzen?⁶¹⁵ Kasrawī war überzeugt, dass die Mullahs die Herrschaft nicht übernehmen wollten, weil sie mit den von ihren Anhängern erhaltenen Beiträgen zufrieden seien.⁶¹⁶ Denn sie fänden es besser, ohne Krone und Thron zu befehlen und unberechtigt Geld

⁶⁰⁹ *Doulat be mā pāsokh dahad*, S. 13-14. Siehe auch «Emrūz če bāyad kard?», in: *Peymān*, S. 271; «Āyande-ye mā če khāhad būd?» (1), in: *Peymān*, S. 397-398; *Shī'egarī*, S. 227-234; *Kār wa pīshe wa pūl*, S. 19-20; *Dādghāh*, S. 28-29. Für Kasrawī ist der Konstitutionalismus patriotisch und weltbejahend. Die Schia hingegen widerspreche dessen Normen: «Der Konstitutionalismus oder die Herrschaft des Volkes bedeutet, dass das Volk das Land als sein eigenes Zuhause erachtet, und das Gedeihen und die Freiheit des Landes zu seinen grössten Aufgaben zählt, die Gesetze beachtet, dem Parlament und der Regierung Wert einräumt, und es als Ehre jedes Einzelnen betrachtet, Geld abzugeben und sich für das Volk zu opfern. Das ist die Bedeutung des Konstitutionalismus. Das, also der Konstitutionalismus und die Schia sind sehr unterschiedlich (...). Das, was es in dieser Glaubensrichtung nicht gibt, ist die Rede vom Lande, vom Volke und dem Engagement für sie. Ein Schiit darf der Welt keinen Wert einräumen und sich nicht für ihr Gedeihen einsetzen. Auch wenn sich die Welt in einem bösen Zustand befindet und die Tyrannei an Intensität zunimmt, so sollte der Imam der Zeit [d.h. der verborgene Imam] erscheinen und die Welt zum Guten wenden. In den Gedanken eines Schiiten sollten die Übel Tag für Tag zunehmen und die Welt voll von Tyrannei und Ungerechtigkeit werden, sodass die Zeit für das Erscheinen des [verborgenen] Imam kommt, er hervorkommt und die Welt mit Gerechtigkeit erfüllt.» (*Doulat be mā pāsokh dahad*, S. 12. Siehe auch *Bahman-māh*, S. 35).

⁶¹⁰ *Doulat be mā pāsokh dahad*, S. 26-27.

⁶¹¹ *Shī'egarī*, S. 234.

⁶¹² *Shī'egarī*, S. 234-236.

⁶¹³ *Shī'egarī*, S. 236.

⁶¹⁴ *Shī'egarī*, S. 237. Siehe auch *Bahman-māh*, S. 36.

⁶¹⁵ *Shī'egarī*, S. 237.

⁶¹⁶ *Shī'egarī*, S. 242.

zu bekommen. Ja, die Mühe nähme der Staat auf sich und der Nutzen zögen sie daraus.⁶¹⁷ *Fünftens*, der Anspruch der Mullahs auf Herrschaft hat schliesslich mit dem Islam zu tun. Nun gebe es keinen Islam mehr und deshalb stelle sich die Frage, was für eine Bedeutung solchem Anspruch zuzuschreiben sei.⁶¹⁸

2.6. Zwischenresümee

Kasrawīs Auseinandersetzungen mit dem Islam und seiner Ausprägung, nämlich der Schia, waren theologischer Natur. Er teilte den Islam in den Urislam und den Islam der Gegenwart auf. Er lehnte den zweiten ab, am Anfang implizit und im Laufe der Zeit immer explizierter. Die Hauptpunkte seiner Kritik waren: Der Islam der Gegenwart sei jenseitsfixiert und vernunftwidrig, er beinhalte zu anthropomorphen Gottesvorstellungen und ein übernatürliches Verständnis der Prophetie und laufe den Naturgesetzen zuwider. Er ging auch auf die potenziellen Einwände seiner Gegner ein und suchte sie zu widerlegen, vor allem mit dem Argument, dass der Islam sein Wesen verloren habe. Was den Koran angeht, so verstand er diese Offenbarungsschrift als göttlich. Gleichzeitig erachtete er ihn aber als veraltetes Buch, aus dem keine Naturwissenschaften abzuleiten möglich sei.

Was Kasrawīs Einstellung zum Urislam anbelangt, war sie einem radikalen Wandel unterworfen. Während den ersten Jahren seiner religiösen Aktivitäten (1933/34-1936/37) behauptete er, der Islam, womit er den Urislam meinte, sei wegen der Existenz des Koran ewig sowie das Siegel aller Religionen. In dieser Phase suchte er mithilfe des Urislam eine Einheit unter den Muslimen (und den Weltbewohnern) herbeizuführen. Einige Jahre später (spätestens ab 1938) bezeichnete er ihn als veraltet und verschwunden. Gleichzeitig erklärte er sein Fundament als ewig und betonte, er habe seine Pākdīnī darauf gegründet, und sie sei die Nachfolgerin des Islam.

Kasrawīs Einstellung zur Schia war auch im Wandel. Eine Zeitlang bekannte er sich zur Schia, danach kritisierte er sie implizit und noch später ging er mit ihr explizit und scharf ins Gericht. In den letzten Auseinandersetzungen mit der Schia kritisierte er sie wegen ihrer Dogmen, ihres Kultes und besonderes wegen ihrer antistaatlichen Einstellung. Die Quintessenz seiner Kritik kann folgendem Zitat entnommen werden: «Diese Glaubensrichtung [die Schia] ist mit der Vernunft unvereinbar, mit den Wissenschaften unvereinbar, mit der Geschichtsschreibung unvereinbar, ja mit dem Islam selbst unvereinbar, mit dem Leben unvereinbar, und schliesslich mit dem Konstitutionalismus (also mit dem demokratischen Leben), welches wir mit viel Blutvergessen und Opfern erreicht haben, unvereinbar. Wir haben hunderte von Kritikpunkten hinsichtlich dieser Glaubensrichtung, aber die Hauptkritik richtet sich gegen die Unvereinbarkeit dieser Glaubensrichtung mit dem Konstitutionalismus.»⁶¹⁹

⁶¹⁷ *Shī'egarī*, S. 217-218. Die Gründung der Islamischen Republik Iran durch Ruhollah Khomeini hat gezeigt, dass Kasrawī sich geirrt hatte, dass die Mullahs die politische Macht de facto nicht an sich reissen wollten.

⁶¹⁸ *Shī'egarī*, S. 240. Siehe auch *Bahman-māh*, S. 36.

⁶¹⁹ *Doulat be mā pāsokh dahad*, S. 10

Ādamīyat vertritt die Ansicht, Kasrawīs Kritik am Schiismus sei unter dem Einfluss von Mīrzā Āghā Khān-e Kermānī entstanden.⁶²⁰ Er untermauert diese These nicht. Sie kann aber richtig sein. Denn Kasrawī, wie erwähnt, war mit Kermānīs Werken vertraut.⁶²¹ In Kermānīs Schrifttum finden sich u.a. Kritikpunkte am Islam und an der Schia, die auch bei Kasrawī vorkommen: Kermānī votiert (wohl aus pragmatischen Gründen und ohne jeglichen Glauben an den Islam) für den Urislam und lehnt alle Glaubensrichtungen – darunter Sunna, Schia, Sufismus, Babismus, Scheichismus wie auch Rechtschulen – ab, mit dem Argument, sie seien als Erneuerung der Religion (*bada‘t-e dar dīn*) zu verstehen.⁶²² Er deutet auch darauf hin, dass der gegenwärtige Islam nichts mit dem Urislam gemein habe.⁶²³ Für den Verfall des Islam macht er u.a. die Mullas, die Entstellung des Koran durch allegorische Interpretation (*ta‘wīl*), die Gnosis (*‘erfān*), die Philosophie (*hekmat*), den Aberglauben der Griechen, die Sakralisierung des Propheten, die Schia und die Konflikte um das Kalifat, die Ideen einiger Sufis wie Moulawī und Mohīyoddīn-e ‘Arabī und die despotischen Herrscher verantwortlich.⁶²⁴ Kermānī versucht mit Betonung auf Meinungen der Wahhabiten und anhand der Koranstellen den Propheten zu vermenschlichen⁶²⁵ und die Möglichkeit des Wunders sowie ihm zugeschriebene Wunder zu widerlegen.⁶²⁶ Die Schia kritisiert er wegen ihren Lehrmeinungen, darunter fallen z.B. der Glaube an einen verborgenen Imam (*ghā‘em*),⁶²⁷ die Sakralisierung der Imame,⁶²⁸ Kulthandlungen wie die Anbetung der Schreine⁶²⁹ und die Trauerzeremonie um Hoseyn⁶³⁰ sowie Taghīye.⁶³¹

Gestützt auf dem Gesagten kann davon ausgegangen werden, dass Kasrawīs Verständnis vom Islam unter dem Einfluss von Kermānī zustande kam. Ihre Meinungen sind einander jedoch teilweise diametral entgegengesetzt. Kermānī vertritt die These, dass die Iraner unter Zwang zum Islam konvertiert seien,⁶³² Kasrawī geht aber vom Gegenteil aus. Kermānī erklärt den Islam als ausschließlich für das arabische Volk bestimmt,⁶³³ wobei Kasrawī solche Unterscheidungen nicht vornimmt. Kermānīs Auseinandersetzung mit dem Islam geht mit der Stärkung der Dichotomie des antiken Iran versus des islamisierten Iran sowie des Antiarabismus einher, wobei bei Kasrawī von alldem keine Rede ist.⁶³⁴ Schliesslich beansprucht Kermānī – wahrscheinlich nur in einem seiner Werke – die europäischen Errungenschaften zu Gunsten des Islam.⁶³⁵ Von dieser Herangehensweise ist im Kasrawīs Schrifttum keine Spur zu sehen.

⁶²⁰ Ādamīyat, *Andīshehā-ye Mīrzā Āghā Khān-e Kermānī*, S. 210-211.

⁶²¹ Siehe «4. Zwischenresümee» im Kapitel III.

⁶²² Kermānī, *Se maktūb*, S. 175.

⁶²³ Kermānī, *Se maktūb*, S. 261-262.

⁶²⁴ Kermānī, *Se maktūb*, S. 156-172.

⁶²⁵ Kermānī, *Sad khetābe*, S. 140-141.

⁶²⁶ Kermānī, *Se maktūb*, S. 167-169.

⁶²⁷ Kermānī, *Se maktūb*, S. 195-196, 224.

⁶²⁸ Kermānī, *Se maktūb*, S. 200.

⁶²⁹ Kermānī, *Se maktūb*, S. 244-251.

⁶³⁰ Kermānī, *Se maktūb*, S. 171, 207; Kermānī, *Sad khetābe*, S. 141.

⁶³¹ Kermānī, *Se maktūb*, S. 264.

⁶³² Kermānī, *Se maktūb*, S. 264; Kermānī, *Sad khetābe*, S. 93-101.

⁶³³ Kermānī, *Se maktūb*, S. 112, 147, 172-173-180, 292; Kermānī, *Sad khetābe*, S. 61, 144-145.

⁶³⁴ Kermānī, *Se maktūb*, S. 119-151, 181-182, 266-268.

⁶³⁵ Kermānī, *Haftād-o do mellat*, S. 151.

Tawānī stellt die These auf, Kasrawīs Kritik am Islam sei unter dem Einfluss von Sheykh Ebrāhīm-e Zandjānī (1855/56-1928/29?) entstanden. Zur Untermauerung seiner These zieht er Ähnlichkeiten wie die Ablehnung des Wunders, die Vermenschlichung des Propheten und die Trennung von Islam und Staat aus dem Schrifttum dieser zwei Persönlichkeiten heran.⁶³⁶ Diese These kann stimmen. Zu weiteren Ähnlichkeiten sind Äusserungen bezüglich des Islam an sich zu nennen. Zandjānīs Sätze wie «vom Islam ist nur ein Name übriggeblieben», «das, was heute und insbesondere im Iran Islam genannt wird, steht gänzlich gegen das Fundament des Islam»⁶³⁷ und «von der Religion ist nur ein Name übriggeblieben»⁶³⁸ finden sich auch in Kasrawīs Schrifttum. Auch Zandjānīs Kritik am schiitischen Kult – wie die Besichtigung der Gräber der Imame, die Trauerzeremonie, die Bestattung der Leichen in den heiligen Städten im Irak,⁶³⁹ die Verfluchung dreier Kalifen (Abūbkar, ‘Omar, ‘Osman),⁶⁴⁰ die Vergöttlichung der Imame und die Selbstgeißelung⁶⁴¹ – findet sich in Kasrawīs Schriften.

Abschliessend sei festgehalten, dass Zandjānī im Unterschied zu Kasrawī den Islam nicht als veraltet erklärte und sich einer antiarabischen und vulgären Sprache bediente, die auch Kermānī eigen war. (Zandjānī war mit grösster Wahrscheinlichkeit mit dem Schriften Kermānī vertraut).⁶⁴² Kasrawīs Islamkritik und Religionsverständnis war wahrscheinlich sowohl von Kermānī wie auch von Zandjānī beeinflusst. Er ging aber synthetisch vor und entwickelte seine eigenen Ideen.

3. Scheichismus, Babismus und Bahaismus

Mit dem Scheichismus (*Sheykhīgarī*) und dem Babismus (*bābīgarī*) befasste sich Kasrawī vor allem im Rahmen seiner Kritik am Bahaismus (*bahā’īgarī*). Dies, weil er die These aufstellte, dass aus dem Schiismus der Scheichismus und aus diesem der Babismus hervorgegangen und diesem wiederum der Bahaismus entsprossen sei.⁶⁴³ Im ersten Teil seines Buches *Bahā’īgarī* (Bahaismus), wo es um die Entstehungsgeschichte des Bahaismus geht, legt Kasrawī sein Verständnis vom Scheichismus und Babismus am systematischsten dar. Im zweiten Teil entfaltet er seine Kritikpunkte am Bahaismus und spricht dem Babismus und dem Bahaismus jegliche Gültigkeit ab, da in seinen Augen ihre Gründer weder die Kriterien eines Propheten erfüllt noch die Religion zu ihrer wahren Bedeutung zurückgebracht

⁶³⁶ Tawānī: *Az Kāwe tā Kasrawī*, S. 357, 360. Was die Trennung Islam und Staat angeht, so zitiert Tawānī eine Stelle aus der dritten Auflage eines Buches mit dem Titel *Osūl-e demokrāsī*, das Sheykh Ebrāhīm-e Zandjānī zugeschrieben wird. Der Autor der vorliegenden Arbeit konsultierte das gleiche Buch und konnte die zitierte Stelle nicht ausfindig machen. (Zum Buch siehe Yek nafar demokrāt [= Sheykh Ebrāhīm-e Zandjānī?], *Osūl-e demokrāsī*). Zur Vermenschlichung des Propheten seitens Zandjānī siehe u.a. Zandjānī, *Khāterāt-e Sheykh Ebrāhīm-e Zandjānī*, S. 30-32, 57-58.

⁶³⁷ Zandjānī, *Khāterāt-e Sheykh Ebrāhīm-e Zandjānī*, S. 76. Siehe auch ebd., S. 30, 85, 94.

⁶³⁸ Zandjānī, *Khāterāt-e Sheykh Ebrāhīm-e Zandjānī*, S. 51.

⁶³⁹ Zandjānī, *Khāterāt-e Sheykh Ebrāhīm-e Zandjānī*, S. 3-13.

⁶⁴⁰ Zandjānī, *Khāterāt-e Sheykh Ebrāhīm-e Zandjānī*, S. 43-50.

⁶⁴¹ Zandjānī, *Khāterāt-e Sheykh Ebrāhīm-e Zandjānī*, S. 86-87.

⁶⁴² Araber mit «unwissend», «wild» und «arschnackt» (*kūn berahne*) zu beschimpfen (Zandjānī, *Khāterāt-e Sheykh Ebrāhīm-e Zandjānī*, S. 174), kennt man vor allem von Kermānī.

⁶⁴³ *Bahā’īgarī*, S. 15. Siehe auch «Fehrestī az gomrāhīhā (2)», in: *Peymān*, S. 552, 556; «Āftāb-e haghāyegh yā dorūgh-e ros wā (1)», in: *Parčam (H)*, S. 172; «Āftāb-e haghāyegh yā dorūgh-e ros wā (2)», in: *Parčam (H)*, S. 206; *Dar pīrāmūn-e kherad*, S. 34.

hätten. Im Folgenden wird zuerst einen Überblick über den Scheichismus, den Babismus und den Bahaiismus gegeben. Danach wird vor allem gestützt auf das Buch *Bahā'īgarī*, Kasrawīs Verständnis des Scheichismus, Babismus und Bahaiismus und seine Kritik an ihnen in Kürze dargelegt.

Der Scheichismus,⁶⁴⁴ eine theologische Richtung innerhalb der Zwölfer-Schia, wurde von Sheykh Zeynoddīn Ahmad-e Ahsā'ī (1753-1826) gegründet. Kennzeichnend für den Scheichismus ist ein starker Intuitionismus. Ahsā'ī glaubte, ihm werde das Wissen direkt über den Propheten und die Imame (insbesondere den verborgenen Imam) in seinen Träumen vermittelt. Wie die schiitischen Gelehrten zählte er die Einheit Gottes (*touhīd*), die Gerechtigkeit (*'adl*), die Prophetie (*nabowwat*), das Imamat (*emāmat*) und die Auferstehung (*ma'ād*) zu den Prinzipien der Schia. Den zwölf Imamen räumte er einen besonderen Platz ein. Er betrachtete die Imame als die vier Ursachen für die Schöpfung. Seine vier Ursachen sind mit denjenigen von Aristoteles – nämlich Material-, Form-, Wirk- und Zweckursache – identisch. Gegen Ahsā'ī wurde ein religiöser Ausschluss (*takfīr*) ausgesprochen. Er wurde beschuldigt, die physische Auferstehung (*ma'ād-e djesmānī*) und die Himmelfahrt des Propheten (*me'rādī*) zu leugnen.⁶⁴⁵ Es scheint, dass Ahsā'ī einige zentrale Glaubenslehren des Islam respektive der Schia zu rationalisieren versuchte. Nach seinem Tode übernahm sein Hauptschüler Seyyed Kāzem-e Rashtī (1789-1843) die Führerschaft des Scheichismus, den er auch stark mitprägte.⁶⁴⁶

Der Babismus⁶⁴⁷ war eine aus dem Scheichismus hervorgegangene messianische Bewegung im Iran und Irak, die unter der Führung von Seyyed 'Alī Mohammad-e Shīrāzī (1819-1850), bekannt als Bāb (das Tor, die Tür), im 19. Jahrhundert entstand. Der Babismus brach um 1850 mit dem Islam und etablierte sich als eigenständige Religion. Der Bāb, der zu den Schülern von Rashtī gehörte, glaubte wie Ahsā'ī, die Imame in seinen Träumen zu treffen. Aus der Forschung geht hervor, dass der Bāb sich mit immer neuen Behauptungen an die Öffentlichkeit wandte. Spätestens ab 1844 glaubte er daran, dass er direkte verbale Inspirationen vom zwölften verborgenen Imam oder von Gott selbst empfangen, Stellvertreter (*nā'eb*) des verborgenen Imam respektive das Tor (bāb) zum verborgenen Imam und Nachfolger von Ahsā'ī und Rashtī sei. Letztere wurden von einigen Anhängern des Scheichismus als die Tore (*bābān*) zum verborgenen Imam verstanden. Seine Behauptungen nahm er jedoch als

⁶⁴⁴ Zur Beschreibung von Scheichismus wurden die folgenden Artikel konsultiert, auf die in der Folge nicht einzeln verwiesen wird: MacEoin, *Ahsā'ī*; Hermann, *Shaykhism*.

⁶⁴⁵ Ahsā'ī ging davon aus, dass der Mensch über vier Körper verfüge, von denen einige nach dem Tode zerfielen und einige überlebten. Letztere befänden sich bis zum Jüngsten Gericht an einem Ort namens *Hūrghaliyā* (eine Art Zwischenwelt, eine Welt der Bilder und Formen, in der auch der verborgene Imam verweilt), in einem diesseitigen Paradies oder in einer diesseitigen Hölle. Erst beim Jüngsten Gericht würden die Seelen mit einem der vier erwähnten Körper vereinigt und erlebten dann die Auferstehung. Was die Himmelfahrt des Propheten angeht, so argumentierte Ahsā'ī, dass der Prophet die körperlichen Elemente dabei verlassen und sie erst auf dem Rückweg zur Erde wieder zu sich genommen hatte.

⁶⁴⁶ Nach dem Tode von Rashtī spaltete sich der Scheichismus in die Zweige von Tabrīzī und Kermānī. Im Grunde genommen setzte sich der zweite durch. Hādīdj Mohammad Karīm Khān-e Kermānī (1810-1871), ein Schüler von Rashtī, entwickelte sich zum Anführer des Scheichismus. Er nahm einige Änderungen bei der Klassifizierung der Prinzipien der Religion respektive der Schia vor. Bis dahin hatten die Einheit Gottes, die Prophetie und die Auferstehung zu den ersten drei Prinzipien der Religion (*osūl-e dīn*) gehört. Karīm Khān-e Kermānī löste aber das dritte Prinzip mit dem Imamatus ab und fügte ein neues Prinzip, «vierte Säule» (*rokn-e rābe*) genannt, hinzu.

⁶⁴⁷ Zur Beschreibung des Babismus wurden die folgenden Artikel verwendet, auf die in der Folge nicht einzeln verwiesen wird: MacEoin, *Bāb*, 'Ali Mohammad Shīrāzī; MacEoin, *Babism*.

Gefangener in Anwesenheit der religiösen Führer von Täbris und des Kronprinzen Nāseroddīn Mīrzā im Jahre 1848 zurück. Nach dieser Einvernahme wurde der Bāb radikalisiert. Er erhob nun den Anspruch, der verborgene Imam in Person zu sein. Er erklärte die islamische Scharia als aufgehoben und stiftete seine eigene Scharia, deren Grundriss in seinem auf Persisch und Arabisch verfassten *Bayān* (Erklärung) zu finden ist. Sein Verständnis von Prophetie war dynamisch, im Sinne, dass es immer wieder neue Propheten erscheinen werden. Er war der Meinung, dass das Erscheinen Mohammeds die Vorbereitung seines Erscheinens gewesen sei und nach ihm weitere Propheten folgen würden. Er gab die eschatologischen Begriffe mit einer symbolischen Interpretation wieder. So verstand er unter der Auferstehung (*ghiyāmat*) das Erscheinen der Manifestation Gottes respektive der Propheten und lehnte eine physische Auferstehung ab. Ein im persischen *Bayān* oft erwähntes Thema ist *man yozhero ho 'llāh* (den, den Gott offenbaren wird). Dies ebnete den Weg für die Entstehung des Bahaismus.

Nach der Hinrichtung Bābs im Jahre 1850 sagte Bahā'ollāh (Herrlichkeit Gottes), eigentlich Mīrzā Hoseyn 'Alī-ye Nūrī (1817-1892) genannt, am 21. April 1863 (öffentlich), dass er der Verheissene sei, dessen Kommen der Bāb und alle vorangegangenen Propheten verkündet hätten. Er erklärte den Bāb als seinen Vorläufer und Verkünder und gründete die welt- und friedensbejahende Bahā'ī-Religion respektive den Bahaismus,⁶⁴⁸ der heute als eine fast weltweit verbreitete Religion gilt. Bahā'ollāh bediente sich wie Bāb einer symbolischen Interpretation der heiligen Schriften.⁶⁴⁹ Somit wurden die zentralen eschatologischen Begriffe der Offenbarungsschriften neu gedeutet und bis zu einem gewissen Grad rationalisiert. Zu diesen Begriffen gehören u.a. Auferstehung, Gericht, Paradies, Hölle.⁶⁵⁰ Hier kommt der Auferstehung eine zentrale Bedeutung zu. Bahā'ollāh betonte wie Bāb, dass ««Auferstehung» das Erscheinen der Manifestation Gottes und Seiner Sache bedeutet»,⁶⁵¹ womit die Erscheinung eines neuen Propheten gemeint ist. Mit dieser Neudeutung der Auferstehung begründete Bahā'ollāh wie Bāb sein Verständnis von einer sich ständig weiter entwickelnden Offenbarung, die mit der Ablösung der überholten Scharia durch eine der Erfordernisse der Zeit entsprechenden Scharia einhergeht.⁶⁵² Hauptzweck der Religion bei Bahā'ollāh ist ihre gesellschaftliche Aufgabe. Der Bahaismus kann u.a. als Antwort auf Zustände im Iran und auf den mit Krieg und Rassismus geprägten Weltzeitgeist verstanden werden. Bahā'ollāh betonte wiederholt, dass das Ziel der Religion nichts anderes sei, als «Einheit und Eintracht unter den Völkern der Welt zu stiften.»⁶⁵³ Von der Einheitsreligion erhofft er sich wiederum den Weltfrieden.⁶⁵⁴ Was die von Bahā'ollāh festgelegte Scharia anbelangt, so

⁶⁴⁸ Zur Beschreibung von Bahaismus wurden u.a. die folgenden Artikel und Werke gelesen, auf die in der Folge nicht einzeln verwiesen wird: Cole, *Bahā'-allāh*; Cole, *The Faith*; MacEoin, *Azali Babism*; Bahā'u'llāh, *Eine Einführung in Leben und Werk des Stifters der Bahā'ī-Religion*; Ekbal, *Der Messianismus*; Esslemont, *Bahā'u'llāh*.

⁶⁴⁹ Siehe u.a. Bahā'u'llāh, *Das Buch der Gewissheit*, (Persisch: *Ketāb-e īghān*), vor allem S. 35, 37, 42, 64, 67, 69, 96, 214; Esslemont, *Bahā'u'llāh*, S. 217-219, 249-262.

⁶⁵⁰ Bahā'u'llāh, *Das Buch der Gewissheit*, siehe vor allem S. 98-99.

⁶⁵¹ Bahā'u'llāh, *Das Buch der Gewissheit*, S. 142. Siehe auch ebd., S. 38, 120.

⁶⁵² Bahā'u'llāh, *Das Buch der Gewissheit*, S. 33-36, 41, 201.

⁶⁵³ Bahā'u'llāh, *Botschaften aus 'Akká*, S. 151-152. Siehe auch ebd., S. 194, 248, 250; Bahā'u'llāh, *Ährenlese*, S. 247; Esslemont, *Bahā'u'llāh*, S. 137.

⁶⁵⁴ Bahā'u'llāh, *Botschaften aus 'Akká*, S. 88; Esslemont, *Bahā'u'llāh*, S. 56-57, 139, 141, 156, 159. Bezüglich konkreter Schritte fürs Errichten des Weltfriedens plädierte er u.a. für Abrüstung und Einberufung einer Welt-

ist sie vor allem im *Ketāb-e- aghdas* (Das heiligste Buch) vorzufinden.⁶⁵⁵ Die Bestimmung eines neuen Kalenders, der mit dem neuen persischen Jahr beginnt,⁶⁵⁶ und einer neuen Gebetsrichtung Akko im heutigen Israel⁶⁵⁷ sowie die Abschaffung einer Berufspriesterschaft⁶⁵⁸ und die Erlaubnis von Musik⁶⁵⁹ können als offensichtliche Massnahmen zur vollständigen Abgrenzung zum Islam verstanden werden. Das Plädoyer für religiöse Toleranz zur Schaffung der Einheit und Eintracht,⁶⁶⁰ die Betonung der Arbeit und das Verbot der Sklaverei,⁶⁶¹ fortschrittlichere Gebote zur Verbesserung der Lage der Frau im Erb- und Eherecht,⁶⁶² die Ablehnung des Dschihad,⁶⁶³ und die Betonung der Wichtigkeit von Wissen und Wissenschaft⁶⁶⁴ sind einige wesentliche Merkmale von Bahā'ollāhs Lehre.⁶⁶⁵

3.1. Scheichismus

Nach Kasrawī suchte Sheykh Ahmad-e Ahsā'ī, der Begründer des Scheichismus, die Schia mit der Philosophie in Einklang zu bringen.⁶⁶⁶ Er habe einige Veränderungen im Schiismus vorgenommen und durch das Vermischen von schiitischen Glaubensinhalten mit der Philosophie neue Ideen kreiert.⁶⁶⁷ Um diese neuen Ideen sowie das Vorgehen von Ahsā'ī zu verdeutlichen, führt Kasrawī u.a. die in der griechischen Philosophie verbreiteten vier Ursachen (*showandhā-ye čahārgāne / 'elal-e arba 'e*) vor Augen und betont zu Recht, Ahsā'ī habe die Imame der Schiiten als die vier Ursachen für die Schöpfung bezeichnet.⁶⁶⁸ Er habe aber das tausendjährige Leben des verborgenen Imam als mit der Philosophie unvereinbar

friedenskonferenz (Bahá'u'lláh, *Botschaften aus 'Akká*, S. 39, 191, 147) und die Einführung einer Welteinheitssprache und -schrift (Bahá'u'lláh, *Botschaften aus 'Akká*, S. 38, 87, 110, 149; Bahá'u'lláh, *Kitáb-i-Aqdas*, S. 100). Darüber hinaus lehnte er Patriotismus stark ab und sprach sich für Humanismus aus. (Bahá'u'lláh, *Botschaften aus 'Akká*, S. 108, 193). Zum Engagement Bahā'ollāhs fürs Erreichen des Weltfriedens siehe auch Esslemont: *Bahá'u'lláh*, S. 181-200.

⁶⁵⁵ Siehe Bahá'u'lláh, *Kitáb-i-Aqdas* und Esslemont, *Bahá'u'lláh*, S. 201-224.

⁶⁵⁶ Bahá'u'lláh, *Kitáb-i-Aqdas*, S. 70; Esslemont, *Bahá'u'lláh*, S. 204-206.

⁶⁵⁷ Bahá'u'lláh, *Kitáb-i-Aqdas*, S. 137.

⁶⁵⁸ Esslemont, *Bahá'u'lláh*, S. 153-154.

⁶⁵⁹ Bahá'u'lláh, *Kitáb-i-Aqdas*, S. 47.

⁶⁶⁰ Bahá'u'lláh, *Kitáb-i-Aqdas*, S. 83; Bahá'u'lláh: *Botschaften aus 'Akká*, S. 38, 51, 107.

⁶⁶¹ Bahá'u'lláh, *Kitáb-i-Aqdas*, S. 38, 83, 55.

⁶⁶² Bahá'u'lláh, *Kitáb-i-Aqdas*, S. 34, 50, 131.

⁶⁶³ Bahá'u'lláh, *Botschaften aus 'Akká*, S. 37, 44.

⁶⁶⁴ Bahá'u'lláh, *Botschaften aus 'Akká*, S. 42, 55-56, 69-70; Bahá'u'lláh, *Kitáb-i-Aqdas*, S. 57.

⁶⁶⁵ Zu einem zusammengefassten und umfassenden Überblick über die Hauptlehren Bahā'ollāhs siehe das Vorwort zu Bahá'u'lláh, *Botschaften aus 'Akká*, S. 8-15.

⁶⁶⁶ «Āftāb-e haghāyegh yā dorūgh-e roswā (1)», in: *Parčam (H)*, S. 172-173.

⁶⁶⁷ *Bahā'īgarī*, S. 24-25. Siehe auch «Fehrestī az gomrāhīhā (2)», in: *Peymān*, S. 553.

⁶⁶⁸ Kasrawī's Lesart im Wortlaut: «In der Philosophie hat es eine Diskussion über die sogenannten «vier Ursachen» (*showandhā-ye čahārgāne / 'elal-e arba 'e*) gegeben. Platon, Aristoteles und andere sagten: Um ein Ding zustande zu bringen, sind vier «Ursachen» (*čahār 'ellat*) vonnöten. Zum Beispiel bringen vier Ursachen (*čahār chīz*) einen Stuhl zustande: Eine ist die «Wirkursache» (*'ellat-e fā 'elī*), der Schreiner, der ihn baute; die andere ist die «Materialursache» (*'ellat-e mādī*), das Holz, aus dem der Stuhl gebaut wurde; die nächste ist die «Formursache» (*'ellat-e sowa'ī*), die Gestalt bzw. die Figur, nach der der Stuhl gebaut wurde; und die letzte ist die Zweckursache (*'ellat-e ghā'ī*), das Sitzen auf dem Stuhl, wofür er ersonnen wurde. Das ist ein Diskussionsthema in der Philosophie. Ahsā'ī greift darauf zurück, und sagt: «Die vier Ursachen für die Schöpfung der Welt sind die Imame [der Schiiten] gewesen.» Seht ihr mal wie unsinnig diese Worte sind. (...) In seiner Vorstellung sind die Schöpfer dieser Welt die Imame gewesen.» (*Bahā'īgarī*, S. 25-26). Auch die im physischen Sinne verstandene «Himmelfahrt» (*me 'rādī*) des Propheten, so Kasrawī, suchte Ahsā'ī mit der griechischen Philosophie und den Wissenschaften zu verein-

empfunden. Deshalb habe er gesagt, dass sein Herr, der Inhaber der Zeit (*sāhebazzamān*), d.h. der verborgene Imam, geflohen und in die Welt der «Hürghalyā`ī», also «die Welt der Toten» hinübergewandert sei, weil er seine Feinde gefürchtet habe. Dies habe Ahsā`ī aber nicht ausdrücklich zu sagen gewagt, weshalb er es verschleiert formuliert habe. Ausserdem habe er den verborgenen Imam nicht als nicht-existent (*nābūde*) bezeichnen wollen, da er sich selbst zu einem seiner Tore (*dar*) gezählt habe.⁶⁶⁹ Schliesslich habe er den Anspruch auf die besondere Stellvertretung (*niyābat-e khāsse*) und nicht auf die reguläre Stellvertretung (*niyābat-e `āmmeh*) erhoben.⁶⁷⁰

Wie lasse sich erklären, fragt Kasrawī, dass Ahsā`ī zum einen behauptete, der verborgene Imam sei gestorben und zum anderen sich selbst als ein Tor bzw. als einen Stellvertreter des Imam ausbebe. Seine Antwort lautet, dass Ahsā`ī wahrscheinlich den Ideen von Seyyed Mohammad-e Mosha`sha` (1400-1461) gefolgt sei und sein Buch *Kalām-e Mahdī* (Die Rede von Mahdi) gelesen habe. Nach Kasrawī bekannte sich Mosha`sha` zur Zwölfer-Schia und erhob gleichzeitig den Anspruch auf den Mahdismus. Dieser habe auf der Auslegungsart der Bātenīten basiert, welche der Ansicht gewesen seien: «Jede Sache auf der Welt besitzt ein Wesen (*gohar/zāt*), das ewig und unveränderbar ist, und eine Gestalt (*rawiye/sūrat*), die sich von Zeit zu Zeit ändert.» Die Bātenīten sagten zum Beispiel: «Der [Engel] Gabriel hat ein Wesen, das immer gleichbleibt. Aber seine Gestalt änderte sich von Zeit zu Zeit. So kam er manchmal in Form eines Hundes beim Propheten vorbei und manchmal erschien er dem Befehlshaber der Muslime [d.h. dem ersten Imam der Schiiten] in Gestalt eines Bettlers.» Kasrawī ist der Ansicht, dass sich Mosha`sha` dieser Interpretationsart bediente, um die Geschichte des verborgenen Imam mit dem Mahdismus zusammenzubringen. Mosha`sha` sagte nach Kasrawī: «Der Imam der Epoche (*emām-e zamān [d.h. der verborgene Imam]*) befindet sich wie alle anderen Imame in der anderen Welt, aber das Wesen dieses Imam ist in meinem Leib erschienen.»⁶⁷¹

Gemäss Kasrawī hat Sheykh Ahsā`ī auf diese Idee Mosha`sha` zurückgegriffen, wobei er dieser eine andere Schattierung verlieh: «Zum einen bezeichnet er sich als den «besonderen Stellvertreter» (*nāyeb-e khāss*) oder das «Tor» des Imam und zum anderen kündigt er an, dass der Inhaber der Zeit in einer anderen Gestalt erscheinen und das ihm Obliegende vollenden wird.» Durch diese Aussage habe Ahsā`ī die Thematik «Tor», d.h. die besondere Stellvertretung, wiederbelebt, welche nach dem Tode des letzten besonderen Stellvertreters, Sammarī (gest. 941), zu einem Auslaufmodell geworden war.⁶⁷²

baren, indem er auf die griechische Vier-Elemente-Lehre zurückgriff und die Himmelfahrt als seelisch erklärte. (*Bahā`īgarī*, S. 26-28. Siehe auch «Āftāb-e haghāyegh yā dorūgh-e rosawā (1)», in: *Parčam (H)*, S. 173-175).

⁶⁶⁹ *Bahā`īgarī*, S. 28-29.

⁶⁷⁰ «Āftāb-e haghāyegh yā dorūgh-e rosawā (2)», in: *Parčam (H)*, S. 203-204. Der Hauptunterschied zwischen der besonderen und der regulären Stellvertretung des verborgenen Imam liegt darin, dass bei Ersterer eine direkte Verbindung zum verborgenen Imam bzw. dessen Ernennung beansprucht wird, während diese bei Letzterer nicht der Fall ist.

⁶⁷¹ *Bahā`īgarī*, S. 29-30. Siehe auch «Āftāb-e haghāyegh yā dorūgh-e rosawā (1)», in: *Parčam (H)*, S. 175-177. Kasrawī ging in seinem Buch «Tārīkh-e pānsad sāle-ye khūzestān» auf die Herrschaft von Seyyed Mohammad-e Mosha`sha` und seinen Anspruch auf den Mahdismus sowie dessen Buch «Kalām-e Mahdi» umfassend ein. (Siehe *Tārīkh-e pānsad sāle-ye khūzestān*, S. 8-43 und 313-318).

⁶⁷² *Bahā`īgarī*, S. 30. Siehe auch «Āftāb-e haghāyegh yā dorūgh-e rosawā (2)», in: *Parčam (H)*, S. 203-204.

Der Nachfolger von Ahsā'ī war nach Kasrawī sein Schüler, Seyyed Kāzem-e Rashtī (1793-1843), welcher sich wie sein Lehrer als besonderen Stellvertreter des Imam ausgab, und sagte, dass «die Erscheinung des [verborgenen] Imam nahe bevorsteht», weshalb auch er keinen Nachfolger ernannte.⁶⁷³ Die fehlende Stellvertretung habe aber unter den Schülern von Rashtī zu Differenzen geführt, was wiederum mit der Entstehung neuer Abspaltungen, darunter Karīmkhānīgarī⁶⁷⁴ und Babismus, einherging.

3.2. Babismus

Kasrawī zufolge erhob der Schüler von Rashtī, Seyyed 'Alī Mohammad-e Shīrāzī (1819-1850) in Schiras den Anspruch darauf, die Tür zum verborgenen Imam (*dar-e/bāb-e emām-e zamān*) zu sein, weshalb er unter den Menschen auch als «Bāb» (Tür) bekannt ist. Kasrawī stellt die These auf, dass die Aussage Rashtīs: «die Erscheinung des Imam steht nah bevor»⁶⁷⁵ und jene Ahsā'īs: «das Wesen des Imam der Epoche soll im Körper (*kālbod*) eines anderen erscheinen», den Weg für Shīrāzī geebnet hätten,⁶⁷⁶ was von der Wissenschaft bestätigt wird.⁶⁷⁷ Er blieb nach Kasrawī aber nicht bei diesem Anspruch, sondern behauptete später, der verborgenen Imam (*emām-e ghā'em*) zu sein. Seine Widersacher hätten diese zwei Ansprüche als unvereinbar betrachtet, wobei sie aus der Perspektive des Scheichismus vereinbar gewesen seien, weil nach den Sheykhīten «das Wesen des verborgenen Imam jederzeit im Körper eines anderen erscheinen kann.»⁶⁷⁸

Kasrawīs Kritikpunkte an Bāb sind vor allem historischer Art. Ein gewisser Hoseyn Khān, damals Bürgermeister von Schiras, habe den Bāb verhaftet und eine Sitzung organisiert, an der Bāb seinen Anspruch vor den Mullahs zurückgezogen und Reue gezeigt habe.⁶⁷⁹ Auch Nāseroddīnshāh (1831-1896) der damals als Kronprinz fungierte, habe den Bāb von den Mullahs in Täbris im Juli 1848

⁶⁷³ *Bahā'īgarī*, S. 32-33. Siehe auch «Āftāb-e haghāyegh yā dorūgh-e roswā (2)», in *Parčam (H)*, S. 205.

⁶⁷⁴ Während eine Gruppe der Sheykhīten es nicht für nötig erachtet habe, einen Nachfolger für Seyyed Kāzem-e Rashtī zu ernennen, habe ein gewisser Hādjdjī Mohammad Karīm Khān-e Kermānī (1810-1870) einen solchen Anspruch in Kerman erhoben. Dieser Karīm Khān habe die besondere Stellvertretung, welche Ahsā'ī und Rashtī halb ausdrücklich, halb verschleiert beanspruchten, in seinen Büchern ausdrücklich vertreten: «Wie zwischen den Menschen und Gott ein Vermittler (d.h. ein Prophet) vonnöten ist, so gibt es das Bedürfnis nach einem Vermittler zwischen dem Imam der Epoche und den Menschen. Deshalb soll es in jeder Zeit einen Vermittler (*miyāndjī*) geben. Zum Teil führte er auch Beispiele an und sagte: Wie ein Haus vier Säulen benötigt, so braucht auch die Welt vier Säulen: 1) Gott, 2) Prophet 3) Imam und 4) und besonderer Stellvertreter des Imam (*djāneshīn-e wīzhe-ye emām*). Deshalb wurde in ihrer Sprache [d.h. in der Sprache der Karīmkhānīten] der besondere Vertreter «Rokn-e rābe'» (vierte Säule) oder «Pāye-ye čahārom» (vierte Säule) genannt.» (*Bahā'īgarī*, S. 33-35. Siehe auch «Fehrestī az gomrāhīhā (2)», in: *Peymān*, S. 553).

⁶⁷⁵ Zum Zeitgeist während des Auftretens des Bāb schreibt Esslemont: «In jenen Tagen war der Glaube an das bevorstehende Kommen eines Gottgesandten besonders stark bei einer Sekte, bekanntlich als Shaykhī» (Esslemont, *Bahā'u'llāh*, S. 29).

⁶⁷⁶ *Bahā'īgarī*, S. 36-37.

⁶⁷⁷ So hat beispielsweise Ekbal darauf hingewiesen, dass Ahsā'ī und Rashtī «einen entscheidenden Anteil an der Einebnung des Weges für den prophetischen Anspruch des Bāb» hatten. (Ekbal, *Der Messianismus*, S. 165).

⁶⁷⁸ «Āftāb-e haghāyegh yā dorūgh-e roswā (2)», in: *Parčam (H)*, S. 206. Siehe auch «Fehrestī az gomrāhīhā (2)», in: *Peymān*, S. 554.

⁶⁷⁹ *Bahā'īgarī*, S. 38-39. Dass Bāb seine Ansprüche in Schiras zurücknahm, bestätigt auch MacEoin (MacEoin, *Bāb, 'Alī Mohammad Shīrāzi*, S. 280).

einvernehmen lassen. Darauf habe der Bāb einen Reuebrief geschrieben, in dem er alle seine Behauptungen zurückgezogen habe.⁶⁸⁰ Ausserdem schrieb der Bāb einen Reuebrief an Nāseroddīnshāh selbst, welchen Kasrawī im *Bahā'īgarī* vollständig abdruckte. Darin dementiert der Bāb den Anspruch auf die besondere Stellvertretung (*niyābat-e khāsse*) des verborgenen Imam.⁶⁸¹ Kasrawī kritisiert den Bāb auch deshalb, weil er als persischer Muttersprachler den Koran nachzuahmen versucht und dabei gänzlich falsche Sätze auf Arabisch formuliert habe.⁶⁸² Dass Bab des Arabischen nicht mächtig war, wird in der Forschung bestätigt.⁶⁸³

Kasrawī nennt zwei Gründe dafür, warum die Menschen sich Bāb angeschlossen haben. In beiden kommt der Mahdismus zum Ausdruck: *Erstens*, die Menschen im Iran hätten für tausend Jahre einen verborgenen Imam erwartet. *Zweitens*, die Schwäche der iranischen Regierung gegenüber den Russen und Engländern sowie das Elend des Volkes und die daraus folgende Resignation hätten dazu geführt, dass die Menschen Zuflucht bei einem verborgenen Imam gesucht hätten, der sie aus den miserablen Zuständen hätte herausretten sollen.⁶⁸⁴

Der Bāb hinterliess u.a. ein Buch mit dem Titel *Bayān* (Erklärung). Darin wird laut Kasrawī immer wieder die Erscheinung eines Erlösers bzw. «den, den Gott offenbaren wird» (*man yozhero-ho'llāh*), erwähnt. Diese Verkündigung wurde später zur Grundlage des Bahaismus.⁶⁸⁵

3.3. Bahaismus

Einer der Anhänger des «Bāb» namens Mīrzā Hoseyn 'Alī-ye Norī (1817-1892), später als Bahā'ollāh (Herrlichkeit Gottes) oder Bahā' (Herrlichkeit) bekannt, erhob nach Kasrawī den Anspruch darauf, «den, den Gott offenbaren wird» zu sein, und behauptete, der Bāb habe sein Erscheinen angekündigt, und gründete den Bahaismus.⁶⁸⁶ Kasrawīs Kritikpunkte an dieser Religion sind die folgenden:

Erstens, der Bahaismus sei die Summe von neun Phantastereien (*pendār*),⁶⁸⁷ die chronologisch aufeinander aufgebaut sind:

⁶⁸⁰ Zur Untermauerung dieser Behauptung zitiert Kasrawī den Bericht Nāseroddīnshāhs an die Adresse seines Vaters Mohammad Shāh (1808-1848) und weist darauf hin, dass dieses Ereignis u.a. in Geschichtsbüchern wie *Nāsekhattawārīkh* und *Ghosasol'olāmā'* vorkomme (*Bahā'īgarī*, S. 42-46). An einer anderen Stelle erwähnt Kasrawī: «Auf alle ihm [dem Bāb] gestellten Fragen in Täbris antwortete er mit: «Ich weiss es nicht.» Als er aber mit einem? Holzstück? geschlagen wurde, zog er seinen Anspruch zurück, schrieb einen Reuebrief, welchen Mīrzā Abolfazl-e Golpāygānī auf Anordnung von 'Abdolbahā' [dem Sohn und Nachfolger von Bahā'ollāh] veröffentlicht hat und von dem gesagt wird, dass die Originalversion in der Parlamentsbibliothek sei.» («Porseshhā-ye mā az bahā'iyān», in: *Parčam (H)*, S. 197).

⁶⁸¹ Nach Kasrawī haben einige, darunter der damalige Orientalist und Irankenner Edward Browne (1862-1926), diesen Brief abgedruckt (*Bahā'īgarī*, S. 46-47).

⁶⁸² *Bahā'īgarī*, S. 38-40. Siehe auch «Fehrestī az gomrāhīhā (2)», in: *Peymān*, S. 554.

⁶⁸³ Siehe MacEoin, *Bāb*, *Ali Moḥammad Širāzi*, S. 279.

⁶⁸⁴ *Bahā'īgarī*, S. 86-88.

⁶⁸⁵ *Bahā'īgarī*, S. 52-53.

⁶⁸⁶ *Bahā'īgarī*, S. 53-54. Siehe auch «Fehrestī az gomrāhīhā (2)», in: *Peymān*, S. 556.

⁶⁸⁷ Unter «pendār» kann hier auch «Aberglauben» verstanden werden.

(1) Der Imam Dja‘far as-Sādegh, welcher der Stifter des Schiismus war, sagte: «Der Kalif muss von Gott selber erwählt werden.» (2) Er selbst sagte: «Ich wurde von Gott erwählt.» Seine Nachfolger haben einer nach dem anderen den gleichen Anspruch erhoben. (3) Als der Imam Hasan-e ‘Askarī (...) starb, hinterliess er keine Kinder, deshalb sagte ‘Osmān ebn-e Sa‘īd:⁶⁸⁸ «Er hat ein Kind, welches im Verborgenen lebt, er ist der Imam.» (4) Die Geschichte des Mahdismus (*mahdīgarī*) existierte schon seit der Antike unter den Juden und Iranern. Sie verbreitete sich später unter den Muslimen, die zu sagen pflegten: «Jemand wird mit einer ausserhalb der Natur stehenden Kraft in der Zukunft erscheinen und er wird die Welt zum Guten wenden.» (5) Davon hat ‘Osmān ebn-e Sa‘īd sich Gewinn verschafft und gesagt: «Jener verborgene Imam ist auch der Mahdi, und an dem Tag, an dem er erscheint, wird er sein Schwert herausziehen und die Welt zum Guten wenden.» (6) Sheykh [Ahmad-e] Ahsā‘ī ist nach tausend Jahren aufgetreten, und weil er begriffen hat, dass ein tausendjähriges Leben des verborgenen Imam nicht glaubhaft ist, bediente er sich der allegorischen Auslegung [der Bātenīten] und sagte: «Jener verborgene Imam ist gestorben, aber sein Wesen ist ewig, und er wird in einem anderen Körper erscheinen.» (7) Seyyed-e Bāb ist aufgestanden, er hat sich die Worte von Ahmad [d.h. Sheykh Ahmad-e Ahsā‘ī] zu eigen gemacht und gesagt: «Ich bin der Imam der Epoche, und jenes Wesen existiert in meinem Körper.» (8) Er selbst hat neben allem Unsinn auch gesagt: «Nach einer Weile wird Gott jemanden, der erhabener als ich ist, (d.h. den, den Gott offenbaren wird) zum erscheinen lassen.» (9) Bahā‘ ist nach Bāb aufgetreten und sagte: «Die erhabene Person oder 'den, den Gott offenbaren wird' bin ich». Es sind neun Gedanken (*čīz*), die aufeinander aufgebaut sind. Sollte einer davon nichtig (*pūč*) sein, so verliert die Glaubensrichtung der Bahā‘ī ihren Boden. Und in Wahrheit sind alle diese Gedanken nichtig und unbegründet. Deshalb sage ich: Diese Glaubensrichtung ist eine Phantasterei basierend auf einer anderen Phantasterei (*pendār bar pendār ast*).⁶⁸⁹

In der oben zitierten Stelle skizziert Kasrawī tatsächlich die Entstehungsgeschichte des Bahaismus in Kürze. Aus seiner Darlegung geht deutlich hervor, dass der Mahdismus respektive der Glaube an einen verborgenen Imam eine zentrale Rolle bei der Entstehung des Babismus und Bahaismus spielte, was heute allgemein anerkannt ist.

Zweitens, der Bahaismus liege ausserhalb der Bedeutung der Religion und er sei mit ihr unvereinbar. Bahā‘ollāh habe die Religion zu seiner eigenen Profilierung gestiftet und in seinen Aussagen sei eine Auseinandersetzung mit der Welt, dem Leben und den Wahrheiten nicht vorzufinden.⁶⁹⁰ Ein Blick auf die Hauptlehren des Bahā‘ollāh zeigt jedoch, dass Kasrawīs These nicht zu halten ist. Bahā‘ollāh befasste sich nicht nur mit den soziokulturellen Erfordernissen seiner Zeit, sondern er setzte

⁶⁸⁸ Er wird zu den ersten vier besonderen Stellvertretern des verborgenen Imam gezählt.

⁶⁸⁹ *Bahā‘īgarī*, S. 61-62.

⁶⁹⁰ *Bahā‘īgarī*, S. 64-65. Ferner schreibt Kasrawī: «Gegenüber dem Koran legte er Aghdas vor; gegenüber Mekka brachte er das Haus von Schiras oder Bagdad zustande; dem Gebet und dem Ramadan verlieh er eine andere Gestalt; gegenüber den Kuppeln, welche als Gebetshof der Schiiten gelten, machte er sein eigenes Grab [in Akkon] zu einem Wallfahrtsort». Daraus folgert Kasrawī, dass Bahā‘ollāh einen neuen Irrweg geschaffen habe. (*Bahā‘īgarī*, S. 65-66).

sich auch inmitten eines kriegerischen Zeitalters für den Frieden ein und plädierte gegen einen rassistisch aufgeladenen Patriotismus.⁶⁹¹

Drittens, eine Schande Bahā'ollāhs sei, dass er sich Gott genannt habe (*nāme-e khodā'īst ke berūy-e khod gozārde*). Kasrawī scheint bei diesem Kritikpunkt ambivalent zu sein. Bald beschreibt er Bahā'ollāh als «Stellvertreter Gottes bei der Schöpfung der Welt», bald tituliert er ihn als «Gott», der diese Welt geschaffen habe. Kasrawī meint, Bahā'ollāh sei sich über die Bedeutung der Gotteserkenntnis nicht im Klaren gewesen.⁶⁹² In seiner Auseinandersetzung mit den Bahais stellt Kasrawī auch kritisch die Frage, wie ein Mann, welcher zufällig (*bī-ekhtiyār*) auf die Welt gekommen und von ihr gegangen sei, Gott sein könne.⁶⁹³ Er fügt auch hinzu, dass Bahā'ollāh nach Art der Sufis «den Anspruch auf Göttlichkeit» (*da'wā-ye e khodā'ī*) erhoben habe.⁶⁹⁴ Die folgende mystisch aufgeladene Aussage Bahā'ollāhs bestätigt das: «Würde eine der allumfassenden Manifestationen Gottes [Bahā'ollāhs Anspielung auf sich selbst, Ann. M.R.Z.] erklären: «Ich bin Gott», so spräche Sie gewisslich wahr, und es gäbe dafür keinen Zweifel. Denn es ist wiederholt dargetan worden, dass durch ihre Offenbarung, ihre Eigenschaften und Namen die Offenbarung Gottes, Sein Name und Seine Eigenschaften in der Welt offenkundig gemacht worden sind. So hat Er enthüllt: «Jene Pfeile waren von Gott, nicht von Dir!» [Koran, 8:12]». ⁶⁹⁵ Einige Aussprüche Bahā'ollāhs erwecken den Eindruck, dass sie «unmittelbare Äußerung Gottes selbst sind» bzw. der Text fährt zum Teil so fort, «als ob Gott selbst sprechen würde», wie Esslemont in seinem Standardwerk über Bahā'ollāh festhält.⁶⁹⁶

Viertens, Bahā'ollāh habe für die Wahrhaftigkeit seiner Prophetie keinen Grund geliefert, weil er über keinen verfügt habe. Bāb und Bahā' seien nichts anderes als Lügner gewesen, weil sie keinen Irrweg zu tilgen gesucht hätten. Dabei habe gerade ein Prophet die Irrwege seiner Zeit zu bekämpfen.⁶⁹⁷ Vielmehr hätten sie die Irrwege ihrer Zeit, darunter Schiismus, Sufismus, Bātenīgarī, griechische Philosophie und die Ungereimtheiten von Ahsā'ī und Rashtī miteinander vermischt und eine neue Glaubensrichtung respektive einen neuen Irrweg zustande gebracht.⁶⁹⁸ Wären sie die wahrhaftigen Berufenen Gottes gewesen, so hätten sie die Irrwege ihrer eigenen Zeit bekämpft und die Religion auf ihre wahre Bedeutung zurückgeführt.⁶⁹⁹ Kasrawī bewertet hier offensichtlich Bāb und Bahā'ollāh nach den Kriterien seiner Pākdīnī und übersieht, dass sie beide – unabhängig von ihren wahren Motiven – mit der Festlegung einer neuen Scharia bis zu einem gewissen Grad auf die soziokulturellen und gesellschaftspolitischen Bedürfnisse ihrer Zeit eine Antwort geliefert haben.

⁶⁹¹ Zu den Lehren von Bahā'ollāh siehe das Unterkapitel «3. Scheichismus, Babismus und Bahaismus» im Kapitel IV.

⁶⁹² *Bahā'īgarī*, S. 66-67. Siehe auch «Fehrestī az gomrāhīhā (2)», in: *Peymān*, S. 558.

⁶⁹³ «Porseshhā-ye mā az bahā'iyān», in: *Parčam (H)*, S. 198.

⁶⁹⁴ *Bahā'īgarī*, S. 55. Siehe auch «Fehrestī az gomrāhīhā (2)», in: *Peymān*, S. 558; «Dar pīrāmūn-e ghorān», in: *Parčam (H)*, S. 157.

⁶⁹⁵ Bahā'u'llāh, *Das Buch der Gewissheit*, S. 149-150.

⁶⁹⁶ Esslemont, *Bahā'u'llāh*, S. 58 und 63.

⁶⁹⁷ *Bahā'īgarī*, S. 68-69.

⁶⁹⁸ «Fehrestī az gomrāhīhā (2)», in: *Peymān*, S. 559. Siehe auch «Porseshhā-ye mā az bahā'iyān», in: *Parčam (H)*, S. 198.

⁶⁹⁹ «Dar pīrāmūn-e ghorān», in: *Parčam (H)*, S. 157.

Fünftens, Bahā'ollāh habe den Bahaismus gestiftet und die Religion und die Scharia (*āī'n*) von Bāb sofort auf die Seite gelegt. «Nun stellt sich die Frage, welchen Bedarf es in der gleichen Zeit nach zwei Religionen und zwei Scharias (*sharī'at*) hätte geben können? (...) Sollte der Seyyed-e Bāb von Gott selbst auserwählt sein und hätte er jene Scharia auf Befehl Gottes festgelegt, warum musste denn diese Scharia nur ein paar Jahre später, bevor sie überhaupt verbreitet wurde, zunichte gemacht werden. Warum mussten eine neue Religion und eine neue Scharia gestiftet werden?»⁷⁰⁰ Auf die potenzielle Antwort Bahais', die Scharia werde gemäss den Erfordernissen der Zeit gestiftet, erwidert Kasrawī, dass es innerhalb von dreizehn Jahren – von der Ermordung von Bāb bis zum Auftreten Bahā'ollāhs – keine Veränderung gegeben habe. Zudem sei Bahā'ollāh nur zwei Jahre älter als Bab gewesen. Wenn Gott Bahā'ollāh als Religionsstifter wirklich gewollt hätte, stelle sich die Frage, warum er auch Bābs Auftreten zugelassen habe.⁷⁰¹

Sechstens, Bāb und Bahā'ollāh hätten sich des Arabischen bedient, obwohl sie persische Muttersprachler gewesen seien. Sie hätten gemeint, dass die Sprache der Offenbarung (*wahy/farhesh*) nichts anderes als Arabisch sein könne. Deshalb hätten sie versucht, auf Arabisch den Koran nachzuahmen, ohne dieser Sprache mächtig zu sein. Kasrawī zeigt, als Kenner des Arabischen, anhand von Bahā'ollāhs *Louh-e Ahmad* (Tablet von Ahmad) einige grammatikalischen Fehler auf.⁷⁰² Der Grund, warum Bāb und Bahā'ollāh sich des Arabischen statt des Persischen bedient haben, führt Kasrawī u.a. auf den Stellenwert des Arabischen in jener Zeit zurück.⁷⁰³ Auch den Einwand Bahais', das Hauptwerk von Bahā'ollāh sei *Ketāb-e īghān* (Das Buch der Gewissheit) und es sei auf Persisch verfasst, sucht Kasrawī mit dem Argument zu entkräften, dass Bahā'ollāh *Ketāb-e īghān* vor seinem Anspruch auf «den, den Gott offenbaren wird» verfasst habe. Sein Hauptwerk, das mit dem Koran gleichgesetzt werde, sei *Ketāb-e aghdas*, und dieses sei in tadellosem Arabisch geschrieben.⁷⁰⁴ Kasrawī liegt hier richtig. *Ketāb-e īghān* ist 1862 entstanden,⁷⁰⁵ also bevor Bahā'ollāh den Anspruch auf Prophetie erhoben hatte. Und *Ketāb-e aghdas* (geschrieben 1873) weist, wie auch Ekbal feststellt, grosse Ähnlichkeiten mit dem Koran auf.⁷⁰⁶

3.4. Zwischenresümee

Kasrawīs Auseinandersetzung mit dem Scheichismus, Babismus und Bahaismus weist eine (a) wissenschaftliche und (b) theologisch-ideologische Dimensionen auf:

(a) Wenn er die Entstehungsgeschichte von Scheichismus, Babismus und Bahaismus darlegt, arbeitet er wissenschaftlich. Seine nachvollziehbare Darlegung entspricht derjenigen des heutigen

⁷⁰⁰ Bahā'īgarī, S. 72-73. Siehe auch «Porseshhā-ye mā az bahā'iyān», in: *Parčam (H)*, S. 197.

⁷⁰¹ Bahā'īgarī, S. 74-75.

⁷⁰² Bahā'īgarī, S. 76-77. Siehe auch ebd., S. 54, 56, 69, 72; «Fehrestī az gomrāhīhā (2)», in: *Peymān*, S. 558; «Porseshhā-ye mā az bahā'iyān», in: *Parčam (H)*, S. 197-198.

⁷⁰³ Bahā'īgarī, S. 79.

⁷⁰⁴ Bahā'īgarī, S. 76-77.

⁷⁰⁵ Siehe das «Vorwort» zur deutschen Übersetzung von *Īghān: Bahā'u'llāh, Das Buch der Gewissheit*, S. IX.

⁷⁰⁶ Ekbal, *Islamische Grundlagen des Kitāb-i Aqdas*, S. 53.

Wissensstandes. Seine These, Ahsā'ī habe wahrscheinlich Mosha'sha's *Kalām-e Mahdī* (Die Rede von Mahdi) gelesen und seine Ideen über das Wesen des verborgenen Imam seien wahrscheinlich unter dem Einfluss dieses Buches entstanden, scheint neu zu sein. Diese These soll einer Prüfung unterzogen werden.

(b) Hingegen erfolgt Kasrawīs Kritik am Scheichismus, vor allem aber am Babismus und Bahaismus von einem theologisch-ideologischen Standpunkt aus. Denn er beurteilt sie nach seinem eigenen Religionsverständnis. Bemerkenswert ist auch, dass Kasrawī sich über die Ähnlichkeit seiner Pākdīnī mit dem Bahaismus nicht im Klaren war. Zu Recht stellte Jung die These auf, dass Kasrawīs Pākdīnī in manchen Punkten mit den Lehren der Bahais übereinstimme. Jung betonte, dass in beiden Religionen die Ablehnung von Wundern, einer körperlichen Auferstehung und anderer eschatologischer Vorstellungen vorzufinden sei sowie die Versöhnung von Religion und Wissenschaft gefordert werde. Darüber hinaus würden beide an einer sich ständig entwickelten Offenbarung festhalten. Des Weiteren habe die Religion bei beiden eine gesellschaftliche Funktion und beide hätten die Idee einer Einheitsreligion und Einheitssprache vertreten.⁷⁰⁷ Dem ist noch hinzuzufügen, dass sowohl bei Bahā'ollāh wie auch bei Kasrawī die Ablehnung des Rassismus und das Plädoyer für Humanismus und Weltfrieden grossen Platz einnimmt.⁷⁰⁸ Der Hauptunterschied zwischen beiden liegt aber darin, dass Kasrawīs Pākdīnī viel vernunftbetonter und weniger transzendental besetzt ist und über keinen institutionalisierten Kult verfügt.

4. Aberglaube

Schon in *Peymān* und in *Parčam* streifte Kasrawī das Thema «Aberglaube». In einem sehr schmalen Band mit dem Titel '*Atse be sabr če rabt dārad?* (Welcher Zusammenhang besteht zwischen Niesen und Geduld?), greift er auch einige Aspekte des Aberglaubens auf.⁷⁰⁹ Viel systematischer, umfassender und argumentativer legte er aus der Perspektive eines der Vernunft verpflichteten Theologen seine Gedanken zu diesem Thema im Buch *Pendārḥā* (Aberglauben) dar. Die Quintessenz seiner Kritik ist, dass alle Arten des Aberglaubens schädlich (*ziyānmand*) seien und ausserhalb der Gesetze der Natur (*bīrūn az ā'īn-e sepehr*) lägen.⁷¹⁰ Auf den letzten Seiten dieses Buchs beteuert er, es genüge ihm nicht zu sagen, dass es für die Wahrhaftigkeit dieser Arten des Aberglaubens keinen Grund gebe. Deshalb habe er ihre Nichtigkeit aus der Perspektive von Wissenschaften, Religion und Gotteserkenntnis ergrün-

⁷⁰⁷ Jung, *Aḥmad Kasrawī*, S. 155.

⁷⁰⁸ Dass in beiden Religionen die Idee einer universellen Einheitsreligion als Heilmittel für die ganze Welt vertreten wird, geht auf die Diskurse um den rassistischen Nationalismus der jeweiligen Zeit zurück.

⁷⁰⁹ Dieses kleine Schriftstück beruht auf einer wahren Geschichte bzw. einer Reise Kasrawīs in den Süden Irans. Es wurde im Jahre 1945 verfasst. Eine kurze Version davon wurde schon einige Jahre früher im Buch *Pendārḥā* auf Seiten 57 bis 60 abgedruckt. Der auf Geheiss Gottes zurückgeführte Glaube, dass man nach dem Niesen sein Vorhaben aufschieben bzw. sich eine Weile dulden müsse, existiert immer noch im Iran.

⁷¹⁰ *Pendārḥā*, S. 5.

det sowie ihren Schaden für das reale Leben erläutert.⁷¹¹ Im Folgenden soll seine Kritik an verschiedenen Formen des Aberglaubens vor allem gestützt auf *Pendārḥā* in Kürze dargelegt werden.

4.1. Weissagung (*pīshgū'ī*)

Kasrawī lehnt die Weissagung ab, mit dem Argument, dass eine solche Fähigkeit dem Menschen nicht innewohne. Der Mensch vermöge anhand der Beobachtung einiger Dinge zu einer Feststellung gelangen: So könne zum Beispiel ein Arzt am Zustand eines Kranken erkennen, ob er seine Gesundheit wiedergewinnen könne oder nicht: «Das ist aber Voraussage (*pīshbīnī*) und keine Weissagung (*pīshgū'ī*).»⁷¹² Die Religion sei dazu da, dass die Menschen die Gesetze, welche Gott für den Weltenlauf festgelegt hat, kennen. Hingegen bedeuteten Weissagungen Ungehorsam gegenüber Gott und seinen Gesetzen,⁷¹³ womit Kasrawī die Naturgesetze meint. Religion, Vernunft und Wissenschaft seien sich darüber einig, dass ausser Gott niemand die Zukunft wissen könne und es keine Weissagung geben könne.⁷¹⁴

4.2. Hellssehen (*fālgīrī*)

Nach Kasrawī ist Hellssehen eine Form der Weissagung anhand bestimmter Mittel. Die Hellsseher (*fālgīrān*) behaupteten, mittels gewisser Handlungen das Verborgene (*nāpeydā*) und die Zukunft vorhersagen zu können. Der Ursprung liege in ferner Vergangenheit: In der Antike (*zamānhā-ye bāstān*) seien die Menschen Götzendiener (*botparast*) gewesen. Jede Menschengruppe habe über einige vermeintliche Götter verfügt. Für jeden dieser Götter habe man ein Götzenhaus erbaut und habe einige Priester (*kāhen*) eingesetzt, die behauptet hätten, mit den Göttern Gespräche zu führen. Somit hätten sich die Priester zu Vermittlern zwischen den Göttern und den Menschen entwickelt. Sie hätten den Menschen mündliche Antworten auf ihre an die Götter gestellten Fragen mitgeteilt. Damals hätten die Menschen ihre Götter vermenschlicht und sie hätten ihnen Charakterzüge wie Lüsternheit, Rache und Eifersucht sowie Frauen und Kinder zugeschrieben. Deshalb hätten sie es als dienlich erachtet, sich bei jedem Vorhaben durch Priester an Götter zu wenden, um sie nach ihrem Rat zu fragen. Denn sie wollten das Resultat ihrer Vorhaben im Voraus wissen. Als Gegenleistung hätten sie den Göttern etwas opfern und den Priestern

⁷¹¹ *Pendārḥā*, S. 89.

⁷¹² *Pendārḥā*, S. 5-6. Mit Weissagung befassen sich Kasrawī zufolge Menschen, die über eine schwache Seele verfügen, oder auch Scharlatane, die dadurch Menschen betrügen. Kasrawī zählt zu diesen Scharlatanen seiner Zeit einen Mann namens «Safī». Über sein Treffen mit ihm schreibt er: «Auch zu mir ist er eines Tages gekommen, und weil er viel über die Zukunft geredet hat, sagte ich: «Wenn sie meine Vergangenheit schildern können und ich sie als wahr empfinde, so werde ich die Zukunft auch glauben.» Er sagte: «Entstammen Sie einer königlichen Familie (*nezhād-e pādeshāh'ī*)?» Ich antwortete: «Unsere Familie sind Seyyed gewesen.» Er antwortete: «Seitens der Mutter entstammen sie jenem König.» Ich sagte: «Wie ist sein Name gewesen? In welcher Zeit hat er gelebt?» Er konnte nicht antworten.» (*Pendārḥā*, S. 6). Unter «Seyyed» ist jemand zu verstehen, von dem behauptet wird, seine Abstammung gehe auf die Familie des Propheten des Islam zurück.

⁷¹³ *Pendārḥā*, S. 16-17.

