

Der zwölferschiitische Martyriumdiskurs im
Iran des 19. und 20. Jahrhunderts

Dissertation

zur Erlangung des Doktorgrades

am Fachbereich Geschichts- und Kulturwissenschaften
der Freien Universität Berlin

vorgelegt von Mareike Beez

Berlin 2013

1. Gutachterin: Prof. Dr. Sabine Schmidtke

2. Gutachterin: Prof. Dr. Gudrun Krämer

Tag der Disputation: 20.12.2013

Vorbemerkungen	vii
Transliteration	vii
Danksagung	vii
Einführung	1
1. Hintergrund der Untersuchung	1
2. Forschungsstand	2
3. Hypothesen und Ziele der Untersuchung	7
4. Quellenauswahl	8
5. Methodik	9
6. Aufbau der Arbeit	12
1. Konzeptioneller Rahmen	14
1.1 Das frühislamische Martyriumskonzept	14
1.1.1 Jüdisch-christliche Wurzeln des Martyriumskonzepts	14
1.1.2 Die Genese des islamischen Martyriumskonzepts	16
1.2 Der politische Machtkampf um die Führung der Gemeinde nach dem Tod des Propheten	23
1.2.1 Der politische Konflikt um die Führung der Gemeinde und der gewaltsame Tod Ḥusain b. ‘Alis in der Schlacht von Karbalā’ 680 n. Chr.	23
1.2.2 Die Begriffe Ši‘at ‘Alī, Imāmiya und Zwölferschia	26
1.3 Die Imamatslehre	27
1.3.1 Die Entstehung der Lehre vom Imamats und ihre textlichen Grundlagen	27
1.3.2 Die Lichttheorie von der Erschaffung der Imame	29
1.3.3 Die göttliche Designation der Imame (<i>naṣṣ</i>)	30
1.3.4 Das außergewöhnliche Wissen der Imame	32
1.3.5 Die Makellosigkeit der Imame (<i>‘iṣma</i>)	43
1.3.6 Die Fähigkeit der Fürsprache (<i>ṣafā‘a</i>)	45
1.3.7 Der Mahdī-Glauben	48
2. Rechtswissenschaftlicher und literarischer Kontext der untersuchten Quellen in der Qajarenzeit samt Werksbeschreibungen	50
2.1 Die Aḥbārī-Uṣūlī-Kontroverse	50
2.2 Das Maqṭal-Genre: Von der Historiographie über die Trauerliteratur zur Erörterung der „Geheimnisse des Martyriums“	60
2.2.1 Die Entstehung des Maqṭal-Genres	60
2.2.2 Die Entwicklungen des Maqṭal-Genres in der Safawidenzeit	63
2.2.3 Die Weiterentwicklung des Maqṭal-Genres in der Qajarenzeit: Werke zwischen „Belohnung des Weinens“ und den „Geheimnisse[n] des Martyriums“	68
2.3 Die Autoren der späteren Qajarenzeit und ihre Maqṭalwerke	73

2.3.1 Muḥammad Ibrāhīm Ğauharīs Werk <i>Ṭūfān al-bukā' fi maqātil aš-šuhadā'</i> – „Die Tränenflut über den Tod der Märtyrer“	75
2.3.1.1 Šaiḫ Muḥammad Ibrāhīm b. Muḥammad Bāqir Ğauharī - Ein qajarischer Dichter und <i>muğtahid</i>	75
2.3.1.2 Muḥammad Ibrāhīm Ğauharīs narratives Maqtalwerk <i>Ṭūfān al-bukā' fi maqātil aš-šuhadā'</i> – „Die Tränenflut über den Tod der Märtyrer“	76
2.3.2 Rafī' ad-Dīn Niẓām al-'Ulamā' Tabrīzī und seine erörternden Maqtalwerke über das Martyrium Imam Ḥusains	79
2.3.2.1 „Einer der vortrefflichsten Gelehrten und größten Literaten der Qajarenzeit“ - Rafī' ad-Dīn b. 'Alī Aşğar Ṭabāṭabā'ī Niẓām al-'Ulamā' Tabrīzī	79
2.3.2.2 Rafī' ad-Dīn Niẓām al-'Ulamā' Tabrīzīs <i>Kitāb Mafātīḥ al-kunūz</i> über „Die Zeichen des Martyriums und die Schätze der Glückseligkeit“	85
2.3.2.3 Rafī' ad-Dīn Niẓām al-'Ulamā' Tabrīzīs <i>Kitāb Sirr aš-šahāda</i> über das „Geheimnis des Martyriums“	89
2.3.2.4 Rafī' ad-Dīn Niẓām al-'Ulamā' Tabrīzī und die „Imam Ḥusain gewidmeten Versammlungen“ in <i>Mağālis-i ḥusainīya</i>	91
2.3.3 Rūḥullāh b. Ḥabībullāh 'Ālimī Māzandarānī Bārfurūšī und sein erörterndes Maqtalwerk <i>Manāhiğ ar-rašāda fi asrār aš-šahāda</i>	95
2.3.3.1 Werdegang eines qajarischen <i>muğtahid</i> - Rūḥullāh b. Ḥabībullāh 'Ālimī Māzandarānī Bārfurūšī	95
2.3.3.2 Rūḥullāh b. Ḥabībullāh 'Ālimī Māzandarānī Bārfurūšīs „Rechtgläubige Einblicke in die Geheimnisse des Martyriums“ - <i>Manāhiğ ar-rašāda fi asrār aš-šahāda</i>	96
3. Religio-politischer Kontext der untersuchten Quellen in der Pahlavīzeit samt Werksbeschreibungen	99
3.1 Die Modernisierungs- und Säkularisierungspolitik der Pahlavī-Schahs und der oppositionelle „Diskurs der Authentizität“	99
3.2 Die Autoren der späteren Pahlavīzeit und ihre Werke.....	110
3.2.1 Eine historische Untersuchung erschüttert die theologischen Seminare - Ni'matullāh Šāliḫī-Nağafābādīs kontroverses Werk <i>Šahīd-i ğāwīd</i> . 111	
3.2.1.1 Ni'matullāh Šāliḫī-Nağafābādī – Ein kritischer Religionsgelehrter	111
3.2.1.2 <i>Šahīd-i ğāwīd</i> – Eine historische Untersuchung über den „ewigen Märtyrer“ Imam Ḥusain	114
3.2.2 Ayatullah Murtaḍā Muṭahharīs Entwurf eines heroischen Ḥusain-Bildes in <i>Ḥamāsa-yi ḥusainī</i>	119
3.2.2.1 Ayatullah Murtaḍā Muṭahharī – Religiös-reformorientierter Intellektueller und politischer Theoretiker	119

3.2.2.2 Muṭahharīs von Heldenmut und Tapferkeit geprägtes Ḥusain-Bild und Martyriumsvorstellungen in <i>Ḥamāsa-yi ḥusainī</i>	125
3.2.3 ‘Alī Šarī‘atis Revolutionsideologie am Beispiel Imam Ḥusains und dessen Martyriums in <i>Ḥusain – Wāriṭ-i Ādam</i> und <i>Šahādat</i>	129
3.2.3.1 ‘Alī Šarī‘atī: Soziologe, Demagoge, Marxist, Revolutionsideologe	129
3.2.3.2 Šarī‘atis Revolutionsideologie in <i>Ḥusain – Wāriṭ-i Ādam</i> und <i>Šahādat</i>	133
3.2.4 Aḥmad Riḍā‘īs marxistische Lesart der Karbalā‘-Narrative und die Erhebung des Martyriums zum Mittel der Politik in <i>Taḥlīlī az nahḍat-i ḥusainī</i>	141
3.2.4.1 Aḥmad Riḍā‘ī und der bewaffnete Kampf der Muğāhidīn-i Ḥalq gegen den Schah	141
3.2.4.2 <i>Taḥlīlī az nahḍat-i ḥusainī</i> – Eine Untersuchung der Bewegung Ḥusains aus tiersmondistischer Sicht	147
4. Die Darstellung Imam Ḥusains im Wandel.....	153
4.1 Die Debatte über Imam Ḥusains außergewöhnliches Wissen um sein Martyrium.....	154
4.1.1 Erste Einblicke in die Debatte über Imam Ḥusains außergewöhnliches Wissen um sein Martyrium in Ġauharīs <i>Ṭūfān al-bukā‘</i>	154
4.1.2 Das außergewöhnliche Wissen Imam Ḥusains als Ausdruck des göttlichen Willens in Niẓām al-‘Ulamā’s <i>Kitāb Maḥfūẓ al-kunūz</i>	156
4.1.3 Imam Ḥusains Martyrium als eine von Gott auferlegte Verpflichtung in Niẓām al-‘Ulamā’s <i>Kitāb Sirr aš-šahāda</i>	161
4.1.4 Niẓām al-‘Ulamā’ über den Bund zwischen Gott und Imam Ḥusain in <i>Mağālis-i ḥusainīya</i>	163
4.1.5 Der Bund zwischen Gott und Imam Ḥusain auf der „Wohlverwahrten Tafel“ (<i>lauḥ mahfūz</i>) in Bārfurūšīs <i>Manāhiğ ar-rašāda fī asrār aš-šahāda</i>	164
4.1.6 Šāliḥī-Nağafābādīs Ḥadīṭ-Kritik an den Überlieferungen über Imam Ḥusains außergewöhnliches Wissen in <i>Šahīd-i ġāwīd</i>	165
4.1.7 Die beginnende Loslösung vom dominierenden Thema des außergewöhnlichen Wissens in Muṭahharīs <i>Ḥamāsa-yi ḥusainī</i>	175
4.1.8 Šarī‘atis Streifzug des außergewöhnlichen Wissens Ḥusains in <i>Wāriṭ-i Ādam</i> und <i>Šahādat</i>	179
4.1.9 Die Debatte fern jeglicher Bedeutung in Riḍā‘īs <i>Taḥlīlī az nahḍat-i ḥusainī</i>	182
4.2 Interpretationen über die Absichten von Ḥusains Auszug aus Mekka – Vom Martyrium zugunsten des Schutzes der Religion über die Errichtung einer islamisch gerechten Regierung zur Befreiung der Menschen aus Unterdrückung.....	184

4.2.1 Die qajarische Sicht auf den Zweck von Imam Ḥusains Martyrium: Der Schutz der Religion.....	186
4.2.2 Ṣāliḥī-Nağafābādīs These von der Errichtung einer islamischen Regierung zum Schutz der Religion.....	188
4.2.3 Der Schutz der Religion über das Handlungskonzept „Das Gute befehlen, das Schlechte verbieten“ bei Muṭahharī	193
4.2.4 Der Zweck von Imam Ḥusains Martyrium bei Ṣarīʿatī: Zeugnis ablegen über unhaltbare Zustände.....	196
4.2.5 Die „Wiederherstellung der Ordnung“ als Wiederbelebung einer klassenlosen Gesellschaft bei Riḍāʿī.....	199
5. Martyrium als Opferung und die Hoffnung auf den Paradieslohn.....	202
5.1 Martyrium als Opferung – Martyrium als Erfüllung des Bundes mit Gott	202
5.1.1 Zwischen Loyalitätsbekundung und Treueid: „Möge ich zu deinem Lösegeld gemacht werden!“	204
5.1.2 Gründe für die Opferbereitschaft der Märtyrer von Karbalāʾ	205
5.1.3 Die Sühne der Tawwābūn für ihren gebrochenen Bund mit Gott	210
5.2 Die symbolische Unterstützung Imam Ḥusains als Mittel der Rettung....	214
5.2.1 Die erlösende Funktion der rituellen Trauer.....	215
5.2.2 Rituelle Trauer als Buße einer historischen Kollektivschuld am Tod Imam Ḥusains?	217
5.2.3 Ṣarīʿatis Ruf nach der Veralltäglichung der Trauerrituale	221
6. Die Philosophie des Martyriums.....	224
6.1 Die eschatologische Bedeutung des Martyriums	224
6.2 Martyrium im Lichte der Befreiungstheologie und des Tiersmondismus	230
7. Fazit: Die Entflechtung des Martyriums von Imam Ḥusain: Vom Gedenken des Todes Imam Ḥusains zum Martyrium als Mittel des politischen Kampfes	243
8. Bibliographie	252
8.1 Monographien	252
8.2 Aufsätze.....	260
8.3 Internetquellen	268

Vorbemerkungen

Die vorliegende Arbeit ist eine leicht überarbeitete Fassung meiner Dissertation, die im Wintersemester 2013/2014 vom Fachbereich Geschichts- und Kulturwissenschaften der Freien Universität Berlin angenommen wurde. Ermöglicht wurde sie maßgeblich durch ein großzügiges Stipendium der Deutschen Forschungsgemeinschaft (DFG) und nicht zuletzt durch intensiven und inspirierenden Austausch mit Kommilitonen und Dozenten an der Berlin Graduate School Muslim Cultures and Societies.

Transliteration

Die Umschrift des Persischen und Arabischen erfolgt nach den Transliterationsregeln der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft für das arabische Alphabet, wobei die Phonetik des Persischen nicht berücksichtigt wird. Zugunsten der Einheitlichkeit werden alle persischen Personen- und Eigennamen transliteriert. Sämtliche Begriffe aus dem Persischen/Arabischen werden kursiv gesetzt und klein geschrieben. Ausnahmen bilden die ins Deutsche übernommenen Begriffe wie Imam, Ayatullah, Schia und Schah – diese werden in vereinfachter Form wiedergegeben.

Danksagung

An dieser Stelle möchte ich meinem Betreuerteam, bestehend aus Frau Prof. Dr. Sabine Schmidtke, Frau Prof. Dr. Gudrun Krämer und Herrn Prof. Dr. Michael Bongardt, für die wissenschaftliche Betreuung meines Dissertationsprojektes danken, die dessen Fortgang durch konstruktive Kritik und inspirierende Anregungen bereichert und gefördert haben. Besonderen Dank möchte ich meiner Erstbetreuerin, Frau Prof. Dr. Sabine Schmidtke, zum Ausdruck bringen, die mit ihrer Fachexpertise im Bereich des schiitischen Islams entscheidenden Anteil an der Ausrichtung der vorliegenden Dissertation trägt und mir stets mit wertvollen Ratschlägen zu weiterführender arabischer Literatur zur Seite stand.

Frau Prof. Dr. Monika Gronke und der Diplom-Bibliothekarin Walburga Stork bin ich in Dank für den Zugang zur Schia-Bibliothek in Köln eng verbunden, die mir freundlicherweise sämtliche Lithographien zur Verfügung gestellt haben, die den Quellenkorpus meines ersten Untersuchungszeitraumes bilden.

Herrn Prof. Dr. Mohammad-Reza Fakhr-Rohani verdanke ich neben dem akademischen Austausch zu meinem Forschungsthema unzählige in Deutschland schwer erhältliche Aufsätze und Kapitelauszüge, die er mir regelmäßig aus Qom/Iran hat zukommen lassen.

Meinen früheren wissenschaftlichen Mentoren Herrn Prof. Dr. Jürgen Paul und Herrn Prof. Dr. Patrick Franke danke ich aus tiefem Herzen, dass sie von Anfang meines Studiums der Islamwissenschaft meine Leidenschaft und Spezialisierung auf den islamisch-iranischen Kulturraum gefördert haben.

Besonders dankerfüllt bin ich meinem Freund Dr. Bahodir Sidikov und Kollegen Dr. Thoralf Hanstein für ihre kritische Lektüre der vorliegenden Arbeit sowie meiner Familie und engen Freunden für ihre mentale Unterstützung insbesondere in den letzten Tagen der Fertigstellung.

Einführung

1. Hintergrund der Untersuchung

Trauerflor überzog weite Straßenzüge und zentrale Plätze, während Transparente an den gewaltsamen Tod des Prophetenenkels und dritten schiitischen Imams Ḥusain b. ‘Alī in der Schlacht von Karbalā’ 680 n. Chr. erinnerten. Der wichtigste Tag der alljährlich begangenen Trauerzeremonien stand kurz bevor und mit ihnen die rituelle Zusammenkunft einer Gruppe von rund 40 Frauen, die in einem Privathaus in Qom/Iran des schmerzlichsten Tages in der Geschichte der Zwölferschia gedachten.¹ Als alle Frauen Platz genommen hatten begann sogleich eine Predigerin nach einer kurzen Einleitung aus einem Buch die Leidensgeschichte des dritten Imams und seiner Familie zu rezitieren. Wehklagen erfüllte bald den Raum angesichts des geschilderten Umgangs der politischen Herausforderer Imam Ḥusains mit ihm und seinen Anhängern, die sich Unterdrückung und der Usurpation von Ḥusains Recht auf die politische Führung der Gemeinde ausgesetzt sahen. In ihre Erzählung wob die Predigerin wiederholt emotional dargebotene Elegien ein, auf die das Publikum mit rhythmischen Brustschlagen und lautem Schluchzen antwortete. Nach knapp zwei Stunden erreichte die Zusammenkunft mit der bewegenden Schilderung von Ḥusains Martyrium ihren Höhepunkt, über das das Publikum bittere Tränen vergoss. Den Abschluss dieser Andachtszeremonie bildete ein gemeinsames Gebet.

Genau diese vorgefundene enge Verwebung zwischen dem Martyrium Imam Ḥusains und der rituellen Trauer seiner Anhänger spiegeln die wenigen Aufsätze wider, die über die Martyriumsvorstellungen in der Zwölferschia verfasst worden sind. Die allgemeine Haltung lautet, dass das Martyrium „zentrales Merkmal der schiitischen Gemeinde“ sei, die Ḥusains Tötung „als ein kosmisches Ereignis begreift, um die sich die gesamte Geschichte [...] dreht“.² Diese

¹ Diese Trauerversammlung fand am 10. Muḥarram/19.2.2005 in Qom statt, zu der ich während eines halbjährigen Studienaufenthaltes in Teheran eingeladen wurde. Wohlhabende Familien veranstalten diese Zusammenkünfte, die als religiös verdienstvolle Tat angesehen werden, im Trauermonat Muḥarram und im darauffolgenden Monat Šafar.

² David Cook: *Martyrdom in Islam*, New York 2007, S. 53; Mahmoud Ayoub: *Redemptive Suffering in Islām – A Study of the Devotional Aspects of ‘Āšūrā’ in Twelver Shī‘ism*, The Hague 1978, S. 141.

auf Mahmoud Ayoub zurückgehende These des kosmischen Ereignisses sollte nachhaltig spätere Untersuchungen prägen, die das Martyrium des dritten Imams einzig als erlösendes Leiden verstehen, auf das seine Gemeinde kummervoll blickt. Im Mittelpunkt jener Untersuchungen, die sich mehrheitlich auf Sekundärliteratur stützen, steht also eher die Beschreibung der mittlerweile gut erforschten zwölferschiitischen Trauerriuale denn das Martyrium an sich. Angesichts dieser Vermischung der Konzepte Martyrium und Trauer bzw. Leiden blieb es nicht aus, dass das Wesen dieses Phänomens und die Rolle Imam Ḥusains zum Teil verzerrt dargestellt wurden, wenngleich ein Teil der bisherigen Forschung eine gute Grundlage für das zwölferschiitische Martyriumskonzept bietet.

2. Forschungsstand

Seit dem Beginn des 21. Jahrhunderts ist das öffentliche Interesse an dem Phänomen Martyrium, das die allgemeine Bedeutung „Zeugnis ablegen für den Glauben“ umfasst, sprunghaft angestiegen, wie ein Blick in Publikationslisten der vergangenen 13 Jahre aufzeigt. Dabei beschränkt sich die Forschung nicht auf Martyriumsvorstellungen im Islam allein, sondern umfasst eine intensive, zum Teil interdisziplinäre Untersuchung der Genese und des Bedeutungswandels dieses Konzepts in allen drei monotheistischen Weltreligionen.

Was die Erforschung des Martyriumskonzepts im Islam betrifft, erfolgte sie in drei Etappen – den Grundstein legten Ignaz Goldziher und Jan Wensinck vor dem Zweiten Weltkrieg gefolgt von Etan Kohlbergs Erarbeitung einer Begriffsgeschichte und Definition anhand von Qurʾān und Ḥadīṭ-Material 1997 sowie umfangreiche Untersuchungen seit den frühen 2000er Jahren.³ Besonders verdient machten sich dabei Goldziher durch seine sprachvergleichende Forschung und Kohlberg mit seiner Typologisierung der Märtyrer, auf die die Fülle von nachfolgenden Studien zumeist verweist, die meiner Ansicht nach die dritte Phase der Martyriumforschung markiert.

³ Ignác Goldziher: *Muhammedanische Studien*, 2 Bände in 1 Band, Band II, 2. Nachdruck der Ausgabe Halle 1888, Hildesheim 2004; S. 387-391; Arent Jan Wensinck: „The Oriental Doctrine of the Martyrs“, in: Ders., *Semietische Studien – Uit de nalatenschap*, Leiden 1941, S. 90-113; Etan Kohlberg: „Medieval Muslim Views on Martyrdom“, in: *Mededelingen*, Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen 1997, S. 5-31; Ders.: „Shahīd“, in: *Encyclopaedia of Islam*, 2. Auflage, Bd. IX, Leiden 1997, S. 203b-207a.

Sechs Jahre nach Kohlbergs wegbereitenden Vorarbeiten erschien 2003 in der *Encyclopaedia of the Qur'an* mit Wim Ravens Aufsatz "Martyr" einer der ersten Lexikoneinträge, der sich mit den Wurzeln des Konzepts in Qur'an und Überlieferungen befasste.

Ein Jahr darauf folgte erstmals ein breit gefächertes Sammelband, der das Phänomen aus islamwissenschaftlicher, literatur- und kulturwissenschaftlicher Perspektive betrachtet. Unter der Herausgeberschaft von Friederike Pannewick befassten sich die Autoren in *Martyrdom in Literature – Visions of Death and Meaningful Suffering in Europe and the Middle East from Antiquity to Modernity* gegenüberstellend mit Martyriumstraditionen in der europäischen und nahöstlichen Literatur in der Antike, den ersten Jahrhunderten islamischer Geschichte und in der Gegenwart.

Dieser Anthologie folgten 2007 zwei weitere Sammelbände, Sigrid Weigels *Märtyrer-Portraits – Von Opfertod, Blutzügen und heiligen Kriegeren* und Brian Wickers *Witnesses to Faith? Martyrdom in Christianity and Islam*, die jüdische, christliche und islamische Vorstellungen zum Martyrium nebeneinander stellen. Der erstgenannte Band verweist auf gemeinsame Wurzeln des Martyriumskonzepts in allen drei monotheistischen Weltreligionen und zielt darauf ab, sowohl religiöse Zusammenhänge politischer Gewalt als auch historische und kultische Verbindungen und Differenzen zwischen den drei Religionen sichtbar zu machen. Dem gegenüber fokussiert sich der von Wicker herausgegebene Sammelband darauf, in Abgrenzung zu Selbstmordanschlägen im Nahen Osten „die wahre Geschichte und Theologie“⁴ des Martyriums im Christentum und Islam herauszuarbeiten.

Im selben Jahr erschien sodann die erste umfassende Monographie zum Thema – David Cooks *Martyrdom in Islam*, in der er in einem Überblick die vielfältigen islamischen Märtyrertraditionen und die ihnen zugrunde liegenden Texte vorstellt. Seine Arbeit spiegelt die von Kohlberg aus Ḥadīth-Material erarbeitete Märtyrer-Typologie wider, aus der Silvia Horsch al-Saad in ihrer 2011 publizierten kulturwissenschaftlichen Dissertation über den *Tod im Kampf – Figurationen des Märtyrers in frühen sunnitischen Schriften* exemplarisch das frühislamische Schlachtfeld-Martyrium erforscht.

⁴ Brian Wicker (Hrsg.): *Witness to Faith? – Martyrdom in Christianity and Islam*, Aldershot 2006, S. xi.

Die verschiedenen Märtyrerfiguren werden erneut in Friederike Pannewicks 2012 veröffentlichter Monographie *Opfer, Tod und Liebe – Visionen des Martyriums in der arabischen Literatur* thematisiert, die sie islamwissenschaftlich und kultur-anthropologisch verortet.

Im Sommer 2013 erschien schließlich eine Monographie, die sich konzeptionell deutlich von den erwähnten Studien unterscheidet und die Erforschung islamischer Martyriumsvorstellungen bereichert. Gestützt auf entsprechende Qurʾān-Passagen und umfangreiche Tafsīr- und Ḥadīthliteratur weist Asma Afsaruddin in ihrer Untersuchung *Striving in the Path of God – Jihād and Martyrdom in Islamic Thought* nach, dass die Konzeptionalisierung der Begriffe Ĝihād und Martyrium als bewaffneter Kampf und militärisches Martyrium erst im neunten bzw. zehnten Jahrhundert erfolgte und von der islamischen Frühzeit bis zur Gegenwart einen Bedeutungswandel durchlief.

Während die erwähnten Autoren die Facetten verschiedener Märtyrerfiguren in der islamischen Geschichte auf der Grundlage arabischer Quellen erforscht haben, wurden die Untersuchung schiitischer Martyriumsvorstellungen im Allgemeinen und die Analyse persischsprachiger Quellen im Besonderen bisher weitgehend vernachlässigt. In den wenigen Aufsätzen, die dem Thema gewidmet wurden, lassen sich zwei Begebenheiten feststellen: Infolge der rezipierten Sekundärliteratur stellen die Autoren die Beschreibung der Trauerriten als Kennzeichen des zwölferschiitischen Martyriumskonzepts in den Mittelpunkt, deren politische Nutzung in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts sie teilweise schildern. Dementsprechend beschreiben sie lediglich Ausschnitte aus dem zwölferschiitischen Martyriumdiskurs und verharren an der Oberfläche.

Diese thematische Gewichtung wird maßgeblich von Mahmoud Ayoub's 1978 veröffentlichter wegweisender Studie *Redemptive Suffering in Islām – A Study of the Devotional Aspects of 'Āšūrā' in Twelver Shī'ism* geprägt, die ausführlich die Trauerkultur und die dafür in Aussicht stehende jenseitige Belohnung ausarbeitet. Eine strukturierte Auseinandersetzung mit zwölferschiitischen Martyriumsvorstellungen findet sich darin jedoch nicht wieder.

Unmittelbar vor und während der Iranischen Revolution⁵ 1978/1979 stießen die beiden Ethnologen Michael Fischer und Mary Hegland unabhängig voneinander

⁵ Die Revolution, die 1979 Muḥammad Riḍā Pahlavī (gest. 1980) stürzte und zur Gründung der Islamischen Republik Iran führte, wird in dieser Arbeit als Iranische statt Islamische Revolution bezeichnet, um all den Kräften Rechnung zu zollen, die in den Umsturz involviert waren,

auf einen revolutionären Eifer, den ihre Interviewpartner als von Imam Ḥusain inspiriert begründeten. Damit lieferten sie in *Iran – From Religious Dispute to Revolution* und “Two Images of Husain – Accommodation and Revolution in an Iranian Village” einen ersten Hinweis darauf, dass die Ereignisse von Karbalā’ politisch instrumentalisiert und für Mobilisierungszwecke genutzt wurden.

Mit beiden Aspekten beschäftigt sich Hamid Enayat in einem Kapitel seiner 1982 verfassten Studie *Modern Islamic Political Thought – The Response of Shī’i and Sunnī Muslims to the Twentieth Century*. Im Kapitel “Martyrdom” fasst er einige Faktoren zur Trauer um den dritten Imam zusammen und verweist auf den Religionsgelehrten Ṣāliḥī-Nağafābādī, den er als den Urheber für die sich gewandelte und von Fischer und Hegland geschilderte Sicht auf Imam Ḥusain hält.

Den bisher umfassendsten Beitrag leistete Kamran Aghaie, der in seiner Dissertation *Martyrs of Karbala – Shi’i Symbols and Rituals in Modern Iran* von 2004 die Modernisierung der iranischen Gesellschaft am Beispiel zwölferschiitischer Trauerrituale aufzeigt. Deren Bedeutungswandel und politische Nutzung führt er auf die ideologische Lesart der Karbalā’-Narrative⁶ durch Ṣāliḥī-Nağafābādī, Murtaḍā Muṭahhari, ‘Alī Ṣarī‘atī und Aḥmad Riḍā’i zurück. Seinem Aufsatz “The Karbala Narrative – Shi’i Political Discourse in Modern Iran in the 1960s and 1970s” zufolge haben diese vier Intellektuellen den Weg bereitet, nach dem Vorbild Imam Ḥusains einen Kampf gegen das Pahlavī-Regime zu führen. Damit hat Aghaie den von Fischer, Hegland und Enayat knapp angedeuteten Wandel des Ḥusain-Bildes in Erinnerung gerufen und wertvolle auf Textanalyse beruhende Vorarbeiten geleistet, wenngleich keine Kontextualisierung im Martyriumdiskurs erfolgte.

Es fällt auf, dass abgesehen von Enayats Buchkapitel bis in die frühen 2000er Jahre keine Publikation erschienen ist, die sich explizit mit dem zwölferschiitischen Martyriumsverständnis befasst. Friederike Pannewick begegnete dieser Forschungslücke mit ihrem 2004 veröffentlichten Sammelbandaufsatz “Passion and Rebellion – Shi’ite Visions of Redemptive Martyrdom”. Darin referiert sie auf Sekundärliteratur⁷ gestützt überblicksartig die Genese des Begriffes Martyrium

jedoch nicht Ayatullah Ḥumainīs Lager angehörten.

⁶ Aghaie versteht unter Karbalā’-Narrative eine Beschreibung der historischen Ereignisse, die zur Schlacht von Karbalā’ geführt haben. Siehe: Kamran Aghaie: “The Karbala Narrative – Shi’i Political Discourse in Modern Iran in the 1960s and 1970s”, in: *Journal of Islamic Studies* 12 (2001) 2, S. 151-176.

⁷ Dieser überblicksartige Aufsatz stützt sich maßgeblich auf die folgenden Autoren und Werke:

im Islam, die soteriologische Bedeutung von Imam Ḥusains gewaltsamem Tod und das Martyrium als politische Strategie am Beispiel der staatlich formalisierten Testamente iranischer Soldaten, die im Iran-Irak-Krieg (1980-1988) gefallen sind. Ergänzt wird diese erste Einführung durch das Kapitel „Leiden und Erlösung im schiitischen Märtyrerverständnis“ in ihrer 2012 publizierten Monographie *Opfer, Tod und Liebe – Visionen des Martyriums in der arabischen Literatur*, das über den ersten Aufsatz jedoch nicht hinausgeht.

Ein Blick auf die Entwicklung der islamischen Historiographie in den ersten vier Jahrhunderten als auch der persischen Literatur seit der Safawidenzeit deutet darauf hin, dass das Maqṭal-Genre DAS relevante Genre für die Erforschung des zwölferschiitischen Martyriumsdiskurses darstellt. Im Mittelpunkt dieser anfangs historisch-deskriptiven, später elegisch-narrativen Literaturform stehen jene frühislamischen machtpolitischen Ereignisse, die zum gewaltsamen Tod Imam Ḥusains in der Schlacht von Karbalā' 680 n. Chr. geführt haben, der die Grundlage der zwölferschiitischen Erinnerungs- und Trauerkultur bildet.

Mitte der 1980er Jahre befasste sich erstmals Ian Keith Anderson Howard in seinem Aufsatz „Ḥusayn the Martyr. A Commentary on the Accounts of the Martyrdom in Arabic Sources“ mit der Tradition historischen Schreibens über die Tötung des Prophetenenkels. Darin analysiert er historische Werke überwiegend sunnitischer Historiker aus dem neunten bis elften Jahrhundert, die jene frühislamischen Berichte über die Ereignisse von Karbalā' bewahrt haben, ohne jedoch spezifische Überlegungen zum Maqṭal-Genre anzustellen.

Den bisher umfangreichsten Beitrag zur Erforschung des Genres leistete Sebastian Günther mit seinem 1994 erschienenen Aufsatz „Maqātil'-Literature in Medieval Islam“, in dessen Fokus eine Periodisierung mittelalterlicher arabischer Maqṭalwerke steht, die zwischen dem achten und zehnten Jahrhundert verfasst worden sind.

Zu Beginn der 2000er Jahre widmete sich dann Khalid Sindawi drei bis dahin nicht untersuchten schiitischen Werken aus dem zwölften und 13. Jahrhundert, wobei er an die Studien der beiden erstgenannten Autoren qualitativ nicht anknüpfen konnte. Sein Aufsatz „The Image of Ḥusayn Ibn 'Alī in Maqātil Literature“ beschränkt sich darauf, ein hagiographisch anmutendes Bild des Propheten-

Kohlberg, „Shahīd“; Ayoub, a.a.O.; Werner Schmucker: „Iranische Märtyrertestamente“, in: *Welt des Islams*, 27 (1987) 4, S. 185-249.

enkels nachzuzeichnen, ohne eine Quellenkritik oder einen wirklichen Beitrag zur Einordnung des Maqṭal-Genres zu leisten.

Neben Günthers Forschungsbeitrag ist der Muḥammad-Riḍā Fahr-Rūḥānīs hervorzuheben, der in seinem 2006 veröffentlichten Aufsatz "The Maqṭal Genre: A Preliminary Inquiry and Typology" die erste lexikontaugliche Definition des Genres geliefert hat, ohne sich wie Rasūl Ġaʿfariyān auf eine Auflistung qajarischer Maqṭalwerke und Ermittlung von Schlagworten aus deren Titeln zu beschränken.

3. Hypothesen und Ziele der Untersuchung

Die bisher veröffentlichte Forschungsliteratur über Martyriumsvorstellungen im Islam erweckt den Eindruck, dass sich ein spezifisch zwölferschiitisches Martyriumskonzept herausgebildet habe und es dementsprechend ein Nebeneinander von einem sunnitischen und schiitischen Konzept gebe. Davon ausgehend folgt diese Arbeit den Hypothesen, dass die Zwölferschia einen spezifischen Martyriumdiskurs ausgebildet hat, der einerseits vom gewaltsamen Tod Imam Ḥusains und der Imamatslehre geprägt wird und andererseits in den 1960er und 1970er Jahren unter dem Einfluss des Tiersmondismus⁸ einen ideologischen Wandel durchlaufen hat. Es wird angenommen, dass das in der Qajarenzeit (1779-1925) vorherrschende Maqṭal-Genre und daran anknüpfende verschriftlichte Vorträge, in denen iranische Intellektuelle das Martyrium Imam Ḥusains angesichts der politischen Konfrontation zwischen dem Schah-Regime und der Opposition politisch nutzbar machten, die aussagekräftigsten Quellen des Diskurses bilden.

Die vorliegende Studie setzt sich zum Ziel, systematisch den zwölferschiitischen Martyriumdiskurs im Iran des 19. und 20. Jahrhunderts ideengeschichtlich auf der Grundlage von umfangreicher Textanalyse ausschließlich persischsprachiger Quellen auszuarbeiten. In diesem Rahmen werden insbesondere aus der Qajarenzeit Quellen erschlossen, die bisher in der Forschung unberücksichtigt blieben. Ein epocheübergreifender Vergleich der entsprechenden Martyriumsvorstellungen und Argumentationsstrukturen soll den Wandel innerhalb des

⁸ Tiersmondismus ist eine in den 1950er Jahren entstandene anti-imperialistische Bewegung und Ideologie, die auf die Befreiung von wirtschaftlicher Ausbeutung und politischer Unterdrückung durch das eigene Regime und imperialistische Mächte abzielte. Ausführlicher dazu siehe Kapitel „3. Religio-politischer Kontext der untersuchten Quellen der Pahlavizeit“.

Diskurses aufzeigen, den ein Spannungsfeld zwischen eschatologischen Wesenszügen und dem politischen Einfluss des Tiersmondismus prägt.

Auf diese Weise soll anschaulich ein umfangreicher Korpus an Primärquellen über einen Kulturraum und in einer Sprache erschlossen und zugänglich gemacht werden, der in der bisherigen Forschung stark vernachlässigt wurde.

4. Quellenauswahl

In der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts erlebte das Maq̄tal-Genre, jene elegisch-narrative Literatur, die sich mit dem gewaltsamen Tod Imam Ḥusains in der Schlacht von Karbalā' 680 n. Chr. und der auf jenseitige Rettung abzielenden Trauer um ihn befasst, infolge der Religions- und Legitimationspolitik der Qajarendynastie im Iran eine Blütezeit. Es entstanden mehrheitlich Werke, deren Titel überproportional oft die Belohnung des Weinens (*ṭawāb al-bukā'*), die Leiden der Prophetenfamilie bzw. Märtyrer (*maṣā'ib*) und Trost (*taslīyat*) thematisierten und somit mutmaßlich primär die Trauerkultur innerhalb der zwölfer-schiitischen Gemeinde beförderten. Im späten 19. und frühen 20. Jahrhundert entstanden parallel dazu einige Maq̄talwerke, die die „Geheimnisse des Martyriums“ (*asrār aš-šahādat*) in ihren Mittelpunkt rückten und das Wesen von Imam Ḥusains gewaltsamem Tod theologisch zu beschreiben begannen. Ausgehend von der Annahme, dass letztgenannte eher erörternde Maq̄talwerke zu einem größeren Erkenntnisgewinn hinsichtlich des Martyriumsdiskurses beitragen als narrative Elegien, beschränkt sich diese Untersuchung exemplarisch auf die Analyse von Muḥammad Ibrāhīm Ğauharīs (gest. 1838) narrativem Maq̄talwerk *Ṭūfān al-bukā' fī maqātil aš-šuhadā'* aus diesem Sujet. Komplementiert wird dieser Untersuchungszeitraum durch vier Werke, die das Handeln und Martyrium des Prophetenenkels einem eher gelehrten Publikum erörtern. Darunter befinden sich Nizām al-'Ulamā' Rafī' ad-Dīn Tabrizīs (gest. 1908) Werke *Kitāb Mafātīḥ al-kunūz*, *Kitāb Sirr aš-šahāda* und *Mağālis-i ḥusainīya* sowie Rūḥullāh b. Ḥabibullāh Māzandarānī Bārfurūšīs (gest. 1949) *Manāhiğ ar-rašāda fī asrār aš-šahāda*.

In den 1960er und 1970er Jahren belebten sodann iranische Intellektuelle, religiös-reformorientierte wie marxistisch beeinflusste gleichermaßen, mit an Universitäten und intellektuellen Zentren dargebotenen Vorträgen den Diskurs über das Martyrium Imam Ḥusains wieder. Sie zeichneten auf Muḥarram-

Zusammenkünften im Streben nach gesellschaftlichem und politischem Wandel bis hin zum aktiven Kampf gegen das Pahlavī-Regime ein zur Nachahmung einladendes heroisches Bild vom dritten Imam und machten auf diese Weise die Karbalā²-Narrative politisch nutzbar. Aus diesem Untersuchungszeitraum wurden sieben umfangreiche aus diesen Vorträgen zusammengestellte Werke jener Autoren ausgewählt, die den zwölferschiitischen Martyriumdiskurs bis weit in die 1970er Jahre entscheidend geprägt haben. Darunter befinden sich Ni‘matullāh Ṣāliḥī-Nağafābādīs (gest. 2006) kontroverse historische Untersuchung *Šahīd-i ḡāwīd*, Ayatullah Murtaḏā Muṭahharīs (gest. 1979) zweibändige Aufsatzsammlung *Ḥamāsa-yi ḥusainī* sowie sein Werk *Šahīd*, die Schriften *Ḥusain – Wāriṭ-i Ādam*, *Šahādat* und *Tašaiyu‘-i ‘alawī wa-tašaiyu‘-i safawī* des Soziologen ‘Alī Šarī‘atī (gest. 1977) sowie die Schrift *Taḥlīlī az naḥḏat-i ḥusainī* des Theoretikers der linken Organisation Muğāhidīn-i Ḥalq, Aḥmad Riḏā‘ī (gest. 1972).

5. Methodik

Methodisch stützt sich diese Arbeit auf intensive Textanalyse und interpretative Kontextualisierung der Untersuchungsergebnisse angelehnt an Jägers Kritische Diskursanalyse.⁹ Neben dem institutionellen Rahmen des Texts, den die Textgattung, das biographische und intellektuelle Schaffen der Autoren sowie der historisch-politische Kontext bilden, werden die Quellen formal, inhaltsbezogen und sprachlich auf die ihnen zugrunde liegende Ordnung, dominierende Themen, Argumentationsweisen und Intertextualität untersucht.

Als Ausgangspunkt für die Erarbeitung charakteristischer Wesenszüge des zwölferschiitischen Martyriumskonzepts dienen die frühislamische Martyriumdefinition nach dem Qur‘ān und Ḥadīṭmaterial als auch die zwölferschiitische Imamatslehre. Diese konstituieren ein Gerüst, innerhalb dessen die dominierenden Themen in den Quellen aus dem ersten Untersuchungszeitraum (1850-1916) ermittelt wurden. Die Analyse der Quellen aus dem zweiten Untersuchungszeitraum (1967-1978) ergab ein wiederkehrendes Themenrepertoire mit leichten inhaltlichen Verschiebungen, anhand derer epocheübergreifend der Wandel innerhalb des Martyriumdiskurses und die diesbezüglichen Vorstellungen nachge-

⁹ Siegfried Jäger: Kritische Diskursanalyse – Eine Einführung, 2. Auflage, Dissertation, Duisburg 1999.

zeichnet werden. Beide Untersuchungszeiträume werden gleichgewichtet betrachtet.

Der in dieser Arbeit verwendete Begriff des Diskurses bedarf einer kurzen Erklärung. Allgemein verstehe ich darunter eine Ansammlung von Konzepten, Vorstellungen, Werten und Idealen, die an einen bestimmten Kontext gebunden und im Laufe der Zeit infolge von Machtverschiebungen einem Wandel unterworfen sind.¹⁰ In diesem Sinne verwende ich den Begriff Diskurs als Oberbegriff für die in den analysierten Quellen vorgefundenen Debatten, die das zwölferschiitische Martyriumskonzept formieren, ungeachtet dessen keine rein strukturelle Diskursanalyse über einen Zeitraum von ca. 140 Jahren angefertigt werden kann.

Regional beschränkt sich diese Untersuchung, deren Zeitrahmen sich über die Periode von 1834 bis 1978 erstreckt und durch die Quellenlage und Entwicklung des Martyriumdiskurses determiniert wird, auf den Iran. Wenngleich die zwölferschiitischen Gelehrtenzirkel im Iran und Irak in der Qajarenzeit als eine Einheit betrachtet werden müssen, ließ sich aufgrund der Fülle des Materials eine Entflechtung zu Lasten des Diskurses im Irak nicht vermeiden. Die qajarischen Quellen wurden entsprechend ihrer Titel und Inhalte ausgewählt und nicht nach der Herkunft der Autoren aus dem Iran/Irak oder ihrer Zugehörigkeit zum Uşūlī- oder Aḥbārī-Lager¹¹. Aufgrund dessen die bedeutendsten Intellektuellen des Diskurswandels in den 1960er und 1970er Jahren allein sieben zu berücksichtigende Werke hervorgebracht haben, deren Analyse meiner Ansicht nach zwingend erforderlich ist, mussten intellektuelle Entwicklungen im Irak und Libanon des 20. Jahrhunderts aus der Untersuchung ausgeklammert werden, um Übersichtlichkeit und inhaltliche Tiefe zu wahren. Die Betrachtung dreier verschiedener politischer Kontexte und Räume wäre meiner Ansicht nach zu Lasten des epocheübergreifenden Vergleichs erfolgt, auf dem mein persönliches Interesse liegt. Eine Ausdehnung des Quellenmaterials unter Beibehaltung des

¹⁰ Vgl. Ebd.; Siegfried Jäger: „Theoretische und methodische Aspekte einer Kritischen Diskurs- und Dispositivanalyse“, Duisburg 2000, 25 Seiten. http://www.diss-duisburg.de/Internetbibliothek/Artikel/Aspekte_einer_Kritischen_Diskursanalyse.htm (letzter Aufruf: 17.4.2013).