⁷¹⁴ «Dar pīrāmūn-e fāl wa setāre-shomārī wa mānand-e ānhā (1)», in: *Peymān*, S. 293-294.

ein Geschenk abgeben müssen. So entstand nach Kasrawī das Hellsehen, wobei es im Laufe der Geschichte andere Formen angenommen habe: Die Priester hätten in späteren Zeiten behauptet, vom Fressen oder Nicht-Fressen der Vögel oder vom Darm eines geopfertem Tieres auf den Willen Gottes schliessen sowie die Zukunft vorhersagen zu können. In der gegenwärtigen Zeit werde das Hellsehen mit Büchern, Kichererbsen, Karten etc. durchgeführt. Die Kunst dieser Hellseher liege in Sätzen, die auf viele Menschen zuträfen: ««An deinem Körper gibt es ein Zeichen.» Gibt es denn jemand, der an seinem Körper kein Muttermal, keine Narbe oder keine Spur von Pocken hat? «Du willst das Gute für die Menschen, aber sie wollen das Böse für dich.» Daran glauben viele Menschen. «Du träumst von einer Reise.» Wer träumt denn nicht von einer Reise? (...) «Unter deinen Verwandten ist einer dein Feind?» Wer hat denn keinen Feind unter seinen Verwandten?»⁷¹⁵

4.3. Astrologie (*setāreshomārī*)

Die Astrologie ist laut Kasrawī eine andere Form der Weissagung anhand von Mitteln. Sie unterscheidet sich von der Astronomie (*setāreshenāsī*): «Unter «Astronomie» (oder Wissenschaft von Gestalten [*elm-ehy'at*]) ist das Erkennen von Sonne, Mond, Sternen und anderen Gestirnen des Himmels zu verstehen, sie gehört zu einer der wertvollsten Wissenschaften. Aber unter Astrologie ist die Prophezeiung der Zukunft anhand von Sonne, Mond und Sternen zu verstehen, und sie ist vollkommener Aberglaube und basiert auf Vermutung.» Die Astrologen glaubten, die Weltereignisse basierten auf den Bewegungen der Sterne.⁷¹⁶ In dieser Kritik fragt Kasrawī nach dem Zusammenhang zwischen der Bewegung der Sterne und den Weltgeschehnissen.⁷¹⁷ Die Verbreitung der Astrologie führt Kasrawī darauf zurück, dass die Menschen in der Antike mehr als die modernen Menschen zum Himmel geschaut hätten, und dies, weil sie keine Uhr, keinen Kompass und dergleichen besessen hätten. Deshalb sei es für sie nötig gewesen, die Sterne und ihren Umlauf zu verstehen.⁷¹⁸ Darüber hinaus sei die Astrologie stets parallel zur Astronomie verlaufen.⁷¹⁹

4.4. Gesichts- und Handdeutung (*čehre-bīnī wa kafbīnī*)

Gemäss Kasrawī hat es Gesichtsdeutung (*čehre-bīnī*) immer gegeben: «So dachten einige Menschen, dass sie vom Gesicht eines Menschen auf seine Zukunft schliessen können. Man sagte zum Beispiel: Der So und So hat eine breite Stirn; er wird wohlhabend.» Was aber die Handdeutung (*kafbīnī*) angeht, kam sie Kasrawī zufolge aus Europa. Die weltlichen Angelegenheiten haben laut Kasrawī andere Gründe als Gesichtszüge und es gebe keinen Zusammenhang zwischen ihnen und den Linien einer

⁷¹⁵ *Pendārḥā*, S. 18-21. Siehe auch «Dar pīrāmūn-e fāl wa setāre-shomārī wa mānand-e ānhā (1)», in: *Peymān*, S. 290.

⁷¹⁶ *Pendārḥā*, S. 24

⁷¹⁷ «Be če dāneshī bāyad pardākht?», in: *Peymān*, S. 214.

⁷¹⁸ *Pendārḥā*, S. 26.

⁷¹⁹ *Pendārḥā*, S. 26-31.

Handfläche oder dieser und jener Ecke eines Gesichtes. So hänge der Reichtum jedes Menschen davon ab, ob er sich auf die richtige Weise etwas anzupacken bemühe oder nicht.⁷²⁰

4.5. Befragung des Koran (*estekhāre*)

Kasrawī beschreibt die Befragung des Koran, als Hellsehen durch einen Mulla (*fāl-e ākhūndī*) aufgrund von zufällig aufgeschlagenen Seiten des Koran. Die Befragung des Koran bedeute, dass jemand, der vorhabe, eine Reise anzutreten oder ein Haus zu kaufen oder eine Frau zu heiraten, einen Mulla konsultiere, damit dieser anhand des Koran Gott befrage, ob das Vorhaben gut oder schlecht ende. «Viele Menschen glauben daran und betrachten es als Gottesverachtung in ihren Angelegenheiten keine Beratung von Gott zu verlangen. Solltet ihr aber genau hinschauen, so seht ihr, dass eben dieses Verhalten mit dem der Götzendiener von Griechenland gegenüber ihren Göttern identisch ist; auch sie verlangten von ihnen bei ihren Angelegenheiten eine Beratung.»⁷²¹ Deshalb ist in Kasrawīs Augen die Befragung des Koran viel schlimmer als Hellsehen (*fāl*), weil hier Gott eine offensichtliche Lüge unterstellt wird.⁷²² «Hätte es so sein sollen», betont Kasrawī, «dass die Menschen ihre Angelegenheiten anhand der Befragung des Koran betätigen, warum hat Gott ihnen dann Vernunft (*‘aghl*) verliehen? Die Vernunft ist dafür da, dass die Menschen mit ihrer Hilfe das Gute und das Böse, das Nützliche und das Schädliche erkennen können.»⁷²³ Schliesslich weist Kasrawī auch auf die negativen gesellschaftlichen Konsequenzen der Befragung des Koran hin: Tausende schädlicher Dinge würden gestützt auf diesem Glauben getätigt, dafür würde auf die Realisierung tausender nützlicher Sachen verzichtet.⁷²⁴

4.6. Zauberei (*djādū*)

Unter «Zauberei» verstehen die Menschen nach Kasrawī teuflische Tätigkeiten (*kārḥā-ye sheytānī*). Gemäss seiner Meinung waren die Wissenschaften in der Antike noch nicht weit entwickelt. Und weil die Menschen gegen Krankheiten keine Heilmittel kannten, griffen sie auf Unterschiedliches zurück. Man habe zum Beispiel einen Knochen verbrannt und den Kranken daran riechen lassen. Doch die Entstehung der Wissenschaften und die Verbreitung der Medizin habe die Zauberei zurückgedrängt. Kurz nach der Entstehung des Islam sei aber unter den Muslimen die Vorstellung entstanden, dass der Teufel hinter der Zauberei stehe. Was die Verbreitung der Zauberei angeht, so führt Kasrawī sie u.a. auf die Schwäche der Seelen und der Nicht-Anwendung der Vernunft der Menschen zurück.⁷²⁵

⁷²⁰ *Pendārḥā*, S. 38-39.

⁷²¹ *Pendārḥā*, S. 40.

⁷²² *Pendārḥā*, S. 42.

⁷²³ *‘Atse be sabr ċe rabt dārad?*, S. 7. Siehe auch *Pendārḥā*, S. 42.

⁷²⁴ *Pendārḥā*, S. 43. Siehe auch «Be khānandegān-e *Parċam*», in: *Parċam (Z)*, S. 1; *‘Atse be sabr ċe rabt dārad?*, S. 8-10.

⁷²⁵ *Pendārḥā*, S. 45-46. Kasrawī weist auch darauf hin, dass es in Teheran viele Zauberer gebe, die ihren Lebensunterhalt durch Zauberei verdienen. Die meisten davon seien arm und unbemittelt. Kritisch und ironisch fragt

4.7. Dschinn-Beschwörung (*djengīrī*)

Einen weiteren Betrug der Zauberer sieht Kasrawī in der Behauptung, dass es Geschöpfe, die Dschinn genannt werden, gibt, die wie die Menschen in Familien lebten, über Könige verfügten und unter den Menschen verkehrten. Es sei aber so, dass man sie vom blossen Auge nicht sehen könne. Die Zauberer sagten weiter, dass man entweder verrückt oder krank würde, wenn man einem dieser Dschinn unbewusst Schaden zufüge. Wenn man ihnen zum Beispiel auf den Fuss träte, hätte man sie zum Feind und sie würden einem bis aufs Blut schikanieren. Die Zauberer sagten, dass dann die Lösung darin bestünde, dass man zu einem Dschinn-Beschwörer ginge, der ein Gebet schreibe oder einen Zauber mache, damit der Dschinn zu wirken aufhöre. Nach Kasrawī gibt es diesen Aberglauben schon seit der Antike, und weil die Menschen die Ursache der plötzlich ausbrechenden Krankheiten nicht kannten, schrieben sie diese den Dschinn zu. In Kasrawīs Augen ist die Geschichte des Dschinns eine Lüge und unbegründet. Auf die von ihm selbst ins Feld geführte Frage: «Wo befinden sich solche Geschöpfe? Was ist der Grund für ihre Existenz?», antwortet er: «Ich weiss, dass einige Menschen bestimmte Koranverse heranziehen, um die Existenz des Dschinns zu beweisen. Deshalb antworte ich darauf, und sage: «Jene Verse im Koran sind als Schwierigkeiten zu verstehen» und es sollte eine Antwort darauf gefunden werden. Man kann aus Achtung vor diesen Versen nicht die Augen vor Erkenntnissen (*dānestehā*) verschliessen. Man kann nicht wegen dieser Verse die Existenz des Dschinns akzeptieren.»⁷²⁶

4.8. Gebetsschreiberei (*do 'ā-newīsī*)

Die Gebetsschreiberei ist nach Kasrawī eine Art von Zauberei. Diese sei von Gläubigen erfunden worden. Das, was die Zauberer mit Zaubern bezweckten, wollten die Gläubigen, darunter Mullas, mittels der Gebetsschreiberei tun. Die Mullas wollten mit dem Gebet Krankheiten heilen oder einem Armen Reichtum verschaffen. Diesen Vorstellungen tritt Kasrawī mit dem Argument entgegen, Religion existiere für die Kenntnis der Gesetze Gottes und für eine auf ihnen basierenden Lebensführung. Die Religion sei dafür da, dass die Menschen alles auf angemessene Weise erledigten und bei Krankheiten nicht auf Zauber und Gebet zurückgriffen. Vor diesem Hintergrund betont er, dass die Aussage der Mullas: «Euer Glaube an Gott ist schwach geworden; sobald ihr krank werdet, geht ihr zum Arzt», nichts anderes bedeute, als dass diese Welt und ihre Gesetze nicht zu Gott gehörten und dass Medikamente, die Kranken heilten, nicht von Gott bestimmt seien. Dann fragt Kasrawī kritisch, ob eine solche Vorstellung denn nicht als Gottlosigkeit zu verstehen sei. Ausserdem ziehe die Gebetsschreiberei gesellschaftliche

Kasrawī: «Wenn jemand einem anderen zu Reichtum verhelfen kann, weshalb tut er es nicht für sich selbst?» (*Pendārḥā*, S. 46-47).

⁷²⁶ *Pendārḥā*, S. 47-48. Die Existenz des Dschinns, eine Art von Geist, kommt in einigen Versen des Koran vor. Siehe u.a.: 27:17, 39; 34:12, 14; 51:56; 55:15, 31, 33, 74; 72: 1, 5, 6.

Schäden nach sich: «Es kam oft vor, dass Kranke solchen Gebeten Vertrauen schenkten, der Behandlung nicht nachgingen, und sich schliesslich vom Leben verabschiedeten. Es kam oft vor, dass Schwachköpfe, die sich vom Gebet viel erhofften und keiner Arbeit, keinem Beruf nachgingen, ins Unglück stürzten.»⁷²⁷ Einen weiteren Grund für die Unsinnigkeit dieses Aberglaubens leitet Kasrawī aus der Geschichte ab. Es habe im Iran unzählige Gebetsschreiber (*do 'ā-newīsī*), hunderte von Kuppeln und hunderte von Gebetsbüchern gegeben, und trotzdem befinde sich das Land immer noch im Elend. Genau das ist in seinen Augen der klarste Grund dafür, dass keines dieser Gebete einen Nutzen hatte, hat und haben wird.⁷²⁸

4.9. Glücksbringer und Unglücksbringer (*khoshshogūn wa badshogūn*)

Eine weitere Form des Aberglaubens sieht Kasrawī in den sogenannten Glücksbringern (*khoshshogūn*) oder Unglücksbringern (*badshogūn*), die im Persischen auch «Marwā» und «Marghawā» genannt werden. Diesbezüglich zählt er viele Beispiele auf, von denen hier drei mit seinen Widerlegungen angeführt werden. *Erstens*, einige Wochentagen gelten als Glücksbringer. Alles, was man an diesem Tag tue, werde gut enden. An den Tagen hingegen, die Unglücksbringer seien solle nichts unternommen werden.⁷²⁹ Dem entgegnet Kasrawī: «Die Wochentage sind alle gleich und wenn ihr gut überlegt, seht ihr ein, dass die Woche selbst eine menschliche Einrichtung (*pendār*) ist. Im Lauf der Welt gibt es keine siebentägige Periode. Auf jeden Fall sind Samstag, Sonntag und Freitag usw. Namen, mit denen Wochentage bezeichnet werden. Diese Namen können keinerlei Einfluss auf die Tage selber ausüben.»⁷³⁰ *Zweitens*, bei den Monaten sei der Safar ein Unglücksbringer, in diesem solle keine Hochzeit oder etwas ähnliches durchgeführt werden.⁷³¹ Darauf erwidert Kasrawī: «Die Monate sind alle gleich. Mohramolharām und Ramazanolmobārak oder Farwardīn und Ordībehesht und dergleichen sind nichts anderes als Namen.»⁷³² *Drittens*, von den Zahlen sei die Dreizehn ein Unglücksbringer. Man solle dreizehn Tage nach dem neuen Jahr die Stadt verlassen, um so dem Unglück zu entgehen.⁷³³ Hier fragt Kasrawī: «Was ist der Unterschied zwischen dreizehn und vierzehn? Was ist der Grund dafür, dass die Dreizehn Unglücksbringer wurde?»⁷³⁴

4.10. Traumdeutung (*khābgozārī / ta 'bīr-e khāb*)

Laut Kasrawī glauben viele Menschen daran, dass Träume Vorboten zukünftiger Geschehnisse sind. Wenn jemand zum Beispiel davon träume, einen Zahn zu verlieren, so sei das ein Vorzeichen für den

⁷²⁷ *Pendārkhā*, S. 49-51.

⁷²⁸ *Pendārkhā*, S. 53.

⁷²⁹ *Pendārkhā*, S. 54.

⁷³⁰ *Pendārkhā*, S. 60.

⁷³¹ *Pendārkhā*, S. 54.

⁷³² *Pendārkhā*, S. 61.

⁷³³ *Pendārkhā*, S. 54.

⁷³⁴ *Pendārkhā*, S. 61.

Verlust eines Verwandten. Diesem Glauben tritt Kasrawī mit dem Argument entgegen, dass Träume, die einem nach dem Einschlafen widerfahren, vor allem die Fortsetzung der Gedanken seien, die man vor dem Einschlafen im Kopf gehabt habe. Deshalb plädiert er dafür, dem Traum keinen Wert einräumen und keinen Glauben zu schenken. Dies, weil es keinen Zusammenhang zwischen dem Geträumten und dem Erwarteten gebe. Wie lasse sich erklären, fragt Kasrawī, dass man von einem Pferd, Kamel, Hamam oder einer Traube träume und diese Tiere dann mit einer bevorstehenden Reise, einem Geldsegen oder Freude in Verbindung bringe.⁷³⁵

4.11. Gespräch mit Toten (*goftegū bā mordegān*)

Nach Kasrawī stammt die Idee der Gespräche mit Toten aus Europa. Danach hätten es im Osten die Ägypter praktiziert. Die dort erscheinenden, berühmten Zeitschriften wie *al-Muqataṭaf* und *al-Hilāl*⁷³⁶ hätten unter dem Einfluss von Europa viel zur Verbreitung dieser Sitte beigetragen. Dieser Aberglaube habe später auf andere Länder übergegriffen. In Teheran sei auch eine solche Gruppe, die mit Toten kommuniziere, entstanden.⁷³⁷ Kasrawī sucht diesen Glauben mit zahlreichen auf folgende Art zu entkräften: «Wäre es möglich, mit einem Toten zu sprechen, so stellte sich die Frage (...), warum man sich bei den Mordfällen so bemüht und Ermittlungen durchführt, um den Mörder zu identifizieren? Man hätte ja eigentlich die Seele des Getöteten vorladen und sie nach dem Vorfall einvernehmen können.»⁷³⁸

4.12. Fatalismus (*djabrīgārī*)

Der Glaube an das Glück (*bakht*), das Schicksal (*sarnewesht*) und dergleichen ist in Kasrawīs Augen grösser und schlimmer als alle anderen Arten des Aberglaubens. Er habe seine Wurzeln in ferner Vergangenheit: Weil die Menschen schon seit der Antike sähen, dass die einen im Leben erfolgreich seien, während die andere nicht seien und sie die Ursachen dafür nicht kennten, seien sie zum Glauben gelangt, dass einige von Natur aus glücklich und andere unglücklich seien. Später, als die Religion und die Gotteserkenntnis sich verbreitet hätten, hätten die Gläubigen alle Ereignisse auf Gott zurückgeführt, und über Erfolg oder Misserfolg des Menschen den Aberglauben an das Schicksal erfunden. Die Gläubigen hätten gesagt, dass Gott all das, was einem Menschen im Leben passiere, auf seine Stirn geschrieben habe. Später habe sich die Astrologie verbreitet und die Astrologen hätten diesem Aberglauben eine neue Schattierung verliehen. Sie hätten gesagt, Erfolg oder Misserfolg jedes Menschen im Leben hänge von seiner *Tāle* (d.h. Stellung der Sterne zum Zeitpunkt seiner Geburt) ab. Danach sei im

⁷³⁵ *Pendārḥā*, S. 66-67. Siehe auch «Dar pīrāmūn-e khāb», in: *Peymān*, S. 516.

⁷³⁶ Zu diesen zwei Zeitschriften Siehe das Unterkapitel «1. Kindheit und Jugend in Täbris» im Kapitel I.

⁷³⁷ *Pendārḥā*, S. 70-71.

⁷³⁸ *Pendārḥā*, S. 73. Siehe auch «Dar pīrāmūn-e fālgīrī wa setāre-shomārī wa mānand-e ān (4)», in: *Peymān*, S. 453-454.

Islam die Rede vom Buch der Schicksale (*louh-e mahfūz*)⁷³⁹ entstanden, und einige Verse des Koran, welche nicht richtig verstanden worden seien, hätten viele Muslime zum Vorwand genommen, alles auf Gott zurückführten bzw. den Menschen im Leben jegliche Wahlfreiheit (*ekhtiyār*) abzusprechen.⁷⁴⁰ Dichter wie Khayyām und Hāfez hätten auch einen grossen Beitrag zur Verbreitung des Fatalismus geleistet.⁷⁴¹

Das reale Leben bietet laut Kasrawī viel Potenzial für die Verbreitung von Fatalismus: «Da die Menschen sich über die Funktionsweise der Welt und die Zusammenhänge der Dinge nicht im Klaren sind, fühlen sie sich dazu gezwungen, für die Ereignisse das Glück, das Schicksal oder die Sterne des Himmels verantwortlich zu machen.» Ausserdem entziehe sich der Mensch gern der Verantwortung: «Jenem Mann, der zurückgeblieben ist im Leben, fällt es schwer, sich als unfähig und ungeschickt wahrzunehmen. Gezwungenermassen schreibt er die Schuld dem Glück, dem Geschick (*ghazā*) und der Vorbestimmung (*ghadar*) zu.» Deshalb neigten niederträchtige und faule Menschen mehr zu diesen Arten des Aberglaubens. Dieser böte ein guter Vorwand, keine Niederlage zuzugeben und keine Schuld auf sich zu nehmen.⁷⁴² Kasrawī fasst seine Ansicht bezüglich des Fatalismus folgendermassen zusammen:

«Glück», «Schicksal», «Tāleʻ» und dergleichen sind nichts anderes als Illusion. Der Erfolg oder der Misserfolg des Menschen im Leben hängt von seiner Geschicklichkeit oder Ungeschicklichkeit sowie von der Vereinbarkeit oder Unvereinbarkeit [seines Vorhabens] mit den Ereignissen ab. Was [den Glauben an] «Geschick», «Vorbestimmung» oder «Fatalismus» angeht, der unter den Muslimen verbreitet ist, gibt es dafür keine Begründung. Wir sehen deutlich, dass Gott den Menschen in ihren Angelegenheiten auf dieser Welt die Freiheit gegeben hat. Jeder Mensch kann sich anhand seines Aufnahmevermögens (*fahm*) und der freien Vernunft (*kherad-e āzād*) mit Gutem und Nützlichem befassen oder Schlechtes und Schädliches treiben. Es gibt keinerlei Fatalismus (*nāčārī*). Es ist aber wahr, dass die Zügel nicht in jeglicher Hinsicht in der Hand des Menschen liegen, da immer wieder Hindernisse im Weg stehen. So kann ein Bauer einen Baum in seinem Garten anpflanzen und daraus Nutzen ziehen oder nichts anpflanzen und sich von einem möglichen Nutzen ausschliessen. Die Möglichkeit besteht aber, dass der Baum des Bauers wegen Wassermangels austrocknet oder durch die grosse Kälte des Winters vernichtet wird. In jedem Lebensbereich können solche Ereignisse passieren. Es ist aber so, dass solche Ereignisse die Wahlfreiheit (*āzādī*) nicht beseitigen können. Der gleiche Bauer kann einen anderen Baum anpflanzen und sein Vorhaben weiterverfolgen.⁷⁴³

⁷³⁹ Der Ausdruck «louh-e mahfūz» kommt im Koran (85:22) vor, und er wird oft mit der «wohlverwahrten Tafel» wiedergegeben.

⁷⁴⁰ *Pendārḥā*, S. 81-82.

⁷⁴¹ *Pendārḥā*, S. 82-84.

⁷⁴² *Pendārḥā*, S. 85.

⁷⁴³ *Pendārḥā*, S. 86-87. Siehe auch «Mā dar zendegī nāčār nīstīm wa čāre dārīm (1)», in: *Parčam (Z)*, S. 1; «Mā dar zendegī nāčār nīstīm wa čāre dārīm (2)», in: *Parčam (Z)*, S. 1; «Hame čīz rā mīdānand wa hīč čīz rā nemīdānand», in: *Parčam (Z)*, S. 1; «Čāre djoz kūshesh wa īstādegī nīst», in: *Parčam (Z)*, S. 1; «Badāmūzīhā asarash dar kodjāst?», in: *Parčam (Z)*, S. 1; *Wardjāwand-bonyād*, S. 64-65.

Im Rahmen seiner Auseinandersetzung mit Fatalismus geriet auch das in der Geschichte der islamischen Theologie oft diskutierte Thema von Gottes Wissen (*dānesh-e khodā*) ins Visier von Kasrawīs Kritik: «Einige haben das Wissen Gottes zum Vorwand genommen und sagen: ‹Alles, was geschieht und geschehen wird, weiss Gott im Voraus. Demnach können wir in unseren Angelegenheiten nicht frei sein, weil wir das tun müssen, was Gott weiss.›» Dieser Meinung tritt Kasrawī mit dem Argument entgegen, dass es keinen Zugang zu Gottes Wissen gebe und stellt den Vertretern eines solchen Glaubens die Frage, wie sie sich über das Wissen Gottes Kenntnisse erwerben könnten. Damit meint er wohl, wie man herausfinden kann, was von all dem, was geschieht oder nicht, zum Wissen Gottes gehört. Ausserdem lehnt er das Thema als nicht zur Religion gehörig ab. Vielmehr ist es in seinen Augen reine Religionslosigkeit.⁷⁴⁴

4.13. Zwischenresümee

Kasrawī lehnt alle beschriebenen Arten des Aberglaubens vor allem anhand rationaler aber auch historischer und empirischer Argumente ab. Deshalb kann die zu Beginn erwähnte Behauptung Kasrawīs, seine Kritik an verschiedenen Formen des Aberglaubens sei begründet, bestätigt werden, auch wenn seine Argumente nicht überall in die Tiefe gehen. Kasrawīs Auseinandersetzung mit dem Aberglauben respektive sein Buch *Pendārḥā* kann als Beitrag verstanden werden, den Menschen ein auf Vernunft und Naturgesetze basiertes Handeln und Denken näher zu bringen. Kasrawī gehört wahrscheinlich zu den ersten Religionskritikern im Iran (wenn er nicht sogar der erste ist), der verschiedenen Arten des Aberglaubens nicht nur beschreibt, sondern auch zu widerlegen versucht. Schon vor ihm befasste sich Sādegh-e Hedāyat (1903-1951) umfassend mit diesem Thema, wobei sein Werk, abgesehen von einigen Teilen seines Vorwortes, eher deskriptiver Natur ist und darin kein Versuch unternommen wurde, die Arten des Aberglaubens argumentativ zu widerlegen.⁷⁴⁵

5. Sufismus und Kharābātīgarī

Der Sufismus (als eine mystische Strömung im Islam) und der Kharābātīgarī (als eine profane Weltanschauung) wurden wegen ihres von Kasrawīs betonten Zusammenspiels und einer besseren Übersicht halber im Rahmen dieses Kapitels gemeinsam behandelt.

5.1. Sufismus

In den dreissiger Jahren des 20. Jahrhunderts wurde im Rahmen der Modernisierungs- und Nationalisierungspolitik von Rezā Shāh-e Pahlawī (reg. 1925-1941) eine neue Kulturpolitik verfolgt, die mit der Wiederbelebung sowohl vorislamischer wie auch nachislamischer iranischer Literatur einherging. Dabei

⁷⁴⁴ *Pendārḥā*, S. 88.

⁷⁴⁵ Siehe Hedāyat, *Neyrangestān*.

kamen viele iranische Dichter und Sufis zu neuen Ehren. Das Ziel war, ein nostalgisches Gefühl für eine verherrlichte Vergangenheit im Iran zu wecken und das Minderwertigkeitsgefühl gegenüber dem Westen zu kompensieren.⁷⁴⁶

Diesen Anstrengungen tritt Kasrawī auch aus nationalistischen Gründen entgegen, weil der Sufismus in seinen Augen demoralisierend und weltverneinend, pantheistisch und vernunftverneinend ist. Den Sufismus betrachtet Kasrawī als eine Philosophie der Niedertracht und Ehrenlosigkeit (*pastī wa bīgheyratī*),⁷⁴⁷ als Gegensatz zu Heimatliebe und Lebensbejahung (*ākhshīdj-e delbastegī be keshwar wa pardākhtan be zendegānī*),⁷⁴⁸ welche dem Iran und dem Osten generell in der Vergangenheit geschadet habe und immer noch schade.⁷⁴⁹

Dass Kasrawī sich mit dem Sufismus auseinandersetzt, der beim normalen Volk an Beliebtheit eingebüsst hat, geht u.a. auf seine Überzeugung zurück, Sufismus sei in alle Bereiche des Lebens eingedrungen und habe so die Prinzipien der Gesellschaft, das Verhalten und das Handeln der Orientalen verunreinigt sowie der Vernunft geschadet.⁷⁵⁰ Viele Iraner seien dem wirksamen Gift der mystischen Irrlehren verhaftet, ohne es zu wollen und zu wissen.⁷⁵¹ Hinzu kommt, dass Kasrawī die lobende Rezeption des Sufismus seitens der Europäer, der ihm zufolge nur für die Iraner und die Völker im Osten gedacht ist, als Falle betrachtet,⁷⁵² mit der die Europäer die Orientalen an ihrem Fortschritt zu hindern versuchten.⁷⁵³

Den Sufismus nahm Kasrawī schon in der Zeitschrift *Peymān* ins Visier seiner Kritik. Strukturierter und umfassender befasste er sich damit in seinem Buch *Sūfīgarī* (Sufismus). Im Folgenden wird vor allem anhand dieses Werkes zuerst Kasrawīs Verständnis von der Entstehung des Sufismus wiedergegeben. Dem folgen seine Kritikpunkte.

5.1.1. Ursprung des Sufismus

Kasrawī führt den Ursprung des Sufismus auf die griechische Philosophie zurück.⁷⁵⁴ Er betrachtet Plotin als Begründer des Sufismus.⁷⁵⁵ Er rechnet ihm die Lehre von der Einheit des Seins (*yekī būdan-e hasī*

⁷⁴⁶ Jung, *Aḥmad Kasrawī*, S. 111-112. Zur Wahrnehmung dieses Zeitgeistes seitens Kasrawī siehe u.a.: *Mā ĉe mīkhāhīm?*, S. 47-50; *Dar pīrāmūn-e «adabīyāt»*, S. 19-21; *Farhang ast yā neyrang?*, S. 5.

⁷⁴⁷ *Dādghāh*, S. 57.

⁷⁴⁸ «Čerā az rāh-e siyāsāt nemī-ā'im?...», in: *Peymān*, S. 583.

⁷⁴⁹ *Sūfīgarī*, S. 62; «Be ĉe dāneshī būyad pardākht?», in: *Peymān*, S. 221; «Dar pīrāmūn-e sūfīgarī (3)», in: *Peymān*, S. 237-238; *Rāh-e rastgārī*, S. 77; *Dar pīrāmūn-e «adabīyāt»*, S. 75; *Farhang ast yā neyrang?*, S. 17.

⁷⁵⁰ «Dar pīrāmūn-e sūfīgarī (2)», in: *Peymān*, S. 161-164. Siehe auch *Sūfīgarī*, S. 8-9, 62-63.

⁷⁵¹ *Sūfīgarī*, S. 64.

⁷⁵² *Sūfīgarī*, S. 15.

⁷⁵³ *Hāfez ĉe mīgūyad?*, S. 30-31; *Farhang ĉīst?*, S. 36.

⁷⁵⁴ *Sūfīgarī*, S. 43; «Dar pīrāmūn-e sūfīgarī (2)», in: *Peymān*, S. 165; *Rāh-e rastgārī*, S. 74.

⁷⁵⁵ *Sūfīgarī* 43, 44, 285, 291. Dabei unterscheidet er zwei Arten von Sufismus: eine, welche Werte wie Opferbereitschaft und Verneinung der Gier propagiere, und eine, welche die Einheit des Seins (*wahdat-e wodjūd*) vertrete und auf Askese zurückgreife, um Gott nahe zu kommen, und Faulheit zur Lebenslosung deklariere. Der ersten stimmt er zu, die zweite lehnt er ab. («Dar pīrāmūn-e she'r wa sūfīgarī», in: *Peymān*, S. 20. Siehe auch «She'r dar īrān», in: *Peymān*, S. 25; «Az bīhūdegū'ī ĉe barmīkhīzad? [2]», in: *Peymān*, S. 479).

/ *wahdat-e wodjūd*) zu⁷⁵⁶ und deutet seine Philosophie pantheistisch. Seine Informationen über Plotin, wie er selbst angibt, entnahm er Forūghīs Buch *Seyr-e hekmat dar orūpā* (Die Entwicklung der Philosophie in Europa).⁷⁵⁷ Dass er ihn als Begründer des Sufismus tituliert, geht wahrscheinlich auf Forūghīs Plotin-Rezeption zurück.⁷⁵⁸ Forūghī betrachtet Plotin als (einen) Vertreter der Einheit des Seins (*Flotīn wahdat-e wodjūdī ast*),⁷⁵⁹ als einen weltverneinenden Sufi und Asket (*sālek wa mortāz*)⁷⁶⁰ und gibt seine Aussagen vor allem mit einem sufischen Vokabular wieder, ohne ihn aber als Begründer des Sufismus zu bezeichnen.

In Anlehnung an Forūghīs Rezeption gibt Kasrawī Plotin folgendermassen wieder: ««Wir alle sind von Gott. Wir sind von ihm abgetrennt, und wir werden mit ihm wieder vereint.» «Die Seele des Menschen ist von jener freien und reinen Welt auf dieser [irdischen] Welt gelandet und ist hier der Materie verhaftet und somit verunreinigt. Aber derjenige, der nicht den körperlichen Begierden (*khā-heshhā-ye tanī*) nachgeht und sich der Entwicklung der Seele widmet, wird weniger unrein sein. Diejenigen, welche sich aus dieser Falle befreien [und zum vorherigen Ort zurückkehren] wollen, sollten den Vergnügungen dieser Welt den Rücken kehren und enthaltsam leben.»⁷⁶¹ Kasrawī versteht Plotins Äusserungen pantheistisch-atheistisch: «Es gibt keinen Gott, und wir selbst sind Gott.»⁷⁶² Ihm zufolge hat man Plotins Lehre im Osten nicht nur unkritisch übernommen, sondern auch entstellt. Während Plotin nur die Seele als von Gott abgetrennt betrachtet habe, hätten die Sufis diese Lehre auf alle Lebewesen und Dinge ausgedehnt.⁷⁶³

5.1.2 Kritikpunkte am Sufismus

Im Folgenden werden acht Kritikpunkte Kasrawīs am Sufismus, welche aus seinem Werk *Sūfīgarī* herausgeschält wurden, in Kürze wiedergegeben. Diese untermauert Kasrawī mit Textstellen aus dem sufischen Schrifttum, vor allem der bekanntesten persisch sprechenden Sufis wie Abūlkheyr (967-1049), Rūmī (1207-1273), Attār (1145-46-1221), Djāmī (1414-1492), Sabzewārī (1797-1873) und Hātef (gest. 1783). Bei der Beschreibung seiner Kritikpunkte werden diese Textstellen weder übersetzt noch frei wiedergegeben.

⁷⁵⁶ *Sūfīgarī*, S. 286. Zur Einheit des Seins, die im Verlauf der Geschichte unterschiedlich interpretiert wurde, siehe Chittick, *Wahdat al-Wudjud*, S. 37-39.

⁷⁵⁷ Siehe *Sūfīgarī*, S. 44, Fn. 1. Zur Forūghīs Rezeption von Plotin siehe Forūghī, *Seyr-e hekmat dar orūpā*, S. 67-76.

⁷⁵⁸ Forūghī, *Seyr-e hekmat dar orūpā*, S. 67-76.

⁷⁵⁹ Forūghī, *Seyr-e hekmat dar orūpā*, S. 68 und 72.

⁷⁶⁰ Forūghī, *Seyr-e hekmat dar orūpā*, S. 67.

⁷⁶¹ *Sūfīgarī*, S. 44. Siehe auch «Be ĉe dāneshī bāyad pardākht?», in: *Peymān*, S. 218; «Dar pīrāmūn-e sūfīgarī (2)», in: *Peymān*, S. 168; *Rāh-e rastgārī*, S. 74; *Dar pīrāmūn-e «adabīyāt»*, S. 120-121. Die zitierte Stelle hat Kasrawī dem Buch *Seyr-e hekmat dar orūpā* von Forūghī ziemlich frei entnommen. (Siehe Forūghī, *Seyr-e hekmat dar orūpā*, S. 72.

⁷⁶² *Sūfīgarī*, S. 45.

⁷⁶³ *Sūfīgarī*, S. 48-50. Siehe auch «Be ĉe dāneshī bāyad pardākht?», in: *Peymān*, S. 220; *Rāh-e rastgārī*, S. 75.

Erstens, die Einheit des Seins betrachtet Kasrawī als Fundament des Sufismus.⁷⁶⁴ Er nimmt sie pantheistisch-atheistisch wahr. Sie bedeute, «dass es keinen Gott gibt, und dass wir selbst Gott sind.»⁷⁶⁵ Sie sei eine Phantasterei und mit Gotteserkenntnis nicht vereinbar, weil die Menschen, die ohne jegliche Wahlfreiheit auf die Welt kommen und von ihr gehen, keinen Anspruch auf die Gottheit erheben dürften.⁷⁶⁶ Ridgeon, der Kasrawīs *Sūfīgarī* ins Englische übersetzte, tritt Kasrawīs Kritik an der Einheit des Seins entgegen. Unter dieser Lehre sei keine Präsenz Gottes im Individuum zu verstehen. Zur Untermauerung seiner These bezieht er sich auf die damalige aktuelle Forschung zu Ibn ‘Arabī.⁷⁶⁷ Gegenüber der These Ridgeons sei festgehalten, dass Kasrawī im *Sūfīgarī* nie Ibn ‘Arabī nennt und ihn auch nirgends zitiert. Er hat, wie erwähnt, die in der Forschung auf Ibn ‘Arabī zurückgeführte Einheit des Seins Plotin zugeschrieben. Noch wichtiger: Diese Lehre wurde über Jahrhunderte von den Sufis immer wieder neu gedeutet, sodass man von einem breiten Spektrum ihrer Ausprägungen ausgehen kann. Deshalb ist es auch nicht vertretbar, das breite Spektrum auf Ibn ‘Arabī, wie es Ridgeon tut, zu beschränken oder es vereinfacht und verallgemeinernd pantheistisch zu deuten, was bei Kasrawī der Fall ist. Dennoch ist anzumerken, dass Kasrawī mit seiner pantheistisch-atheistischen Deutung von der Einheit des Seins nicht alleine steht. Schon im 19. Jahrhundert hatte Mīrzā Fath ‘Alī-ye Ākhūndzāde eine ähnliche Lesart des Sufismus an den Tag gelegt.⁷⁶⁸

Zweitens, Kasrawī wirft den Sufis eine arbeitsscheue Haltung (*bīkāri*) vor und betont, dass sie ihren Lebensunterhalt mit Betteln zu bestreiten versucht hätten.⁷⁶⁹ Dennoch weist er darauf hin, dass es

⁷⁶⁴ *Sūfīgarī*, S. 89-90; «Dar pīrāmūn-e sūfīgarī (2)», in: *Peymān*, S. 167; *Rāh-e rastgārī*, S. 76.

⁷⁶⁵ *Sūfīgarī*, S. 45, 89-90.

⁷⁶⁶ *Sūfīgarī*, S. 94. In seinem Werk *Rāh-e rastgārī*, welches schon einige Jahre vor dem Verfassen von *Sūfīgarī* publiziert wurde, gibt Kasrawī drei mögliche Interpretationen von der Einheit des Seins an, welche er zu widerlegen versuchte. Die *erste* lautet: «Gott existiert, wir existieren auch, und wir sind an dem Sein (*hasī*) mit ihm teilhaftig». Diese Interpretation sei zwar keine unzutreffende Deutung, aber sie sei mit dem Verständnis Plotins und der Sufis von der Einheit des Seins nicht vereinbar. (*Rāh-e rastgārī*, S. 76 und «Be ĉe dāneshī bāyad pardākht?», in: *Peymān*, S. 219). Die *zweite* Interpretation, welche die meisten Sufis verträten, besage: «Wir und Gott, alle sind ein Ding (*yek chīzīm*) (...). Es ist eben Gott, welcher auf die Geschöpfe aufgeteilt ist». Darunter ist nach Kasrawī die Einheit der Seienden (*yekī budan-e hasī*) und nicht die Einheit des Seins (*yekī budan-e hasī*) zu verstehen. Diese Interpretation ziehe die Frage nach sich, wie die materiellen Dinge miteinander vereinigt werden könnten. (*Rāh-e rastgārī*, S. 77). Dass diese zweite Interpretation auf Plotin auch zutreffen könnte, erwähnt Kasrawī und versucht sie mit folgendem Argument zu widerlegen: Sollten auch die Menschen alle aus einem Stoff sein, so stelle sich die Frage, warum es soviel Gutes aber auch Böses gebe («Be ĉe dāneshī bāyad pardākht?», in: *Peymān*, S. 219). Schliesslich besage die *dritte* Interpretation: «Das Sein gehört zu Gott und durch ihn werden die anderen daran teilhaftig. Als Beweis ziehen sie [die Sufis] die Sonne und ihr Licht, welches erhellt und alle erreicht, heran.» Auch dieser Interpretation erteilt Kasrawī eine Absage: Die Existenz jedes Geschöpfes beruhe in ihm selbst. (*hasī-ye har chīzī az ān khod-e ūst*. (*Rāh-e rastgārī*, S. 77.).

⁷⁶⁷ Da sie sehr wichtig ist, hier Ridgeon These im Wortlaut: «Yet a close examination of Ibn ‘Arabī’s works reveals that the unity of existence has its basis not in divine immanence or presence within the individual, as Kasrawī supposed. Ibn ‘Arabī’s word-view has been the subject of much scholarly activity in recent years, and a consensus has emerged that the essence of school of unity of existence is neatly summarised by Ibn ‘Arabī’s expression <He/not He>. This reflects the Qur’anic explanation that in some respect man resembles God, since the Qur’an states that God <blew of His spirit> into man [Koran, 15:29]. Yet the Qur’an also confirms that <nothing is like Him> [Koran, 42:11]. Thus the unity of existence both affirms and denies the idea of the divine human, and for this reason it is incumbent for Muslims to follow the guidance offered by the prophets and to strive for perfection rather than adopting a fatalistic perspective.» (Ridgeon, *Sufi Castigator*, S. 52).

⁷⁶⁸ Ākhūndzāde, *Maktūbāt*. Aus dem Persischen übersetzt von Rezaei-Tazik & Mäder, S. 154-158.

⁷⁶⁹ *Sūfīgarī*, S. 95-100, 170-171. Siehe auch «Dar pīrāmūn-e sūfīgarī (3)», in: *Peymān*, S. 233-234; «Yek derafsh yek dīn (1)», in: *Peymān*, S. 352-353; «Dar pīrāmūn-e sūfīgarī (4)», in: *Peymān*, 310, 312.

die arbeitsablehnende Haltung nicht bei allen Sufis gegeben habe.⁷⁷⁰ Amīnī, der *Sūfīgarī* neu herausgegeben und mit umfangreichen Kommentaren versehen hat, stimmt Kasrawīs These zu⁷⁷¹ und weist bezüglich des Bettels darauf hin, dass es u.a. mit dem Ziel, das Ich zu erniedrigen, praktiziert und von den Sufis selber im Laufe der Geschichte sowohl bejaht wie auch abgelehnt worden sei.⁷⁷² Ridgeon hingegen beschuldigt Kasrawī, selektiv vorgegangen zu sein und zahlreiche Fälle in der sufischen Literatur, in denen auf die Notwendigkeit der Arbeit als Voraussetzung für eine sufische Lebensweise verwiesen worden sei, nicht beachtet zu haben.⁷⁷³

Drittens, das zölibatäre Leben (*zan nagereftan*) der Sufis betrachtet Kasrawī als Sünde und macht es für die Verbreitung der Pädophilie (*baččebāzi*) unter ihnen verantwortlich.⁷⁷⁴ Dennoch weist er darauf hin, dass das zölibatäre Leben nicht bei allen Sufis üblich gewesen sei.⁷⁷⁵ Amīnī stimmt der These von der Verbreitung der Pädophilie unter den Sufis zu, weist aber darauf hin, dass die von Kasrawī zitierte Stelle aus Rūmīs *Masnawī*, welche er als Beweis herangezogen hat, aus dem Kontext herausgerissen und somit missinterpretiert worden sei.⁷⁷⁶ Ridgeon erachtet es aber als wahrscheinlich, dass Kasrawī die didaktischen Elemente innerhalb der Hagiographie ignoriert habe. Kasrawī lasse ausser Acht, dass Geschichten aus Hagiographien nicht unbedingt die historische Wahrheit widerspiegeln, da diese Literatur auf verschiedene Weise funktioniere, von denen eine die didaktische sei. Eine effektive Methode zur Vermittlung einer Lehre bestehe darin, den Leser durch Vorurteile und vorgefertigte Ideen zu schockieren.⁷⁷⁷

Viertens, die Verachtung der Welt und des Lebens (*nekūhesh az djahān wa khār dāshtan-e zendegānī*) betrachtet Kasrawī als ein weiteres Fundament der Sufilehre.⁷⁷⁸ Das iranische Volk wie auch seine Nachbarsvölker hätten deshalb das Leben geringschätzt und dadurch zu Untertanen anderer werden können.⁷⁷⁹ Er merkt an, dass die Sufis zum einen die existierende Welt als «von Gott abgetrennt oder aber als Gott selbst» (*djodā shode az khodā yā balke khod-e khodā*) wahrgenommen und zum anderen sich von ihr abgewendet und sie verachtet hätten.⁷⁸⁰ Diese weltverneinende Haltung der Sufis macht Kasrawī für die Demoralisierung der Masse verantwortlich und sieht seine These durch das Ereignis des Mongoleneinfalls bestätigt. Die Iraner hätten sich im vierten und fünften Jahrhundert nach der Hedschra durch Tapferkeit und Kampfbereitschaft ausgezeichnet, während sie zwei Jahrhunderte später, also im siebten Jahrhundert nach der Hedschra (13. Jh. nach Chr.) keinen Widerstand gegen die Mongolen geleistet hätten. Diese Passivität und Ehrlosigkeit sei auf die Irrlehren von Sufismus, Bäten-

⁷⁷⁰ *Sūfīgarī*, S. 116-117.

⁷⁷¹ Amīnīs Anmerkung zu Kasrawīs *Sūfīgarī*, S. 117, Fn. 1.

⁷⁷² Amīnīs Kommentar zu Kasrawīs *Sūfīgarī*, S. 125-127.

⁷⁷³ Ridgeon, *Sufi Castigator*, S. 53.

⁷⁷⁴ *Sūfīgarī*, S. 101-105. Siehe auch «Dar pīrāmūn-e she'r wa sūfīgarī», in: *Peymān*, S. 21.

⁷⁷⁵ *Sūfīgarī*, S. 116-117.

⁷⁷⁶ Amīnīs Anmerkung zu Kasrawīs *Sūfīgarī*, S. 103, Fussnote 1. Siehe auch ebd., S. 104-105, Fn. 2.

⁷⁷⁷ Ridgeon, *Sufi Castigator*, S. 55-56.

⁷⁷⁸ *Sūfīgarī*, S. 106, 291. Siehe auch *Farhang ast yā neyrang?*, S. 6, 12; «Čerā az rāh-e sīyāsāt nemī-ā'im?», in: *Peymān*, S. 583-584.

⁷⁷⁹ *Sūfīgarī*, S. 106.

⁷⁸⁰ *Sūfīgarī*, S. 107.

garī und Kharābātigarī zurückzuführen, welche die Charakterzüge der Muslime und der Iraner zum Schlechten gewendet hätten.⁷⁸¹

Kasrawīs These, die Sufis hätten eine weltverneinende Haltung gehabt, stimmt Amīnī zu, weist aber darauf hin, dass die von Kasrawī zur Untermauerung seiner These zitierte Stelle aus dem Kontext herausgerissen und zu Unrecht als Beweis für die Weltverneinung angeführt worden sei.⁷⁸² Kasrawīs zweite These, der Sufismus sei der Grund für die Eroberung des Iran durch die Mongolen, lehnt Amīnī ab. Für die Eroberung von Georgien, Kiew und grossen Gebieten bis zur Grenze Bulgariens sowie grossen Gebieten Chinas könne nicht der Sufismus verantwortlich gemacht werden.⁷⁸³ Ausserdem hätten die Iraner gegen die Mongolen Widerstand geleistet. Amīnī untermauert diese These mit zahlreichen Beispielen aus der Geschichte.⁷⁸⁴ Ridgeon lehnt eine weltverneinende Haltung der Sufis ab, reduziert Kasrawīs These auf Ibn ‘Arabīs Gedankengut und wirft Kasrawī vor, Ibn ‘Arabī missverstanden zu haben. Die Aufgabe der Sufis, welche die Einheit des Seins vertreten, sei es, die Realität von allem Existierenden anzuerkennen, sie in Bezug auf das Göttliche zu verstehen und dementsprechend Freude daran zu haben.⁷⁸⁵ Auch die These vom Sufismus als Grund für die Niederlage gegen die Mongolen lehnt Ridgeon ab, mit dem Argument, dass die Mongolen in der Schlacht ‘Ain Djālūt im Jahre 1260 eine Niederlage gegen die Mameluken in Palästina hätten einstecken müssen, wo doch der Sufismus verbreitet gewesen sei.⁷⁸⁶

Fünftens, dass die Sufis vor Gott tanzen und singen sowie sich mit ihm in Liebe verbinden (*eshgh bāzī bā khodā*), nimmt Kasrawī auch ins Visier seiner Kritik. Die von ihm beschriebene Praxis wird *samā* ‘ genannt, worunter gemeinhin eine Art Meditation mit dem Ziel, den Zustand Ekstase zu erreichen, verstanden wird. Diese Praxis betrachtet Kasrawī als Gottlosigkeit respektive als Anmassung gegenüber Gott. Er führt den Grund für diese Praxis auf den Begriff Liebe (*eshgh*) bei Plotin zurück, welcher seiner Meinung nach von den Sufis entstellt worden ist. Auch über die richtige Übersetzung des Begriffs herrsche Unklarheit.⁷⁸⁷ Den Begriff Liebe und die sufische Ekstase deutet Kasrawī weltlich. Er betont, dass die meisten Sufis sich einen schönen Jungen oder eine schöne Frau vorgestellt und in Erinnerung an ihn oder sie getanzt hätten.⁷⁸⁸ Amīnī beurteilt Kasrawīs These nicht, erwähnt aber, dass *samā* ‘ von den bekannten Sufis selbst sowohl bejaht wie auch abgelehnt worden sei.⁷⁸⁹ Ridgeon weist darauf hin, dass möglicherweise in Kasrawīs Äusserungen einige Wahrheiten enthalten seien. Dennoch betont er, dass *samā* ‘ als Mittel zur Integration der Gemeinschaft fungiert habe.⁷⁹⁰ Dass das Thema

⁷⁸¹ *Sūfīgarī*, S. 215-237, 249. Siehe auch *Hāfez če mīgūyad?*, S. 10-11; *Rāh-e rastgārī*, S. 78-79; «Be če dāneshī bāyad pardākht?», in: *Peymān*, S. 221; *Dar pīrāmūn-e «adabīyāt»*, S. 71.

⁷⁸² Amīnīs Anmerkung zu Kasrawīs *Sūfīgarī*, S. 106, Fn. 1.

⁷⁸³ Amīnīs Kommentar zu Kasrawīs *Sūfīgarī*, S. 238-239. Diese Ansicht teilt auch Nehčīrī. Siehe Nehčīrī, *Ahmad-e Kasrawī: ‘Āsī ya mosleh?*, S. 60.

⁷⁸⁴ Amīnīs Kommentar zu Kasrawīs *Sūfīgarī*, S. 239-241.

⁷⁸⁵ Ridgeon, *Sufi Castigator*, S. 52.

⁷⁸⁶ Ridgeon, *Sufi Castigator*, S. 56.

⁷⁸⁷ *Sūfīgarī*, S. 108-109. Siehe auch *Dar pīrāmūn-e «adabīyāt»*, S. 121-123.

⁷⁸⁸ *Sūfīgarī*, S. 109. Mehr zum Begriff «Liebe» bei Kasrawī siehe *Dar pīrāmūn-e «adabīyāt»*, S. 118-142.

⁷⁸⁹ Amīnīs Kommentar zu Kasrawīs *Sūfīgarī*, S. 275-284.

⁷⁹⁰ Ridgeon, *Sufi Castigator*, S. 57.

samā' zwischen den sufischen Schulen kontrovers diskutiert wurde, dass schöne Jünglinge an *samā'* teilnahmen, mit denen man Brust an Brust tanzte und dass *samā'* zum Teil als «Tanz mit Gott» gesehen wurde, findet auch bei der Sufi-Kennerin, Annemarie Schimmel, Erwähnung.⁷⁹¹

Sechstens, Kasrawī wirft den Sufis vor, die Vernunft bekämpft, ja sie als ein Mittel zur Gotteserkenntnis abgelehnt und an ihrer Stelle Liebe sowie Eingebung und Intuition (*kashf wa shohūd*) in den Vordergrund gestellt zu haben.⁷⁹² An einer anderen Stelle bringt er seine Kritik auf den Punkt: «Die Sufis sagen: «Mit Eingebung und Intuition erfassen wir die Wahrheit und sehen Gott mit Augen.» Hier soll gefragt werden: (...) wodurch können die Menschen euren Anspruch auf Eingebung und Intuition auf die Wahrhaftigkeit hin prüfen, wenn die Vernunft auf die Seite gelegt wird?»⁷⁹³ Ridgeon stimmt Kasrawīs Kritik zu, ohne näher auf sie einzugehen.⁷⁹⁴ Dass die Erfassung der Wirklichkeit bei den Sufis durch die «Weisheit des Herzens» und nicht durch Philosophie oder Intellekt erfolgt, betont auch Schimmel.⁷⁹⁵

Siebtens, auch den Gesetzen der Natur zuwiderlaufenden Wundertaten (*kerāmāt*) wie das Laufen auf dem Wasser, die Verwandlung von Ton in Gold oder die Wiederbelebung von Menschen, welche den Anführern der Sufis zugeschrieben wurden, erteilt Kasrawī eine Absage.⁷⁹⁶ Er betont, dass sie vom Standpunkt der Religion, der Geschichtsschreibung und der Wissenschaft aus abzulehnen seien. Aus Sicht der Religion seien sie nicht möglich, weil die Welt über bestimmte Gesetze verfüge und ausserhalb diesen nichts geschehen könne; aus derjenigen der Geschichtsschreibung seien sie abzulehnen, weil in den Geschichtsbüchern davon keine Rede sei; und aus derjenigen der Wissenschaft, gemeint ist hier die objektive Erfahrbarkeit eines Geschehens, seien sie abzulehnen, weil die Sufis nicht in der Lage seien, sie zu wiederholen.⁷⁹⁷ Amīnī stimmt Kasrawīs These von der Verbreitung der Wundertaten unter den Sufis zu und untermauert seine Zustimmung mit zahlreichen Zitaten aus der sufischen Literatur.⁷⁹⁸

Achtens, Kasrawī wirft dem Sufismus vor, als Gegenposition (*ākshīdj*) des Islam fungiert und ihn entstellt zu haben. Der Islam sei weltbejahend, der Sufismus weltverneinend.⁷⁹⁹ Der Islam habe von einem Gott gesprochen, der sich ausserhalb dieser Welt befinde. Der Sufismus hingegen lehre, dass die Menschen alle Gott seien und es keinen anderen Gott gebe. Daraus folgert Kasrawī, dass diese zwei Vorstellungen von Gott nicht zu vereinbaren seien.⁸⁰⁰ Auch die Ableitung der Lehre von der Einheit des Seins aus dem Koran durch die Sufis betrachtet Kasrawī als willkürliche Interpretation. Der Koran sei mit dieser Lehre unvereinbar, währenddessen sich die Sufis zu ihrer Rechtfertigung auf den Vers «Er

⁷⁹¹ Schimmel, *Mystische Dimensionen des Islam*, S. 254- 259.

⁷⁹² *Sūfīgarī*, S. 113-116. Siehe auch «Dar pīrāmūn-e kherad [2]», in: *Peymān*, S. 589; *Wardjāwand-bonyād*, S. 48.

⁷⁹³ *Dar pīrāmūn-e kherad*, S. 37-38.

⁷⁹⁴ Ridgeon, *Sufi Castigator*, S. 57.

⁷⁹⁵ Schimmel, *Mystische Dimensionen des Islam*, S. 16-17.

⁷⁹⁶ *Sūfīgarī*, S. 187-188.

⁷⁹⁷ *Sūfīgarī*, S. 196-197. Siehe auch *Farhang ast yā neyrang?*, S. 11-12; «Dar pīrāmūn-e sūfīgarī (3)», in: *Peymān*, S. 240-242.

⁷⁹⁸ Amīnīs Kommentar zu Kasrawīs *Sūfīgarī*, S. 203-213.

⁷⁹⁹ *Sūfīgarī*, S. 130; *Mā če mīkhāhīm?*, S. 21.

⁸⁰⁰ *Sūfīgarī*, S. 129.

ist bei *euch*, wo immer ihr auch seid.» (57:4) bezögen. Dieser Vers sage aber nicht: «Gott ist *in* Euch» oder «Ihr seid selbst Gott.»⁸⁰¹ Darüber hinaus hätten die Sufis den Dschihad respektive «den Kampf gegen die Feinde der islamischen Welt», welcher der Grund für die Stärke der Muslime gewesen sei, entstellt und ihn so gedeutet, dass der grössere Kampf, der Kampf mit sich selbst sei, welchen sie grösseren Dschihad (*djahād-e akbar*) genannt hätten.⁸⁰² Des Weiteren würden die Menschen im Islam bzw. im Koran ständig dazu aufgerufen, sich der Vernunft zu bedienen, und im ganzen Koran komme nicht einmal das Wort «Liebe» vor, welches bei den Sufis im Vordergrund stehe.⁸⁰³ Amīnī lehnt diese These Kasrawīs ab. Er argumentiert, dass die Betonung des Denkens im Koran zwar ständig vorkomme, wobei dieses dazu diene, Gott und den Islam anzuerkennen. Die im Koran erwähnte Vernunft (*kherad*) solle der Annahme des Islam und der Offenbarung dienen.⁸⁰⁴

Kasrawī teilt die Sufis in Bezug auf den Islam in zwei Gruppen auf: Eine Gruppe, die nicht an den Islam geglaubt, aber sich aus Angst vor den anderen Gläubigen zum Teil als Muslime ausgegeben habe. Die andere Gruppe habe sowohl an den Islam wie auch an den Sufismus geglaubt und sei ein Leben lang zwischen den beiden Glaubensrichtungen hin- und hergerissen gewesen.⁸⁰⁵ Ähnlich wie Kasrawī schreibt Rypka, sein Zeitgenosse: «Es gab rechtgläubige Sūfīs, aber auch solche, die den Boden des Islams und jeder andern Religion verließen, und, indem sie ablehnten, zwischen Gut und Böse zu unterscheiden, zu den äußersten Folgerungen der Philosophie gelangten, mochten sie noch so geflissentlich mit Koranversen und Traditionen operieren, die sie freilich auf ihre eigene Art, mehr oder weniger willkürlich und pantheistisch auslegten (*ta'wīl*), indem sie sich ganz im Sinne der Šī'a auf 'Alī beriefen, dem Muḥammad den verborgenen Sinn der Offenbarung anvertraut haben soll.»⁸⁰⁶

Rypka beurteilt den Sufismus wie Kasrawī in seiner Gesamtheit. Die Thesen beider stimmen teilweise überein. So ist Rypka der Ansicht, die islamische Mystik habe zu Beginn als Ausdruck einer Opposition der Städte und Zünfte gegen die Höfe und den Feudalismus fungiert, habe aber am Ende als Mittel der Feudalen zur Erhaltung ihrer Macht gedient, indem sie das gesamte Volk damit betörten. Es sei aber auch bekannt, dass die Mystik eine Begleiterscheinung wirtschaftlicher Depression gewesen sei:

Mag dem nun so oder auch anders sein, so dürfen wir die tiefen Schatten nicht übersehen, die der Sufismus in die breite Gesellschaft und dadurch in die Literatur wirft: Weltabkehr, überspanntes Vertrauen auf Gott (*tawakkul*) führen zur Passivität, zum Quietismus, zur Trägheit der Masse, zur Landstreicherei der Dervische. (...) Die Philosophie des «Jenseits von Gut und Böse» demoralisiert. Die Geringschätzung des Verstandes und der durch ihn gewonnenen Erkenntnisse und sein Ersatz durch das Prinzip der Intuition führten notwendig[erweise] zur Phantastik, zur Unbildung, zu agnostischer Vernachlässigung

⁸⁰¹ *Sūfīgarī*, S. 132. Hervorhebung von M. R.T.

⁸⁰² «Dar pīrāmūn-e sūfīgarī (3)», in: *Peymān*, S. 239-240. Siehe auch «Yek derafsh yek dīn (1)», in: *Peymān*, S. 359-361; «Dar pīrāmūn-e sūfīgarī (4)», in: *Peymān*, S. 314.

⁸⁰³ *Sūfīgarī*, S. 130.

⁸⁰⁴ Amīnīs Anmerkung zu Kasrawīs *Sūfīgarī*, S. 130, Fn. 1.

⁸⁰⁵ *Sūfīgarī*, S. 141.

⁸⁰⁶ Rypka, *Iranische Literaturgeschichte*, S. 212.

der Naturerforschung, zu unaufhaltsamer Verflachung der Derwischorden und zu unglaublichem Anwachsen des Heiligenkults. Der Glaube an Wunder und Wunderkraft der Heiligen verdummt die Massen; die Vorstellung der «reinen Liebe» fördert die Homosexualität, und das Streben nach Ekstase führt zum Genuss von Rauschgiften.⁸⁰⁷

Abschliessend ist festzuhalten, dass Kasrawī den Sufismus verengt, indem er von *einem* Sufismus ausgeht. Es entgeht ihm die Tatsache, dass er über Jahrhunderte zahlreiche Entwicklungen durchgemacht und unterschiedliche Funktionen erfüllt hatte. Ausserdem sind seine Thesen zum Teil voreilig und nicht fundiert. Er titulierte Rūmī zum Beispiel als «Hauptführer der Sufis» und stellt die These auf, dass Rūmīs *Masnawī* nur «Phantastereien und mystische Irrlehren» beinhalte. Gleichzeitig schreibt er, dass er das *Masnawī* nicht gelesen, sondern nur einige Stellen angeschaut habe.⁸⁰⁸

5.2. Kharābātīgarī

Unter «Kharābātīgarī»⁸⁰⁹ versteht Kasrawī bald eine agnostizistisch bald eine atheistische,⁸¹⁰ nihilistische und hedonistische Weltanschauung, die im fünften Jahrhundert nach der Hedschra entstanden sei. Als deren Begründer bezeichnet er Khayyām,⁸¹¹ und zu deren Hauptführern zählt er sowohl Khayyām wie auch Hāfez.⁸¹² Beiden wirft er eine Demoralisierung der Gesellschaft vor, weil sie vor allem eine weltverneinende Haltung vertreten hätten.⁸¹³ Die Kharābātīs verunglimpften die Religion, die Wissenschaft, die Vernunft und die Ehre (*gheyrat*) und verbreiteten eine Kultur der Unbekümmertheit (*bīpar-wā'ī*), der Trunkenheit (*masī*) und des Fatalismus (*djabrīgarī*). Deshalb sei diese Weltanschauung «tödliches Gift für das Volk».⁸¹⁴ Die weltverneinende Haltung des Kharābātīgarī macht Kasrawī auch für die Niederlage der Iraner gegen die Mongolen verantwortlich.⁸¹⁵

⁸⁰⁷ Rypka, *Iranische Literaturgeschichte*, S. 215. Siehe auch Jung, *Aḥmad Kasrawī*, S. 117-118.

⁸⁰⁸ *Dar pīrāmūn-e «adabīyāt»*, S. 75-77.

⁸⁰⁹ Was die Etymologie von «Kharābātīgarī» anbelangt, führt Kasrawī sie auf «kharābāt» (wörtlich Ruine, sinngemäss Kneipe) zurück. Ihm zufolge befanden sich die Kneipen früher ausserhalb der Stadt bzw. in den Ruinen und deshalb würden die Trinker auch als «Kharābātīyān» bezeichnet. (*Rāh-e rastgārī*, S. 88-89. Siehe auch «Kharābātīyān ke būdand wa če mīgoftand? (1)», in: *Parčam (Z)*, S. 1). An anderer Stelle schreibt er, dass diese Bezeichnung von ihm selbst kreiert worden sei. (*Dar pīrāmūn-e «adabīyāt»*, S. 55).

⁸¹⁰ Kasrawī gibt mindestens an drei Stellen ausdrücklich zu verstehen, dass die Kharābātīs an keinen Gott glaubten. (*Wardjāwand-bonyād*, S. 78; *Farhang čīst?*, S. 9; «Yekbār-e dīgar», in: *Peymān*, S. 612). Sein Verständnis von Kharābātīgarī kann auch als «agnostizistisch» verstanden werden, weil die Unwissenheit bzw. die Unmöglichkeit des Erkennens und nicht die Ablehnung der Idee eines Gottes expliziter zum Ausdruck kommt.

⁸¹¹ *Dar pīrāmūn-e «adabīyāt»*, S. 54, 81; *Farhang čīst?*, S. 8; *Pendārḥā*, S. 88. An einer anderen Stelle erwähnt Kasrawī, dass Khayyām – auch wenn er nicht der Begründer des Kharābātīgarī gewesen wäre – ihn doch bekannt gemacht habe (*Dar pīrāmūn-e «adabīyāt»*, S. 91. Siehe auch ebd., S. 94).

⁸¹² *Mā če mīkhāhīm?*, S. 22; *Dar pāsokh-e badkhāhān*, S. 2.

⁸¹³ *Farhang čīst?*, S. 11; *Dādḡāh*, S. 8-9, 19, 20; «Peyghambarī čīst?», in: *Parčam (H)*, S. 316.

⁸¹⁴ *Rāh-e rastgārī*, S. 97. Siehe auch *Mā če mīkhāhīm?*, S. 22, 29. Kasrawī sieht den Grund für das Lob der europäischen Orientalisten für Khayyām und Hāfez darin, dass sie politische Absichten verfolgt und den Osten anhand der Irrlehren dieser Dichter zurückzuhalten versucht hätten. Was das der Iraner selbst zu diesen Dichtern anbelangt, schreibt er einigen bewussten Verrat am Volk und anderen Unwissenheit zu. (*Hāfez če mīgūyad?*, S. 30-32).

⁸¹⁵ *Hāfez če mīgūyad?*, S. 11; *Dar pīrāmūn-e «adabīyāt»*, S. 58.

Im Folgenden wird zuerst Kasrawīs Verständnis von Khayyām beschrieben. Danach folgt das Verhältnis von Kharābātīgarī zu Sufismus, um Kasrawīs These zu Hāfez nachvollziehbar zu machen. Anschliessend wird Kasrawīs Verständnis von Hāfez wiedergegeben. Bei allen drei Unterkapiteln wird auf die Wiedergabe der Gedichte verzichtet, die Kasrawī zur Untermauerung seiner Thesen zitiert.

5.2.1. Khayyām

‘Omar ebn-e Ebrāhīm-e Khayyām-e Neyshābūrī (1048-1131), bekannt als ‘Omar -e Khayyām, war ein Universalgelehrter und ist heute vor allem wegen seiner Dichtung bzw. seiner Vierzeiler (*robā ‘iyāt*) weltweit bekannt. Kasrawī betrachtet diese Vierzeiler als schädlich und giftig, sie hätten dem Iran geschadet.⁸¹⁶ Laut Kasrawī haben Khayyām und die Vertreter seiner Weltanschauung, also die Kharābātīyān, die folgenden Lehrmeinungen vertreten: «Die existierende Welt ist nichts und wieder nichts (*hīč o pūč*). Wir wissen nicht, woher wir gekommen sind und wohin wir gehen. Wir wissen nicht, wofür wir auf diese Welt gekommen sind und was wir zu verrichten haben. Deshalb soll man die Vergangenheit nicht beachten, sich über die Zukunft keine Gedanken machen und nur den Moment wertschätzen und sich vergnügen. Man soll bei Kelch und Wein Zuflucht suchen und damit die Trauer von sich fernhalten.» Ausserdem schreibt er Khayyām Fatalismus (*djabrīgarī*) zu. Ihm zufolge soll er jeweils gesagt haben: «All das, was geschehen wird, ob nun gut und schlecht, ist im Voraus niedergeschrieben. Aus unserer Bemühung wird deshalb nichts resultieren.»⁸¹⁷ Dagegen argumentiert Kasrawī, dass man zwar nicht alle, aber einige Geheimnisse der Welt entschlüsseln könne, dass der Garant fürs Vergnügen in dieser Welt eine Auseinandersetzung mit dem Leben, der Vergangenheit und der Zukunft voraussetze, dass Trinkerei unvernünftig sei, und dass Fatalismus den realen Erfahrungen des Menschen nicht standhalten könne.⁸¹⁸

5.2.2. Das Verhältnis von Kharābātīgarī und Sufismus

In Kasrawīs Augen waren der im zweiten oder dritten Jahrhundert nach der Hedschra entstandene Sufismus und der von Khayyām begründete Kharābātīgarī am Anfang zwei unterschiedliche und unvereinbare Weltanschauungen:⁸¹⁹ «Ihr findet an keiner Stelle in den Gedichten von Khayyām sufische Gedanken vor. Ebenfalls werdet ihr in den Worten früherer Sufis keine Spur von Wein, Kelch und dergleichen zu sehen bekommen.»⁸²⁰ Später, nach der Eroberung des Iran durch die Mongolen, hätten

⁸¹⁶ *Dar pīrāmūn-e ‘adabīyāt*, S. 59.

⁸¹⁷ *Dar pīrāmūn-e ‘adabīyāt* S. 55. Siehe auch «Khordegīrīhā-ye Haghīghatgū wa pāsokh-e ān (7)», in: *Peymān*, S. 514; «Nokhost bedānīd če mīgūyand ...», in: *Peymān*, S. 355-356; «Yekbār-e dīgar», in: *Peymān*, S. 612; «Kharābātīyān ke būdand wa če mīgoftand? (1)», in: *Parčam (Z)*, S. 1; «Kharābātīyān ke būdand wa če mīgoftand? (2)», in: *Parčam (Z)*, S. 1; «Kharābātīyān ke būdand wa če mīgoftand? (3)», in: *Parčam (Z)*, S. 1; *Rāh-e rastgārī*, S. 28-29, 88, 120; *Farhang čīst?*, S. 7-8; *Hāfez če mīgūyad?*, S. 7-10; *Doulat be mā pāsokh dahad*, S. 5; *Wardjāwand-bonyād*, S. 78, 93; *Farhang ast yā neyrang?*, S. 7.

⁸¹⁸ *Dar pīrāmūn-e ‘adabīyāt*, S. 55-57.

⁸¹⁹ *Dar pīrāmūn-e ‘adabīyāt*, S. 91, 99.

⁸²⁰ *Dar pīrāmūn-e ‘adabīyāt*, S. 92.

die Kharābātīs begonnen, die sufischen Institutionen auf eine ironisch-feindliche Art und Weise nachzubilden, was wiederum dazu geführt habe, dass Sufismus und Kharābātīgarī im Laufe der Jahrhunderte miteinander vermischt worden seien.⁸²¹ Zu den Unterschieden dieser beiden Weltanschauungen zählt Kasrawī die folgenden: Der Sufismus glaube an die Vereinigung mit Gott und liefere Aussagen über den Anfang und das Ende der Welt. Dagegen gehe der Kharābātīgarī von der Nicht-Anerkennung Gottes (*nashnākhtan-e khodā*) aus und zeige sich unwissend über den Anfang und das Ende der Welt. Der Sufismus mache Askese zur Pflicht, wohingegen der Kharābātīgarī für ein Leben in Vergnügen und Trunkenheit plädiere. Dennoch hätten beide die Welt-, Lebens-, und Vernunftverachtung gemeinsam.⁸²²

5.2.3. Hāfez

Khādje Shamsoddīn-e Mohammad-e Hāfez-e Shīrāzī (715-792), bekannt als Hāfez, dessen Wirkungsfeld Schiras (im Süden Irans) war, ist einer der bekanntesten und einflussreichsten Dichter des Iran.⁸²³ Kasrawī stuft das Gedankengebäude dieses Dichters als das schädlichste ein.⁸²⁴ Diese Überzeugung wie auch die grosse Wertschätzung, die Hāfez zu Kasrawīs Lebenszeiten zukam,⁸²⁵ sind wahrscheinlich der Grund dafür, weshalb er sogar eine Monographie mit dem Titel *Hāfez če mīgūyad?* (Was sagt Hāfez?) verfasste. Seine Rezeption dieses Dichters ähnelt stark derjenigen von Khayyām.