¹¹ Im 17. Jahrhundert entbrannte unter schiitischen Gelehrten eine rechtswissenschaftliche Kontroverse über die anzuwendenden Quellen der Jurisprudenz sowie die Autorität der Gelehrten als Erben der zwölf Imame, die zur Spaltung in das traditionalistische Aḥbārī- und rationalistische Uşūlī-Lager führte. Ausführlicher dazu siehe Kapitel 2.1 Die Aḥbārī-Uşūlī-Kontroverse.

Vergleichs kam hingegen angesichts des begrenzten Bearbeitungszeitraumes nicht in Frage.

Der Fokus und die Beschränkung auf die Zwölferschia, der zahlenmäßig größten Gruppierung innerhalb der schiitischen Gemeinde, erklären sich anhand ihrer Entwicklungsgeschichte. Zugunsten ihrer religio-politischen Legitimierung erhob die herrschende Dynastie der Safawiden im 16. Jahrhundert die Zwölferschia zur Staatsreligion ihres Reiches, deren Konsolidierung sie unter anderem über die Förderung von Trauerritualen bewirkte. Infolge dessen entstanden seitdem eine reichhaltige Trauerkultur und ein Genre, die der Zwölferschia ihr charakteristisches und einzigartiges Gesicht verliehen haben, die in den anderen schiitischen Gruppierungen ihresgleichen sucht.

Zweifelsohne kamen Muslime sowohl in der islamischen Frühzeit über christliche Nachbarn, kulturellen Austausch im Zuge des Wissenstransfers als auch in der Safawiden- und Qajarenzeit über Missionare und europäische Reisende mit christlichem Gedankengut in Berührung, dessen Einflüsse sich in Ansätzen in der imamitischen/zwölferschiiitischen Glaubenslehre wiederfinden. An dieser Stelle sei auf Ähnlichkeiten zwischen zwölferschiiitischen und christlichen Vorstellungen verwiesen, wie beispielsweise das Vorwissen von Jesus und Ḥusain um ihre Tötung oder Vorstellungen zur Buße von begangenen Sünden, denen in dieser Arbeit jedoch nicht weiter nachgegangen kann.

Neben der Maqtalliteratur stellen bildliche Darstellungen der Ereignisse von Karbalā' in traditionellen Teestuben und Passionsspielhäusern (*takya*, *Ḥusainīya*) und die dazu in Beziehung gesetzte Selbstopferung iranischer Soldaten im Iran-Irak-Krieg an Häuserwänden eine weitere potentielle Quelle für die Erforschung des schiitischen Martyriumsdiskurses dar. Dieser ikonographische Bereich bleibt jedoch in der vorliegenden Arbeit, die sich ausschließlich auf Textanalyse stützt, unberücksichtigt. Ebenso werden theatralische Ta'zīya-Aufführungen, sogenannte Passionsspiele, und die ihnen zugrunde liegenden Texte aus der Untersuchung ausgeklammert, da sie nicht selten fiktiven Charakter aufweisen und überwiegend von anonymen Autoren verfasst worden sind, was eine Kontextualisierung der vorgefundenen Diskursstränge erheblich erschwert.

Die Beschreibung des zwölferschiiitischen Martyriumsdiskurses endet mit den von Ayatullah Muṭahhari 1978 vorgetragenen Vorstellungen zum Martyrium. Bei Fragen, in welchem Ausmaß insbesondere die von Šarī'atī und Riḍā'ī formulierten Appelle zur Selbstopferung vor und während der Iranischen Revo-

lution und des Iran-Irak-Krieges umgesetzt wurden und auf welche Weise die Ḥumainī-Administration die Selbstopferung als Mittel der Politik legitimierte, stößt diese Untersuchung an ihre Grenzen. Einige Aspekte dieser Thematik wurden bereits erforscht¹², wobei eine tiefgründige Beantwortung dieser Fragen umfangreiche weiterführende Quellenanalyse erfordert, die den Rahmen dieser Arbeit sprengen würde.

6. Aufbau der Arbeit

Aus der Zielsetzung und Methodik ergibt sich die folgende Struktur der Untersuchung, die sich in eine Einleitung, sechs Kapitel und ein Fazit gliedert.

Das erste Kapitel bildet den konzeptionellen Rahmen der Arbeit, der sich aus einer Definition des frühislamischen Martyriumskonzepts, einer historischen Beschreibung des Machtkampfes um die politische Führung der muslimischen Gemeinde nach dem Tod des Propheten Muḥammad und der Imamatslehre als Erklärung der zwölfschiitischen Glaubenslehre zusammensetzt.

Die Kapitel Zwei und Drei befassen sich mit dem literarischen und religio-politischen Kontext der beiden Untersuchungszeiträume, denen sich jeweils eine biographische und intellektuelle Verortung der entsprechenden Autoren und ihrer Werke anschließt. So beschreibt das zweite Kapitel nicht nur die rechtswissenschaftliche Kontroverse zwischen der Aḥbārī- und Uṣūlī-Schule, sondern ebenso die Entwicklung des Maqṭal-Genres, das im ersten Untersuchungszeitraum, der späteren Qajarenzeit, die Hauptquelle des Martyriumdiskurses bildet. Das dritte Kapitel schildert die Modernisierungs- und Säkularisierungspolitik des Pahlavī-Regimes, auf die oppositionelle iranische Intellektuelle mit dem „Diskurs der Authentizität“ und einer ideologischen Instrumentalisierung schiitischer Geschichte und des Martyriums Imam Ḥusains geantwortet haben.

Die Kapitel Vier bis Sechs präsentieren die eng an den Quellen orientierte Abbildung der vier Hauptthemen, die den zwölfschiitischen Martyriumdiskurs formieren. Das erste der Analysekapitel, Kapitel Vier der Arbeit, thematisiert das sich wandelnde Ḥusain-Bild an den Beispielen seines außergewöhn-

¹² Verwiesen sei an dieser Stelle auf die folgenden Werke, die sich mit dem Diskurs in der Islamischen Republik befassen: Saskia Gieling: *The Sacralization of War in the Islamic Republic of Iran*, Dissertation, Nijmegen 1998; Schmucker, a.a.O.; Eric Butel: *Le martyre dans les mémoires de guerre iraniens: Guerre Iran/Irak (1980-1988)*, Dissertation, Paris 2001.

lichen Wissens¹³ als Imam und der Interpretationen über den Zweck seines Martyriums. Kapitel Fünf beschreibt den gewaltsamen Tod der Märtyrer von Karbalā' als Opferung und den auf jenseitige Rettung abzielenden zwölferschiitischen Trauerkult, der als zeitlose Unterstützung von Ḥusains Einsatz für den Islam und seine Gemeinde dargestellt wird. Dem schließt sich im sechsten Kapitel die Ausarbeitung einer „Philosophie des Martyriums“ an, die das Spannungsfeld des zwölferschiitischen Martyriumsdiskurses zwischen Eschatologie und Tiersmondismus herausstellt.

Das siebte Kapitel zeichnet schließlich die Entwicklung des zwölferschiitischen Martyriumsdiskurses im 19. und 20. Jahrhundert nach, der bis in die 1960er Jahre vom Gedenken an Imam Ḥusains gewaltsamen Tod geprägt war, dann aber allmählich vom dritten Imam entflochten und das Martyrium zum Mittel des politischen Kampfes erhoben wurde.

¹³ Die Bezeichnung „außergewöhnliches Wissen“ der Imame ist eine Anlehnung an McDermotts Begriff *extraordinary knowledge*, das in den analysierten Quellen synonym als „göttliches Wissen“ (*ilm-i ladunī*) und „Wissen des Imamats“ (*ilm-i imāmat*) bezeichnet wird. Dieses beinhaltet jenes umfassende Wissen der Imame in allen Belangen der Religion, das ihnen entsprechend der Imamatslehre göttlich zuteil und vom vorherigen Imam vererbt wurde. Siehe: Kapitel „1.3.4 Das außergewöhnliche Wissen der Imame“; Martin J. McDermott: *The Theology of al-Shaikh al-Mufid* (d. 413/1022), Beirut 1978.

1. Konzeptioneller Rahmen

1.1 Das frühislamische Martyriumskonzept

1.1.1 Jüdisch-christliche Wurzeln des Martyriumskonzepts

Das Phänomen des Martyriums ist keines, das erst mit der Entstehung des Islam in Erscheinung getreten ist, sondern seine Wurzeln reichen weit zurück in jüdisch-christliche Traditionen. Der Ursprung der jüdischen Theologie des Martyriums ist in der Zeit der religiösen Verfolgung unter dem seleukidischen Herrscher Antiochus IV. Epiphanes (reg. 175 v. Chr. – 164 v. Chr.) zu suchen, der 167 v. Chr. in Jerusalem den Jahwekult verbot und das Judentum gewaltsam zu hellenisieren versuchte.¹⁴ Juden, die an ihrem Glauben festhielten und sich weigerten, die griechische Lebensweise zu übernehmen, drohte die Hinrichtung. Erzählungen im Danielbuch sowie im zweiten und vierten Makkabäerbuch thematisieren diese Zeit seleukidischer Unterdrückung und den Widerstand der Juden gegen die Fremdherrschaft. Die darin enthaltenen Narrativen betonen nicht nur die Standhaftigkeit jener Gläubigen, die gegenüber Gott absolute Loyalität unter Beweis gestellt haben, sondern zeichnen ebenso das Bild eines heroischen Todes.¹⁵ Als beispielgebend gelten demzufolge jene Juden, die selbst in Zeiten der Bedrohung an der Torah und ihrer Treue gegenüber Gott festgehalten und es vorgezogen haben, einen gewaltsamen Tod zu sterben denn ihren Glauben zu verraten.¹⁶ Darüber hinaus enthalten die beiden genannten Makkabäerbücher erste Vorstellungen darüber, dass die durch Verfolgung bedingten Leiden rechtschaffener Juden notwendig für die Errichtung des Reiches Gottes seien.¹⁷ Ihr gewaltsamer Tod, so impliziert es insbesondere das vierte Makkabäerbuch,

¹⁴ Theofried Baumeister: Die Anfänge der Theologie des Martyriums, Aschendorff 1980, S. 13.

¹⁵ Ebd., S. 43, 47; Ders.: *Genese und Entfaltung der altkirchlichen Theologie des Martyriums*, Bern 1991, S. xii.

¹⁶ Friedrich Avemarie: „Sterben für die Thora – Das Martyrium im antiken Judentum“, in: *Theologie der Gegenwart* 51 (2008) 3, S. 162-175, S. 163f.; Jan Willem Van Henten: *The Maccabean Martyrs as Saviours of the Jewish People – A Study of 2 and 4 Maccabees*, Leiden 1997, S. 6.

¹⁷ Anthony Harvey/Richard Finn/Michael Smart: „Christian Martyrdom – History and Interpretation“, in: Brian Wicker (Hrsg.), *Witnesses to Faith? – Martyrdom in Christianity and Islam*, Aldershot 2006, S. 33-48, S. 35.

dient demnach als Mittel, die eigenen und anderer Sünden zu sühnen, um Gottes Zorn über die individuell begangenen Verfehlungen zu beschwichtigen. Auf diese Weise wird das Martyrium als Opfertod umgedeutet, als „stellvertretendes Ertragen der Sündenstrafen des Volkes“, das daraufhin wieder mit Gott versöhnt wird.¹⁸

Die frühe Kirche zeigte sich in der Ausarbeitung ihrer Theologie des Martyriums zweifelsohne von dieser seit dem zweiten Jahrhundert v. Chr. verwurzelten Deutung beeinflusst. Im frühen Christentum verbarg sich hinter Märtyrer sein, zunächst Gott und die Wahrheit Gottes zu bezeugen, ohne dass dies beinhaltete, für den Glauben zu sterben oder getötet zu werden.¹⁹ Der Begriff Martyrium geht auf das griechische μαρτύριον zurück, das in seiner Grundbedeutung „Zeugnis, Beweis“ bedeutet – Märtyrer, μάρτυς, wurde dementsprechend anfangs in der Bedeutung „Zeuge“ wiedergegeben. Als die ersten Zeugen im Christentum verstand man sodann jene Gläubige, die mit eigenen Augen die Wiederauferstehung von Jesus gesehen und bestätigt haben.²⁰ Erste Belege für einen Bedeutungswandel des Märtyrerbegriffs hin zum Blutzugehen liefert die Erzählung *Martyrium des Polykarp*, der zufolge sich der Bischof von Smyrna vor dem Tribunal des Römischen Reiches geweigert hat, seinem christlichen Glauben abzuschwören, woraufhin er um 155 n. Chr. zum Tode verurteilt wurde. Seitdem gilt ein christlicher Märtyrer als „[...] jemand, der im Raum der Erlösungswirklichkeit und mit Bezug zum Leiden Christi das Wort seines Glaubens durch die Tat des Todes um des Glaubens willen bekräftigt und damit seinen Glauben in der dem Jünger Christi höchstmöglichen Tat äußert.“²¹ Nach dem Verständnis von Polykarps Martyriumsbericht wird demzufolge derjenige Christ als Märtyrer verstanden, der im Angesicht der Verfolgung die Leiden Christi nachahmt und „[...] sein Leben für seinen Glauben an Jesus Christus hingibt und damit zum Zeugen Christi wird“.²²

¹⁸ Ebd.; H.S. Versnel: „Quid Athenis et Hierosolymis? Bemerkungen über die Herkunft von Aspekten des ‚Effective Death‘“, in: Van Henten, a.a.O., S. 162-196, S. 162; Baumeister, *Genese*, S. xii.

¹⁹ Wicker, a.a.O., S. 1.

²⁰ Harvey/Finn/Smart, a.a.O., S. 34.

²¹ Baumeister, *Anfänge*, S. 266.

²² Bernhard Kriegbaum: „Martyrer – das christliche Heiligkeitsideal der Frühzeit“, in: Józef Niewiadomski/Roman A. Siebenrock (Hrsg.), *Opfer – Helden – Märtyrer: Das Martyrium als Religionspolitologische Herausforderung*, Innsbruck/Wien 2011, S. 35-49, S. 35.

1.1.2 Die Genese des islamischen Martyriumskonzepts

Schenkt man Beschreibungen über die Anfänge der muslimischen Gemeinde Glauben, scheint sich das im jüdischen und christlichen Martyriumsdiskurs vorgefundene Motiv des Leidens in den Berichten über die ersten Märtyrer des Islam zu wiederholen. Denkbar ist eine Beeinflussung durch jene auf der arabischen Halbinsel ansässigen jüdischen und christlichen Gruppen, mit deren Kultur und Theologie die Muslime wiederholt in Kontakt kamen. Jener Teil der Bevölkerung Mekkas, der sich sodann der Botschaft Muḥammads angeschlossen hatte, sah sich im Laufe der Zeit Verfolgung und Misshandlungen²³ durch die polytheistischen Mekkaner ausgesetzt, die schließlich zur Auswanderung des Propheten mit seinen Anhängern von Mekka nach Medina 622 geführt haben.

Die Erfahrung des Martyriums im Islam nahm dementsprechend ihre Anfänge zu Lebzeiten Muḥammads, als Muslime im Kampf starben, um den Islam gegen Feinde der Religion zu verteidigen, die neue Religion als Glaubensbekenntnis zu konsolidieren und die Grenzen des islamischen Staats auszudehnen. Der gewaltsame Tod auf dem Schlachtfeld ist somit eng verbunden mit dem Ğihād, der seit dem neunten Jahrhundert von muslimischen Juristen und Theologen u.a. als bewaffneter Kampf gegen Nicht-Muslime zur Verteidigung des islamischen Staats verstanden wurde.²⁴

Die frühesten Ereignisse stellt die Schlacht von Uḥud (625) dar, in der Muḥammad und seine Anhänger gegen die mekkanischen Feinde ihres neuen Glaubens

²³ Frants Buhl/Alford T. Welch: "Muḥammad", in: *Encyclopaedia of Islam*, 2. Auflage, Bd. VII, Leiden 1993, S. 361a-376a, S. 364b; Christian Szyska: "Martyrdom – A Drama of Foundation and Transition", in: Friederike Pannewick (Hrsg.), *Martyrdom in Literature – Visions of Death and Meaningful Suffering in Europe and the Middle East from Antiquity to Modernity*, Wiesbaden 2004, S. 29-45, S. 29f.

²⁴ Frühe Exegeten definierten Ğihād keineswegs ausschließlich als bewaffneten Kampf gegen Nicht-Muslime. Vielmehr unterschieden sie seit dem neunten Jahrhundert zwischen den Anstrengungen eines einzelnen Gläubigen gegenüber Gott und den Pflichten eines Herrschers sowie seiner Untertanen in Bezug auf politische Interaktionen mit Nicht-Muslimen. In diesem Zusammenhang umfasst das Ğihād-Konzept sowohl spirituelle Anstrengungen um Gottes willen im Sinne frommer Handlungen zugunsten Seines Wohlwollens als auch militärische Anstrengungen als Form der einzig legitimen Kriegsform im Islam. Textliche Grundlagen finden sich neben zahlreichen Qurʾānversen in Tafsīrwerken und der umfangreichen Ḥadītliteratur. Zu den frühen Werken zählen beispielsweise ʿAbdallāh Ibn al-Mubāraks (gest. 797) *Kitāb al-ġihād*, Ibn Abi Šaibas (gest. 849) *Kitāb al-ġihād* in seinem Ḥadīt-Werk *Muṣannaḥ* sowie die Abschnitte *Kitāb al-ġihād wa-ʿs-siyar* in al-Buḥārīs (gest. 870) und Muslims (gest. 875) Ḥadīt-Kompendien *aṣ-Ṣaḥīḥ*. Zu den späteren Werken zählen u.a. Ibn Abi Zamanīns (gest. 1009) *Faḍāʾil al-ġihād*-Abschnitte in seinem Werk *Kitāb Qudwat al-ġāzī*, ʿIzz ad-Dīn ʿAbd al-ʿAzīz b. ʿAbd as-Salām as-Sulamīs (gest. 1262) *al-Aḥkām al-ġihād wa-faḍāʾilihi*, Ibn Kaṭīrs (gest. 1373) *Kitāb al-iġtihād fī ṭalab al-ġihād* und Ibn al-Naḥḥās (gest. 1411) *Mašārīʾ al-ašwāq ilā mašārīʾ al-ʿuṣṣāq*.

kämpften, und einige von ihnen in der Verteidigung ihres Propheten und Glaubens den Tod fanden. In der Prophetenbiographie *Sīrat rasūl Allāh*, die zu Teilen in Ibn Hišāms (gest. 833) Rezension *as-Sīra an-nabawīya* und in aṭ-Ṭabarīs Geschichtswerk *Taʾrīḥ al-umam wa-l-mulūk* überliefert wurde, schreibt Ibn Ishāq über die Schlacht von Uḥud: „Nachdem die Muslime von ihrer Deckung entblößt waren, fügte ihnen der Feind große Verluste zu. Es war ein Tag der Heimsuchung und Prüfung, an dem Gott viele Muslime mit dem Märtyrertod ehrte.“²⁵ An einer anderen Stelle beschreibt Ibn Ishāq den Wunsch zweier Anhänger Muḥammads, sich am Tag der Schlacht dem Propheten anzuschließen, woraufhin er ihnen die Belohnung Gottes in Form des Martyriums (*šahāda*) in Aussicht gestellt haben soll.²⁶ In dieser frühislamischen Ausprägung bedeutet Martyrium dementsprechend Verteidigung des rechten Glaubens gegen Ungläubige, die mit dem Tod auf dem Schlachtfeld endet.²⁷

Was den arabischen terminus technicus für Märtyrer – *šahīd* (Plural *šuhadāʾ*) – angeht, prägte die Forschung Ignaz Goldzihers nachhaltig die Definition des Begriffs, auf den sämtliche nachfolgende Untersuchungen über das islamische Martyriumskonzept rekurren. Analog zum griechischen Begriff *μάρτυς*, der anfangs als „Zeuge“ und später dann als „Blutzeuge, Märtyrer“ übersetzt wurde, schrieb Goldziher dem arabischen Begriff *šahīd* eine parallele Begriffsentwicklung zu. Er wies darauf hin, dass die Bedeutung Märtyrer für *šahīd* den dualen Gebrauch des griechischen Worts *μάρτυς* und dessen syrische Übersetzung *sahdā* widerspiegeln könnte, die sich semantisch ähnlich von „Zeuge“ über „Zeuge des Glaubens“ hin zu „Märtyrer“ entwickelt hätten.²⁸ Diese Bedeutung hielt möglicherweise durch den Kontakt mit syrischen Christen in vor- bzw. frühislamischer Zeit Einzug in die arabische Sprache.