Kasrawī vertritt die Meinung, Hāfez sei ein Kharābātī und kein Sufī und in seinen Gedichten tadle er sogar die Sufis. Dennoch habe Hāfez zum Teil auf sufische Gedanken zurückgegriffen und sie in seinen Gedichten eingebaut, was wiederum dazu geführt habe, dass man ihn als Sufī verstehe.⁸²⁶ Ridgeon tritt Kasrawīs These mit dem Argument entgegen, dass es im elften Jahrhundert auch Gruppen gegeben habe, die Ähnlichkeiten aber auch Differenzen mit der von Kasrawī festgestellten Kharābātī-Gruppe aufgewiesen hätten. Er betont, dass diese Gruppen an Gott und seine Absicht mit der Schöpfung der Welt geglaubt hätten, was mit Kasrawīs Verständnis von Kharābātīgarī in Widerspruch stehe. Des Weiteren argumentiert Ridgeon, dass Kasrawī wahrscheinlich in Anspielung auf «rend» mit dem Begriff «Kharābātī» operiert habe, und weist darauf hin, dass man über die «ronūd» (Plural von «rend») in der Zeit von Hāfez wenig wisse und es problematisch sei, ihnen eine irreligiös-nihilistische Weltanschauung zuzuschreiben. Schliesslich zieht Ridgeon in Anlehnung an Ehsān-e Yārshāter auch in Erwägung, dass «rend» bei Hāfez als Metapher fungiert habe, welche die Enthüllung der Heuchelei in der Gesellschaft und die Kritik am politischen Establishment zur Funktion gehabt habe.⁸²⁷

⁸²¹ *Hāfez če mīgūyad?*, S. 16-19; *Dar pīrāmūn-e «adabīyāt»*, S. 99-100.

⁸²² *Dar pīrāmūn-e «adabīyāt»*, S. 91-92. Siehe auch *Mā če mīkhāhīm?*, S. 36; *Farhang čīst?*, S. 9.

⁸²³ Mehr zu Hāfez siehe Yarshater et al., *Hafez*, S. 461-507.

⁸²⁴ *Dar pīrāmūn-e «adabīyāt»*, S. 82.

⁸²⁵ Siehe dazu u.a. *Dar pīrāmūn-e «adabīyāt»*, S. 83, 117; Ridgeon, *Sufi Castigator*, S. 145.

⁸²⁶ *Farhang ast yā neyrang?*, S. 6-7. Siehe auch *Dar pīrāmūn-e «adabīyāt»*, S. 110, 116; *Hāfez če mīgūyad?*, S. 6, 21; *Farhang čīst?*, S. 8.

⁸²⁷ Ridgeon, *Sufi Castigator*, S. 147-150.

Kasrawīs Hauptkritikpunkte an Hāfez, die hier aus seinem ganzen Schrifttum herausgeschält wurden, sind die folgenden: Hāfez lobe wie Khayyām in übertriebener Weise den Wein und die Trinkerei (*bādekhārī*).⁸²⁸ Kasrawī vertritt eine wörtliche Interpretation der Gedichte von Hāfez und erteilt einer allegorisch-mystischen Deutung eine Absage,⁸²⁹ die Ridgeon ablehnt.⁸³⁰ Hāfez lästere wie Khayyām Gott und das Schöpfungswerk und kritisiere verschleiernd den Begründer des Islam.⁸³¹ Wie die Kharābātīs verachte er die Welt und betrachte sie als sinnlos.⁸³² Wie die Sufis verbreite er eine arbeitsscheue Einstellung und plädiere für Faulheit.⁸³³ Wie Khayyām vertrete er Fatalismus, wobei er sich zum Teil auch widerspreche und dagegen plädiere.⁸³⁴ Wie Sa‘dī spreche er von Pädophilie (*sādebāzī*) und wie Khayyām und Rūmī verachte er die Vernunft.⁸³⁵

Gestützt auf das Schrifttum von Hāfez weist Kasrawī darauf hin, dass Hāfez bald auf den Koran zurückgreife, bald aus der griechischen Philosophie Kapital schlage, bald sich der Ungereimtheiten der Sufis bediene, bald sich aber mit ihnen auseinandersetze und sie tadle, bald zum Kharābātīgarī tendiere, bald auf iranische Mythen zurückgreife, bald von Astrologie Gebrauch mache und bald von Fatalismus spreche.⁸³⁶ Diese Herangehensweise, sich aller widersprechenden Weltanschauungen gleichzeitig zu bedienen, sieht Kasrawī auch bei Kharābātīgarī.⁸³⁷ Der Grund für diese Herangehensweise von Hāfez sieht er darin, dass dieser widersprüchliche und unvereinbare Gedanken erlernt habe, was zum Versagen seiner Vernunft geführt habe.⁸³⁸ Ausserdem habe Hāfez die Dichtung bzw. die Herstellung von Reimen als Selbstzweck betrachtet und keine konkrete Botschaft zu vermitteln versucht. Dies begründet er damit, dass zwischen den Versen der Ghaselen von Hāfez kein Zusammenhang bestehe.⁸³⁹ Dūstdār kommt zum selben Schluss.⁸⁴⁰ Ridgeon lehnt die These Kasrawīs ausdrücklich ab und betont, Hāfez habe eine kohärente Botschaft ohne Widersprüche geliefert.⁸⁴¹ Und Rypka macht seine Leserschaft auf kontroverse Meinungen über die gedankliche Einheitlichkeit der Ghaselen von Hāfez aufmerksam.⁸⁴²

⁸²⁸ *Dar pīrāmūn-e «adabīyāt»*, S. 111; *Hāfez če mīgūyad?*, S. 25-26.

⁸²⁹ *Hāfez če mīgūyad?*, S. 5, 23; *Dar pīrāmūn-e «adabīyāt»*, S. 104-105, 110, 117.

⁸³⁰ Ridgeon, *Sufi Castigator*, siehe vor allem S. 150-152. Bei Rypka findet sich diese Thematik in kontroverse Form. (Rypka, *Iranische Literaturgeschichte*, siehe vor allem S. 259-261).

⁸³¹ *Dar pīrāmūn-e «adabīyāt»*, S. 114-115. Siehe auch *Hāfez če mīgūyad?*, S. 27; *Dādghāh*, S. 36. Hier sei erwähnt, dass der Zweifel an der Rechtgläubigkeit Hāfez' nichts Neues ist. (Ridgeon, *Sufi Castigator*, S. 146; Rypka, *Iranische Literaturgeschichte*, S. 263; Jung, *Aḥmad Kasrawī*, S. 126).

⁸³² *Dar pīrāmūn-e «adabīyāt»*, S. 112; *Hāfez če mīgūyad?*, S. 26; «Yekom-e dey māh wa dāstānash (1)», in: *Parčam (H)*, S. 4; Farhang čīst?, S. 6.

⁸³³ *Dar pīrāmūn-e «adabīyāt»*, S. 112-113; «Barangīkhtegī čīst?», in: *Parčam (H)*, S. 360; «Peyghambarī čīst?», in: *Parčam (H)*, S. 316.

⁸³⁴ *Dar pīrāmūn-e «adabīyāt»*, S. 114-115, 164; «Yekom-e dey māh wa dāstānash (1)», in: *Parčam (H)*, S. 4; *Hāfez če mīgūyad?*, S. 21, 26; Farhang čīst?, S. 6.

⁸³⁵ *Dar pīrāmūn-e «adabīyāt»*, S. 116; «Yekom-e dey māh wa dāstānash (1)», in: *Parčam (H)*, S. 4; *Yekom-e āzar [2]*, S. 9; «Dar pīrāmūn-e kherad [2]», in: *Peymān*, S. 590.

⁸³⁶ *Hāfez če mīgūyad?*, S. 5-6, 24. Siehe auch *Dar pīrāmūn-e «adabīyāt»*, S. 82-84.

⁸³⁷ *Hāfez če mīgūyad?*, S. 6.

⁸³⁸ *Hāfez če mīgūyad?*, S. 4.

⁸³⁹ *Hāfez če mīgūyad?*, S. 2-4, 6, 24, 28-29; *Dar pīrāmūn-e «adabīyāt»*, S. 84-91.

⁸⁴⁰ Dūstdār, *Emtenā‘ tafakkor dar farhang-e dīnī*, S. 49.

⁸⁴¹ Ridgeon, *Sufi Castigator*, S. 158. Siehe auch ebd., S. 152-159.

⁸⁴² Rypka, *iranische Literaturgeschichte*, S. 263-264.

5.3. Zwischenresümee

Kasrawī sieht den Ursprung des Sufismus in den Ideen von Plotin. Er wirft dem Sufismus vorwiegend Atheismus, arbeitsscheue Haltung, zölibatäres Leben, Pädophilie, Weltabkehr, Anmassung gegenüber Gott, Bekämpfung der Vernunft, Verbreitung von Wundertaten und Entstellung des Islam vor. Er verdinglicht den Sufismus und übersieht die Tatsache, dass er wie jede andere Weltanschauung im Wandel war, über zahlreiche Ausprägungen verfügte und unterschiedliche Funktionen im Laufe der Geschichte erfüllte. Was Kharābātīgarī angeht, so versteht Kasrawī darunter bald eine agnostizistisch bald eine atheistische Weltanschauung, die nihilistische und hedonistische Züge trägt und im elften Jahrhundert entstanden ist. Er wirft den Anführern dieser Weltanschauung, vor allem Khayyām und Hāfez, vor, das Volk damit demoralisiert zu haben. Bemerkenswert ist, dass Kasrawī nur seine eigene Leseart dieser Dichter als richtig erachtet und die ihre literarischen Produkte aus seinem ideologischen Standpunkt aus beurteilt.⁸⁴³

Das einzige wissenschaftliche Werk, das Kasrawī bei seiner Auseinandersetzung mit dem Sufismus und Kharābātīgarī zitiert, ist dasjenige von Forūghīs, nämlich *Seyr-e hekmat dar orupā*. Werke, die er möglicherweise bei der Entwicklung seiner Kritik verwendete, gibt er nicht an. Ādamīyat vertritt die Ansicht, Kasrawīs Kritik am Sufismus und der Dichtung sei unter dem Einfluss von Mīrzā Āghā Khān-e Kermānī entstanden.⁸⁴⁴ Diese These kann richtig sein. Dass Kasrawī mit dem Schrifttum Kermānīs vertraut war, wurde andernorts dargelegt.⁸⁴⁵ Im *Se maktūb* (Drei Briefe) von Kermānī (verfasst vor 1896) finden sich u.a. Kritikpunkte an der Gnosis (*‘erfān*), an der Lehre von der Einheit des Seins (*wahdat-e wodjūd*), an einer weltverneinenden Dichtung respektive an Kharābātīyān.⁸⁴⁶ Namenentlich erwähnt Kermānī einige bekannte Sufis und Gnostiker darunter Moulawī,⁸⁴⁷ Mohīyoddīn-e ‘Arabī, Schabestarī.⁸⁴⁸

Zur These Kasrawīs, Kharābātīgarī und Sufismus seien ursprünglich zwei unterschiedliche Weltanschauungen gewesen, konnte der Autor der vorliegenden Arbeit in der Forschung nicht ausfindig machen, weshalb er diese These auch nicht beurteilen kann. Schliesslich kann Kasrawīs These, in Europa beschäftige man sich mit Sufismus und Kharābātīgarī, um die Orientalen vom Fortschritt abzuhalten, als Verschwörungstheorie verstanden werden: Die Forschung kennt keine Grenzen. Als Historiker war sich Kasrawī bestimmt über den grossen Beitrag der Forschung im Westen zu einem besseren Verständnis der iranischen Geschichte im Klaren. Vielmehr stellt sich hier die Frage, warum Kasrawī diesbezüglich geschwiegen hat.

⁸⁴³ Siehe auch u.a. Dastgheyb, *Naghd-e āsār-e Kasrawī*, S. 243-261; Kātūziyān, *Kasrawī wa adabīyāt*, S. 179-184; ‘Attārpūr, *Edde ‘ā-ye Kasrawī bar Hāfez*, S. 25.

⁸⁴⁴ Ādamīyat, *Andīshehā-ye Mīrzā Āghā Khān-e Kermānī*, S. 210-211, 237.

⁸⁴⁵ Siehe dazu das Unterkapitel «4. Zwischenresümee» im Kapitel III.

⁸⁴⁶ Kermānī, *Se maktūb*, S. 209-214. Siehe auch Kermānī, *Sad khetābe*, S. 118-119.

⁸⁴⁷ Kermānī, *Se maktūb*, S. 172, 219.

⁸⁴⁸ Kermānī, *Se maktūb*, S. 214, 228.

V. Rezeptionsgeschichte

Das vorliegende Kapitel ist als Erfassung des Innendiskurses respektive der auf Persisch verfassten und für die vorliegende Arbeit relevanten Rezeptionen von Kasrawīs Schriften zu verstehen.⁸⁴⁹ Es umfasst einen sehr grossen Teil der Rezeptionen, die in der Zeit zwischen 1944 und der Gegenwart entstanden sind, weshalb die hier dargestellte Rezeption als repräsentativ gelten kann.⁸⁵⁰ Das Kapitel ist in drei Unterkapitel aufgeteilt: «Religion und Religionskritik», «Sufismus und Kharābātīgarī» und «Materialismus». Jedes Unterkapitel endet mit einem «Zwischenresümee». Die Themen «Sufismus» und «Kharābātīgarī» werden zusammen in einem Unterkapitel behandelt, weil sie in der Rezeption kaum unterschieden und teilweise zusammen im Rahmen der Literaturkritik behandelt wurden. Sie wurden auch im Kapitel IV wegen ihrem Zusammenspiel im Rahmen eines Kapitels behandelt.

Die Rezeptionen sind thematisch und chronologisch angeordnet. Die persischen Titel der Rezeptionen sind kursiv und deren Übersetzungen in Klammern gesetzt. Um eine Anhäufung von Fussnoten zu vermeiden, ist die Seitenzahl der besprochenen Rezeption im Fliesstext in Klammern angegeben. Um Missverständnisse zu vermeiden, wird dort, wo eine Information zu den Rezeptionen in die Fussnoten verlegt ist, wie üblich die gesamte Literaturangabe erwähnt. Alle Rezeptionen sind nummeriert, und die in Klammern gesetzten Zahlen im Fliesstext beziehen sich darauf. Bei einigen Rezipienten konnten keine Angaben zu ihren Personalien ausfindig gemacht werden.

Bei den Rezeptionen ist festzustellen, dass vor der islamischen Revolution (1979) selten wissenschaftliche Werke zu den für diese Arbeit relevanten Aspekten von Kasrawīs Schrifttum verfasst wurden. Fast alle vor der islamischen Revolution entstandenen Rezeptionen zeichnen sich durch eine partiische Stellungnahme, eine beissende Rhetorik und zum Teil reine Polemik aus und wurden zur Widerlegung respektive Ablehnung von Kasrawīs Ideen verfasst. Weder Kasrawī noch seine Oponenten übten je konstruktive Kritik aneinander. Diese Unfähigkeit beider Parteien kann auf das Fehlen von Toleranz, demokratischer Kultur und unreflektiertem Vorgehen zurückgeführt werden. Beide Seiten sahen ihre Ansichten als ultimative Wahrheit, die über jeden Zweifel erhaben ist.

Hingegen wird Kasrawī nach der islamischen Revolution, abgesehen von einigen wenigen polemischen Arbeiten, sowohl im In- wie auch im Ausland stark wissenschaftlich rezipiert. Der Grund dafür kann vor allem auf das Aufkommen der Islamischen Republik Iran basierend auf einer politischen Interpretation der Schia, nämlich der Herrschaft des Rechtsgelehrten (*welāyat-e faghīh*), zurückgeführt werden, die Kasrawī stark bekämpft hatte. Hinzu kommt Kasrawīs unverschleierte Kritik am Islam, an der Schia und insbesondere an den schiitischen Mullas, die als Folge der herrschenden Theokratie im Iran an Popularität gewonnen haben.

⁸⁴⁹ Der Einfluss des Aussendiskurses auf den Innendiskurs wurde an Ort und Stelle erwähnt.

⁸⁵⁰ Zur Überprüfung der Repräsentativität dieses Kapitels sind u.a. die folgenden Quellen zu empfehlen, in denen die meisten Rezeptionen aufgelistet sind: Katīrā'ī, *Ketābshenāsī-ye Kasrawī*, S. 365-398; «<https://www.kasrawi.info/>» (Letzter Zugriff: März 2021).

Anhand der Rezeptionsgeschichte kann auch die Tatsache bestätigt werden, dass Kasrawī u.a. in den grossen Städten des Iran wie Täbris, Teheran, Ghom, Schiras, Maschhad und Ahwas gelesen wurde. Es werden sowohl Persönlichkeiten genannt, unter deren Einfluss Kasrawīs Kritik an den behandelten Themen entstanden sein soll (Nr. 1.3, Nr. 1.16, Nr. 1.17, Nr. 1.23, Nr. 2.5) sowie auch Persönlichkeiten, die direkt oder indirekt unter seinem Einfluss ihre Ideen entwickelt haben sollen (Nr. 1.16, Nr. 1.20, Nr. 2.5.). Schliesslich wird in der wissenschaftlichen Diskussion stark die These vertreten, Kasrawī ziele mit seinem Engagement in unterschiedlichen Bereichen auf die Realisierung der nationalen Einheit des Iran (Nr. 1.13, Nr. 1.14, Nr. 1.17, Nr. 1.19, Nr. 1.22, Nr. 1.23).⁸⁵¹

1. Religion und Religionskritik

In diesem Unterkapitel werden die Inhalte von vierundzwanzig Monographien und Artikeln in Kürze vorgestellt, die zwischen 1944 bis 2017/18 zustande kamen. Die meisten vor der Revolution (1979) entstandenen Rezeptionen stammen aus der Feder von Mullahs oder anderer gläubiger Muslime, die sich zur Verteidigung des Islam zu Wort meldeten. Hingegen sind fast alle nach der Revolution entstandenen Werke wissenschaftlicher Natur.

1.1. Mahmūd-e Zarandī: *Čand so 'āl az Kasrawī* (Ein paar Fragen an Kasrawī), 1323 h.sh./1944, Teheran⁸⁵²

Dieses Buch von Mahmūd-e Zarandī (gest. 1972/73) kritisiert sowohl Kasrawīs religiöse Herangehensweise zur Verbesserung der Gesellschaft als auch seinen Anspruch auf Prophetie.⁸⁵³ Es beginnt mit einigen Anmerkungen und einer Art Vorrede. Darauf folgen fünf Fragen an Kasrawī. Den Schluss bilden 'Alī Akbar-e Hakamīzādes (1897/98-1987) Fragen an und Stellungnahmen zu Kasrawī.⁸⁵⁴ Zuerst schreibt Zarandī, er sei Kasrawī gegenüber neutral eingestellt, und mit seinem Buch ziele er darauf ab, die Wahrheit herauszufinden. Deshalb bitte er seine Leserschaft und Kasrawī, ihm allfällige Kritiken schriftlich mitzuteilen. Danach betont Zarandī, dass er mit vielen Ansichten Kasrawīs nicht einverstanden sei, es aber sinnvoll fände, dass sie diskutiert würden. Denn der Meinungs austausch sei das beste Mittel zur Klärung jeglicher Probleme, besonders im Iran, wo seit Jahrhunderten Religiöses aus Angst vor Mullahs nicht erörtert werden könne (Zweite Seite). In der Vorrede betont Zarandī wie Kasrawī, dass

⁸⁵¹ Es mag gut sein, dass in der Wissenschaft diese These in Anlehnung an Abrahamian aufgestellt wurde. (Abrahamian, *The Integrative Nationalist of Iran*).

⁸⁵² In der ersten Ausgabe steht keine Information zum Erscheinungsort. In der Forschung wird der Erscheinungsort Teheran angegeben. (Siehe u.a. Tawānī, *Az Kāwe tā Kasrawī*, S. 380; Dja 'fariyān, *Djaryānhā wa sāmānhā-ye mazhabī-siyāsī-ye īrān*, S. 33).

⁸⁵³ Auf der ersten Seite steht der koranische Vers, der eine Anspielung auf Kasrawīs Anspruch auf Prophetie ist: «Mohammed ist nicht der Vater eines eurer Männer. Er ist vielmehr Gesandter Gottes und Siegel der Propheten». (33:40). Damit ist gemeint, dass er der letzte aller Propheten ist, respektive nach ihm keine weiteren Propheten folgen.

⁸⁵⁴ Der Autor der vorliegenden Arbeit vermutet, dass Kasrawī nicht auf Zarandīs Werk reagierte, während Mahdī-ye Sarrādj-e Ansārī, ein Widersacher Kasrawīs, das Werk auf Schärfste kritisierte. (Siehe Ansārī, *Nabard-e bā bīdīnī*, S. 9-12).

der heutige Islam eine Mischung von Schiismus, Bätenīgarī, Scheichismus usw. sei und nichts mit dem wahren Islam zu tun habe. Wie Kasrawī sieht er im Islam seiner Gegenwart die Ursache für die Zersplitterung (*parākandegī*) und Hilflosigkeit des iranischen Volkes. Seiner Ansicht nach kann sich das gebildete Volk Kasrawī nicht annähern, weil dieser einen Anspruch auf religiöse Führung (*rāhnamā'ī*) erhebe (S. 1), womit er dessen Anspruch auf Prophetie meint. Im Folgenden werden die fünf Fragen Zarandīs an Kasrawī kurz beschrieben.

(1) Mit Kasrawīs Forderung nach religiöser Führung komme es zu einer neuen Glaubensrichtung, nämlich Kasrawīs Glaubensrichtung (*mazhab-e Kasrawī*). Somit trete zu den schon bestehenden Differenzen (*ekhtelāfhā*) eine weitere hinzu, und dies werde dem Volk keinen Nutzen bringen. Zarandī fragt, warum er dies nicht bedenke. Auch sucht er Kasrawī vor Augen zu führen, dass sein Aufruf zu einer neuen Religion eine Prophetie (*peyghambarī*) sei. Diese würde gravierende Differenzen (*ekhtelāf-e mohemmī*) unter den Menschen verursachen, weil er definitiv nicht alle unterschiedlichen Glaubensrichtungen beseitigen und die Menschen unter einer Religion zusammenbringen könne. Den potenziellen Einwand, wie sich das Aufkommen mehrerer Propheten in der Vergangenheit erklären lasse, versucht er damit zu entkräften, dass es früher für die Reformer (*moslehīn*) keine andere Mittel ausser der Prophetie gegeben habe. Es habe auch keine umfassende Religion wie der Islam existiert. Mit dem Aufruf zum Islam könne man alle Irrwege beseitigen (S. 2-3).

(2) Kasrawīs Herangehensweise käme derjenigen von Bahā'ollāh und seine Äusserungen derjenigen von Bahais gleich. Zarandī fragt, inwiefern sich er und Bahā'ollāh unterschieden. Zur Begründung dieser These erstellt Zarandī einen mit Zitaten gestützten Vergleich zwischen den Aussagen von Kasrawī und Bahā'ollāh und kommt zum Schluss, sie beide hätten den Anspruch auf Prophetie erhoben, und beide lehnten das Ende der Prophetie nach Mohammed, das Wunder und den Unterricht in Philosophie, Logik, Theologie etc. ab. Der Unterschied bestünde nur darin, dass Bahā'ollāh mit sinnlosen allegorischen Interpretationen auf die koranische Stelle, Mohammed sei «das Siegel der Propheten» (33:40), reagiere, während sich Kasrawī einer Auslegung dieser Stelle entziehe und dies damit rechtfertige, nicht über den Koran reden zu wollen, damit sein Ansehen erhalten bleibe (S. 7-12).

(3) Kasrawīs Äusserungen seien generell im Islam geltende Aussagen und solche von muslimischen Wissenschaftlern (*dāneshmandān-e eslām*) sowie angesehenen östlichen und westlichen Menschen. Vor diesem Hintergrund fragt Zarandī, wie sich so viel Kritik am Islam und den muslimischen Wissenschaftlern erklären lasse. Als Beispiel erwähnt er, dass Rāzī (865-925), Ghazālī (1058-1111) und Averroes (1126-1198) auch die Philosophie und Philosophen bezüglich der Gotteserkenntnis kritisiert hätten. Kasrawī sei nicht der erste (S. 13-16).

(4) Zarandī fragt, warum Kasrawī den Koran und den Islam als mit den heutigen Wissenschaften unvereinbar erachte und die Ansicht vertrete, dass er die Gesellschaft nicht verbessern könne. Diese Behauptung ziehe drei möglichen Folgen nach sich: (a) Die Religion könne die Menschen nicht verbessern und verwalten; (b) die Menschen bräuchten eine den Erfordernissen der Zeit entsprechende Religion, wobei die herkömmlichen Religionen inklusive dem Islam wegen des Fortschritts der Wissen-

schaften nicht mehr infrage kämen; (c) der Islam sei keine göttliche Religion, deshalb könne er die Menschheit nicht verbessern und die Irrwege nicht beseitigen.

Zarandī stimmt Kasrawī bei Punkt zu, ist sogar generell von seinen Ideen beeinflusst, beschreitet aber einen anderen Weg als er, wie im Folgenden kurz gezeigt werden soll.

Wie Kasrawī geht er auf die Frage ein, weshalb der Islam seine gesellschaftliche Funktion verloren hat. Zarandī führt dies zum einen auf die Verunreinigung (*ālūdegī*) des Islam, der in seinen Augen seine Wahrheit verloren hat, und zum anderen auf die Erfordernisse der Zeit zurück (S. 20-25). Zarandī versucht, den Islam den Herausforderungen der Zeit anzupassen und das traditionelle Islamverständnis zu reformieren. Die islamischen Glaubenslehren, die Jenseitsvorstellungen und die Prophetie ersetzt er zum Teil mit weltlichen Bildern und Vergleichen. So versteht er zum Beispiel unter dem Jüngsten Gericht (*rūz-e ghyāmat*) das Erlöschen der Sonne, der Erde, des Mondes etc. Diese würden danach eine andere Gestalt annehmen und im endlosen Universum ihre unendlich lange Reise fortführen. Ausserdem erklärt er wie Kasrawī die islamischen Pflichten Gebet, Ramadan, Pilgerfahrt, Dschihad, Almosensteuer (*zekāt*) und Fünftel (*khoms*) etc. als veraltet, und plädiert u.a. dafür, dass man die von der Regierung erhobene Steuer als Almosensteuer und den Militärdienst als Dschihad verstehen solle (S. 26-47).

Was koranische Stellen und ihre Unvereinbarkeit mit den Naturwissenschaften angeht, so versucht Zarandī sie vor allem mit einer bis zu einem gewissen Grad rationalisierten Definition der Prophetie zu lösen. Ihm zufolge obliegt den Propheten die religiöse Führung. Sie seien für die Verbesserung der Gesellschaft zuständig. Ihr Spezialbereich (*takhassoseshān*) sei die Gesetzgebung. Für Wissenschaften wie Astronomie, Mathematik, Medizin und dergleichen seien sie nicht zuständig. Wie ein Arzt, der nicht unbedingt von der Geschichtsschreibung und Wirtschaft eine Ahnung haben müsse, so müsse auch der Prophet nicht unbedingt der Geometrie und Geographie kundig sein. Ausserdem verweltlicht Zarandī die koranischen Begriffe wie Dschinn (*djen*) und Teufel (*sheytān*). Früher hätten die Menschen alles, was sie nicht hätten verstehen können, «Dschinn» genannt. Aus der Sure «Dschinn» könne jedoch abgeleitet werden, dass darunter auch Dorfbewohner und Nomaden verstanden werden könnten. Unter dem «Teufel» sei die menschliche Triebseele (*nafs-e ensānī*) zu verstehen. Der Mensch habe, um seine negativen Emotionen zu rechtfertigen, z.B. seine Rachegefühle, seinen Neid, seine Feindseligkeit in ein illusionäres Sein (*modjūd-e mouhūmī*) namens Teufel hineinprojiziert. Auch die vom Koran gelehrte Entstehung der «sieben Himmel innerhalb von sechs Tagen»⁸⁵⁵ sucht Zarandī mit den Naturwissenschaften als vereinbar zu erklären, u.a. mit dem Argument, dass damit die sieben Planeten gemeint seien und *die* Zeit vor der Schöpfung nicht existiert habe. Schliesslich sucht er das Wirken von Wundern durch die Propheten mit psychologischen Ansätzen zu erklären (S. 47-61).

(5) Zarandī fragt, welche Bücher Kasrawī warum verbrenne. Kasrawī und seine Anhänger pflegten am ersten Tag des Monats <Dey> (erster Monat des Winters im Iran) Bücher, die in ihren Augen

⁸⁵⁵ Zarandī zitiert den koranischen Vers nicht ganz korrekt. Die von ihm zitierte koranische Stelle besteht aus zwei Versen unterschiedlicher Suren: «Gott ist es, der die Himmel und die Erde und was dazwischen ist erschuf – in sechs Tagen» (32:4); «Da vollendete er sie zu sieben Himmeln in zwei Tagen.» (41:12).

für die Gesellschaft schädlich waren, zu verbrennen. Zarandī erwähnt u.a. diejenigen von Sa'dī (ca. 1210-1291/92), Hāfēz (ca. 1315-1390), Kolaynī (gest. 940/941), Ghazālī (1058-1111) und Madjlesī (1627-1699/1700). Er vertritt die Meinung, dass Bücherverbrennungen nichts brächten, weil man Bücher jederzeit neu auflegen könne. Ausserdem laufe diese Zeremonie der Meinungsfreiheit zuwider, die der beste Weg zur Beseitigung nicht fundierter Meinungen sei. Wären zum Beispiel die Werke von Kolaynī und Madjlesī verloren gegangen, so hätte man nie ihre sinnlosen Inhalte prüfen können (S. 62-64).

Wie eingangs erwähnt, stellte auch Hakamīzāde Kasrawī einige Fragen. Die beiden hatten eine Zeitlang miteinander Kontakt respektive unterstützten sich gegenseitig für eine Weile in ihren je eigenen Zeitschriften. So wurde das bekannteste Buch von Hakamīzāde *Asrār-e hezār-sāle* (Die tausendjährigen Geheimnisse) im Verlag *Peymān*, der Kasrawī gehörte, im Jahre 1943 herausgegeben. Es scheint, dass Hakamīzāde nach dem Erscheinen von Kasrawīs *Shī'egarī* zu diesem auf Distanz ging und sich ihm gegenüber erst dann öffentlich kritisch äusserte. Hier werden Fragen und Stellungnahmen von Hakamīzāde in Kürze dargelegt.

(1) Im Koran stehe: «Er [Mohammed] ist vielmehr Gesandter Gottes und Siegel der Propheten» (33:40). Dies ziehe, wie Kasrawī schreibe, das Problem nach sich, dass Gott die Menschheit bis zum Ende der Welt sich selbst überlasse. Der Vorteil dieses Verses sei jedoch, dass er wie ein Hindernis gegenüber falschen Propheten fungiere. Um dieses überwinden zu können, müsse ein akzeptables Kriterium geliefert werden. Wenn die Lösung darin bestehe, die Irrwege (*gomrāhīhā*) durch die Wahrheiten (*āmīghhā*) abzulösen, dann stelle sich die Frage, ob die Prophetie (*barangīkhtegī*) relativ (*nesbī*) sei. Bedeutete dies folglich, dass jeder so viel Prophet ist, wie er sich auf diesem Weg bemüht? Sollte Kasrawī die Prophetie als relativ betrachten, so werde allen Tür und Tor zum Anspruch auf Prophetie geebnet, was wiederum zur Entstehung von viel mehr Konflikten führen könne. Sollte er sie aber als nicht relativ betrachten, dann sei das zu erklären (S. 65).

(2) Es stimme, dass Kasrawī sich nicht des Weges des Islam bediene, aber das Fundament seiner Arbeit sei der Islam. Deshalb solle er die problematischen Stellen des Koran – gemeint sind die mit Naturwissenschaften in Widerspruch stehenden Verse – lösen (S. 65).

(3) In den ersten zwei Jahren der Ausgabe von *Peymān* sei der Islam von Kasrawī unterstützt worden. So schreibe er in der ersten Nummer des zweiten Jahres, alle anderen Religionen seien untergegangen, nur der Islam sei übriggeblieben, und alle sollten sich diesem anschliessen. Diese Aussage könne mit seinen aktuellen Äusserungen nicht in Einklang gebracht werden (S. Buchrückseite).

(4) Ist der Prophet (*barangīkhte*) ohne Fehl und Tadel (*ma'sūm*)? Sollte Kasrawī dies bejahen können, dann stellte sich u.a. die Frage nach dem «Siegel der Propheten». (Hakamīzāde kann hier folgendermassen verstanden werden: Wenn Mohammed ohne Fehl und Tadel ist, warum ist denn im Koran die Rede von einem «Siegel der Propheten», die Kasrawī als falsch betrachtet.) Sollte Kasrawī diese Frage verneinen, so laufe diese Verneinung seinen Aussagen – gemeint ist seinem Verständnis der Prophetie – zuwider (S. Buchrückseite).

(5) Kasrawī schreibe, die Autoren von *Touhīd-e 'ebādat* (Die Einheit der Anbetung) und *Asrār-e hezār-sāle*⁸⁵⁶ hätten ihre Werke vor allem basierend auf seinen Ideen, die er in der Zeitschrift *Peymān* dargelegt habe, geschrieben. Kasrawīs Sichtweise versucht Hakamīzāde zu entkräften: Die Hauptprinzipien dieser beiden Bücher seien schon vor zehn Jahren in den Zeitschriften *Homāyūn* (Günstig/Glücklich) und *Kānūn* (Zentrum) publiziert worden (S. Buchrückseite).

Hakamīzāde hatte jedoch – mit grösster Wahrscheinlichkeit von *Peymān* (gegründet 1933) inspiriert – die Zeitschrift *Homāyūn* im Jahre 1934 gegründet und sie für etwa ein Jahr herausgegeben. In Hakamīzādes *Asrār-e hezār-sāle* finden sich Ideen, die auch in den Artikeln von Kasrawī vorkommen, welche vor der Publikation von *Asrār-e hezār-sāle* zuerst in *Peymān* erschienen waren.⁸⁵⁷ Auch Sangladjī/Sangaladjī soll von Kasrawī beeinflusst gewesen sein.⁸⁵⁸

1.2. M. Touhīdī: *Tanāghozāt-e peymān wa parčam*, (Die Widersprüche in *Peymān* und *Parčam*),
1323 h.sh./1944, Täbris⁸⁵⁹

In dieser kurzen Apologie von Touhīdī werden Kasrawī viele Widersprüche im Hinblick auf den Islam und den Koran vorgeworfen. Dies geschieht vor allem mit dem Ziel, seinen Anspruch auf Prophetie (*edde 'ā-ye nobowwat*) und religiöse Führung (*rāhnamā'ī*) zu widerlegen (S. 3). Touhīdīs Werk kann als eine werkimmanente Kritik an Kasrawīs Religionsverständnis verstanden werden, und es gehört zu den weniger polemisch aufgeladenen Verteidigungsschriften, die gegen Kasrawīs verfasst wurden.

Touhīdī bezieht sich auf Kasrawīs frühere Artikel in *Peymān*. Er betont, dass dieser zuerst der Wahrhaftigkeit und Beständigkeit des Islam und der Göttlichkeit des Koran zugestimmt habe. In seinen späteren Werken habe er den Islam als veraltet erklärt und einen anderen Weg beschritten. Touhīdī hingegen verteidigt den Islam: Er sei mit dem Fortschritt und der Vernunft vereinbar (S. 3-12). Er wirft Kasrawī auch vor, dass er sich widersprüchlich zum Koran geäußert habe und in Wahrheit den Koran nicht als ein himmlisches Buch erachte. Im Unterscheid zu Kasrawī vertritt er – gestützt auf zahlreiche Koranverse – die These, dass der Koran die Differenzen unter den Muslimen beseitigen könne. Auf Kasrawīs These, die besagt, dass einige Stellen des Koran mit den Wissenschaften unvereinbar seien, entgegnet er, dass Kasrawī dem Propheten eine verzeihbare Lüge (*dorūgh-e ma 'zūr*) zuschreibe, indem er behaupte, der Prophet habe sich zu Themen wie Astronomie und Geographie geäußert, obwohl diese nicht zu seinen Aufgaben gehörten. Auch Kasrawīs diesseitsbezogene Definition von Religion –

⁸⁵⁶ *Die Einheit der Anbetung* stammt aus der Feder von Mohammad Hasan-e Sharī'at-e Sangladjī/Sangaladjī und *Asrār-e hezār-sāle* aus der von Hakamīzāde.

⁸⁵⁷ Dja'fariyān, *Hakamīzāde dar čahār parde*, S. 9-28, 63-72; Mo'assese-ye farhangī-ye ghadr-e welyāt, *Namād-e enherāf-e roshanfekrī*, S. 121-123.

⁸⁵⁸ Zu einem möglichen Einfluss Kasrawīs auf Sangladjī/Sangaladjī siehe Tawānī, *Az Kāwe tā Kasrawī*, S. 193.

⁸⁵⁹ Bezüglich der Autorenschaft von Touhīdī ist zu erwähnen, dass Kasrawī in *Dar pāsokh-e badkhāhān*, welches er in Reaktion auf Touhīdīs Apologie schrieb, betonte, es existiere keine bekannte Persönlichkeit namens «Touhīdī» am Erscheinungsort dieses Werkes, Täbris. Seines Wissens nach sei das Werk von der Gruppe der Korananhänger (*daste-ye ghorānīyān*) samt weiterer Personen verfasst worden. (*Dar pāsokh-e badkhāhān*, S. 4-5). Anderenorts gibt Kasrawī alle vermeintlichen Co-Autoren namentlich bekannt. (*Dar pāsokh-e badkhāhān*, S. 28). Auch Kafīrā'ī gibt an, «M. Touhīdī» sei ein Pseudonym. (Kafīrā'ī, *Ketābshenāsi-ye Kasrawī*, S. 375).

Religion als Königsweg des Lebens – lehnt Touhīdī ab. Im Koran sei davon keine Rede. Dieser lege vor allem auf das Jenseits Wert (S. 12-20).

Touhīdī ist der Ansicht, dass Kasrawī bei der koranischen Stelle, dass Mohammed «das Siegel der Propheten» sei (30:44) kein Hindernis für seine Bewegung sehe. Dabei bezieht sich Touhīdī auf zahlreiche Äusserungen Kasrawīs und kommt zum Schluss, dieser habe den Anspruch auf religiöse Führung (*rāhnamā`ī*) und Prophetie (*barangīkhtegī*) erhoben (S. 20-23). Auf Kasrawīs kritische Äusserungen zum «Siegel der Propheten» – z.B. wegen eines Satzes könne man Gottes Gesetze und die Bedürfnisse der Welt nicht ignorieren, d.h. es soll weitere Propheten geben – antwortet Touhīdī, dass kein weiterer Prophet wie Kasrawī vonnöten sei, solange das Buch und die Scharia des allerletzten Propheten existierten. Der Koran sei nicht entstellt worden, und nach Mohammed werde kein weiterer Prophet kommen (S. 34-36). Touhīdī zeigt auch auf, dass Kasrawī dem Verkehr der Engel zwischen dem Propheten und Gott gestützt auf Gottes Gesetze (*ā`īne-khodā*) – gemeint sind Naturgesetze – eine Absage erteilt. Touhīdī hingegen verteidigt diesen Verkehr mit dem Argument, dass der Koran, religiöse Bücher und die Muslime einen solchen bestätigten und Gott in Notsituationen Sachen umsetze, die gegen die Naturgesetze sprächen (*bar khalāf-e djaryān-e `āddī-ye tabī`at*). Zur Untermauerung dieser Aussage bezieht sich Touhīdī auf Koranstellen wie 53:1-18 und 17:1. Auch die Möglichkeit des Wunders, die Kasrawī strikt ablehnt, verteidigt Touhīdī. Nicht der Prophet selbst verfüge über die Macht zur Durchführung des Wunders (*mo`djeze*), sondern es sei Gott, der Wunder (*khawāregh*) durch seine Propheten bei Bedarf vollbringen lasse (S. 23-33).

1.3. Mahdī-ye Sarrādj-e Ansārī: *Nabard-e bā bīdīnī. Dar bāre-ye Kasrawī wa kasrawīgarī* (Kampf gegen die Religionslosigkeit. Über Kasrawī und den Kasrawīsmus), 1323 h.sh./1944-45, Täbris/Ghom/Teheran⁸⁶⁰

Mahdī-ye Sarrādj-e Ansārī (1896-1961) war Mulla und gehörte eine Zeit lang zu Kasrawīs Freunden und Unterstützern.⁸⁶¹ Als Kasrawī den Islam durch seine Pākdīnī abzulösen begann, ging Ansārī auf Distanz zu ihm (S. 20-27, 151-154). In seinem Werk, das starke Ähnlichkeiten bezüglich des Schreibstils und der Rhetorik mit den Schriften Kasrawīs aufweist, nimmt Ansārī Kasrawīs Anspruch auf Prophetie und seine Pākdīnī ins Visier seiner Kritik. Diese geht mit der Verteidigung des Islam einher. Er bedient sich vor allem einer werk- und textimmanenten Kritik. Er betont, er greife keinesfalls auf den Koran, die Überlieferung und die Geschichte zurück, um Kasrawīs Thesen zu widerlegen (S. 2), was er

⁸⁶⁰ Einige Teile dieses Werks wurden zuerst in der Wochenzeitschrift *Harāz* publiziert. (Ansārī, *Nabard-e bā bīdīnī*, hg. von Khosroushāhī, S. 15-16, 155). Die erste Auflage erschien gemäss Angaben der Parlamentsbibliothek (*ketābkhāne-ye madjles*) in Täbris. Verlagsort (*nāsher*) der zweiten Auflage ist Täbris, Ort der Drucklegung, wo 2000 Exemplare gedruckt worden sein sollen, Ghom. (Ansārī, *Nabard-e bā bīdīnī*, hg. von Khosroushāhī, S. 1-2). Verlag- und der Druckereiorort der dritten Auflage ist Teheran. Die dritte Auflage soll in 2000 Exemplare gedruckt worden sein. (*Nabard-e bā bīdīnī*, hg. von Marā`shī, S. 4). Die vorliegende Rezeption basiert auf der zweiten Auflage.

⁸⁶¹ Zu seiner Person und einer Rezeption seiner Auseinandersetzungen mit Kasrawī siehe Dja`fariyān, *Djaryānhā wa sāzmānhā-ye mazhabī-siyāsī-ye īrān*, S. 73-94.

nur teilweise einhält. Ansārī wirft Kasrawī vor, Zwietracht unter dem Volk zu säen und plädiert für religiöse Toleranz zugunsten der Einheit des Landes (S. 222-226). Er beklagt, dass Kasrawī seine Gegner als «gottlos», «ungläubig», «unwissend», «unvernünftig» usw. (S. 162) beschimpfe. Im Gegenzug bezeichnet er Kasrawī selbst u.a. als «unwissend» (S. 100, 145, 192), als «unfähige Mücke» (S. 129) und als «Betrüger» (S. 134). Zudem behauptet er, ohne Beweise zu erbringen, dass Kasrawī Agent von Ausländern sei (S. 13).

Gemäss Ansārī betrachtet Kasrawī alle Religionen inklusive des Islam als veraltet, nennt den Propheten (*peyghambar*) einen Berufenen (*barangikhte*) und erachtet sich auch als solchen. Er schaffe ein neues Verständnis von Offenbarung, behaupte, er besitze eine solche und habe eine Religion namens Pākdīnī gestiftet. Er wolle, dass nur seine Pākdīnī und seine *Hezb-e āzādegān* (Partei der Freiheitsanhänger) erhalten bliebe, dass alle anderen Religionen, Parteien und Zeitungen abgeschafft würden, und er nicht nur als Anführer des Iran, sondern des gesamten Ostens und sogar der ganzen Welt fungierte. Auch wirft er Kasrawī vor, zentrale Religionsbegriffe entstellt zu haben und den Menschen den westlichen Materialismus mit einigen Abänderungen im Namen der Religion aufzuzwingen (S. 17-19).

Laut Ansārī hat Kasrawī einen Anspruch auf Prophetie (*barangikhtegī*) und religiöse Führung (*rāhnamā ī*) erhoben (S. 13). Er versuche mit einer Wortspielerei die wahre Bedeutung der Prophetie – jemand bringe von Seiten Gottes durch die Offenbarung den Menschen eine Botschaft – auszuhöhlen. Dies begründet er wie folgt: Sollte das für die Bezeichnung des Propheten gängige Wort «peyghambar» (wörtlich: Botschafter) im Persischen falsch sein, so müsste das Wort «rasūl» (wörtlich: Botschafter), was im Koran im Sinne des Propheten vorkomme, auch falsch sein (S. 29-31). Ausserdem entstelle Kasrawī die Koranverse, die er bezüglich der Bedeutung der Offenbarung (*wahy*) zitiere (S. 33-40). Das Mittel zur Erkenntnis eines wahren Propheten sei die Vernunft und sie sage, der Prophet müsse Wunder vollbringen, wobei Kasrawī diese wie die Bahais ablehne. Unter Wunder versteht Ansārī Handlungen, die «aus der Perspektive der Natur (*madjrā-ye tabī ī*) unmöglich und aus der Perspektive Gottes (*madjrā-ye elāhī*) möglich sind, wie das Verwandeln des Stocks zum Drachen» (S. 45-46). Gestützt auf diese Definition bestreitet Ansārī Kasrawīs These, Mohammed lehne im Koran das Vollbringen von Wundern ab. Er argumentiert, dass im Koran von Mohammed seitens seiner Widersacher kein Wunder im Sinne von Kasrawīs Definition desselben verlangt worden sei. Er erklärt den Koran als ewiges Wunder des Propheten, weil man nicht in der Lage sei, ihn nachzuahmen. Ausserdem bezeuge der Koran die Möglichkeit des Wunders (S. 47-53).

Auch Kasrawīs Verständnis von Offenbarung (*farhesh*) – Gott unterrichte jemandem Wahrheiten, damit dieser die Vernunft der Menschen anrege und ihre Unwissenheit und Irrwege bekämpfe – betrachtet Ansārī als willkürliche Definition. Hier versucht er Kasrawīs eigene Worte gegen ihn zu verwenden, indem er betont, dass nur durch den Erwerb von Wissen (*‘olūm*), durch Experimente und durch Nachdenken Wahrheiten gefunden und die Vernunft der Menschen angeregt werden könnten, und alles anderes liege ausserhalb der Naturgesetze (*ā īn*), die Gott für die Welt festgelegt habe. Kasrawī

behaupte, die Welt verlaufe nach bestimmten Gesetzen und die Offenbarung sei ein Anliegen Gottes. Nun stelle sich die Frage nach dem Gesetz der Offenbarung respektive wie Kasrawī diese zwei Äusserungen in Einklang bringe. Sollte Kasrawī behaupten, Gott habe ihm die Offenbarung ins Herz gelegt, so stelle sich u.a. die Frage, warum Gott gerade ihn dazu auserwählt habe, wenn für Gott alle Menschen gleich seien (S. 155-162).

Prophetie ist in Ansārī's Augen nicht erwerbbar und kann nur von Gott verliehen werden. Wer diese erhalte und warum, bestimme auch Gott. Vor diesem Hintergrund nimmt er Kasrawī's Kriterien zur Erkennung eines wahren Propheten ins Visier. Kasrawī behaupte, man könne den Berufenen genau wie einen Wissenschaftler oder Arzt an seinen Handlungen und Äusserungen erkennen. Bei diesem Vergleich verkenne er aber, dass Wissenschaftler oder Ärzte nicht den Anspruch erhöhen, von Gott einen Auftrag zu haben, sondern sie sagten nur, sie hätten in einem Bereich Wissen erworben. Ein Berufener, der mit Gott verbunden sei, könne nur durch Wunder und nicht durch eigene Handlungen und Äusserungen erkannt werden. Ausserdem verlange man von Wissenschaftlern und Ärzten ein Diplom, wenn man sich an sie wende. Genauso solle man von Berufenen eine Art Diplom, sprich Wunder, verlangen (S. 163-168).

Ansārī unternimmt auch den Versuch, Kasrawī's Anspruch auf Prophetie durch eine werk-immanente Kritik respektive anhand der Überprüfung von Kasrawī's eigener Definition der Prophetie zu widerlegen. Deshalb leitet er aus seinem Buch *Wardjāwand-bonyād* einige Kriterien zur Erkennung eines wahren Propheten ab, darunter die Bekämpfung der Unwissenheit und Irrwege, die Bekanntmachung der Wahrheiten und die Anregung der Vernunft. Bei der Überprüfung dieser Kriterien bezieht er sich vor allem auf *Sharī'at-e ahmadī*, in dem Kasrawī die Schia gemäss dem konventionellen Verständnis beschreibt, und die ersten islamkonformen in *Peymān* publizierten Artikel Kasrawī's, um dessen Widersprüche zu beleuchten. Dabei kommt er zum Schluss, Kasrawī erfülle nicht einmal seine eigene Definition, die er als eine Alternative zum Wunder formuliere (S. 169-193).

Kasrawī's Pākdīnī setzt Ansārī mit Religionslosigkeit (*bīdīnī*) gleich (S. 85, 150, 151). Er bezieht sich auf drei vor allem diesseitsbetonte Definitionen der Religion aus Kasrawī's Werken *Shī'egarī*, *Dar pīrāmūn- eslām* und *Wardjāwand-bonyād* und kommt zum Schluss, dass sie weder begründet noch miteinander vereinbar seien (S. 86-91). Religion bedeutet für Ansārī, Gott und seine Absicht zu erkennen und nach seinen Anweisungen zu leben. Wie Kasrawī leitet er aus der Ordnung der Welt die Existenz und die Eigenschaften Gottes ab, betont aber, dass sein Weg sich von demjenigen Kasrawī's unterscheide, weil dieser Gottes Macht Grenzen setze (S. 93-98). Kasrawī glaube, Gott habe für seine Angelegenheiten bestimmte Gesetze – gemeint sind die Naturgesetze – festgelegt, die nicht veränderbar seien, und ausserhalb dieser Gesetze könne nichts geschehen. Die Vorstellung eines solch kleinen Gottes könne nur das Ergebnis eines unreinen Gedankens sei. Die Muslime verabscheuten einen solchen Gott und seien der Ansicht, das Wesen und die Eigenschaften Gottes seien nicht beschränkt (S. 40-43). Was Gottes Absicht mit der Schöpfung angeht, wirft Ansārī Kasrawī vor, er beschränke sie auf das diesseitige Leben. Um dies zu widerlegen bezieht er sich auf einige Koranverse (u.a. 14:3; 29:64; 57:20),

in denen das Diesseits verunglimpft wird. Ansārī fügt hinzu, Gottes Absicht könne nur durch die Offenbarung respektive den Koran erkannt werden und Gottes Absicht sei nichts anderes als seine Anbetung (S. 98-102).

Auch Kasrawīs Jenseitsvorstellungen kritisiert Ansārī, weil er in seinem Schrifttum keine von der Vernunft abgeleitete und wissenschaftliche Begründung für die Existenz der Seele geliefert habe. Die Begründung des Jenseits setzt laut Ansārī den Beweis der Seele und ihrer Ewigkeit voraus. Dies könne am besten durch die Religion respektive durch die Offenbarung begründet werden. Der Koran sei eine klare Offenbarung, und durch ihn könnten sich die Muslime über das Jenseits Wissen aneignen (S. 205-206). Ausserdem bezeugen nach Ansārī die Wissenschaftler die Ewigkeit der Seele (S. 206-210). Darüber hinaus formuliert er zwölf Fragen bzw. Widersprüche bezüglich Kasrawīs Jenseitsvorstellungen, darunter die folgenden: (1) Wenn die Ewigkeit der Seele mit der Unterscheidung von Körper /Triebseele (*tan wa djān*) und Seele (*rawān*) zu begründen sei, so könne man gestützt auf diese Unterscheidung auch eine Ewigkeit des Körpers beweisen. (2) In offenbarten Schriften sei von Hölle, Paradies, Fürbitte usw. die Rede. Kasrawī hingegen erkläre all dies als Mythos. Gleichzeitig betrachte er die Bringer dieser Bücher als Berufene. Ansārī fragt deshalb, wie dies vereinbar sei. Wie könne der Mensch zudem wohlütig leben, wenn die Hölle und das Paradies Mythos wären? (S. 215-217).

Auf Kasrawīs Kritik, der Islam der Gegenwart sei selbst daran schuld, dass er nicht mehr in der Lage sei, seine Anhänger zu einen und zum Guten zu bekehren, reagiert Ansārī u.a. mit der Metapher, dass derjenige, der vom Königsweg abkomme und sich in der Wüste verlaufe, die Schuld daran nicht dem Königsweg zuschreiben dürfe (S. 103-105). Ausserdem bezieht er sich auf das zu den ersten Büchern Kasrawīs zählende Werk *Sharī'at-e ahmadī*, in dem dieser den islamischen Kult und die Schia dem konventionellen Verständnis entsprechend beschreibt, und wirft die Frage auf, wie Kasrawīs aktuelle Einstellung zum Islam zu erklären sei (S. 108-117). Kasrawīs These, die Welt sei in ständigem Fortschritt begriffen, deshalb solle Religion sich auch fortbewegen und die Erfordernisse der Zeit berücksichtigen, bestreitet er. Der Vervollkommnungsprozess der Religion habe sein Ende mit dem Islam erreicht (S. 102-107) und dieser sei mit den Erfordernissen der Zeit vereinbar (S. 117-121).

Was das Verhältnis von Islam und Wissenschaft angeht, so vertritt Ansārī die These von deren Vereinbarkeit. Er ist sogar der Ansicht, dass der Islam Wert auf die Wissenschaft lege. Um seine Meinung zu beweisen, stützt er sich auf Koran und Überlieferung und legt teilweise sogar eine «wissenschaftliche Interpretation» (*tafsīr-e 'elmī*) an den Tag (S. 121-128). Kasrawīs These, der Prophet des Islam sei nur derjenigen Wissenschaften kundig gewesen, die schon in seiner Zeit existiert hätten, entgegnet Ansārī, Kasrawī wolle den Rang des Propheten degradieren und den Koran als ein Werk des Propheten selbst erklären (S. 128-129). Kasrawīs Argument, im Koran gebe es Stellen, aus denen die Existenz der Himmel (13:2) und das Flach-Sein der Erde (18:86) abzuleiten seien, die mit den Naturwissenschaften nicht im Einklang stünden, lehnt Ansārī ab. Er argumentiert, Kasrawī interpretiere diese Stellen falsch. Ausserdem setzt Ansārī die im Koran erwähnten Himmel (*āsemānhā*) mit dem Sonnensystem (*nezām-e shamsī*) gleichsetze (S. 130-141).

Auch Kasrawīs These, es gebe zwei Arten von Islam, lehnt Ansārī ab. Das Wesen des Islam habe sich nicht verändert, sondern es seien die Anhänger, die ihren Begierden (*hawā wa hawas*) folgten und den Grund für die Entstehung vieler Glaubensrichtungen bildeten (S. 144-149). Er verteidigt den Islam u.a. folgendermassen: Er könne moralstiftend sein, die Menschen vereinen und die Verteidigung der Heimat propagieren (S. 149-151). Ausserdem sei der Koran nicht entstellt, was die Ewigkeit des Islam garantiere (S. 31-32). Er ist weiter der Ansicht, Kasrawī verhalte sich im Hinblick auf den Koran sehr widersprüchlich. Bald betone er, der Koran sei ein himmlisches Buch, bald betrachte er ihn als Werk des Propheten, bald bezeichne er den Koran als Grund für die Meinungsverschiedenheiten (*māye-ye ekhtelāf andākhten*) unter den Muslimen und dennoch beziehe er sich für die Untermauerung seiner Aussagen auf den Koran (S. 43-44).

Was die in der Schia verbreitete Selbstgeisselung angeht, so lehnt Ansārī sie als nicht zur Religion gehörig ab, u.a. mit dem Argument, dass nicht einmal eine Überlieferung diese Zeremonie bezeuge (S. 58-59). Was aber die Trauerzeremonien für den dritten Imam der Schiiten anbelangt, so betrachtet er sie als moralstiftend und als Garant für die Beständigkeit der Schia (S. 59-60). Kasrawīs Kritik, die schiitischen Mullahs würden die politische Herrschaft nur für sich beanspruchen und die Regierung als tyrannisch betrachten, bestreitet er. Im Schrifttum der Mullahs sei davon keine Rede. Den Mullahs stehe gemäss der Verfassung das Recht zu, gegen die dem Islam widersprechenden Gesetze zu protestieren (S. 77-78).

Ansārīs *Nabard-e bā bīdīnī* erreichte mindestens drei Auflagen. Die zweite Auflage wurde von Seyyed Hādī-ye Khosroushāhī (1938-39/2020), Mulla und Anhänger der islamistischen Organisation *Fadā'ī-yan-e eslām*, im Jahre 1345 h.sh./1961 in Täbris herausgegeben. Nach der islamischen Revolution im Iran bekleidete Khosroushāhī staatliche Ämter und fungierte als kultureller Botschafter des neuen Regimes u.a. in Italien und Ägypten. In seinem Vorwort zur zweiten Auflage bezeichnet er Kasrawīs Ideen als Aberglauben (*khorāfāt*) und Kasrawī selbst als einen Feind des Islam. Ausserdem behauptet er, ohne dies zu belegen, Kasrawī sei antinationalistisch (*zedd-e mellī*) und ein Agent des westlichen Kolonialismus (*'ommāl-e este 'mar-e gharbī*). Deshalb beklagt er sich bei der Regierung und fragt sie, warum sie es erlaubt habe, dass Kasrawīs Werke mehrere Auflagen erreichten (S. 3-4).

Die dritte Auflage beinhaltet ein Vorwort des Verlagsleiters und eine Einleitung des Herausgebers, Seyyed Malek Mohammad-e Mara'shī, (1391 h.sh./2012-13, Teheran). Der Verlagsleiter *Nashr-e rāh-e nīkān*, der seinen Namen nicht bekannt gibt, betrachtet in seinem polemischen und nicht fundierten Vorwort Ahmad-e Kasrawī und Dissidenten wie Mīrzā Fath 'Alī-ye Ākhūndāze (1812-1878), Mīrzā Āghā Khān-e Kermānī (1854/5-1896), Hasan-e Taghīzāde (1878-1970), Mohammad 'Alī-ye Forūghī (1877-1942) und Alī-ye Dashtī (1894-1982) als verwestlichte Intellektuelle (*monawwarolfekrhā-ye gharbzade*) und Agenten des Kolonialismus. Ākhūndāze und Kasrawī wirft er vor, zu Unrecht den Islam als Grund für die Rückständigkeit des Ostens erklärt zu haben. Dies begründet er damit, dass nicht

jedwede Bevölkerung rückständiger Länder aus Muslimen bestünde und dass die Muslime in der Vergangenheit für einige Jahrhunderte als Vorreiter der Wissenschaften gegolten hätten (S. 14-15).

Die Einleitung von Mara'shī ist umfangreich, aber teilweise sehr polemisch.⁸⁶² Er beurteilt Kasrawī ohne jegliche Beweisführung als Agenten des Kolonialismus und beklagt sich darüber, dass Oppositionelle wie Bahrām-e Mohīrī und Mohammad-e Amīnī das Schrifttum Kasrawīs wiederzubeleben versuchten (S. 25-26. Siehe auch S. 72-82). Mara'shī ist auch der Ansicht, dass Kasrawī durch seinen Vater vom Scheichismus und Bahaismus beeinflusst worden sei (S. 51-57). Er vertritt die These, Kasrawī habe zum Wahhabismus tendiert, der durch die Engländer gefördert worden sei (S. 57-62), und in seiner antischiitischen Haltung sei er von Ākhūndzāde und Kermānī beeinflusst gewesen (S. 63-64). Er betrachtet Kasrawī als verwestlicht (*gharbzade*). Als Beweis führt er u.a. an, dass er die europäischen Nationen als stark und das iranische Volk als schwach bezeichnet und Europas Wissenschaftler um die Verbreitung ihres Wissens im Iran gebeten habe (S. 68-71). Er wirft Kasrawī Hochmut und Oberflächlichkeit bezüglich seiner Äusserungen zur Literatur (S. 83-88) sowie Islamfeindlichkeit und rassistischen Nationalismus vor (S. 98-104).⁸⁶³ Zugleich hält er ihm vor, einen Anspruch auf Prophetie erhoben und den Islam und Mohammed als Siegel der Propheten verneint zu haben. Ebenso habe er die Pākdīnī als Alternative zu den bestehenden Glaubensrichtungen durchsetzen wollen (S. 104-125). Der Verneinung des Mahdismus durch Kasrawī tritt er mit dem Argument entgegen, dass in den authentischen Überlieferungen die Existenz des verborgenen Imam bezeugt werde (S. 125-126). Er kritisiert Kasrawī auch wegen der veranlassten Bücherverbrennungszeremonie, welche jedes Jahr am ersten Tag des Winters stattfand (S. 130-133). Die letzten Seiten seiner Einleitung widmet Mara'shī der Vorstellung von Ansārī und dessen Auseinandersetzungen mit Kasrawī. Hinzu kommt die Darstellung der Ermordung Kasrawīs basierend auf dem Gutachten des schiitischen Mullas Hadjdj Āghā Hoseyn-e Ghomī (S. 133-150). Schliesslich stellt Mara'shī die These auf, Kasrawī habe keine objektive und wissenschaftliche Geschichtsschreibung betrieben (S. 151-168).

1.4. 'Abdollāh-e Ātashkadī: *Nāme-ye sargoshāde-ye 'Abdollāh-e Ātashkadī dar pāsokh-e torrahāt-e Nāseyyed Ahmad-e Kasrawī* (Der offene Brief von 'Abdollāh-e Ātashkadī in Erwiderung auf die Ungereimtheiten von Nāseyyed Ahmad-e Kasrawī), 1323 h.sh./1944-45, Ahwas

In seiner kurzen Monographie setzt sich 'Abdollāh-e Ātashkadī zum Ziel, die Wortverdreherei (*safsate-gū'ihā*) Kasrawīs, dessen Anhänger in seinen Augen meist Gymnasialschüler sind, zu widerlegen (S. 1). Wie viele andere von Kasrawīs Widersachern wirft er ihm vor, Anspruch auf Prophetie (*resālat/nobowwat*) erhoben zu haben (S. 16). Er nimmt drei Werke von Kasrawī, nämlich *Dar pīrāmūn-e eslām*,

⁸⁶² Diese Einleitung ist fast identisch mit dem ersten Kapitel von *Namād-e enherāf-e roshanfekrī*, das vom Institut *Mo'assese-ye farhangī-ye ghadr-e welyāt* ohne jegliche Angaben zur Autorenschaft herausgegeben wurde. Vor diesem Hintergrund kann davon ausgegangen werden, dass Mara'shī der Autor oder ein Co-Autor von *Namād-e enherāf-e roshanfekrī* ist.

⁸⁶³ Aus dem Schrifttum Kasrawīs kann kein rassistischer Nationalismus abgeleitet werden.

Shī'egarī und *Wardjāwand-bonyād* ins Visier seiner Kritik, die sich seiner Meinung nach durch polemische Rhetorik und durch Beschimpfungen auszeichnen.

In Bezug auf *Dar pīrāmūn-e eslām* wirft Ātashkadī Kasrawī u.a. vor, den Islam zu Unrecht in einen Urislam und einen Islam der Gegenwart aufgeteilt zu haben. Der gegenwärtige Islam sei nicht schlecht, sondern es seien die heutigen Muslime, welche vom richtigen Weg abgekommen seien. Man solle nicht den Islam, sondern die Muslime in zwei Gruppen, nämlich in Urmuslime und in Muslime der Gegenwart, aufteilen. Die heutigen Muslime könnten sich unter dem Banner des Koran vereinigen und zur wahren Glückseligkeit gelangen (S. 4-8).

Ātashkadī erklärt die Lehrmeinungen des Islam als ewig und basierend auf den Gesetzen der Natur (*nawāmīs-e fetrī wa tabī'ī*), was als Reaktion auf Kasrawīs Betonung der Wichtigkeit der Natur und der Erfordernisse der Zeit verstanden werden kann. Anhand einiger Überlieferungen und Koranstellen beschreibt er den Islam als welt- und wissenschaftbejahend sowie moral- und solidaritätsstiftend. Seiner Meinung nach ist der Islam vollkommen. Er beinhalte unvergängliche Lehrmeinungen für das individuelle und gesellschaftliche Leben (*zendegī-ye fardī wa edjtemā'ī*) sowie für das Diesseits und das Jenseits (*ma'āsh wa ma'ād*). Kasrawīs Einwand, die Muslime lebten heute im Namen der Ethnie (*ghom*) und Rasse (*nezhād*) und nicht im Namen des Islam, versucht Ātashkadī mit der Überlieferung zu entkräften: Heimatliebe gehöre zum Glauben (S. 8-11).

Was die Ablehnung der Möglichkeit des Wunders durch Propheten anbelangt, wirft Ātashkadī Kasrawī eine falsche Interpretation des Koran und eine willkürliche Selektion der Koranverse bei seiner Argumentation vor. Dieser beziehe sich auf einige Koranstellen (wie 17:90, 93) und ignoriere andere (wie 17:1), aus denen dies doch abzuleiten sei. Ausserdem sei der Gott der Muslime der absolute Könner (*ghāder-e motlagh*) und seine Macht sei uneingeschränkt (*ghordrat-e ou gheyr-e mahdūd ast*). Deshalb könne er seinen Geschöpfen eine Macht verleihen, mit der sie eine Himmelfahrt unternehmen oder den Mond halbieren könnten, obwohl dies gegen die Naturgesetze (*sonan-e tabī'at*) verstosse. Zudem gebe es in Indien Asketen (*mortāzīn*) – von denen das Buch *The Occult World* berichte – die aufgrund des Trainings der Konzentrationsfähigkeit ihres Geistes und ihrer Seele (*tarbiyat-e rūh*) Übernatürliches wie das Schlafen in der Luft vollbringen könnten. Des Weiteren sei das Subjekt zum Vollbringen des Wunders in Wahrheit Gott und nicht der Prophet. Kasrawīs Ablehnung des Wunders sei nichts anderes als die Ablehnung von Gottes Macht, was vom Standpunkt der Vernunft her als Gotteslästerung (*kofr*) zu verstehen sei (S. 12-15).

Was *Shī'egarī* angeht, so wirft Ātashkadī Kasrawī vor allem anhand einiger Überlieferungen vor, zu Unrecht 'Alī ebn-e Abī Tāleb (gest. 661) nicht als ersten Kalifen und ersten Imam anerkannt zu haben (S. 18-23). Im Unterschied zu Kasrawī, der die Entstehung des Schiismus auf die Zeit der Omayyaden (680-750) zurückführt, betont Ātashkadī, der Begründer des Schiismus sei der Prophet, und historische Belege, die er allerdings nicht nennt, würden dies bezeugen (S. 23-24). Kasrawīs Kritik an der Schia bezüglich der Selbstgeißelung entkräftet er damit, dass diese Zeremonie nicht zur Schia gehöre und zu ihrer Gültigkeit existiere nicht einmal eine Überlieferung (S. 25). Die Besichtigung der

Gräber der Heiligen der Schia, die Kasrawī als Götzendienst kritisierte, rechtfertigt er damit, dass alle Nationen zwecks nationaler Gefühle und nationalem Stolz (*mafākher-e mellī*) für ihre Helden und Wissenschaftler Schreine und Statuen bauten. Die Errichtung von Schreinen für schiitische Heilige respektive für Märtyrer des Glaubens und deren Besichtigung erfolge zum gleichen Zweck, aber auch zum Andenken und zur Danksagung (S. 26-27).

Was *Wardjāwand-bonyād* anbelangt, so setzt er es mit *Aghdas*, dem Hauptwerk von Bahā'ollāh, dem Stifter des Bahaismus, gleich (S. 29). Er wirft Kasrawī vor, dieses Buch in Anlehnung an den Koran, die islamischen Überlieferungen und das Schrifttum der Mullahs, der Dichter und der Wissenschaftler geschrieben zu haben.⁸⁶⁴ Diese Behauptung untermauert er vor allem mit Koranstellen, von denen hier einige der Wichtigkeit halber angeführt werden: Kasrawīs Herleitung der Gottesexistenz aus der Ordnung der Welt sieht er schon im Koran beschrieben: «Die Sonne läuft zu einem ihr gesetzten Ort. Das ist des Starken, Wissenden Vorbestimmung.» (36:38). Kasrawīs Überzeugung, dass der Mensch der Stellvertreter Gottes auf Erden sei, findet er im Koran: «Damals, als dein Herr zu den Engeln sprach: «Siehe, einen Nachfolger will ich einsetzen auf der Erde!» Da sprachen sie: «Willst du jemanden auf ihr einsetzen, der Unheil auf ihr anrichtet und Blut vergießt – wo wir dir Lobpreis singen und dich heiligen?» Er sprach: «Siehe, ich weiss, was ihr nicht wisst.»» (2:30. Herv. von Bobzin). Den von Kasrawī stark betonten Zusammenhang zwischen dem Diesseits und dem Jenseits führt er ebenfalls auf den Koran zurück: «Wer im Diesseits blind ist, der ist auch blind im Jenseits» (17:72). Auch Kasrawīs Ablehnung des Rassismus, die er mit dem Argument untermauert, alle Menschen hätten den gleichen Ursprung und somit gäbe es keine Ethnie (*tīre*), die einer anderen überlegen sei, sieht Ātashkadī im Koran begründet: «Ihr Menschen! Siehe, wir erschufen euch als Mann und Frau und machten euch zu Völkern und zu Stämmen, damit ihr einander kennenlernt. Siehe, *der* gilt bei Gott als edelster von euch, der Gott am meisten fürchtet.» (49:13. Herv. von Bobzin) (S. 31-44).

Diesbezüglich sei hier angemerkt, dass es gut sein mag, dass Kasrawī gestützt auf den Koran einen kosmologischen Gottesbeweis vertreten, den Menschen als Stellvertreter Gottes deklariert und selber für die Weltbejahung plädiert hat. Aus dem Koran aber die Ablehnung des Rassismus abzuleiten, ist anachronistisch, und kann als «wissenschaftliche Interpretation» (*tafīr-e 'elmī*) bezeichnet werden.

1.5. Morteżā Mahdawī: *Kadjrawīgarī. Dar pāsokh-e ahreman* (Der Irrweg. In Erwiderung auf den Teufel), Bd. 1; *Pāsokh-e ahreman wa kadjrawīgarī* (In Erwiderung auf den Teufel und den Irrweg),

Bd. 2, 1324 h.sh./1945, Teheran⁸⁶⁵

⁸⁶⁴ Nur Kasrawīs Äusserungen zum Anfang der Welt, nämlich, dass wir nicht wüssten, wann und wie die Welt entstanden sei und man sich damit folglich auch nicht beschäftigen müsse, erachtet er als neu, aber falsch. Damit verunmögliche er weitere Fragen. (Ātashkadī, *Nāme-ye sargoshāde-ye 'Abdollāh-e Ātashkadī dar pāsokh-e torrahāt-e Nāseyyed Ahmad-e Kasrawī*, S. 29-31).

⁸⁶⁵ Unter «ahreman» ist in der zoroastrischen Religion «der Ursprung des Bösen, der Hässlichkeit, der Unreinlichkeit, der Dunkelheit, der Unwissenheit und der Tyrannei» und im Islam «der Teufel» zu verstehen. (Mo'īn, *Farhang-e fārsī*, S. 144). Mit dem «ahreman» ist hier Kasrawī gemeint. (Mahdawī, *Pāsokh-e ahreman wa Kadjrawīgarī*, Bd. 2, S. 4).

Das Werk von Morteżā Mahdawī hat vor allem die Verteidigung des Islam und der islamischen Rechtswissenschaft (*'elm-e feghh*) sowie die Ablehnung von Kasrawī's Verständnis der Religion zum Thema. Darin meint er, dass Kasrawī ein Agent des Kolonialismus sei und bezeichnet ihn als «Clown» und «Teufel», der mit seinen verfassungswidrigen Werken Zwietracht und Religionslosigkeit verbreite (Bd. 1, S. 3. Siehe auch Bd. 2, S. 27, 60).

Mahdawī vertritt die Ansicht, dass der Islam nach wie vor seine grosse Bedeutung und seinen wissenschaftlichen Rang habe. Kein Gesetz könne ihn ablösen. Im Unterschied zu Kasrawī, der von zwei Arten des Islam (Urislam und Islam der Gegenwart) ausgeht, betrachtet er ihn als untrennbare Einheit. Dies begründet er damit, dass die Prinzipien des Islam der Glaube an die Einheit Gottes (*touhīd*), die Prophetie (*nobowwat*) und das Jenseits (*ma'ād*) sei. Jeder, der daran glaube, sei ein Muslim. Die Meinungsverschiedenheiten unter den Muslimen seien evident, sollten aber deren Einheit nicht beeinträchtigen. Der Islam sei auch nicht schuld daran, dass die Muslime nicht nach ihm lebten. Die Zersplitterung der Muslime (*parākandegī-ye moslemīn*) führt Mahdawī auf die kolonialistische Politik der europäischen Länder zurück (Bd. 1, S. 1-8). Aus seiner evolutiven, d.h. in der Zeit sich weiterentwickelten Perspektive erklärt er Mohammed als das Siegel der Propheten und den Koran als Zeugnis für das höchste zu erreichende Wissen für die Menschheit. Vor diesem Hintergrund verneint er die These, dass der Islam veraltet sei (Bd. 1, S. 41-45). Dem Einwand, der Islam habe die Kraft zur Bewahrung der Ordnung (*ghodrat-e hefz-e entezāmāt*) verloren, tritt er folgendermassen entgegen: Was für die Wahrheit des Islam spreche, sei die Tatsache, dass der Islam ein paar wilden oder halbwilden Arabern zur Herrschaft über einen grossen Teil der zivilisierten Welt verholfen habe. Sogar die nach den Abbasiden entstandenen iranischen Dynastien hätten im Namen des Islam regiert. Ja, dort, wo die islamische Zivilisation wurzle, könne sie nicht entwurzelt werden (Bd. 1, S. 46-55). Die Muslime seien von Fremden (u.a. Mongolen, Christen) stets angegriffen worden, wobei der Islam nicht immer nur die Oberhand gewonnen, sondern seine Feinde (wie die Mongolen) zum Teil auch in sich integriert habe (Bd. 2, S. 5-17). Die Differenzen, die Zwietracht und die Schwäche der religiösen Kräfte unter den Muslimen, wofür Mahdawī die Europäer verantwortlich macht, hätten die Muslime geschwächt (Bd. 2, S. 18-35). Mahdawī erklärt den Koran als den Befreiungsweg für die Muslime sowie als die Verfassung der islamischen Gemeinschaft (*ghānūn-e asāsī-ye mellat-e eslām*) (Bd. 2, S. 45-54).

Zur Widerlegung der These Kasrawī's, der Islam sei mit den Naturwissenschaften unvereinbar, bedient sich Mahdawī einer «wissenschaftlichen Interpretation». Er bezieht sich auf zahlreiche Koranstellen und Überlieferungen, um den Rang und die Wichtigkeit des Studiums der Naturwissenschaften im Islam zu veranschaulichen. Dabei nennt er auch einige bekannte Wissenschaftler wie Rāzī (865-925), Avicenna (980[?]-1037) und Khayyām (1048-1131) und bezeichnet sie als muslimische Wissenschaftler (*'olamā-ye eslāmī*). Vor diesem Hintergrund verneint er die Meinung, die neuen Wissenschaften seien die Erfindung der Europäer und betont gleichzeitig, Letztere hätten sich besser als die Muslime die Anweisungen des Koran, was die Vorstellung über Erde und Himmel anbelangt, zueignen gemacht. Mahdawī vertritt auch die Ansicht, die Geheimnisse der Welt seien im Koran gemäss dem Vorste-

llungsvermögen (*wos 'at-e fekrī*) der damaligen Menschen enthüllt worden. Hätte der Prophet gesagt, die Erde sei rund, hätten seine Zeitgenossen ihn gesteinigt. Deshalb würden die Geheimnisse und die genaue Bedeutung der Koranverse den Bedürfnissen der jeweiligen Zeit entsprechend enthüllt. Die Himmelfahrt des Propheten, so ein Beispiel, hätten seine Widersacher als unmöglich erachtet. In Zeiten des Flugzeuges hingegen werde sie als evident wahrgenommen. Auch die Beleuchtung des Mondes durch die Sonne leitet Mahdawī aus dem Koran und die Existenz der Mikroben aus einer dem achten Imam der Schiiten, Rezā (gest. 818), zugeschriebenen Überlieferung, ab (Bd. 1, S. 16-24, 25-32).

Mit der Begründung, die Mehrheit der iranischen Bevölkerung sei schiitisch und die offizielle Glaubensrichtung des Landes sei gemäss der Verfassung die Schia, betont Mahdawī, die Schia solle als das Bindeglied der iranischen Nation gelten (Bd. 2, S. 35-36). Auch die schiitischen Trauerzeremonien für den dritten Imam der Schiiten, Hoseyn, und seine Anhänger verteidigt Mahdawī. Diese assoziierten den Kampf gegen die Tyrannei und garantierten die Beständigkeit des Islam. Historisch gesehen hätten sie den iranischen Dynastien, darunter jener der Safawiden und Pahlawīs, zur Etablierung ihrer Herrschaft verholfen (Bd. 1, S. 33-34. Siehe auch Bd. 2, S. 27-30).

Auf die Kritik, mit der Verfassung sei die Notwendigkeit von Studium und Lehre der islamischen Rechtswissenschaft (*'elm-e feghh*) obsolet geworden, reagiert Mahdawī mit zahlreichen Argumenten. Die Hauptthemen der Religion sei hauptsächlich in Grundlagen (*osūl*) und in Einzelbestimmungen (*forū'*) aufgeteilt, und die islamische Rechtswissenschaft befasse sich mit den Geboten (*ahkām*) der zweitgenannten. In der Schia sei das Tor zur selbstständigen Rechtsfindung (*bāb-e edjte-hād*) offen und man könne die islamischen Gebote aus Koran, Überlieferung, Konsens und Vernunft ableiten, wobei dies nicht für alle möglich sei. Deshalb vervollkomme eine Schicht, nämlich die Mullas, ihre Ausbildung in der Religionswissenschaft (*'elm-e dīn*). Sie würden die Anführer der Muslime, und diese folgten den von ihnen abgeleiteten Geboten (*ghawānīn-e mostakhredje*) respektive ahmten diese Anführer in ihrer religiösen Praxis nach. Die islamische Rechtswissenschaft sei vonnöten, weil die Religionswissenschaft mit den ständig fortschreitenden Wissenschaften parallel laufen sollte. Die islamische Rechtswissenschaft sei auch die Mutter des Gesetzes, alle beschlossenen Gesetze sollten ihr entsprechen, und die Gesetzgeber sollten die islamische Rechtswissenschaft kennen. Ausserdem beinhalte das zivile Gesetz nur Gesetze bezüglich der gesellschaftlichen Ordnung. Die islamische Rechtswissenschaft habe aber auch die Verbesserung der Moral zum Thema. Darüber hinaus funktioniere sie wie eine Geheimpolizei und schliesslich diene sie dem Volk (Bd. 1, S. 36-37).

Religion in der Sprache der Araber bedeutet gemäss Mahdawī wortwörtlich «Strafe, Belohnung und Berechnung». Deshalb gibt er den Ausdruck «*yaum ad-dīn*» (wörtlich: Tag der Religion) in der ersten Sure des Koran mit «*rūz-e ghyāmat*» (Das Jüngste Gericht) wieder. Unter Religion versteht Mahdawī die Summe der Gesetze, welche von Gott durch einen Propheten dem Volk gegeben worden ist. Deshalb nimmt er (nur) eine Religionsdefinition Kasrawīs, nämlich, Religion heisse, die Bedeutung der Welt und die Lebenswahrheiten zu erkennen sowie nach den Prinzipien der Vernunft zu leben, ins Visier seiner Kritik. Er geht auf die Etymologie von «Welt» ein und kommt zum Schluss, von der

Bedeutung dieses Wortes her könne nicht auf Religion geschlossen werden. Was die «Lebenswahrheiten» betrifft, so erweckt Mahdawī den Eindruck, darunter menschliche Grundbedürfnisse wie «Nahrung und Kleidung» zu verstehen, welche ihm zufolge nichts mit Religion zu tun haben. Was aber «ein Leben auf den Prinzipien der Vernunft» angeht, so erwidert Mahdawī mit zwei möglichen Interpretationen. Wenn damit gemeint sei, jeder solle nach seiner eigenen Vernunft leben, so sei das sowieso bei jedem der Fall. Wenn aber darunter zu verstehen sei, alle sollten nach den Prinzipien der Vernunft eines vervollkommenen Mannes (*pard*) leben, so stelle sich die Frage nach der Existenz eines solchen. Mahdawīs Quintessenz lautet, dass aus dem Beschriebenen nicht die Existenz und das Wesen Gottes, das Jenseits und das Jüngste Gericht abgeleitet werden könnten (Bd. 1, S. 10-16).

1.6. Seyyed Nūroddīn-e Hoseynī-ye Shīrāzī: *Kasr-e Kasrawī* (Kasrawīs Defizit), zwei Teile, 1324 h.sh./1944-45, Schiras⁸⁶⁶

Dieses aus zwei Teilen bestehende Werk basiert auf der in der Zeitung *Keyhān* (Das All) publizierten Korrespondenz zwischen Kasrawī und Shīrāzī (1895-1956/57), einem der einflussreichsten Mullahs von Schiras, Gegner von Rezā Shāhs säkularer Politik, Theoretiker eines politischen Islam.⁸⁶⁷ Shīrāzī verteidigt hier vor allem die Schia und ihre Vereinbarkeit mit der Demokratie, bald mit rationalen Argumenten, bald mit Bezugnahme auf Koran und Überlieferung. Das Werk kann zu den islamischen Staatstheorien gezählt werden.⁸⁶⁸

Shīrāzī ist bemüht, Kasrawīs Thesen der Unvereinbarkeit der Demokratie mit der Schia zu widerlegen. Die erste These Kasrawīs lautet: «Die demokratische Herrschaft (*hokūmat-e demokrāsī*) oder der Konstitutionalismus (*mashrūte*) ist mit dem Fundament der Glaubensrichtung (*mazhab*) Schia unvereinbar, weil nach dieser Glaubensrichtung die Herrschaft den Religionsgelehrten gehört.» (Teil 1, S. 3). Shīrāzī versucht sie zu widerlegen. Seine Hauptargumente lauten wie folgt:

(1) Angenommen, was nie der Fall sein könne, die Glaubensrichtung Schia sei mit der Staatsform (*hokūmat*) des Iran unvereinbar, stelle sich die Frage, was Kasrawī damit bezwecke. Scheinbar wolle Kasrawī zwischen den Religionsgelehrten und dem Staat (*doulat*) Zwietracht schaffen. (2) Falls die Glaubensrichtung mit dem Staat unvereinbar sei, dann sei dies doch kein Beweis für die Nichtigkeit der Glaubensrichtung. (3) Angenommen, der Staat sei mit der offiziell anerkannten Glaubensrichtung des Landes und des Volkes unvereinbar, dann könne diese Staatsform nicht als Volksherrschaft (*hokūmat-e mellī*) betrachtet werden. (4) Zwei Herrschaften, nämlich der Konstitutionalismus und die Herrschaft der Religionsgelehrten, seien vereinbar. Sie stünden nämlich in einem unterstützenden Verhältnis zueinander. Die Religionsgelehrten der Schia hätten immer das Recht auf Herrschaft gehabt und sie hätten es immer noch. Sie selbst seien die Erschaffer und Wächter des Konstitutionalismus im

⁸⁶⁶ Die zweite Auflage erschien unter dem Titel *Kasr-e Kasrawī yā shekast-e Kasrawī* (Kasrawīs Defizit oder Kasrawīs Niederlage). Diese Rezeption basiert auf der zweiten Auflage.

⁸⁶⁷ Zu seiner Person und seinen Ideen siehe Dja‘farīyān, *Negāhī be nesbat-e eslām bā demokrāsī*, S. 132-164. In diesem Artikel findet sich auch eine Rezeption von *Kasr-e Kasrawī*.

⁸⁶⁸ Die später entwickelte Staatstheorie von Khomeini, nämlich die Herrschaft des Rechtsgelehrten (*welāyat-e fa-ghīh*), weist Ähnlichkeiten mit Shīrāzīs Gedanken auf.

Iran.⁸⁶⁹ (5) Die Demokratie, also die Herrschaft der Mitglieder des Volkes, sei mit der Schia vereinbar, weil die Mehrheit dieses Volkes einer Staatsform zustimme, welche mit dem Islam und der Schia vereinbar sei. (6) Die Demokratie werde nach der Mentalität der jeweiligen Gesellschaft gestaltet. In der iranischen Gesellschaft seien Religiosität (*diyānat*) und Mentalität miteinander vereinbar. Deshalb sei für die Demokratie im Iran die Vereinigung von politischen und religiösen Kräften (*wahdat-e ghowā-ye siyāsī wa rouhānī*) vonnöten. (7) Die Schia sei mit dem Konstitutionalismus vereinbar, weil sie veränderungsfähig (*ghābel-e tatawwor*) sei. An diesem Punkt argumentiert Shīrāzī, gestützt auf Koranstellen, mit fünf Instanzen, bei denen die Herrschaft von einer an die andere delegiert wird: Gott, Gesandter Gottes, Imam, gerechter Rechtsgelehrter (*faghīh-e ādel*) und das fromme Volk (*tūde-ye mellat-e bātaghwā*), dem durch das Gutachten der Rechtsgelehrten (*fatwā-ye foghahā*) die Herrschaft abgegeben werden könne. Da diese Instanzen laut ihm aufeinander folgen, stehen sie zueinander auch nicht im Widerspruch (Teil 1, S. 4-5. Siehe auch Teil 2, S. 34-35).

Auf die zweite These Kasrawīs, in der Demokratie hätten die Mullas oder Religionsgelehrten nichts zu suchen, da die Herrschaft dem Volke gehöre, entgegnet Shīrāzī, den Religionsgelehrten stehe nach dem zweiten Grundsatz der Ergänzung der Verfassung das Recht auf Aufsicht und Herrschaft zu (Teil 1, S. 6).⁸⁷⁰ Auf die dritte These Kasrawīs, nach der Schia sei der Staat tyrannisch und usurpatorisch, erwidert Shīrāzī, ein Staat, der auf der Verfassung basiere und von Rechtsgelehrten bestätigt sei, sei weder tyrannisch noch usurpatorisch (Teil 1, S. 7). Die vierte These Kasrawīs, nach der Schia sei die Steuereinnahme seitens des Staates *haram* und die Gesetzgebung durch den Staat eine Erneuerung in der Religion, versucht Shīrāzī damit zu widerlegen, dass eine dem Gesetz entsprechende Steuereinnahme nicht *haram* und die staatliche Gesetzgebung auch keine Erneuerung sei, solange sie verfassungskonform seien und von fünf Rechtsgelehrten ratifiziert würden (Teil 1, S. 8).

Schliesslich geht Shīrāzī auf die folgenden vier Fragen Kasrawīs ein, die Kasrawī den Religionsgelehrten stellte: (1) Was ist eure Begründung für den Anspruch auf Herrschaft? Solltet ihr mit dem islamischen Kalifat (*khelāfat-e eslāmī*) argumentieren, so ist dieses längst verschwunden. Die Muslime definieren sich heute über die Rasse (*nezhād*). Auch die Iraner leben nach dem Iranertum und folgen nicht den Gesetzen des Islam. (2) Welchem von euch soll die Herrschaft abgegeben werden? (3) Könntet ihr mit euren Gesetzen das Land verwalten? (4) Euer Anspruch ist mit dem Konstitutionalismus unvereinbar. Habt ihr die Erwartung, dass die Iraner auf den Konstitutionalismus verzichten und wie vor vierzig Jahren leben sollen? (Teil 1, S. 10-11).

Die erste Frage beantwortet Shīrāzī zuerst mit einem deduktiven Argument. Jeder, der in Bezug auf die Gesetze seiner Glaubensrichtung als Gelehrter gelte, habe das Recht auf Herrschaft darin. Der gerechte Gelehrte der Schia sei der Gelehrte dieser Glaubensrichtung und habe das Recht auf Herrschaft

⁸⁶⁹ Der letzte Satz ist eine Anspielung auf die Rolle der Mullas, welche die konstitutionelle Revolution im Iran (1905-1911) unterstützt haben. Hier ist zu erwähnen, dass es bei dieser Revolution sowohl bejahende wie auch verneinende Stimmen unter den Mullas gegeben hat. Siehe mehr dazu Zargarī-nezhād, *Rasāyel-e mashrūṭiyat*.

⁸⁷⁰ Nach diesem Grundsatz, beschlossen am 30. Dezember 1906, durften fünf Rechtsgelehrten alle Beschlüsse des Parlaments auf ihre Vereinbarkeit mit dem Islam hin prüfen. Diese Idee wurde später in der Verfassung der Islamischen Republik Iran integriert und somit wurde der Wächterrat (*shorā-ye negahbān*) gebildet.

darin. Auch mit Bezugnahme auf den Koran argumentiert Shīrāzī, dass selbst der Prophet diejenigen, die der Religion kundig waren (*dāneshmandān-e be dīn*), an der Herrschaft beteiligt habe. Was den Niedergang des islamischen Kalifats anbelangt, meint Shīrāzī, dass die Herrschaft der Rechtsgelehrten der Schia nicht vom islamischen Kalifat abhängt. Nach Shīrāzī hatten die Religionsgelehrten der Sunna kein Recht auf Idschtihad, sie herrschten auf Befehl des Kalifen. Nach der Auflösung des Kalifats sei ihr Recht auf Herrschaft obsolet geworden. Aber in der Schia werde weder das Kalifat durch das Volk gebildet, sodass es vom Volke gestürzt werden könne, noch basiere die Herrschaft der Rechtsgelehrten auf dem Willen des Volkes, sodass der Wandel der Zeit etwas daran ändere. Die Herrschaft der gerechten Rechtsgelehrten basiere nur auf dem Wissen und der Enthaltensamkeit und sie werde auf ewig existieren (Teil 1, 8-10). Was die übrigen drei Fragen von Kasrawī angeht, so verweist Shīrāzī auf die Verfassung, nach der gehandelt werden solle (Teil 1, S. 11).

Zur Untermauerung seiner Hauptthese, der Islam respektive die Schia und die Demokratie seien vereinbar, leitet Shīrāzī aus dem Hauptwerk des französischen Aufklärers Montesquieus *De l'esprit des lois* einige Kriterien für die wahre Demokratie ab und versucht zu beweisen, dass das politische System des Iran eine Demokratie sei, für den Iran das Beste darstelle und mit dem Islam respektive mit der Schia konform sei und konform sein solle. Dies, weil die Schia u.a. Gleichheit, Gerechtigkeit und Heimatliebe propagiere sowie die Vorteile von Kapitalismus und Kommunismus umfasse (Teil 2, S. 39-66). Nachdem Shīrāzī die Wiederbelebung der Demokratie und den Grund für den Fortschritt der Naturwissenschaften in Europa auf die Lehren des Islam und vor allem die des sechsten Imam der Schiiten, Dja'far-e Sādegh, zurückgeführt hat (Teil 2, S. 71-85), geht er auf Kasrawīs Hauptkritik ein. Auf Kasrawīs Kritik, der Konstitutionalismus sei in Griechenland entstanden, die Iraner hätten ihn später von den Europäern übernommen, und er habe nichts mit der Schia und deren Religionsgelehrten zu tun, entgegnet Shīrāzī, dass Kasrawī nicht zwischen dem Thema (*mozū'*) und dem religiösen Urteil (*hokm*) unterscheide. Die Entstehung des Konstitutionalismus ist für Shīrāzī das Thema. Dessen Übernahme hänge im Iran vom religiösen Urteil ab, wofür wiederum die Schia und deren Gelehrten zuständig seien (Teil 2, S. 88). Zudem macht Shīrāzī die Aufrechterhaltung der nationalen Einheit von der Schia (Teil 2, S. 15, 16-18) und von der Umsetzung des zweiten Grundsatzes der Ergänzung der Verfassung abhängig (Teil 2, S. 90).

Shīrāzī wirft Kasrawī vor, das Recht auf Herrschaft der Rechtsgelehrten falsch verstanden zu haben und erklärt ausdrücklich, dass es nach keiner religiösen und praktischen Abhandlung den Rechtsgelehrten obliege, die politische Herrschaft (*saltanat*) an sich zu reißen respektive den Schah abzulösen. Vielmehr sollten die Meinung und das daraus resultierende Gutachten (*fatwā*) der Rechtsgelehrten bei der Bildung der Regierung (*doulat*) und der Verwaltung des Landes berücksichtigt werden. Das bedeutet nach Shīrāzī, dass der Sultan, der Regierungschef und die Legislative nicht gegen die Schia handeln dürften (Teil 2, S. 7. Siehe auch Teil 2, S. 45-46, 59) und bei der Gesetzgebung die Meinung der Rechtsgelehrten berücksichtigt werden sollte (Teil 2, S. 45). Die Schia schweige bezüglich der Herrschaft in Abwesenheit des verborgenen Imam, weshalb die Herrschaft allen Muslimen gehöre (Teil

2, S. 45). Kasrawīs Antwort, Shīrāzīs Argumente hätten nur mit der islamischen Rechtswissenschaft (*feghāhat*), aber nicht mit der Bildung der Regierung und der Verwaltung des Landes zu tun, stimmt Letzterer zwar zu, macht seine Leserschaft aber darauf aufmerksam, dass die Verwaltung des Landes und die politischen Angelegenheiten zum Bereich der islamischen Rechtswissenschaften gehörten. Der Rechtsgelehrte sollte nach Shīrāzī befehlen, und der Sultan sowie der Premierminister sollten danach handeln (Teil 2, S. 15-16). Der Rechtsgelehrte habe im Islam das Recht, Gutachten zu erstellen und Urteile zu fällen (*haghgh-e fatwā wa hokm*). Der Islam beinhalte nicht nur religiöse Gesetze, sondern betreffe auch politische und gesellschaftliche Angelegenheiten. Dies bezeugen nach Shīrāzī nicht nur die Vernunft, der Koran und die Überlieferung, sondern auch der Franzose Gustave Le Bon: «Der Koran, das himmlische Buch der Muslime, ist nicht beschränkt auf die religiösen Anweisungen; er beinhaltet auch politische und gesellschaftliche Anweisungen.» (Teil 2, S. 33).⁸⁷¹

Abschliessend sei noch erwähnt, dass Shīrāzī den ersten und zweiten Teil seines Werks mit der Frage beendet, ob Kasrawī sich als unfehlbar verstehe, um damit dessen Anspruch auf Prophetie indirekt anzugreifen. Diese Frage liess Kasrawī unbeantwortet (Teil 1, S. 13; Teil 2, S. 3, 91).

1.7. Ghāsem-e Eslāmī, *Bekhānand wa ātash-e enghelāb rā beneshānand* (Sie sollen es lesen und das Feuer der Revolution löschen), 1325 h.sh./1946, Teheran⁸⁷²

Ghāsem-e Eslāmī schrieb dieses Buch mit dem Ziel, Kasrawīs religiöse Ansichten für nichtig (*bātel*) zu erklären (S. 4-5). Darin lehnt er vor allem dessen Verständnis der Prophetie und Religion ab und verteidigt den Islam. Sein Werk gehört zu den eher polemischen Schriften, die gegen Kasrawī verfasst wurden. Er lobt Kasrawīs Mörder (S. 5) und beklagt sich, dass man die Stimmen der Anhänger Kasrawīs nicht im Keim erstickte (S. 40). Im Anhang seines Werkes lässt er zahlreiche aus verschiedenen Städten des Iran an den Premierminister und den Schah gerichtete Telegramme abdrucken, in denen vor allem Mullas, Händler und Handwerker die Ermordung Kasrawīs u.a. mit der Scharia (*ghānūn-e shar‘*) verteidigen und die Freilassung seiner Mörder verlangen (S. Anhang). Erwähnenswert ist auch, dass er Kasrawī u.a. als «unbedeutenden Mann», «schamlosen Schwätzer» (S. 5-6) und «religionslos» (S. 30, 103) beschimpft. Zudem wirft er Kasrawī vor, ein «falscher Prophet» (S. 32), «ein Feind Gottes und des Propheten» (S. 52) sowie «ein Agent der Fremden» zu sein (S. 61). Dabei kritisiert er, Kasrawī schimpfe nur gegen andere (S. 65).

Gestützt auf einige Koranverse (darunter 2:261; 3:48, 183-184) vertritt Eslāmī die Ansicht, Wunder im Sinne des Übernatürlichen (*khawāregh-e ‘ādāt*) seien Voraussetzung für den Beweis des Anspruchs auf Prophetie (*bargozīdegī*). Gestützt auf den koranischen Vers, in dem die Nachahmung des

⁸⁷¹ Die Stelle zitiert Shīrāzī aus dem folgenden Buch: Le Bon, *Tamaddon-e eslām (‘arab)*, S. 127.

⁸⁷² In der ersten Ausgabe wird kein Erscheinungsort erwähnt. In der Forschung wird Teheran angegeben. (Dja‘ fariyān, *Djaryānhā wa sāzmānhā-ye mazhabī-siyāsī-ye īrān*, S. 34).

Koran als unmöglich erklärt wird,⁸⁷³ betrachtet er den Koran (selber) als Wunder (S. 44-51). Kasrawīs These, der Prophet habe das Vollbringen von Wundern als ausserhalb seines Könnens erklärt, versucht Eslāmī damit zu widerlegen, dass Kasrawī die Möglichkeit des Wunders deshalb abgelehnt habe, um seinen eigenen Anspruch auf Prophetie (*barangīkhtegī*) zu erheben. Dadurch habe er auch den Rang der Prophetie (*nobowwat*) degradiert (S. 51-55, 62). Ausserdem hätten die Propheten das Wirken eines Wunders ohne die göttliche Kraft abgelehnt, weil dieses nur von Gott und nicht von ihnen selbst vollbracht werden könne (S. 56-59). Was die Offenbarung (*wahy*) angeht, so bezieht sich Eslāmī auf Kasrawīs Schriften *Wardjāwand-e bonyād*, *Dar pīrāmūn-e eslām* und *Yekom-e āzar*. Er betont, dass Kasrawī eine Offenbarung im Sinne des Verkehrs des Engels zwischen Gott und seinen Berufenen (*bargozīdegān*) ablehne und behaupte, Offenbarung bedeute, Gott unterrichte jemanden in Wahrheiten, damit dieser die Vernunft der Menschen anrege und die Unwissenheit bekämpfe (S. 60-64). Zur Entkräftung dieser Definition Kasrawīs bezieht sich Eslāmī auf Koranverse, arabische Wörterbücher sowie Schriften bekannter Mullas (S. 73-94). Seine Quintessenz diesbezüglich lautet, die Offenbarung sei nichts anderes als die Herabsendung des Engels zu den Propheten, dies sei mit den Gesetzen der Welt vereinbar (*bā oza ' -ye djahān nāsāzgarī nadārad*) und liege nicht ausserhalb des Könnens Gottes (S. 94).

Gestützt auf zahlreiche Koranverse argumentiert Eslāmī, der Islam sei weltbejahend. Die Europäer hätten die notwendigen Wahrheiten aus dem Islam abgeleitet. Er selber lehnt die europäische Zivilisation (*tamaddon*) jedoch ab (S. 7-19). Er betont, dass «das heilige Sein», d.h. der Prophet, die Menschen im Rahmen der Religion zusammengebracht und in kürzester Zeit den wilden Wüstenbewohnern seine gute Moral vermittelt habe (S. 28-31). Auch Kasrawīs These von der Unvereinbarkeit des Islam mit den Naturwissenschaften tritt Eslāmī entgegen. Der Koran beschreibe die Erde nicht als flach, und Kasrawī habe die koranische Stelle (18:86)⁸⁷⁴ falsch interpretiert (S. 101-110). Mit Bezug auf einen verschriftlichten Dialog zwischen einem Widersacher und drei Anhängern Kasrawīs versucht Eslāmī zu zeigen, dass Kasrawī Werke verbrannt habe, in denen die koranischen Verse vorkommen. Das sei nichts anderes als Koranverbrennung (S. 121-142).

Nach Kasrawīs Religionsverständnis gehe es darum, die Bedeutung der Welt und des Lebens zu erkennen, nach der Vernunft zu leben und das Land Iran zum Gedeihen zu bringen. Dieses lehnt Eslāmī ab, denn alle Lebewesen erfüllten diese Definition, indem sie ihre materiellen Bedürfnisse abzudecken versuchten. Diese Definition habe nichts mit Religion zu tun und darunter könne nur Materialismus verstanden werden (S. 114-118). Wie Kasrawī, der jährlich mit seinen Anhängern eine Bücherverbrennung durchführte, führte auch Eslāmī eine solche durch, bei der er Kasrawīs Schriften ins Feuer warf (S. 143-159).

⁸⁷³ Der Wortlaut dieses Koranverses lautet wie folgt: «Sprich: Wenn Mensch und Dschinn sich darin trafen, etwas beizubringen, was dieser Lesung gleichkommt, sie könnten nichts beibringen, was ihr gleichkommt, auch wenn sie einander dabei helfen würden.» (17:88).

⁸⁷⁴ Der koranische Vers lautet wie folgt: «... bis er zum Untergang der Sonne kam, da fand er, dass sie in einer morderigen Quelle versinkt. Und er fand bei ihr ein Volk. Wir sprechen: 'Du 'mit den zwei Hörnern'! Entweder verhängst du eine Strafe oder du tust ihnen Gutes.» (18:86).

1.8. Parwīz-e Shahriyārī & Mahdī-ye Ne‘matollāhī: *Nīkkhāhān-e tūde* (Die Gutmenschen des Volkes)
1326 h.sh./1947, Teheran⁸⁷⁵

Dieses Werk von Parwīz-e Shahriyārī und Mahdī-ye Ne‘matollāhī ist eine Monographie, die Kasrawīs Engagement in allen Bereichen in Schutz nimmt, mit denen er sich befasste. Hier werden die relevanten Kapitel aufgeführt.

Im zweiten Kapitel dieses Werkes werden Kasrawīs Thesen und Äusserungen zum Islam, Sufismus und Bahaismus sehr deskriptiv dargelegt (S. 44-62). In den Schlussfolgerungen betonen Shahriyārī und Ne‘matollāhī, Kasrawī habe den durch die Mullas im Namen der Religion verbreiteten Aberglauben und nicht den Urislam (*eslām-e awwalīye*) bekämpft. Ihnen zufolge verstand Kasrawī den Koran im Grunde genommen als wertvoll und nützlich. Er sei aber der Meinung gewesen, einige Stellen des Koran seien nicht zeitgerecht und stünden mit der heutigen Zeit und den Naturgesetzen nicht im Einklang – so der Vers 85 der Sure 18, in dem die Erde als flach beschrieben wird. Der Prophet sei in Kasrawīs Augen ein normaler Mensch (*yek fard-e ‘āddī*), der mit einer angeborenen Intelligenz die Menschen führte. Es sei deshalb auch evident, dass sein Wissensstand nicht über denjenigen seiner Zeit hinausgehe (S. 63-64). Dass die Leute im Iran Kasrawī als «religionslos» wahrnehmen, führen Shahriyārī und Ne‘matollāhī auf die Mullas zurück, die ihm alle möglichen Lügen und Anschuldigungen unterstellt hätten (S. 64).

Im letzten Kapitel sind einige Artikel aus Zeitungen, Zeitschriften und einem Erinnerungsheft anderer Personen abgedruckt, in denen Kasrawīs Ermordung verurteilt und die Meinungsfreiheit verteidigt wird. Im ersten Artikel⁸⁷⁶ werden Kasrawīs Studien zur iranischen Geschichte und Sprache gelobt, wobei seine Religionskritik zum Teil als unwissenschaftlich bezeichnet wird. Dabei wird die Justiz auf Schärfste wegen ihrem Umgang mit Kasrawī verurteilt (S. 94-96). Im zweiten Artikel⁸⁷⁷ wird Kasrawī mit den Reformatoren Martin Luther und Jan Hus gleichgesetzt und seine Ermordung als Zeichen des Kampfes für die Meinungsfreiheit und des Widerstandes gegen den Aberglauben verstanden. «Ein mysteriöses System», womit die Regierung gemeint ist, wird für Kasrawīs Mord verantwortlich gemacht. Hier wird betont, Kasrawī habe 'Religionsmacherei' (*dīn-sāzī*), Konservatismus, schiitische Trauerzeremonien, Sufismus und Kharābātūgarī usw. zu beseitigen versucht. Der Kasrawī zugeschriebene Anspruch auf Prophetie und die Stiftung einer neuen Religion wird undoku-

⁸⁷⁵ Gemäss der *Ketābkhāne, mūze wa markaz-e asnād-e madjles-e shorā-ye eslāmī* (Bibliothek, das Museum und das Zentrum der Dokumente des islamischen Parlaments), bekannt auch als *Ketābkhāne-ye madjles* (Parlamentsbibliothek), ist das Werk in Teheran erschienen.

⁸⁷⁶ Erschienen zuerst unter dem Titel «Hādese-ye ghatl-e Kasrawī» (Das Ereignis der Ermordung Kasrawīs) in der Zeitschrift *Sokhan* (Die Rede), drittes Jahr, Nr. 1, Farwardīn-e 1325 h.sh./1946. (Shahriyārī & Ne‘matollāhī, *Nīkkhāhān-e tūde*, S. 94, Fn. 1).

⁸⁷⁷ Erschienen zuerst unter dem Titel «Jan Hus-e īrān» (Jan Hus des Iran) in der Zeitung *Bashar barā-ye dāneshdjū-yān* (Die Menschheit für Studierende), Nr. 3, 31. Farwardīn-e 1325 h.sh./1946. (Shahriyārī & Ne‘matollāhī, *Nīkkhāhān-e tūde*, S. 96, Fn. 2).

mentiert abgelehnt (S. 96-99). Im dritten Artikel⁸⁷⁸ wird die Beleidigung der Religion durch Kasrawī bestritten, sein Kampf gegen den Aberglauben und die Mullahs gelobt sowie die reaktionären Händler und Mullahs für Kasrawīs Ermordung verantwortlich gemacht (S. 99-100). Im vierten Artikel⁸⁷⁹ wird die Religionsstiftung (*mazhab-sāzi*) und eine vermeintliche Koranverbrennung durch Kasrawī abgelehnt. Die Befreiung des Volkes aus dem Joch der Mullahs (*az gheyd-e ākhondbāzi*) wird als Kasrawīs Ziel erklärt. Hier werden in der Politik der Kolonialisten Gründe für die Ermordung Kasrawīs erkannt (S. 100-102). Im fünften Artikel⁸⁸⁰ wird Kasrawīs Ermordung als Angriff auf Meinungsfreiheit und Demokratie interpretiert (S. 102-104). Im sechsten Artikel⁸⁸¹ wird die Ermordung Kasrawīs als Zeichen seiner unbesiegbaren Logik gesehen (S. 104-105). Die aus dem Erinnerungsheft⁸⁸² in diesem Werk gedruckten Notizen betonen vor allem Kasrawīs Kampf gegen den Aberglauben und die reaktionären Kräfte (*ertedjā*) (S. 106-107).

1.9. Farhang-e Nakha‘ī: *Kadjrawīhā-ye Kasrawī* (Kasrawīs Irrwege), 1337 h.gh/1958 (?), Maschhad

Diese Apologie von Farhang-e Nakha‘ī, der als Mulla wirkte (S. 33), wurde zuerst in Form mehrerer Artikel in der Zeitung *Nedā-ye haghgh* (Die Stimme der Wahrheit) (S. 34) wahrscheinlich zwischen August 1956 (S. 33) und April oder Mai 1958 (S. 161) publiziert. Mit finanzieller Unterstützung eines Teheraner Händlers (S. zād) wurden diese Artikel als Buch vermutlich 1958 gedruckt. Als Motiv zum Verfassen seines Werkes gibt Nakha‘ī an, gegen Kasrawīs Anhänger vorgehen zu wollen. Diese legten Kasrawīs Werke auf, versuchten die Pākdīnī-Bewegung wiederzubeleben und intensivierten dadurch die Zersplitterung (*parākandegī*) der iranischen Gesellschaft. Er wirft Kasrawī u.a. vor, die nationale Einheit gestört, eine weitere Abspaltung (*tashattot*) der Gesellschaft verursacht und somit den Feinden des Islam und des Iran einen Dienst erwiesen zu haben. Schliesslich verfolge er das Ziel, den Islam als die letztgültige Religion und die Schia als deren einzige wahre Auslegung beweisen zu wollen (S. alef bis zād), wobei er sich mit der Schia in diesem Werk nicht einmal am Rande befasst.

Der Islam verkörpert nach Nakha‘ī die göttliche Ordnung zur Erreichung der Glückseligkeit der Menschen zu allen Zeiten und an allen Orten. Die Tatsache, dass einige Menschen den Anweisungen des Islam nicht folgten, sei kein Grund, von zwei Arten des Islam auszugehen, diesen als veraltet und die Pākdīnī als dessen Nachfolgerin zu erklären. Laut Nakha‘ī hat Kasrawī den Islam zum Niedergang

⁸⁷⁸ Erschienen zuerst unter dem Titel «Ghatl-e nādjawānmardāne» (Heimtückische Ermordung) in der Zeitschrift *Ghiyām-e īrān* (Der Aufstand des Iran), Nr. 86. (Shahriyārī & Ne‘matollāhī, *Nikkhāhān-e tūde*, S. 99, Fn. 1).

⁸⁷⁹ Erschienen zuerst unter dem Titel «Dar pīrāmūn-e ghatl-e Kasrawī» (Über die Ermordung Kasrawīs) in der Zeitung *Dāriyā* (?), Nr. 200, [1946]. (Shahriyārī & Ne‘matollāhī, *Nikkhāhān-e tūde*, S. 100, Fn. 1).

⁸⁸⁰ Erschienen zuerst unter dem Titel «Har gūne ‘aghīde’ī bāyad āzād bāshad» (Jegliche Meinung darf frei geäußert werden) in der Zeitung *Īrān-e mā* (Unserer Iran), Nr. 488, 24. Esfand-e 1325 h.sh./1947. (Shahriyārī; Ne‘matollāhī, *Nikkhāhān-e tūde*, S. 102, Fn. 1).

⁸⁸¹ Erschienen zuerst unter dem Titel «Kasrawī, mobārez-e rashīd wa dāneshmand rā koshtand» (Kasrawī, der mutige Kämpfer und Wissenschaftler wurde ermordet) in der Zeitung *Pūlād* (Stahl). (Shahriyārī; Ne‘matollāhī, *Nikkhāhān-e tūde*, S. 104, Fn. 2).

⁸⁸² Am 23. Esfand-e 1324 h.sh./14. März 1946 wurde eine Gedenkfeier für Kasrawī von *Djam ‘īyat-e/Bāhamād-e āzādegān* durchgeführt und diese Notizen wurden an diesem Tag im Erinnerungsheft niedergeschrieben. (Shahriyārī; Ne‘matollāhī, *Nikkhāhān-e tūde*, S. 106).

(*enghezā*) verurteilt, und zwar mit dem Argument, er sei mit den Bedürfnissen von Zeit und Ort (*moghtaziyat-e zamān wa makān*) unvereinbar. Er hingegen vertritt die Meinung, ohne sie zu begründen, die wahre Religion solle nicht mit den Bedürfnissen von Zeit und Ort vereinbar sein und die Religion, die auf diesem Prinzip basiere, sei nichtig (*bātel*) (S. 25-33).

Nakha'ī zufolge erhebt Kasrawī den Anspruch auf Prophetie und betrachtet seine Pākđīnī als Nachfolgerin des Islam. Mit Bezugnahme auf dessen Schriften zeigt Nakha'ī nachvollziehbar auf, Kasrawī habe nach seiner eigenen Definition als Prophet gewirkt, wobei er sich einer anderen Bezeichnung (*'onwān*), nämlich jener des Berufenen (*barangīkhte*), bedient habe (S. 52-65). Danach erstellt Nakha'ī ein sakralisiertes und übernatürliches Kriterium für die Unterscheidung des wahren vom falschen Propheten, das demjenigen Kasrawī zuwiderläuft. Der Prophet solle über das göttliche Wissen und die göttliche Macht (*'elm wa ghodrat-e elāhī*) verfügen sowie über den Menschen stehen (*mā foghe bashar*). Dies begründet Nakha'ī wie folgt: (1) Der Prophet könne sich nicht von einem anderen Menschen Wissen aneignen, weil dieser dann sein Lehrer würde und diesem sodann das Recht auf Prophetie zukommen müsse. (2) Der Prophet solle in allen Wissenschaften und Techniken Spezialist und Sachkenner sein, sodass niemand in irgendeiner Wissenschaft oder Technik über ihm stehe. Sollte das nicht der Fall sein, so würden sich ihm bestimmte Menschen nicht anschliessen. Deshalb solle das Wissen und die Macht des Propheten einer Quelle entstammen, die über der Vernunft aller Menschen, aller Wissenschaften und Techniken stehe, und diese Quelle sei Gott. Vor diesem Hintergrund erklärt er die Gründe für die Prophetie als ungewöhnlich (*gheyr-e 'āddī*) und übernatürlich (*khāregholādde*) (S. 66-73). Anschliessend erklärt er mit Bezugnahme auf Thora und Bibel und den Koran, dass Mohammed der letzte Prophet und der Islam die letzte universelle Religion Gottes sei (S. 82-90).

Nakha'ī lehnt die von Kasrawī aufgestellten Kriterien für die Scheidung des wahren vom falschen Propheten ab. Kasrawī behaupte, den wahren Propheten könne man durch seine Taten erkennen respektive dadurch, dass er den Weg des Lebens zeige, nur von Wahrheiten spreche, sich für die Weltbewohner einsetze und alle Irrwege bekämpfe. Wenn es so wäre, dann könne man behaupten, Manī, Musaylima, Bāb und Bahā'ollāh seien auch von Gott auserwählt gewesen, weil sie alle diese Kriterien erfüllt hätten, während Kasrawī sie als Lügner bezeichne (S. 92-98). Nakha'ī zufolge lehnt Kasrawī wie die Bahais die Möglichkeit des Wunders ab, währenddessen dieses das Zeichen für die Wahrhaftigkeit der Propheten sei. Dies begründet er mit zahlreichen Stellen aus Thora, Bibel und Koran (S. 99-137). Als Beispiel erwähnt er, dass nach dem Koran Mohammed den Mond halbiert habe (54:1-2) (S. 110). Ausserdem will Nakha'ī den Koran an sich als Wunder des Propheten verstanden wissen, weil man nicht in der Lage sei ihn nachzuahmen (S. 137-141). Zudem bedient sich Nakha'ī der <wissenschaftlichen Interpretation> des Koran und leitet daraus wissenschaftliche Wunder (*mo 'djeze-ye 'elmī*) ab, darunter die Entstehung der Welt, die ihm zufolge erst vierzehn Jahrhunderte später von der zivilisierten Welt bewiesen worden sei (S. 141-149).

1.10. Hoseyn-e Kāshānī: *Pāsokh-e dāwarī yā barresī-ye ‘aghāyed-e shī‘e* (Die Antwort auf *Dāwarī* oder die Prüfung der schiitischen Lehrmeinungen), 1345 h.sh./1966, Teheran

Hoseyn-e Kāshānī, ein Anhänger der Zwölfer-Schia und Mulla, befasst sich in dieser Monographie ausschliesslich mit Kasrawīs *Shī‘egarī*.⁸⁸³ Er wirft Kasrawī vor, Dissidenten mit «unmännlich», «schwelgerisch» und «gefrässig» zu beschimpfen, anstatt seine Äusserungen zu begründen (S. 3-5). Er gehört zu den wenigen Rezipienten Kasrawīs, der sich nicht einer beissenden Rhetorik bedient.

Kāshānī ordnet Kasrawīs These, die Schia sei anfangs eine politische Bewegung gewesen und erst in der ersten Hälfte des ersten Jahrhunderts nach der Hedschra entstanden, als historisch unzutreffend ein und wirft ihm vor, keine historischen Fakten geliefert zu haben. Er behauptet dagegen, die Schia habe es schon seit dem ersten Todestag des Propheten gegeben und die Herrschaft habe in Wahrheit ‘Alī, dem ersten Imam der Schiiten, gehört (S. 6-16). Zur Untermauerung seiner These bezieht er sich auf den Koran und insbesondere auf schiitische Überlieferungen sowie *Nahdjolbalāghe*, das ‘Alī zugeschrieben wird. Er wirft Kasrawī vor, diese Quellen, vor allem *Nahdjolbalāghe*, nicht textimmanent ausgelegt, sondern missinterpretiert zu haben (S. 53-86)

Kasrawīs Kritik, die Schiiten glaubten, Gott habe sie aus der allerbesten Materie (*behtarīn čīz*) geschaffen, lehnt Kāshānī ab. Die Schia zähle die Gerechtigkeit (*‘adl*) zu den Prinzipien der Religion und ein solcher Glaube würde gegen die Gerechtigkeit Gottes sprechen (S. 18-19). Die von Kasrawī kritisierten Glaubenslehren – Heilung wegen des Besuches der schiitischen Schreine und Belohnung dieses Besuches mit dem Paradies durch die verstorbenen Imame – betrachtet Kāshānī als Glauben des Fussvolkes respektive nicht zur Schia gehörig (S. 38-40). Dagegen rechtfertigt er die Pilgerfahrt zu den schiitischen Städten: Die Besichtigung der Schreine der Imame fördere die Moral. Gleichzeitig bestreitet er mit einem Hinweis auf die Abhandlungen der schiitischen Anführer, dass die Schiiten ihre Imame anbeteten. Dass aber die Imame Fürbitte einlegen können, rechtfertigt er gestützt auf den Koran (S. 41-43).

Kasrawīs Kritik an der antistaatlichen Einstellung der schiitischen Mullas tritt Kāshānī entgegen. Diese hätten stets für die Gerechtigkeit gekämpft und hätten keinen Anspruch auf Herrschaft erhoben (S. 44-45). Die Schiiten hätten keinen neuen Koran geschaffen und sie glaubten wie die Sunniten an den existierenden Koran (S. 45-47). Die Taghīye, worunter Kāshānī die Bewahrung von Glauben, Staat, Hab und Gut versteht, wird damit gerechtfertigt, dass die schwache Partei, sei es nun ein Individuum oder ein Staat, gegen ihre inneren Überzeugungen handeln darf, um ihre Interessen aufrechtzuerhalten (S. 47-50). Die Möglichkeit des Wunders rechtfertigt er damit, dass sie im Koran vorkomme und als Zeichen für die Erkennung von Propheten gelte. Was aber die schiitischen Imame angeht, so brauchen sie nach Kāshānī kein Wunder zu vollbringen, weil sie vom Propheten selbst ernannt werden (S. 50-53).

⁸⁸³ Kāshānī spricht von *Dāwarī*, weil *Shī‘egarī* eine Zeitlang unter dem Titel *Bekhānand wa dāwarī konand* (abgekürzt *Dāwarī*) im Umlauf gewesen ist.

Kasrawīs Hauptthesen – der elfte Imam der Schiiten habe kein Kind gehabt und es gebe keinen zwölften Imam (S. 32-34), die Idee des Mahdismus habe es schon unter den Juden und zoroastrischen Iranern gegeben, die Iraner hätten diese Idee im Islam integriert, und die Schiiten hätten nach dem Tode des elften Imam darauf zurückgegriffen, um die wegen der mangelnden Führerschaft entstandene Krise beizulegen – versucht Kāshānī mit Bezug auf Koran und Überlieferungen zu widerlegen (S. 86-120). Er kommt zum Schluss, Mahdi gehöre zu den Nachkommen der Tochter des Propheten, Fāteme. Er werde erscheinen und die Welt mit Gerechtigkeit füllen (S. 100). Auch eine tausendjährige Lebenserwartung des verborgenen Imam, in Kasrawīs Augen ein Ding der Unmöglichkeit, rechtfertigt Kāshānī mit der Macht Gottes (*ghodrat-e khodā*) und mit Bezugnahme auf den Koran, in dem u.a. Noah ein Alter von neunhundertfünfzig Jahre erreichte (29:14) (S. 120-124). Warum es einen verborgenen Imam gebe, könne man wegen mangelnder Kenntnisse nicht wissen und erst der Lauf der Zeit werde den Grund ans Tageslicht bringen (S. 125-126).

Kasrawīs Verständnis der Religion – die Bedeutung der Welt und des Lebens zu erkennen, nach der Vernunft zu leben, sich um die Armen und den Aufbau des Iran zu kümmern – kritisiert Kāshānī ironisch damit, dass nach dieser Definition auch die Materialisten zu den Gläubigen zu zählen seien. Ausserdem komme die Anbetung Gottes als das Fundament der Religion in Kasrawīs Definition nicht vor. Zudem sei die Religion nicht nur für die diesseitige Glückseligkeit gedacht, sondern auch für das Jenseits da (S. 26-27).

1.11. Yūsof-e Fazā'ī: *Tahghīgh dar tāriḵh wa 'aghāyed: Sheykhīgarī, Bābīgarī, Bahā'īgarī ... wa Kasrawīgarī* (Eine Studie über Geschichte und Glauben: Scheichismus, Babismus, Bahaismus ... und Kasrawismus), 1352 h.sh./1973 (?), Teheran⁸⁸⁴

Yūsof-e Fazā'ī (1934/35-2020) wirkte als Wissenschaftler. Sein hier beschriebenes Werk weist starke Ähnlichkeiten mit Kasrawīs Thesen zur Entstehung des Scheichismus, Babismus und Bahaismus sowie mit der Struktur seines Buches *Bahā'īgarī* auf.⁸⁸⁵ Fazā'ī weist aber an keiner Stelle auf eine Übereinstimmung mit Kasrawīs Thesen hin.⁸⁸⁶ In seinem Werk betont er, er befasse sich mit diesen drei Glaubensrichtungen,⁸⁸⁷ um einen Beitrag zur vergleichenden Religionswissenschaft (*dīnshenāsī-ye tatbīghī*) zu leisten. Er vertritt wie Kasrawī die These, der Scheichismus sei aus der Zwölfer-Schia und der Babismus aus dem Scheichismus entstanden, und der Bahaismus sei wiederum dem Babismus entsprossen (S. 5-10). Im ersten Kapitel beschreibt er den Scheichismus (S. 19-65), im zweiten den Babismus (S.

⁸⁸⁴ Die erste Auflage wurde gemäss dem Autor von *Sawāk*, dem Geheimdienst der Pahlawī-Dynastie, in der Druckerei im Jahr 1973 beschlagnahmt, obwohl sie bis Seite 168 gedruckt wurde. Es ist nicht bekannt, ob das Werk tatsächlich 1973 vollständig gedruckt worden ist oder nicht. Die zweite Auflage erschien 1354 h.sh./1975-76. Dieses Werk soll sechs Auflagen erreicht haben. (Fazā'ī, *Tahghīgh dar tāriḵh wa 'aghāyed*, S. 6, 10-12).

⁸⁸⁵ Fazā'ī, *Tahghīgh dar tāriḵh wa 'aghāyed*, siehe u.a. S. 8-10, 31, 45, 56-59, 79-81, 184.

⁸⁸⁶ Fazā'ī zitiert Kasrawī nur an einer Stelle, wo er auf den Einfluss von Seyyed Mohammad-e Mosha'sha' auf Ahmad-e Ahsā'ī hinweist. (Fazā'ī, *Tahghīgh dar tāriḵh wa 'aghāyed*, S. 56-57).

⁸⁸⁷ Er befasst sich in seinem Werk tatsächlich mit vier Glaubensrichtungen: Scheichismus, Babismus, Bahaismus und Kasrawismus/Pākdīnī.

66-162) und im dritten den Bahaismus (S. 163-255). Wie Kasrawī zeigt er in drei Kapiteln u.a. auf, dass sie aufeinander bauen. Im vierten Kapitel befasst er sich mit Kasrawīs Ideen (S. 256-282). Einige davon, die für die vorliegende Arbeit relevant sind, werden hier beschrieben.

Fazā'īs Rezeption von Pākdīnī ist eher deskriptiv. Er betrachtet Kasrawī als Religions- und Gesellschaftsreformer, der die Probleme des Ostens auf den aus den Religionen hervorgehenden Aberglauben zurückführte. Zur Lösung dieser Probleme habe Kasrawī, unter Einfluss von westlicher Zivilisation und Modernität (*tadjaddodkhāhī*), nationalistischem Kapitalismus und Rationalismus, aber auch von Herangehensweisen der Wahhabiten seine nationalistisch aufgeladene Pākdīnī gegründet (S. 259-261). Aus Kasrawīs Schrifttum geht nach Fazā'ī nicht explizit hervor, dass er den Anspruch auf Prophetie erhoben hat, wobei aber klar ist, dass er religiöse Führerschaft beansprucht hat. Seiner Meinung nach sah Kasrawī den Grund für die Rückständigkeit des Iran in religiösen Differenzen (*ekhte-lāfāt-e mazhabī*) und machte die nationale Einheit von der Existenz einer einzigen Religion abhängig (267-271). Bezüglich seines Religionsverständnisses ist Fazā'ī der Ansicht, Kasrawī habe alle Religionen abgelehnt, die nicht auf der Vernunft basierten und die politischen und gesellschaftlichen Dimensionen des Lebens ignorierten (S. 271-272). Was die Elemente der Pākdīnī angeht, so weist Fazā'ī darauf hin, Kasrawī glaube an Gott und setze die Anbetung Gottes mit dem Gemeinwohl und dem Aufbau der Welt gleich. Kasrawī bezeuge auch die Existenz des Jenseits, beschreibe es aber nicht. Er betrachte die Prophetie (*nobowwat*) als Notwendigkeit für die Gesellschaft, bestreite aber, dass Propheten (*payāambarān*) Übermenschen (*ashkhāsī foghol'āde*) seien. Ausserdem lehne Kasrawī die Möglichkeit des Wunders und einen Verkehr der Engel zwischen Gott und Propheten ab. Fazā'ī kommt zum Schluss, Kasrawī habe mit dieser Definition die Voraussetzungen für die Prophetie vereinfacht (S. 272-275).

Kasrawīs Ideen zu Philosophie, Materialismus und Kharābātigarī respektive zu Hāfēz betrachtet Fazā'ī als unwissenschaftlich (S. 268). Seinen historischen und sprachwissenschaftlichen Arbeiten hingegen spendet er viel Lob. (S. 18). Ohne jegliche Beweisführung behauptet er aber, Kasrawī habe einen rassistischen Nationalismus vertreten (S. 260). In Wahrheit hatte dieser in seinem Schrifttum dagegen votiert.⁸⁸⁸

1.12. 'Abdol'alī-ye Dastgheyb: *Naghd-e āsār-e Kasrawī* (Kritik an den Werken Kasrawīs), 1357
h.sh./1978, Teheran

'Abdol'alī-ye Dastgheyb (geb. 1931), Schriftsteller und Übersetzer, befasst sich in seiner wissenschaftlichen Monographie mit allen Themen, mit denen sich Kasrawī beschäftigt hatte.⁸⁸⁹ Dieser Monographie mangelt es aber an einer Herausarbeitung von Kasrawīs Grundthesen.

⁸⁸⁸ Siehe dazu u.a. das Unterkapitel <2.2. Gleichheit der Menschen und ihr Weltauftrag> im Kapitel III.

⁸⁸⁹ In einem kurzen Artikel von Dastgheyb namens «Bahs-e enteghādī pīrāmūn-e āsār-e adabī, zabānshenāsī, tārikhī-ye Ahmad-e Kasrawī» (Eine kritische Diskussion über literarische, linguistische und historische Werke

Dastgheyb beschreibt Āghā Khān-e Kermānī (1854/55-1986), Kasrawī und Djalāl-e Āl-e Ahmad (1923-1969) als Persönlichkeiten, welche gegen die westliche Kolonialisierung gewirkt haben (S. 27-31, 44, 94).⁸⁹⁰ Er vertritt die Ansicht, dass Tolstoi in Russland, Gandhi in Indien und Kasrawī im Iran in Reaktion auf die westliche Kolonialisierung und die Begeisterung der Orientalen für die europäische Zivilisation auf unterschiedliche Weisen ihre Stimme erhoben hätten. Kasrawī spreche sich in seinem Schrifttum, so auch in *Ā'īn*, gegen die Europäisierung des Iran (*orūpā'ī shodan-e īrān*) aus (S. 73). Sein Glaube an Gott und Religion sei der Grund, warum er dem Einfluss des Westens entgegen-trete. Kasrawī verhalte sich wie Dostojewski (gest. 1881) und Tolstoi (gest. 1910), die den Fortschritt der Wissenschaften in Europa gefürchtet sowie den Materialismus (im atheistischen Sinne) und die Religionslosigkeit (im theologischen Sinne) bekämpft hätten (S. 74-75).

Dastgheyb teilt die Reaktionen im Iran auf das Aufeinandertreffen von Westen und Osten in drei Kategorien auf: (1) Die vollständige Übernahme der westlichen Zivilisation,⁸⁹¹ (2) die vollständige Ablehnung des Westens und die Bezeichnung der Übernahme der westlichen Gedanken als Verwestlichung (*gharbzadegī*); (3) die Beibehaltung der östlichen Kultur und gleichzeitig die Übernahme der westlichen Errungenschaften in den Bereichen der Wirtschaft, Kultur, Kunst und Wissenschaft zur Überwindung der Rückständigkeit (S. 31). Dastgheyb lehnt die erste und zweite Kategorie ab (S. 32-43) und ordnet Kasrawī der dritten Kategorie zu. Kasrawī habe mit der Wiederbelebung des Fundaments der Religion und der Moral die Probleme des Landes zu lösen versucht (S. 32).⁸⁹²

Nach Dastgheyb bezieht sich Kasrawī bei der Gotteserkenntnis auf die Ordnung der Welt. Er lege Grenzen der Gotteserkenntnis fest und lehne den Zweifel (*shakk*) als Mittel ab, um die Tiefe der Wahrheit (*haghīghat*) herauszufinden (S. 141). Er weise die Meinungen von Philosophen und Gnostikern (*'ārefān*) über Gott zurück und vertrete eine kosmologische Gotteserkenntnis (*khodāshenāsī-ye tabī'ī*) (S. 144-145). Dastgheyb sieht auch Ähnlichkeiten zwischen Kasrawīs Verständnis von Gott und demjenigen des persischen Nationaldichters Ferdousī (940-1020), die er mit einigen Gedichtversen aus dessen Buch *Shāhnāme* (Königsbuch) untermauert (S. 142-143). Kasrawī erachte die Religion zum einen wegen des Materialismus und zum anderen wegen der unbegründeten Lehren der verschiedenen Glaubensrichtungen (*kīshhā*) in Gefahr. Deshalb sei in seinen Augen die Existenz eines religiösen Führers (*rāhnamā*) vonnöten, der die alten und neuen Irrlehren enthülle und verurteile. Kasrawī verstehe sich als diesen religiösen Führer, und seine Pākdīnī begreife er als neuen Weg und Alternative zum

von Ahmad-e Kasrawī), publiziert im Jahre 1967, kommen einige seine in dieser Monographie behandelten Thesen vor.

⁸⁹⁰ In den Augen Dastgheys hat sich Kasrawī schon vor Kwame Nkrumah (1909-1972), Frantz Fanon (1925-1961) und Aimé Césaire (1913-2008) gegen die westliche Kolonialisierung gewandt. Er sieht auch Ähnlichkeiten zwischen den antikolonialistischen Gedanken von Fanon und Kasrawī. (Dastgheyb, *Naghd-e āsār-e Kasrawī* S. 81-83, 92).

⁸⁹¹ Dastgheyb beschreibt an keiner Stelle, was er konkret unter der westlichen Zivilisation versteht.

⁸⁹² Nach Dastgheyb gingen Kasrawī und Āl-e Ahmad der Frage nach, wie man die Industrie und Technologie, welche von den Kolonialisten missbraucht würden, konstruktiv einsetzen könne. (Dastgheyb, *Naghd-e āsār-e Kasrawī*, S. 55-56). Dastgheyb antwortet darauf selber, dass es an der Zeit sei, dass die Iraner zu ihrer eigenen Kultur zurückkehrten. (Dastgheyb, *Naghd-e āsār-e Kasrawī*, S. 56). Er fügt hinzu, Kasrawī sei kein Feind der Maschine und ziele darauf ab, dass der Mensch die Kontrolle über die Maschine behalte. (Dastgheyb, *Naghd-e āsār-e Kasrawī*, S. 77).

Islam (S. 160). Er erkläre griechische Philosophie und Glaubensrichtungen wie Bätenīgarī, Scheichismus, Babismus und Bahaismus verantwortlich für die Zersplitterung der Völker, die vernunftwidrigen Lehren und die Vergangenheitsorientierung. Die Befreiung der Völker sei von der Beseitigung der durch diese Glaubensrichtungen entstandenen Irrwege abhängig (S. 162-173).

Kasrawīs Kritik an den griechischen Philosophen wie Sokrates, Platon und Aristoteles wegen ihrer Thesen über Gott und die Entstehung der Welt tritt Dastgheyb entgegen: Ihre Gedanken seien durch Persönlichkeiten wie al-Fārābī (gest. 950), Avicenna (gest. 1037) und Bīrūnī (gest. nach 1050) als mit der Religion vereinbar erklärt und auf unterschiedliche Weise von den Bätenīten (Esmā‘īlīten) und Sufis rezipiert worden. Erst die neue Astronomie habe ihre Nichtigkeit bewiesen. In Anlehnung an George Sarton weist Dastgheyb darauf hin, dass die Gedanken der griechischen Philosophen ihrerseits wiederum auf die Astronomie (*nojūdūm*) der damaligen Babylonier, Iraner und Ägypter zurückgehen würden (S. 163-164).

In Bezug auf die Bätenīten hebt Dastgheyb hervor, dass bei diesen die allegorische Interpretation, die Kasrawī stark kritisierte, im Vordergrund gestanden sei, und dass sie eine Zeitlang der Grund für die Entstehung der sozialen Bewegungen u.a. unter den Abbasiden (750-1258) gewesen sei (S. 165-166). Was den Babismus angeht, so lehnt Dastgheyb Kasrawīs These ab, das Gedankengut von Seyyed ‘Alī Mohammad-e Shīrāzī, also Bāb (ermordet 1850), bestehe aus nichts anderem als Ungereimtheiten und sei in falschem Arabisch geschrieben gewesen. Nach ihm sind im Schrifttum von Bāb Spuren von den Lehren der Zoroastrier und Esmā‘īlīten sowie der Gnostiker und der Philosophen zu erkennen. Als Beispiel führt er an, dass die Kalender der Bahais Ähnlichkeiten mit denjenigen der Zoroastrier aufweisen (S. 170-171).

1.13. Ārmān-e Nehčīrī: *Ahmad-e Kasrawī: ‘Āsī yā mosleh?* (Ahmad-e Kasrawī: Rebell oder Reformator?), 1374 h.sh./1995, Teheran

Ārmān-e Nehčīrī befasst sich in einem in der Zeitschrift *Negāh-e nou* (Der neue Blick)⁸⁹³ publizierten Artikel vor allem mit Kasrawīs Religionsverständnis. Er stellt die These auf, dass Kasrawī der Sprache und der Kultur für das Erreichen der nationalen Einheit (*wahdat-e mellī*) Gewicht zugeschrieben habe, wobei ihm die Religion am wichtigsten gewesen sei. Kasrawī habe die Existenz verschiedener Glaubensrichtungen als Hindernis zur Erreichung der nationalen Einheit und zur Realisierung des Konstitutionalismus (*mashrūte*) betrachtet. Deshalb habe er eine Religion gestiftet, um zum einen die religiöse Vielfalt zu Gunsten der Einheit des Landes abzulösen und zum anderen Religion und Konstitutionalismus zu vereinbaren (S. 52-54).

Nehčīrī sieht einige Ähnlichkeiten zwischen einerseits der europäischen Reformation im 16. und 17. Jahrhundert, in der keine religiöse (*dīnī*), sondern eine konfessionelle (*mazhabī*) Einheit angestrebt wurde, und andererseits der Safawiden-Dynastie (1501-1722) im Iran, in der man über die Schia

⁸⁹³ *Negāh-e nou* ist eine wissenschaftliche Quartalzeitschrift, die im Iran publiziert wird.

eine Einheit zu erreichen versuchte. Ohne Allgemeingültigkeit zu beanspruchen, hebt er hervor, dass die Umwandlung der religiösen (*hambestegī-ye dīnī*) in eine konfessionelle Einheit (*hambestegī-ye mazhabī*) und deren Umwandlung wiederum in die nationale Einheit die Bedingung zur Entstehung der Nation sei. Vor diesem Hintergrund wirft er Kasrawī vor, die Realisierung der konfessionellen Einheit im Iran durch die Safawiden-Dynastie ignoriert zu haben. Kasrawī habe allen nach dem Aufkommen des Islam im Iran entstandenen Glaubensrichtungen Abkehr von der Welt und fehlende Verantwortung vorgeworfen. Doch dieses Bild stimme nicht mit den durch die Schia erreichten Errungenschaften während der Safawiden-Dynastie überein. Die Anerkennung der Tatsache, dass die Schia während der Safawiden-Dynastie ihre historische Aufgabe erledigt habe, setze eine totale Erneuerung des theoretischen Rahmens aus, den Kasrawī für den Beweis seiner politischen Meinungen und seiner Analyse der iranischen Geschichte zugrunde lege. Kasrawī habe sich jedoch dafür entschieden, seinen theoretischen Rahmen beizubehalten und bezüglich der Safawiden-Dynastie zu schweigen (S. 65-76).

Am Schluss hebt Nehčīrī hervor, dass das Aufkommen der Demokratie im Westen auf die Entstehung eines rebellischen und autonomen Menschen zurückgehe, der alles zu entsakralisieren versucht und sich gegen alle himmlischen Werte erhoben habe. Es sei erstaunlich, dass Kasrawī alle auf der Grundlage dieses profanen Menschenbildes erreichten Errungenschaften ausgerechnet durch ein neues Religionsverständnis zu verwirklichen versucht habe, um eine Gesellschaft zu bilden, die auf der Freiheit, der westlichen Demokratie und der religiösen Lehrmeinungen fundiere. Dieser Widerspruch sei nicht zu übersehen (S. 77-78).

1.14. ‘Alīrezā Manāfzāde: *Yādī az Ahmad-e Kasrawī* (Ein Andenken an Ahmad-e Kasrawī), 1378 h.sh./1999, Berkeley

‘Alīrezā Manāfzāde, der seine Dissertation über Kasrawī verfasst hat,⁸⁹⁴ erklärt in einem in der Zeitschrift *Noghte* (Der Punkt)⁸⁹⁵ publizierten Artikel, dass die Hauptsorge Kasrawīs die Einheit des Iran (*yekpārčegī-ye īrān*) gewesen sei. Er vertritt die Ansicht, dass die Hindernisse zur Bildung eines einheitlichen Iran in den Augen Kasrawīs die religiöse und sprachliche Vielfalt gewesen sei, die er durch die Liebe zum Staat abzulösen versucht habe (S. 51-53).