²⁵ Muḥammad Ibn Ishāq: Das Leben des Propheten (*as-Sīra an-nabawīya*), übersetzt von Gernot Rotter, Kandern 2004, S. 150f. ‘Abd al-Malik Ibn Hišām: *As-Sīra an-nabawīya*, o.O., o.J., S. 448, 458. www.maaber-new.com/books/Ibn_Hisham.pdf (letzter Aufruf:17.05.2012); Muḥammad b. Ġarīr aṭ-Ṭabarī: *Tārīḥ aṭ-Ṭabarī – Taʾrīḥ al-umam wa-l-mulūk*, 8 Bände, Bd. II, Kairo 1939, S. 189.

(ص 458) قال ابن إسحاق: وانكشف المسلمون فأصاب فيهم العدو وكان يوم بلاء وتمحيص، أكرم الله فيه من أكرم من المسلمين بالشهادة [...] (ص 189، 448) [...] فقال رجال من المسلمين ممن أكرم الله بالشهادة يوم أحد وغيره [...].

²⁶ Ibn Hišām, a.a.O., S. 466. [...] لعل الله أن يرزقه الشهادة فخرج معه فقتل يوم أحد.

²⁷ Sigrid Weigel: „Der Märtyrer und der Souverän – Szenarien eines modernen Trauerspiels, gelesen mit Walter Benjamin und Carl Schmitt“, in: Friederike Pannewick (Hrsg.), *Martyrdom in Literature – Visions of Death and Meaningful Suffering in Europe and the Middle East from Antiquity to Modernity*, Wiesbaden 2004, S. 63-73, S. 66.

²⁸ Wim Raven: „Martyrs“, in: Jane Dammen McAuliffe, *Encyclopaedia of the Qurʾān*, 6 Bände, Bd. III, Leiden/Boston 2003, S. 281a-287a, S. 282a; Kohlberg, „Shahīd“, S. 204a.

Im Qurʾān finden die Begriffe *šahīd/šuhadāʾ* in zahlreichen Versen Verwendung – neben seiner juristischen Bedeutung des „Augenzeugen“ (2:282, 24:4) jedoch hauptsächlich als „Zeuge des Glaubens“. Allen voran bezeugt Gott, „daß es keinen Gott gibt außer ihm.“ (3:18). In 48:28 heißt es weiter: „Er ist es, der seinen Gesandten mit der Rechtleitung und der wahren Religion geschickt hat, um ihr (d.h. der wahren Religion (des Islam)) zum Sieg zu verhelfen über alles, was es (sonst) an Religion gibt. Gott genügt (dafür) als Zeuge.“²⁹ Darüber hinaus machte Gott den Propheten Muḥammad und die Gläubigen zu Zeugen über die Taten der Menschen (2:143, 22:78).³⁰ In zwei Versen, die von einer eschatologischen Zukunft handeln, ist die Bedeutung von *šuhadāʾ* meiner Ansicht nach nicht so eindeutig, wie Paret übersetzt, und könnte durchaus im Sinne von Märtyrer verstanden werden. So heißt es in 4:69: „Diejenigen, die Gott und dem Gesandten gehorchen, sind (dereinst im Paradies) zusammen mit den Propheten, den Wahrhaftigen, den Zeugen und den Rechtschaffenen, denen (allen) Gott (höchste) Gnade erwiesen hat.“ und in 57:19: „Diejenigen, die an Gott und seinen Gesandten glauben, sind (dereinst) bei ihrem Herrn (als) die Wahrhaftigen und die Zeugen.“ Beide Verse stellen den Muslimen in Aussicht, für ihren Glauben an Gott und Seinen Gesandten am Tag des Jüngsten Gerichts mit dem Paradiesaufenthalt belohnt zu werden. Angesichts der Funktion der Gläubigen im Diesseits, die Taten ihrer Mitmenschen zu bezeugen, und der Kategorisierung der Paradiesbewohner in Wahrhaftige und Rechtschaffene erscheint mir die Übersetzung von *šuhadāʾ* als Zeugen hier anfechtbar. Wenngleich in diesen beiden Versen die Zweitbedeutung Märtyrer durchaus denkbar ist, ist die Verwendung des Begriffs *šahīd* als terminus technicus für Märtyrer nicht genuin qurʾānischen Ursprungs. Dementsprechend lässt sich eine Martyriumslehre nicht primär aus dem Qurʾān ableiten, wohl aber liefern prophetische Überlieferungen wichtige Anhaltspunkte.

Auf die Frage, wer als *šahīd* gilt, soll der Prophet einst geantwortet haben: „Jeder, der um Gottes willen getötet wird, ist ein *šahīd*. Und jeder, der um Gottes willen stirbt, ist ein *šahīd*.“³¹ In dieser Überlieferung erfährt der im Qurʾān ge-

²⁹ Übersetzungen von Qurʾānpassagen in dieser Arbeit wurden, sofern nicht anders angegeben, dem folgenden Werk entnommen: Rudi Paret: Der Koran – Übersetzung, 8. veränderte Auflage, Stuttgart/Berlin/Köln 2001.

³⁰ Weitere Verse, die von *šahīd* im Sinne von Zeuge des Glaubens handeln, sind unter anderem 3:140, 10:61, 39:69.

³¹ Muslim Ibn Ḥaǧǧāǧ: Al-Musnad aṣ-Ṣaḥīḥ, 8 Bände, Bd. VI, Reprint, Beirut 1960, S. 51.

brauchte Begriff des Augen- und Glaubenszeugen eine bedeutende Erweiterung, nämlich die eines wegen seines Glaubens Getöteten, eines Märtyrers. Damit stellte der Prophet einen Zusammenhang zwischen der Bezeichnung *šahīd* und dem qurʾānischen Ausdruck für *Ġihād* her, „jene, die um Gottes willen getötet wurden“ (*alladīna qutilū fī sabīl Allāh*)³², den muslimische Qurʾānkommentatoren als Hauptausdruck des Martyriums im Qurʾān deuten. So heißt es beispielsweise in 47:4-6:

Wenn ihr (auf einem Feldzug) mit den Ungläubigen zusammentrefft, dann haut (ihnen mit dem Schwert) auf den Nacken! Wenn ihr sie schließlich vollständig niedergekämpft habt, dann legt (sie) in Fesseln [...]! (Haut mit dem Schwert drein) bis der Krieg (euch) von seinen Lasten befreit (w. bis der Krieg seine Lasten ablegt) (und vom Frieden abgelöst wird)! [...] Und denen, die um Gottes willen (w. auf dem Weg Gottes) getötet werden (Variante: kämpfen), wird er ihre Werke nicht fehlgehen lassen [...] 5 Er wird sie rechtleiten [...] 6 und sie ins Paradies eingehen lassen, das er ihnen zu erkennen gegeben hat.

Wie diese Passage stellen die anderen Qurʾānverse über jene Gläubige, die um Gottes willen getötet werden oder sterben, keine explizite Verbindung zu den Begriffen *šahīd/šuhadāʾ* und *šahāda* für Märtyrer und Martyrium her, so dass sich die islamische Martyriumslehre erst in prophetischen Überlieferungen zu entfalten begann. Weiter heisst es in einer Muḥammad zugeschriebenen Erklärung:

„[Es gibt fünf Arten zu sterben, um] Märtyrer zu sein: Jemand, der um Gottes willen getötet wird, ist ein Märtyrer. Jemand, der um Gottes willen ertrinkt, ist ein Märtyrer. Jemand, der wegen einer Magenkrankheit stirbt, ist ein Märtyrer. Jemand, der um Gottes willen von einem Speer [getroffen wird] (und stirbt), ist ein Märtyrer. Und eine Frau, die um Gottes willen im Wochenbett ist (und stirbt), ist eine Märtyrerin.“³³

Analog dazu heißt es in einem anderen Ḥadīṭ: „Martyrium bedeutet um Gottes willen getötet werden. Die Pest bedeutet Martyrium, die Magenkrankheit bedeu-

قال رسول الله (ص) [...] من قتل في سبيل الله فهو شهيد ومن مات في سبيل الله فهو شهيد [...].

³² Siehe Qurʾān 2:154, 3:157, 3:169, 3:195, 4:74-76, 9:20, 9:111, 22:58, 29:69, 47:4-6, 61:10-11.

³³ Aḥmad b. ʿAlī an-Nasāʾī: Sunan an-Nasāʾī, 8 Bände, Bd. VI, Beirut 1980, S. 37.
[...] أن رسول الله (ص) قال خمس من قبض في شيء منهن فهو شهيد المقتول في سبيل الله شهيد والغرق في سبيل الله شهيد والمبطون في سبيل الله شهيد والمطعون في سبيل الله شهيد، والنفساء في سبيل الله شهيدة.

Silvia Horsch al-Saad weist darauf hin, dass die oben erwähnte Magenkrankheit die Cholera meinen könnte. Silvia Horsch al-Saad: Tod im Kampf – Figurationen des Märtyrers in frühen sunnitischen Schriften, Dissertation, Würzburg 2011, S. 212.

tet Martyrium und der Tod einer Frau während der Geburt bedeutet Martyrium.³⁴

Diese und zahlreiche weitere Überlieferungen aus sunnitischen kanonischen Ḥadīṭ-Werken weisen darauf hin, dass sich das Martyrium im frühen Islam nicht auf das Schlachtfeld-Martyrium beschränkte, sondern ebenso durch Krankheiten, Unfälle und die Verteidigung der Familie, des Eigentums und des eigenen Lebens erlangt werden konnte.³⁵ Etan Kohlberg arbeitete diese verschiedenen Formen des Martyriums als erster westlicher Wissenschaftler heraus und unterteilte die Verstorbenen in die Gruppen *šuhadā' ad-dunyā wa-'l-āḥira*, Märtyrer des Dies- und Jenseits, und *šuhadā' al-āḥira*, Märtyrer des Jenseits.³⁶ Der ersten Gruppe werden alle Muslime zugeordnet, die auf dem Schlachtfeld im Kampf um Gottes willen, in der Verteidigung des Islam getötet wurden, d.h. eines gewaltsamen Todes starben. Der zweiten Gruppe ordnete er alle jene zu, die um Gottes willen, d.h. als rechtschaffene Muslime, eines natürlichen Todes gestorben sind, beispielsweise durch Krankheiten, Unfälle, fern der Heimat oder der Liebe wegen. Diese Beschreibungen liefern ebenfalls Pannewick, Scheffler und Horsch al-Saad in ihren Arbeiten, von denen die Letztgenannte als Einzige umfangreicher auf kanonische Überlieferungen verweist.³⁷ Während sich die Forschungsliteratur auf den Hinweis beschränkt, dass die Anzahl der sogenannten Schlachtfeld-Märtyrer nach der ersten Welle der militärischen Expansionen vorübergehend stark zurückging,³⁸ liefert Horsch al-Saad eine aufschlussreiche Erklärung für die verschiedenen Formen des Martyriums in frühislamischer Zeit. Sie argumentiert, dass einige Überlieferungen über den Märtyrertod infolge von Krankheit und Unfällen im Kontext von Krankenbesuchen des Propheten und dessen Gesprächen mit Hinterbliebenen entstanden seien und deren Trost dienten.³⁹ Ein

³⁴ Abū Muḥammad ‘Abdallāh b. ‘Abd ar-Rahmān ad-Dārimī: Sunan ad-Dārimī, 2 Bände, Reprint, Beirut 1995, 2:208.

قال رسول الله (ص) القتل في سبيل الله شهادة والطاعون شهادة والبطن شهادة والمرأة يقتلها ولدها جمعاً شهادة.

³⁵ Aḥmad Ibn Ḥanbal: Musnad, 6 Bände, Beirut 1969, 2:310, 2:441, 3:150, 3:220, 3:400, 4:157, 4:201, 4:395, 5:317, 5:446, 6:255; an-Nasā’ī, a.a.O., VI:51, VII:116; Muḥammad b. ‘Īsā at-Tirmidī: Al-Ġāmi‘ aṣ-Ṣaḥīḥ - Wa-huwa Sunan at-Tirmidī, 6 Bände, Bd. IV, Beirut 1980, S. 28/1418, 30/1421; Ibn Ḥaǧǧāǧ, a.a.O., VI:51f.

³⁶ Kohlberg, “Shahīd”, S. 204a-206a.

³⁷ Friederike Pannewick: “Passion and Rebellion – Shī’ite Visions of Redemptive Martyrdom”, in: Dies. (Hrsg.), Martyrdom in Literature – Visions of Death and Meaningful Suffering in Europe and the Middle East from Antiquity to Modernity, Wiesbaden 2004, S. 47-61, S. 48; Thomas Scheffler: „Kriegerische und zivile Märtyrerdiskurse im Islam“, in: *Theologie der Gegenwart* 51 (2008) 3, S. 184-195, S. 188; Horsch al-Saad, a.a.O., S. 210.

³⁸ Kohlberg, “Shahīd”, 205a; Pannewick, “Passion”, S. 48; Scheffler, a.a.O., S. 189.

³⁹ Horsch al-Saad, a.a.O., S. 211, 213.

von Abū Daʿūd überliefertes Ḥadīṭ beschreibt solch eine Begegnung, demzufolge der Prophet die Tochter eines Sterbenden tröstet, der nicht mehr wie erhofft in den Kampf ziehen und als Schlachtfeld-Märtyrer sterben kann. Darin heißt es:

„Gott, der Allmächtige, hat seinen Lohn [den Lohn des Vaters, M.B.] entsprechend seiner Absicht bestimmt. Was versteht ihr unter Martyrium? Sie antworteten: ‘Den Tod um Gottes willen.’ [Daraufhin] sagte der Gesandte Gottes: ‘Das Martyrium hat sieben gleichwertige Tode um Gottes willen: Der Pestkranke ist ein Märtyrer, der Ertrunkene ist ein Märtyrer, ein an Rippenfellentzündung Erkrankter ist ein Märtyrer, ein an einer Magenkrankheit Leidender ist ein Märtyrer, ein im Feuer Umgekommener ist ein Märtyrer und eine Frau, die im Wochenbett stirbt, ist eine Märtyrerin’.⁴⁰

Wie diese Überlieferung bereits andeutet, wird nicht jeder, der sein Leben lässt, selbstverständlich zu den Märtyrern gezählt. Eine bewusste Selbstaufopferung (*ṭalab aš-šahāda*) wird in der Šarīʿa strikt abgelehnt, da sie zu sehr dem im Islam verbotenen Selbstmord ähnelt.⁴¹ Der bloße Wunsch zu sterben, dem Feind zu begegnen oder sich vorsätzlich einer Gefahr auszusetzen, ist dem Muslim verboten. Wer an einer Schlacht teilnimmt im Verlangen nach Ruhm oder um seinen Mut unter Beweis stellen zu können, wird ebenso wenig von Gott als Märtyrer akzeptiert. Nur dessen Martyrium wird Gott annehmen, der für die Verbreitung von Gottes Wort und die Verteidigung des Glaubens die Feinde des Islam bekämpft, d.h. es kommt auf die aufrichtige Absicht (*nīya*) an.⁴² Der Prophet soll wiederholt gefragt worden sein, was mit jemandem geschehe, der zugunsten materiellen Gewinns oder des guten Rufes wegen Krieg führt. Daraufhin soll er erwidert haben: „Ihm wird nichts zuteil. Gott akzeptiert keine Tat ausgenommen den Fall, dass sie aufrichtig und um Seiner willen erstrebt wird.“⁴³

⁴⁰ Ebd., S. 211; Al-Ḥāfiẓ Abū Daʿūd Sulaimān b. al-Ašʿaṭ as-Siġistānī: Sunan Abi Daʿūd, 2. Auflage, 4 Bände, Bd. III, Kairo 1950, S. 256f. Eigene Übersetzung.

[...] أن رسول الله (ص) جاء يعود عبد الله بن ثابت فوجده قد غلب فصاح به رسول الله (ص) فلم يجبه فاسترجع رسول الله (ص) وقال غلبنا عليك يا أبا الربيع فصاح النسوة وبكين فجعل ابن عتيك يسكتهن فقال رسول الله (ص) دعهن فإذا وجب فلا تبكين باكياً قالوا وما الوجوب يا رسول الله؟ قال الموت قالت ابنته والله إن كنت لأرجو أن تكون شهيداً فإنك كنت قد قضيت جهازك قال رسول الله (ص) إن الله عز وجل قد أوقع أجره على قدر نيته وما تعدون الشهادة؟ قالوا القتل في سبيل الله تعالى قال رسول الله (ص) الشهادة سبع سوى القتل في سبيل الله المطعون شهيد والغرق شهيد وصاحب ذات الجنب شهيد والمبطون شهيد وصاحب الحريق شهيد والذي يموت تحت الهدم شهيد والمرأة تموت بجمع شهيدة.

⁴¹ Kohlberg, “Medieval Muslim Views on Martyrdom”, S. 27ff.

⁴² Wensinck, a.a.O., S. 95; Siehe dazu auch at-Tirmidī, a.a.O., IV:179/1646.

[...] سنل رسول الله (ص) عن الرجل يقاتل شجاعة ويقاتل حمية ويقاتل رياء فأى ذلك في سبيل الله؟ قال: من قاتل لتكون كلمة الله هي العليا فهو في سبيل الله.

⁴³ an-Nasāʾī, a.a.O., VI:25.

عن أبي امامة الباهلي قال جاء رجل إلى النبي صلى الله عليه و اله: فقال أرأيت رجلاً غزا يلتمس الأجر والذكر ماله فقال رسول

Vom hohen Stellenwert, den das Martyrium im Islam einnimmt, zeugen die dem Märtyrer in Aussicht stehenden Belohnungen. Dazu heißt es im Qurʾān 9:20-22:

„Diejenigen, die glauben und ausgewandert sind und mit ihrem Vermögen und in eigener Person um Gottes willen Krieg geführt haben, stehen bei Gott in höherem Ansehen (w. sind bei Gott gewaltiger an Rang) (als die anderen). Ihnen wird (großes) Glück zuteil. 21 Ihr Herr verkündet ihnen (aus dem Schatz seiner Gnade) (w. von sich) Barmherzigkeit und Wohlgefallen, und (daß ihnen) Gärten (zuteil werden), in denen sie beständig Wonne empfinden, 22 und in denen sie ewig weilen werden. Bei Gott gibt es (dereinst) gewaltigen Lohn.“

Dieser „gewaltige Lohn“ umfasst unter anderem, dass Gott die schlechten Taten derjenigen, die Seinetwegen gekämpft haben und dabei getötet wurden, tilgt (3:195) und ihre Sünden vergibt (3:157), um sie ins Paradies einziehen zu lassen (3:142, 3:195, 9:20-22, 9:111, 47:4-6). Einigen prophetischen Überlieferungen zufolge verzeiht Gott die Sünden des Märtyrers beim ersten austretenden Blutstrom, so dass der Tod um Gottes willen alle Vergehen außer der Schuldigkeit sühne.⁴⁴ Auf diese Überlieferungen und Muḥammads Umgang mit den Gefallenen nach der Schlacht von Uḥud geht vermutlich die Entstehung besonderer Beerdigungsriten für die Schlachtfeld-Märtyrer zurück. Im Gegensatz zu gewöhnlich Verstorbenen bedarf der Körper eines Märtyrers weder einer Waschung (*ḡusl*) vor der Beisetzung noch Totengebete durch seine Angehörigen, die als Fürbitte für den Verstorbenen fungieren würden.⁴⁵ Vielmehr soll der Prophet gar befohlen haben, die Gefallenen von Uḥud in der Kleidung, die sie während ihrer Tötung trugen, zu begraben, damit ihre blutbefleckten Kleider am Tag des Jüngsten Gerichts ihr Martyrium bezeugen können.⁴⁶ Jenen Muslimen, die in der Schlacht von Uḥud ihre Angehörigen verloren hatten, sollte sodann der folgende qurʾānische Vers Trost spenden:⁴⁷

الله (ص) لا شيء له فأعادها ثلاث مرات يقول له رسول الله (ص) لا شيء له ثم قال إن الله لا يقبل من العمل إلا ما كان له خالصاً وابتغي به وجهه.

⁴⁴ at-Tirmidī, a.a.O., IV:175f./1640, IV:187f./1663.

(ح 1640) قال رسول الله (ص): القتال في سبيل الله يكفر كل خطيئة. فقال جبريل: إلا الدين فقال النبي (ص): إلا الدين.
(ح 1663) قال رسول الله (ص): للشهيد عند الله ست خصال: يغفر له في أول دفعة، [...] ويجار من عذاب القبر [...].

⁴⁵ Kohlberg, “Shahīd”, S. 204a.

⁴⁶ Ebd., 204b; an-Nasāʿī, a.a.O., IV:78.

قال رسول الله (ص) لقتلى أُخذ زملوهم بدمانهم فإنه ليس كلم يكلم في الله إلا يأتي يوم القيامة يدمى لونه لون الدم وريحه ريح المسك.

⁴⁷ Cook, a.a.O., S. 18.

„Und du darfst ja nicht meinen, daß diejenigen, die um Gottes willen getötet worden sind, (wirklich) tot sind. Nein, (sie sind) lebendig (im Jenseits) und ihnen wird bei ihrem Herrn (himmlische Speise) beschert.“ (3:169)

Die Untersuchung der Begriffe *šahīd* und *šahāda* im Qurʾān und in der Ḥadīṭ-Literatur hat verdeutlicht, dass die islamische Martyriumslehre durchweg positiv konnotiert ist, und der Märtyrertod als der ehrenhafteste Weg angesehen wird, um aus dem Leben zu gehen. Was die Verwurzelung des Martyriumbegriffs im Qurʾān betrifft, enthält er keine Verse, die explizit von *šahāda* in der Bedeutung von „Blutzeugnis ablegen“, „Martyrium“ handeln. Dahingegen liefert die Ḥadīṭ-Literatur ein klareres und umfangreicheres Verständnis der Begriffe, auf deren Grundlage sich die islamische Martyriumslehre zu entfalten begann. In prophetischen Überlieferungen erfuhr der im Qurʾān überwiegend als Augenzeuge und Zeuge des Glaubens verstandene Begriff *šahīd* eine Bedeutungserweiterung hin zu „Märtyrer“, indem Muḥammad ihn mit dem qurʾānischen Ausdruck für Ğihād „jene, die um Gottes willen getötet wurden“ (*alladīna qutilū fī sabīl Allāh*) in Verbindung brachte. Aufzählungen der verschiedenen Kategorien von Märtyrern veranschaulichen zudem, dass sich das frühislamische Martyriumskonzept nicht ausschließlich auf den Typus des Schlachtfeld-Märtyrers beschränkt, wenngleich dieses deutlich größeres Forschungsinteresse geweckt hat. Entsprechend der auf prophetische Überlieferungen zurückgehenden Definitionen gelten alle Muslime als Märtyrer, die um Gottes willen getötet werden oder eines natürlichen Todes sterben. Zahlreiche Qurʾānverse, allen voran 9:20-22, beschreiben darüber hinaus das Martyrium als den stärksten Beweis des Glaubens, den Gott mit dem Aufenthalt im Paradies belohnen wird.

1.2 Der politische Machtkampf um die Führung der Gemeinde nach dem Tod des Propheten

1.2.1 Der politische Konflikt um die Führung der Gemeinde und der gewaltsame Tod Ḥusain b. ʿAlīs in der Schlacht von Karbalāʾ 680 n. Chr.

Der Tod des Propheten Muḥammad konfrontierte seine junge muslimische Gemeinde, der er als religiöser Führer und politisches Oberhaupt vorgestanden hatte, 632 n. Chr. mit ihrer ersten ernsthaften Krise, die weitreichende Folgen haben sollte. Da er weder formale Anweisungen noch ein Testament über seine

Nachfolgeregelung hinterlassen hat, entbrannte ein Streit über die rechtmäßige Führung der Gemeinde, welcher nicht nur den gewaltsamen Tod des Propheten-enkels Ḥusain b. ʿAlī in der Schlacht von Karbalāʾ 680 n. Chr. zu verantworten hatte, sondern ebenso das sich anbahnende Schisma in einen sunnitischen und schiitischen Zweig des Islam.⁴⁸ So vertraten beispielsweise Anhänger des Schwiegersohnes Muḥammads, ʿAlī b. Abī Ṭālib (gest. 661), die Ansicht, dass einzig ʿAlī aufgrund seines besonderen Verhältnisses zum Propheten – er galt nicht nur als einer der ersten Muslime, sondern war Vater der einzigen beiden männlichen Nachkommen des Propheten – zur Nachfolge berechtigt sei. Die Mehrheit der Gemeinschaft lehnte den Versuch der Parteigänger ʿAlis (Šīʿat ʿAlī) hingegen ab, aufgrund von dessen besonderer religiöser und verwandschaftlicher Nähe zum Propheten Autorität herzuleiten.⁴⁹ Man einigte sich auf den Schwiegervater Muḥammads als Kalifen, Abū Bakr (reg. 632-634), dem zwei weitere gewählte Männer aus dem Stamm der Quraiš ins Amt nachfolgten, ehe ʿAlī b. Abī Ṭālib (reg. 656-661) schließlich im Jahr 656 doch noch als vierter Kalif anerkannt wurde. Nach dessen Ermordung nur fünf Jahre später bekräftigten seine Anhänger abermals ihre Überzeugung, dass nur ein Mitglied der Prophetenfamilie dem Kalifen rechtmäßig nachfolgen könne und huldigten ʿAlis Sohn Ḥasan (gest. 669/670) als Führer der Gemeinde, obgleich ʿAlī offiziell keinen Nachfolger bestimmt hatte.⁵⁰ Dieser verzichtete jedoch zugunsten von Muʿāwiya b. Abī Sufyān (reg. 661-680), zwischen 639 und 661 Statthalter von Syrien und politischer Herausforderer ʿAlis, im Gegenzug für vertraglich zugesicherten Schutz für Leben und Eigentum der Anhänger ʿAlis.⁵¹ Diese betrachteten Ḥasan trotz seines

⁴⁸ Der Prozess der konfessionellen Spaltung in einen sunnitischen und schiitischen Zweig des Islam dauerte bis ins frühe zehnte Jahrhundert an. So wurde der Begriff „Sunna“ zur Kennzeichnung einer einheitlichen islamisch-theologischen Glaubensrichtung erst seit dem zehnten Jahrhundert verwendet. Siehe: Paul Sander: Zwischen Charisma und Ratio – Entwicklungen der frühen imāmischen Theologie, Dissertation, Berlin 1994, S. 28.

⁴⁹ Gerhard Endreß: Der Islam – Eine Einführung in seine Geschichte, 3. Auflage, München 1997, S. 48.

⁵⁰ Wilferd Madelung: „Shīʿa“, in: Encyclopaedia of Islam, 2. Auflage, Bd. IX, Leiden 1997, S. 420b-424a, S. 421a.

Entsprechend der zwölfschiitischen Imamatslehre vererbte ʿAlī die Führung der Gemeinde an seinen Sohn Ḥasan, der infolge seiner Abstammung vom Propheten dazu göttlich bestimmt worden sei. Dieses Prinzip der göttlich verfügten Designation als Nachfolger (*naṣṣ*) ist jedoch erst seit der ersten Hälfte des zehnten Jahrhunderts fest verankerter Bestandteil der zwölfschiitischen Imamatslehre. Daher halte ich es für fraglich, dass die Anhänger ʿAlis bereits Mitte des siebten Jahrhunderts auf diese Argumentation zurückgegriffen haben, um ʿAlis religiöse Autorität und die seiner Söhne Ḥasan und Ḥusain durchzusetzen. Ausführlicher dazu siehe Kapitel „1.3.4 Das außergewöhnliche Wissen der Imame“.

⁵¹ Madelung, a.a.O., S. 421a.

Verzichts dennoch weiterhin als ihren spirituellen und politischen Führer, während die wichtigsten Führer der Gemeinde Mu‘āwiyā als legitimen Kalifen anerkannten. Als Mu‘āwiyā 680 verstarb, strebte sein Sohn Yazīd dessen Nachfolge und politische Führung der Gemeinde an. Dafür benötigte er den öffentlich bekundeten Treueid⁵² durch den Prophetenenkel Ḥusain b. ‘Alī und andere führende Nachkommen angesehener Prophetengefährten, um als neuer Kalif legitimiert zu werden.⁵³ Sollten sie ihm diese offizielle Anerkennung verwehren, drohte er, sie festsetzen und hinrichten zu lassen. Mit einer List verschaffte sich Ḥusain Zeit bis zur öffentlichen Huldigung Yazīds als Kalif und flüchtete zwischenzeitlich mit seiner Familie von Medina nach Mekka. Als die Parteiläufer ‘Alīs unterdessen vom Tod Mu‘āwiyās erfuhren, sahen sie die Gelegenheit gekommen, endlich die Führung der muslimischen Gemeinde in die Hände der Prophetenfamilie zurückzuholen. Dafür versammelten sie sich und verfassten Einladungsbriefe an Ḥusain, in denen sie ihn baten, nach Kufa zu kommen und dort ihr politischer Führer zu werden.⁵⁴ In einem Schreiben antwortete ihnen der Prophetenenkel, dass er ihrer Bitte nachkommen werde, wenn sich sein auszusendender Emissär von der notwendigen Loyalität der Bevölkerung Kufas ihm gegenüber überzeugt haben wird. Als Muslim b. ‘Aqīl, Ḥusains Cousin und Emissär, in der Stadt eintraf, leisteten ihm stellvertretend 12.000⁵⁵ Bewohner der Stadt den Treueid für ‘Alīs Sohn, woraufhin er Ḥusain die Vertrauenswürdigkeit der Bevölkerung Kufas bestätigte. Bevor der Brief jedoch Ḥusain erreichte, ersetzte Yazīd zwischenzeitlich den relativ schwachen Gouverneur Kufas durch ‘Ubaidallāh b. Ziyād, der die Stadt schnell unter seine Kontrolle brachte und von der Außenwelt abriegelte. Er ließ Ḥusains Emissär Muslim b. ‘Aqīl töten und schüchterte die Anhänger des Prophetenenkels derart ein, dass ihre

⁵² Der Treueid, *bai‘a*, stellt einen Treueschwur zwischen Muslimen und einem Herrscher in Gottes Namen dar, bei dem der Machthaber durch öffentliche Huldigung anerkannt wurde.

⁵³ Die folgende Schilderung der Ereignisse, die die historische Grundlage dieser Arbeit darstellen, entstammt, sofern nicht anders angegeben, aus: Ehsan Yar-Shater (Hrsg.): *The History of al-Ṭabarī (Ta’rīḫ al-rusul wa-l-mulūk)*, 40 Bände, Bd. XIX: *The Caliphate of Yazid b. Mu‘āwiyah*, New York 1990, S. 2f.

⁵⁴ Ebd., S. 17, 23, 26.

⁵⁵ Die Bevölkerungszahl Kufas, die 638 als Garnisonsstadt gegründet worden war, variiert in den Quellen. Der Historiker Abū Miḥnaf (gest. 775) berichtete von 57.000 Männern, die ‘Alī während seines Kalifats mobilisiert haben soll. Angesichts dessen erscheint die Zahl von 12.000 Mann, die Ḥusain den Treueid geleistet haben sollen, nicht besonders hoch. Siehe: Hichem Djāit: “al-Kūfa”, in: *Encyclopaedia of Islam*, 2. Auflage, Bd. V, Leiden 1986, S. 346a-351b, S. 346b.

Unterstützung für ihn kippte.⁵⁶ Ohne über die letzten Geschehnisse informiert gewesen zu sein, machte sich Ḥusain im September 680 mit ca. 50 Familienangehörigen und 20 Anhängern gen Kufa auf, wo er allerdings nicht ankam. In der offenen Wüste in der Ebene von Karbalāʾ hinderten Truppen Yazīds die Karawane an der Weiterreise nach Kufa und stellten Ḥusain ein Ultimatum, sich entweder Ibn Ziyād zu unterwerfen und Yazīd den Treueid auszusprechen oder getötet zu werden.⁵⁷ Der Prophetenenkel lehnte eine Kapitulation ab, und so kam es im Oktober 680 zur finalen Schlacht, in der Ḥusain und sein Gefolge ohne die Unterstützung der Kufaer Bevölkerung gegen ein weit überlegenes Heer Yazīds den Tod fanden.

1.2.2 Die Begriffe Šīʿat ʿAlī, Imāmiya und Zwölferschia

Wie im vorausgehenden Kapitel grob skizziert wurde, geht die Genese der schiitischen Glaubenslehre auf den frühislamischen Konflikt um die rechtmäßige spirituelle und politische Führung der Gemeinde zurück. In dieser Zeit galt der Begriff Šīʿa, – Ausdruck für Partei und Anhängerschaft, – zunächst als Fremdbezeichnung, um die unterschiedlichen politischen Lager voneinander abzugrenzen: Mit dem Begriff Šīʿat ʿUṭman wurden dementsprechend jene Muslime bezeichnet, die das Kalifat ʿUṭmans b. ʿAffān (reg. 644-655) unterstützten, während Šīʿat ʿAlī all jene Muslime umfasste, die die Führung der Gemeinde als Vorrecht des Schwiegersohnes Muḥammads betrachteten.⁵⁸ Parallel dazu wurden die nachfolgenden Generationen, die von ʿAlī abstammten – auch jene, die keine direkte Linie zum Propheten Muḥammad aufweisen konnten – und ihre politischen Führungsansprüche geltend machten, als ʿAlīden bezeichnet. Die Auseinandersetzungen um die legitime Führung der muslimischen Gemeinde verschonte auch die schiitische Gemeinde nicht, so dass sie sich ihrerseits in verschiedene Untergruppierungen aufspaltete. Die zahlenmäßig größte dieser Gruppen, die im Mittelpunkt dieser Arbeit steht, ist die Imāmiya, deren Anhänger an eine fortlaufende Nachfolge von Imamen – spirituellen und politischen Oberhäuptern der

⁵⁶ Wilferd Madelung: "Ḥosayn b. ʿAlī b. Abī Ṭāleb, Abū ʿAbd-Allāh - I. Life and Significance in Shiʿism", in: Ehsan Yarshater (Hrsg.), *Encyclopaedia Iranica*, Bd. XII, New York 2004, S. 493a-498b, S. 496a.

⁵⁷ Yar-Shater, a.a.O., XIX:94f., 102f.

⁵⁸ Joseph van Ess: *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra*, 6 Bände, Bd. I: *Eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam*, Berlin/New York 1991, S. 233.

umma – in der Linie Ḥusains b. ʿAlī glauben. Dessen Enkel Muḥammad al-Bāqir (gest. 733) und Urenkel Ġaʿfar aṣ-Ṣādiq (gest. 765) legten den dogmatischen Grundstein für die imamitische Glaubenslehre, deren Bezeichnung jedoch erst im ersten Drittel bzw. in der Hälfte des zehnten Jahrhunderts in Quellen verzeichnet ist.⁵⁹ Parallel zum Begriff der Imāmīya verwendeten die Autoren an-Naubahṭī und Masʿūdī die Bezeichnung *itnā ʿaṣarīya* – [die Gruppe] der Zwölfer, – die den Glauben an zwölf Imame widerspiegelt. Es ist anzunehmen, dass sich der Begriff Zwölferschia als Eigenbezeichnung in der zweiten Hälfte des zehnten bzw. im Laufe des elften Jahrhunderts in der Imāmīya durchgesetzt hat, nachdem die Lehre von der Entrückung des zwölften Imams in der imamitischen Gemeinde anerkannt wurde.⁶⁰ An dieser Stelle sei darauf hingewiesen, dass zugunsten einer vereinfachten Darstellung bisweilen die Begriffe imamitisch und zwölferschitisch anachronistisch verwendet werden.

1.3 Die Imamatslehre

Die Imame sind der Dreh- und Angelpunkt der zwölferschitischen Glaubenslehre, die auf der Überzeugung beruht, dass die Menschheit dauerhaft eines göttlich geleiteten, unfehlbaren Führers und autoritativen Lehrers in religiösen Fragen bedarf.⁶¹ Als „Erben der Propheten“ sowie Beweis für Gottes Existenz und Seine Offenbarung interpretierten die Imame die göttlichen Gebote und zeichneten sich für deren Befolgung verantwortlich.

1.3.1 Die Entstehung der Lehre vom Imamats und ihre textlichen Grundlagen

Erste textliche Belege, die den Grundstein für die umfangreichen zwölferschitischen Ḥadīṭ-Sammlungen und die Imamatslehre bilden, haben ihren Ursprung im achten Jahrhundert, als Schüler der Imame begannen, deren Aussprüche und Erzählungen über die Nachfahren des Propheten Muḥammad zu

⁵⁹ Die frühesten Quellen, die die Bezeichnung Imāmīya bezeugen, sind al-Ḥasan b. Mūsā an-Naubahṭīs (gest. 912 oder 922) *Kitāb al-firaq aṣ-Ṣīʿa*, Saʿd b. ʿAbdallāh al-Aṣʿarī al-Qummīs (gest. 911/912 oder 913/914) *Kitāb al-maqālāt wa-l-firaq* sowie ʿAlī b. Ḥusain Masʿūdīs (gest. 956/957) *Murūğ aḍ-ḍahab*. Siehe: Etan Kohlberg: „Early Attestations of the Term ʿIthnā ʿAshariyya“, in: Paul Luft/Colin Turner (Hrsg.), *Shiʿism – Critical Concepts in Islamic Studies*, 4 Bände, Bd. I: Origins and Evolution, London 2008, S. 158-172, S. 158f.

⁶⁰ Ebd.; Sander, a.a.O., S. 5.

⁶¹ Wilferd Madelung: „Imāma“, in: *Encyclopaedia of Islam*, 2. Auflage, Bd. III, Leiden 1971, S. 1163b-1169b, S. 1166b.

sammeln. Diese Gefährten der Imame, die in der muslimischen Gemeinde in Medina und Kufa unter anderem als Qurʾānrezitatoren und Gelehrte bekannt waren, gaben zunächst mündliche Berichte weiter, die im Laufe der Zeit verschriftlicht wurden.⁶² Von diesen frühen Aufzeichnungen entstanden ca. 400 (*al-uṣūl al-arbaʿu miʿa*), aus denen spätere imamitische Traditionarier unter thematischer Neuordnung der Überlieferungen im zehnten und elften Jahrhundert die Grundlagenwerke der imamitischen Glaubenslehre schufen.⁶³ Zu den vier kanonischen Ḥadīṭ-Werken zählen Muḥammad b. Yaʿqūb al-Kulainī (gest. 941) *Kitāb al-Kāfī*, Muḥammad b. ʿAlī b. Bābawaih al-Qummī (gest. 991) *Man lā yaḥduruhu al-faqīh* und Muḥammad b. al-Ḥasan aṭ-Ṭūsī (gest. 1067) *al-Istibṣār fī mā ʾḥṭulifa fihi min al-aḥbār* und *Tahdīb al-aḥkām fī šarḥ al-Munqiʿa*. In dieser Zeit erlebte die Imamatslehre ihren entscheidenden Entwicklungsmoment, als imamitische Gelehrte nach dem Entschwinden des zwölften Imams begannen, eine Doktrin von dessen Verborgenheit und Rückkehr als Mahdī am Ende der Zeit auszuarbeiten. Die Imamatslehre wird seitdem bestimmt vom Glauben an die Führung der muslimischen Gemeinde durch zwölf Imame, die über Fāṭima (gest. 632) und ʿAlī b. Abī Ṭālib (gest. 661) vom Propheten abstammen und ihre Autorität mittels göttlich bestimmter Designation (*naṣṣ*) und außergewöhnlichem Wissen (*ʿilm*) hinsichtlich der Offenbarung erlangten. Die Imame zeichnen sich nach zwölferschiitischer Lehre zudem durch göttlichen Schutz vor Fehlern und Sünde (*ʿiṣma*) und die Fähigkeit, am Tag des Jüngsten Gerichts für ihre Anhänger Fürsprache einzulegen, aus. Ein zentraler Bestandteil der Imamatslehre ist der Mahdī-Glauben, demzufolge der 874 in die Verborgenheit entschwundene zwölfte Imam am Ende des irdischen Zeitalters erscheinen und sein Reich der Gerechtigkeit errichten werde. Demzufolge umfasst die Imamatslehre einen politischen Herrschaftsanspruch der Nachfahren des Propheten über dessen Tochter Fāṭima sowie übernatürliche Eigenschaften, die die Imame vor gewöhnlichen Menschen auszeichnen. Im Folgenden soll die Imamatslehre in ihren Wesenszügen genauer betrachtet werden, da sie die Darstellung Imam Ḥusains und das zwölferschiitische Martyriumskonzept stark prägt.

⁶² Hossein Modarressi: *Tradition and Survival – A Bibliographical Survey of the Early Shiʿite Literature*, Bd. 1, Oxford 2003.

⁶³ Etan Kohlberg: *A Medieval Muslim Scholar at Work – Ibn Ṭāwūs and His Library*, Leiden 1992, S. 88.

1.3.2 Die Lichttheorie von der Erschaffung der Imame

Im achten Jahrhundert zirkulierte während des Imamats Muḥammad al-Bāqirs und seines Sohnes Ġaʿfar aṣ-Ṣādiq in Teilen der imamitischen Gemeinde die Auffassung, die Imame genossen eine erhabeneren Stellung als gewöhnliche Menschen aufgrund ihrer Abstammung vom Propheten. Zu jener Zeit hielt die Vorstellung Einzug, dass die Imame ein von Gott herabgesandtes Licht verkörperten⁶⁴, und dass sie als Wesen dieses göttlichen Lichts bereits vor allen anderen erschaffenen Dingen existiert hätten. Diese Lichttheorie gründet sich auf einige den Imamen Ḥusain b. ʿAlī und al-Bāqir zugeschriebenen Aussprüchen, die in einer der frühesten Quellen über das Imamatum, *Itbāt al-waṣīya li-l-Imām ʿAlī b. Abī Ṭālib*⁶⁵, und al-Kulainīs Ḥadīṭ-Sammlung *Kitāb al-Kāfi* verzeichnet sind. Demzufolge soll Imam al-Bāqir seinen Anhängern erklärt haben, dass Muḥammad und seine Nachkommen über Fāṭima und ʿAlī b. Abī Ṭālib Lichtgestalten (*ašbāḥ nūrīyīn*) seien, die man sich als Schatten des Lichts und leuchtende Körper ohne Seelen vorzustellen habe.⁶⁶ Zwei Generationen zuvor soll Imam Ḥusain gesagt haben: „Gott schuf uns aus höchsten Höhen und unsere Seelen aus etwas [noch] Höherem. Die Seelen und Körper unserer Partei schuf Er aus den darunter [befindlichen] Höhen [...]“.⁶⁷ Weiter heisst es:

„Gott schuf uns aus dem Licht Seiner Erhabenheit. Dann formte er uns aus einem Stoff, der unter Seinem Thron geheimgehalten und wohlverwahrt ist und siedelte dieses Licht darin an. [...] Die Seelen unserer Šīʿa schuf er

⁶⁴ Muḥammad b. Yaʿqūb al-Kulainī: *Kitāb al-Kāfi*, 3. Auflage, 8 Bände, Bd. I: *Al-Uṣūl min al-Kāfi*, Teheran 1968, I:194/1, I:195/4.

(I:194/1) [...] فقال: يا أبا خالد النور والله نور الأئمة من آل محمد (ص) إلى يوم القيامة، وهم والله نور الله الذي أنزل، وهم والله نور الله في السماوات وفي الأرض. [...]