Manāfzāde streift auch Kasrawīs Auseinandersetzung mit der westlichen Zivilisation und betont, die Iraner hätten auf die westliche Zivilisation zu Lebzeiten Kasrawīs auf dreifache Weise reagiert: Durch die Annahme der gesellschaftlichen, politischen und wirtschaftlichen Strukturen des Westens, durch die Wiederbelebung der vorislamischen Kultur, und durch das Beharren auf der eigenen Religion und Tradition inklusive der Bekämpfung der westlichen Zivilisation. Nach Manāfzāde hat Kasrawī alle drei Reaktionen abgelehnt und einen Mittelweg eingeschlagen. Seine Ideen hätten auf eigenen

⁸⁹⁴ Sie ist unter dem Titel *Ahmad Kasravi: L'homme qui voulait sortir l'Iran de l'obscurantisme* 2004 in Paris erschienen.

⁸⁹⁵ *Noghte* war eine politische und kulturelle Zeitschrift. Die meisten, die für sie schrieben, zählten zu den Exiliranern. Mehr Informationen zu dieser Zeitschrift konnten nicht ausfindig gemacht werden.

Erfahrungen basiert. Er habe eigentlich das Wesen der westlichen Zivilisation nicht verstanden. Aus einer moralischen Perspektive (*dādgāh-e akhlāghī*) habe er sich mit Europa befasst, doch die Elemente seines Moralverständnisses seien iranisch-islamischer Natur gewesen (S. 53).

Zwar lobt Manāfzāde Kasrawī sprachliche und geschichtliche Werke, weist aber gleichzeitig darauf hin, dass er als gesellschaftlicher Reformator ein geschlossenes Gedankensystem entwickelt habe, dessen Realisierung in der Gesellschaft die Entstehung eines totalitären Systems zur Folge hätte haben können (S. 53).

1.15. Ehsān-e Tabarī: *Āwarandegān-e andīshe-ye khatā. Seyrī dar ahwāl-e Sādegh-e Hedāyat wa Ahmad-e Kasrawī* (Die Überbringer von Irrlehren. Eine Reise in die Gedanken von Sādegh-e Hedāyat und Ahmad-e Kasrawī), 1378 h.sh./1999-2000, Teheran⁸⁹⁶

Ehsān-e Tabarī (1917-1989) gehörte zu den Anhängern von Taghī-ye Arānī (1903-1940) und zählte zu den Haupttheoretikern und zum Kader der kommunistischen *Hezb-e tūde-ye īrān* (Partei des Volkes Irans). Nach der islamischen Revolution (1979) kehrte er nach einem dreissigjährigen Exil in der damaligen Sowjetunion und in der DDR in den Iran zurück.⁸⁹⁷ Etwa zwei Jahre später wurde er verhaftet. Ab dann, mit grösser Wahrscheinlichkeit unter Folter,⁸⁹⁸ verneinte er seine marxistischen Gedanken, kritisierte die säkularen Dissidenten des Iran und verteidigte den Islam.

Das hier beschriebene Werk von Tabarī wurde in einer Zeit verfasst, in der der Diskurs um die Bekämpfung der Verwestlichung (*gharbzadegī*) seinen Höhepunkt erreicht hatte und die Islamisten im Iran die anderen Gruppierungen und Parteien zu eliminieren versuchten. Es besteht aus einem ziemlich langen Vorwort und zwei Kapiteln, in denen vor allem die Ideen von Kasrawī und Sādegh-e Hedāyat (1903-1951) kritisiert werden. Hier wird kurz auf das Vorwort und das Kapitel über Kasrawī eingegangen.

Im Vorwort werden Persönlichkeiten wie Kasrawī, Hasan-e Taghīzāde (1878-1970), Sādegh-e Hedāyat und Fereydūn-e Ādamīyat (1920-2008) als die Überbringer von Irrlehren erwähnt. Sie werden für die Verbreitung der Kultur der Moderne (*farhang-e tadjaddod*) respektive der Verwestlichung verantwortlich gemacht. Unter Verwestlichung wird eine imitierte Kultur verstanden (*farhangī ke taghlīdī ast*), der es an Authentizität (*esālat/khodbūdegī*) mangelt. Zu den Hauptmerkmalen dieser imitierten Kultur werden u.a. die Folgenden Strömungen gezählt: Liberalismus, Demokratie, Säkularismus (im Sinne der Trennung von Staat und Religion), Atheismus, Humanismus (verstanden als Gegensatz zu Theismus), Nationalismus (nicht zu verwechseln mit Patriotismus), Kommunismus, Kapita-

⁸⁹⁶ Aus dem Kommentar des Herausgebers geht hervor, dass der Inhalt dieses Werkes zuerst von *Mo'assese-ye keyhān* (Das Institut von Keyhān) in der Wochenzeitschrift *Keyhān-e farhangī* (Die kulturelle Keyhān) im Esfand-e 1375 h.sh./1997 publiziert wurde. Später wurde dieser Inhalt von dem gleichen Herausgeber als Buch veröffentlicht. Die zweite Auflage erschien 1379 h.sh./2000-2001.

⁸⁹⁷ Siehe den Kommentar des Herausgebers von *Seyrī dar ahwāl-e Sādegh-e Hedāyat wa Ahmad-e Kasrawī* auf S. 7-18.

⁸⁹⁸ Hātefī, *Ehsān-e Tabarī čegūne shekaste shod*; Hātefī, *Eslām āwardan-e Ehsān-e Tabarī: Shekandje, Eghnā' yā sandrom-e Stockholm?*

lismus, Modernismus, Szientismus (verstanden als die Erklärung der wissenschaftlichen Erfindungen als die Quelle zur Gestaltung des Lebens und die Ablehnung der göttlichen Offenbarung) und Technizismus (verstanden als die Erklärung der Technik als das alleinige Mittel zu menschlichem Fortschritt und die Ignoranz der Frömmigkeit). Die iranischen Intellektuellen werden hier beschuldigt, diese Strömungen ohne die Berücksichtigung ihrer schädlichen Dimensionen verbreitet zu haben (S. 19-20).

Tabarī weist darauf hin, dass Kasrawī einen Anspruch auf Prophetie erhebe, wobei er einen Verkehr der Engel mit Gott und dem Propheten und die Herabsendung der Offenbarung ablehne (S. 31-34). Kasrawī behaupte, Gott unterstütze ihn. Den Grund dafür führe er auf «das Geheimnis der Natur» zurück. Dies ist in Tabarīs Augen nichts anderes als eine «Verbindung mit dem Verborgenen», was der ‘vernunftorientierte’ Kasrawī je nach Situation bejahe oder ablehne (S. 39).

Nach Tabarī versteht sich Kasrawī als Lehrer der Vernunft für alle Menschen (S. 43). Der von ihm betonte Rationalismus sei mit seiner Vernunft identisch (S. 40), das heisst, dass das Kriterium für vernünftig oder unvernünftig Kasrawīs eigene Vernunft sei. Kasrawīs Rationalismus sei nicht mit demjenigen von Descartes, Spinoza und Hegel zu verwechseln (S. 43-44). Ausserdem betrachtet Tabarī Kasrawīs These von der Absolutheit der Vernunft (*motlagh kardan-e kherad*) als nicht in allem zutreffend. Der Geschmack (*salighe*) gehöre zum Beispiel zu unseren Empfindungen (*mahsūsāt*) und seine Urteile treffe der Mensch nicht gestützt auf seine Vernunft. So stehe es auch mit der Religion. Sie habe nicht nur mit rational Begreifbarem (*m’aghūlat*) und der existierenden Welt (*‘ālam-e shohūd*) zu tun, sondern auch mit Empfindungen und mit der verborgenen Welt (*‘ālam-e gheyb*). Deshalb führe Kasrawī selber Themen wie göttliche Bewegung (*djobensh-e khodā’ī*), Geheimnis (*rāz*), heiliger Aufstand (*shūresh-e wardjāwand*) usw. ins Feld (S. 45).

Tabarī zufolge stellt Kasrawī seine Pākdīnī über den Islam (S. 41-42). Mit seiner Religion sowie mit seinem vergangenheitsorientierten Nationalismus⁸⁹⁹ greife er die islamische Kultur an (S. 52-53). Kasrawī ziele auf die Eliminierung des Islam ab, was den Boden für die Etablierung der westlichen Kultur hätte ebnet können (S. 22). Kasrawīs These, dass die Zurückführung des Islam auf seinen Ursprung unsinnig sei, lehnt Tabarī ab. Die Muslime unter der Führerschaft von Khomeini hätten nun bewiesen, dass dies möglich sei (S. 37). Durch die islamische Revolution würden nun nicht nur der Iran und der Osten, sondern die ganze Welt ihre Erlösung (*rāh-e nedjāt*) erreichen (S. 37-38). Ausserdem bringt er in Erinnerung, dass Kasrawī in den ersten Jahren seiner religiösen Tätigkeiten den Islam verteidigt, später aber seine Pākdīnī gegründet und den Islam allmählich abzulehnen versucht habe. Dies sei ein Widerspruch (S. 54-60).

Zudem wirft Tabarī Kasrawī vor, die schiitischen Überlieferungen falsch interpretiert zu haben. Er verteidigt das Imamat (die Herrschaft der zwölf schiitischen Imame nach dem Propheten) gestützt auf Koran und Überlieferung (S. 65-73). Kasrawī degradiere aber den Rang der Imame. Er berücksichtige nicht, dass diese gegen die weltliche und betrügerische Macht geistigen Widerstand geleistet

⁸⁹⁹ Mit dem «vergangenheitsorientierten Nationalismus» ist hier die Verherrlichung des antiken Iran gemeint, die Kasrawī in Wahrheit konsequent ablehnte.

hätten (S. 74-77). Auf Kasrawīs Kritik, die Mullas seien antistaatlich und beanspruchten die politische Herrschaft für sich, entgegnet Tabarī, dass der Widerstand der Schia gegen tyrannische Herrschaft zum Wesen des Islam gehöre. Durch diesen sei die Herrschaft des Rechtsgelehrten (*welāyat-e faghīh*) entstanden. Kasrawī unterteile Herrschaft in despotische (*estebdādī*) und demokratische (*mashrūte*) Formen. Er stelle sich nicht eine dritte Form vor, nämlich die islamische Herrschaft (*hokūmat-e eslāmī*), die gestützt auf die Beratung und Entscheidungen der Geistlichen und Gläubigen fungiere. Diese Herrschaft sei weder despotisch noch demokratisch; sie sei aber sowohl göttlich und basierend auf der Scharia wie auch volksgerecht (*mardomī*), weil sie die Meinung des Volkes (*ommat*) berücksichtige (S. 77-78).

1.16. Mohammad-e Tawakkolī-ye Targhī: *Tadjaddod-e ekhterā'ī, tamaddon-e 'āriyatī wa enghelāb-e rouhānī* (Die erfundene Moderne, die entlehene Zivilisation und die Revolutionierung der Religion), 1380 h.sh./2001, Bethesda

Mohammad-e Tawakkolī-ye Targhī, bekannt auch als Mohamad Tawakoli-Targhi, Professor für Geschichte an der Universität von Toronto, befasst sich in einem in *Iran Nameh*⁹⁰⁰ publizierten Artikel mit der Moderne (*tadjaddod*) und Europa im Gedankengut Kasrawīs. Er situiert ihn intellektuell und streift seine Wirkung. Anhand einiger Beispiele zeigt er auf, dass der Aufbau eines neuen Iran, der nicht jenem Europas gleichkommen durfte, von vielen iranischen Denkern im 20. Jahrhundert wie Hoseyn-e Kāzemzāde-ye Īrānshahr (1844-1962),⁹⁰¹ Mīrzā Hoseyn-e Tūtī-ye Marāghe'ī und Morteżā Moshfegh-e Kāzemī thematisiert wurde. Diese hätten sich gegen die von Hasan-e Taghīzāde (1878-1970) propagierte vollständige Europäisierung Iran ausgesprochen und sich für die Revolutionierung der Religion (*enghelāb-e mazhabī*) sowie eine einheimische Moderne (*tadjaddod-e būmī*) eingesetzt. Mit diesen kritischen Stimmen sei Kasrawī in Berührung gekommen und dank diesen habe er seine Gedanken aufbauen und entwickeln können (S. 195-197, 207-214).

Targhī zählt Kasrawī zu den Zukunftstheoretikern, die auf die Gestaltung einer neuen und religiös-fundierten (*dīn-bonyān*) Zukunft für den Iran abzielten. Kasrawī habe sich wie Moshfegh-e Kāzemī kritisch mit dem religiösen und literarischen Erbe Iran befasst, wie Kāzemzāde-ye Īrānshahr die Religion in eine moderne und moralische Weltanschauung (*djahānnegarī-ye akhlāghī-ye motadjadde-dāne*) umgewandelt und wie Tūtī-ye Marāghe'ī sich der Erneuerung der iranischen Zivilisation gewidmet (S. 195-197). Zu Lebzeiten Kasrawīs sei die Moderne auf eine neue Lebensweise und eine neue geschichtliche Phase respektive auf einen Ort, nämlich Europa, reduziert worden. Dadurch sei das Europäische als «neu» und das Östliche bzw. das Iranische als «alt» verstanden worden. Kasrawī sei

⁹⁰⁰ *Iran Nameh* bedeutet wörtlich «Der Brief des Iran». Diese Quartalzeitschrift wurde für mehr als 30 Jahre von *Foundation for Iranian Studies* herausgegeben. Die darin publizierten Artikel wurden vor allem von den iranischen Akademikern verfasst, die an verschiedenen Universitäten im Westen lehrten.

⁹⁰¹ Kasrawī schrieb zum Teil für die Zeitschrift von Īrānshahr. Siehe dazu Katīrā'ī, *Ketābshenāsī-ye Kasrawī*, S. 379).

der Idee der Überlegenheit Europas mit dem Argument entgegengetreten, dass wahrer Fortschritt mehr Wohlergehen und Frieden bedeute, was es in Europa nicht gebe. Diese These betrachtet Targhī als moralisches Verständnis (*bardāsh-t-e akhlāghī*) der Moderne, was Kasrawī von seinen Zeitgenossen unterscheidet (S. 214-217).

Kasrawī habe in seinem *Ā'īn* nicht nur den Fortschritt und die Überlegenheit Europas sowie die Europäisierung (*orūpā'īgarā'ī*) abgelehnt, sondern auch dem Osten eine moralische und geistige Konnotation (*bārī akhlāghī wa rouhānī*) verliehen. Den Islam habe er zur Grundlage für einen Diskurs gemacht, der schliesslich zur religiösen Erneuerung und islamischen Bewegung in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts geführt habe. Kasrawīs Schriften über Europa, die Europäisierung und die Religion hätten einen unbestrittenen Einfluss auf die Entstehung des Diskurses um die Verwestlichung (*gharbzadegī*)⁹⁰² und auf viele unterschiedliche Persönlichkeiten wie Sharī'at-e Sangladjī/Sangaladjī, 'Alī Akbar-e Hakamīzādes (1897/98-1987), Gholāmreza Sa'īdī, 'Atāollah Shahābpūr, Mohammad Taghī-ye Sharī'a'tī (1907/8-1987), Fakhroddīn-e Shādmān (gest. 1967-68), Ahmad-e Fardīd (1910/11-1994), Djalāl-e Āl-Ahmad (1923-1969), 'Alī-ye Sharī'a'tī (1933-1977) und Ruhollah Khomeini (1902-1989) gehabt (S. 197, 222-224, 227-228). Einige Ideen Kasrawīs hätten auch bei der Gestaltung von Khomeinis Buch *Welyāt-e faghīh* (Herrschaft des Rechtsgelehrten) in Bezug auf seine Stellungnahmen zur Moderne und zu Europa eine Rolle gespielt. Vor diesem Hintergrund erklärt Targhī die Weltanschauung Kasrawīs und Khomeinis als identisch und kritisiert, dass in der Geschichte der iranischen Moderne Kasrawī eine profane (*gheyr-e dīnī*) und Khomeini eine religiöse (*dīnī*) Weltanschauung zugeschrieben worden sei (S. 225-227).

Die Quintessenz Targhīs lautet, dass Kasrawī zum einen mit seinen Schriften gesellschaftlichen Ideen herauskristallisiert habe, welche zwei Dekaden nach der konstitutionellen Revolution (1905-1911) zustande gekommen seien und dass er zum anderen den Boden für die Entstehung des Islamismus (*eslāmgarā'ī*) und des Strebens nach Authentizität (*esālatgarā'ī*) bereitet habe, welche zwei Dekaden vor der islamischen Revolution (1979) zum Ausdruck gekommen seien. Kasrawī habe einen Diskurs zustande gebracht, der heterogene Ideen in sich getragen habe. Dieser sei sowohl modern (*motadjadded*) wie auch religiös (*motadayyen*), sowohl antiklerikal (*ākhūndsetīz*) wie auch europafeindlich, sowohl demokratiefordernd (*mashrūtekhkhāh*) wie auch religiöse Einheit verlangend, sowohl die persische Sprache und Literatur verteidigend wie auch den fatalistischen Ideen von Dichtern wie Sa'īdī (ca. 1210-1291/92), Hāfez (ca. 1315-1390) und Moulānā/Rūmī (1207-1273) feindlich gewesen (S. 227-228).

1.17. Farzīn-e Wahdat: *Bonbast-e tadjaddod dar andīshe-ye Kasrawī* (Die Sackgasse der Moderne im Denken Kasrawīs), 1380 h.sh./2001, Bethesda

⁹⁰² Etwa vor fünfzig Jahren führte Katīrā'ī die These der Verwestlichung auf Kasrawī zurück und zählte einige Persönlichkeiten auf, die seines Erachtens ihre Ideen unter dem Einfluss Kasrawīs entwickelten. (Katīrā'ī, *Ketāb-shenāsī-ye Kasrawī*, S. 370-371).

Farzīn-e Wahdat, bekannt auch als Farzin Vahdat, Soziologe und Dozent an der Universität Harvard, befasst sich in einem in *Iran Nameh* publizierten Artikel mit der Moderne (*tadjaddod*) im Gedankengut Kasrawīs. In Anlehnung vor allem an Habermas bezeichnet er die Subjektivität (*zehnīyat*) und die Universalität (*kollīyat*) als zwei Säulen der Moderne, die miteinander verbunden werden müssten, damit der Sinn (*ma'nā*) in der Gesellschaft nicht verloren gehe. Diese Verbindung könne im Bereich der Soziologie als Zusammenschluss (*djam'-bandī*) zwischen dem Individuum und der Gesellschaft und im Bereich der Kultur als jener zwischen der Vernunft und dem Gefühl verstanden werden. Habermas habe mit seiner Theorie des kommunikativen Handelns (*konesh-e erbatī*), nach der das Individuum (*fard*) und die Gemeinschaft (*gorūh*) als ebenbürtig gelten, einen grossen Beitrag zur Verbindung von Subjektivität und Universalität im gesellschaftlich-politischen Bereich geleistet. Er habe versucht, das metaphysische Fundament der Moderne von der reinen Subjektivität durch Intersubjektivität (*miyan-zehnīyat*) abzulösen. Vor diesem theoretischen Hintergrund vertritt Wahdat die These, dass die Iraner im 20. Jahrhundert im Hinblick auf die Moderne entweder einer radikalen Form des Rationalismus (*kheradgerā'ī*) verhaftet waren oder in den Gefühlen versanken und sich nicht für die Verbindung von Vernunft und Gefühl engagierten. Er wirft Kasrawī einen radikalen Rationalismus und die Verneinung der Autonomie des Individuums (*esteghlāl-e fard*) zu Gunsten des Gemeinwohls vor (S. 245-248).

Wahdat stellt auch die These auf, dass Kasrawī in seiner Auseinandersetzung mit Europa von den Ideen von Īrānshahr beeinflusst gewesen sei (S. 245-246). Īrānshahr habe einen Nationalismus vertreten, der mit Kritik am Westen und der Ablehnung seiner Zivilisation einherging. Īrānshahr habe die Dichotomie von Seele (*rawān*) versus Körper (*djān*) herangezogen, um dem Materialismus entgegenzutreten und das Gemeinwohl über die Subjektivität des Individuums (*zehnīyat-e fard*) zu stellen (S. 248-250).

Wahdat ist der Meinung, dass Kasrawī wie Īrānshahr die westliche Moderne vor allem wegen der Hegemonie der Gewalt und des Zweiten Weltkrieges abgelehnt hätte. Kasrawī vertrete wie Īrānshahr die Meinung, dass in Europa eine Herrschaft der Triebseele (*djān*) und des Materialismus vorherrsche. Um die Herausforderungen der neuen Zeit zu lösen habe sich Kasrawī einer Weltanschauung zugewandt, die Parallelen zum «Deismus» im Europa des 17. und 18. Jahrhunderts aufweise. Nach Wahdat stehen für Kasrawīs die Ordnung (*nazm*) und das gesellschaftliche Zusammengehörigkeitsgefühl (*hambastegī-ye edjtemā'ī*) im Vordergrund. Kasrawī sehe die Ordnung am besten durch die Religion verwirklicht. Unter Ordnung verstehe er Vernunft (*kherad*). Dieses Verständnis komme einem religiösen und fundamentalistischen Rationalismus (*kheradgerā'ī-ye mazhabwār wa bonyādgerāyāne*) gleich. In der entzauberten Welt habe er sogar der Vorstellungskraft (*nīrū-ye tasawwor*) kein Recht zuschreiben können.

Wahdat kommt zum Schluss, dass es in Kasrawīs Weltanschauung keinen Platz für die Entwicklung einer autonomen Mentalität (*zehn-e mostaghel*) und einer auf dem Willen der Gemeinschaft und des Individuums basierten Intersubjektivität gebe. Deshalb reduziere Kasrawī die Aufgabe

des modernen Menschen auf den Aufbau der Welt. Die Quintessenz Wahdats lautet, dass die Fortsetzung von Kasrawīs Weg u.a. in den Despotismus (*khodkāmegī*) führen könne (S. 250-257).

1.18. Mohammad Rezā Ghānūnparwar: *Pākdīnī dar ārā-ye Kasrawī. Negareshī ‘aghlānī be dīn* (Pākdīnī im Denken Kasrawīs: Ein rationaler Blick auf die Religion), 1380 h.sh./2001, Bethesda

Mohammad Rezā Ghānūnparwar, bekannt auch als M. A. Ghanoonparvar, emeritierter Professor für persische Literatur an der Universität von Texas und Übersetzer von Kasrawīs Werken wie z.B. *Dar pīrāmūn- eslām* und *Shī‘egarī*, beschreibt dessen Blick auf die Welt und vor allem seine Herangehensweise an die Religion in einem in *Iran Nameh* publizierten Artikel als «aufrichtig, vernünftig und unmittelbar» (S. 237). Er betont, dass Kasrawī einen blinden Glauben an die Religion abgelehnt und eine Zuwendung zur Religion gestützt auf die Vernunft propagiert habe. Ebenso habe er sich für die Vereinbarkeit von Religion und Wissenschaft eingesetzt (S. 238). Die Hauptelemente der Religion wie Gott, Offenbarung und Prophetie seien bei Kasrawī nicht übernatürlich (*farātabī‘ī*), sondern natürlich (*tabī‘ī*) und diesseitig (*djahānī*) (S. 239). In Anlehnung an die Studie von Dastgheyb⁹⁰³ zu Kasrawī erhebt Ghānūnparwar den Einwand, dass Kasrawī einerseits einen Anspruch auf die Prophetie ablehne und andererseits eine Religion namens Pākdīnī als Alternative zum Islam propagiere (S. 240-241). Er betont, Kasrawīs Pākdīnī sei keine traditionelle Religion, weil bei ihr die Anbetung Gottes und der Glaube an das Jenseits keine grosse Rolle spielten (S. 241). Vor diesem Hintergrund meint er, Kasrawīs Pākdīnī könne als säkulare Religion (*dīn-e ‘orfī*) oder als Zivilreligion (*dīn-e madanī*) bezeichnet werden, als eine Religion verstanden werden, die darauf abziele, eine menschliche Gesellschaft zu bilden, deren Mitglieder sich dem Urteil der Vernunft unterwerfen (S. 242). Schliesslich fügt er hinzu, Kasrawīs Pākdīnī weise einige Parallelen zur religiösen Demokratie (*demokrāsī-ye dīnī*)⁹⁰⁴ respektive zur heutigen Theokratie (*nezām-e dīn-sālār*) im Iran auf. Zu ihren gemeinsamen Charakteristika zählt er Kasrawīs Überzeugung von der Ungleichheit der Geschlechter, seine Bücherverbrennung und seine Ansichten zu einigen Schriftstellern und Dichtern und der Forderung nach deren Bestrafung (S. 242).

1.19. Asghar-e Fathī: *Kasrawī če mīgūyad?* (Was sagt Kasrawī?), 1380 h.sh./2001, Bethesda

Asghar-e Fathī (1924-2017), eine Zeit lang Dozent für Soziologie an der Universität Calgary in Kanada, nimmt in einem in *Iran Nameh* publizierten Artikel Kasrawīs Publikationstätigkeiten in Schutz. Nach ihm hat Kasrawī eine Ideologie entwickelt, deren Hauptprinzipien und Verzweigungen in einem logischen Zusammenhang zueinander stünden. Er geht nicht näher darauf ein, sondern betont bloss, Kasrawīs Ideen basierten nicht auf den Sozialwissenschaften. Kasrawī sei in den letzten Jahren seines Lebens zum Schluss gekommen, die Haupthindernisse für den Fortschritt des Iran seien die tief veran-

⁹⁰³ Siehe Kapitel V, Nr. 1.12.

⁹⁰⁴ Die «religiöse Demokratie» bezeichnet Ghānūnparwar als «ein Widerspruch in sich» (*djam ‘-e azdād*). (Ghānūnparwar, *Pākdīnī dar ārā-ye Kasrawī*, S. 242).

kerten tausendjährigen religiösen Glaubenslehren und Gewohnheiten in der iranischen Gesellschaft. Diese seien in seinen Augen nicht nur mit der Vernunft und dem Leben unvereinbar, sondern stellten auch der Grund für die Zwistigkeiten (*čandūregī*) im Iran dar. Als Beweis für die Richtigkeit dieser These zieht Fathī die Entstehung der Herrschaft des Rechtsgelehrten (*welāyat-e faghīh*) im Iran und die damit einhergehende Entrechtung des iranischen Volkes heran (S. 261-263).⁹⁰⁵

1.20. Mo'assese-ye farhangī-ye ghadr-e welyāt: *Namād-e enherāf-e roshanfekrī. Eshārātī bar zendegī, afkār wa mähīyat-e Ahmad-e Kasrawī wa shenākht-e djaryānhā-ye moghābele-ye bā ū* (Ein Symbol der Abweichung von der Aufklärung. Einige Hinweise auf das Leben, die Gedanken und das Wesen von Ahmad-e Kasrawī und das Erkennen von dessen oppositionellen Strömungen), 1382 h.sh./2003-2004, Teheran

Dieses vom Institut *Mo'assese-ye farhangī-ye ghadr-e welyāt*⁹⁰⁶ herausgegebene Werk besteht aus einem Vorwort und fünf Kapiteln. Es wurde im Hinblick auf die Aufrechterhaltung der Ideologie des gegenwärtigen Regimes im Iran verfasst, und es gehört zu den eher polemischen Rezeptionen Kasrawīs. Im Vorwort wird Kasrawī als eine schmutzige Persönlichkeit (*shakhsīyat-e palasht*) bezeichnet und ihm wird der Besitz jeglichen Wissens abgesprochen. Ihm wird vorgeworfen, den Koran, den Propheten und die Imame der Schiiten beleidigt zu haben. Dass Kasrawīs Werke nach der islamischen Revolution an Popularität gewonnen haben, wird als ein kultureller Angriff gegen das iranische Volk, insbesondere gegen die junge Generation, bezeichnet (S. 13-15).

Das erste Kapitel ist fast identisch mit der Einleitung von Seyyed Malek Mohammad-e Mara'shī zur dritten Ausgabe von *Nabard-e bā bīdīnī*, die andernorts behandelt wurde (S. 17-115).⁹⁰⁷ Das zweite Kapitel hat die Reaktionen von Ruhollah Khomeini⁹⁰⁸ auf Kasrawīs Schrifttum zum Thema. Darin wird auf Kasrawīs Einfluss auf die Mullas in der Stadt Ghom, darunter auf 'Alī Akbar-e Hakamīzāde (1897/98-1987) eingegangen. Hakamīzāde ist der Autor von *Asrār-e hezār-sāle* (Die tausendjährigen Geheimnisse), in dem die schiitischen Glaubenssätze und Mullas kritisiert werden.⁹⁰⁹ Es wird behauptet, dass Hakamīzāde durch den Verkehr mit Kasrawī, dessen Ideen damals im ganzen Iran verbreitet gewesen seien, verführt worden zu sein. Es wird erwähnt, dass Khomeinis Werk *Kashf-e asrār* (Die Entdeckung der Geheimnisse) nicht nur als Antwort auf *Asrār-e hezār-sāle* von Hakamīzāde verstanden

⁹⁰⁵ Zudem weist er darauf hin, Kasrawī sei kein Feind der Dichtung gewesen, sondern seine Kritik an Hāfez und Sa'dī hätte sich auf deren Lobpreisung von Tyrannen, ihres Fatalismus (*djabrīgari*) und ihrer Lebensverachtung bezogen. (Fathī, *Kasrawī če mīgūyad?*, S. 264-266).

⁹⁰⁶ Der Webseite von *Mo'assese-ye farhangī-ye ghadr-e welyāt* ist zu entnehmen, dass dieses Institut auf Befehl des heutigen Revolutionsführers im Iran, Ali Khamenei, zur Bekämpfung des umfassenden kulturellen Angriffs gegen die islamische Revolution und die islamischen Glaubenssätze (*tahādjom-e gostarde-ye farhangī 'aleyh-e enghelāb-e eslāmī wa bāwarhay-e eslām*) gegründet wurde. Zur Webseite siehe: «<https://ghadr110.ir/>». (Letzter Zugriff: April 2021).

⁹⁰⁷ Siehe <1.3. Mahdī-ye Sarrādj-e Ansārī> im Kapitel V. Vor diesem Hintergrund kann davon ausgegeben werden, dass Mara'shī der Autor oder ein Co-Autor von *Namād-e enherāf-e roshanfekrī* ist, das im Namen von *Mo'assese-ye farhangī-ye ghadr-e welyāt* herausgegeben wurde.

⁹⁰⁸ In diesem Werk wird Khomeini mit dem Beinamen «Imam» erwähnt.

⁹⁰⁹ Dieses Werk wurde im Verlag *Peymān*, der von Kasrawī geleitet wurde, im Jahre 1943 herausgegeben.

werden solle, sondern auch auf Kasrawīs Ideen. Dies wird mit folgenden fünf Argumenten begründet: (1) Kasrawī sei die erste Person, die unter dem Vorwand der Bekämpfung des Aberglaubens die Heiligen beleidigt habe. (2) Der Titel des Buches *Asrār-e hezār-sāle* sei in Anlehnung an die von Kasrawī verwendeten Ausdrücke gewählt worden. Kasrawī habe zum Beispiel die schiitischen Imame als tausendjährige Tote (*mordegān-e hezārsāle*) und die schiitischen Glaubenssätze als tausendjährigen Aberglauben (*pendār-hā-ye hezārsāle*) bezeichnet. (3) Vieles aus *Asrār-e hezār-sāle* seien abgeänderte Worte Kasrawīs, was mit zwei Zitaten untermauert wird. (4) Die von Kasrawī herausgegebene Zeitschrift *Peymān* habe die Publikation der Zeitschrift *Homāyūn* von Hakamīzāde angekündigt. Der Inhalt dieser Monatszeitschrift sei ähnlich wie derjenige von *Peymān*. Die Publikation von Artikeln wie *Zabān-e khonsā* (Die neutrale Sprache) zur Verbannung der arabischen Wörter aus dem Persischen und *Bot-parastī* (Der Götzendienst) zur Ablehnung der Besichtigung von Gräbern der schiitischen Imame seien Beweise für die gleiche Gesinnung in diesen Zeitschriften (*Peymān* und *Homāyūn*). (5) Schliesslich habe Khomeini in seinem *Kashf-e asrār* auf die Bücherverbrennungen und den Anspruch Kasrawīs auf die Prophetie hingewiesen (S. 121-123). Ausserdem werden einige Reaktionen Khomeinis auf Kasrawīs Ideen aus *Kashf-e asrār* herangezogen (S. 135-143).

Das dritte Kapitel hat die islamistisch-terroristische Organisation *Fadā'iyān-e eslām* und dessen Begründer Nawwāb-e Safawī (1923-1955)⁹¹⁰ sowie seine Auseinandersetzung mit Kasrawī zum Thema. Darin werden Nawwāb-e Safawī und die Mitglieder von *Fadā'iyān-e eslām*, die Kasrawī ermordeten, verherrlicht. Diese Verherrlichung wird u.a. mit einigen Zitaten von bekannten schiitischen Mullahs und zukünftigen Machthabern des Iran wie Khomeini, Khamenei und 'Alī Akbar-e Hāshemī-ye Rafsandjānī geschmückt (S. 149-222). Das vierte Kapitel handelt von Auseinandersetzungen zwischen Kasrawī und seinem Widersacher Mahdī-ye Sarrādj-e Ansārī (1895/96-1961) (S. 226-267), die andernorts behandelt wurden.⁹¹¹ Im fünften Kapitel werden einige wenige gegen Kasrawī verfasste Werke aufgelistet, von denen die meisten in der vorliegenden Arbeit besprochen wurden.⁹¹² Ausserdem werden einige schiitische, im Iran und im Irak (vor allem in Nadschaf) ansässige Mullahs für ihr Gutachten zur Ermordung Kasrawīs und ihre finanzielle Unterstützung von Nawwāb-e Safawī zur Realisierung dieses Gutachtens gelobt (S. 269-279).

1.21. Mahmūd-e Delfānī: *Ahmad-e Kasrawī; az dīn-setīzī tā dīn-āwīrī* (Ahmad-e Kasrawī; von der Religionsbekämpfung bis zur Religionsgründung), 1390 h.sh./2012, London⁹¹³

⁹¹⁰ Mehr zu den *Fadā'iyān-e eslām* und deren Begründer siehe das Unterkapitel «Ermordung».

⁹¹¹ Siehe <1.3. Mahdī-ye Sarrādj-e Ansārī> im Kapitel V.

⁹¹² Zu diesen Werken sind u.a. die Folgenden zu erwähnen: Zarandī, *Čand so 'āl az Kasrawī*; Hoseynī-ye Shīrāzī, *Kasr-e Kasrawī*; Nakha'ī, *Kadjrawīhā-ye Kasrawī*.

⁹¹³ Dieser Artikel ist online auf der Webseite der BBC mit Sitz in London in persischer Sprache erschienen: «https://www.bbc.com/persian/iran/2012/03/120313_144_kasravi_religion_delfani» (Letzter Zugang: April 2021).

Mahmūd-e Delfānī, bekannt als Mahmoud Delfani, Dozent für Geschichte in Paris, hebt in einem kurzen Artikel hervor, Kasrawī habe in seinem Schrifttum zum Ziel – wie viele andere iranische Dissidenten im 19. Jahrhundert⁹¹⁴ – die Gesellschaft zu verbessern und die intellektuelle und wissenschaftliche Rückständigkeit zu überwinden. Kasrawī sei in einem religiösen Diskurs (*goftemān-e dīnī*) geblieben und habe sich nicht dem Säkularismus (*gīrī-madārī/sekūlarīsmūs*) zugewandt, was ihn von seinen Vorgängern und Zeitgenossen unterscheide.⁹¹⁵ Vor diesem Hintergrund kritisiert Delfānī, dass viele das Fundament von Kasrawīs Gedanken als Vernunft (*kherad*) und Rationalismus (*kheradgerā'ī*) betrachteten, während dieser doch kein Rationalist im philosophischen Sinne (*be mafūhm-e falsafe*) gewesen sei.⁹¹⁶ Er betont zu Recht, dass Kasrawī heute von den Säkularisten als Symbol des Rationalismus und seitens der Gläubigen als das Symbol des Bösen verstanden werde, was eine historische Forschung über ihn erschwere.

Kasrawīs Kritik war nach Delfānī zuerst gegen die Mullahs gerichtet, wobei sie im Laufe der Zeit auf die Schia und dann auf den Islam erweitert wurde und schliesslich in die Stiftung einer universellen Religion namens Pākdīnī mündete. Schliesslich zieht er in Zweifel, dass Kasrawī wegen seiner Kritik an der Schia und am Islam ermordet wurde. Ihm zufolge gibt es auch kein Gutachten von den schiitischen Mullahs zur Ermordung Kasrawīs. Vor diesem Hintergrund stellt er die Frage, ob Kasrawī nicht doch wegen der Stiftung der Pākdīnī und seiner anderen Ansichten ermordet worden sei.

1.22. Mohammad Rezā Nīkfar: *Kasrawī wa mas'ale-ye howīyat-e sekūlar* (Kasrawī und die Frage nach der säkularen Identität), 1390 h.sh./2012, London⁹¹⁷

Mohammad Rezā Nīkfar, Forscher im Bereich der Philosophie und der politischen Ideen, stellt in einem kurzen Artikel die folgende These auf: Sollten Kasrawīs Verteidigung des Konstitutionalismus, seine Religionskritik (vor allem die Kritik an der Schia), sein Plädoyer für eine vernünftige und zivile Religion (*dīn-e bekhradāne-ye madanī*), sein Engagement für die Reform des Persischen sowie seine Achtung vor dem Iran als zueinander gehörend erachtet werden, so könnten sie als Engagement für die Schaffung einer iranisch-säkularen Identität (*howīyat-e īranī-ye sekūlar*) bezeichnet werden.

Nach Nīkfar ist Kasrawī ein Nationalist und ein Vertreter des Rationalismus (*kheradwarzī*). Kasrawī glaube, der Rationalismus könne all die Glaubensrichtungen im Iran ablösen. Er sei auch ein Säkularist (im politischen Sinne), dulde keine Einmischung der Religion in die Politik und betrachte das

⁹¹⁴ Zu diesen Dissidenten zählt er die folgenden: Mīrzā Fath 'Alī-ye Ākhūndzāde (1812-1878), Mīrzā Āghā Khān-e Kermānī (1854/55-1896), Mīrzā Yūsof Khān-e Mostashāroddoule (1823-1895), Mīrzā Malkam Khān (1833–1909), 'Abdolrahīm-e Tālebūf (1834-1911), Sheykhorra'īs-e Ghādjar (1847/48-1917/18) und Sheykh Ebrāhīm-e Zandjānī (1855/56-1928/29[?]). (Delfānī, *Ahmad-e Kasrawī; az dīn-setīzī tā dīn-āwīrī*).

⁹¹⁵ Delfānī beschreibt an keiner Stelle, was er unter dem «Säkularismus» versteht.

⁹¹⁶ Delfānī beschreibt an keiner Stelle, was unter «Rationalismus» im philosophischen Sinne zu verstehen ist.

⁹¹⁷ Dieser Artikel ist Online auf der Webseite der BBC mit Sitz in London in persischer Sprache erschienen: «https://www.bbc.com/persian/iran/2012/03/120309_144_kasravi_secular_nikfar» (Letzter Zugriff: April 2021).

Eindringen der Religion in die politischen Angelegenheiten als gefährlich, sowohl für die Gesellschaft wie auch für die Religion selbst.⁹¹⁸

Nīkfar betrachtet Kasrawī als religiösen Intellektuellen (*roshanfekr-e dīnī*), der mit seiner Pākdīnī die Religion auf ihr Wesen, nämlich auf die Moral (*akhlāgh*), zurückzubringen versuchte. Kasrawī verstehe unter dem Weg (*ā`īn*) eine moralisch-humanistische Religion. Er verlange von der Religion, dass sie die Funktion einer Zivilreligion (*dīn-e madanī*) im Sinne von Rousseau einnehme und die gesellschaftlichen Verträge einhalte. Im Unterschied zu vielen heutigen religiösen Intellektuellen des Iran sei er nicht dem Text, gemeint ist die Offenbarungsschrift, verhaftet. Er weise im Hinblick auf seinen moralischen Standpunkt Ähnlichkeiten zu Spinoza auf, der sich gegen alles Amoralische, und zwar auch solches, das in heiligen Texten vorkommt, ausgesprochen habe.

Nach Nīkfar teilt Kasrawī die Mullahs in drei Gruppen auf: Die Opportunisten, die wahren Verfechter des Konstitutionalismus und die Anti-Konstitutionalisten. Kasrawī ordne die meisten Mullahs der dritten Kategorie zu. In seinem Buch *Shī`egarī* gehe Kasrawī davon aus, dass die Mullahs die politische Macht nicht direkt an sich reißen würden. Aber ihre Machenschaften seien für die Schwächung der modernen gesellschaftlichen Ordnung und für die Behinderung des gesellschaftlichen Fortschritts verantwortlich.⁹¹⁹ Kurz darauf aber habe er die Gefahr und die Nachlässigkeit der Säkularisten erkannt, was aus seinem Werk *Sarnewesht-e īrān ĉe khāhad shod?* (Was wird die Zukunft des Iran sein?) hervorgehe. In den Augen Kasrawīs stelle die Schia zum einen ein Hindernis zur Gewinnung einer iranisch-rationalen Identität und zum anderen ein Hindernis zur Errichtung eines säkularen Systems dar. Auch der Meinung, die Schia sei der iranische Islam und solle zu Gunsten der nationalen Identität bewahrt werden, schenke Kasrawī keinen Glauben. Er sei der Meinung, dass nicht die Schia das Bindeglied der Nation sein könne, sondern die persische Sprache.

Schliesslich hält Nīkfar fest, heute könne die Einheit eines Volkes nicht so vereinfacht diskutiert werden. Die Sprach- und Kulturwissenschaften könnten nicht die Politik ablösen. Kasrawī habe auf die Frage nach der nationalen Identität eine kulturelle Antwort geliefert, wobei heute die Antwort im Rahmen eines politischen Projekts für die Freiheit und Gerechtigkeit formuliert werden müsse. Bezüglich der existierenden Herrschaft des Rechtsgelehrten (*welāyat-e faghīh*) im Iran fügt er hinzu, dass sie die Herrschaft über die Unmündigen sei (*welāyat bar saghīrān*). Kasrawī habe diese Unmündigkeit

⁹¹⁸ Nīkfars These kann nicht stimmen. Dass der Islam die Quelle der Rechtsprechung und der Gesetzgebung zu darstellt, und dass die Gesellschaft nach einer bestimmten Interpretation des Islam zu gestalten ist, lehnte Kasrawī strikt ab. Er selbst hat einen grossen Beitrag zur Entmachtung der Mullahs, die bis zum Anfang des 20. Jahrhunderts die Gerichtsbarkeit in der Hand hatten, geleistet. Darüber hinaus duldet er auch keine Einmischung der Mollas in die staatlichen Angelegenheiten, und warnte die Regierung davor, den Mullahs Macht einzuräumen. (*Doulat be mā pāsokh dahad*, S. 19). Dennoch war Kasrawī kein Säkularist im strengen Sinne. Er zielte darauf ab, die Gesellschaft nach seiner Pākdīnī zu gestalten. Ausserdem praktizierte er nicht nur keine religiöse Toleranz, sondern engagierte sich für die Vernichtung der religiösen Vielfalt zu Gunsten der Durchsetzung seiner Pākdīnī.

⁹¹⁹ Hier erwähnt Nīkfar auch Khomeinis Ansicht zur politischen Herrschaft durch die Mullahs. Aus dem *Kashf-e asrār* (Entdeckung der Geheimnisse) von Khomeini zitiert er eine Stelle, in der dieser die politische Herrschaft für die Mullahs ablehnt und sich für eine Regierung ausspricht, welche gemäss dem göttlichen Gesetz (*ghānūn-e khodā`ī*) und mit Aufsicht der Mullahs funktioniert.

(*saghārat*) zu bekämpfen versucht. Nur mit der Beendigung der Herrschaft der Rechtsgelehrten im Iran kann nach ihm der Säkularismus im politischen Sinne realisiert werden.

1.23. Alīrezā Malā'ī-ye Tawānī: *Az Kāwe tā Kasrawī; ta 'ammolī darbāre-ye dīn wa naghd-e bāwarhā-ye dīnī-ye īrānīhā* (Von Kāwe bis Kasrawī; Überlegung über Religion und die Kritik an den religiösen Lehren der Iraner), 1395 h.sh./2016-17, Teheran

Alīrezā Malā'ī-ye Tawānī, Forscher und Mitglied des Wissenschaftsgremiums des *Instituts für Geisteswissenschaften und kulturellen Studien*⁹²⁰ in Teheran analysiert im Hinblick auf Religion und Religionskritik in einer umfassenden und wissenschaftlichen Monographie u.a. Kasrawīs Schrifttum. Dessen Biographie, Religionskritik und -verständnis sowie eine kurze Rezeption der Werke seiner zeitgenössischen Widersacher⁹²¹ nehmen einen sehr grossen Platz in dieser Monographie ein. Darin wird erwähnt, Kasrawī habe zum Ziel gehabt, alle Religionen mit seiner Pākḏīnī abzulösen, da sie Aberglauben umfassten und mit der Wissenschaft, der Rationalität und den Erfordernissen der Zeit unvereinbar gewesen seien (S. 20) sowie den Grund für die Spaltung (S. 184-185) und die Rückständigkeit des Iran darstellten (S. 240).⁹²² Tawānī ist der Ansicht, dass Kasrawī zur Vereinigung aller göttlichen Religionen aufgerufen habe (S. 20). Mit seinem Anspruch auf Prophetie habe er aber den Diskurs um die Religionskritik vom richtigen Weg abgebracht (S. 383).⁹²³

Kasrawīs transzendente (*borūn-dīnī*) Religionskritik sei von den Denkern der Aufklärung (*roshangarī*), den säkularen iranischen Denkern des 19. und 20. Jahrhunderts⁹²⁴ und den Ideen des Wahhabismus beeinflusst (S. 356). Als interreligiöser Reformier habe er einen interreligiösen Dialog (*goft-e gū-ye beyn-e adyānī*) herbeigeführt. Sein Ziel sei es gewesen, den religiösen Kult zu eliminieren und das wahre Wesen der Religionen hervorzuheben, um schliesslich dieses zur Grundlage der religiösen Einheit (*wahdat-e dīnī*) zu erheben. Dabei habe er sich von der Reform der Religion zur Eliminierung aller Glaubensrichtungen hinbewegt (S. 356).

Bezüglich Kasrawīs Pākḏīnī vertritt Tawānī die Ansicht, sie sei unter Einfluss der sunnitischen Reformisten entstanden. Er betrachtet sie in Anlehnung an den besprochenen Artikel von Asghar-e

⁹²⁰ Auf der Homepage dieses Institutes steht für den persischen Namen, nämlich *Pazhūheshgāh-e 'olūm-e ensānī wa motāle'āt-e farhangī* die folgende englische Übersetzung: *Institute for Humanities and Cultural Studies*.

⁹²¹ Zu diesen Widersachern, deren Ansichten Tawānī kurz wiedergibt, zählen die folgenden Autoren: Mahdī-ye Sarrādj-e Ansārī, Seyyed Nūroddīn-e Hoseynī-ye Shīrāzī, Farhang-e Nakha'ī und Ruhollah Khomeini. (Tawānī, *Az Kāwe tā Kasrawī*, S. 373-379). Die Kritik der ersten drei genannten Personen an Kasrawīs Religionsverständnis wurde im Rahmen der vorliegenden Arbeit rezipiert.

⁹²² Tawānī stellt zu Recht fest, dass Kasrawī nicht nur die religiöse, sondern auch die sprachliche und ethnische Vielfalt im Iran als Haupthindernis für die Einheit des Landes betrachtet. (Tawānī, *Az Kāwe tā Kasrawī*, S. 184-185).

⁹²³ Kasrawī wies nach Tawānī schon in seinem Werk *Ā'in* auf die Notwendigkeit eines religiösen Führers (*rāhnamā*) hin, worunter er sich selbst respektive einen Propheten (*payāambar*) verstanden habe. (Tawānī, *Az Kāwe tā Kasrawī*, S. 191).

⁹²⁴ Zu diesen Denkern zählt er die folgenden: Ākhūndzāde, Tālebūf, Malkam Khān und Kermānī. (Tawānī, *Az Kāwe tā Kasrawī*, S. 221).

Fathī⁹²⁵ als säkulare Religion (*dīn-e 'orfī*) und als Zivilreligion (*dīn-e madanī*). Mit ihr ziele Kasrawī auf die Gestaltung einer Gesellschaft ab, die auf der Vernunft basiere. Gestützt auf die besprochene These von Ghānūnparwar⁹²⁶ betont Tawānī, Kasrawī konnotiere Phänomene wie Gott, Offenbarung, Prophetie etc. natürlich und diesseitig (*tabī'ī wa īn-djahānī*). Seine Pākdīnī fungiere wie eine diesseitige Ideologie, der Aufgaben wie die Ordnung des menschlichen Lebens sowie der Fortschritt und die Einheit der Menschheit zugeschrieben werden (S. 357). Dass Kasrawī sich in seinen Aussagen über das Jenseits einer einfachen, weltlichen und entzauberten Sprache bedient, führt Tawānī auf den Einfluss von Hoseyn-e Kāzemzāde-ye Īrānshahr zurück (S. 357-358).⁹²⁷ In Kasrawīs Religionsverständnis seien kultische Themen wie Gebet und Ramadan nicht von Bedeutung. Die beste Anbetung Gottes bestünde darin, dem Volk zu dienen (S. 362-363). Auch die Existenz der Mullas als eine besondere Schicht dulde er nicht und versuche sie durch seine *Bāhamād-e āzādegān* abzulösen (S. 364).

Tawānī schreibt Kasrawī den Besitz eines eigenständigen Gedankengebäudes zu. Gleichzeitig wirft er ihm eine Vereinfachung der von ihm behandelten Bereiche, vor. Kasrawī sei mit den politischen, ökonomischen und philosophischen Schulen des Westens nicht vertraut gewesen und habe die Ideen von Philosophen wie Platon, Aristoteles, Voltaire, Schopenhauer, Nietzsche etc. kritisiert, ohne ihre Werke studiert zu haben (S. 216-218). Das Fundament von Kasrawīs Arbeiten sei der Rationalismus (*kheradgerā'ī*). Hier sei er unter dem Einfluss der westlichen Aufklärung (*roshangarī*) gestanden. Kasrawī habe wie die Aufklärer die traditionelle Denkweise (*tafakkor-e sonnati*) bekämpft. Zudem habe er versucht, im Alleingang eine Aufklärung herbeizuführen. Sein Rationalismus sei nicht philosophisch oder materialistisch. Er weise keine Ähnlichkeit mit demjenigen von Descartes und ähnlicher Strömungen auf. Kasrawīs Rationalismus verfüge über drei Eigenschaften: Die Absolut-Erklärung der Werte (*arzeshhā*) und die Ablehnung des Relativismus (*nesbī-engārī*), die Behauptung der Abhängigkeit der Vernunft von der Religion, und die Vermischung von Vernunft und Gemeinwohl (*maslahat-gerā'ī*) (S. 219-222). Kasrawī verstehe sich als alleiniger Besitzer der Wahrheit und lehne den Pluralismus ab, was der Demokratie und der Freiheit zuwiderlaufe (S. 361). Ausserdem schreibt Tawānī Kasrawī dem Pragmatismus (*perāgmātism*)⁹²⁸ zu und betont, er beurteile alles, darunter Kunst, Wissenschaft, Philosophie, Literatur, Religion etc. aus dieser Perspektive respektive mit dem Massstab von Nutzen und Schaden (*sūd wa ziyān*) (S. 223-224). Er bezeichnet Kasrawī als engagierten Denker, der über ein positives Menschenbild verfüge und in allen seinen Tätigkeiten die Aufklärung der Menschheit zum Ziel habe, von der er denke, sie sei in ständigem Fortschritt begriffen (S. 224-228).

⁹²⁵ Siehe <1.19. Asghar-e Fathī> im Kapitel V.

⁹²⁶ Siehe <1.18. Mohammad Rezā Ghānūnparwar> im Kapitel V.

⁹²⁷ Tawānī zufolge ist Kasrawī darüber hinaus bei seiner Kritik an der westlichen Zivilisation von Īrānshahr beeinflusst gewesen. Der Unterschied zwischen diesen beiden Nationalisten liege darin, dass Īrānshahr die Schia als eine iranische Glaubensrichtung verteidigt, während Kasrawī sie abgelehnt habe. (Tawānī, *Az Kāwe tā Kasrawī*, S. 358).

⁹²⁸ Tawānī versteht unter dem «Pragmatismus» eine philosophische Strömung, nach der die Bedeutung und die Wahrheit der Gedanken nach ihrem Nutzen und ihren Resultaten (*fawāyed wa natāyedj*) bemessen wird. Aus der Perspektive des Pragmatismus gesehen sind nach ihm die Gedanken und Ideen nur wahr (*haghīghī*), wenn sie für die Menschen nützlich sind. (Tawānī, *Az Kāwe tā Kasrawī*, S. 223).

In Anlehnung an den besprochenen Artikel von Ārmān-e Nehčīrī⁹²⁹ merkt Tawānī kritisch an, man dürfe nicht, wie es bei Kasrawī der Fall sei, in der modernen Welt von der Religion die Stiftung der nationalen Einheit (*hambastegī-ye mellī*) erwarten. Es sei widersprüchlich, wenn versucht werde, alle anti-religiös aufgeladenen Errungenschaften des westlichen Menschen im Rahmen der Religion zu adoptieren (S. 358-359). Auch bemerkt er zu Recht, Kasrawī sei im Laufe der Zeit einem religiösen Dogmatismus verhaftet gewesen, den er als einzigen Weg zur Erlösung der Menschheit erklärt habe (S. 359).

Bezüglich des Säkularismus im politischen Sinne respektive der Trennung von Religion und Politik im Islam weist Tawānī darauf hin, dass Kasrawī seine These, der Islam sei längst von der Politik getrennt, aus dem Buch *Osūl-e demokrāsī* (Die Prinzipien der Demokratie) von Sheykh Ebrāhīm-e Zandjānī übernommen habe (S. 360).⁹³⁰ Wie viele andere Wissenschaftler und Kasrawīs Widersacher weist Tawānī schliesslich darauf hin, Khomeini führe in seinem Werk *Kashf-e asrār*⁹³¹ zu Recht die Ideen von Hakamīzāde auf den Einfluss Kasrawīs zurück (S. 205-207, 365-366, 377-399).

1.24. Rasūl-e Dja‘fariyān: *Djaryānhā wa sāzmānhā-ye mazhabī-siyāsī-ye īrān. Az rūy-e kār āmadan-e Mohammad Rezā Shāh tā pīrūzī-ye enghelāb-e eslāmī (1357-1320)*. (Die religiösen und politischen Strömungen und Organisationen des Iran. Von der Machtübernahme von Mohammad Rezā Shāh bis zum Sieg der islamischen Revolution von 1941 bis 1979), 1396 h.sh./2017-18, Teheran⁹³²

Rasūl-e Dja‘fariyān, Dozent an der Universität Teheran und schiitischer Mulla, behandelt in seinem umfangreichen und teilweise polemischen Werk die religiös-politischen Strömungen und Organisationen des Iran zwischen der Abdankung von Rezā Shāh (1941) und der islamischen Revolution (1979).⁹³³ In diesem Werk streift er Kasrawīs Ideen, und meint, dessen historischen Werke und dessen Kritik an der iranischen Kultur hätten dazu geführt, dass seine religionskritischen Schriften auch ernst genommen würden. Kasrawī hätte zahlreiche Anhänger gehabt, darunter viele Gymnasiallehrer in verschiedenen grösseren Städten des Iran wie Teheran, Maschhad, Täbris und Isfahan. Seine Kritik am Islam und an der Schia sowie seine radikale Herangehensweise habe das Erwachen der religiösen Kräfte herbeigeführt. Zur Untermauerung seiner These listet Dja‘fariyān einige gegen Kasrawī verfassten Werke auf (S. 32-35), die im Rahmen der vorliegenden Arbeit behandelt wurden.⁹³⁴

⁹²⁹ Siehe <1.13. Ārmān-e Nehčīrī> im Kapitel V.

⁹³⁰ Die Stelle, die Tawānī zur Untermauerung seiner These aus dem Buch *Osūl-e demokrāsī* zitiert, konnte der Autor der vorliegenden Arbeit in jenem Buch nicht finden.

⁹³¹ Khomeini hat *Kashf-e asrār* (Die Entdeckung der Geheimnisse) in Erwiderung von Hakamīzādes Werk *Asrār-e hezārsāle* (Die tausendjährigen Geheimnisse) im Jahre 1323 h.sh./1944-45 verfasst.

⁹³² Aus der zweiten Auflage, erschienen im Jahr 1398 h.sh./2019-2020 in Teheran, geht hervor, dass die erste Auflage im Jahre 1396 h.sh./2017-18 herausgegeben wurde. Es kann aber sein, dass die erste Auflage von einem anderen Verlag früher publiziert worden ist. Die vorliegende Rezeption basiert auf der zweiten Auflage.

⁹³³ Er beklagt sich zum Beispiel darüber, dass Kasrawīs Werk *Rāh-e rastgārī* unter der Herrschaft der Islamischen Republik Iran neu aufgelegt wurde. (Dja‘fariyān, *Djaryānhā wa sāzmānhā-ye mazhabī-siyāsī-ye īrān*, S. 1235, Fn. 1).

⁹³⁴ Nach Dja‘fariyān sind u.a. Kasrawīs Ideen von Wahhabiten in Saudi-Arabien rezipiert worden. (Dja‘fariyān, *Djaryānhā wa sāzmānhā-ye mazhabī-siyāsī-ye īrān*, S. 1255, Fn. 1).

Nach Dja‘fariyān hat Kasrawī bei seinen reformistischen Bemühungen fast nichts von der Religion übriggelassen. Er plädiere nur für die Annahme der Hauptbotschaften der Religion wie der Glaube an Gott und das Jenseits, sowie für eine Lebensführung basierend auf der Vernunft. Im Unterschied zu vielen schiitischen Mullas vertritt er die Ansicht, Kasrawī habe keinen Anspruch auf Prophetie im traditionellen Sinne erhoben, sondern sie eher degradiert (S. 1232-1233). Vom Schrifttum Kasrawīs streift Dja‘fariyān nur das vierte Kapitel von *Shī‘egarī*, das den Anspruch der schiitischen Mullas auf politische Herrschaft zum Thema hat. Nach ihm vertraten die schiitischen Mullas zu Lebzeiten Kasrawīs die Idee der Herrschaft des Rechtsgelehrten (*welāyat-e faghīh*). Sie hätten nicht die Herrschaft für sich in Anspruch genommen, sondern sich damit begnügt, dass die Regierung von den Rechtsgelehrten (*foghahā*) bestätigt würde (S. 1233-1234).⁹³⁵

Dja‘fariyān zufolge kritisierte Kasrawī aus einer salafistisch-wahhabistischen Perspektive den schiitischen Kult und im Laufe der Zeit sogar den Islam an sich. Er habe die für ihn akzeptierbaren Prinzipien der Religion im Rahmen seiner Pākdīnī dargelegt (S. 1235). Dja‘fariyān wirft Kasrawī schliesslich Widersprüchlichkeit vor. Er habe zum einen alles aus einer positivistisch-wissenschaftlichen (*posītīwīstī wa ‘elmgerāyāne*), westlichen Perspektive des 19. Jahrhunderts beurteilt und zum anderen den Westen bekämpft. Dja‘fariyān bezeichnet Kasrawī als einen Rationalisten (*kheradgerā-ye be tamām ma‘nā*) (S. 1235), ohne jedoch die Bedeutung des Rationalismus oder aber Kasrawīs Verständnis davon näher zu erläutern.

1.25. Zwischenresümee

Kasrawīs Bemühungen fand vor der islamischen Revolution unter den Mullas keine Zustimmung. Sie bekämpften seine Ideen vor allem darum, weil er einen Anspruch auf Prophetie erhob, den Islam zu einem Auslaufmodell erklärte und seine Pākdīnī als Alternative dazu vorstellte. Im Unterschied zu Kasrawī, der ein *dynamisches* Verständnis der Religion hatte, vertraten seine Gegnerschaft im Grunde genommen ein *statisches* Verständnis. Sie verteidigten den Islam als letztgültige Religion, die sie auch als mit den Erfordernissen der Zeit und Naturwissenschaften vereinbar sahen. Um den Beweis dieser Vereinbarkeit zu erbringen, bedienten sich einige von ihnen einer «wissenschaftliche Interpretation» des Koran und der Überlieferung (Nr. 1.3, Nr. 1.4, Nr. 1.5, Nr. 1.6, Nr. 1.7). Nur Zarandī stimmte Kasrawī zu, dass der heutige Islam mit dem Urislam nichts gemein habe, wobei aber auch er eine Abwendung vom Islam ablehnte (Nr. 1.1). Einige Mullas und Gläubige sahen Ähnlichkeiten zwischen Pākdīnī und Bahaismus (Nr. 1.1, Nr. 1.3, Nr. 1.4, Nr. 1.9). Ausserdem stellten sie, wie auch einzelne Wissenschaftler, die These auf, Kasrawī stehe unter dem Einfluss des Wahhabismus (Nr. 1.3, Nr. 1.11, Nr. 1.23, Nr. 1.24). Diese These wurde wahrscheinlich deshalb vertreten, weil Kasrawīs Religionskritik einige Ähn-

⁹³⁵ Dja‘fariyān zufolge haben nur zwei Persönlichkeiten auf diesen Kritikpunkt Kasrawīs reagiert. Zu diesen zählt er Mahdī-ye Sarrādj-e Ansārī, der Autor von *Shīe-e ċe mīgūyad* (Was sagt die Schia?) und Seyyed Nūroddīn-e Shīrāzī, der Autor von *Kasr-e Kasrawī* (Kasrawīs Defizit). (Dja‘fariyān, *Djaryānhā wa sāzmānhā-ye mazhabī-siyāsī-ye īrān*, S. 1234-1235). Mehr zu Ansārī siehe <1.3. Mahdī-ye Sarrādj-e Ansārī> im Kapitel V und zu Shīrāzī <1.6. Seyyed Nūroddīn-e Hoseynī-ye Shīrāzī> im Kapitel V in der vorliegenden Arbeit.

lichkeiten zum Wahhabitentum aufweist, darunter die Rückkehr zum Urislam, die Ablehnung des Sufismus sowie der übrigen Rechtsschulen inklusive der Schia und deren Verehrung der Heiligen und ihrer Gräber.⁹³⁶

Was die Stellungnahme der Säkularisten vor der Revolution angeht, so lobten einzelne Stimmen zwar Kasrawīs Kampf gegen den Aberglauben, wobei sie aber seine religiösen Ansichten nicht in Schutz nahmen (Nr. 1.8, Nr. 3.2). Der Grund mag am Anspruch Kasrawīs auf Prophetie und an seiner Kritik an der Dichtung und der Literatur liegen, was bei den Säkularisten nicht gut ankam.

Kasrawīs Kritik am Anspruch der schiitischen Mullas auf politische Herrschaft, die als Herrschaft des Rechtsgelehrten durch Khomeini umgesetzt wurde, wurde von einigen wenigen Gegnern Kasrawīs angesprochen. Diese lehnten allerdings einen solchen Anspruch ab und beschränkten ihr Recht auf religiöse Aufsicht über die staatlichen Angelegenheiten (Nr. 1.3, Nr. 1.6, Nr. 1.10). In der Wissenschaft wurde diese Idee erst nach der Revolution aufgegriffen und am Rande thematisiert. Dass die schiitischen Mullas zu Lebzeiten Kasrawīs die Idee der Herrschaft des Rechtsgelehrten vertraten, findet in der Wissenschaft Erwähnung (Nr. 1.24). Mit dem Hinweis auf die Entstehung der Islamischen Republik Iran sehen einige Akademiker Kasrawīs Idee diesbezüglich bestätigt (Nr. 1.19, Nr. 1.22). Es werden allerdings auch einige Ähnlichkeiten zwischen dem Gedankengut Kasrawīs und Khomeinis festgestellt und Ersterer wird für die Entstehung des Islamismus im Iran verantwortlich gemacht (Nr. 1.16). Auch Ähnlichkeiten zwischen dem Gedankengut Kasrawīs und der herrschenden Theokratie im Iran wird festgestellt (Nr. 1.18). Es wird auch betont, dass die Realisierung von Kasrawīs Ideen nicht zur Demokratie, sondern zum Totalitarismus und Despotismus hätten führen können (Nr. 1.14, Nr. 1.17).

Ein Einfluss von Denkern wie Ākhūndzāde, Kermānī und Īrānshahr auf Kasrawī wird ebenfalls betont (Nr. 1.3, Nr. 1.16, Nr. 1.23). Kasrawī wird auch als Vorläufer der Bekämpfung der Europäisierung bezeichnet (Nr. 1.12., Nr. 1.16), der diesbezüglich wie auch im Hinblick auf die Erneuerung der Religion zahlreiche bekannte Persönlichkeiten wie Ruhollah Khomeini (1902-1989) und Djalāl-e Āl-Ahmad (1923-1969) beeinflusst hatte (Nr. 1.16).

Schliesslich ist festzuhalten, dass die These, Kasrawī ziele mit seinem Engagement vor allem im Bereich der Religion auf die Realisierung der nationalen Einheit, in der Wissenschaft stark vertreten wird (Nr. 1.11, Nr. 1.13, Nr. 1.14, Nr. 1.17, Nr. 1.19, Nr. 1.22, Nr. 1.23).⁹³⁷ Kasrawī wird vorgeworfen, sein Diskurs um die Religion beinhalte heterogene Ideen wie die gleichzeitige Förderung von Demokratie und religiöser Einheit. Dies wird als ein Widerspruch verstanden (Nr. 1.14, Nr. 1.16, Nr. 1.23, Nr. 1.24).

⁹³⁶ Zum Wahhabitentum siehe Berger, *Islamische Theologie*, S. 111-113.

⁹³⁷ Es mag gut sein, dass sie diese These in Anlehnung an Abrahamian aufgestellt haben. (Abrahamian, *The Integrative Nationalist of Iran*).

2. Sufismus und Kharābātīgārī

In diesem Unterkapitel werden die Inhalte von fünf Monographien und Artikeln in Kürze vorgestellt, die zwischen 1945/46 bis 2013/14 entstanden sind. Die ersten zwei Schriften beinhalten viele polemische Auszüge. Hingegen sind die anderen drei Schriften wissenschaftlicher Natur. Sufismus und Kharābātīgārī werden hier untergebracht – wegen ihrem Zusammenspiel aber auch einer besseren Übersicht halber.

2.1. Seyyed Ebrāhīm-e Monaghghah: *Meftāh-e bayān yā kelīd-e zabān-e Hāfez. Pāsokh-e Kasrawī*. (Der Schlüssel zur Erklärung oder der Schlüssel zur Sprache von Hāfez. In Erwiderung auf Kasrawī), 1324 h.sh./1945-46⁹³⁸

Seyyed Ebrāhīm-e Monaghghah versucht Hāfez in seiner kleinen und polemischen Monographie gegen Kasrawī zu verteidigen. Darin werden die meisten Thesen Kasrawīs über Hāfez nicht einmal erwähnt. Monaghghah wirft Kasrawī vor, mit der Dichtung nicht vertraut zu sein. Deshalb habe er solche Thesen aufstellen können. Monaghghah zählt Hāfez zu den Gnostikern (*‘orafā*) und vertritt eine allegorische Interpretation von zentralen Begriffen wie Wein (*bāde*), Trunkenheit (*mastī*) und Kneipe (*kharābāt*). Merkwürdigerweise verteidigt er diese Art der Interpretation vor allem mit den Gedichten anderer Dichter wie Khādje ‘Abdollah-e Ansārī (1006-1089), Djalāloddīn-e Rūmī (1207-1273) und Sheykh Mahmūd-e Shabestarī (1288-1340) (S. 3-57).⁹³⁹ Wichtig ist Monaghghahs Hinweis, dass Hāfez einige Gedichte zu Unrecht zugeschriebenen worden seien. Diese hätte Kasrawī in seinem Schrifttum so behandelt, als stammten sie von Hāfez (S. 40).

2.2. ‘Abbās-e Eghbāl: *Balā-ye ta‘assob wa bī-zoghī* (Das Unheil von Fanatismus und Geschmacklosigkeit), 1327 h.sh./1948, Teheran

‘Abbās-e Eghbāl (gest. 1956), Historiker, Schriftsteller und Übersetzer, befasst sich in einem kurzen Artikel vor allem mit Kasrawīs Verständnis von Hāfez. Er beklagt sich zuerst darüber, dass in den Schulen des Iran Persönlichkeiten wie Hāfez und Sa‘dī aufgrund des Einflusses von Kasrawī beleidigt würden. Danach kritisiert er Kasrawī, ohne ihn beim Namen zu nennen, als nicht-persischer Muttersprachler⁹⁴⁰ die Feinheit der persischen Sprache nicht verstanden zu haben. Ausserdem wirft er ihm vor, die Gedichte im wortwörtlichen Sinne (*be‘eyn-e lafz*) verstanden und sie willkürlich interpretiert zu haben. Nach Eghbāl hatten Begriffe wie Wein (*mey*), Geliebte (*ma‘shūghe*) und Kneipe (*kharābāt*) in

⁹³⁸ Das Vorwort ist auf Dey-ye 1324 h.sh./1945-46 datiert. Das Werk hat kein Erscheinungsjahr. Diese Monographie wurde von Ardalān-e ‘Attārpūr rezipiert. (Siehe <2.5. Ardalān-e ‘Attārpūr> im Kapitel V).

⁹³⁹ Siehe auch <2.5. Ardalān-e ‘Attārpūr> im Kapitel V.