⁶⁵ Das *Itbāt al-waṣīya li-l-Imām ʿAlī b. Abī Ṭālib* wurde dem Historiker ʿAlī b. Ḥusain Masʿūdī (gest. 957) zugeschrieben, jedoch deutet neuere Forschung darauf hin, dass dieses Werk von einem anderen Autoren verfasst wurde. Ausführlichere Informationen dazu siehe im Kapitel „4.1 Die Debatte über Imam Ḥusains außergewöhnliches Wissen um sein Martyrium“.

⁶⁶ al-Kulainī, a.a.O., I:442/10; Aṣ-Ṣaiḥ Muḥammad Bāqir al-Maḡlisī: *Biḥār al-anwār*, 3. Auflage, 110 Bände, Bd. 15: *Kitāb an-nubūwa*, Beirut 1983, S. 118; Ders., a.a.O., Band 25: *Tārīḥ nabīnā*, S. 25. Arzina Lalani hat dieses Ḥadīṭ in *Itbāt al-waṣīya* S. 90ff. nachgewiesen. Vgl.: Arzina R. Lalani: *Early Shīʿi Thought – The Teachings of Imam Muḥammad al-Bāqir*, London 2000, S. 80.

(I:442/10) [...] عن جابر ابن يزيد قال: قال لي أبو جعفر (ع): يا جابر إن الله أول ما خلق خلق محمدا (ص) وعترته الهداة المهتدين، فكانوا أشباح نور بين يدي الله، قلت: وما الأشباح؟ قال: ظلّ النور أبدان نورانية بلا أرواح وكان مؤيداً بروح واحدة وهي روح القدس [...]

⁶⁷ al-Kulainī, a.a.O., I:389/1.

[...] عن أبي عبدالله (ع) قال: إن الله خلقنا من عليين وخلق أرواحنا من فوق ذلك وخلق أرواح شيعتنا من عليين وخلق أجسادهم من دون ذلك [...]

aus unserem Stoff und ihre Körper aus einem geheimgehaltenen und wohlverwahrten niedrigeren Stoff.“⁶⁸

In seinen Untersuchungen über die göttliche Lichtsubstanz in frühen schiitischen Überlieferungen vermochte Uri Rubin die Überzeugung aufzuzeigen, dass von Adam über die ihm nachfolgenden Propheten der Banū Isrāʿīl göttliches Licht auf Muḥammad übergegangen sei⁶⁹, der dieses spirituelle Licht zum Zeitpunkt seines Todes an seinen Schwiegersohn ʿAlī weitergegeben und ihn auf diesen Wege zu seinem Nachfolger gemacht haben soll. Kraft dieses Lichts soll den Imamen der Schutz vor Sünden (*ʿiṣma*) und geheimes Wissen (*ḥikma*) zuteil geworden sein, das von Imam zu Imam weitergegeben wurde.⁷⁰

1.3.3 Die göttliche Designation der Imame (*naṣṣ*)

Diesen Prozess der Weitergabe des Wissens und all dessen, was dem jeweiligen Imam von seinem Vorgänger anvertraut wurde, beschreibt der Traditionarier al-Kulainī in seiner Ḥadīṭ-Sammlung *Kitāb al-Kāfī* im Abschnitt „Der Hinweis und die Bestimmung des Fürsten der Gläubigen“ (*al-Iṣāra wa-ʿn-naṣṣ ʿalā Amīr al-muʿminīn*) als göttliche Designation (*naṣṣ*). Dazu zitiert er eine Überlieferung von Imam Muḥammad al-Bāqir, der zufolge der Prophet vor seinem Tod an seinen Schwiegersohn ʿAlī Wissen auf Gottes Geheiß weitergegeben hat. Dort heißt es:

„Als Muḥammad seine Prophetie vollendete und [sich] sein Leben [dem Ende zuneigte], offenbarte ihm Gott der Erhabene: Oh Muḥammad! Ich habe deine Prophetie vollendet und dein Leben [neigt sich dem Ende zu]. So vertraue das Wissen, das du hast, den Glauben, den großen Namen [Gottes, M.B.], das Erbe des Wissens und die Zeichen des Wissens der Prophetie deiner Familie [in der Linie] ʿAlī b. Abī Ṭālib an! Ich werde das Wissen, den Glauben, den großen Namen, das Erbe des Wissens und die

⁶⁸ Ebd., a.a.O., I:389/2.

[...] عن أبي عبدالله (ع) قال: سمعته يقول: إن الله خلقنا من نور عظمته، ثم صور خلقنا من طينة مخزونة مكنونة من تحت العرش، فأسكن ذلك النور فيه، فكنا نحن خلقاً وبشراً نور انبئين لم يجعل لأحد في مثل الذي خلقنا منه نصيباً وخلق أرواح شيعتنا من طينتنا وأبدانهم من طينة مخزونة مكنونة أسفل من ذلك الطينة [...]

⁶⁹ Uri Rubin: “Prophets and Progenitors in the Early Shīʿa Tradition”, in: *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 1 (1979) S. 41-65, S. 43ff., 48; Ders., “Pre-Existence and Light – Aspects of the Concept of Nur Muhammad”, in: *Israel Oriental Studies* 5 (1975), S. 62-119, S. 84, 89, 92, 95f., 98, 100. Zu seinen Quellen zählen: al-Bayhaqī: *Dalāʿil an-nubūwa*, Kairo 1969, S. 74, 84-86; Ibn Šahrāšūb: *Manāqib Āl Abī Ṭālib*, Najaf 1956; al-Masʿūdī: *Iṭbāt al-waṣīya li-l-imām ʿAlī b. Abī Ṭālib*, Najaf 1955, S. 90-113, 128, zitiert nach Rubin, “Pre-Existence and Light”.

⁷⁰ Ann K. Lambton: “Political Theory and Practice”, in: Seyyed Hossein Nasr/Hamid Dabashi/Seyyed Vali Reza Nasr, *Expectation of the Millennium - Shiʿism in History*, Albany 1989, S. 93-107, S. 93.

Zeichen des Wissens der Prophetie nicht von deinen Nachkommen trennen so wie ich sie nicht von den Nachkommen der Propheten getrennt habe.“⁷¹

Kurz bevor ‘Alī starb, so berichten auf den fünften Imam zurückreichende Überlieferungen weiter, soll er seinem Sohn Ḥasan anvertraut haben, was ihm zuvor Muḥammad anvertraut habe, und auf dieselbe Art habe Ḥasan seinem Bruder Ḥusain seinen letzten Willen mitgeteilt.⁷² Das folgende Ḥadīṭ stellt meines Erachtens das wichtigste in al-Kulainī’s Zusammenstellung dar, da es implizit die Designation des nächsten Imams durch Gott thematisiert. Darin erklärt ‘Alī seinem Sohn Ḥasan:

„‘Mein Sohn! Der Gesandte Gottes befahl mir, dir meinen letzten Willen anzuvertrauen, und dass ich dir meine Bücher und Waffen übergebe so wie der Gesandte Gottes mir seinen letzten Willen anvertraute und seine Bücher und Waffen übergab. Er befahl mir dir aufzutragen, sie an deinen Bruder al-Ḥusain zu übergeben, wenn du stirbst.’ Dann wandte er sich an seinen Sohn al-Ḥusain und sagte: ‘Der Gesandte Gottes befahl dir, [die Bücher und Waffen] deinem Sohn zu übergeben.’ Dann nahm er die Hand seines Enkels ‘Alī b. al-Ḥusain und sagte zu ihm: ‘Mein Sohn! Der Gesandte Gottes befahl dir, [die Bücher und Waffen] deinem Sohn Muḥammad b. ‘Alī zu übergeben.’ Dann wandte er sich an seinen Sohn al-Ḥasan und sagte: ‘Mein Sohn! Du bist der Bevollmächtigte und der Sachwalter des Blutes!’ [...]⁷³

Angesichts des politischen Machtkampfes um die rechtmäßige Nachfolge Imam Ḥusains innerhalb der imamitischen Gemeinde und der lückenhaften Überliefererkette des ‘Alī zugeschriebenen Ausspruchs sind jedoch Zweifel an der oben angedeuteten Kontinuität der Imamatslinie über ‘Alī’s Söhne mit Fāṭima bis

⁷¹ al-Kulainī, a.a.O., I:293/2.

[...] عن أبي جعفر (ع) قال: سمعته يقول: لما أن قضى محمد نبوته، واستكمل أيامه، أوحى الله تعالى إليه أن يا محمد قد قضيت نبوتك واستكملت أيامك، فأجعل العلم الذي عندك والايامن والاسم الأكبر وميراث العلم وأثار علم النبوة في أهل بيتك عند علي بن أبي طالب، فإني لن أقطع العلم والايامن والاسم الأكبر وميراث العلم وأثار علم النبوة من العقب من ذريتك كمالم أقطعها من ذريات الأنبياء.

⁷² Ebd., I:298/2, I:300/1, I:302/3.

(I:298/2) [...] عن أبي جعفر (ع) قال: إن أمير المؤمنين صلوات الله عليه لما حضره الذي حضره قال لابنه الحسن: ادن مني حتى أسر إليك ما أسر رسول الله (ص) إلي، وأنتمك على ما أتمنني عليه، ففعل. (I:300/1) [...] سمعت أبا جعفر (ع) يقول: لما حضر الحسن بن علي (ع) الوفاة قال للحسين (ع): يا أخي إني أوصيك بوصية فاحفظها.

⁷³ Ebd., I:298/5.

عدة من أصحابنا، عن أحمد بن محمد [...] عن جابر، عن أبي جعفر (ع) قال: أوصى أمير المؤمنين (ع) إلى الحسن وأشهد على وصيته الحسين (ع) ومحمداً وجميع ولده وروساء شيعته وأهل بيته، ثم دفع إليه الكتاب والسلاح، ثم قال لابنه الحسن: يا بني أمرني رسول الله أن أوصي إليك وأن أدفع إليك كتبي وسلاحي كما أوصى إلي رسول الله ودفع إلي كتبه وسلاحه، وأمرني أن أمرك إذا حضر الموت أن تدفعه إلى أخيك الحسين، ثم أقبل على ابنه الحسين وقال: أمرك رسول الله (ص) أن تدفعه إلى ابنك هذا، ثم أخذ بيد ابن ابنه علي بن الحسين، ثم قال لعلي بن الحسين: يا بني وأمرك رسول الله (ص) أن تدفعه إلى ابنك محمد بن علي وأقرئه من رسول الله (ص) ومثي السلام، ثم أقبل على ابنه الحسن، فقال: يا بني أنت ولي الأمر وولي الدم. [...]

Muḥammad al-Bāqir nicht von der Hand zu weisen. So unterstützte nach dem Tod des dritten Imams in Karbalāʾ nur eine kleine Gruppe Ḥusains einzig überlebenden Sohn ʿAlī Zain al-ʿĀbidīn und folgte stattdessen Ḥusains Halbbruder Muḥammad b. al-Ḥanafīya.⁷⁴ Ebenso versuchte Zain al-ʿĀbidīns Sohn Muḥammad al-Bāqir die Machtansprüche seines Halbbruders Zaid b. Zain al-ʿĀbidīn abzuwehren.⁷⁵ In diesem politischen Klima soll der sechste Imam Ğaʿfar aṣ-Ṣādiq als Erster den Versuch unternommen haben, die Linie des Imamats auf die Nachkommen ʿAlis mit Fāṭima, der Tochter des Propheten zu beschränken, um gegenrivalisierende Machtansprüche zu beschneiden.⁷⁶ Zum Zeitpunkt seines Todes war das *naṣṣ*-Konzept, d.h. die göttlich bestimmte Designation eines Imams durch seinen Vorgänger, allem Anschein nach noch kein verbindliches Modell der Nachfolgeregelung. Noch zu Beginn des zehnten Jahrhunderts berichteten schiitische Gelehrte, darunter al-Ḥasan b. Mūsā an-Naubahṭī (gest. zwischen 912 und 922), von einem Dutzend unterschiedlicher Ansichten über den rechtmäßigen Nachfolger des sechsten Imams. Dieser hatte seinen Sohn Ismāʿīl zum Nachfolger designiert, der jedoch vor ihm starb, was in der Gemeinde für große Verunsicherung sorgte und zur Entstehung der Siebenerschia, der Ismāʿīliya, führte.⁷⁷

1.3.4 Das außergewöhnliche Wissen der Imame

Die von al-Kulainī versammelten Überlieferungen über die Nachfolgeregelung der Imame weisen auf eine enge Verbindung zwischen der göttlichen Designation (*naṣṣ*) und dem besonderen Wissen (*ʿilm*) der Imame hin, das im folgenden Abschnitt näher untersucht werden soll. An der Art und dem Umfang des Wissens der Imame entzündeten sich in der imamitischen Gemeinde seit dem Ende des achten Jahrhunderts kontroverse Debatten, die in den späten 1960er Jahren im Iran erneut aufgegriffen wurden und unter Religionsgelehrten einen erbitterten Streit entfachte.

⁷⁴ Lalani, a.a.O., S. 7, 31, 44; S. Husain M. Jafri: *Origins and Early Development of Shiʿa Islam*, Beirut 1990, S. 239-246. Zur Gruppierung der Kaisāniya, die sich infolge der Nachfolgestreitigkeiten herausbildete, siehe: Wilferd Madelung: “Kaysāniyya”, in: *Encyclopaedia of Islam*, 2. Auflage, Bd. IV, Leiden 1978, S. 837a-839a.

⁷⁵ Ebd., S. 247ff. Zur Zaidiyya, die sich infolge der Nachfolgestreitigkeiten herausbildete, siehe: Wilferd Madelung: “Zaydiyya”, in: *Encyclopaedia of Islam*, 2. Auflage, Bd. XI, Leiden 2002, S. 478a-481a.

⁷⁶ Ebd., S. 281.

⁷⁷ Heinz Halm: *Die Schia*, Darmstadt 1988, S. 35. Für weitere Informationen zur Ismāʿīliya, die hier nicht weiter behandelt werden kann, siehe: Wilferd Madelung: “Ismāʿīliyya”, in: *Encyclopaedia of Islam*, 2. Auflage, Bd. IV, Leiden 1978, S. 198b-206.

Bevor darauf eingegangen wird, in welchem Umfang die Imame nach zwölferschiitische Lehre über göttliches Wissen verfügen, soll zunächst einmal betrachtet werden, in welcher Form den Imamen ihre besonderen Kenntnisse zukamen. Während Muḥammad göttliches Wissen durch Offenbarung (*waḥī*) erlangte, ging dieses Wissen wie oben bereits angedeutet qua ihrer Abstammung vom Propheten auf die Imame über. Entsprechend einiger Überlieferungen wurden ihnen göttliche Eingebungen zuteil (*ilhām*), die ihnen Engel in Träumen zuflüsterten.⁷⁸ Aussprüchen Imam al-Bāqirs zufolge habe Muḥammad auf Gottes Geheiß Traditionen der vergangenen Propheten an seinen Schwiegersohn ‘Alī b. Abī Ṭālib weitergegeben, der „das Wissen der Bevollmächtigten Gottes und jener, die ihm vorausgingen, erbte“ – *warata ‘ilm al-auṣiyā*.⁷⁹ Als Bevollmächtigte Gottes gelten allgemein im Islam judäo-christliche Propheten als die Vorgänger Muḥammads und im zwölferschiitischen Kontext die Imame als spirituelle und politische Nachfolger des Propheten Muḥammad.⁸⁰ Als ‘Alī starb, so soll Imam al-Bāqir weiter überliefert haben, folgte ihm jemand aus seiner Familie, dem er sein Wissen (*wa-l-‘ilm yutawārat*)⁸¹ „in der letzten Minute seines Lebens“⁸² vererbte, d.h. den Imamen wurden ihre besonderen Kenntnisse zum Zeitpunkt ihrer Berufung übermittelt.

Aussprüche der Imame Muḥammad al-Bāqir und Ğā‘far aṣ-Ṣādiq aus der ersten Hälfte des achten Jahrhunderts deuten darauf hin, dass sie ihre Abstammung vom Propheten zur maßgebenden Quelle des Wissens in religiösen Angelegenheiten erhob und die Imame infolge dessen als Klügste und Gelehrteste unter den Menschen galten.⁸³ Dank ihrer Einsichten in göttliches Wissen vermögen sie allein unter den Gläubigen das Wahre vom Falschen zu unterscheiden, wissen in allen Dingen Bescheid und unterrichten die Menschen über das

⁷⁸ Etan Kohlberg: “The Term Muḥaddath in Twelver Shī‘ism”, in: Ders., *Belief and Law in Imāmī Shī‘ism*, Aldershot 1991, S. 39-47, S. 40.

⁷⁹ al-Kulainī, a.a.O., I:293/2, I:222/6, I:224/2.

(I:222/6) [...] والعلم الذي أعطاه الله، إن الله عز وجل جمع لمحمد سنن النبيين من آدم و هلم جراً إلى محمد [...] وإن رسول الله صير ذلك كله عند أمير المؤمنين [...] (I:224/2) علي بن أبي طالب [...] ورث علم الأوصياء، وعلم من كان قبله [...]

⁸⁰ Etan Kohlberg: “Waṣī”, in: *Encyclopaedia of Islam*, 2. Auflage, Bd. XI, Leiden 2002, S. 161b-162a.

⁸¹ al-Kulainī, a.a.O., I:221/1, I:222/2-4; Abū Ğā‘far Muḥammad b. ‘Alī Ibn Bābawaih al-Qummī: *Kitāb al-Ḥiṣāl*, Band 1 und 2, Teheran 1884, I:88.

⁸² al-Kulainī, a.a.O., I:274/1-2, I:275/3.

(I:274/1) [...] قلت لأبي عبدالله متى يعرف الأخير ما عند الأول؟ قال: في آخر دقيقة تبقى من روحه.

⁸³ Ebd., I:213/1-3; Abū Ğā‘far Aḥmad b. Muḥammad b. Ḥālid al-Barqī: *Kitāb al-Maḥāsin*, Teheran 1370, S. 93 Nr. 49, zitiert nach: Sander, a.a.O., S. 130.

Erlaubte und Verbotene.⁸⁴ Neben dieser Darstellung enthält die Ḥadīṭ-Sammlung al-Kulainī *Kitāb al-Kāfī* ebenso Überlieferungen, die den Imamen übermenschliches Wissen zuschreiben wie beispielsweise Kenntnisse über zukünftige Ereignisse, Gedanken anderer Menschen oder Einsichten in das Verborgene. Diese Sicht geht maßgeblich auf die Gruppierung der Mufauwiḍa zurück, die seit der zweiten Hälfte des achten Jahrhunderts im Namen des Imams Ġa‘far aṣ-Ṣādiq Überlieferungen verbreitete, die die Imame als übernatürliche Wesen mit einem grenzenlosen Wissen über das Verborgene (*al-ġaib*) beschreiben.⁸⁵ Imamitische Gelehrte wie Ibn Bābawaih, aṣ-Ṣaiḥ al-Mufīd (gest. 1022), as-Saiyid al-Murtaḍā (gest. 1044) und viele andere hielten die Anhänger der Mufauwiḍa für sogenannte Übertreiber, *ġulāt*, und Ungläubige, die die angemessenen Grenzen der Religion überschritten haben aufgrund ihrer Überzeugung, Gott habe seine Kräfte nach der Schöpfung auf den Propheten und die Imame delegiert, die fast alle Seiner Funktionen ausführten.⁸⁶

So versammelte al-Kulainī unter anderem Überlieferungen, denen zufolge dem ersten Imam ‘Alī b. Abī Ṭālib Eigenschaften verliehen worden seien, die kein Anderer vor ihm inne gehabt habe. Beispielsweise sei er über Tode und Schicksale bestimmter Menschen unterrichtet worden, er soll gewusst haben, was ihm vorausging als auch was fern [zukünftig] sei⁸⁷, und ebenso, heißt es, habe er die inneren Gedanken einiger Menschen gekannt⁸⁸. Entsprechend des ererbten Wissens soll ‘Alis Sohn Ḥusain ebenfalls mit Ereignissen aus der Vergangenheit und Zukunft vertraut gewesen sein, wovon der folgende ihm zugeschriebene Ausspruch handelt: „Fürwahr, ich weiß, was in den Himmeln und auf der Erde ist. Ich weiß, was im Paradies ist und was in der Hölle. Ich weiß, was war und was sein wird.“⁸⁹ Über das Wissen des Verborgenen soll der dritte Imam erklärt haben:

⁸⁴ al-Kulainī, a.a.O., I:200/1, I:202/1; al-Barqī, a.a.O., S. 234 Nr. 191f., 195, S. 235f. Nr. 201.

⁸⁵ Hossein Modarressi: *Crisis and Consolidation in the Formative Period of Shī‘ite Islam – Abū Ġa‘far ibn Qiba al-Rāzī and his Contribution to Imāmite Shī‘ite Thought*, Princeton 1993, S. 21, 27, 47.

⁸⁶ Ebd., S. 21, 34, 46; Liyakat A. Takim: “From Bid‘a to Sunna – The Wilāya of ‘Alī in the Shī‘ī Adhān”, in: *Journal of the American Oriental Society* 120 (2000) 2, S. 166-177, S. 166.

⁸⁷ al-Kulainī, a.a.O., I:196/1.

[...] وكان أمير المؤمنين صلوات الله عليه كثيراً ما يقول: [...] ولقد اعطيت خصالاً ما سبقني إليها أحد قبلي علمت المنايا والبلايا والأنساب وفصل الخطاب، فلم يفتني ما سبقني ولم يعزب عني ما غاب عني [...]

⁸⁸ Ebd., I:438/1.

⁸⁹ Ebd. I:261/2.

عدّة من أصحابنا [...] سمعوا أبا عبدالله (ع) يقول: إني لأعلم ما في السماوات وما في الأرض وأعلم ما في الجنة وأعلم ما في النار، وأعلم ما كان وما يكون [...]

„Gott, der Gepriesene und Erhabene, hat zwei Arten des Wissens: Ein Wissen, das Er Seinen Engeln, Propheten und Gesandten enthüllt hat, wovon [auch] wir Kenntnis haben und ein Wissen, das Er für sich allein hat. Wenn Gott etwas davon [bekannt machen] will, lässt Er uns das wissen.“⁹⁰

Auf die Frage, ob der Imam das Verborgene kenne, soll Ḥusain geantwortet haben: „Nein, aber wenn er etwas wissen will, lässt Gott ihn das wissen.“⁹¹

Entsprechend der qurʾanischen Lehre kennt einzig Gott das Verborgene, das er bisweilen Seinen Gesandten enthüllte, die Ihm genehm waren.⁹² So sandte Gott Muḥammad wie schon den Propheten vor ihm (2:5, 2:136, 4:163) die Schrift und Weisheit herab, lehrte Muḥammad, was er bisher nicht wusste (4:113) und offenbarte ihm die „Verkündigungen des Verborgenen“⁹³ (3:44, 11:49, 12:102). Hinsichtlich der Begriffsklärung *al-ḡaib* bleibt der Qurʾān vage, lässt jedoch folgende Deutungen zu: Die Verse 2:2-4 erwähnen Gottesfürchtige, die sowohl an das Verborgene glauben als auch daran, was Gott früheren Propheten und Muḥammad herabgesandt hat, was die Vermutung nahelegt, dass *al-ḡaib* zunächst einmal die Offenbarung Gottes bezeichnet haben könnte. Die oben genannten Verse hinsichtlich der „Verkündigungen des Verborgenen“ handeln von Erzählungen über die schwangere Ehefrau ʿImrāns sowie die Propheten Noah und Josef und liefern weitere Anhaltspunkte, was *al-ḡaib* umfassen könnte: In der ersten Erzählung weiht die Ehefrau ʿImrāns Gott ihr ungeborenes Kind, von dem sie offensichtlich annahm, es werde ein Sohn (3:35-36). Nach der Entbindung ihrer Tochter Maria sagte sie: „Herr! Was ich zur Welt gebracht habe, ist ein weibliches Wesen – dabei wußte Gott (selber) sehr wohl, was sie zur Welt gebracht hatte, [...]“. Die zweite Erzählung über die „Verkündigungen des Verborgenen“ handelt von Noah, der Gott fragte, warum er seinen Sohn denn nicht vor den Fluten gerettet habe (11:36-46). Gott ließ ihn daraufhin wissen, dass sein Sohn aufgrund seines sündhaften Betragens nicht zu seiner Familie gehöre und Noah Ihn nicht nach etwas fragen solle, wovon er keine Kenntnis habe. In der

⁹⁰ Ebd., I:255/1. Vgl. I:255/2 und I:256/4, eine auf Imam al-Bāqir zurückgehende Überlieferung ähnlichen Wortlauts.

عن أبي عبدالله قال: إن لله تبارك وتعالى علمين: علماً أظهر عليه ملائكته و أنبياءه و رسله، فما أظهر عليه ملائكته و رسله و و أنبياءه فقد علمناه و علماً استأثر به فاذا بد الله في شيء منه أعلمنا ذلك [...]

⁹¹ Ebd., I:257/4, I:258/2-3.

(I:257/4) سألت أبا عبدالله عن الإمام يعلم الغيب؟ فقال: لا ولكن إذا أراد أن يعلم الشيء أعلمه الله ذلك.

⁹² Siehe Qurʾān, Gott als der alleinige Kenner des Verborgenen 6:59, 10:20, 11:123, 27:65, der Gesandte in Sein Wissen einweiht 3:179, 72:26-27.

⁹³ ذلك من انباء الغيب نوحيه اليك .

dritten Geschichte verlieh Gott Josef die Fähigkeit der Traumdeutung und ließ dessen Traum von einst von der Wiedervereinigung mit seinem Vater und seinen Brüdern Wirklichkeit werden (12:35-100). Diese drei Erzählungen legen die Vermutung nahe, dass das Verborgene u.a. die Kenntnis Gottes umfasst, welches Geschlecht ein ungeborenes Kind hat, was im Inneren eines Menschen vorgeht und was sich in der Zukunft ereignen wird. Ohne dass das Verborgene explizit genannt wird, fasst der folgende Vers zusammen, welche Kenntnisse einzig bei Gott liegen:

„Gott (allein) weiß über die Stunde (des Gerichts) Bescheid. Er läßt reichlichen Regen (vom Himmel) herabkommen. Und er weiß, was im Leib der (werdenden) Mütter ist, während (unter den Menschen) niemand weiß, was er am nächsten Tag erwerben wird, und niemand weiß, in welchem Land er sterben wird. Gott weiß Bescheid und ist (über alles) wohl unterrichtet.“ (31:34)

Im zehnten Jahrhundert sah sich die Gruppierung der Mufauwiḍa aufgrund ihrer Überzeugung, die Imame seien übernatürliche Wesen mit grenzenlosen Kenntnissen des Verborgenen, innerhalb der imamitischen Gemeinde dem Vorwurf der Ketzerei ausgesetzt.⁹⁴ In seiner Untersuchung über die formative Periode des schiitischen Islams kam Modarressi sodann zu dem Schluss, dass die Mehrheit der Imamiten die Imame für tugendhafte Gelehrte (*‘ulamā’ abrār*) hielt, die Gott mit einigen Eigenschaften gesegnet habe, die gewöhnlichen Menschen verwehrt blieben.⁹⁵

Davon zeugt auch die Beschreibung der Imame in Ibn Bābawaihs Schriften. Übereinstimmend mit al-Barqī und al-Kulainī überlieferte der Traditionarier Ende des zehnten Jahrhunderts, dass die Imame unter den Menschen über das umfangreichste Wissen verfügten und im Vorfeld bereits wussten, was sich ereignen werde. Das bedeutet, dass er ihnen Kenntnisse über zukünftige Ereignisse zugestand.⁹⁶ In einem wesentlichen Punkt unterscheiden sich jedoch die von al-Kulainī und Ibn Bābawaih vertretenen Standpunkte, die ich in den von ihnen überlieferten Aussprüchen der Imame widergespiegelt sehe. Während das von al-Kulainī überlieferte Ḥadīṭ Imam Ḥusains, dass Gott ein offenes und ein Ihm

⁹⁴ Modarressi, Crisis, S. 34, 35.

⁹⁵ Ebd., S. 29, 38.

⁹⁶ Ibn Bābawaih, a.a.O., I:49f.

[...] عن ابي عبد الله وجعفر بن محمد عليهما السلام قال عشر خصال من صفات الامام [...] وان يكون اعلم الناس [...] فاما اخباره بالحوادث التي تحدث قلب حدوثها [...]

exklusives Wissen vom Verborgenen habe, durchaus so gedeutet werden kann, dass Er den Imamen Einblicke darin gewährt, sollten sie einen bestimmten Gesichtspunkt erfahren wollen, verneint Ibn Bābawaih, dass die Imame in das Verborgene eingeweiht worden seien. Vielmehr bezeichnet er all jene, die den Imamen diese Eigenschaft zugestehen als Ungläubige und verfasste mit seinem *Kitāb Ibtāl al-gulūw wa-'t-tafwīd* eine Kritik an der Mufawwiḍa, die den Imamen grenzenloses göttliches Wissen zuschrieb.⁹⁷ Sein Werk *Kitāb al-Ḥiṣāl* enthält eine Imam Ḥusain zugeschriebene Überlieferung, in der ihm sein Vater ʿAlī entsprechend des Qurʾānverses 31:34 mitgeteilt haben soll, dass es fünf Dinge gebe, die Gott keinem Seiner Geschöpfe bekannt mache. Darin heißt es: „Gott hat das Wissen über die Stunde [Zeitpunkt des Jüngsten Gerichts, M.B.], [wann] der Regen fällt, und Er weiß, was im Mutterleib ist. Keine Seele weiß, was sie morgen verdient und an welchem Ort sie stirbt. Gott ist der Allwissende.“⁹⁸ Ibn Bābawaihs Beschäftigung mit dem Wissen des Verborgenen scheint sich auf die oben zitierte Tradition zu beschränken.⁹⁹

Seine Schüler setzten hingegen auch im elften Jahrhundert die Debatte über die Art und den Umfang des Wissens der Imame fort. So zeichnete sich ab dem Wirken von aš-Šaiḥ al-Mufid die Position ab, dass sich das Wissen der Imame eher auf rechtliche Belange konzentrierte und ihre Einsichten in das Verborgene beschränkt seien. Der Schüler Ibn Bābawaihs zeigte sich zwar davon überzeugt, dass die Imame in allen Belangen der Religion umfassendes Wissen besitzen – der Imam kenne die rechtlichen Bestimmungen von allem, was sich ereignet¹⁰⁰ – jedoch äußerte er Zweifel an der ihnen zugeschriebenen Fähigkeit, allumfassend über zukünftige Ereignisse unterrichtet worden zu sein. Er erkannte an,

„dass die Imame aus Muḥammads Familie das Innerste einiger Menschen kannten und [Dinge] wussten, bevor sie geschahen. Diese [Fähigkeit] gehört nicht notwendig[erweise] zu ihren Eigenschaften, noch ist sie eine Be-

⁹⁷ Modarressi, a.a.O., S. 42f.

⁹⁸ Ibn Bābawaih, a.a.O., I:139.

عن أبي عبدالله ع قال قال لي ابي الا اخبرك بخمسة لم يطلع الله عليها احداً من خلقه قلت بلى قال ان الله عنده علم الساعة و ينزل الغيث و يعلم ما في الارحام و ما تدرى نفس ماذا تكسب غدا و ما تدرى نفس باى ارض تموت ان الله عليم خبير.

⁹⁹ Bar-Asher legt nahe, dass Ibn Bābawaih in seinen wichtigsten Werken *Amālī aš-Ṣadūq*, *Ikmāl ad-dīn wa-itmām an-niʿma*, *Risāla fi 'l-iʿtiqādāt*, *al-Ḥiṣāl*, *Maʿānī al-aḥbār*, *ʿUyūn aḥbār ar-Riḍā*, *al-Muqniʿ* und *al-Hidāya* die Frage, inwieweit die Imame über das Verborgene unterrichtet worden waren, nicht ausführlicher thematisierte als oben dargestellt. Siehe: Meir M. Bar-Asher: *Scripture and Exegesis in Early Imāmī Shiism*, Leiden/Boston/Köln 1999, S. 152.

¹⁰⁰ Muḥammad b. Muḥammad b. an-Nuʿmān al-Mufid: *Aḡwibat al-masāʿil al-ḥāḡibiya aw al-masāʿil al-ʿukbariya*, Beirut 1994, S. 85.

[...] و إنما إجماعهم ثابت على أن الإمام يعلم الحكم في كل ما يكون. [...]

dingung für ihr Imamatsamt. Vielmehr ehrte Gott sie damit und unterrichtete sie mit Wohlwollen, damit [die Menschen] ihnen gehorchen und an ihrem Imamatsamt festhalten. Dies beruht nicht notwendig[erweise] auf Vernunft, sondern es kommt ihnen durch [Offenbarung] zu. Was nun die Behauptung betrifft, sie würden das Verborgene kennen, so ist sie falsch, denn diese Eigenschaft gebührt nur Gott. [...]“¹⁰¹

Ruft man sich die Imamatsamt ‘Alī zugeschriebene Definition des Verborgenen in Erinnerung, der zufolge einzig Gott das Schicksal der Menschen kenne, birgt al-Mufids Ansicht einen Widerspruch: Einerseits negiert er die Kenntnisse der Imame vom Verborgenen, was er als Glauben der *ḡulāt*, d.h. jener, die die Imame vergöttlichen, geißelt, andererseits räumt er ihnen aber die Fähigkeit ein, mit Gottes Hilfe einige Menschen durchschauen zu können und zu wissen, was sich in der Zukunft ereignen wird. Diese Unstimmigkeit versucht al-Mufid mit seiner Argumentation zu umgehen, dass das Wissen des Verborgenen sich vom Wissen um Gedanken und Schicksale einiger Menschen unterscheidet, weil die Imame Wissen erworben hätten und nicht aus sich selbst heraus über Wissen verfügen wie Gott.¹⁰²

Von welcher Bedeutsamkeit die Debatte um das Wissen des Verborgenen ist, zeugt die immer wiederkehrende Frage, ob die Imame zukünftige Ereignisse vorherzusagen vermochten, und ob insbesondere Imam Ḥusain wusste, dass er auf seinem Weg nach Kufa getötet wird. Bereits zu Zeiten der an-Naubahṭīs, der führenden imamitischen Theologen im frühen zehnten Jahrhundert, hinterfragten Anhänger der Imame, warum sich der dritte Imam angesichts der Gefahren erhoben hatte. Kohlberg zufolge ging die Unzufriedenheit in der imamitischen Gemeinde über das Urteil ihrer Gelehrten, dass die Entscheidungen des Imams immer richtig seien und nicht in Frage gestellt werden dürften, sogar so weit, dass gar Zweifel hinsichtlich der Gültigkeit von Ḥasans und Ḥusains Imamatsamt aufgekomen waren.¹⁰³ Im frühen elften Jahrhundert griff al-Mufid die Frage wieder auf, warum sich der Prophetenkel zu den Kufanern begab, wo er doch gewusst

¹⁰¹ Ders.: *Awā’il al-maqālāt fi ‘l-madāhib wa-‘l-muḥtarāt*, Tabriz 1951/1952, S. 38.

وأقول: إن الأئمة من آل محمد (ص) قد كانوا يعرفون ضمائر بعض العباد ويعرفون ما يكون قبل كونه، وليس ذلك بواجب في صفاتهم ولا شرطاً في إمامتهم، وإنما أكرمهم الله تعالى به وأعلمهم إياه للطف في طاعتهم والتمسك بإمامتهم، وليس ذلك بواجب عقلاً ولكنه وجب لهم من جهة السماع. فأما إطلاق القول عليهم بأنهم يعلمون الغيب فهو منكر بين الفساد، لأن الوصف بذلك إنما يستحقه من علم الأشياء بنفسه لا بعلم مستفاد، وهذا لا يكون إلا الله عز وجل وعلى قولي هذا جماعة أهل الإمامة إلا من شذ عنهم من المفوضة ومن انتمى إليهم من الغلاة.

¹⁰² al-Mufid, *Awā’il*, S. 38.

¹⁰³ Etan Kohlberg: “Some Imāmi Shī‘ī Interpretations of Umayyad History”, in: Ders., *Belief and Law in Imāmi Shī‘ism*, Aldershot 1991, S. 145-159, 249-254, S. 146.

habe, dass sie ihn im Stich lassen würden und er auf seiner Reise in den Irak getötet werde. Seiner Ansicht nach konnte man diese Frage nicht eindeutig beurteilen, da es weder einen rationalen Beleg noch Überlieferungen dafür gab.¹⁰⁴ Ob Imam Ḥusain über seine bevorstehende Tötung unterrichtet worden war, ließ al-Mufid unbeantwortet.

Sein Schüler aš-Šarīf al-Murtaḍā ging in seinem Werk *Tanzīh al-anbiyā'* ebenfalls der Frage nach, warum Imam Ḥusain mit seinen Angehörigen nach Kufa zog, obwohl er doch wusste, wie die Kufaner in der Vergangenheit gegen seinen Vater und Bruder gehandelt hatten. Al-Murtaḍā war der Meinung, dass sich der Prophetenkel verpflichtet gefühlt habe, der Einladung der Kufaner nachzukommen und sie zu regieren, „[aber] er rechnete nicht damit, dass einige Leute treulos handeln [...] und es geschah, was geschah.“¹⁰⁵ Die Tötung seines Emissärs Muslim b. 'Aqīl und Imam Ḥusains verhinderter Rückzug bezeichnete al-Murtaḍā als schlimmen Zufall (*al-ittifāq as-saiyi'*), den er schlicht nicht habe vorhersehen können.

Al-Mufids und al-Murtaḍās Schüler Šaiḥ aṭ-Ṭā'ifa aṭ-Ṭūsī erörterte zwar nicht Imam Ḥusains Kenntnisse zukünftiger Ereignisse, brachte jedoch ein weiteres Beispiel vor, mit dem er gegen die umfassenden Kenntnisse der Imame vom Verborgenen argumentierte. Seiner Meinung nach war der zwölfte Imam aus Angst vor Feinden in die Verborgenheit entschwunden und hatte den Kontakt zu seinen Anhängern abgebrochen, weil er weder deren Gedanken kannte noch deren Handlungen vorauszusagen vermochte.¹⁰⁶ Im elften Jahrhundert dominierten diese drei Gelehrten mit ihrer rationalen Sichtweise die Debatte über das Wissen der Imame. Ihre Position, dass deren Kenntnisse vom Verborgenen begrenzt seien, sollte sich jedoch nicht als führende Meinung innerhalb der imamitischen Gemeinde durchsetzen.

¹⁰⁴ al-Mufid, *Aḡwibat*, S. 84ff.

فأما علم الحسين (ع) بأن أهل الكوفة خاذلوه، فلنا نقطع على ذلك إذ لا حجة عليه من عقل ولا سمع.

¹⁰⁵ Aš-Šarīf al-Murtaḍā Abū 'l-Qāsim 'Alī b. al-Ḥusain al-Mūsawī: *Tanzīh al-anbiyā'*, 2. Auflage, Najaf 1961, S. 221.

[...] وكرروا الطلب والرغبة وراى (ع) من قوتهم على من كان يليهم في الحال من قبل يزيد [...] في ظنه ان المسير هو الواجب تعين عليه ما فعله من الاجتهاد والتسبب ولم يكن في حسابه ان القوم يغدر بعضهم ويضعف اهل الحق عن نصرته و يتفق بما اتفق من الامور الغريبة [...]

¹⁰⁶ Ders.: *Al-Fuṣūl al-muḥtāra*, o.O. o.J., S. 80f.; Muḥammad b. al-Ḥasan aṭ-Ṭūsī: *Talḥiṣ aš-Šāfi*, Najaf 1963, S. 94; Ders.: *Kitāb al-ḡaiba*, Najaf 1965, S. 66f. Zitiert nach: Etan Kohlberg: "Imam and Community in the Pre-Ghayba Period", in: Ders., *Belief and Law in Imāmi Shī'ism*, Aldershot 1991, S. 25-53, S. 27.

Historische Beschreibungen aus dem 12. und 13. Jahrhundert, in deren Mittelpunkt die Ereignisse von Karbalāʾ stehen, veranschaulichen eine Abkehr von der oben geschilderten rationalen Sicht auf das Wissen Imam Ḥusains: Mit Hilfe von Überlieferungen, die nicht in den kanonischen schiitischen Ḥadīṭ-Kompendien enthalten sind, zeichneten die Gelehrten Muwaffaq b. Aḥmad Ḥwārazmī (gest. 1172) und Ibn Ṭāwūs (gest. 1266) in ihren Werken *Maqṭal al-Ḥusain* und *al-Luhūf ʿalā qatlā aṭ-Ṭufūf* vom Prophetenenkel das Bild eines allwissenden Imams, der von Gott über sein bevorstehendes Martyrium unterrichtet worden war und sich seinem Schicksal gefügt hatte.¹⁰⁷ Unter Verwendung zahlreicher von *ḡulāt*-Gruppierungen in Umlauf gebrachter Überlieferungen setzt sich diese Darstellung von Imam Ḥusains Wissen in Raḡab b. Muḥammad al-Bursīs (gest. 1411) Erzählung *Maṣāriq anwār al-yaqīn fī asrār Amīr al-muʾminīn* fort.¹⁰⁸ Die Frage, ob sich zwölfschiitische Gelehrte in der Zwischenzeit vom 15. bis ins frühe 17. Jahrhundert mit dem Wissen des Verborgenen im Allgemeinen und Imam Ḥusains Kenntnissen zukünftiger Ereignisse im Besonderen auseinander gesetzt haben, kann im Moment nicht hinreichend beantwortet werden, da die wissenschaftliche Erschließung der einschlägigen Literatur des 15. bis 17. Jahrhunderts noch aussteht.

Umso deutlicher fällt das Urteil des wohl einflussreichsten Gelehrten der Safawidenzeit (1501-1722), Muḥammad Bāqir al-Maḡlisī (gest. 1699), in seinem beispiellosen Ḥadīṭ-Kompodium *Bihār al-anwār* aus, in dem er die im elften Jahrhundert dominierende muʿtazilitisch geprägte Sicht auf das Wissen der Imame wiederbelebt. Sein dem Imam gewidmeter Band enthält ein kurzes Kapitel bestehend aus zwölf Qurʾānversen, einigen zusammengefassten Qurʾānkommentaren und sechs Überlieferungen, in dem er zu dem Schluss kommt „Sie [die Imame] kennen das Verborgene und dessen Bedeutung nicht aus sich selbst heraus, ohne dass Gott sie durch Eingebung oder Inspiration unterrichtet“.¹⁰⁹ Mit elf von zwölf Qurʾānversen bekräftigt al-Maḡlisī, dass das Wissen des Ver-

¹⁰⁷ ʿAlī b. Mūsā b. Ġaʿfar b. Muḥammad Ibn Ṭāwūs: *Kitāb al-Luhūf ʿalā qatlā aṭ-Ṭufūf*, Beirut 1995, S. 24; Siehe Kapitel „4.1 Die Debatte über Imam Ḥusains göttliches Wissen um sein Martyrium“.

¹⁰⁸ Modarressi, a.a.O., S. 27, 29, 41, 49; Kohlberg, „Imam and Community in the Pre-Ghayba Period“, S. 27.