⁹⁴⁰ Kasrawīs Muttersprache war Azeri-Türkisch. Anhand des Schrifttums von Kasrawī kann dokumentiert werden, dass er nicht nur des Persischen mächtig war, sondern auch einige Mühen auf sich genommen hatte, um diese Sprache zu reformieren.

der von Fanatismus, Despotismus und Heuchelei geprägten Zeit, in der Hāfez lebte, eine andere Bedeutung, besonders wenn man noch die damals fehlende Meinungsfreiheit bedenke. Schliesslich betont er in Anspielung auf Kasrawīs Verständnis der Dichtung, dass man die Dichter nicht mit Predigern, gesellschaftlichen Anführern und Gesetzgebern verwechseln dürfe (S. 1-5).

2.3. ‘Abdol’alī-ye Dastgheyb: *Naghd-e āsār-e Kasrawī* (Kritik an den Werken Kasrawīs), 1357 h.sh./1978, Teheran⁹⁴¹

In Bezug auf den Sufismus lehnt Dastgheyb Kasrawīs These ab, Plotin sei dessen Begründer. Die Gedanken Plotins seien eine der Grundlagen der Gnostik (*‘erfān*) und nicht des Sufismus (*sūfīgarī*)⁹⁴² und Plotin sei der Wiederbeleber der Gedanken von Platon. Ausserdem sei Plotin von der iranischen Gnostik beeinflusst worden, als er während der Sasanian-Dynastie (224-650) in den Iran reiste. Eine weitere These Kasrawīs, dass die Sufis Plotin missverstanden hätten, lehnt Dastgheyb ab. Die bekanntesten Sufis wie Moulawī und Hāfez hätten die Verachtung der Vernunft und der materiellen Welt sowie die Suche nach Gott und die Verherrlichung der Liebe mit Plotin gemein (S. 175-177). Ein atheistisches Verständnis von der «Einheit des Seins» lehnt er ab, u.a. mit einem Zitat von Plotin selbst: «Gott ist in allem lebendig und anwesend.»⁹⁴³ Einer Unvereinbarkeit des Sufismus mit dem Islam, die zu den Thesen Kasrawīs gehört, tritt er ebenfalls entgegen. Viele Sufis hätten die Fundamente der Religion eingehalten. Zur Untermauerung dieser Thesen bezieht Dastgheyb sich auf einige Aussagen von Hodjwīrī (gest. in der zweiten Hälfte des 11. Jahrhunderts), Sohrawardī (1154-1191) und Sa‘dī (ca. 1210-1291/92) (S. 178-179).⁹⁴⁴ Er zeigt auf, dass unter den organisierten Sufi-Orden (*sufiyān-e khānghāhī*) Aberglauben und Irrwege, womit er Wunder meint, verbreitet waren (S. 183-184). Kasrawīs These, unter Sufis sei die Pädophilie verbreitet gewesen, stimmt Dastgheyb zwar zu, betrachtet sie aber als undifferenziert und absolut (S. 185-186). Auch Kasrawīs These von der arbeitsverneinenden Haltung der Sufis betrachtet er als absolut. Viele Sufis hätten einen Beruf ausgeübt und ihre Namen trügen Berufsbezeichnungen wie Schreiner, Weber, Schmied usw. (S. 186-187).

Dastgheyb legt nahe, dass Kasrawīs Rezeption des Sufismus einseitig sei. Im grossen Spektrum des Sufismus habe es Wundertaten, arbeitsscheue Haltung, Askese, Pädophilie usw. gegeben, wobei es aber unter den Sufis auch Persönlichkeiten wie Moulawī, Sanā‘ī und Hāfez gegeben habe, welche falsche Lehren und fanatische Gläubige bekämpft hätten. Es sei auch klar, dass die Sufis nicht vollko-

⁹⁴¹ Dieses Werk wurde in einem früheren Unterkapitel vorgestellt. Siehe <1.12. ‘Abdol’alī-ye Dastgheyb> im Kapitel V.

⁹⁴² Was die Unterschiede zwischen dem «Sufismus» und der «Gnostik» anbelangt, so begnügt Dastgheyb sich damit zu behaupten, dass die Sufis wie die Anhänger anderer Glaubensrichtungen fundamentalistisch (*mota‘asseb*) seien, während die Gnostiker versuchten die Welt und die Weltgeschehnisse mit einem freien Denken (*andīshe-ye āzād*) zu studieren und Fanatismus sowie Vorurteile zu bekämpfen. (Dastgheyb, *Naghd-e āsār-e Kasrawī*, S. 179-180. Siehe auch ebd., S. 184).

⁹⁴³ Diese Aussage Plotins zitiert Dastgheyb aus dem Buch *Tārīkh-e falsafe-ye gharb* (Die Geschichte der Philosophie des Westens).

⁹⁴⁴ Hier kann die Frage gestellt werden, ob Sa‘dī als Sufi zu verstehen ist.

mmen und ohne Fehl und Tadel gewesen seien. Kasrawī kritisiere Moulawī, Khayyām und Hāfez wegen ihrem Fatalismus, wobei er ihren Kampf für die Befreiung des Menschen aus den dogmatischen Glaubenslehren übersehe (S. 187-189). Einige Zeilen später zählt er Moulawī, Sanā'ī und Hāfez zu den Gnostikern und betont, dass während ihrer Lebzeiten Begriffe wie Wein (*bāde*), Becher (*sāghar*) und Weinhändler (*pīr-e moghān*) zu gesellschaftlichen und kulturellen Symbolen geworden seien und diese Dichter, vor allem Hāfez, diesen Symbolen Lob gespendet hätten, um das fundamentalistische Denken der Sufis (*zahr-e sūfiyan*) zu neutralisieren (S. 194).

Kasrawīs Auseinandersetzung mit der Literatur und den grossen Dichtern wie Moulawī, Khayyām und Hāfez erfolgt nach Dastgheyb aus einer moralischen (*akhlāghī*) Perspektive. Ebenso behalte er das Gemeinwohl der Gesellschaft im Auge (S. 243-261). Er stimmt einigen Kritikpunkten Kasrawīs zu, betont aber, Letzterer sei mit der Sprache der Dichtung nicht vertraut und seine Interpretationen der Gedichte Moulawīs und Hāfez seien nicht korrekt. Kasrawī meine, der alleinige Massstab zur Festlegung, was gute Dichtung sei, sei ihre Vereinbarkeit mit der Vernunft und er lehne die Fiktion (*takhayyol*) ab. Man dürfe die Gedichte von Hāfez annehmen oder ablehnen, aber nicht als sinnlos (*bī-ma'nī*) betrachten und von ihnen nicht eine mathematische Sprache verlangen. Hāfez habe keine weltverneinende Haltung vertreten. Ausserdem beachte Kasrawī den Entstehungskontext der Gedichte nicht (S. 262-270). Andernorts aber vertritt Dastgheyb die These, Hāfez verachte die materielle Welt (S. 177).

Abschliessend betont er, Kasrawīs Kritik an der Literatur sei trotz allem richtig gewesen und habe den Weg für weitere Kritik geebnet, sodass sogar der Autor der Werke wie *Fentne* (Aufruhr) und *Djādū* (Wunder), womit er 'Alī-ye Dashtī meint, unter Einfluss Kasrawīs die Dichter und Sufis kritisiert habe (S. 272).

2.4. Mohammad 'Alī-ye Homāyūn-ye Kātūziyān: *Kasrawī wa adabīyāt* (Kasrawī und die Literatur), 1380 h.sh./2001, Bethesda

Mohammad 'Alī-ye Homāyūn-ye Kātūziyān, bekannt im westlichen Kontext vor allem als Homa Katouzian, u.a. Mitglied der Fakultät Orientalistik an der Universität Oxford, befasst sich in einem in *Iran Nameh* publizierten Artikel mit Kasrawīs Kritik an Khayyām, Rūmī, Sa'dī und Hāfez. Darin zieht er die alte Dichotomie «die Kunst um der Gesellschaft willen» (*honar be khāter-e edjtemā'*) versus «die Kunst um der Kunst willen» (*L'art pour l'art / honar be khāter-e nafs-e honar*) heran und betont, dass nach Kasrawī die Literatur Ersteres zu erfüllen habe. Nach Kātūziyān betrachtet Kasrawī die Literatur als Mittel zur Verbreitung moralischer und gesellschaftlicher Werte, die er selber als richtig und nützlich einschätzt: «Es gibt einige Wahrheiten, die jede Vernunft akzeptieren muss.» Kasrawī erwarte von der Literatur, selbst derjenigen, die mehrere hundert Jahre vor ihm entstand, dass sie seinen «Wahrheiten» zu entsprechen habe. Kātūziyān ist der Meinung, dass es für Literatur keine bestimmten Aufgaben gebe. Und falls es sie gäbe, stellte sich die Frage, welche «Wahrheiten» Dichter zu vertreten hätten. Das wiederum ziehe die Frage nach sich, an welchen Wahrheiten sich der Dichter zu orientieren habe (S.

179-184). Am Schluss weist Kātūziyān darauf hin, dass Nāser Khosrou (gest. nach 1070) als Vorläufer Kasrawīs zu verstehen sei, was die Rhetorik und Herangehensweise gegenüber den Verirrten (*gomrāhān*) angeht. Auch Nāser Khosrou glaube daran, dass der Weg zur Erlösung (*rah-e rastgārī*) nur durch die Annahmen seiner Wahrheiten zu erlangen sei und diejenigen, welche seinen Wahrheiten nicht folgten, «Esel» und «unwissend» seien. Kātūziyān ist überzeugt, dass Kasrawī über die Ähnlichkeit seiner Ideen mit denjenigen von Nāser Khosrou im Klaren gewesen sei und stellt die Frage, warum Kasrawī ihn nie in seinem Schrifttum erwähnt habe (S. 187-189).

2.5. Ardalān-e ‘Attārpūr: *Edde ‘ā-ye Kasrawī bar Hāfez. Dar pāsokh be mardī shegeft* (Kasrawīs Behauptung zu Hāfez. In Erwiderung eines erstaunlichen Mannes), 1392 h.sh./2013-14, Teheran

Der Schriftsteller Ardalān-e ‘Attārpūr (gest. 2018) befasste sich in einer Monographie mit Kasrawīs Thesen zu Hāfez. Darin erklärt er sich als Verfechter von Hāfez, nimmt einen unparteiischen Standpunkt ein und thematisiert einige von Kasrawīs Kritikpunkten an Hāfez.

‘Attārpūr meint, Kasrawīs Kritik an Hāfez geschehe aus einer moralischen (*akhlāghī*) und gesellschaftlichen (*edjtemā ī*) Perspektive (S. 12). Seine Hauptkritik an den Dichtern betreffe deren Fatalismus (*djabrīgārī*) und Weltverneinung und seine Kritiker hätten darauf keine Antwort geliefert (S. 13-14). Er stimmt Kasrawīs These zu, die iranischen Dichter inklusive Hāfez hätten die Vernunft verachtet, und fügt gleichzeitig hinzu, die Dichtung gebe Gefühl und Liebe Ausdruck, während die Prosa als Sprache der Vernunft und Wahrheit fungiere (S. 18-19). Kasrawī beurteile Hāfez Dichtung von seiner Ideologie aus, wobei doch kein Gedanke das Leben in seiner Gesamtheit erfassen könne (S. 25). Kasrawī verachte die Imagination (*khiyāl*) in der Dichtung und dies führe dazu, dass ihm zum Beispiel die vielfältige Bedeutung des Weins (*mey*) bei Hāfez, darunter die des Symbols als einer gesellschaftlichen Kraft, entgehe (S. 32-36). Er führt Kasrawīs strenge Haltung gegenüber Hāfez auf seine Ausbildung als Mulla und dessen Überzeugung von der Existenz einer Wahrheit zurück (S. 36-40).

Kasrawīs Kritik an der angeblichen Weltverachtung Hāfez' betrachtet ‘Attārpūr als anachronistisch. Er argumentiert, dass Irans vergangene Kultur jenseitsorientiert gewesen sei. Man dürfe von einem, der vor siebenhundert Jahren gelebt habe, nicht erwarten, dass er sich für eine moderne Kultur einsetze (S. 46-47. Siehe auch S. 57). Kasrawīs Kritik an Hāfez' Fatalismus tritt er mit dem Argument entgegen, dass alle Menschen bis zu einem gewissen Grad fatalistisch orientiert seien, dass auch im Koran und im *Shāhnāme* von Ferdousī Fatalismus einen Platz einnehme, dass der frühere Mensch gegenüber der Natur schwächer gewesen sei, was zur Verstärkung des Fatalismus geführt habe. Den letzten Punkt untermauert er damit, dass kein Mensch den Ort seiner Geburt auswählen könne (S. 47). Ausserdem weist er darauf hin, dass Fatalismus (*masa'le-ye ghazā wa ghadar*) früher aus einer theologischen und philosophischen Perspektive diskutiert worden sei, wobei Kasrawī diesbezüglich einen funktionalistischen (*kārkardī*) (gemeint ist einen gesellschaftlich relevanten) Standpunkt einnehme (S. 49). Vor diesem Hintergrund stellt er die Frage, ob unsere Vorfahren uns wegen unserem

heutigen funktionalistischen Standpunkt nicht hätten kritisieren dürfen (S. 49). Er argumentiert wie Kātūziyān,⁹⁴⁵ dass Kasrawī «die Kunst um der Kunst willen» (*honar barā-ye honar*) ablehne und ein Vertreter der «Kunst für die Gesellschaft» (*honar barā-ye djāme'e*) sei (S. 54).

In den Augen 'Attārpūrs fungiert der Dīwān-e Hāfez, das bekannteste Werk von Hāfez, als ein Bindeglied für die iranischen Nation. Alle, jung und alt, Asket und Trinker, identifizierten sich mit diesem Werk. Es sei das beliebteste auf Persisch verfasste Werk in der iranischen Gesellschaft, und die persische Sprache gehöre zu den Fundamenten der iranischen Nation (*waten*). Vor diesem Hintergrund stellt er die Frage, warum Kasrawī eine so bedeutende Persönlichkeit derart angegriffen habe. Er kommt zum Schluss, dass Kasrawī eine andere Vorstellung von Heimat (*watan*) gehabt habe (S. 85-88).

'Attārpūr befasst sich auch mit der besprochenen Monographie von Seyyed Ebrāhīm-e Monaghghah.⁹⁴⁶ Nach 'Attārpūr wird Kasrawīs These, dass dieser Dichter ein Kharābātī/Rend und kein Sufi sei, von Hāfez-Kennern bestätigt. Währenddessen sei Hāfez von Monaghghah zu den Sufis und Gnostikern wie Ansārī (1006-1089), Ghazālī (1058-1111) und Shabestārī (1288-1340) gezählt worden, ohne dass er Kasrawīs Thesen zu Hāfez thematisiert habe (S. 95-98).

Bezüglich des üblichen Bildes, das man sich im Iran von Hāfez gemacht hatte, wurde 'Attārpūr dank Kasrawīs Kritikpunkten ernüchert. Es sei unwichtig, ob man Kasrawīs Thesen zustimme oder ablehne. Viel wichtiger sei es, Andersdenkende und den Grund ihrer Ansichten zu verstehen. Er lobt Kasrawīs Mut, seine Ansichten über Hāfez unverschleiert darzustellen, tadelt ihn aber wegen seiner unfairen Kritik und seiner beissenden Rhetorik (S. 98-100).

'Attārpūr vertritt schliesslich die Ansicht, Kasrawī sei bei seiner Kritik an den Dichtern inklusive Hāfez von den progressiven Denkern der Konstitutionellen Revolution im Iran (1905-1911) wie Ākhūndzāde, Malkam Khān, Tālebūf, Marāghe'ī, Kermānī und insbesondere von 'Alī Akbar-e Sāber beeinflusst gewesen (S. 44). Diese These untermauert er mit einem einzigen Zitat von Kermānī. In diesem macht Kermānī wie Kasrawī die Gnostik (*'erfān*) und den Sufismus (*tasawwof*) u.a. für die Verbreitung von Trägheit (*tanbalī*), Pädophilie (*sāde*), Trinkerei (*bāde*) und somit den Verfall der Moral (*fesād-e akhlāgh*) verantwortlich (S. 44-45).

'Attārpūr ist der Ansicht, dass Persönlichkeiten wie Mahmūd-e Hūman (S. 69), Sadīghī-ye Nakhdjawānī, Mūsā Djawān, Hamīd-e Shīrāzī, Ehsān-e Tabarī, Seyyed Abūlfazl-e Borgha'ī, 'Alī-ye Dashtī, Masūd-e Farzād, Mohammad Taghī-ye Dja'farī, Nāser-e Pūrpīrār und Djalāl-e Āl-e Ahmad direkt oder indirekt von Kasrawīs Meinung über Dichtung, Sufismus und Berühmtheiten wie Khayyām, Hāfez und Sa'dī beeinflusst gewesen seien. Diese These untermauert er mit einigen wenigen Zitaten (S. 77-79).

⁹⁴⁵ Zum Kātūziyāns Artikel siehe <2.4. Mohammad 'Alī-ye Homāyūn-ye Kātūziyān> im Kapitel V.

⁹⁴⁶ Zum Monaghghahs Artikel siehe <2.1. Seyyed Ebrāhīm-e Monaghghah> im Kapitel V.

2.6. Zwischenresümee

In der Rezeption wurde kein Unterschied zwischen Sufismus und Kharābātīgarī im Sinne von Kasrawī gezogen. Kasrawīs Kritikpunkte an beiden wurden nicht in ihrer Gesamtheit thematisiert. Lediglich einige wurden im Hinblick auf Kasrawīs Kritik an der Literatur und Dichtung behandelt. Nur Dastgheyb (Nr. 2.3) und Mohammad-e Amīnī⁹⁴⁷ haben sich mit fast allen Kritikpunkten Kasrawīs am Sufismus befasst. Kasrawīs These, Hāfez sei Kharābātī und nicht Sufi, wurde selten angesprochen. Nur ‘Attārpūr hat sie erwähnt und bestätigt (Nr. 2.5). Auf Kasrawīs Auseinandersetzung mit Khayyām wird in der Rezeption nicht weiter eingegangen.

In der Rezeption wird Kasrawī ein wörtliches Verständnis der Dichtung (Nr. 2.1, Nr. 2.2, Nr. 2.5) sowie eine mangelnde Vertrautheit damit (Nr. 2.1, Nr. 2.2, Nr. 2.3) vorgeworfen. Von vielen wird die These vertreten, Kasrawīs Kritik an den grossen persischen Dichtern erfolge aus einer moralischen Perspektive (Nr. 2.2, Nr. 2.3, Nr. 2.4, Nr. 2.5). Kasrawī lehne «die Kunst um der Kunst willen» ab und votiere für «die Kunst um der Gesellschaft willen» und seine Kritik an den Dichtern sei vor diesem Hintergrund zu verstehen (Nr. 2.4, Nr. 2.5). Auch wird betont, Kasrawīs Kritik an der Dichtung und am Sufismus sei von Nāser Khosrow (Nr. 2.4) und vielen säkularen Denkern des Iran wie Ākhūndāze, Malkam Khān und Kermānī (Nr. 2.5) beeinflusst. Ebenso wird eine Wirkung Kasrawīs auf Persönlichkeiten wie ‘Alī-ye Dashī (Nr. 2.3), Nāser-e Pūrpīrār und Djalāl-e Āl-e Ahmad (Nr. 2.5) festgestellt.

3. Materialismus

In diesem Unterkapitel werden die Inhalte von vier Monographien und Artikeln in Kürze vorgestellt, die zwischen 1944/45 und 1978 verfasst wurden. Die ersten zwei Schriften sind zu Kasrawīs Lebzeiten, die beiden andern nach seiner Ermordung entstanden. Die erste Schrift stammt aus der Feder seines Erzfeindes. Die zweite stammt von einem Mitglied der kommunistisch orientierten *Hezb-e tūde* (Die Volkspartei), welches den Materialismus in Schutz nimmt. Der dritte Artikel wurde von einem Anhänger Kasrawīs als Antwort auf die zweite Schrift verfasst. Die vierte Schrift schliesslich stammt aus der Feder eines Schriftstellers und Übersetzers, der einen wissenschaftlichen Standpunkt einnimmt.

- 3.1. Mahdī-ye Sarrādj-e Ansārī: *Nabard-e bā bīdīnī. Dar bāre-ye Kasrawī wa kasrawīgarī* (Kampf gegen die Religionslosigkeit. Über Kasrawī und den Kasrawīsmus), 1323 h.sh./1944-45, Täbris/Ghom/Teheran⁹⁴⁸

⁹⁴⁷ Amīnīs Antworten auf die Kritikpunkte Kasrawīs am Sufismus wurden im Unterkapitel «5.1.2 Kritikpunkte am Sufismus» des Kapitels IV behandelt.

⁹⁴⁸ Dieses Werk wurde in einem früheren Unterkapitel vorgestellt. Siehe «1.3. Mahdī-ye Sarrādj-e Ansārī» im Kapitel V.

In der Auseinandersetzung mit Kasrawīs Materialismus kommentiert Ansārī Kasrawīs Äusserungen bezüglich der Dichotomie Triebseele und Körper (*djān wa tan*) versus Seele (*rūh*) damit, dass sie nicht neu seien. Schon Wissenschaftler und Religionsgelehrte des Islam hätten den Urquell der bösen Handlungen der Menschen Triebseele (*nafs*) und den der guten Handlungen Vernunft (*'aghl*) genannt. Ausserdem betont Ansārī, Kasrawī habe den Materialismus mit seiner Dichotomie nicht widerlegen können. Kasrawī wie auch die anderen Materialisten hätten nicht zwischen Egoismus (*khodkhāhī/hobbozzāt*) und dem Willen zu überleben (*hobb-e hayāt*) unterschieden. Was bei Tier und Mensch gleich sei, sei der Wille zu überleben, nicht der Egoismus. Das Tier sei nicht vollkommen und habe keine Wahlfreiheit (*ekhtiyār*) wie der Mensch. Die Materialisten glaubten nur an die Materie (*mādde*) und ihre Eigentümlichkeiten (*khawāss*). Sie zählten Leben (*hayāt*), Sensibilität (*hassāsīyat*), Sinneswahrnehmungen (*ad-rāk*), Denken (*fekr*), Vernunft und Egoismus zu den Eigentümlichkeiten der Materie. Deshalb könne Kasrawīs Dichotomie nicht als Antwort auf den Materialismus verstanden werden. Vielmehr solle zuerst mit wissenschaftlichen Argumenten oder durch die Religion die Existenz der Seele bewiesen werden (S. 194-205).

3.2. Kārshād: *Āghā-ye Kasrawī wa mafhūm-e māteriyālīsm* (Herr Kasrawī und die Bedeutung des Materialismus), 1324 h.sh./1945-46, Teheran/Tābris⁹⁴⁹

Kārshād ist wahrscheinlich ein Pseudonym.⁹⁵⁰ Der bekennende dialektische Materialist (S. 17) befasst sich in diesem Werk vor allem mit Kasrawīs Verständnis des Materialismus und nimmt den dialektischen Materialismus (*māteriyālīsm-e diyālektīk*) von Taghī-ye Arānī (1902-1940) in Schutz. Im Vorwort lobt er Kasrawīs Kampf gegen den Aberglauben und betont gleichzeitig, dass eine sachliche Kritik (*enteghād-e manteghī*) das beste Mittel für Fortschritt sei (S. 2).

Gestützt auf Kasrawīs eigene Worte argumentiert Kārshād zu Recht, dieser sei mit dem Materialismus nicht vertraut und es gehe ihm vor allem um die moralischen Konsequenzen des Materialismus für die Gesellschaft. Er kritisiert, dass die moralische Bewertung einer Idee (*arzesh-e akhlāghī-ye yek mozū*) nichts an ihrer Wahrhaftigkeit (*haghīghat*) ändern könne. Ausserdem betont er, dass die Moral erst dann nützlich sein könne, wenn sie den Wahrheiten der Natur entspreche (S. 5). Er wirft Kasrawī auch vor, Materialismus mit Anarchismus, Geldgier und Tyrannei zu verwechseln. Zu Recht betont er, Kasrawīs Verständnis des Materialismus basiere auf den Ideen Schopenhauers und Nietzsches, wobei diese keine Materialisten, sondern Idealisten gewesen seien. Viel schlimmer aber sei, dass Kasrawī von den Ideen dieser zwei Philosophen ausgehend die Schule von Taghī-ye Arānī kritisiere, die einen dialektischen Materialismus vertrete (S. 6-7).

⁹⁴⁹ Dieses Buch wurde zuerst als Artikelserie in der Zeitung *Mardom* (das Volk) publiziert (Negarā, *Dar pāsokh-e Kārshād*, S. 2-3), die damals als offizielles Organ der *Hezb-e tūde* (Die Volkspartei) fungierte. (Abūtorābiyān, *Matbū'āt-e irān az shahrīwar-e 1320 tā 1326*, S. 143-

⁹⁵⁰ Gemäss Aussagen von Kasrawīs Anhänger namens Yazdāniyān ist «Kārshād» ein Pseudonym von Mohammad 'Alī-ye Emām Shūshtarī. (Katīrā'ī, *Ketābshenāsī-ye Kasrawī*, S. 391).

Um seine These zu untermauern, legt Kārshād, gestützt auf das Werk von Forūghī, zuerst sein anti-proletarisches und moralverneinendes Verständnis der Philosophie Nietzsches dar.⁹⁵¹ Er wirft Nietzsche vor, einen Egoismus (*ego`ism*) im Sinne der Stärkung des Egos (*nafs*) vertreten zu haben. Zudem habe er Solidarität (*ta`āwon*) abgelehnt, die Überlegenheit der Eliten (*khādjegān*) gerechtfertigt und im Rest der Menschheit ein Mittel zur Erfüllung der Bedürfnisse der Eliten gesehen. Wie Kasrawī macht er Nietzsches Ideen für die Entstehung von Nazismus (*nāzism*) und Faschismus (*fāshism*) verantwortlich. Diese Ideologien seien für die Unterdrückung der Arbeiterbewegung und der Meinungsfreiheit sowie die Diktatur der Kapitalisten (*sarmāyedārān*) verantwortlich. Ausserdem ordnet er Friedrich Nietzsche, Alfred Rosenberg und Adolf Hitler in die gleiche Kategorie ein. Einen Unterschied sieht er nur darin, dass Nietzsche einen Egoismus (*khodkhāhī*) auf individueller, die beiden anderen auf rassistischer Ebene vertreten hätten.⁹⁵² Vor diesem Hintergrund kommt er zum Schluss, Kasrawī habe Nietzsches Ideologie mit den humanistischen Schulen des Materialismus verwechselt (S. 8-11).

Nach der Auseinandersetzung mit Nietzsche wendet sich Kārshād Schopenhauer zu. In Anlehnung an dessen Rezeption durch Forūghīs⁹⁵³ betont er, bei Schopenhauer stehe die Einheit des Seins (*wahdat-e wodjūd*), der Wille (*erāde*) und die Vorstellung (*tasawwor*) im Vordergrund. Im Unterschied zu den Materialisten, welche die Ursache jeder Handlung (*mansha`-e har fe`lī*) auf die Energie zurückführten, betrachte Schopenhauer den Willen als diese Quelle. Deshalb sei für ihn zum Beispiel die Existenz der Erde nichts anderes als das Produkt unseres Willens und unserer Vorstellung. Am Schluss betont Kārshād, Schopenhauer vertrete eine Weltabkehr (*tark-e donyā wa hasī*) und die Vereinigung mit dem Gesamtwillen (*peywastan be erāde-ye koll*). Er sei Gnostiker (*`erfān-mashrab*), nicht Materialist und sei den Lehrmeinungen Buddhas und der Gnostik (*`erfān*) des Orients gefolgt (S. 11-14).

Kārshād versteht unter dem empirischen (*hessī*) Materialismus eine Erkenntnis der Welt durch die Sinneswahrnehmungen (*hawās*). Ohne diese könne kein Ich (*man/nasf*) zustande kommen. Je mehr auch unser Gehirn über genauere Vorstellungen der existierenden Phänomene der Natur verfüge, desto mehr könnten wir uns der vollkommenen Wahrheit annähern (S. 17-22). Dabei teilt er den Materialismus in einen metaphysischen und einen dialektischen auf und bejaht nur Letzteren. Unter diesem sei «die Einheit von Materie, Raum und Zeit» im Sinne eines ständigen Werdens und Vergehens der Materie im Kontext von Zeit und Raum zu verstehen, und die Synthese dieser Veränderung sei die Bedeutung des «Seins» (*mafhum-e «wodjūd»*). Aus dieser Perspektive analysierten die Vertreter des dialektischen Materialismus die Gesellschaft, ihre Gesetze und Sitten. Sie versuchten auch die wahren Ursachen der Entstehung jeweiliger Gesellschaftsformen zu verstehen. Um dies zu verdeutlichen, zieht er ein Beispiel von Arānī heran. Gemäss diesem fragen die Vertreter des dialektischen Materialismus

⁹⁵¹ Zur Rezeption Nietzsches durch Forūghī siehe Forūghī, *Seyr-e hekmat dar orūpā*, Bd. 3, S. 196-206.

⁹⁵² Es gibt zwar zwischen Forūghīs und Kārshāds Rezeption von Nietzsche Ähnlichkeiten, wobei aber Forūghī kein anti-proletarisches Verständnis an den Tag legt und an keiner Stelle Nietzsche für die Entstehung von Nazismus und Faschismus verantwortlich macht. (Forūghī, *Seyr-e hekmat dar orūpā*, Bd. 3, S. 196-206).

⁹⁵³ Zur Rezeption von Forūghī zu Schopenhauer siehe Forūghī, *Seyr-e hekmat dar orūpā*, Bd. 3, S. 70-92.

nicht danach, wie die Leute *denken*, sondern wie diese *Denkweise* entstanden ist. Kārshād erklärt den dialektischen Materialismus als Weg zur Erreichung von Kasrawīs Ideal, nämlich das Wohlergehen der Menschheit (S. 29-34).

Nach Kārshād hat Kasrawī sich nur mit einem Prinzip des Materialismus, nämlich dem Egoismus, befasst. Sein Verständnis davon laufe demjenigen der Materialisten zuwider. Ausserdem würden auch viele nicht-materialistische Schulen (*makāteb*) dieses Prinzip vertreten. Nur anhand der Logik des dialektischen Materialismus könnten Egoismus und Selbstlosigkeit (*gheyrkhāhī*) als Gegensätze versöhnt und zur Ko-Existenz gebracht werden, indem sie so beschrieben würden, wie sie in der Natur des Menschen in Realität verankert seien. Kasrawī habe aber für diese Gegensätze zwei Urquellen, nämlich Triebseele (*djān*) und Seele (*rawān*), herangezogen und einige Handlungen und Gefühle des Menschen auf sein animalisches Wesen (*khūy-e heywānī/djānī*) und die anderen auf sein humanes Wesen (*khūy-e ensānī/rawānī*) zurückgeführt. Dabei sei ihm entgangen, dass alle Handlungen des Menschen eine einzige Wurzel hätten, womit Kārshād wohl die Materie respektive das Gehirn gemeint habe. Auch Kasrawīs Verständnis der von der materiellen Welt unabhängig existierenden Seele nimmt Kārshād ins Visier seiner Kritik und betont, es könne kein Lebewesen unabhängig von Zeit und Raum existieren. Vor diesem Hintergrund hebt er hervor, dass es zwischen Kasrawīs Verständnis der Seele und demjenigen der Sufis keinen grossen Unterschied gebe (S. 34-39).

Kasrawīs Verständnis von Gut (*nīk*) und Böse (*bad*), welches er als Kritik am Materialismus formulierte, betrachtet Kārshād als absolut (*motlagh*). Gut und Böse würden anhand von Nutzen und Schaden identifiziert, sie seien Produkte des gesellschaftlichen Milieus (*mohīt-e zendegī-ye edjtemā'ī*) und könnten nicht absolut sein. Eine Frucht könne dem einen als geschmackvoll und einem anderen als geschmacklos vorkommen (S. 46-53).

3.3. Negarā: *Dar pāsokh-e Kārshād. Maktab-e Kasrawī wa māteriyālīsm* (In Erwiderung auf Kārshād. Die Schule von Kasrawī und der Materialismus), 1327 h.sh./1948, Teheran

Negarā,⁹⁵⁴ ein Anhänger Kasrawīs, versucht im vorliegenden Werk vor allem Kārshāds Kritikpunkte an Kasrawīs Verständnis des Materialismus zu entkräften. Seine Argumentationsweise und Rhetorik weisen starke Ähnlichkeiten mit derjenigen von Kasrawī auf.

Negarā wirft Kārshād vor, in seiner Schrift seine eigene Gesellschaftsideologie (*marām-e edjtemā'ī*) propagiert zu haben und nicht wissenschaftlich vorgegangen zu sein (S. 3-14). Auf Kārshāds Kritik, Kasrawī betrachte Schopenhauer und Nietzsche als Materialisten, wobei sie in Wirklichkeit als Idealisten zu verstehen seien, entgegnet Negarā, Kasrawī habe das Augenmerk auf die Grundgedanken (*rīshe-ye andīshehā*) und nicht auf die Kategorisierung der beiden Philosophien gelegt. Sein Verständnis des Materialismus sei nicht mit den Definitionen gleichzusetzen, welche in der Geschichte der Philosophie vorkämen. Kasrawī habe sich nur mit philosophischen Gedanken befasst, um den Menschen über

⁹⁵⁴ Der Name ist mit grosster Wahrscheinlichkeit ein Pseudonym.

das Tier zu stellen, die Existenz der Seele als den Urquell der Gutwilligkeit (*nīkkhāhī*) im Menschen zu beweisen sowie diesen als zum Guten fähig zu erklären. In Kasrawīs Schriften sei der Materialist derjenige, der diese Punkte nicht anerkenne (S. 15-20).

Nach Negarā vertreten die Materialisten die Ansicht, dass nur Materielles (*mahsūs*) zu akzeptieren sei. Vor diesem Hintergrund lehnten sie die Existenz Gottes, die Wahrheit über Gut und Böse sowie die Vernunft⁹⁵⁵ als unabhängige Kraft (*nīrū-ye djodāgāne*) ab. Weil es in der immateriellen Welt (*djahān-e nāsetarsā*) keine materielle Kausalität (*elīyat-e māddī*) gebe, negierten die Materialisten alles Immaterielle. Gemäss ihrer Meinung sei das, was die Vernunft als Wahrheit identifiziere, nur dann zu akzeptieren, wenn es durch Überlegung (*sandjesh*)⁹⁵⁶ und Experiment (*āzmāyesh*) zustande komme. Er glaube aber an die unmittelbare Autorität der Vernunft. Deshalb stelle er den Materialisten kritisch die Frage, wie sie, wenn denn nicht durch die Vernunft, die Wirklichkeit der objektiven Aussenwelt (*haghīghat-e djahān-e borūn-zāt*) beweisen könnten (S. 34-35).

Der Kritik der Materialisten, die Welt könne nicht aus dem Nichts (*‘adam*) entstanden sein, begegnet Negarā wie Kasrawī mit dem Hinweis auf die Ordnung der Welt und kommt zum Schluss, ein wissender Gott habe sie geschaffen (S. 58-69). Dabei wirft er den Materialisten vor, die Materie, welche über kein Wissen verfüge, als Gott anzusehen. Vor diesem Hintergrund setzt er sie den Sufis gleich und rechnet sie zu den Vertretern der Einheit des Seins (S. 78). Kārshāds Einwand, wie sich die Existenz einer von Zeit und Raum unabhängigen Seele erklären lasse, begegnet Negarā mit dem Hinweis, die Art der Verbindung der Seele mit dem Körper sei noch nicht entdeckt, was keinen Grund für die Ablehnung ihrer Existenz liefere. Er argumentiert hier wie Kasrawī, dass man von den Folgeerscheinungen der Seele auf ihre Existenz schliessen könne (S. 96-97). Zum Schluss wendet sich Negarā dem Thema Gut und Böse (*nīk wa bad*) zu, beansprucht die absolute Wahrheit und wirft wie Kasrawī den Materialisten vor, die Existenz von Gut und Böse nicht anzuerkennen und alle Handlungen des Menschen auf den Egoismus zurückzuführen (S. 100-124).

3.4. ‘Abdol‘alī-ye Dastgheyb: *Naghd-e āsār-e Kasrawī* (Kritik an den Werken Kasrawīs), 1357

h.sh./1978, Teheran⁹⁵⁷

Nach Dastgheyb sieht Kasrawī den Grund für den Verlust der Moral (*akhlāgh*) und der Religion im Fortschritt der Wissenschaften und im Verhalten der Priester (S. 111). Zu Recht kritisiert er, dass Kasrawī seine Kenntnisse über die Philosophen wie Platon, Aristoteles, Voltaire, Schopenhauer und Nietzsche der Sekundärliteratur entnommen habe (S. 112). Sein mangelhaftes Wissen über die Geschi-

⁹⁵⁵ Unter «Vernunft» versteht Negarā wie Kasrawī etwas Immaterielles, wobei er schreibt, er sei sich über «das Wesen der Vernunft» nicht im Klaren. Er schliesse von den Folgeerscheinungen der Vernunft auf ihre Existenz. Mit Folgeerscheinungen meint er die guten Verhaltensweisen der Menschen, die nicht auf Egoismus basierten. Was die Vernunft mit der materiellen Welt verbinde, sei das Gehirn, wobei die Art der Verbindung immer noch nicht entdeckt worden sei. (Negarā, *Dar pāsokh-e Kārshād*, S. 50-52).

⁹⁵⁶ Negarā beschreibt nicht, was er genau unter Überlegung (*sandjesh*) versteht.

⁹⁵⁷ Dieses Werk wurde in einem früheren Unterkapitel vorgestellt. Siehe <1.12. ‘Abdol‘alī-ye Dastgheyb > im Kapitel V.

chte der Philosophie sei zum einen der Grund, warum er zum Beispiel Schopenhauer als Materialisten bezeichne, währenddessen dieser in seinem Buch *Die Welt als Wille und Vorstellung (Djahān čon erāde wa tasawwor)* den Materialismus ablehne (S. 112-113). Zum anderen habe seine Unkenntnis dazu geführt, dass er die Vielfalt des Materialismus verkenne (S. 113) und alle Materialisten als Gegner der Moral (*dānesh-e akhlāgh*) betrachte. Russell lehne zum Beispiel die Existenz eines Gottes ab, setze sich aber gegen Krieg und für die Glückseligkeit des Menschen ein (S. 114, 120). Dass Kasrawī den Materialismus von Marx und Nietzsche in die gleiche Schublade stecke, sei ein weiterer Fehler. Bei Nietzsches Erkenntnistheorie stehe das Individuum (*fard*) im Zentrum, während bei derjenigen von Marx die Klasse (*tabaghe*) und der Klassenkampf (*tazādd-e tabaghātī*) im Vordergrund stünden (S. 115).⁹⁵⁸

Nach Dastgheyb sind schliesslich Kasrawīs Argumente für den Beweis der Existenz der Vernunft und der Seele nicht wissenschaftlich. Aus einer materialistischen Perspektive argumentiert er, dass die Seele nicht ohne den Körper existieren könne. Wäre das möglich, so könnten die Säuglinge schon nach der Geburt reden und denken (S. 127-128). Auch die Existenz zweier Wesen im Menschen, die Kasrawī anhand der Dichotomie Egoismus versus Selbstlosigkeit zu beweisen versuchte, lehnt Dastgheyb ab, u.a. in Anlehnung an Freuds Strukturmodell der Psyche, nämlich: Es (*ān*), Ich (*khod*) und Über-ich (*farākhod*). Hier führt er die Handlungen des Menschen auf die inneren Motive und die Erziehung zurück. Der innere, von Kasrawī angesprochene Kampf des Menschen sei der Kampf zwischen dem Es und dem Über-ich (S. 133-144).

Dastgheyb betrachtet Kasrawīs Kritik an der Theorie von Darwin als nicht wissenschaftlich. Sie basiere auf der Moral und der Theologie (*elahīyāt*). Diese Art der Kritik sei geäussert worden, weil Darwins Theorie mit den Lehren der heiligen Bücher unvereinbar sei. Damit habe der Mensch alle ihm über die Religion verliehenen, als besonders geltenden Attribute verloren. Sollte bewiesen werden können, dass der Mensch einem niedrigeren Tier entstamme, würden die unantastbaren Verse der Offenbarungsschriften (*āyehā-ye sābet-e dīnī*) an Gültigkeit verlieren (S. 134-136).

3.5. Zwischenresümee

Es scheint, dass Kasrawīs Verständnis des Materialismus nur vor der Revolution im Iran (1979) thematisiert wurde. Kasrawī wird vorgeworfen, nicht mit dem Materialismus vertraut zu sein. Er vereinfache diesen, sein Verständnis davon sei unwissenschaftlich, er gehe aus einer moralischen Perspektive an das Thema heran und bezeichne zu Unrecht Schopenhauer und Nietzsche als Materialisten (Nr. 3.2, Nr. 3.4). Kasrawīs Erzfeind und Widersacher Ansārī wirft Kasrawī vor, dass sein Ansatz zur Widerlegung des Materialismus weder neu noch überzeugend sei (Nr. 3.1). Kasrawīs Anhänger Negarā

⁹⁵⁸ Dastgheybs Wiedergabe von Kasrawīs Rezeption zu Nietzsche ist nicht fundiert. Er betont zum einen, Nietzsche sei kein Vertreter der rassistischen Überlegenheit im Sinne der Theoretiker von Hitler (Dastgheyb, *Naghd-e āsār-e Kasrawī*, S. 103). Zum anderen meint er, Nietzsches Philosophie sei, vereinfacht erklärt, das, was Kasrawī beschreibe (Dastgheyb, *Naghd-e āsār-e Kasrawī*, S. 115). Dabei übersieht er, dass Kasrawī Nietzsche rassistische Überlegenheit zugeschrieben hatte.

meldete sich zu Wort, um Kārshāds Thesen zu widerlegen, wobei er im Grunde genommen nur die Worte Kasrawīs wiederholte und nichts wesentlich Neues hinzufügte (Nr. 3.3).

Schlusswort und Ausblick

Kasrawī, als ein kosmopolitisch orientierter Nationalist, wirkte in den letzten vierzehn Jahren seines Lebens wie ein Prophet. Als Kind seiner Zeit versuchte er auf die jeweiligen nationalen aber auch internationalen Herausforderungen vorwiegend mit Hilfe der Religion Lösungen zu finden. Deshalb können seine Beweggründe für die Auseinandersetzung mit Religion nicht losgelöst von den Zuständen im Iran und im Osten aber auch in Europa verstanden werden. Zwei wichtige Beweggründe konnten identifiziert werden.

(1) Zwischen der konstitutionellen Revolution (1905-1911) und der Machtübernahme der Regierung von Rezā Shāh-e Pahlawī (um 1920) stürzte der Iran ins Chaos. In der Folge entstanden separatistische Bewegungen. Deshalb engagierten sich zahlreiche iranische Dissidenten für die Einheit des Landes. Dieses Engagement ging zum Teil mit einem Plädoyer für die Auflösung von sprachlicher und ethnischer Vielfalt einher. Kasrawī kam mit diesen Ideen und Plädoyers in Berührung. Er war überzeugt, dass man die religiös-sprachliche Vielfalt und die heterogen-weltlichen Ideen ausrotten musste und wollte seine Pākdīnī (reine Religion) durchsetzen. Denn er glaubte, mit einer Einheitsreligion und einer einzigen Art des Denkens im Alleingang eine Einheit unter dem iranischen Volk herstellen und den Iran sowie den Osten von der Rückständigkeit befreien zu können. Im Hinblick auf den kriegerischen Zeitgeist Europas hoffte er mit seiner Pākdīnī Weltfrieden zu schaffen.

(2) Kasrawī nahm den herrschenden Diskurs in Europa als sozialdarwinistisch wahr. Er glaubte in der Europäisierung des Iran und des Ostens eine wirtschaftlich-soziale Desintegration, die Verbreitung des Atheismus und den Verlust der Moral zu sehen. In Reaktion darauf bekämpfte er die Europäisierung vorwiegend auf dem kulturellen Gebiet, verteidigte die Religion und begann diese neu zu deuten. Moral und Solidarität wollte er über die Religion vermitteln. Seine wiederholte Betonung dieser Punkte kann als Antwort auf den Sozialdarwinismus verstanden werden.

Was Kasrawīs Verständnis der Religion angeht, so betrachtete er sie als notwendig für die Menschheit. Religion war für ihn dynamisch. Er war der Ansicht, dass jede Religion ihr Wesen im Laufe der Zeit verliere und von der nachfolgenden abgelöst werden müsse. Vor diesem Hintergrund gründete er seine Pākdīnī, die er in den Dienst des Diesseits respektive des Staates, aber auch aller Erdbewohner stellte. Pākdīnī zeichnete sich nicht durch eine sakrale und verklausulierte Sprache aus. Sie verfügte über keinen Kult. Der Ausgangspunkt dieser Religion waren Natur und Vernunft, wobei Kasrawīs Verständnis von Letzterer einer Ideologie gleichkommt. Denn er ging von einer einzigen Wahrheit aus. Er war sich über die Grenzen der Vernunft nicht im Klaren und verstand sich selber als unfehlbare Quelle der Vernunft. In seiner Pākdīnī betonte er Humanismus und lehnte Rassismus sowie konventionelles Religionsverständnis, – also die verbreiteten Vorstellungen von Phänomenen wie Gott, Offenbarung, Prophetie, Funktion der Religion usw. – ab und besetzte sie weltlich. Zudem erteilte er mit rationalen und empirischen Argumenten u.a. der Existenz von Engeln und der Möglichkeit von Wundern eine Absage. Denn

er war bestrebt, die Religion mit Wissenschaft in Einklang zu bringen. Kasrawīs Einheitsreligion weist Parallelen zum Totalitarismus im 20. Jahrhundert auf.

Kasrawī war überzeugt, seine Pākḏīnī könne sich als (die einzige) Alternative zu allen Glaubensrichtungen im Iran durchsetzen. Doch sie konnte sich nicht etablieren und verschwand allmählich nach seinem Tode. Die Gründe dafür liegen vielleicht darin, dass er sich mit seinem kompromisslosen Verhalten überall Feinde geschaffen, sich einer sehr weltlichen Sprache bedient und dem Jenseits wenig Gewicht zugeschrieben hatte. Es mag auch sein, dass die Menschen in den vorherrschenden gesellschaftlichen Zuständen kein Bedürfnis nach einer neuen Religion hatten. Dennoch erreichen Kasrawīs kritische Schriften über den Islam und vor allem über die Schia bis heute zahlreiche Auflagen und Rezeptionen.

Die wichtigsten Gegenstände von Kasrawīs Religion und Religionskritik sind: Nachahmung Europas auf dem Gebiet der Kultur, griechische Philosophie, Darwins Evolutionstheorie, Materialismus (im philosophischen Sinne), alle existierenden Religionen und Glaubensrichtungen, Aberglauben und Kha-rābātīgarī. Ausser Darwins Evolutionstheorie waren alle anderen erwähnten Punkte für ihn Irrwege und mit Religion nicht vereinbar. Er kritisierte sie oder versuchte sie zu beseitigen. Mit allen diesen Themen befasste er sich vom Standpunkt seiner Einheitsideologie heraus.

Sein Wissen über die griechische Philosophie war äusserst lückenhaft. Er reduzierte sie auf einige wenige Aussagen von Platon und Aristoteles. Seine Rezeption von Darwins Evolutionstheorie war nicht wissenschaftlich. Sie war ausserdem einem Wandel unterworfen. In der letzten Phase seiner Auseinandersetzung mit dieser Theorie war er wohl aus pragmatischen Gründen darum bemüht, sie mit Religion in Einklang zu bringen. Seine Rezeption des Materialismus, den er als grössten Irrweg aller Zeiten verstand, war weder wissenschaftlich noch differenziert. Er sah keinen Unterschied zwischen dem Sozialdarwinismus, den Philosophien von Schopenhauer und Nietzsche und dem historischen Materialismus.

In Kasrawīs Augen waren die drei vorislamischen Religionen – Zoroastrismus, Judentum und Christentum – entstellt und überholt. Seine Darstellungen dieser Religionen sind vereinfacht und nicht fundiert. Er ging von einem einzigen existierenden Zoroastrismus, Judentum und Christentum aus und übersah deren unterschiedlichen Ausprägungen.

Kasrawī ging von zwei Arten des Islam, dem Urislam und dem Islam der Gegenwart, aus. Er lehnte Letzteren ab. In seinen Augen war der Islam seiner Gegenwart mit dem Leben, der Vernunft, der Wissenschaft und der Religion unvereinbar, weshalb er ihn als veraltet erklärte. Den Koran verstand er als ein göttliches, aber veraltetes Buch. Hinsichtlich des Urislam war seine Einstellung einem radikalen Wandel unterworfen. In der ersten Phase erklärte er ihn wegen der Existenz des Koran als ewig und als Siegel aller Religionen. In der zweiten Phase bezeichnete er ihn als veraltet und verschwunden. Gleichzeitig erklärte er aber sein Fundament als ewig und betonte, er habe seine Pākḏīnī auf ihm gegründet, und sie sei die Nachfolgerin des Urislam.

Die Schia, die offizielle Glaubensrichtung seiner Zeit im Iran, kritisierte Kasrawī vorwiegend ihrer antistaatlichen Einstellung wegen. Er war wohl der einzige iranische Religionskritiker im 20. Jahrhundert, der vor der islamischen Revolution (1979) seine Leserschaft darüber in Kenntnis zu setzen versuchte, dass die schiitischen Mullahs die politische Herrschaft in Wahrheit als ihre eigene verstehen, sie aber nicht übernehmen wollten. Die Entstehung der Islamischen Republik Iran ist der Beweis dafür, dass Kasrawīs These teilweise stimmt.

Kasrawīs Auseinandersetzung mit dem Scheichismus, Babismus und Bahaismus weist eine wissenschaftliche und eine theologisch-ideologische Dimension auf. Wenn Kasrawī ihre Entstehungsgeschichten darlegt, arbeitet er wissenschaftlich. Seine jeweiligen Darlegungen entsprechen dem heutigen Wissensstand. Hingegen ist seine Kritik an diesen drei Glaubensrichtungen ideologischer Natur. Denn er setzte sein eigenes Religionsverständnis als Massstab für die Unterscheidung von wahren und falschen Religionen an. Zudem war er sich wohl über die Ähnlichkeit seiner Pākḏīnī mit dem Bahaismus nicht im Klaren.

Kasrawī befasste sich auch mit vielen Arten des Aberglaubens im Iran und versuchte sie vorwiegend anhand rationaler, aber auch historischer und empirischer Argumente zu widerlegen. Er ist wohl einer der ersten Religionskritiker im Iran (wenn nicht sogar der erste), der verschiedenen Arten des Aberglaubens sowohl beschreibt als auch sachlich zu widerlegen versucht.

Gemäss Kasrawī demoralisierten Kharābātīgarī und Sufismus die Gesellschaft. Im Ursprung des Sufismus erkannte er die Ideen Plotins. Er nahm ihn vor allem pantheistisch-atheistisch, weltverneinend und vernunftwidrig wahr. Er stellte ihn vereinfacht dar und übersah die Tatsache, dass dieser im Laufe der Geschichte unterschiedliche Entwicklungen durchgemacht hatte. In Khayyām und Hāfez sah er die Anführer von Kharābātīgarī und erachtete nur seine eigene Leseart dieser Dichter als richtig.

Zusammenfassend kann gesagt werden: Kasrawī machte in seinem Leben bezüglich der Religion drei Stadien durch. Zuerst verstand er sich als gläubiger Schiit, danach entwickelte er sich zu einem Schia-Kritiker und einem Vertreter des Urislam (*interne* Religionskritik) und am Schluss erklärte er den Islam und alle anderen Religionen und Glaubensrichtungen als Auslaufmodelle und seine Pākḏīnī als Alternative zu ihnen (*interreligiöse* Religionskritik).

Was die Rezeptionsgeschichte (historisch, aber auch gegenwartbezogen) respektive den Innendiskurs (persisch sprachliche Publikationen) betrifft, kann Folgendes festgestellt werden: Vor der islamischen Revolution wurden selten wissenschaftliche Studien zu den für diese Arbeit relevanten Aspekten von Kasrawīs Schrifttum verfasst. Fast alle vor 1979 entstandenen Rezeptionen zeichnen sich durch eine partiische Stellungnahme und Polemik aus, um Kasrawīs Ideen abzulehnen. Hingegen wurde und wird Kasrawī nach der islamischen Revolution sowohl im In- wie auch im Ausland stark wissenschaftlich rezipiert. Dies kann möglicherweise mit der Entstehung der Islamischen Republik Iran erklärt werden. Kasrawīs unverschleierte Kritik an der Schia und ihren Anführern mag eine grosse Rolle gespielt haben.

Kasrawīs Bemühungen um seine Pākdīnī fanden vor der islamischen Revolution weder unter der breiten Bevölkerung noch unter den Mullahs Zustimmung. Letztere bekämpften seine Ideen vor allem mit dem Argument, er verstehe sich als Prophet, erkläre den Islam zu einem Auslaufmodell und stelle seine Pākdīnī als Alternative vor. Im Unterschied zu Kasrawī, der ein *dynamisches* Verständnis von Religion präsentierte, vertraten seine Gegner im Grunde genommen ein *statisches*. Sie verteidigten den Islam als letztgültige Religion, die sie als mit den Erfordernissen der Zeit und den Naturwissenschaften vereinbar sahen. Als Beweis bedienten sich einige von ihnen einer ‹wissenschaftlichen Interpretation› des Koran und der Überlieferung. Einige Mullahs und Gläubige sahen Ähnlichkeiten zwischen Pākdīnī und Bahaismus. Ausserdem stellten sie, wie auch einzelne Wissenschaftler, die These auf, Kasrawī stehe unter dem Einfluss des Wahhabismus. Diese These kann stimmen. Denn Kasrawīs Religionskritik weist einige Ähnlichkeiten mit dem Wahhabismus auf.

Vor der Revolution lobten einzelne Säkularisten zwar Kasrawīs Kampf gegen den Aberglauben, nahmen aber seine religiösen Ansichten nicht in Schutz nahmen. Wegen seines Anspruchs auf Prophetie und seiner scharfen Kritik an den bekannten iranischen Dichtern gingen die Säkularisten auf Distanz zu ihm.

Kasrawīs Kritik am Anspruch der schiitischen Mullahs auf politische Herrschaft, die als die Staatstheorie ‹Herrschaft des Rechtsgelehrten› durch Khomeini umgesetzt wurde, wurde von einigen wenigen Gegnern Kasrawīs vor der Revolution thematisiert. Diese bestritten allerdings einen solchen Anspruch und sagten, ihr Recht beschränke sich auf religiöse Aufsicht über staatliche Angelegenheiten. In der Wissenschaft wurde dieses Thema erst nach der Revolution aufgegriffen und am Rande behandelt. Mit dem Hinweis auf die Entstehung der Islamischen Republik Iran sehen einige Rezipienten Kasrawīs Thesen im Hinblick auf die Schia bestätigt. Es werden allerdings auch einige Ähnlichkeiten zwischen dem Gedankengut Kasrawīs und Khomeinis festgestellt und Ersterer wird für die Entstehung des Islams im Iran verantwortlich gemacht. Auch Ähnlichkeiten zwischen dem Gedankengut Kasrawīs und der herrschenden Theokratie im Iran werden ausgemacht. Es wird auch betont, dass die Realisierung von Kasrawīs Ideen nicht zu Demokratie, sondern zu Totalitarismus und Despotismus hätten führen können.

Kasrawīs Pākdīnī wurde wegen der Betonung von Vernunft, Diesseitsorientierung, Staat, Moral und Humanismus zum Teil als Zivilreligion oder säkulare Religion bezeichnet. Manchmal wurde Kasrawī im Innendiskurs als Säkularist (im politischen Sinne) verstanden, was vom Autor der vorliegenden Arbeit mit folgender Begründung abgelehnt wird: Zwar lehnte Kasrawī den Islam seiner Gegenwart als Quelle der Rechtsprechung und Gesetzgebung sowie die Einmischung der Mullahs in die Politik strikt ab. Dennoch war er kein Säkularist im politisch-modernen Sinne. Denn er zielte darauf ab, die Gesellschaft nach seiner Pākdīnī bzw. seiner eigenen Scharia zu gestalten. Zudem praktizierte er nicht nur keine religiöse Toleranz, sondern engagierte sich für die Vernichtung der religiösen Vielfalt zugunsten seiner Pākdīnī.

In der Rezeptionsgeschichte taucht teilweise die These auf, Kasrawīs Religionsverständnis und seine Religionskritik seien unter dem Einfluss von Persönlichkeiten wie Mīrzā Fath ‘Alī-ye Ākhūndzāde (1812-1878), Mīrzā Āghā Khān-e Kermānī (1854/55-1896), Hoseyn-e Kāzemzāde-ye Īrānshahr (1844-1962) und Sheykh Ebrāhīm-e Zandjānī (1855/56-1928/29[?]) entstanden. Diese These wird aber nicht immer fundiert belegt. Es mag sein, dass Kasrawī mindestens mit einem Teil der Schriften Ākhūndzādes vertraut war. Denn er plädierte wie dieser für die Reform der persischen Schrift. Dennoch ist bezüglich der Religionskritik hervorzuheben, dass Ākhūndzāde zweifelsohne eine atheistische Weltanschauung vertrat, die Kasrawī stets bekämpfte. Ein möglicher Einfluss Kermānīs aber auch Zandjānīs auf die Entwicklung von Kasrawīs Religionsverständnis und -kritik konnte vom Autor der vorliegenden Arbeit anhand der Primärquellen bestätigt werden. Schliesslich ist zu erwähnen, dass Kasrawī mit den Ideen Īrānshahrs vertraut war, denn er schrieb für dessen Zeitschrift.

Im Innendiskurs wird Kasrawī zu den ersten Vorläufern im Kampf gegen die Europäisierung gezählt. Er soll diesbezüglich zahlreiche bekannte Persönlichkeiten, z.B. Ruhollah Khomeini (1902-1989), Fakhroddīn-e Shādmān (gest. 1967-68), Ahmad-e Fardīd (1910/11-1994) und Djalāl-e Āl-Ahmad (1923-1969), beeinflusst haben. Zum Teil wurde Kasrawīs *Ā’in* bezüglich seiner Wirkung mit Āl-e Ahmads *Gharbzadegī* gleichgesetzt. Aus dem Innendiskurs geht auch hervor, dass das Religionsverständnis bekannter Persönlichkeiten wie ‘Alī Akbar-e Hakamīzāde (1897/98-1987) und Mohammad Taghī-ye Sharīa‘tī (1907/08-1987) unter dem Einfluss Kasrawīs entstanden ist.

In der Rezeptionsgeschichte wurden Kasrawīs Kritikpunkte am Kharābātīgārī und dem Sufismus von einzelnen Forschern vollumfänglich thematisiert. Kasrawī wird wörtliches Verständnis von und mangelnde Vertrautheit mit Dichtung vorgeworfen. Von vielen wird die These vertreten, Kasrawīs Kritik an den grossen persischen Dichtern erfolge aus einer moralischen Perspektive. In ihren Augen lehnt Kasrawī «die Kunst um der Kunst willen» ab. Er votiere für «die Kunst um der Gesellschaft willen». Auch wird betont, Kasrawīs Kritik an der Dichtung und am Sufismus sei von Nāser Khosrow und vielen säkularen Denkern des Iran wie Ākhūndzāde und Kermānī beeinflusst, was durchaus stimmen kann. Ein Einfluss von Letzterem wurde in der vorliegenden Arbeit belegt. Ebenso wurde diesbezüglich eine Wirkung Kasrawīs auf Persönlichkeiten wie ‘Alī-ye Dashtī und Āl-e Ahmad in der Rezeptionsgeschichte identifiziert.

Es scheint, dass Kasrawīs Verständnis des Materialismus nur vor der islamischen Revolution thematisiert wurde. Damit haben sich bloss einzelne Personen wissenschaftlich befasst. Sie vertraten die These, Kasrawī sei mit dem Materialismus und der Schule von Taghī-ye Arānī nicht wirklich vertraut, sein Verständnis davon sei unwissenschaftlich und er sei aus einer moralischen Perspektive an das Thema herangegangen.

Hinsichtlich der Beweggründe für Kasrawīs Auseinandersetzung mit Religion wird von vielen Rezipienten stark die These vertreten, er habe mit seiner Pākdīnī eine nationale Einheit im Iran herbeiführen wollen. Diesbezüglich wird Kasrawī manchmal kritisiert, sein religiöses Engagement beinhalte heterogene Ideen wie die gleichzeitige Förderung von Demokratie und religiöser Einheit.

Anhand der Rezeptionsgeschichte konnten auch folgende Punkte festgestellt werden: (1) Kasrawīs Schriften wurden u.a. in grossen Städten des Iran wie Täbris, Teheran, Ghom, Schiras, Maschhad und Ahwas gelesen und erreichten schon vor der islamischen Revolution zahlreiche Auflagen. (2) In der Forschung wurde Kasrawīs Religionsverständnis und seine Religionskritik wohl nur in einer Monographie vollumfänglich beschrieben. Die meisten Forschungen sind interpretativer Natur. (3) Der universelle Aspekt von Kasrawīs Pākdīnī und sein Zeitgeist wurden in der Forschung nur am Rande behandelt. (4) Eine (repräsentative) Rezeptionsgeschichte wurde bis anhin auf Persisch nicht vorgenommen.

Die gewonnenen Erkenntnisse liessen sich durch weitere Untersuchungen ergänzen. Offensichtlich fehlt eine repräsentative Studie zur Wirkungsgeschichte Kasrawīs im Hinblick auf seine Religion und seine Religionskritik sowie die Bekämpfung der Europäisierung. Es wäre in diesem Zusammenhang lohnenswert zu untersuchen, ob Kasrawīs *Ā'īn* tatsächlich in Ägypten auf Arabisch gedruckt wurde, und wenn ja, wie es gelesen wurde.

In seinem Buch *Shī'egarī* beklagt sich Kasrawī u.a. über einen deutschen Orientalisten namens Monsieur Mārbīn-e Ālmānī, der in seinen Schriften die Schia verteidigt haben soll. Der Autor der vorliegenden Arbeit konnte anhand von Sekundärliteratur zeigen, dass Mārbīn-e Ālmānī mit grösster Wahrscheinlichkeit ein fiktiver Name ist und die ihm zugeschriebenen Schriften wohl aus der Feder von Seyyed Djalāloddīn-e Kāshānī (1863-1930) stammen. Die im Namen Mārbīns verfassten Werke erzielten u.a. im Iran grosse Wirkung. Eine Studie zu diesem Thema scheint in keiner westeuropäischen Sprache vorzuliegen.

Offenbar ist Forūghīs *Seyr-e hekmat dar orūpā* (Die Geschichte der Philosophie in Europa) die einzige auf Persisch verfasste Studie über die Philosophie in Europa, die unter gewissen Vorbehalten als wissenschaftlich bezeichnet werden könnte, und die zu Lebzeiten Kasrawīs veröffentlicht wurde. Sie streift die Philosophie von Schopenhauer und Nietzsche. Eine Rezeptionsgeschichte über die Philosophie dieser zwei Persönlichkeiten im Iran könnte u.a. zu einer besseren intellektuellen Situierung Kasrawīs beitragen.

Kasrawīs religiöses Engagement könnte auch aus einer psychologischen Perspektive erforscht werden. Dabei könnte u.a. der Frage nachgegangen werden, warum Kasrawī, der mit seinen sprachwissenschaftlichen und historischen Studien grosses Ansehen in der Wissenschaft erreicht hatte, weil er in der Lage war, sachlich und wissenschaftlich vorzugehen, sich in den letzten vierzehn Jahren seines Lebens zu einem kompromisslos-polemischen Religionspolitiker entwickelte.

Anhang: Religion und Wissenschaft (*dīn wa dānesh*)⁹⁵⁹

دین و دانش

Ahmad-e Kasrawī

Aus dem Persischen von Mahdi Rezaei-Tazik

[473] Heute sagen die Wissenschaftler über die Welt (*djahān*): «Am Anfang war die Sonne mit ihren neun Planeten, zu denen auch unsere Erde gehört, eine flammende Wolke. Sie drehte sich um sich selber, wobei sich einige Stücke von ihr lösten. Diese wurden zu Planeten, die sich sowohl um sich wie auch um die Sonne zu drehen begannen. So entstanden die Planeten.»⁹⁶⁰ Des Weiteren sagen sie, dass unsere Erde lange Zeit gebraucht habe, bis ihre äussere Hülle abgekühlt sei. Erst im Laufe der Zeit seien Pflanzen und Bäume gewachsen. Am Anfang habe es aber kein Anzeichen vom Leben gegeben.⁹⁶¹ Erst nach einer weiteren längeren Zeitspanne sei Leben entstanden. Als die Tiere erschienen seien, habe es noch keine Anzeichen vom Menschen gegeben. Erst nach einer weiteren längeren Zeitspanne sei dieser entstanden. Somit seien Geschöpfe jeder Art zu Schöpfern der ihnen nachfolgenden Geschöpfe geworden, wobei der Mensch das letzte gewesen sei.

Sie sagen weiter, dass der Mensch bei seiner Entstehung nackt und besitzlos gewesen sei. Er habe kein Zuhause gehabt, und es habe weder Werkzeuge noch andere Geräte gegeben. Der Mensch habe wie ein Vierfüsser, wie ein Raubtier in den Wäldern gelebt. Er habe sich mit Baumfrüchten und mit dem Fleisch der Vierfüsser, die er jagte, den gefüllt. Für Jahrzehnte, ja sogar Jahrtausende, habe er nur Steine behauen und habe alle seine Werkzeuge, darunter Pfeil, Axt, Messer, Holzbohrer und dergleichen aus Stein hergestellt. In dieser Zeit habe er das Feuer entdeckt und auch gelernt, Feuer zu machen. Dies sei ein großer Entwicklungsschritt gewesen, der das Menschenleben verbessert und bereichert habe. [474] In derselben Zeit habe er auch begonnen Ackerbau zu betreiben. Er habe Getreide, welches er zuvor in der Wüste gesammelt und gegessen habe, nun in der Nähe seines Wohnortes angepflanzt. Zusätzlich habe er angefangen, diejenigen Bäume anzupflanzen und zu züchten, deren Früchte er zu essen pflegte. Zur gleichen Zeit habe er einige Tiere wie Kühe, Schafe, Ziegen, Kamele, Esel, Pferde und Hunde dressiert und sie für sein Leben nutzbar gemacht. Dies habe er auch mit einigen Vögeln wie Hühnern, Hähnen und dergleichen getan. Er habe sich in Baumblätter eingehüllt und seine Häuser aus Lehm und Stein gebaut. Diese Zeit wird in der Geschichtsschreibung (*tārīkh*) «Steinzeit» (*rūzegār-e sangī*) genannt. Nur Gott weiss, wie lange sie gedauert hat.

⁹⁵⁹ Der vorliegende Artikel ist zuerst in der Zeitschrift *Peymān* in den Nummern 11 und 12, im Jahr 1318 h.sh./1939 auf Seite 473-494 erschienen. Kasrawī war mit dem Herausgeben von *Peymān* im Rückstand, weshalb er die Nummern 11 und 12 zusammen publizierte. Die in eckigen Klammern eingefügten Seitenzahlen beziehen sich auf die Originalausgabe. Kasrawī verwendet inkonsequent die Anführungszeichen; hier wurde bewusst keine Vereinheitlichung vorgenommen. (A.d.Ü.).

⁹⁶⁰ Im Original steht dieser Satz in Anführungszeichen ohne Quellenangabe. (A.d.Ü.).

⁹⁶¹ Kasrawī bezeichnet hier die Pflanzen nicht als Lebewesen. Als solche gelten für ihn nur Tiere und Menschen. (A.d.Ü.).

Später hätten die Menschen, so sagen die Wissenschaftler weiter, das Töpfern gelernt und aus Ton Geschirr gebrannt. Sie hätten Ziegel hergestellt und sie zum Hausbau verwendet. Auf diese Art und Weise sei einige Zeit verstrichen. Dann hätten die Menschen Zinn, Eisen und derartige Metalle entdeckt und daraus Werkzeuge und ähnliche Geräte erzeugt. Ab diesem Zeitpunkt habe der Mensch begonnen, sich nach hunderttausenden von Jahren besonders umfassend fortzuentwickeln.

In Bezug auf Sprache (*zabān*), Wissenschaft (*dānesh*), Technik (*honar*) und Gesellschaftsprinzipien (*ā`īm-e zendegānī*) habe der Mensch sich ebenfalls Schritt für Schritt entwickelt. Anfangs habe er nichts davon beherrscht und sich alles erst im Laufe der Zeit angeeignet. Die Sprache zum Beispiel, so sagen die Wissenschaftler, habe es anfangs nicht gegeben. Die Menschen hätten sich zum Erklären eines Geschehnisses damit begnügen müssen Geräusche nachzuahmen. Wenn zum Beispiel ein Baum brach (*mīshekaste*), es tropfte (*mīčekīde*) oder der Himmel donnerte (*mīghorīde*), so habe man, um dies zu erklären, die Geräusche «shek», «ček» und «ghor» mit gutturalen Lauten imitiert. Aus diesen Lauten seien später Wörter wie *shekistan* (brechen), *čekīdan* (tropfen) und *ghorīdan* (donnern) entstanden. Es existierten viele lautmalerische Wörter. [475] Ursprünglich seien die Menschen nur zum Erklären solcher Gegenstände fähig gewesen, und jede Sprache habe wahrscheinlich nur ein paar hundert Wörter umfasst. Im Laufe der Zeit aber hätten sich die Menschen immer mehr Wörter angeeignet und hätten zum Erklären weiterer Themen neue Wege gefunden.

So äussern sich die Wissenschaftler zu diesen Bereichen. Wir⁹⁶² haben – aus der Sicht der Religion (*dīn*) betrachtet – nichts daran zu kritisieren. Die Religion soll die Wissenschaft nicht bekämpfen. Allerdings sollten wir ein paar Gedanken hinzufügen.

Erstens, all diese Ausführungen behandeln nicht den Anfangsimpuls der Schöpfung (*āfarīnesh*). Die Aussagen der Wissenschaftler beschreiben die gegebene (*āmāde*) und existierende (*barpā*) Welt. Sie sprechen von der Entstehung der Sonne und unserer Erde, die nur einen kleinen Teil der grossen Welt darstellen. Wie wir oft gesagt haben, existieren jedoch keine Erklärungszugänge, um den Entstehungsimpuls der Welt zu erfassen.

Zweitens, die folgende Aussage basiert nicht auf einer kohärenten Begründung: « ... die Sonne ist eine flammende Wolke gewesen, die sich um sich selbst drehte. Dabei lösten sich einige Stücke von ihr und wurden zu Planeten ... ». Laplace und andere Wissenschaftler haben die Entstehungsgeschichte so interpretiert (*angārdeand*). Weil sie diese Interpretation als eine Annahme (*angār*) oder Theorie (*te`ūrī*) bezeichnen, gibt es unsererseits nichts an ihr auszusetzen. Wir können aber diese Annahme bzw. Theorie nicht als Wissen (*dānesh*) bezeichnen und somit auch nicht ohne Wenn und Aber akzeptieren. Aber dass «die Welt für tausende von Jahren, ja sogar hunderttausende von Jahren leer gewesen ist, dass dann erst die Pflanzen und Bäume wuchsen und es eine lange Zeit dauerte, bis die Vierfüsser entstanden und es wiederum eine lange Zeit brauchte, bis der Mensch erschienen ist», ist bewiesen (*az rūy-e dalīl ast*). Diese Erkenntnis sollten wir akzeptieren und glauben. Sie führt uns zu einer noch viel wertvolleren

⁹⁶² Kasrawī spricht hier in Pluralis Majestatis. (A.d.Ü.).

Erkenntnis: Die Entwicklung geht Schritt für Schritt vorwärts, und die Welt wird im Laufe der Zeit immer besser und erhabener. Der Mensch, der sich in einem Zustand des Nichthabens, Nichtwissens und Nichtkönnens befand, [476] hat sich zu einem Zustand des Habens, Wissens und Könnens hin entwickelt. Er ist Schritt für Schritt edler und ordentlicher geworden. Diese göttlichen Regeln (*ā`īn-e khodā`ī*), die wir nun erkennen, haben viele Menschen noch nicht eingesehen.

Es ist Gottes Wille (*khāst-e khodā*), dass der Mensch einst nackt und besitzlos war und sich im heutigen Leben tausender Werkzeuge bedienen kann, dass er einst unfähig und der Natur unterworfen war und heute fähig ist und die Natur beherrscht und dass er einst weder die Welt kannte, noch um den Sinn des Lebens wusste und heute über die wichtigsten Erkenntnisse verfügt und den vernünftigsten Weg einschlägt. So wie wir die Existenz Gottes (*hasī-ye khodā*) anhand der Betrachtung dieser Welt und ihres Umlaufs erkennen, genauso sollten wir auch seinen Willen erfassen können. Nicht nur die abenteuerlichen Ungereimtheiten in der Frage nach der Existenz Gottes sind sinnlos gewesen, sondern auch die Ungereimtheiten über die Erkenntnisse seines Willens. Wir werden uns dazu umfangreicher und klarer äussern.

Die Antworten auf die Frage, wie die Welt, Leben und Lebewesen entstanden sind, bieten jedoch keine Anhaltspunkte, um Religion und Wissenschaft zu trennen. Die Religion ist gegenüber der Wissenschaft nicht feindlich eingestellt. Sie stimmt wissenschaftlichen Erkenntnissen zu. Jene Menschen, die solche Erkenntnisse nicht hinnehmen, sollten gefragt werden, ob der Fortschritt der Wissenschaften und die dabei herauskommenden Ergebnisse nicht etwa auf Gottes Willen zurückzuführen sind. Und wie es dazu kommt, dass sie diese, wenn sie auf Gottes Willen zurückzuführen sind, nicht akzeptieren können. Und wie sie verlangen können, dass die Religion diese Erkenntnisse bekämpft. Der Meinung dieser Menschen schliessen sich nur Unvernünftige an. Grundsätzlich ergänzen sich Religion und Wissenschaft. In gewissen Bereichen jedoch unterscheiden sie sich voneinander. Es gibt Bereiche, welche zu bearbeiten die Wissenschaft nicht imstande ist, Bereiche, welche der Religion zuzuschreiben sind. [477] Ja, in der Geschichte der Zivilisation (*tammadon*) beziehungsweise des Fortschritts der Lebensweise gibt es ein Ereignis, welches ein gutes Beispiel dafür darstellt. Ich rufe es im Folgenden in Erinnerung.

Wie gesagt kam der Mensch am Anfang nackt und besitzlos auf diese Welt. Laut den Historikern lebte der Mensch eine sehr lange Zeit nackt und besitzlos, bis er begann, sich langsam weiterzuentwickeln. Er hat sich mit der Zeit in der Wissenschaft und der Werkzeugproduktion (*afzār-sāzī*) sowie auch in anderen Bereichen Wissenskapital angeeignet. Welchen Nutzen hat er aber daraus gezogen? Man beachte, dass die Grundlage seines Lebens – wie bei den Wilden – von Gewalt und Vorherrschaft geprägt war; jede stärkere Menschengruppe griff die schwächere an, tötete deren Männer und raubte deren Kinder.⁹⁶³ Diese Lebensart führte dazu, dass keine Gruppe sich an einem Ort niederliess.

⁹⁶³ [Anmerkung Kasrawīs:] «Eine solche Lebensführung gibt es noch heute. Wir könnten viele Beispiel über das Verhalten afrikanischer und amerikanischer Völker anführen.»

Die Menschen waren allzeit bereit zu fliehen und sich zu retten, falls ein Feind in der Ferne auftauchte. Deshalb entstanden weder Siedlungen, noch entwickelte sich Landwirtschaft, noch genossen die Völker Frieden und Glück. Auf diese Art und Weise lebten die Menschen solange, bis sich einige aufmachten, den Völkern beizubringen, dass die Grundlagen des menschlichen Lebens nicht Gewalt, sondern Solidarität (*hamdastī*) und gegenseitige Unterstützung sein sollten. Zweifellos erkannten dies die Völker jahrhundertlang nicht. Sie dachten, dass ihre Lebensart die richtige sei und es eine bessere als diese nicht geben könne. Dabei empfanden sie sich bei Kämpfen, Überfällen und Schlächtereien als schuldlos. Dies war so, bis einige Personen – oder besser gesagt einige Berufenen (*barangīkhtegānī*) – sich aufmachten, die Menschen zu unterweisen, dass sie an einem festen Ort leben sollten. Jeder Mensch solle sich nicht nur um das eigene Wohlergehen, sondern auch um dasjenige der anderen kümmern. Der Starke solle dem Schwachen und der Reiche [478] dem Armen helfen, und so sollen alle Hand in Hand die Lebensbedürfnisse befriedigen.

All dies scheint heute selbstverständlich zu sein, und vielleicht sind sich dessen alle bewusst. Aber zweifellos wussten dies die Menschen Jahrtausendlang nicht, bis sie darin von Berufenen (*kasānī*) unterrichtet wurden, welche das Zusammenleben mittels bestimmter Regeln festlegten. Ab dieser Zeit begannen einzelne Familien auch anderen gegenüber Sicherheit zu empfinden, und sich dort, wo sie waren, niederzulassen, Häuser zu bauen, sowie Gärten und Felder anzulegen. Es entstanden zunächst Siedlungen und im Laufe der Zeit Städte. Die Werkzeugproduktion entwickelte sich, und der Handel begann. Ich sage es in einem Satz: Die Menschen wurden vom Nomadenleben und von ständiger Flucht befreit und richteten sich in einem städtischen Leben ein, welches auch Zivilisation bedeutet. Das ist der Grund, weshalb wir sagen, dass die Solidarität die Essenz der Zivilisation (*maghz-e tamaddon*) ist. Wie wir erwähnt haben, gilt diese Lehre, die von einem Berufenen bzw. von den Berufenen verbreitet wurde, als der erste Schritt der Religion.

Mit diesem Beispiel sollte die richtige Bedeutung der Religion sowie ihre Verbindung mit der Wissenschaft nun geklärt sein. Auch heute hat die Religion keine andere Pflicht ausser derjenigen, die Bedeutung des Lebens zu erhellen und den Menschen den Weg zu Frieden und Glück aufzuzeigen. Die Religion betrachtet die von den Wissenschaften erreichten Fortschritte positiv. Die Religion sagt, dass die Welt ein sinnvolles System ist. An ihrer Ordnung (*sāmān*) und Disziplin (*ārāstegī*) sei zu erkennen, dass ein Schöpfer (*āfarīdegārī*) sie geschaffen und mit ihr etwas vorgehabt habe. Die Religion sagt weiter, dass die Aussagen der Wissenschaftler über die Entstehung der Planeten und das Gedeihen der Welt, der nacheinander entstandenen Pflanzen, Tiere und Menschen durch Forschung (*djostedjū*) und Experiment (*āzmāyesh*) fundiert seien. Dies alles sei zu akzeptieren. Aber man solle sich bewusst sein, dass keine dieser Entwicklungen von selbst und ohne Hintergrund geschehen sei. All dies sei dem [479] Willen Gottes entsprungen.

Die Religion sagt, dass alles, was Darwin und seine Anhänger über die Entstehung der Pflanzen und Tiere sowie über ihre Trennung voneinander gesagt haben, richtig sei! Des Weiteren habe alles, was sie über den Kampf ums Leben (*nabard-e zendegānī*) geschrieben haben, seine Richtigkeit.

Tatsache sei jedoch, dass der Mensch dem Tier nicht gleichzusetzen sei. Zwar sei der Mensch, was Triebseele (*djān*) und Körper (*tan*) betreffe, mit dem Tier identisch. Aber er bestehe nicht nur aus Triebseele und Körper, sondern in ihm existiere ein weiteres System namens Seele (*rawān*) beziehungsweise (*wa*) Vernunft (*kherad*), welches dem Menschen seine Ehre verleihe. Dieses System verabscheue den Kampf und den Egoismus (*khodkhāhī*) und fordere Wohlwollen und Mitleid. Des Weiteren sagt die Religion, das Leben der Menschen solle auf vernünftigen Regeln (*ā`īn-e kherad-mandāne*) basieren. Ansonsten genössen die Menschen nicht Friede und Glück. Es sei ein grosser Irrweg, den Menschen auf die gleiche Stufe wie die Tiere zu stellen, sowie Kampf und Krieg als Lebenslösung des Menschen anzunehmen. Der Mensch bedürfe keines Kampfes. Seine Lebenslösung soll – wie es Seele und Vernunft verlangen – Mitleid und Wohlwollen sein. Dies ist, was die Religion lehrt. Und dies sind Themenbereiche, in denen sich die Wissenschaft nicht zu etablieren vermag. Notgedrungen sind sie über die Religion zu vermitteln.

Ich bin mir bewusst, dass dies vielen Menschen grosse Mühe bereiten wird. Sie werden diese Aussage nicht einfach hinnehmen und entgegen, dass ja ein Teil der heutigen Wissenschaften durchaus vom Leben und von Lebensführung handle. Die Wissenschaftler des Westens (*gharb*) hätten nichts ausgelassen. Sie hätten sich der Politik, dem Handel, der Wirtschaft und dergleichen einzeln gewidmet. Hunderte von Wissenschaftlern seien dank der Veröffentlichung von solchen Büchern über das Leben (genannt Sozialwissenschaften) bekannt geworden. Wie könne [480] man behaupten, dass sie den Weg des Lebens nicht kannten und diesen aus der Religion ableiten müssten?

Genauso einfach können wir erwidern, dass der heutige Weltzustand der beste Beweis für unsere Aussage darstellt. Die heutige Lebensweise kommt einem Zustand gleich, wie er bereits vor tausenden von Jahren zur Zeit vor der Zivilisation vorherrschte. Ich sage es klarer: Die Welt hat sich weiterentwickelt, der Mensch aber kennt den Weg nicht, um aus diesem Fortschritt Nutzen zu ziehen. Den grossen Fortschritt, welchen die Welt in den letzten dreihundert Jahren erfahren hat, hat es zuvor für tausende von Jahren nicht gegeben. Heute besitzen wir Menschen hunderte von Werkzeugen, über die unsere Vorfahren nicht verfügten. Und es gibt hunderte von Erkenntnissen, von denen unsere Vorfahren keine Ahnung hatten. Trotz alledem geniessen die heutigen Menschen im Vergleich zu ihren Vorfahren viel weniger Friede und Glück.

Wir haben mehrfach erwähnt, dass die erstaunlichen Erfindungen der Europäer die Arbeit erleichtert und im Grunde genommen die menschliche Mühsal neunfach (oder sogar mehr) verringert haben. Den Weg, den die Vorfahren früher innerhalb von zehn Tagen zurücklegten, schaffen wir heute innert eines Tages oder sogar einer Stunde. Die Nachricht, die man früher anhand eines Boten innerhalb von zwanzig Tagen überbrachte, schicken wir heute binnen einer Minute. Das, was man früher von Hand innert zehn Tage gestrickt, angepflanzt oder gesponnen hat, erledigen wir heute an einem Tag. Deshalb sollte sich unsere heutige Mühsal auf einen Zehntel derjenigen unserer Vorfahren reduzieren. Auch anhand des Wissens und der Erkenntnisse, die den Menschen heute eigen sind, sollten Feindseligkeit und daraus resultierender Schaden stark zurückgegangen sein. Ist das aber der Fall? Ist heute

wirklich von Verringerung der Mühsal, Feindseligkeit und daraus resultierendem Schaden auszugehen? Alle sind sich darüber im Klaren, dass diese Frage verneint werden muss. Im heutigen Maschinenzeitalter (*rūzegār-e māshīn*) erleben die Menschen Schwierigkeiten, wie sie ihnen nicht einmal in der Steinzeit widerfahren sind. Niemals zuvor in der Geschichte ist es vorgekommen, dass in einem Jahr, in dem es geregnet hat und genügend Pflanzen gewachsen sind, [481] tausende von Menschen verhungert sind oder sich gegenseitig umgebracht haben.

Dies gestehen sich sogar die Europäer ein und beklagen sich stets darüber. Bis vor ein paar Jahren war es ein Rätsel, weshalb die neuen Errungenschaften nicht bessere Lebensqualität herbeigeführt, sondern Mühsal und Not vervielfacht haben. Einige suchten nach psychologischen Gründen. Andere wiesen der Zivilisation die Schuld zu, kritisierten sie und wünschten, dass der Mensch zum einfachen Nomadenleben zurückkehre. Aus diesem Grund haben sich viele Menschen in Gruppen zusammengeschlossen und sich für eine Lebensführung entschieden, welche sich an der Vergangenheit orientierte. Hier sollte man zu begreifen beginnen, dass Wissenschaft nicht alles abdecken kann. Diejenigen, die dem nicht zustimmen, sollen sich nun dazu äussern, was Europas Wissenschaftler zu dieser Frage⁹⁶⁴ verfasst haben und wie sie sie beantwortet haben. Unseres Wissens sind sie hilflos und kritisieren nur die Zivilisation.

Es ist wohl noch nicht in Vergessenheit geraten, dass Abhandlungen zu diesem Thema auch den Osten (*shargh*) erreicht haben und dass einige Menschen auch im Iran die Zivilisation kritisiert haben. Doch ohne die europäische Zivilisation zu kennen hatten sie zu Beginn der konstitutionellen Bewegung (*djonbesh-e mashrūte*)⁹⁶⁵ jede von Europa in den Iran eingeführte Idee (*čīz*) als Zivilisation deklariert und gelobt. Sie versprachen sich und anderen, dass man sich mit der Übernahme der europäischeren Errungenschaften (*īnhā*) entfalten könne und sich der Staat fortentwickeln würde. Erst später, als sie einsahen, dass nicht eintraf, was sie sich erhofft hatten und als sie realisierten, dass sich auch die Europäer über ihre Zivilisation beklagten, begannen auch sie Kritik zu äussern. Bemerkten sie ein Übel riefen sie aus: «Was ist hier zu tun? Dies alles sind die Resultate der Zivilisation.» Sobald einer mit seiner Rede begann, geschah es oft, dass er Lob und Tadel über die Zivilisation vermischte, [482] ohne sich des Widerspruches bewusst zu sein.⁹⁶⁶

Etlliche haben sich dem Thema Zivilisation nur zwecks eigener Profilierung zugewandt. Während die einen die Zivilisation lobten und bei jeder Gelegenheit auf sie verwiesen, grenzten andere sich ab, indem sie die Zivilisation kritisierten. Dabei bedienten sich beide einer philosophisch verklausulierten Rhetorik. Die Kritiker mit ihren Aussagen befinden sich jedoch auf einem Irrweg. Die Zivilisation bzw. der Lebensfortschritt (*pīshraft-e zendegī*) ist nichts Schlechtes. Die neuen europäischen

⁹⁶⁴ Gemeint ist die Krise der Zivilisation. (A.d.Ü.).

⁹⁶⁵ Sie war eine iranische Verfassungsbewegung zwischen 1905-1911, die unter anderem Parlamentarismus durchzusetzen versuchte. (A.d.Ü.).

⁹⁶⁶ [Anmerkung Kasrawīs:] «In einem anderen Schreiben haben wir erwähnt, dass ein Europareisender bei einer Veranstaltung, die zur Einweihung eines Krankenhauses organisiert wurde, eine Rede gehalten hat. Zuerst hat er medizinische Fortschritte beschrieben und die Zivilisation immer wieder gelobt. Dann, als er sich aber zur Betrügerei einiger Ärzte und Apotheker äusserte, hat er auch diese der Zivilisation zugeschrieben und sie sehr spöttisch und tadelnd abgehandelt.»

Erfindungen sind nützlich, wenn sie richtig eingesetzt werden. Für das Leben sollen vernünftige Regeln festgelegt werden und es ist ihr Fehlen, welches zu Schwierigkeiten führt. Diesbezüglich haben wir uns in einem anderen Schreiben umfassend geäußert.⁹⁶⁷ Hier gehen wir deshalb nur kurz darauf ein.

Zuerst führe ich ein Beispiel an. Nehmen wir einmal an, dass sich hundert Männer mit dem Vorhaben trafen, ein Stück Land zu kultivieren und sich darauf niederzulassen. Nehmen wir weiter an, dass sie über jegliches Werkzeug verfügten. Wäre jedem ein klar definiertes Stück Land fest zugeteilt, und wäre jeder entschlossen wie auch verpflichtet, den Lebensraum der anderen zu respektieren, so wären in kürzester Zeit alle Landstücke kultiviert.⁹⁶⁸ Wäre aber sein Landanteil nicht festgelegt, und wäre jeder bestrebt, einen Grossteil des Landes für sich selbst zu beanspruchen, [483] brähe notgedrungen ein Konflikt aus. Die Männer würden sich bekriegen. Was ein jeder kultiviert hätte, würde von den anderen zerstört. Anstatt sich der Beherrschung der Natur (*kūshesh-e bā tabī'at*) zu widmen, würden sie aufeinander losgehen und die Werkzeuge, die zum Umgraben der Erde, zum Pflanzen der Bäume und zum Säen gedacht sind, dazu benützen, einander die Köpfe einzuschlagen, die Gesichter zu verletzen und sich zu verprügeln. So würde die Mühsal nicht verzehn-, sondern verhundertfacht.

Das war ein einfaches Beispiel. Die Wahrheit ist, dass der Mensch sich im Leben mit zwei Kämpfen konfrontiert sieht: *Erstens* mit der Beherrschung der Natur, mit dem Ziel, seine Lebensbedürfnisse zu decken, *zweitens* mit der Bekämpfung der Mitmenschen (*kūshesh-e bā yekdīgar*), mit dem Zweck, seine eigene Existenz zu sichern. Ich erkläre es einfacher: Einerseits sollten die Menschen Boden kultivieren, Stoffe weben, Kleider nähen, Häuser bauen und Krankheiten bekämpfen. Dies alles verstehen wir als Beherrschung der Natur. Andererseits sollten die Menschen ihre Feinde von sich fernhalten, sich vor Lug und Trug schützen und konkurrenzfähig bleiben. Letzteres ist als Kampf gegen Seinesgleichen zu verstehen.

Der Kampf zur Beherrschung der Natur hat keinen Schaden zur Folge und ist ein Leichtes. Insbesondere die zeitgenössischen europäischen Erfindungen haben den Menschen dazu ermächtigt. Schädlich und brutal ist hingegen der Kampf gegen Seinesgleichen. Wie oft erwähnt: Auch wenn der Überlebenskampf zwischen Pflanzen und Tieren ihresgleichen (wie der englische Wissenschaftler Darwin sagt) möglicherweise notgedrungen ist, so ist er zwischen den Menschen nicht unausweichlich. Man kann ihn soweit wie möglich mildern, in der Hoffnung, dass der Mensch diesen Kampf irgendwann gar nicht mehr benötigen wird. Aber in unserer Zeit ist dieser Kampf eskaliert und löst erhebliche Schwierigkeiten aus. Wenn die Menschheit von insgesamt hundert Lasten geplagt wäre, so wäre lediglich eine davon auf das Problem der Beherrschung der Natur zurückzuführen. Alle anderen hätten ihren Ursprung im Kampf der Menschen gegeneinander.

⁹⁶⁷ [Anmerkung Kasrawīs:] «Der erste Teil von *Āyīn* handelt vor allem davon.» – *Āyīn* (Der Weg) bestehend aus zwei Teilen, verfasst im Jahre 1311 h.sh./1932-33, ist eine kritische Reaktion auf die Europäisierung des Iran und des Ostens allgemein (*shargh*) auf kultureller und materieller Ebene sowie auf Europas Zwischenkriegszeit. Siehe mehr dazu <2.1. *Ā'īn* (Der Weg)> im Kapitel II. (A.d.Ü.).

⁹⁶⁸ Hier stimmt Kasrawī implizit der Privatisierung des Bodens zu. Damit lehnt er die Kollektivierung des Bodens ab, welche zu dieser Zeit im Iran ein verbreitetes Hauptdogma des Kommunismus darstellte. (A.d.Ü.).

[484] Daraus folgern wir nun: Alle europäischen Erfindungen wären nützlich, wenn sie zur Beherrschung der Natur angewendet würden. Dann könnte der erwartete Friede des Menschen erreicht werden. Aber das Problem liegt darin, dass Erfindungen für den Kampf der Menschen gegeneinander missbraucht werden. Dies ist der Grund, weshalb aus ihnen nicht Nutzen, sondern Schaden entsteht. Denkt nicht, dass ich nur von Krieg und Waffen spreche. Diese stehen ausser Frage. Ich rede auch von Erfindungen wie dem Auto, dem Telegraphen, dem Telephon und dergleichen, die Konkurrenzdenken auslösen. Schaut, sobald ein Händler sieht, dass die Ware Soundso in Teheran knapp und teurer wird, schickt er ein Telegramm an seine Vertreter in anderen Städten, damit sie ihm die gesamte verbleibende Menge dieser Ware aufkaufen. Dadurch beraubt er die Händler der anderen Städte ihres Gewinnes. Wenn ein Händler nicht hinter den anderen zurückbleiben möchte, so kann er sich nicht nur auf dem Markt seiner eigenen Stadt umschauen, sondern muss die Augen auch für die Geschehnisse in anderen Städten offenhalten. Daraus resultiert klar und deutlich, dass sich die menschliche Mühsal vermehrt. In früheren Zeiten hat es mehr Musse und Frieden gegeben. Dass Musse und Frieden mit dem Aufkommen der Wissenschaften und der Erfindungen nachgelassen haben, ist auf die folgenden Punkte zurückzuführen.

Erstens, durch das Aufkommen der Wissenschaften und Erfindungen ist der Weg zu Habgier geebnet und der Konkurrenzkampf intensiviert worden. Früher konnte ein gieriger Mensch nicht einfach die Leistung von zwei oder drei Menschen erbringen und daraus den zwei- oder dreifachen Nutzen ziehen. Aber heute kann er dank Maschinen die Arbeit für tausend Menschen erledigen und daraus einen tausendfachen Nutzen ziehen. *Zweitens*, das Konkurrenzfeld war damals nicht so gross wie heute. In jener Zeit waren die Städte weit voneinander entfernt, [485] und ein Handwerker oder ein Händler musste nur auf die Umstände und Bedürfnisse in seiner eigenen Stadt reagieren. Heute aber sind alle Städte miteinander vernetzt. Der *Staat* scheint sich in eine einzige *Stadt* verwandelt zu haben. Deshalb muss ein Handwerker oder ein Händler die Umstände aller Städte beachten, um nicht hinter den anderen zurückzubleiben. *Drittens*, in jener Zeit war die Mehrheit der Menschen gläubig. Die Religionen boten ihnen Gesetze fürs Leben (*ā'īnī barāy-e zendegī*). Insbesondere der Islam und das Christentum verlangten von ihren Anhängern die Einhaltung vieler Vorschriften, die der Solidarität und dem Mitleid dienen und bewegten ihre Anhänger dazu, aufrichtig, ehrlich und tugendhaft zu sein und verhinderten so die Habgier. Diese Vorschriften beeinflussten wesentlich das Verhalten der Menschen und milderten die Härte ihres Konkurrenzkampfes. Aber wir sind uns darüber im Klaren, dass die Religionen nach dem Aufkommen der Wissenschaften geschwächt wurden und die Leute sich nach und nach von ihnen abwandten. Unweigerlich resultierte daraus, dass die Solidaritätsregeln zerfielen und das Leben in eine andere Richtung verlief. Zudem haben sich die Philosophien Darwins wie auch diejenigen des Materialismus überall rasend schnell verbreitet und, wie wir wissen, dem Leben eine andere Bedeutung verliehen. Diese Philosophien betrachten das Leben als nichts anderes als einen Kampf der Lebewesen gegeneinander. Sie machen dabei keinen Unterschied zwischen Mensch und Tier. Ihre Botschaft ist es, andere zu beherrschen, sowie Schwache zu unterdrücken. Diese Lehren sind sehr wirksam und haben

die menschliche Veranlagung zur Habgier geweckt. Da niemand dieser Entwicklung entgegenwirkte, ist der daraus entstandene Schaden noch grösser geworden.

Dies sind die Ursachen, welche die Mühsal des Lebens vervielfacht haben und dazu führten, dass sich die Auseinandersetzungen der Menschen intensivierten. Während es nun scheint, als ob die Menschen in den Städten in Frieden miteinander lebten, so bekriegen sie sich in Wahrheit gegenseitig, was sich auch in ihrer Rhetorik zeigt. Jeder versucht sein Eigentum zu vermehren und mehr Lebensgenuss zu haben, ohne sich dabei um die anderen zu kümmern.

[486] Darin liegt also das Geheimnis, warum in den letzten zwei Jahrhunderten die Friedenszeiten auf der Welt nachgelassen haben. Das ist die Krankheit. Da wir sie nun erkannt haben, können wir auch Heilung finden. Damit wieder mehr Friede einkehrt, sollen zuerst die Bedeutung des Lebens, der Welt und des Humanismus (*ādamīgarī*) erläutert und eine Entgegnung auf die Lehren des Materialismus (*falsafe-ye māddī*) geliefert werden. Da die Veranlagung zur Habgier geschwächt und entkräftet werden muss, sollen danach vernunftgeleitete Regeln aufgestellt werden, um den Spielraum von Vorherrschaft und Habgier zu verkleinern. Den Menschen soll der Weg aufgezeigt werden, wie sie ihr Leben führen sollen und welche Art des Strebens die richtige ist. Dies sind die Lösungen, und die Aufgabe der Religion liegt darin, diese durchzusetzen.

Es soll gesagt sein, dass die Wissenschaft ihre Aufgabe erledigt hat und es nun an der Religion ist, ihrer Aufgabe nachzukommen. Es soll auch gesagt sein, dass der Westen (*gharb*) seine Arbeit verrichtet hat und nun der Osten (*shargh*) daran ist, seine Aufgabe zu erfüllen. Da wir uns schon andernorts über die Prinzipien der Gesellschaft (*ā'in-e zendegānī*) geäußert haben, gehen wir hier nicht umfassend auf sie ein.⁹⁶⁹ Wir werden nur einige Beispiele erwähnen. In diesem Schreiben möchten wir die Verbindung von Religion und Wissenschaft erläutern. Kurz gesagt lauten die drei essenziellen Punkte:

- *Erstens*, die Religion soll die Wissenschaft nicht bekämpfen.
- *Zweitens*, die Wissenschaft kann den Bedarf nach Religion für die Welt nicht ersetzen.
- *Drittens*, die Welt ist auf dem Weg des Fortschritts. Die Religion muss sich auch weiterentwickeln.

Dies sind die drei von uns angestrebten Visionen. Jede einzelne davon ist sehr wertvoll. Viele stimmen diesen Visionen nicht zu und beziehen Gegenpositionen. Aber die Wahrheit liegt einzig innerhalb dieser drei Punkte. Zum ersten und zweiten Punkt [487] haben wir uns bereits genügend geäußert. Es besteht hier kein Bedarf, weiter darauf einzugehen. Der dritte Punkt soll im Folgenden erläutert werden.

Ich weiss, dass einige sich beim Lesen dieser Worte verletzt fühlen. Aber sehen wir uns ihren Einwand an. Ist die Welt nicht auf dem Weg des Fortschritts? Wie kann man nur das Gegenteil behaupten? Die Geschichte zeigt uns, wie der Mensch im Laufe der Zeit aus einem Stadium des

⁹⁶⁹ [Anmerkung Kasrawīs:] «Siehe das Buch *Rāh-e rastgārī*.» *Rāh-e rastgārī* (Der Weg zur Erlösung) ist 1316 h.sh. /1937-38 in Teheran erschienen. (A.d.Ü.). Siehe mehr zu diesem Buch <2.3. *Rāh-e rastgārī* (Der Weg zur Erlösung)> im Kapitel II.

Nacktseins und Nichthabens den heutigen Zustand erreicht hat. Wir sehen heute mit eigenen Augen, wie das Leben Tag für Tag ordentlicher wird und immer neue Werkzeuge entstehen. Kann man all dies wirklich ignorieren? Vielleicht werden einige Menschen die Erfindungen der letzten zwei Jahrhunderte, die den Fortschritt anstießen, nicht auf Gottes Willen zurückführen. Ja, von solchen Menschen gibt es viele. Sie denken, alles sei von selbst zustande gekommen, und deshalb bekämpfen sie diese Fortschritte. Aber dies ist ein primitiver Gedanke. Wie kann die Entwicklung der Welt ohne Gottes Willen geschehen?

Denkt aber nicht, dass ich das ganze Geschehen auf Gottes Willen zurückführe und wie die Fatalisten (*djabrīyān*) den Menschen in seinen Angelegenheiten als machtlos (*nāčār*) betrachte. Ich habe anderenorts bereits gesagt, der Mensch habe zwischen Gut und Böse die freie Wahl (*āzād ast*) und könne sich an jedes erdenkliche Vorhaben wagen. In Wahrheit aber liegt die Durchführung nicht allein in seinen Händen. Ihr könnt zum Beispiel beabsichtigen, eine Reise anzutreten. Aber wer weiss: Es kann sein, dass ihr kein Auto findet und an der Reise gehindert werdet. Oder aber ihr verreist, es schneit und euer Weg wird versperrt. Dies ist, was wir über Willensfreiheit (*čāreh-dārī*) und Fatalismus (*nāčārī*) sagen. Unsere Ansicht ist diesbezüglich einfach und richtig.

Was wir sagen wollen: Fortschritt und Entwicklung der letzten hundert Jahre in der Welt [488] ist nichts, was man dieser oder jener Person zuschreiben oder ausserhalb des Willen Gottes betrachten kann. Wären diese Entwicklung und dieser Fortschritt von Menschenhand gelenkt, so hätten die Menschen bereits am ersten Tag der Schöpfung damit begonnen. Wie oft gesagt, dachten viele Menschen in der Antike, dass zwei Hände für das Geschehen in der Welt verantwortlich sind. Die eine stand für das Gute und die andere für das Böse. Gott stellten sie einen Teufel gegenüber, dem Hell das Dunkel und dem Schöpfer einen Beelzebub. Viele anerkannten die Welt nicht als die Schöpfung Gottes.

Diese uralte Dummheit ist in alle Glaubensrichtungen (*kīshhā*) eingedrungen, und bei vielen Menschen hat sie sich (sei es ihnen bewusst oder nicht) in ihren Herzen eingenistet. Dies ist der Grund, weshalb viele Menschen das Diesseits (*īndjahān*) ablehnen. Ein Gespräch über das Diesseits ist für sie mit Religion und Gottesanbetung nicht vereinbar. Einige gehen gar so weit, dass sie unsere Gespräche über das Diesseits und das irdische Leben nicht tolerieren und sogleich rücksichtslos mit Kritik ansetzen. Es sind dieselben Menschen, die den Fortschritt im Bereich der Wissenschaften, welche die neuen Erfindungen hervorgebracht hat, nicht auf Gott zurückführen. Zu Beginn der Erfindung von Eisenbahn, Telegraph, Telephon, Auto und dergleichen hielten sich die Gläubigen davon fern. Als sich die Eisenbahn in Europa zu verbreiten begann, betrachteten die Priester sie als Werk des Teufels und bekämpften sie. Ihr habt bestimmt davon gehört, dass sich ein Mulla in Täbris weigerte, in ein Auto zu steigen. Solche Reaktionen sind überall anzutreffen.

Man sollte alle Fortschritte ohne Wenn und Aber als Werke Gottes betrachten. Dies aus folgendem Grund: Wenn wir alle Fortschritte mit unseren Erkenntnissen – gewonnen aus Untersuchungen der Geschichte sowie aus heutigen Wissenschaften – betrachten [489], werden zwei Dinge offensichtlich: *Erstens*, der Schöpfer (*āfarīdegār*) hat die Menschen auf den Weg des Fortschritts geleitet. Er wollte,

dass sie diesen Weg Schritt für Schritt zurücklegen. *Zweitens*, die Zukunft dieser Welt wird grossartig und edler als ihre Vergangenheit sein.

Diesen zwei Erkenntnissen muss man notgedrungen zustimmen. Man kann ihnen nicht entkommen. Wer sie akzeptiert, muss daraus schliessen, dass sich auch die Religion weiterentwickeln muss. Gerade weil die Religion die Lebensvorschriften verkörpert, muss sie notgedrungen den Erfordernissen der Zeit entsprechen. Ich erwähne es noch einmal: Heute ist die Welt eine andere. Es sind Hunderte von neuen Erfindungen entstanden. Deshalb sind in Bezug auf die Prinzipien der Gesellschaft, auf Gotteserkenntnis sowie auch auf das Begreifen der Sinnhaftigkeit der Welt andere Reden und Lehren notwendig. Wir gehen hier auf dieses Thema ein. Da es aber sehr umfangreich ist, führen wir nur ein oder zwei Beispiele an.

Vor tausend Jahren wurden alle Arbeiten von Hand verrichtet, und dies stellte kein Problem dar. Die Erfindung der Maschine hingegen bringt heute einige Probleme mit sich. Der Grund liegt darin, dass heute eine Person mithilfe einer Maschine die Arbeit von Tausenden von Menschen verrichten kann. Dadurch werden neunhundertneunundneunzig Menschen arbeitslos, die dann keinen Lebensunterhalt mehr haben. Daraus resultiert einerseits, dass Millionen von Menschen hungern müssen und sich deshalb in militanten Gruppen und Korps zusammenschliessen. Andererseits finden [wegen Überproduktion] Weizen und andere Lebensmittel keine Abnehmer mehr und werden von ihren Besitzern notgedrungen in den See geworfen. Dies sind nur die offensichtlichen Schäden. Der unsichtbare Schaden aber ist, dass die göttlichen Begabungen und Fähigkeiten des Menschen vergessen werden, und sein Ansehen lediglich noch an seinem Eigentum gemessen wird. Dies bringt eine gewaltige Unordnung in die Welt, mit der ein grosser Schaden einhergeht.

[490] Wollten wir die Schäden zählen, stellten sie sich als unzählbar heraus. Die alten Regeln bieten der heutigen Menschheit für diese Probleme keine Lösungen. Sie müssen auch keine bieten. Die Regierungssysteme, die heute für Staaten nötig sind, sind mit denjenigen früherer Zeiten nicht vergleichbar. Es ist heute undenkbar, dass eine Regierung ihren Pflichten mithilfe von Almosensteuern (*zekāt*) nachkommt. Das heutige Leben ist im Vergleich zu demjenigen vor tausend Jahren wie ein Vergleich von Stadt und Dorf. Diejenigen, die die heutige Welt mit alten Regeln steuern wollen, sind mit denjenigen vergleichbar, die für das Aufblühen und den Frieden von Städten die für Dörfer festgelegten Gesetze anwenden wollen. Solch unzureichende Vorstellungen sind der Grund dafür, weshalb einige sagen, dass die Religion lediglich für das Aufblühen des Jenseits (*āndjahān*) gedacht sei und im Diesseits die Menschen tun könnten, was ihr Herz begehrt. Aber diese Aussage ist aus folgenden Gründen nicht richtig:

Erstens, wie schon erwähnt, Diesseits und Jenseits sind miteinander verbunden. Solange ersteres nicht gedeiht, kann letzteres nicht erblühen. In einem Bild ausgedrückt: Es ist, wie wenn jemand zu seinem Sohn sagen würde: «Du bist in deinem Benehmen und Handeln frei. Tue, was du willst, aber sei tugendhaft.» Wer so spricht, weiss nicht und fragt sich auch nicht, wie ein Mensch in seinem Benehmen und Handeln frei und gleichzeitig tugendhaft sein kann. *Zweitens*, wenn die Menschen selbst in der Lage

wären, Gutes von Bösem, sowie Nützlichem von Schädlichem zu unterscheiden, bedürften sie nicht mehr der Religion. Wenn sie aber das Bedürfnis nach Religion nicht ablegen können, wie sollen sie denn in irdischen Angelegenheiten frei sein? Diese Widersprüche gründen darin, dass einige das Diesseits nicht als von Gott erschaffen betrachten. *Drittens*, dies ist eine Vorstellung, die alle Religionen und insbesondere der Islam verabscheuen. Das ist der Grund, weshalb wir sagen, dass unsere Gegner auf Lügen zurückgreifen, um der Wahrheit nicht zustimmen zu müssen.

[491] Kehren wir zu unserem Thema zurück. Die unzureichenden Vorstellungen sind darin begründet, dass die alten Scharias (*ā`īnhā*) überholt sind. Es besteht trotzdem kein Bedarf nach Kritik an ihnen. Die Zeit ist fortgeschritten und hat alles verändert. Diese Veränderungen sind auf Gottes Willen zurückzuführen, der die Welt auf diese Art lenkt.

Ich sage es noch einmal: Einige werden durch diese Worte verletzt sein. Aber was ist die Lösung? Kann die Welt sich nach dem innigen Wunsch unseres Gegners richten? Kann man den Weltenlauf auf einen Zustand, der vor tausend Jahren herrschte, zurückdrehen? Oder kann man sich absondern und nach den Regeln (*ā`īn*), die vor tausend Jahren galten, leben? Was ist aus den unnötigen Verletzungen und nutzlosen Diskussionen zu folgern? Welcher Nutzen bringt es, auf Unwissenheit zu beharren? Wenn es wahr ist, dass Gott die Welt lenkt und die Menschen nicht hilflos und verwirrt zurücklässt, wie lässt sich dann die Frage der Verletzung ins Feld führen?

Unsere Gegner sagen: Sie sprechen große Worte. Ich sage: Dies tue ich im Namen des allmächtigen Gottes. Sie sagen: Sie verändern alles. Weder kümmern Sie sich um Theologie (*`elm-e kalām*), noch legen Sie Wert auf menschliche Überzeugungen. Ich sage: Das ist richtig. Aber welche meiner bisherigen Aussagen entsprechen nicht der Wahrheit? In diesem Schreiben sind wir auf einige bedeutende Themen eingegangen. Wir haben uns sowohl den Neudenkern (*nou-anīshān*) respektive – um mit ihrer Selbstbezeichnung zu sprechen – den Erneuerern (*motadjaddedīn*), als auch den Konservativen (*kohne-parastān*) beziehungsweise den Traditionalisten (*motaghaddemīn*) zugewandt. Dabei haben wir uns keiner dieser Strömungen angeschlossen. Trotzdem könnt ihr in diesem Schreiben keinen Denkfehler entdecken. Alles, was wir gesagt haben, ist wahr.

Wir wünschen, dass sich andere zu diesen Themen äussern und dabei ihre Meinung offenbaren. In einem anderen Schreiben werden wir unseren Widersachern (*badkhāh*) entgegentreten, [492] um ihnen das Maul zu stopfen. Aber hier ist dies nicht beabsichtigt. Wir erwarten von unserer Leserschaft ein Urteil, in welchem sie uns ihre Gedanken darlegt. Wenn sie unsere Ansichten als wahr erkennt, so soll sie aus innerer Überzeugung, sowie um anderen den Weg zu zeigen, nicht aufhören, diese schriftlich darzulegen. Wenn ihr ein Einwand in den Sinn kommt, so soll sie sich nicht der Stellungnahme enthalten. Sie soll ihn in eine Frage umformulieren, um eine Antwort zu erhalten, sodass nichts ungeklärt bleibt. Wir werden uns nicht verletzt fühlen, sondern uns sogar erfreuen und in den Ausgaben des sechsten Bestehensjahres der Monatszeitschrift⁹⁷⁰ einen Platz für solche Leserbriefe einplanen. Dieses

⁹⁷⁰ Gemeint ist die von Kasrawī gegründete Monatszeitschrift *Peymān*, in der auch dieser Artikel publiziert wurde. (A.d.Ü.).

Jahr hat uns Herr Hādjī Sarrādī⁹⁷¹ einen langen Leserbrief aus Bagdad geschickt. Wir hatten vor, ihn nächstes Jahr abzdrukken und auf die Einwände einzugehen. Weil wir seit dem Erhalt des Leserbriefes bereits wieder viel verfasst haben, was zweifellos auf viele seiner Einwände antwortet, halten wir es für besser, wenn uns Herr Hādjī Sarrādī nun schreibt, was er zum Abdruck wünscht. Auch an Herrn Āzāde-ye Wahdat beziehungsweise Herrn Haghīghatgū mit richtigem Namen: Falls er wünscht, kann auch er nochmals seine Gedanken in Worte fassen und uns diese senden. Er hat uns bereits einen Leserbrief zukommen lassen, in dem er gewisse Einwände erhoben hat. Wir antworteten ihm, dass wir seinen Leserbrief nächstes Jahr abdrukken, sowie auf seine Einwände eingehen würden. Aber er selbst hat seine Einwände wieder zurückgenommen, sodass wir den Leserbrief nicht abdrukken werden.

Manche sagen: *Peymān* zürnt mit den Kritikern, betrachtet sie als unwissend, schwachköpfig. Mit diesem Vorwand treten sie an uns heran. Aber hier soll gesagt sein, dass wir die Antwort jeweils in derselben Rhetorik schreiben, in der auch die Kritik verfasst wurde. Denjenigen Kritikern, welche sich grob und kulturlos verhalten, führen wir ihre Unwissenheit vor Augen. Aber wenn einige mit einer einfachen und höflichen Rhetorik Einwände erheben oder Fragen stellen, so werden wir darauf in der gleichen Rhetorik erwidern. In solchen Leserbriefen sollen [493] die Ziele des Verfassers sein: Die Wahrheit zu finden, das zu sagen, was er will und zu fragen, was er nicht weiss. Er soll sich nicht frech verhalten und nur darauf abzielen, sich zu rächen. Gleichzeitig soll er anstatt einer guten Begründung weder auf nutzlose Begriffe wie zum Beispiel «ausgezeichnete Ulemas» (*'olamā-ye a'lām*), «göttliche Philosophen» (*hokamā-ye elāhī*), «Scheichs des Sufitums» (*mashāyekh-e tarīghat*), «unsere Würdenträger» (*bozorgān-e mā*), «berühmte Menschen des Iran» (*mafākher-e īrān*) und dergleichen zurückgreifen, noch sich auf Gedichte eines diesen oder eines jenen stützen. Alle diese Rückgriffe erachten wir als sinn- und bedeutungslos. Um es in den Worten der Leute von Täbris zu sagen: Ein solches Verhalten wirkt auf uns, als wollten sie uns «Sand in die Augen streuen».

Diejenigen, die mit uns konkurrieren, beherrschen nicht einmal ihre Muttersprache⁹⁷² und sind nicht dazu fähig, auch nur eine Seite auf Persisch fehlerfrei zu schreiben, eine Rede zu gestalten oder ein Thema zu erläutern. Sie können nicht einmal argumentieren. Trotzdem bedienen sie sich einer scharfen Rhetorik. Würden wir ihre Widerreden, die sie gegen unsere Aussagen erheben, in der Zeitschrift veröffentlichen und erläutern, so ergäbe dies amüsante Episoden. Ihre Leserbriefe erinnern uns immerzu an die haltlosen Worte Schuldiger vor Gericht.⁹⁷³ Ich werde nie vergessen: Einst nahmen wir vor Gericht einen Mann ins Verhör, der seinen Bruder getötet hatte. Er sagte: «Herr! Wäre ich denn verrückt gewesen, meinen Bruder zu töten? Tun Sie so etwas?» Wir erwiderten: «Es ist richtig, es ist eine erstaunliche Sache, und es kann nicht einfach hingenommen werden. Aber dein Bruder hat in dieser

⁹⁷¹ Mit «Hādjī Sarrādī» ist «Mahdī-ye Sarrādī-e Ansārī» (1896-1961) gemeint, der sich im Laufe der Zeit zu einem Erzfeind Kasrawīs entwickelte. Mehr zu ihm und zu seinem gegen Kasrawī gerichteten Werk siehe «1.3. Mahdī-ye Sarrādī-e Ansārī» im Kapitel V.

⁹⁷² Kasrawīs Muttersprache war Azeri-Türkisch. (A.d.Ü.).

⁹⁷³ Kasrawī war eine Zeitlang als Staatsanwalt und später als selbständiger Anwalt in Teheran tätig. (A.d.Ü.).

Nacht neben dir geschlafen. Als es hell wurde, hat man ihn tot aufgefunden. Wer hat ihn denn dann getötet?» Daraufhin wurde er hilflos und verlegen.

Eines der Argumente unserer Gegner, welches sie immerzu ins Feld führen, lautet: «Wie kann es sein, dass tausende von Menschen etwas nicht begriffen haben und nur einer es versteht?» [494] Wenn wir die Philosophie (*falsafe*) kritisieren, führen sie eben das an. Wenn wir die Schwätzeri der Dichter tadeln, sagen sie eben das. Wenn wir die sinnlosen Phantastereien der Glaubensrichtungen ins Visier der Kritik nehmen, erwidern sie eben das.

Wir sagen: Ja, es ist erstaunlich, dass tausende von Menschen eine Tatsache nicht begreifen und nur eine Person sie versteht. Aber es ist nicht unmöglich. Nun haben wir eine solche Behauptung aufgestellt, die einer Prüfung unterzogen werden soll. Wenn sie richtig und vernünftig ist, so soll daraus geschlossen werden, dass wir über eine besondere Fähigkeit verfügen. Die Leserschaft soll auf unsere Worte Wert legen, sich erheben und diese unterstützen. Wenn sie aber der Wahrheit nicht entsprechen, so sollen wir⁹⁷⁴ als Schwätzer und Betrüger angesehen und erniedrigt werden. Aber man soll uns nicht mit dem erwähnten Vorwand – dass nur wir es verstehen – bekämpfen, ohne sich mit unseren Worten befasst zu haben. Wenn ihr etwas auf unsere Worte erwidern möchtet, dann tut das. Sich nur auf den erwähnten Vorwand zu stützen bringt nichts.

Viele von euch kommen zu mir und fragen: Sie schreiben, ausserhalb der Naturgesetze (*ā`in-e tabī`at*) könne nichts geschehen. Aber wie positionieren Sie sich dann zu den tausenden von Erzählungen, welche in Überlieferungen (*akhbār*) und Büchern (*kotob*)⁹⁷⁵ verankert sind? Ich sage: Es sollte immer von einer Begründung auf eine Schlussfolgerung geschlossen werden. Aber ihr tut das Gegenteil. Unsere Aussage – ausserhalb der Naturgesetze könne nichts geschehen – basiert auf vielen Gründen. Wenn ihr diese Gründe nicht akzeptiert, so sollt ihr sie widerlegen. Wenn ihr diesen jedoch zustimmt, könnt ihr diesen Erzählungen nicht mehr verpflichtet bleiben.

Ich sage euch: Eure Geschichte kommt der Geschichte eines Händlerlehrlings gleich. Er hat von je acht Schuldnern fünfzig Rial⁹⁷⁶ angenommen. Als der Händler die Buchhaltung prüfte, sagte er zum Lehrling: «Acht mal fünfzig ergibt vierhundert Rial.» Der Lehrling erwiderte: «Nein Herr! Acht mal fünfzig ergibt doch nicht vierhundert, weil ich in meiner eigenen Tasche nicht mehr als dreihundert Rial habe.» Da er entweder hundert Rial vom Geld abgezogen hatte oder diese für sich auf die Seite gelegt hatte, war er bestrebt, ein ohne Wenn und Aber akzeptiertes Gesetz der Wissenschaft nicht hinzunehmen.

⁹⁷⁴ Kasrawī spricht hier in Pluralis Majestatis. (A.d.Ü.).

⁹⁷⁵ Dies ist eine Anspielung auf die Wunder, welche im Koran und in den Überlieferungen vorkommen. (A.d.Ü.).

⁹⁷⁶ Die iranische Geldwährung. (A.d.Ü.).

Quellenverzeichnis

Primärquellen (Kasrawīs Schrifttum)

Kasrawīs Schrifttum lässt sich in zwei Kategorien unterteilen, nämlich (1) Zeitschrift und Zeitung und (2) Monographien. Da, abgesehen von einigen wenigen Ausnahmen, die erstgenannten zuerst erschienen sind, werden ihre Bibliographien vorgängig angegeben. Darauf folgen die Bibliographien der Monographien.

Zeitschrift und Zeitung

Kasrawī gab zuerst die Zeitschrift *Peymān* heraus. Deshalb werden die Bibliographien der darin publizierten und verwendeten Artikel vorrangig beschrieben. Darauf folgen die Bibliographien der Artikel, welche in der Zeitung und Zeitschrift *Parčam* erschienen.

Peymān

Ab der Nummer drei der fünften Jahresausgabe *Peymān* bis zur letzten Ausgabe im siebten Jahr erwähnt Kasrawīs seinen Namen fast nicht mehr im Inhaltsverzeichnis und am Ende seiner Artikel. Dies hängt damit zusammen, dass ab fünfter Jahreausgabe fast alle in *Peymān* publizierten Artikel aus seiner Feder stammten respektive die Erwähnung seines Namens überflüssig war. Dass alle Artikel ohne Autorenschaft mit Sicherheit Kasrawī zugeschrieben werden können, ist durch seinen Schreibstil, seine Rhetorik und seine ihm eigenen Themen und Bestrebungen zu erklären. Zudem wurden fast alle diese Artikel während seines Lebens und nach seinem Tode in Form von Monographien unter seinem Namen publiziert. Beispielsweise wurden Artikel wie *Dīn wa dānesh* (Religion und Wissenschaft), *Mā če mīkhāhīm?* (Was wollen wir?), *Pākkhū`ī* (Tugendhaftigkeit), *Nīk wa bad* (Gut und Böse), *Bīmārīhā* (Krankheiten), die zuerst zwischen dem fünften und siebten Jahr der Ausgabe von *Peymān* publiziert wurden, von seinen Anhängern als Monographie unter seinem Namen aufgelegt. (Siehe dazu auch *Katīrā`ī*, *Ketābshenāsī-ye Kasrawī*, S. 379-382). Die Autorenschaft aller Artikel, die aus der Feder von Kasrawīs Anhängern oder seiner Leserschaft stammen, ist in allen Ausgaben von *Peymān* angegeben.

Der Erscheinungsort aller Ausgaben von *Peymān* war Teheran. Bis zur letzten Ausgabe des zweiten Erscheinungsjahres wurde *Peymān* in der Druckerei *Matba`e-ye mehr* hergestellt. Die ersten acht Nummern des dritten Jahres kamen aus der Druckerei *Matba`e-ye tolū`*. Ab der Nummer neun des dritten Jahres bis zur letzten Ausgabe des vierten Jahres wurde *Peymān* in der Druckerei *Čāpkhāne-ye tābān* hergestellt. In den Ausgaben, die zwischen dem fünften und siebten Jahr publiziert wurden, wird keine Druckerei mehr vermerkt.

Die Artikel, welche im Namen der Redaktion von *Peymān* in der Zeitschrift *Peymān* publiziert wurden, sind unter «Sekundärquellen» zu finden. Die Übersetzung der persischen Titel steht in Klammern. Beispiel: «She`r dar īrān» (Die Dichtung im Iran).

«Āyande-ye mā če khāhad būd? (1)» (Wie wird unsere Zukunft aussehen? (1)), in: *Peymān*, 7. Jahr, Nr. 6, Āzar-e 1320 h.sh./1941, S. 370-409.

«Az bīhūdegū`ī če bar-mīkhīzad? [1]» (Was bringt Unsinn? [1]), in: *Peymān*, 1. Jahr, Nr. 12, 15. Ordībehesht-e 1313 h.sh./1934, S. 1-7.

«Az bīhūdegū`ī če barmīkhīzad? [2]» (Was bringt Unsinn? [2]), in: *Peymān*, 2. Jahr, Nr. 8, Mordād-e 1314 h.sh./1935, S. 474-482.

«Āzādī-ye kār (2)», (Arbeitsfreiheit (2)), in: *Peymān*, 1. Jahr, Nr. 10, 15. Farwardīn-e 1313 h.sh./1934, S. 1-8.

«Ā`īn dar mesr» (*Ā`īn* in Ägypten), in: *Peymān*, 2. Jahr, Nr. 10, Mehr-e 1314 h.sh./1935, S. 618-619.

«Badkhāhān če mīgūyand» (Was sagen die Widersacher?), in: *Peymān*, 6. Jahr, Nr. 8, Ābān-e 1319 h.sh./1940, S. 457-476.

«Bār-e dīgar dar pīrāmūn-e negāreshhā-ye peymān» (Ein weiteres Mal über die Artikel in *Peymān*), in: *Peymān*, 5. Jahr, Nr. 8, Tīr-e 1318 h.sh./1939, S. 313-328.

«Bāyad az gomrāhān djodā gardīd» (Man soll sich von den vom Weg abgekommenen Menschen trennen), in: *Peymān*, 7. Jahr, Nr. 7, Farwardīn-e 1321 h.sh./1942, S. 434-443.

«Bāz be āghā-ye «alef-he-alef»» (Nochmals gerichtet an Herrn «alef-he-alef»), in: *Peymān*, 7. Jahr, Nr. 3, Shahrīwar-e 1320 h.sh./1941, S. 162-168.

«Bāz dar pīrāmūn-e negāreshhā-ye peymān» (Nochmals über die Artikel in *Peymān*), in: *Peymān*, 5. Jahr, Nr. 7, Khordād-e 1318 h.sh./1939, S. 265-280.

«Be āghā-ye «alef-he-alef»» (Gerichtet an Herrn «alef-he-alef»), in: *Peymān*, 7. Jahr, Nr. 1, Tīr-e 1320 h.sh./1941, S. 27-34.

«Be če dāneshī bāyad pardākht?» (Mit welcher Wissenschaft soll man sich befassen?), in: *Peymān*, 3. Jahr, Nr. 4, Ordībehesht-e 1315 h.sh./1936, S. 210-223.

«Bīmārīhā (2)» (Krankheiten (2)), in: *Peymān*, 5. Jahr, Nr. 4, Esfand-e 1317 h.sh./1939, S. 148-155.

«Āand sokhanī dar pīrāmūn-e negāreshhā-ye peymān» (Ein paar Worte über die Artikel in *Peymān*), in: *Peymān*, 5. Jahr, Nr. 6, Ordībehesht-e 1318 h.sh./1939, S. 226-240.

«Āandīn sokhan dar pīrāmūn-e djān wa rawān» (Einige Worte über Triebseele und Seele), in: *Peymān*, 3. Jahr, Nr. 11 und 12, Bahman wa esfand-e 1315 h.sh./1937, S. 657-673.

«Āe mībāyad kard? (2)» (Was soll getan werden? (2)), in: *Peymān*, 7. Jahr, Nr. 3, Shahrīwar-e 1320 h.sh./1941, S. 146-161.

«Āerā az rāh-e siyāsāt nemī-ā`īm?» (Warum bedienen wir uns nicht einer politischen Herangehensweise?), in: *Peymān*, 7. Jahr, Nr. 9, Khordād-e 1321 h.sh./1942, S. 579-587.

«Dar pāsokh-e hawākḥāh-e peymān» (In Erwiderung auf den Anhänger von *Peymān*), in: *Peymān*, 7. Jahr, Nr. 3, Shahrīwar-e 1320 h.sh./1941, S. 176-189.

- «Dar pīrāmūn-e āfarīdegār» (Über den Schöpfer), in: *Peymān*, 4. Jahr, Nr. 2, Tīr-e 1316 h.sh./1937, S. 89-95.
- «Dar pīrāmūn-e fāl wa setāre-shomārī wa mānand-e ānhā (1)» (Über das Hellsehen, die Astrologie und dergleichen (1)), in: *Peymān*, 4. Jahr, Nr. 5, Mehr-e 1316 h.sh./1937, S. 289-297.
- «Dar pīrāmūn-e fālgīrī wa setāre-shomārī wa mānand-e ān (4)» (Über das Hellsehen, die Astrologie und dergleichen (4)), in: *Peymān*, 4. Jahr, Nr. 8, Dey-ye 1316 h.sh./1937-38, S. 449-459.
- «Dar pīrāmūn-e falsafe-ye yūnānī» (Über die griechische Philosophie), in: *Peymān*, 3. Jahr, Nr. 2, Esfand-e 1314 h.sh./1936, S. 67-84.
- «Dar pīrāmūn-e ghorān» (Über den Koran), in: *Peymān*, 7. Jahr, Nr. 9, Khordād-e 1321 h.sh./1942, S. 561-567.
- «Dar pīrāmūn-e khāb» (Über den Schlaf), in: *Peymān*, 4. Jahr, Nr. 9, Bahman-e 1316 h.sh./1938, S. 513-518.
- «Dar pīrāmūn-e kherad [1]» (Über die Vernunft [1]), in: *Peymān*, 5. Jahr, Nr. 10, Shahrīwar-e 1318 h.sh./1939, S. 410-424.
- «Dar pīrāmūn-e kherad [2]» (Über die Vernunft [2]), in: *Peymān*, 7. Jahr, Nr. 9, Khordād-e 1321 h.sh./1942, S. 589-600.
- «Dar pīrāmūn-e māddīgarī (2)» (Über den Materialismus (2)), in: *Peymān*, 4. Jahr, Nr. 9, Bahman-e 1316 h.sh./1938, S. 519-528.
- «Dar pīrāmūn-e māddīgarī [1]» (Über den Materialismus [1]), in: *Peymān*, 4. Jahr, Nr. 8, Dey-ye 1316 h.sh./1937-38, S. 465-485.
- «Dar pīrāmūn-e neweshtehā-ye *peymān* [1]» (Über die Artikel in *Peymān* [1]), in: *Peymān*, 6. Jahr, Nr. 12, Esfand-e 1319 h.sh./1941, S. 682-708.
- «Dar pīrāmūn-e neweshtehā-ye *peymān* [2]», (Über die Artikel in *Peymān* [2]), in: *Peymān*, 7. Jahr, Nr. 1, Tīr-e 1320 h.sh./1941, S. 9-23.
- «Dar pīrāmūn-e pīshāmadhā-ye ākhar» (Über die kürzlich vorgekommenen Ereignisse), in: *Peymān*, 7. Jahr, Nr. 3, Shahrīwar-e 1320 h.sh./1941, S. 217-232.
- «Dar pīrāmūn-e porsesh-e āghā-ye Hātefī» (Bezüglich der Frage von Herrn Hātefī), in: *Peymān*, 6. Jahr, Nr. 10, Dey-ye 1319 h.sh./1940-41, S. 597-600.
- «Dar pīrāmūn-e she'r wa sūfīgarī» (Über Dichtung und Sufismus), in: *Peymān*, 1. Jahr, Nr. 18, Ābān-e 1313 h.sh./1934, S. 11-27.
- «Dar pīrāmūn-e sokhan» (Über die Sprache), in: *Peymān*, 3. Jahr, Nr. 9, Āzar-e 1315 h.sh./1936, S. 529-536.
- «Dar pīrāmūn-e sūfīgarī (2)» (Über den Sufismus (2)), in: *Peymān*, 4. Jahr, Nr. 3, Mordād-e 1316 h.sh./1937, S. 161-170.
- «Dar pīrāmūn-e sūfīgarī (3)» (Über den Sufismus (3)), in: *Peymān*, 4. Jahr, Nr. 4, Shahrīwar-e 1316 h.sh./1937, S. 232-242.
- «Dar pīrāmūn-e sūfīgarī (4)» (Über den Sufismus (4)), in: *Peymān*, 4. Jahr, Nr. 5, Mehr-e 1316 h.sh./1937, S. 310-315.

- «Dar pīrāmūn-e tamaddon» (Über die Zivilisation), in: *Peymān*, 5. Jahr, Nr. 5, Farwardīn-e 1318 h.sh./1939, S. 186-205.
- «Dar pīrāmūn-e zardosht wa ā'in-e ū» (Über Zarathustra und seine Scharia), in: *Peymān*, 5. Jahr, Nr. 1, Āzar-e 1317 h.sh./1938, S. 9-14.
- «Darbāre-ye shenākhtan-e djahān (1)» (Über das Verständnis der Welt (1)), in: *Peymān*, 7. Jahr, Nr. 1, Tīr-e 1320 h.sh./1941, S. 49-60.
- «Darbāre-ye shenākhtan-e djahān (2)» (Über das Verständnis der Welt (2)), in: *Peymān*, 7. Jahr, Nr. 2, Mordād-e 1320 h.sh./1941, S. 120-129.
- «Darbāre-ye shenākhtan-e djahān (3)» (Über das Verständnis der Welt (3)), in: *Peymān*, 7. Jahr, Nr. 3, Shahrīwar-e 1320 h.sh./1941, S. 192-202.
- «Dīn wa dānesh» (Religion und Wissenschaft), in: *Peymān*, 5. Jahr, Nr. 11 und 12, Mehr wa ābān-e 1318 h.sh./1939, S. 473-494.
- «Dīn wa khodāshenāsī (ākharīn goftār dar īn bāre)» (Religion und Gotteserkenntnis (der letzte Artikel diesbezüglich)), in: *Peymān*, 2. Jahr, Nr. 11 und 12, Āban wa āzar-e 1314 h.sh./1935, S. 673-694.
- «Dīn wa siyāsāt» (Religion und Politik), in: *Peymān*, 7. Jahr, Nr. 8, Ordībehesht-e 1321 h.sh./1942, S. 529-540.
- «Djāwdānī-ye rawān wa zendegānī-ye āndjahān» (Die Ewigkeit der Seele und das Leben im Jenseits), in: *Peymān*, 3. Jahr, Nr. 9, Āzar-e 1315 h.sh./1936, S. 537-543.
- «Emrūz če bāyad kard?» (Was soll heute getan werden?), in: *Peymān*, 7. Jahr, Nr. 4, Mehr-e 1320 h.sh./1941, S. 234-273.
- «Eslām wa īrān (2)» (Islam und Iran (2)), in: *Peymān*, 1. Jahr, Nr. 8, 16. Esfand-e 1312 h.sh./1934, S. 9-16.
- «Eslām wa īrān [1]» (Islam und Iran [1]), in: *Peymān*, 1. Jahr, Nr. 3, Yekom-e dey-ye 1312 h.sh./1933, S. 5-12.
- «Fehrestī az gomrāhīhā (1)» (Eine Liste von Irrwegen (1)), in: *Peymān*, 7. Jahr, Nr. 8, Ordībehesht-e 1321 h.sh./1942, S. 490-520.
- «Fehrestī az gomrāhīhā (2)» (Eine Liste von Irrwegen (2)), in: *Peymān*, 7. Jahr, Nr. 9, Khordād-e 1321 h.sh./1942, S. 546-560.
- «Goft wa shenīd (1)» (Der Dialog (1)) in: *Peymān*, 6. Jahr, Nr. 2, Ordībehesht-e 1319 h.sh./1940, S. 74-104.
- «Goft wa shenīd [2]» (Der Dialog [2]), in: *Peymān*, 6. Jahr, Nr. 9, Āzar-e 1319 h.sh./1940, S. 532-542. [Im persischen Text steht «Goft wa shenīd (1)». Kasrawī schrieb schon einen Artikel mit dem gleichen Titel. Deshalb wurde hier die Nummer eins durch die Nummer zwei ersetzt].
- «Goft wa shenīd [3]» (Der Dialog [3]), in: *Peymān*, 7. Jahr, Nr. 5, Ābān-e 1320 h.sh./1941, S. 298-311.
- «Goft wa shenīd [4]» (Der Dialog [4]), in: *Peymān*, 7. Jahr, Nr. 7, Farwardīn-e 1321 h.sh./1942, S. 462-472.
- «Goft wa shenīd [5]» (Der Dialog [5]), in: *Peymān*, 7. Jahr, Nr. 9, Khordād-e 1321 h.sh./1942, S. 601-608.

- «Goft wa shonūd (2)» (Der Dialog (2)), in: *Peymān*, 1. Jahr, Nr. 14, Yekom-e tīr-e 1313 h.sh./1934, S. 17-23.
- «Goftegū bā āghā-ye djīm-zād (2)» (Das Gespräch mit Herrn djīm-zād (2)), in: *Peymān*, 3. Jahr, Nr. 8, Shahrīwar-e 1315 h.sh./1936, S. 489-500.
- «Gozashte wa āyande (2)» (Vergangenheit und Gegenwart (2)), in: *Peymān*, 1. Jahr, Nr. 14, Tīr-e 1313 h.sh./1934, S. 9-16.
- «Keshāwarzī yā sarčeshme-ye zendegānī (1)» (Landwirtschaft oder Quelle des Lebens (1)), in: *Peymān*, 4. Jahr, Nr. 2, Tīr-e 1316 h.sh./1937, S. 73-80.
- «Keshāwarzī yā sarčeshme-ye zendegānī (2)» (Landwirtschaft oder Quelle des Lebens (2)), in: *Peymān*, 4. Jahr, Nr. 3, Mordād-e 1316 h.sh./1937, S. 145-152.
- «Kherad-e āzād (1)» (Die freie Vernunft (1)), in: *Peymān*, 4. Jahr, Nr. 6, Ābān-e 1316 h.sh./1937, S. 332-336.
- «Kherad-e āzād (2)» (Die freie Vernunft (2)), in: *Peymān*, 4. Jahr, Nr. 7, Āzar-e 1316 h.sh./1937, S. 417-424.
- «Kheradhā emrūz sostī gerefte» (Die Vernunft der Menschen ist nun schwach geworden), in: *Peymān*, 1. Jahr, Nr. 6, 16. Bahman-e 1312 h.sh./1934, S. 9-13.
- «Khodāparastī – botparastī» (Anbetung Gottes–Götzendienst), in: *Peymān*, 5. Jahr, Nr. 4, Esfand-e 1317 h.sh./1939, S. 137-147.
- «Khordegīrīhā-ye Haghīghatgū wa pāsokh-e ān (3)» (Die Kritikpunkte von Haghīghatgū und die Antworten darauf (3)), in: *Peymān*, 5. Jahr, Nr. 7, Khordād-e 1318 h.sh./1939, S. 281-312. [Haghīghatgū war das Pseudonym eines der Kritiker von Kasrawī].
- «Khordegīrīhā-ye Haghīghatgū wa pāsokh-e ān (4)» (Die Kritikpunkte von Haghīghatgū und die Antworten darauf (4)), in: *Peymān*, 5. Jahr, Nr. 8, Tīr-e 1318 h.sh./1939, S. 329-352.
- «Khordegīrīhā-ye Haghīghatgū wa pāsokh-e ān (6)» (Die Kritikpunkte von Haghīghatgū und die Antworten darauf (6)), in: *Peymān*, 5. Jahr, Nr. 10, Shahrīwar-e 1318 h.sh./1939, S. 433-455.
- «Khordegīrīhā-ye Haghīghatgū wa pāsokh-e ān (7)» (Die Kritikpunkte von Haghīghatgū und die Antworten darauf (7)), in: *Peymān*, 5. Jahr, Nr. 11 und 12, Mehr wa ābān-e 1318 h.sh./1939, S. 497-560.
- «Khordegīrīhā-ye Haghīghatgū wa pāsokhhā-ye ān (1)» (Die Kritikpunkte von Haghīghatgū und die Antworten darauf (1)), in: *Peymān*, 5. Jahr, Nr. 5, Farwardīn-e 1318 h.sh./1939, S. 206-224.
- «Khordegīrīhā-ye Haghīghatgū wa pāsokhhā-ye ān (2)» (Die Kritikpunkte von Haghīghatgū und die Antworten darauf (2)), in: *Peymān*, 5. Jahr, Nr. 6, Ordībehesht-e 1318 h.sh./1939, S. 241-264.
- «Khordegīrīhā-ye Haghīghatgū wa pāsokhhā-ye ān (5)» (Die Kritikpunkte von Haghīghatgū und die Antworten darauf (5)), in: *Peymān*, 5. Jahr, Nr. 9, Mordād-e 1318 h.sh./1939, S. 377-400.
- «Khūyhā-ye pāk (4)» (Tugenden (4)), in: *Peymān*, 5. Jahr, Nr. 4, Esfand-e 1317 h.sh./1939, S. 122-129.
- «Khūyhā-ye pāk (1)» (Tugenden (1)), in: *Peymān*, 5. Jahr, Nr. 1, Āzar-e 1317 h.sh./1938, S. 2-9.
- «Mā če mīgū īm?» (Was sagen wir?), in: *Peymān*, 3. Jahr, Nr. 1, Bahman-e 1314 h.sh./1936, S. 4-8.

- «Mā rā tanhā nagozārand» (Sie sollen uns nicht alleine lassen), in: *Peymān*, 6. Jahr, Nr. 1, Farwardīn-e 1319 h.sh./1940, S. 57-64.
- «Mādarān wa khāharān-e mā – ākharīn negāresh-e man dar īn bāre [1]» (Unsere Mütter und Geschwister – mein letztes Schreiben diesbezüglich [1]), in: *Peymān*, 2. Jahr, Nr. 4, Esfand-e 1313 h.sh./1935, S. 218-234.
- «Man če mīgūyam? (2)» (Was sage ich? (2)), in: *Peymān*, 1. Jahr, Nr. 10, 15. Farwardīn-e 1313 h.sh./1934, S. 8-11.
- «Man če mīgūyam? (3)» (Was sage ich? (3)), in: *Peymān*, 1. Jahr, Nr. 11, Yekom-e ordībehesht-e 1313 h.sh./1934, S. 7-14.
- «Man če mīgūyam? (4)» (Was sage ich? (4)), in: *Peymān*, 1. Jahr, Nr. 13, Yekom-e khordād-e 1313 h.sh./1934, S. 10-16.
- «Man če mīgūyam? [1]» (Was sage ich? [1]), in: *Peymān*, 1. Jahr, Nr. 9, Yekom-e farwardīn-e 1313 h.sh./1934, S. 6-11.
- «Man če mīgūyam? Man īn payām rā be sarāsar-e shargh mīdaham...» (Was sage ich? Ich richte diese Botschaft an den ganzen Orient ...), in: *Peymān*, 2. Jahr, Nr. 1, Dey-ye 1313 h.sh./1934-35, S. 3-19.
- «Mardān-e khodā» (Gottesmänner), in: *Peymān*, 3. Jahr, Nr. 3, Farwardīn-e 1315 h.sh./1936, S. 130-139.
- «Nīk wa bad (1)» (Gut und Böse (1)), in: *Peymān*, 6. Jahr, Nr. 1, Farwardīn-e 1319 h.sh./1940, S. 2-40.
- «Nīk wa bad (2)» (Gut und Böse (2)), in: *Peymān*, 6. Jahr, Nr. 3, Khordād-e 1319 h.sh./1940, S. 130-151.
- «Nokhost bedādnīd če mīgūyand wa pas az ān be pāsokkh barkhīzīd» (Ihr musst zuerst verstehen, was gesagt wird, dann erst könnt ihr antworten?), in: *Peymān*, 5. Jahr, Nr. 9, Mordād-e 1318 h.sh./1939, S. 354-362.
- «Pākkhū`ī (2)» (Die Tugendhaftigkeit (2)), in: *Peymān*, 4. Jahr, Nr. 2, Tīr-e 1316 h.sh./1937, S. 81-88.
- «Payām wa pāsokh-e ān» (Die Nachricht und ihre Antwort), in: *Peymān*, 6. Jahr, Nr. 6, Shahrīwar-e 1319 h.sh./1940, S. 345-350.
- «*Peymān wa parčam*» (*Peyman* und *Parčam*), in: *Peymān*, 7. Jahr, Nr. 7, Farwardīn-e 1321 h.sh./1942, S. 444-445.
- «*Peymān wa rastgārī* (1)», (*Peymān* und Erlösung (1)), in: *Peymān*, 3. Jahr, Nr. 6, Tīr-e 1315 h.sh./1936, S. 346-358.
- «Rāh-e rastgārī (1)» (Der Weg zur Erlösung (1)), in: *Peymān*, 2. Jahr, Nr. 7, Tīr-e 1314 h.sh./1935, S. 425-432.
- «Rāh-e rastgārī (2)» (Der Weg zur Erlösung (2)), in: *Peymān*, 3. Jahr, Nr. 2, Esfand-e 1314 h.sh./1936, S. 85-88.
- «Rāst rā be pā-ye dorūgh nabarīd» (Die Wahrheit soll man nicht mit der Lüge gleichsetzen), in: *Peymān*, 7. Jahr, Nr. 5, Ābān-e 1320 h.sh./1941, S. 325-327.
- «Rūznāme wa rūznāmenegārī dar īrān» (Zeitung und Journalismus im Iran), in: *Peymān*, 2. Jahr, Nr. 3, Esfand-e 1313 h.sh./1935, S. 155-175.

- «Sāl-e haftom-e *peymān* [2]» (Die siebte Jahressausgabe von *Peymān* [2]), in: *Peymān*, 7. Jahr, Nr. 1, Tīr-e 1320 h.sh./1941, S. 1-9.
- «Sāl-e sewwom-e *peymān*» (Die dritte Jahressausgabe von *Peymān*), in: *Peymān*, 3. Jahr, Nr. 11 und 12, Bahman wa esfand-e 1315 h.sh./1937, S. 641-649.
- «She‘r dar īrān» (Die Dichtung im Iran), in: *Peymān*, 1. Jahr, Nr. 17, Mehr-e 1313 h.sh./1934, S. 7-31.
- «Sokhanī čand dar pīrāmūn-e khodāshenāsī» (Ein paar Worte über Gotteserkenntnis), in: *Peymān*, 3. Jahr, Nr. 10, Dey-ye 1315 h.sh./1936-37, S. 583-596.
- «Tamaddon čīst? (2)» (Was bedeutet Zivilisation? (2)), in: *Peymān*, 1. Jahr, Nr. 5, Yekom-e baham-e 1312 h.sh./1934, S. 5-10.
- «Tamaddon čīst? [1]» (Was bedeutet Zivilisation? [1]), in: *Peymān*, 1. Jahr, Nr. 4, 16. Dey-ye 1312 h.sh./1934, S. 7-13.
- «Tamaddon» (Zivilisation), in: *Peymān*, 4. Jahr, Nr. 10, Farwardīn-e 1317 h.sh./1938, S. 577-590.
- «Tarāzū-ye kherad wa dānesh» (Vernunft und Wissenschaft auf der Waage), in: *Peymān*, 4. Jahr, Nr. 7, Āzar-e 1316 h.sh./1937, S. 409-416.
- «Tardjome-ye *Ā‘īn* be engelīslī» (Die Übersetzung von *Ā‘īn* ins Englische), in: *Peymān*, 1. Jahr, Nr. 12, 15. Ordībehesht-e 1313 h.sh./1934, S. 34.
- «Yek derafsh yek dīn (1)» (Eine Flagge, eine Religion (1)), in: *Peymān*, 2. Jahr, Nr. 6, Khordād-e 1314 h.sh./1935, S. 347-361.
- «Yek derafsh yek dīn (2)» (Eine Flagge, eine Religion (2)), in: *Peymān*, 2. Jahr, Nr. 7, Tīr-e 1314 h.sh./1935, S. 412-417.
- «Yek kār-e rādmardāne» (Eine grossmütige Handlung), in: *Peymān*, 1. Jahr, Nr. 18, Ābān-e 1313 h.sh./1934, S. 28.
- «Yek tūde rā čenānke rāh bāyad rāhnamāyān ham bāyad» (So wie ein Volk einen Weg braucht, genauso braucht es auch Anführer), in: *Peymān*, 6. Jahr, Nr. 7, Mehr-e 1319 h.sh./1940, S. 417-423.
- «Yekbār-e dīgar» (Noch einmal), in: *Peymān*, 6. Jahr, Nr. 11, Bahman-e 1319 h.sh./1941, S. 610-639.
- «Zabān-e āzarbāyjdjān (1)» (Die Sprache von Aserbaidschan (1)), in: *Peymān*, 3. Jahr, Nr. 11 und 12, Bahman wa esfand-e 1315 h.sh./1937, S. 685-688.
- «Zardosht wa Mohammad (1)» (Zarathustra und Mohammed (1)), in: *Peymān*, 1. Jahr, Nr. 15, Mordād-e 1313 h.sh./1934, S. 41-49.
- «Zardosht wa Mohammad (2)» (Zarathustra und Mohammed (2)), in: *Peymān*, 1. Jahr, Nr. 16, Shah-rīwar-e 1313 h.sh./1934, S. 13-19.

Parčam

Auf der ersten Seite aller Ausgaben der Zeitschrift und der Zeitung *Parčam* steht: «Inhaber und Schreiber: Ahmad Kasrawī-ye Tabrīzī». Das ist der Grund, warum Kasrawī seinen Namen im Inhaltsverzeichnis der Ausgaben oder am Ende seiner Artikel so gut wie nie angibt. Der Name der Druckerei,

in der die Zeitung *Parčam* gedruckt wurde, konnte nicht ausfindig gemacht werden. Die zwölf Ausgaben der Halbmonatszeitschrift *Parčam* wurden in verschiedenen Druckereien hergestellt. Die erste Nummer wurde in der Druckerei *Čāpkhāne-ye sherkat-e barādarān-e hobb-e heydar*, die Nummer zwei bis und mit vier wurden in der Druckerei *Ferdousī* und der Rest in der Druckerei *Peymān* gedruckt. Der Erscheinungsort von *Parčam* war Teheran. Das in Klammern und kursiv gestellte (*Z*) steht für ‹Zeitung› und (*H*) steht für ‹Halbmonats-zeitschrift›.

«Āftāb-e haghāyegh yā dorūgh-e roswā (1)» (Der Sonnenschein der Wahrheit oder die nackte Lüge (1)), in: *Parčam (H)*, 1. Jahr, Nr. 4, Nīme-ye dowwom-e ordībehesht-e 1322 h.sh./1943, S. 169-177.

«Āftāb-e haghāyegh yā dorūgh-e roswā (2)» (Der Sonnenschein der Wahrheit oder die nackte Lüge (2)), in: *Parčam (H)*, 1. Jahr, Nr. 5, Nīme-ye yekom-e khordād-e 1322 h.sh./1943, S. 203-207.

«Badāmūzīhā asarash dar kodjāst?» (Woran lässt sich die Wirkung der Irrlehren erkennen?) in: *Parčam (Z)*, 1. Jahr, Nr. 94, 23. Ordībehesht-e 1321 h.sh./1942, S. 1.

«Barangīkhtegī čīst?» (Was bedeutet Berufung/Prophetie?), in: *Parčam (H)*, 1. Jahr, Nr. 9, Nīme-ye yekom-e mordād-e 1322 h.sh./1943, S. 354-360.

«Bāz dar pīrāmūn-e gohar wa tabār-e ādamī» (Nochmals über das Wesen und die Abstammung des Menschen), in: *Parčam (H)*, 1. Jahr, Nr. 12, Nīme-ye dowwom-e shahrīwar-e 1322 h.sh./1943, S. 474-477.

«Be khānandegān-e *parčam*» (An die Leserschaft von *Parčam*), in: *Parčam (Z)*, 1. Jahr, Nr. 84, 12. Ordībehesht-e 1321 h.sh./1942, S. 1.

«Čāre djoz kūshesh wa īstādegī nīst» (Es gibt keinen Weg [zur Erlösung] ausser Bestrebung und Beständigkeit), in: *Parčam (Z)*, 1. Jahr, Nr. 91, 20. Ordībehesht-e 1321 h.sh./1942, S. 1.

«Čerā zendegī rū besakhtī rafte (1)» (Warum das Leben erschwert wurde (1)), in: *Parčam (Z)*, 1. Jahr, Nr. 135, 9. Tīr-e 1321 h.sh./1942, S. 1.

«Čerā zendegī rū besakhtī rafte (2)» (Warum das Leben erschwert wurde? (2)), in: *Parčam (Z)*, 1. Jahr, Nr. 136, 10. Tīr-e 1321 h.sh./1942, S. 1.

«Čerā zendegī rū besakhtī rafte (3)» (Warum das Leben erschwert wurde? (3)), in: *Parčam (Z)*, 1. Jahr, Nr. 137, 11. Tīr-e 1321 h.sh./1942, S. 1.

«Čerā *parčam* se rūz bīrūn nayāmad?» (Warum wurde *Parčam* für drei Tage nicht herausgegeben?), in: *Parčam (Z)*, 1. Jahr, Nr. 144, 23. Tīr-e 1321 h.sh./1942, S. 1.

«Daghalkārī wa hūčīgarī» (Betrügerei und Polemik), in: *Parčam (H)*, 1. Jahr, Nr. 4, Nīme-ye dowwom-e ordībehesht-e 1322 h.sh./1943, S. 164-167.

«Dar pīrāmūn-e ghorān» (Über den Koran), in: *Parčam (H)*, 1. Jahr, Nr. 4, Nīme-ye dowwom-e ordībehesht-e 1322 h.sh./1943, S. 156-163.

«Hame čīz rā mīdānand wa hīč čīz rā nemīdānand» (Sie meinen, sie wüssten alles – sie wissen aber nichts), in: *Parčam (Z)*, 1. Jahr, Nr. 89, 17. Ordībehesht-e 1321 h.sh./1942, S. 1.

«Kharābātīyān ke būdand wa če mīgoftand? (1)» (Wer waren die Kharābātīs und was sagten sie? (1)), in: *Parčam (Z)*, 1. Jahr, Nr. 145, 24. Tīr-e 1321 h.sh./1942, S. 1.

- «Kharābātiyān ke būdand wa če mīgoftand? (2)» (Wer waren die Kharābātīs und was sagten sie? (2)), in: *Parčam (Z)*, 1. Jahr, Nr. 146, 25. Tīr-e 1321 h.sh./1942, S. 1.
- «Kharābātiyān ke būdand wa če mīgoftand? (3)» (Wer waren die Kharābātīs und was sagten sie? (3)), in: *Parčam (Z)*, 1. Jahr, Nr. 147, 27. Tīr-e 1321 h.sh./1942, S. 1.
- «Khordegīrī wa pāsokh-e ān [1], (Die Kritik und die Antwort darauf [1]), in: *Parčam (H)*, 1. Jahr, Nr. 3, Nīme-ye yekom-e ordībehesht-e 1322 h.sh./1943, S. 123-131.
- «Khordegīrī wa pāsokh-e ān [2]» (Die Kritik und die Antwort darauf [2]), in: *Parčam (H)*, 1. Jahr, Nr. 11, Nīme-ye yekom-e shahrīwar-e 1322 h.sh./1943, S. 465-468.
- «Mā dar zendegī nāčār nīstīm wa čāre dārīm (1)» (Wir sind im Leben keinem Fatalismus unterworfen – wir sind frei (1)), in: *Parčam (Z)*, 1. Jahr, Nr. 86, 14. Ordībehesht-e 1321 h.sh./1942, S. 1.
- «Mā dar zendegī nāčār nīstīm wa čāre dārīm (2)» (Wir sind im Leben keinem Fatalismus unterworfen – wir sind frei (2)), in: *Parčam (Z)*, 1. Jahr, Nr. 87, 15. Ordībehesht-e 1321 h.sh./1942, S. 1.
- «Mordegān be djahān bāz khāhand gasht?» (Werden die Toten auf die Welt zurückkehren?), in: *Parčam (H)*, 1. Jahr, Nr. 9, Nīme-ye yekom-e mordād-e 1322 h.sh./1943, S. 371-375.
- «Negāhī be hendūstan (2)» (Ein Blick auf Indien), in: *Parčam (Z)*, 1. Jahr, Nr. 171, 27. Mordād-e 1321 h.sh./1942, S. 1.
- «Peyghambarī čīst?» (Was bedeutet Prophetie?), in: *Parčam (H)*, 1. Jahr, Nr. 8, Nīme-ye dowwom-e tīr-e 1322 h.sh./1943, S. 314-319.
- «Porseshhā-ye mā az bahā'iyān» (Unsere Fragen an Bahais), in: *Parčam (H)*, 1. Jahr, Nr. 5, Nīme-ye yekom-e khordād-e 1322 h.sh./1943, S. 193-198.
- «Pūldārān wa āzmanān (1)» (Die Reichen und die Habsüchtigen (1)), in: *Parčam (H)*, 1. Jahr, Nr. 1, Nīme-ye yekom-e farwardīn-e 1322 h.sh./1943, S. 17-22.
- «Rāh-e īrād rā ham nemīdānand» (Sie wissen auch nicht, wie man Kritik übt), in: *Parčam (H)*, 1. Jahr, Nr. 6, Nīme-ye dowwom-e khordād-e 1322 h.sh./1943, S. 262-263.
- «Sāl-e 1322» (Das Jahr 1322 [h.sh.]), in: *Parčam (H)*, 1. Jahr, Nr. 1, Nīme-ye yekom-e farwardīn-e 1322 h.sh./1943, S. 10-15.
- «Yek nabard-e dīgarī ke bāyad bekonīm» (Ein weiterer Kampf, den wir noch durchführen müssen), in: *Parčam (H)*, 1. Jahr, Nr. 10, Nīme-ye dowwom-e mordād-e 1322 h.sh./1943, S. 401-409.

Monographien

Zu den ersten Ausgaben einiger Werke Kasrawīs hatte der Autor der vorliegenden Arbeit keinen Zugang. Bezüglich der Informationen zu den ersten Auflagen einiger Werke wurde hier auf den fundierten Artikel von Katīrā'ī (Katīrā'ī, *Ketābshenāsī-ye Kasrawī*, S. 365-398) und auf die Studie von Jung (Jung, *Aḥmad Kasrawī*, S. 211-220) zurückgegriffen.

Afsarān-e mā (Unsere Offiziere), [Tehrān]: Čāp-e roshdiye, 3. Aufl., 1358 h.sh./1979-80. [1. Aufl., Esfand-e 1323 h.sh./1944-45, Tehrān].

At-Tashayyu ' wash-shī'a (Der Schiismus und seine Anhänger), Tehrān: Maṭba' t peymān, 1. Aufl., 1364 h.sh./1944-45.

Āzarī yā zabān-e bāstān-e āzarbāyjdjān (Azari oder die antike Sprache von Aserbaidshan), Tehrān: Nashr-e hazār, 3. Aufl., 1390 h.sh./2011-12. [1. Aufl., 1304 h.sh./1925-26, Tehrān. Dieses Werk wurde von Denison Ross ins Englische übersetzt und publiziert. (Siehe Katīrā' ī, *Ketābshenāsī-ye Kasrawī*, S. 366)].

Ā'in (Der Weg), Teil 1 und 2, [Tehrān]: Čāp-e roshdīye, Nashr wa pakhsh-e ketāb, Aufl. unbekannt, 2536 Shāhanshāhī/1977-78. [1. Aufl., 1311 h.sh./1932-33, Tehrān. Kasrawī zufolge wurde der erste Teil von *Ā'in* auf Wunsch von Moḥammad Ṭal'at Ḥarb Pāshā, dem Gründer und Vorsitzenden von *Banque Misr*, ins Arabische übersetzt und im ägyptischen Verlag *Matba' e mesr* abgedruckt. («Yek kār-e rādmardāne», in: *Peymān*, S. 28. Siehe auch «Ā'in dar mesr», in: *Peymān*, S. 618). *Ā'in* wurde unter dem Titel *aṭ-Ṭarīqa* (Der Weg) in Ägypten publiziert. (Rā'ed, *Kasrawī-ye Tabrīzī*, S. 42). Auf Wunsch einer Engländerin übersetzte Mīrzā Moḥammad Khān-e Khānbahādor beide Teile von *Ā'in* ins Englische. Er erhoffte einen baldigen Druck dieser Übersetzung. («Tardjome-ye *Ā'in* be engelīslī», in: *Peymān*, S. 34). Vom Hörensagen weiss auch Katīrā' ī, dass einige Teile von *Ā'in* in Zeitungen in England, Frankreich und Deutschland publiziert wurden. (Katīrā' ī, *Ketābshenāsī-ye Kasrawī*, S. 372)].

Bahā'īgarī (Bahaismus), Aufl. unbekannt, [Köln]: Enteshārāt-e mehr, o. J. [1. Aufl., Bahman-e 1322 h.sh./1944, Tehrān].

Bahman-māh (Monat Bahman), Tehrān: Daftar-e parčam, Čāpkhane-ye peymān, 1. Aufl., Bahman-e 1323 h.sh./1945.

Dādgāh (Das Gericht), Tehrān: Verlag unbekannt, Aufl. unbekannt, Shahrīwar-e 1336 h.sh./1957. [1. Aufl., Āzar-e 1323 h.sh./1944, Tehrān].

Dar pāsokh-e badkhāhān (In Erwiderung auf Widersacher), Tehrān: Verlag unbekannt, Aufl. unbekannt, 1340 h.sh./1961-62. [1. Aufl., Tīr-e 1323 h.sh./1944, Tehrān].

Dar pīrāmūn-e «adabīyāt» (Über die «Literatur»), [Tehrān]: Čāp-e roshdīye, 3. Aufl., 2536 Shāhanshāhī /1977-78. [1. Aufl., 1323 h.sh./1944-45, Tehrān].

Dar pīrāmūn-e eslām (Über den Islam), Tehrān: Kūshād-e tehrān, Čāpkhāne-ye peymān, 3. Aufl., Ordībeheshht-e 1325 h.sh./1946. [1. Aufl., Shahrīwar-e 1322 h.sh./1943, Tehrān].

Dar pīrāmūn-e kherad (Über die Vernunft), Tehrān: Sherkat-e čāpāk, 4. Aufl., Dey-ye 1347 h.sh./1968-69. [1. Aufl., Mehr-e 1322 h.sh./1943, Tehrān].

Dar pīrāmūn-e rawān (Über die Seele), Tehrān: Ketābforūshī-ye pāydār, 2. Aufl., 1342 h.sh./1963 64.[1. Aufl., 1324 h.sh./1945-46, Tehrān].

Dar rāh-e siyāsāt (Auf dem Wege der Politik), Tehrān: Čāp-e roshdīye, 5. Aufl., 1357 h.sh./1978-79. [1. Aufl., Tīr-e 1324 h.sh./1945, Tehrān].

Dīn wa djahān (Religion und Welt), Tehrān: Ketābforūshī-ye pāydār, 3. Aufl., 1336 h.sh./1958. [1. Aufl., Āzar-e 1323 h.sh./1944, Tehrān].

Doulat be mā pāsokh dahad (Die Regierung soll uns antworten), Tehrān: Čāpkhāne-ye peymān, 1. Aufl., Dey-ye 1323 h.sh./1944-45.

Farhang ast yā neyrang? (Ist es Kultur oder Betrug?), Tehrān: Sherakt-e čāp-e mīhan, 4. Aufl., Dey-ye 1335 h.sh./1956-57. [1. Aufl., Bahman-e 1323 h.sh./1945, Tehrān].

- Farhang čīst?* (Was bedeutet Kultur?), Tehrān: Čāpkhāne-ye peymān, 2. Aufl., Tīr-e 1324 h.sh./1945. [1. Aufl., Ābān-e 1322 h.sh./1943, Tehrān].
- Goft wa shenīd* (Der Dialog), Tehrān: Kānūn-e/Bāhamād-e āzādegān, Sherkat-e sahāmī-ye čāpāk, 2. Aufl., 1322 h.sh./1943-44. [Dieses Buch erschien zuerst in der Zeitschrift *Parčam* im Jahre 1943 (Tīr-e 1322 h.sh.) in Tehrān].
- Hāfez če mīgūyad?* (Was sagt Hāfez?), Tehrān: Enteshārāt-e pāydār, Aufl. unbekannt, o. J. [1. Aufl., Farwardīn-e 1322 h.sh./1943, Tehrān. Dieses Buch wurde zuerst in Form von neun Artikeln in der Zeitung *Parčam* publiziert. Der erste Artikel ist in der Nummer 219 am 28. Oktober 1942 und der neunte in der Nummer 227 am 6. November 1942 erschienen. Dieses Schriftstück liegt übersetzt vor. (Siehe «What does Hafez say?», in: Ridgeon, *Sufi Castigator*, S. 160-190)].
- Kār wa pīshe wa pūl* (Arbeit, Beruf und Geld), Tehrān: Bāhamād-e āzādegān, Sherkat-e sahāmī-ye čāpāk, 2. Aufl., 1336 h.sh./1957-58. [1. Aufl., Mehr-e 1323 h.sh./1944, Tehrān].
- Kārnāme-ye Ardeschīr-e Bābakān* (Das Leben von Ardeschīr-e Bābakān), [Tehrān]: Ketābforūshī-ye pāydār, Bahman-e 1342 h.sh./1964. [Dieses Buch erschien zuerst in Form mehrerer Artikel in der achten und neunten Jahresausgabe der Zeitschrift *Armaghān*. (Siehe Katīrā'ī, *Ketābshenāsī-ye Kasrawī*, S. 365-398)].
- Khodā bā māst* (Gott ist mit uns), Tehrān: Ketābforūshī-ye pāydār, 4. Aufl., Mordād-e 1339 h.sh./1960. [1. Aufl., Ordībehesht-e 1322 h.sh./1943, Tehrān. Dieses Buch erschien zuerst in Form eines Artikels mit dem Titel «Čegūne wa az če rāh āfarīdegār be mā yārī mīkonad?» (Wie und wodurch hilft uns der Schöpfer?) in der zweiten Nummer der Halbmonatszeitschrift *Parčam* auf Seiten 65-87 im Jahre 1322 h.sh./1943].
- Mā če mīkhāhīm?* (Was wollen wir?), Tehrān: Ketābforūshī-ye pāydār, Aufl. unbekannt, Ordībehesht-e 1339 h.sh./1960. [Dieses Buch ist eine Sammlung mehrerer Artikel, welche zuerst im Jahre 1319 h.sh./1940 in den Nummern vier bis zehn der Zeitschrift *Peymān* publiziert wurden].
- Nāmhā-ye shahrhā wa diyehā-ye īrān* (Die Namen der Städte und Dörfer des Iran), Tehrān: Mo'assese-ye matbū'ātī-ye shargh, wievielte Aufl. unbekannt, 1335 h.sh./1956-57. [1. Aufl. erschien in zwei Teilen zwischen 1308 h.sh./1929-30 und 1309/1930-31 in Tehrān].
- Payām be dāneshmandān-e orūpā wa āmrīkā* (Botschaft an die Wissenschaftler Europas und Amerikas), Tehrān: Ketābforūshī-ye pāydār, 4. Aufl., 2536 Shāhanshāhī/1977-78. [1. Aufl., 1321 h.sh./1942-43, Tehrān. Dieses Buch ist zuerst in 10 Artikeln im ersten Jahr der Zeitung *Parčam* erschienen. Die erste Nummer erschien am 27. September 1942 und die zehnte am 11. Oktober 1942. Gemäss Katīrā'ī wurde dieses Buch unter dem Titel *A Message to European and American scientists* von Pīshdād ins Englische übersetzt und im November 1963 durch *Bāhamād-e āzādegān* in Teheran gedruckt und verbreitet. (Katīrā'ī, *Ketābshenāsī-ye Kasrawī*, S. 373)].
- Pendārkhā* (Aberglauben), Tehrān: Čāpkhāne-ye katībe, Aufl. unbekannt, 2535 Shāhanshāhī/1976-77. [1. Aufl., Dey-ye 1322 h.sh./1943-44, Tehrān. Einige Teile dieses Buches erschienen zuerst im Jahre 1942 in der Zeitung *Parčam*].
- Rāh-e rastgārī* (Der Weg zur Erlösung), Tehrān, Enteshārāt-e pāydār, 4. Aufl., 2536 Shāhanshāhī/1977-78. [1. Aufl., 1316 h.sh./1937-38, Tehrān. Dieses Werk wurde nach Kasrawī in Wirklichkeit im Jahre 1317 h.sh./1938-39 abgedruckt. Um die Zensur bzw. die neu verabschiedeten Gesetze umgehen zu können, wurde als Publikationsjahr 1316 h.sh. angegeben. Im Jahre 1317 h.sh. wurden nämlich Gesetze verabschiedet, nach denen die Verlage kein Werk ohne Zustimmung des Kulturministeriums abdrucken durften. (*Yekom-e āzar* [2], S. 43)].
- Sarnewesht-e īrān če khāhad būd?* (Wie wird Irans Zukunft aussehen?), Tehrān: Čāp-e roshdiye, 3. Aufl., 1357 h.sh./1978-79. [1. Aufl., Āzar-e 1324 h.sh./1945, Tehrān. In diesem Buch gibt

- Kasrawī seinen Namen nicht bekannt. Es stammt aber aus seiner Feder. (Siehe auch Katīrā'ī, *Ketābshenāsī-ye Kasrawī*, S. 377)].
- Shī'egarī* (Schiismus), Los Angeles: Sherkat-e ketāb, hg. von Mohammad-e Amīnī, 1. Aufl. von Amīnī, 1390 h.sh./2011. [1. Aufl., Bahman-e 1322 h.sh./1944, Tehrān. Die zweite Auflage dieses Buches erschien unter dem Titel *Bekhānand wa dāwarī konand* (Sie sollen es lesen und beurteilen)].
- Sūfīgarī* (Sufismus), Los Angeles: Sherkat-e ketāb, hg. von Mohammad-e Amīnī, 1393 h.sh./2014. [1. Aufl., Ābān-e 1322 h.sh./1943, Tehrān].
- Tārīkh-e hīdjdah sāle-ye āzarbāydyān* (Die achtzehnjährige Geschichte von Aserbaidschan), Tehrān: Mo'assese-ye enteshārāt-e negāh, 3. Aufl., 1391 h.sh./2012-13. [1. Aufl. erschien in sechs Teilen zwischen 1313 h.sh./1934-35 bis 1319 h.sh./1940-41 in Tehrān].
- Tārīkh-e mashrūte-ye īrān* (Die Geschichte des Konstitutionalismus des Iran), Tehrān: Mo'assese-ye enteshārāt-e amīr kabīr, 13. Aufl., 2536 Shāhanshāhī/1977-78. [1. Aufl. erschien in drei Teilen zwischen 1319 h.sh./1940-41 bis 1321 h.sh./1942-43 in Tehrān].
- Tārīkh-e pānsad sāle-ye khūzestān* (Fünfhundert Jahre Geschichte von Khūzestān), Tehrān: Enteshārāt-e bongāh-e matbū'ātī-ye gotenberg, 3. Aufl., 1330 h.sh./1951-52. [1. Aufl., 1312 h.sh./1933-34, Tehrān].
- Wardjāwand-bonyād* (Das heilige Fundament), Tehrān: Bāhamād-e āzādegān, Čāpkhāne-ye barādarān-e 'elmī, 3. Aufl., Bahār-e 1340 h.sh./1961. [1. Aufl. erschien in drei Teilen zwischen 1322 h.sh./1943-44 und 1323 h.sh./1944-45 in Tehrān. Dieses Werk wurde von Rezā Soltānzāde im Jahre 1322 h.sh./1943-44 ins damals gängige Persische übertragen. (Siehe Anmerkung von Mohammad-e Amīnī zu *Zendegānī wa zamāne-ye Ahmad Kasrawī*, S. 100, Fn. 2)].
- Yekom-e āzar [1]* (Erster āzar), Tehrān: Čāpkhāne-ye peymān, 1. Aufl., Āzar-e 1322 h.sh./1943.
- Yekom-e āzar [2]* (Erster āzar), [Tehrān]: Čāpkhāne-ye peymān, 1. Aufl., Āzar-e 1323 h.sh./1944.
- Yekom-e deymāh* (Erster deymāh), Tehrān: Čāpkhāne-ye peymān, 1. Aufl., Dey-ye 1322 h.sh./1943-44.
- Zabān-e fārsī wa rāh-e resā wa tawānā gardānīdan-e ān* (Die persische Sprache und der Weg zu ihrer Stärkung), hg. von Yahyā Zakā, Tehrān: Čāp-e rangīn, Mo'assese-ye matbū'ātī-ye shargh, 1334 h.sh./1955-56. [Das Buch ist eine Sammlung mehrerer Artikel, welche Kasrawī in den ersten vier Jahren in der Zeitschrift *Peymān*, also zwischen November 1933 bis Mai 1938, herausgegeben hat].
- Zabān-e pāk* (Die reine Sprache), Tehrān: Ketābforūshī-ye pāydār, Čāp-e mīhan, 3. Aufl., 1339 h.sh./1960-61. [1. Aufl., 1322 h.sh./1943-44, Tehrān].
- Zendegānī wa zamāne-ye Ahmad-e Kasrawī. Darbargīrande: Zendegānī-ye man; Dah sāl dar 'adlīye; Čerā az 'adlīye bīrūn āmadam* (Ahmad-e Kasrawī's Leben und der vorherrschende Zeitgeist. Beinhaltet: Mein Leben; Zehn Jahre in der Justiz; Warum ich die Justiz verlassen habe), Los Angeles: Sherkat-e ketāb, hg. von Mohammad-e Amīnī, 1. Aufl. von Amīnī, 1395 h.sh./2016. [1. Aufl., 1323 h.sh./1944-45, Tehrān].
- 'Atse be sabr če rabt dārad?* (Welcher Zusammenhang besteht zwischen Niesen und Geduld?), Tehrān: Daftar-e parçam, Čāpkhāne-ye peymān, 1. Aufl., Mehr-e 1324 h.sh./1945. [In der ersten Ausgabe wurde Kasrawī nicht als Autor angegeben. Dieses kleine Schriftstück stammt aber aus seiner Feder, weil ein Teil davon in einem seiner anderen Werke unter dem Titel *Pendārkhā* auf Seiten 57 bis 60 erscheint. Ausserdem hat Katīrā'ī dieses Schriftstück Kasrawī zugeschrieben. (Katīrā'ī, *Ketābshenāsī-ye Kasrawī*, S. 376)].

Sekundärquellen

- Abrahamian, E. & Alavi B.: «Arānī, Taqī», in: *Encyclopaedia Iranica*, zugänglich über: [«https://iranicaonline.org/articles/arani-taqi»](https://iranicaonline.org/articles/arani-taqi) (Letzter Zugriff: April 2021).
- Abrahamian, Ervand: «The Integrative Nationalist of Iran», in: *Middle Eastern Studies*, Vol. 9, Nr. 3, October 1973, S. 271-295.
- Abrahamian, Ervand: *Iran between two revolutions*, 2. Aufl., Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1983.
- Abūtorābiyān, Hoseyn: *Matbū'āt-e īrān az shahrīwar-e 1320 tā 1326*, Tehrān: Enteshārāt-e ettelā'āt, 1. Aufl., 1366 h.sh./1987-88.
- Ādamīyat, Fereydūn: *Andīshehā-ye Mīrzā Āghā Khān-e Kermānī*, Tehrān: Enteshārāt-e payām, 2. Aufl., 1357 h.sh./1978-79.
- Ādamīyat, Fereydūn: *Andīshehā-ye Tālebūf-e Tabrīzī*, Tehrān: Enteshārāt-e damāwand, 2. Aufl., Ordī-behesht-e 1363 h.sh./1984.
- Adjodānī, Māshā' allāh: *Hedāyat, būf-e kūr wa nāsīonālīsm*, Köln und Paris: Enteshārāt-e forūgh und Enteshārāt-e khāwarān, 2. Aufl., 1392 h.sh./2014.
- Adjodānī, Māshā' allāh: *Mashrūte-ye īrānī*, Tehrān: Nashr-e akhtarān, 5. Aufl., Āzar-e 1383 h.sh./2004.
- Āfshār, Mahmūd: «Āghāznāme», in: *Āyande*, Tehrān: Matba'e-ye madjles, 1. Jahr, Nr. 1, 1304 h.sh./1925, S. 4-15.
- Ākhūndzāde, Mīrzā Fath 'Alī: «Maktūbāt». Aus dem Persischen übersetzt von Mahdi Rezaei-Tazik und Michael Mäder, in: *Wissenschaft, Philosophie und Religion – Religionskritische Positionen um 1900*, hg. von Anke von Kügelgen, Berlin: Klaus Schwarz Verlag, 1. Aufl., 2017, S. 141-195.
- Ākhūndzāde, Mīrzā Fath 'Alī: *Maktūbāt*, hg. von Bāgher-e Mo'menī, Tabrīz: Enteshārāt-e ehyā', 1. Aufl., 1350 h.sh./1971-72. [Dieses Buch wurde zwischen 1863 und 1865 verfasst].
- Allison, Christine: «Yazidis i. General», in: *Encyclopaedia Iranica*, zugänglich über: [«https://www.iranicaonline.org/articles/yazidis-i-general-1»](https://www.iranicaonline.org/articles/yazidis-i-general-1) (Letzter Zugriff: April 2021).
- Amini, Moḥammad: «Kasravi, Aḥmad. ii. Assassination of Kasravi», in: *Encyclopaedia Iranica*, zugänglich über: [«https://iranicaonline.org/articles/kasravi-ahmad-ii»](https://iranicaonline.org/articles/kasravi-ahmad-ii) (Letzter Zugriff: April 2021).
- Arānī, Taghī: *Āsār wa maghālāt-e doktor Taghī-ye Arānī*, Köln: Rahl-Rugenstein Verlag, 2. Aufl., 1977.
- Ātashkadī, 'Abdollāh: *Nāme-ye sargoshāde-ye 'Abdollāh-e Ātashkadī dar pāsokh-e torrahāt-e Nāseyyed Ahmad-e Kasrawī*, Ahwāz: Ketābforūshī-ye sāfī, 1323 h.sh./1944-45.
- Bahá'u'lláh, *Das Buch der Gewissheit (Kitāb-i- Īqān)*, Hofheim: Bahá'ī Verlang, 4. Aufl., 2000.
- Bahá'u'lláh, *Kitāb-i-Aqdas: das heiligste Buch*, Hofheim-Langenhain: Bahá'ī Verlang, 1. Aufl., 2000.
- Bahá'u'lláh: *Ährenlese. Eine Auswahl aus den Schriften Bahá'u'llás*, Hofheim-Langenhain: Bahá'ī Verlag, 4. Aufl., 1999.
- Bahá'u'lláh: *Botschaften aus 'Akká*, ins Deutsche übersetzt von Peter Mühlischlegel, Hofheim-Langenhain: Bahá'ī Verlang, 1. Aufl., 1982.

- Bahá' u' lláh: *Eine Einführung in Leben und Werk des Stifters der Bahá'í-Religion*, hg. von Internationale Bahá'í-Gemeinde, 3. Aufl., 1992.
- Berger, Lutz: *Islamische Theologie*, Wien: Facultas, 1. Aufl., 2010.
- Bobzin, Hartmut: *Der Koran. Aus dem Arabischen neu übertragen und erläutert von Hartmut Bobzin. Unter Mitarbeit von Katharina Bobzin*, München: C.H. Beck Verlag, 2. Aufl., 2017.
- Brun, Georg & Hirsch Hadorn, Gertrude: *Textanalyse in den Wissenschaften. Inhalte und Argumente analysieren und verstehen*, Zürich: vdf Hochschulverlag AG, 3. Aufl., 2018.
- Chittick, William: «Wahdat al-Wudjud», in: *The Encyclopaedia of Islam*, Vol. XI, ed. by P.J. Bearman et al., Leiden: Brill, 2002, S. 37-39.
- Chomeini, Imam Sayyid Ruhullah: *Der islamische Staat*, Bremen: Verlag Eslamica, 2014.
- Cole, Juan: «Bahā' -allāh», in *Encyclopaedia Iranica*, Vol. III, ed. by Ehsan Yarshater, London und New York: Routledge & Kegan Paul, 1989, S. 422-429.
- Cole, Juan: «The Faith», in: *Encyclopaedia Iranica*, Vol. III, ed. by Ehsan Yarshater, London und New York: Routledge & Kegan Paul, 1989, S. 438-446.
- Daftary, Farhad: *Kurze Geschichte der Ismailiten. Tradition einer muslimischen Gemeinschaft*. Aus dem Englischen von Kurt Maier, hg. von Heinz Halm et al., Würzburg: Ergon-Verlag, 1. Aufl., 2003.
- Daniel, L. Elton: «Conversion ii. Of Iranians to Islam», in: *Encyclopaedia Iranica*, zugänglich über: «<https://iranicaonline.org/articles/conversion-ii>» (Letzter Zugang: April 2021).
- Darmesteter, [James]: *Mahdī. Az sadr-e eslām tā gharn-e sīzdahom-e hedjrī*, übersetzt von Mohsen-e Djahānsūz, Tehrān: Enteshārāt-e sherkat-e ketābforūshī-ye adab, 1. Aufl., o. J. [Das Vorwort des Übersetzers ist auf dem Khordād-e 1317 h.sh./1938 datiert. Die Originalausgabe erschien 1885 in Paris].
- Dashtī, 'Alī: *Bīst o seh sāl*, hg. von Bahrām-e Čūbīne, Frankfurt: Alborz Verlag, 1. Aufl., 2010. [Dieses Buch wurde vor der islamischen Revolution im Iran verfasst].
- Dastgheyb, 'Abdol'alī: «Bahs-e enteghādī pīrāmūn-e āsār-e adabī, zabānshenāsī, tārīkhī-ye Ahmad-e Kasrawī», in: *Ferdousī*, Tehrān, Mehr-e 1346 h.sh./1967.
- Dastgheyb, 'Abdol'alī: *Naghd-e āsār-e Kasrawī*, Tehrān: Enteshārāt-e pāzand, 1. Aufl., Shahrīwar-e 1357 h.sh./1978.
- Delfānī, Mahmūd: «Ahmad-e Kasrawī; az dīn-setīzī tā dīn-āwīrī», in: *BBC*, publiziert am 27. Esfand-e 1390 h.sh./13. März 2012, zugänglich über: «https://www.bbc.com/persian/iran/2012/03/120313_144_kasravi_religion_delfani» (Letzter Zugriff: April 2021).
- Dja'fariyān, Rasūl: «Negāhī be nesbat-e eslām bā demokrāsī», in: *Hokūmat-e eslāmī*, Ghom, Nr. 34, Zemestān-e 1383 h.sh./2004-2005, S. 132-164.
- Dja'fariyān, Rasūl: *Djaryānhā wa sāzmānhā-ye mazhabī-siyāsī-ye īrān. Az rūy-e kār āmadan-e Mohammad Rezā Shāh tā pīrūzī-ye enghelāb-e eslāmī (1357-1320)*, Tehrān: Nashr-e 'elm, 2. Aufl., 1398 h.sh./2019-2020.
- Dja'fariyān, Rasūl: *Hakamīzāde dar čahār parde*. Ghom: Nashr-e mowarrekh, 1. Aufl., Tābestān-e 1398 h.sh./2019.

- Düstdar, Ārāmesh: *Emtenā' tafakkor dar farhang-e dīnī*, Paris und Köln: Entshārāt-e khāwarān und Enteshārāt-e forūgh, 2. Aufl., 1392 h.sh./2013.
- Eghbāl, 'Abbās: «Balā-ye ta'assob wa bī-zoghī», in: *Yādeghār*, Tehrān: Sherkat-e sahāmī-ye čāp, 5. Jahr, Nr. 3, Ābān-e 1327 h.sh./1948. [Die Autorenschaft ist nicht angegeben. Der Grund liegt wohl darin, dass Eghbāl der Inhaber der Zeitschrift *Yādeghār* war. Ausserdem schreibt Katīrā'ī Eghbāl diesen Artikel zu. (Katīrā'ī, *Ketābshenāsī-ye Kasrawī*, S. 394)].
- Ekbal, Kamran: «Der Messianismus des frühen 19. Jahrhunderts und die Entstehung der Bahā'i-Religion», in: *Iran im 19. Jahrhundert und die Entstehung der Bahā'i-Religion*, hg. von Johann Christoph Bürgel et al., Hildesheim u.a.: Georg Olms Verlag, 1. Aufl., 1998, S. 159-186.
- Ekbal, Kamran: «Islamische Grundlage des Kitāb-i Aqdas. Mit neuen Erkenntnissen zu seiner Datierung», in: *Iran im 19. Jahrhundert und die Entstehung der Bahā'i-Religion*, hg. von Johann Christoph Bürgel et al., Hildesheim u.a.: Georg Olms Verlag, 1. Aufl., 1998, S. 53-89.
- Eslāmī, Ghāsem: *Bekhānand wa ātash-e enghelāb rā beneshānand*, [Tehrān]: Čāpkhāne-ye āftāb, 1. Aufl., Khordād-e 1325 h.sh./1946.
- Esslemont, John Ebenezer: *Bahā'u'llāh und das neue Zeitalter*, Hofheim-Langenhain: Bahā'ī Verlag, 6. Aufl., 1976.
- Fathī, Asghar: «Kasrawī če mīgūyad?», in: *Iran Nameh*, Bethesda, 20. Jahr, Nr. 1 und 2, Bahār wa tābestān-e 1380 h.sh./2001, S. 261-275.
- Fathī, Kūrosh: «'Abdolrahīm-e Tālebūf (zendegī, āsār, andīshehā)», in: *Mashrūtekhāhī-ye īraniyān*, hg. von Nāser-e Takmīl-e Homāyūn, Tehrān: Enteshārāt-e bāz, 1383 h.sh./2004-2005, S. 90-113.
- Fazā'ī, Yūsof: *Tahghīgh dar tārīkh wa 'aghāyed: Sheykhīgarī, Bābīgarī, Bahā'īgarī ... wa Kasrawīgarī*, Tehrān: Ashiyāne-ye ketāb, 4. Aufl., 1392 h.sh./2013-14. [In der vierten Auflage erschien ein Vorwort zur sechsten Aufl. Für diesen Anachronismus wurde vom Verlag keine Erklärung geliefert].
- Forūghī, Mohammad 'Alī: *Seyr-e hekmat dar orūpā*, Tehrān: Enteshārāt-e ketābforūshī-ye zawwār, Aufl. unbekannt, 1344 h.sh./1965-66.
- Froböse, Rolf: *Der Halleysche Komet*, Thun und Frankfurt am Main: Verlag Harri Deutsch, 1985.
- Früh, Werner: *Inhaltsanalyse. Theorie und Praxis*, Konstanz: UVK Medien, 4. Aufl., 1998.
- Ghānūnparwar, Mohammad Rezā: «Pākdīnī dar ārā-ye Kasrawī: Negareshī 'aghlānī be dīn», in: *Iran Namen*, Bethesda, 20. Jahr, Nr. 1 und 2, Bahār wa tābestān-e 1380 h.sh./2001, S. 237-244.
- Glaß, Dagmar: *Der Muqtataf und seine Öffentlichkeit – Aufklärung, Rasonnement und Meinungsstreit in der frühen arabischen Zeitungskommunikation*, zwei Bände, Würzburg: Ergon Verlag, 1. Aufl., 2004.
- Hakamīzāde, 'Alī Akbar: *Asrār-e hezār-sāle*, Tehrān: Čāpkhāne-ye peymān, 1. Aufl., 1322 h.sh./1943-44.
- Halm, Heinz: *Die Schia*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1. Aufl., 1988.
- Hātefī, Mehrnūsh: «Ehsān-e Tabarī čegūne shekaste shod», in: *Radio Zamaneh*, 4. März 2017, zugänglich über «<https://www.radiozamaneh.com/328273>». (Letzter Zugriff: April 2021).

- Hātefī, Mehrnūsh: «Eslām āwardan-e Ehsān-e Tabarī: Shekandje, Eghnā' yā sandrome- Stockholm?», in: *Radio Zamaneh*, 30. März 2017, zugänglich über: [«https://www.radiozamaneh.com/332448»](https://www.radiozamaneh.com/332448). (Letzter Zugriff: April 2021).
- Hedāyat, Sādegh & Mīnawī, Modjtabā: *Māziyār*, Tehrān (?): Enteshārāt-e djāwīdān, Aufl. unbekannt, Tābestān-e 2536 Shāhanshāhī/1977.
- Hedāyat, Sādegh: *Neyrangestān*, Tehrān: Ketābhā-ye parastū, Čāpkhāne-ye sepehr, 4. Aufl., 1344 h.sh./1965-66. [1. Aufl. 1312 h.sh./1933-34].
- Heinrich, Elisabeth: *Religionskritik in der Neuzeit: Hume, Feuerbach, Nietzsche*, München: Alber, 1. Aufl., 2001.
- Hermann, Denis: «Shaykhism», in: *Encyclopaedia Iranica*, 2017, zugänglich über: [«http://www.iranicaonline.org/articles/shaykhism»](http://www.iranicaonline.org/articles/shaykhism) (accessed on 30 November 2017).
- Hoseynī-ye Shīrāzī, Seyyed Nūroddīn: *Kasr-e Kasrawī yā shekast-e Kasrawī*, hg. von Sheykh Mohammad-e Dākhāh-e Shīrāzī, Shīrāz: Čāpkhāne-ye mostafawī, 2. Aufl., o. J. [1. Aufl. 1324 h.sh./1945-46, Shīrāz].
- Jung, Edeltrud: *Aḥmad Kasrawī. Ein Beitrag zur Ideengeschichte Persiens im 20. Jahrhundert*, Freiburg i.Br., 1. Aufl., 1976, (Dissertation).
- Kārshād: *Āghā-ye Kasrawī wa mafhūm-e māteriyālism*, Tehrān und Tabrīz: Bongāh-e matbū'ātī-ye čamanārā, 1. Aufl., 1324 h.sh./1945-46. [Gemäss der Aussage von Yazdāniyān, eines Anhängers von Kasrawī, ist «Kārshād» das Pseudonym von Mohammad 'Alī-ye Emām-e Shūshārī (Katīrā'ī, *Ketābshenāsī-ye Kasrawī*, S. 391). Dieses Buch wurde zuerst als Artikelserie in der Zeitung *Mardom* (das Volk) publiziert (Negarā: *Dar pāsokh-e Kārshād*, S. 2-3), die damals als offizielles Organ der *Hezb-e tūde* (Die Volkspartei) fungierte. (Abūtorābi yān, *Matbū'āt-e īrān az shahrīwar-e 1320 tā 1326*, S. 143-144)].
- Kāshānī, Hoseyn: *Pāsokh-e dāwarī yā barresī-ye 'aghāyed-e shī'e*, Tehrān: Čāpkhāne-ye eslāmīye, 1. Aufl., Khordād-e 1345 h.sh./1966.
- Kasravi, Ahmad: *On Islam and Shi'ism*. Translated from the Persian by M.R. Ghanoonparvar; with an introductory essay and bibliographical note by M.A. Jazayery, California: Mazdā Publisher, 1. Aufl., 1990, S. 117-206.
- Katīrā'ī, Mahmūd: «Ketābshenāsī-ye Kasrawī», in: *Farhang-e īran zamīn*, Bd. 18, hg. von Īradj-e Afshār, Tehrān: Čap-e bahman, 1. Aufl., Khordād-e 1350 h.sh./1971, S. 365-398.
- Kātūziyān, Mohammad 'Alī-ye Homāyūn, «Kasrawī wa adabīyāt», in: *Iran Nameh*, Bethesda, 20. Jahr, Nr. 1 und 2, Bahār wa tābestān-e 1380 h.sh./2001, S. 171-193.
- Kazemi, Farhad: «Fedā'tān-e Eslām», in: *Encyclopaedia Iranica*, ed. by Ehsan Yarshater, New York: Bibliotheca Persica Press, Vol. IX, S. 470-474. [In diesem Artikel wurde das Datum des ersten Mordversuchs an Kasrawī nicht richtig angegeben].
- Kermānī, Mīrzā Āghā Khān: *Haftād-o do mellat. Bā moghaddame-ye Hoseyn-e Kāzemzāde-ye Īrānshahr wa dībače-ye Mīrzā Mohammad Khān-e Bahādor*, Frankfurt am Main: Nashr-e alborz, Tīr-e 1387 h.sh./2008. [Verfasst vor 1896].
- Kermānī, Mīrzā Āghā Khān: *Hasht behesht*. Die elektronische Version, welche von *Bayani Digital Publication* im Winter 2001 herausgegeben wurde. [Das Buch wurde vor 1896 mit Hilfe von Sheykh Ahmad-e Rūhī verfasst. (Ādamīyat, *Andīshehā-ye Mīrzā Āghā Khān-e Kermānī*, S. 64)].

- Kermānī, Mīrzā Āghā Khān: *Sad khetābe*, hg. von Mohammad Dja'far-e Mahdjūb, Los Angeles: Sherkat-e ketāb, 1. Aufl., Zemestān-e 1384 h.sh./2006. [Verfasst vor 1896].
- Kermānī, Mīrzā Āghā Khān: *Se maktūb*, hg. von Bahrām-e Čübīne, Frankfurt am Main: Alborz Verlag, 3. Aufl., 2005. [Verfasst vor 1896].
- Knörzer, J. E.: «Daštī, 'Alī», in: *Encyclopaedia Iranica*, zugänglich über: [«https://iranicaonline.org/articles/dasti-ali»](https://iranicaonline.org/articles/dasti-ali) (Letzter Zugang: April 2021).
- Le Bon, Gustave: *Tamaddon-e eslām ('arab)*, Tardjome-ye Mohammad Taghī-ye Fakhr-e Dā'ī-ye Gīlānī, Tehrān: Matba'e-ye madjles, 1312 h.sh. tā 1313 h.sh./zwischen 1933-34 bis 1934-35.
- MacEoin, D. M.: «Aḥsā'ī», in: *Encyclopaedia Iranica*, Vol. I, ed. By Ehsan Yarshater, London, Boston und Henley: Routledge & Kegan Paul, 1985, S. 674-679.
- MacEoin, D. M.: «Azali Babism», in: *Encyclopaedia Iranica*, Vol. III, ed. by Ehsan Yarshater, London und New York: Routledge & Kegan Paul, 1989, S. 179-181.
- MacEoin, D. M.: «Bāb, 'Alī Moḥammad Šīrāzi», in: *Encyclopaedia Iranica*, Vol. III, ed. by Ehsan Yarshater, London und New York: Routledge & Kegan Paul, 1989, S. 278-284.
- MacEoin, D. M.: «Babism», in: *Encyclopaedia Iranica*, Vol. III, ed. by Ehsan Yarshater, London und New York: Routledge & Kegan Paul, 1989, S. 309-317.
- Mahdawī, Morteżā: *Kadjrawīgarī. Dar pāsokh-e ahreman*. Bd. 1, Tehrān: Kolāle-ye khāwar, Čāpkhāne-ye sepehr, 1. Aufl., Farwardīn-e 1324 h.sh./1945.
- Mahdawī, Morteżā: *Pāsokh-e ahreman wa kadjrawīgarī*. Bd. 2, Tehrān: Kolāle-ye khāwar, Čāpkhāne-ye sepehr, Tīr-e 1324 h.sh./1945.
- Malā'ī-ye Tawānī, Alīrezā: *Az Kāwe tā Kasrawī; ta'ammolī darbāre-ye dīn wa naghd-e bāwarhā-ye dīnī-ye īrānīhā*, Tehrān: Pazhoheshkade-ye tāriḫ-e eslām, 1. Aufl., 1395 h.sh./2016-17.
- Manāfzāde, 'Alīrezā: «Yādī az Ahmad-e Kasrawī», in: *Noghte*, Berkeley, 4. Jahr, Nr. 9, Tābestān-e 1378 h.sh./1999, S. 51-53.
- Manafzadeh, Ali Reżā: «Kasravi, Aḥmad. i. Life and Work», in: *Encyclopaedia Iranica*, zugänglich über: [« https://iranicaonline.org/articles/kasravi-ahmad-i»](https://iranicaonline.org/articles/kasravi-ahmad-i) (Letzter Zugriff: April 2021).
- Manafzadeh, Alireza: *Ahmad Kasravi: L'homme qui voulait sortir l'Iran de l'obscurantisme*, Paris: L'Harmattan, 1. Aufl., 2004. (Dissertation).
- Marāghe'ī, Zeynol'ābedīn: *Siyāhatnāme-ye Ebrāhīm Beyg*, hg. von M. A. Sopānlū, Tehrān: Mo'sese-ye enteshārāt-e āgāh, 3. Aufl., 1388 h.sh./2009. [Dieses Buch wurde zum ersten Mal in Istanbul, wahrscheinlich vor 1902 publiziert].
- Marāghe'ī, Zeynol'ābedīn: *Zustände im heutigen Persian. Wie sie das Reisebuch Ibrahim Begs enthüllt*. Aus dem Persischen übersetzt und bearbeitet von Dr. Walter Schulz, Leipzig: Verlag von Karl W. Hiersemann, 1. Aufl., 1903. [Marāghe'ī publizierte das Buch anonym. Dem Übersetzer war die Autorenschaft nicht bekannt].
- Masroori, Cyrus: «Tālebuf, 'Abd-al-Raḥīm», in: *Encyclopaedia Iranica*, zugänglich über: [«http://www.iranicaonline.org/articles/talebuf»](http://www.iranicaonline.org/articles/talebuf) (Letzter Zugriff: April 2021).
- Monaghghah, Seyyed Ebrāhīm: *Meftāh-e bayān yā kelīd-e zabān-e Hāfez. (Pāsokh-e Kasrawī)*. O. J., o. O., 1. Aufl. [Das Vorwort ist auf Dey-ye 1324 h.sh./1945-46 datiert].

- Monsieur Mārbīn-e Ālmānī: *Rewolūsiyūn-e bozorg yā siyāsatolhoseynīye*. Tardjom-e az ketāb-e *siyāsāt-e eslāmī*, Tabrīz: Sherkat-e ketābforūshī-ye rezwān, Aufl. unbekannt, 1317 h.sh./1938- 39.
- Mo'assese-ye farhangī-ye ghadr-e welyāt: *Namād-e enherāf-e roshanfekrī. Eshārātī bar zendegī, afkār wa māhīyat-e Ahmad-e Kasrawī wa shenākht-e djaryānhā-ye moghābele-ye bā ū*, hg. von Mo'assese-ye farhangī-ye ghadr-e welyāt, Tehrān, 1. Aufl., 1382 h.sh./2003-2004.
- Mo'īn, Mohammad: *Farhang-e fārsī*, Tehrān: Enteshārāt-e sorāyesh, 11. Aufl., 1387 h.sh./1999-2000.
- Mo'menī, Bāgher: *Donyā-ye Arānī*, Tehrān: Enteshārāt-e khodjaste, 1. Aufl., 1384 h.sh./2005-2006.
- Nakha'ī, Farhang: *Kadjrawīhā-ye Kasrawī*, Mashhad: Ketābforūshī-ye bāstān, 1. Aufl., 1337 h.gh/1958 (?). [Dieses Buch wurde zuerst in Form mehrerer Artikel in der Zeitung *Nedā-ye haghgh* wahrscheinlich zwischen August 1956 und April oder Mai 1958 publiziert].
- Negarā: *Dar pāsokh-e Kārshād. Maktab-e Kasrawī wa māteriyālism*. Tehrān: Bāhamād-e āzādegān, 1. Aufl., Farwardīn-e 1327 h.sh./1948. [Negarā ist mit grösster Wahrscheinlichkeit ein Pseudonym].
- Nehčīrī, Ārmān: «Ahmad-e Kasrawī: 'Āsī yā mosleh?», in: *Negāh-e nou*, Tehrān, Nr. 26, Ābān-e 1374 h.sh./1995, S. 52-79.
- Nīkfar, Mohammad Rezā: «Kasrawī wa mas'ale-ye howīyat-e sekūlar», in: *BBC*, publiziert am 19. Esfand-e 1390 h.sh./9. März 2012, zugänglich über: [«https://www.bbc.com/persian/iran/2012/03/120309_144_kasravi_secular_nikfar»](https://www.bbc.com/persian/iran/2012/03/120309_144_kasravi_secular_nikfar) (Letzter Zugriff: April 2021).
- Oberling, Pierr: «Gurān», in: *Encyclopaedia Iranica*, zugänglich über: [«https://iranicaonline.org/articles/guran»](https://iranicaonline.org/articles/guran) (Letzter Zugriff: April 2021).
- Pākdāman, Nāser: *Ghatl-e Kasrawī*, [Köln]: Enteshārāt-e forūgh, 3. Aufl., 1383 h.sh./2004.
- Parsinejad, Iraj: *A History of Literary Criticism in Iran (1866-1951). Literary Criticism in the Works of Enlightened Thinkers of Iran: Akhundzade, Kermani, Malkom, Talebof, Maraghe'i, Kasravi, and Hedayat*, Bethesda, Maryland: IBEX Publishers, 2013.
- Peymān: «Āfarīdegārā be nām-e to wa dar zīnhār-e to», in: *Peymān*, Tehrān: *Matba'e-ye mehr*, 1. Jahr, Nr. 1, Yekom-e āzar-e 1312 h.sh./1933, S. 1-4.
- Peymān: «Do mozhde», in: *Peymān*, Tehrān: *Matba'e-ye mehr*, 2. Jahr, Nr. 5, Ordībehesht-e 1314 h.sh./1935, S. 296.
- Rā'ed, Dja'far: «Kasrawī-ye Tabrīzī. Mardī ke palang-e ārmīde-ye mazhab rā beshūrānīd.», in: *Rūzegār-e nou*, Frankreich, 5. Jahr, Nr. 5, Khordād-e 1365 h.sh./1986, S. 39-47.
- Rezaei-Tazik, Mahdi & Māder, Michael: «Gottvertrauen auf dem Prüfstand – Ein Disput iranischer Intellektueller», in: *Wissenschaft, Philosophie und Religion – Religionskritische Positionen um 1900*, hg. von Anke von Kügelgen, Berlin: Klaus Schwarz Verlag, 1. Aufl., 2017, S. 196-207.
- Rezaei-Tazik, Mahdi & Māder, Michael: «Religionskritik als Bedingung für Fortschritt bei Mīrzā Fath 'Alī-ye Ākhūndzāde», in: *Wissenschaft, Philosophie und Religion – Religionskritische Positionen um 1900*, hg. von Anke von Kügelgen, Berlin: Klaus Schwarz Verlag, 1. Aufl., 2017, S. 121-140.
- Richard, Yann: *Der verborgene Imam. Die Geschichte der Schia in Iran*. Aus dem Französischen von Beate Seel, Berlin: Klaus Wagenbach, 1. Aufl., 1983.

- Ridgeon, Lloyd: *Sufi Castigator. Ahmad Kasravi and the Iranian mystical tradition*, London und New York: Routledge, 1. Aufl., 2006.
- Rypka, Jan: *Iranische Literaturgeschichte*, Leipzig: Otto Harrassowitz, 1. Aufl., 1959.
- Sadr-e Hāshemī, Mohmmad: *Tārīkh-e djarāyed wa madjallāt-e īran*, Bd. 2, Esfahān: Enteshārāt-e kamāl, 2. Aufl., 1364 h.sh./1985-86. [1. Aufl. 1328 h.sh./1949-50].
- Salāmī, Gholāmrezā & Rüstā`ī, Mohsen: *Asnād-e matbū`āt-e īrān*, Bd. 1, Tehrān: Enteshārāt-e sāzmān-e asnād-e mellī-ye īrān, 1. Aufl., 1374 h.sh./1995.
- Salāmī, Gholāmrezā & Rüstā`ī, Mohsen: *Asnād-e matbū`āt-e īrān*, Bd. 2, Tehrān: Enteshārāt-e sāzmān-e asnād-e mellī-ye īrān, 1. Aufl., 1377 h.sh./1998-99.
- Sarrādj-e Ansārī, Mahdī: *Nabard-e bā bīdīnī. Dar bāre-ye Kasrawī wa kasrawīgarī*, hg. von Seyyed Hādī-ye Khosroushāhī, Tabrīz: Ketābforūshī-ye banī-hāshem, Čāpkhāne-ye `elmīye-ye ghom, 2. Aufl. 1345 h.sh./1966. [1. Aufl., 1323 h.sh./1944-45].
- Sarrādj-e Ansārī, Mahdī: *Nabard-e bā bīdīnī. Dar bāre-ye Kasrawī wa kasrawīgarā`ī*, hg. von Seyyed Malek Mohammad-e Mara`shī, Tehrān: Nashr-e rāh-e nīkān, 1. Aufl. von Mara`shī, 1391 h.sh./2012-13. [1. Aufl., 1323 h.sh./1944-45].
- Schimmel, Annemarie: *Mystische Dimensionen des Islam*, München: Eugen Diederichs Verlag, 2. Aufl., 1992.
- Shahriyārī, Parwīz & Ne`matollāhī, Mahdī: *Nīkkhāhān-e tūde*, [Tehrān]: Enteshārāt-e mobārez, 1. Aufl., Mordād-e 1326 h.sh./1947.
- Siyāsatołhoseynīye yā rewolīsiyūn-e kabīr, erschienen auf *WikiHussain* ist zugänglich über: «https://fa.wikihussain.com/view/%D8%B3%DB%8C%D8%A7%D8%B3%D8%AA_%D8%A7%D9%84%D8%AD%D8%B3%DB%8C%D9%86%DB%8C%D9%87_%DB%8C%D8%A7_%D8%B1%D9%88%D9%84%DB%8C%D8%B3%DB%8C%D9%88%D9%86_%DA%A9%D8%A8%DB%8C%D8%B1» (Letzter Zugriff: April 2021).
- Staley, William Converse: *The Intellectual Development of Ahmad Kasravi*, Princeton, 1966. (Dissertation).
- Tabarī, Ehsān: *Āwarandegān-e andīshe-ye khatā. Seyrī dar ahwāl-e Sādegh-e Hedāyat wa Ahmad-e Kasrawī*, Tehrān: Sāzman-e enteshārāt-e keyhān, 1378 h.sh./1999-2000. [Aus dem Vorwort des Herausgebers geht hervor, dass der Inhalt zuerst von *Mo`assese-ye keyāh* in der Wochenzeitschrift *Keyāh-e farhangī* publiziert wurde. Später wurde er vom gleichen Herausgeber als Buch aufgelegt].
- Taghīzāde, Seyyed Hasan: «Doure-ye djadīd», in: *Kāwe*, Berlin, 5. Jahr, Nr. 36, , 1920, S. 1-2.
- Tālebūf, `Abdolrahīm: *Ketāb-e Ahmad*, hg. von Bāgher-e Mo`menī, Tehrān: Enteshārāt-e shabgīr, 2. Aufl., Tābestān-e 2536 Shāhanshāhī/1977-78. [Dieses Buch wurde vor 1900 verfasst].
- Tawakkolī-ye Targhī, Mohammad: «Tadjaddod-e ekhterā`ī, tamaddon-e `āraiyaṭī wa enghelāb-e rouhānī», in: *Iran Nameh*, Bethesda, 20. Jahr, Nr. 1 und 2, Bahār wa tābestān-e 1380 h.sh./2001, S. 195-235.
- Touhīdī, M.: *Tanāghozāt-e peymān wa parčam*, Tabrīz: Čāpkhāne-ye `elmīye, 1. Aufl., 1323 h.sh./1944. [Bezüglich der Autorenschaft von Touhīdī ist zu erwähnen, dass Kasrawī in *Dar pāsokh-e badkhāhān*, welches er in Reaktion auf Touhīdīs Apologie schrieb, betonte, es existiere keine bekannte Persönlichkeit namens «Touhīdī» am Erscheinungsort dieses Werkes, Täbris. Seines Wissens nach sei das Werk von der Gruppe der *Daste-ye ghorānīyān* (Korananhänger) mit

weiteren Personen verfasst worden. (*Dar pāsokh-e badkhāhān*, S. 4-5). Anderenorts gibt Kasrawī alle vermeintlichen Co-Autoren namentlich bekannt. (*Dar pāsokh-e badkhāhān*, S. 28). Auch Katīrā'ī gibt an, «M. Touhīdī» sei ein Pseudonym. (Katīrā'ī, *Ketābshenāsī-ye Kasrawī*, S. 375)].

Wahdat, Farzīn: «Bonbast-e tadjaddod dar andīshe-ye Kasrawī», in: *Iran Nameh*, Bethesda, 20. Jahr, Nr. 1 und 2, Bahār wa tābestān-e 1380 h.sh./2001, S. 245-259.

Wā'ezpūr, Esmā'īl: *Tārīkhche-ye bāhamād-e āzādegān*, hg. von Kasrawī's Anhängern, 1384 h.sh./2005-2006. Zugänglich über: «<https://www.kasravi.info/>» (Letzter Zugriff: April 2021). [Dieses Buch erschien zuerst in Form von 30 Artikeln zwischen 8. Tīr-e 1321 h.sh./29. Juni 1942 bis und mit 29. Mehr-e 1321 h.sh./21. Oktober 1942 in der Zeitung *Parčam*].

Weinrich, Michael: *Religion und Religionskritik. Ein Arbeitsbuch*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1. Aufl., 2011.

Yarshater, Ehsan et al.: «Hafez», in: *Encyclopaedia Iranica*, Vol. XI, ed. by Ehsan Yarshater, New York: Encyclopaedia Iranica Foundation, 2003, S. 461-507.

Yek nafar demokrāt [= Sheykh Ebrāhīm-e Zandjānī (?): *Osūl-e demokrāsī*, Tehrān: Matba'e-ye hablol-mafīn, 3. Aufl., 1329 h.g. (?)/1911.

Zandjānī, Sheykh Ebrāhīm: *Khāterāt-e Sheykh Ebrāhīm-e Zandjānī. (Sargozasht-e zendegānī-ye man)*, Tehrān: Kawīr, 2. Aufl., 1380 h.sh./2001-2002.

Zarandī, Mahmūd: *Čand so'al az Kasrawī*, [Tehrān]: Čāpkhāne-ye tolū', 1. Aufl., Mordād-e 1323 h.sh./1944. [Der Nachname «Zarandī» wurde in der ersten Auflage fälschlicherweise mit «Razandī» wiedergegeben. Im Katalog der iranischen Bibliotheken wird sein Familienname bezüglich dieses Buches korrekt wiedergegeben].

Zargarī-nezhād, Gholāmhosseyn: *Rasāyel-e mashrūtīyat. Mashrūte be rewāyat-e mo'āfeghān wa mokhālefān*. Zwei Bände, Tehrān: Mo'assese-ye tahghīghāt wa to'se'e-ye 'olūm-e ensānī, 1387 h.sh./2008-2009.

Zirker, Hans: *Religionskritik*. Düsseldorf: Patmos Verlag, 3. Aufl., 1995.

'Abdolrahīm-e ebn-e Sheykh Abūtaleb-e Nadjdjār-e Tabrīzī: *Resāle-ye hey'at-e djadīde*, Istanbul: Akhtar, 1. Aufl., 1312 h.g./1894/95.

'Āghelī, Bāgher: *Rūzshomār-e tārīkh-e īrān*, Tehrān: Nashr-e goftār, Bd. 1., 5. Aufl., 1379 h.sh./2000-2001.

'Attārpūr, Ardalān: *Edde 'ā-ye Kasrawī bar Hāfez. Dar pāsokh be mardī shegeft*, Tehrān: Nashr-e 'elm, 1. Aufl., 1392 h.sh./2013-14.