¹⁰⁹ al-Maḡlisī, a.a.O., Bd. 26: *Kitāb al-Imāma*, Beirut 1983, S. 98-104.

(26:98) انهم عليهم السلام لا يعلمون الغيب و معناه.
 (26:103) قد عرفت مراراً أن نفي علم الغيب عنهم معناه أنهم لا يعلمون ذلك من أنفسهم بغير تعليمه تعالى بوحى أو إلهام.
 Der Druckfehler „aw“ anstelle des arabischen „yā“ stammt aus der verwendeten Ausgabe des *Bihār al-anwār*.

borgenen allein bei Gott liege mit Verweis auf Qurʾān 72:26-27 und aṭ-Ṭabarsī Kommentar *Mağmaʿu al-bayān fī tafsīr al-Qurʾān*, dass Er in Sein Wissen einweiht, wen Er will. Seine Position, was das Verborgene umfasst, stützt al-Mağlisī auf zwei Imam ʿAlī zugeschriebenen Überlieferungen, darunter die oben genannte von Ibn Bābawaih übermittelte Tradition, der zufolge einzig Gott den Zeitpunkt der letzten Stunde und des Regenfalls, das Geschlecht eines Ungeborenen sowie das Schicksal der Menschen und deren Todesort kennt.¹¹⁰ Die zweite Überlieferung, die al-Mağlisī aus einer der frühesten imamitischen Ḥadīṭ-Sammlungen, aṣ-Ṣaffār al-Qummīs (gest. 903) *Baṣāʾir ad-darağāt*, zitiert, ist gleichen Inhalts wie die von Ibn Bābawaih übermittelte, jedoch expliziter hinsichtlich des allein Gott zustehenden Wissens. Dort heißt es:

„Ich hörte den Fürst der Gläubigen sagen: ‘Gott hat zwei Arten des Wissens: Ein Wissen, das er über das Verborgene für sich allein hat und keinem Seiner Propheten und keinem Seiner Engel enthüllt. Gott hat das Wissen der Stunde, [darüber wann] es regnet, und Er weiß, was im Mutterleib ist. Keine Seele weiß, was sie morgen verdient und an welchem Ort sie stirbt. Und Er hat ein Wissen, das Er Seinen Engeln enthüllte. Was Er Seinen Engeln enthüllte, enthüllte Er [auch] Muḥammad und dessen Familie [...]’“¹¹¹

Im Anschluss an dieses Ḥadīṭ knüpft al-Mağlisī an die Debatte über das Wissen der Imame an und erklärt, dass sie durchaus den Todeszeitpunkt eines Menschen kennen können, nicht aber den genauen Moment, in dem die Seele den Körper verlässt. Auf welche Quellen er sich dabei beruft, ist nicht bekannt. Wie einst al-Mufid erklärt al-Mağlisī weiter, dass die Imame das Verborgene nicht aus sich selbst heraus kennen können, sondern Gott ihnen diese Kenntnisse über Eingebung oder Inspiration (*waḥī aw ilhām*) zukommen lässt.¹¹² Das Medium dieser göttlichen Unterrichtung stellen unter anderem Traumvisionen der Imame dar, auf die zahlreiche Überlieferungen hinweisen.¹¹³

¹¹⁰ Ebd., 26:102/2; Vgl. Ibn Bābawaih, a.a.O., I:139, siehe Fußnote 92.

¹¹¹ al-Mağlisī, a.a.O., 26:102/3.

[...] سمعت أمير المؤمنين (ع) يقول: إن الله علمين: علم استأثر به في غيبه فلم يطلع عليه نبياً من أنبيائه ولا ملكاً من ملائكته وذلك قول الله تعالى: إن الله عنده علم الساعة وينزل الغيث ويعلم ما في الأرحام وما تدري نفس ماذا تكسب غداً وما تدري نفس بأى أرض تموت و له علم قد أطلع عليه ملائكته فما أطلع عليه ملائكته فقد أطلع عليه محمداً وآله [...].

¹¹² Ebd., 26:103, siehe Fußnote 103.

¹¹³ Leah Kinberg: “Dreams and Sleep”, in: Jane Dammen McAuliffe (Hrsg.), *Encyclopaedia of the Qurʾān*, 6 Bände, Bd. I, Leiden/Boston 2001, S. 546b-553a; Die entsprechenden Überlieferungen werden im Kapitel 4.1 Die Debatte über Imam Ḥusains außergewöhnliches Wissen um sein Martyrium vorgestellt.

Seine Schlussfolgerungen bekräftigt er in einem Nachtrag mit dem oben genannten Zitat al-Mufids, dass einzig Gott das Verborgene kennt und Er, wenn Er will, den Imamen Einblicke in göttliches Wissen gewährt. In diesem Kapitel klammert al-Mağlisī die Beantwortung der Frage, ob Imam Ḥusain über sein bevorstehendes Martyrium unterrichtet worden war, aus. Diesbezüglich versammelte er in den Bänden zehn und 44 unzählige Überlieferungen, die darauf hindeuten, dass der dritte Imam sowohl den Ort als auch den Zeitpunkt seines gewaltsamen Todes gekannt habe. Allerdings kann man nicht davon ausgehen, dass diese Traditionen automatisch al-Mağlisīs Ansicht widerspiegeln angesichts seiner Intention, prinzipiell den gesamten Korpus an imamitischen Überlieferungen in seiner imposanten Ḥadīṭ-Enzyklopädie abzubilden.

Sowohl al-Mağlisīs Ḥadīṭ-Kompandium, in dem er zum Teil wenig bekannte und in Vergessenheit geratene zwölferschiitische Überlieferungen versammelte, als auch sein Standpunkt zum Wissen des Verborgenen brachten dem Gelehrten Kritik von Zeitgenossen ein. Während der Gelehrte Muḥammad Ḥusainī Mir Lauḥī (gest. 1719) beanstandete, dass al-Mağlisī schwache und tendenziöse Überlieferungen in seine Enzyklopädie aufgenommen habe¹¹⁴, vertrat der Shirazer Rechtsgelehrte ʿAlī Ḥān al-Ḥusainī al-Madanī Ibn Maʿṣūm (gest. 1708) eine von al-Mağlisī abweichende Meinung hinsichtlich des Wissens vom Verborgenen. Dieses differenzierte er in sichtbares Wissen (*al-ʿulūm az-zāhirīya*), das auf bekannten Fakten basiere, und verborgenes Wissen (*al-ʿulūm al-ḡaibīya*), das nur den Imamen bekannt sei.¹¹⁵ Ob Ibn Maʿṣūm näher erläuterte, welche Bestandteile das verborgene Wissen umfasst und auf welche Überlieferungen er sich stützte, ist nicht bekannt, da Kohlberg in seiner kurzen Beschreibung des safawidischen Autors seine Quellen nicht benannte, dass dessen Argumentation umfangreicher hätte nachvollzogen werden könnte. Auf die bereits von al-Mufid gestellte Frage, ob der dritte Imam über sein Schicksal unterrichtet worden war, erklärte Ibn Maʿṣūm ausweichend, dass es durchaus vorkommen kann, dass ein Imam von sichtbarem Wissen geleitet handelt, obwohl er durch seine Kenntnisse des Verborgenen wisse, dass sich sein Handeln als unklug erweisen werde.¹¹⁶

¹¹⁴ Rainer Brunner: "Majlesi, Moḥammed Bāqer", in: Ehsan Yarshater (Hrsg.), *Encyclopaedia Iranica*, New York 2011, Onlinepublikation, ohne Seitenzählung: <http://www.iranicaonline.org/articles/majlesi-mohammad-baqer> (letzter Aufruf: 07.09.2012).

¹¹⁵ Kohlberg, "Some Imāmī Shīʿī Interpretations of Umayyad History", S. 150.

¹¹⁶ Ebd.

Aus dieser Darstellung geht hervor, dass unter zwölferschitischen Gelehrten bis ins frühe 18. Jahrhundert verschiedene Meinungen über das Wissen des Verborgenen und den Umfang von Imam Ḥusains Wissen hinsichtlich seines bevorstehenden Todes nebeneinander existierten. Welche Richtung diese Debatte im 19. und 20. Jahrhundert einschlug, wird später die Quellenanalyse im vierten Kapitel über „4. Die Darstellung Imam Ḥusains im Wandel“ beschreiben.

1.3.5 Die Makellosigkeit der Imame (*‘iṣma*)

Ein wesentlicher Eckpfeiler der Imamatslehre ist die Makellosigkeit der Imame im Sinne von „Immunität von Fehler und Sünde“ und Unfehlbarkeit hinsichtlich des gesamten Wissens über die Offenbarung und ihrer Vorschriften (*‘iṣma*). Dieses Thema griff erstmals mutmaßlich ein Schüler Imam Ġa‘far aṣ-Ṣādiq, Ḥiṣām b. al-Ḥakam, im achten Jahrhundert auf.¹¹⁷ Den Grundstein für die Lehre legte schließlich der Traditionarier und Schüler al-Kulainī, Abū ‘Abdallāh Muḥammad b. Ibrāhīm an-Nu‘mānī (gest. 971), in seinem *Kitāb al-Ġaiba*. Auf der Grundlage von Aussprüchen der Imame – der Qur’ān enthält weder Hinweise zum Begriff noch zum Konzept der Unfehlbarkeit – schlussfolgerte an-Nu‘mānī, dass die Imame mit Gottes Gnade vor Unvollkommenheit, Fehlern und Ungehorsam geschützt seien.¹¹⁸ Darauf aufbauend entwickelte der Traditionarier Ibn Bābawaih in seinem Werk *Risāla fī ‘l-i‘tiqād Ibn al-Ḥakams und an-Nu‘mānīs* Überlegungen weiter. Während Ibn al-Ḥakam lediglich den Imamen *‘iṣma* zugestanden haben soll, bestand in Ibn Bābawaihs Denken die Gruppe der Unfehlbaren (*ma‘ṣūmūn*) aus den Propheten und Gesandten Gottes, den Imamen sowie den Engeln.¹¹⁹ Sie waren seiner Meinung nach von Makeln (*danas*) befreit und begingen weder kleine noch große Sünden, wobei die Unfehlbarkeit nicht Vergehen umfasse, die im Zustand der Geistesabwesenheit (*sahw*) oder des Vergessens (*nasī*) begangen wurden.¹²⁰ Ibn Bābawaih soll als erster Gelehrter zwischen Sünden unterschieden haben, die vor und nach der prophetischen Offenbarung bzw. der Annahme des Imamats begangen wurden. Er vertrat die Ansicht, dass

¹¹⁷ Wilferd Madelung: “‘Iṣma”, in: *Encyclopaedia of Islam*, 2. Auflage, Bd. IV, Leiden 1978, S. 182b-184a, S. 183a.

¹¹⁸ Andrew J. Newman: *The Development and Political Significance of the Rationalist (Uṣūlī) and Traditionalist (Akhbārī) Schools in Imāmī Shī‘ī History. From the Third/Ninth to the Tenth/Sixteenth Century A.D.*, Dissertation, Bd. I, Los Angeles 1986, S. 134.

¹¹⁹ Bar-Asher, a.a.O., S. 160, 171.

¹²⁰ Ebd., S. 171.

Gott die *‘iṣma* erst mit dem Ruf zur Prophetie bzw. zum Imamats verliehen hat.¹²¹ Seine Definition von *‘iṣma* umfasste nicht nur Sündlosigkeit, sondern ebenso die Vervollkommnung des Intellekts und keinerlei Wissensdefizite.¹²²

Ibn Bābawaihs Schüler aš-Šaiḥ al-Mufid schlussfolgerte, dass die Imame wie die Propheten vor Sünden geschützt und unfehlbar (*ma‘ṣūm*) sein müssen, damit sie ihren Pflichten der Leitung und Unterrichtung der Gläubigen nachkommen können, ohne die Gemeinde dem Irrtum auszusetzen. Zur Kategorie der Unfehlbaren zählte al-Mufid die Propheten und Imame, die seiner Überzeugung nach sowohl vor als auch nach ihrer Berufung zur Prophetie bzw. zum Imamats vor großen Sünden gefeit waren.¹²³ Mit Ausnahme Muḥammads hielt er es für möglich, dass die Imame und früheren Propheten vor ihrer Berufung unbeabsichtigt kleinere nicht schmachvolle Sünden begangen haben.¹²⁴ Sobald die Imame jedoch im Amt waren, seien sie vor kleinen und großen Sünden sowie Irrtum geschützt gewesen.¹²⁵

Den umfassendsten Beitrag zur *‘iṣma*-Lehre leistete al-Mufids Schüler aš-Šarīf al-Murtaḍā in seinem Werk *Tanzīh al-anbiyā’*, in dem er sich ausschließlich mit der Reinheit (*tanzīh*) der Propheten von Adam über Noah und Abraham bis zu Muḥammad und den 12 Imamen auseinandersetzte. Darin fasste er den imami-tischen Standpunkt zusammen, dass sowohl die Propheten als auch die Imame vor und nach deren Ruf zur Prophetie bzw. zum Imamats weder kleine noch große Sünden begangen haben dürfen.¹²⁶ Dieser Standpunkt, dass die Propheten und Imame ihr ganzes Leben lang vor Sünde und Irrtum geschützt seien, setzte sich unter zwölfschiitischen Gelehrten durch, womit die *‘iṣma*-Lehre in der Mitte des elften Jahrhunderts ihren Abschluss fand.¹²⁷

¹²¹ Ebd.

¹²² McDermott, a.a.O., S. 356.

¹²³ al-Mufid, *Awā’il*, S. 29f., 35.

¹²⁴ McDermott, a.a.O., S. 107.

¹²⁵ Ebd.; Sander, a.a.O., S. 86.

¹²⁶ Aš-Šarīf al-Murtaḍā, a.a.O., S. 3, 11.

(ص 3) فقالت الشيعة الامامية، لا يجوز عليهم شيء من العاصي والذنوب كبيراً او صغيراً لا قبل النبوة ولا بعدها، ويقولون في الائمة مثل ذلك [...] .

¹²⁷ Madelung, a.a.O., S. 182b.

1.3.6 Die Fähigkeit der Fürsprache (*šafā'a*)

Die besonderen Eigenschaften der Imame werden schließlich durch die Fähigkeit komplementiert, mit Gottes Erlaubnis am Tag des Jüngsten Gerichts Fürsprache (*šafā'a*) für die Gläubigen einzulegen, die sie von Muḥammad über die göttliche Designation (*naṣṣ*) erlangt haben. Die Fürsprache ist ein Gebet (*ṣalāt*), mit dem Gott um die Vergebung der Sünden der Verstorbenen gebeten wird, damit diese Rettung vor dem Höllenfeuer finden und ins Paradies einziehen können. In Qur'ān 9:84 forderte Gott Muḥammad auf, nicht für die verstorbenen Ungläubigen zu beten, wohingegen in 9:102-103 sein Gebet jenen, die ihre Sünden eingestanden haben, als Beruhigung dienen soll. Über die Fürsprache heißt es allgemein in 2:123, dass die Menschen dereinst einen Tag erleben werden, „an dem niemand etwas anstelle eines andern übernehmen kann, und (an dem) von niemand Fürbitte [...] angenommen wird [...]“ sowie in 2:254 „an dem es weder Handel, noch Freundschaft noch Fürsprache gibt. [...]“ Auf diesen beiden am häufigsten zitierten Versen beruht wohl der Eindruck, die Fürsprache sei im Qur'ān negativ konnotiert.¹²⁸ Die Untersuchung der entsprechenden Passagen enthüllt jedoch, dass überwiegend ungläubig Gewordene (*alladīna kafarū ba'da imānihim*, 3:91, 9:74), jene, die Gott etwas beigeesellen (36:23, 43:86), Sünder (*muḡrim*, 10:18, 19:87, 30:13, 74:48) und Frevler (*zalim*, 40:18) davor gewarnt werden, am Tag des Jüngsten Gerichts keinen Helfer, keinen Fürsprecher an ihrer Seite zu haben. Mit Gottes Erlaubnis (10:3, 34:23) vermögen hingegen die Engel und der Prophet Muḥammad *šafā'a* „für solche, die Ihm genehm sind“ (21:28) zu leisten.¹²⁹ In 40:7 heißt es dazu weiter:

„Die (Engel) [...] bitten (ihn) um Vergebung für die Gläubigen (mit den Worten): ‘Herr! Deine Barmherzigkeit und dein Wissen kennen keine Grenzen. Vergib darum denen, die sich bekehrt haben und deinem Weg gefolgt sind. Bewahre sie vor der Strafe des Höllenbrandes, [...]’.“

¹²⁸ Joseph van Ess: *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra*, 6 Bände, Bd. IV: Eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam, Berlin/New York 1997, S. 546; Arent Jan Wensinck/Daniel Gimaret: „Shafā'a“, in: *Encyclopaedia of Islam*, 2. Auflage, Bd. IX, Leiden 1997, S. 178a-179b, S. 178a.

¹²⁹ Den Engeln werden in den Versen 2:255, 19:87, 20:109, 40:7, 42:5 und 53:26, Muḥammad in den Versen 4:64 und 9:84 die Fähigkeit der Fürsprache zugesprochen.

Aus diesen Versen geht deutlich hervor, dass im Qurʾān die Fürsprache Ungläubigen und reuelosen Sündern (*muğrimūn*) verwehrt, gläubigen Muslimen jedoch in Aussicht gestellt wird.

Prophetische Überlieferungen, die in den sunnitischen kanonischen Ḥadīṭ-Sammlungen enthalten sind, ergänzen das im Qurʾān gezeichnete Bild der Fürsprache hinsichtlich der Gruppen, die *ṣafāʿa* leisten und empfangen können: Neben Muḥammad, der verkündete: „Ich bin der erste Fürsprecher im Paradies“¹³⁰, sollen am Tag des Jüngsten Gerichts entsprechend seiner Überlieferungen nicht nur die Propheten, Engel und Gläubigen¹³¹ Fürsprache einlegen können, sondern auch die Gelehrten und Märtyrer¹³², um die Gemeinde vor dem Feuer zu retten¹³³. Zu der Gruppe derer, denen *ṣafāʿa* zugute kommt, gehören all jene Verstorbene, die vor ihrem Tod bezeugt haben, dass es keinen Gott gibt außer Gott und die Ihm nichts beigesellt haben¹³⁴ und sich reuevoll Gott wieder zuwenden (Q. 40:7).

Aš-Šaiḥ al-Mufīd fasste in seinem Werk *Awāʿil al-maqālāt* zusammen, dass der Gesandte Gottes für jene aus seiner Gemeinde am Tag des Jüngsten Gerichts beten werde, die große Sünden begangen haben, während ʿAlī und die übrigen Imame für die Sünder unter ihren Anhängern [Šiʿat ʿAlī] Fürbitte leisten werden.¹³⁵ Darüber hinaus können sogar rechtschaffene (*barr*) Muslime Gott darum bitten, einem sündigen Glaubensbruder zu vergeben.¹³⁶

Überlieferungen, die Muḥammad und den beiden Imamen Muḥammad Bāqir und Ġaʿfar aš-Šādiq zugeschrieben werden, geben detaillierter Aufschluss darüber,

¹³⁰ [...] انا اول الناس يشفع في الجنة وانا اكثر الانبياء تبعاً. Ibn Ḥağğāğ, a.a.O., I:130.

¹³¹ Markaz ar-Risāla (Verf.): Aš-Šafāʿa ḥaḡīqa islāmīya, o.O. 2011, S. 52. Zitiert nach Abū ʿAbd-allāh Muḥammad b. Ismāʿil al-Buḥārī: Ṣaḥīḥ, Bd. IX, S. 160. يشفع النبيون والملائكة والمؤمنون. Die im zitierten Werk und auf Websites angegebene Referenz auf al-Buḥārī stimmt mit den eingesehenen in Berliner Bibliotheken verfügbaren Ausgaben nicht überein.

¹³² Muḥammad b. Yazīd al-Qazwīnī Ibn Māga: Sunan Ibn Māga, 2 Bände, Bd. II, Beirut 1975, Ḥ. 4313.

[...] قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: يشفع يوم القيامة ثلاثة: الانبياء ثم العلماء ثم الشهداء.

¹³³ Ebd., II:1443. [...] ليخرجن قوم من أمتي من النار بشفاعتي يسمون الجهنميين.

¹³⁴ Ibn Ḥanbal, a.a.O., I:301, II:426, III:12. [...] (I:301) [...] وأعطيت الشفاعة فاخرتها لامتي فهي لمن لا يشرك بالله شيئاً. [...] (II:426) [...] قال رسول الله (ص) ان لكل نبي دعوة مستجابة فتعجل كل نبي دعوته واني احتبأت دعوتي شفاعة لامتي فهي نائلة ان شاء الله من مات لا يشرك بالله شيئاً. [...] (III:12) [...] ثم يشفع الانبياء في كل من كان يشهد أن لا اله الا الله مخلصا فيخرجونهم منها [...].

¹³⁵ al-Mufīd, *Awāʿil*, S. 14f., 52. (ص 52) وأقول: إن رسول الله (ص) يشفع يوم القيامة في مذنب أمته من الشيعة خاصة فيشفعه الله عز وجل ويشفع أمير المؤمنين (ع) في عصاه شيعة فيشفعه الله عز وجل وتشفع الأئمة (ع) في مثل ما ذكرناه من شيعتهم فيشفعهم ويشفع المؤمن البر لصديقه المؤمن المذنب المذنب فتشفعه شفاعته ويشفعه الله، وعلى هذا القول إجماع الإمامية إلى من شد منهم [...].

¹³⁶ Ebd., S. 52.

auf welche Weise der Gläubige für den Tag des Jüngsten Gerichts einen Fürsprecher gewinnen kann: Die drei Mitglieder der Prophetenfamilie¹³⁷ stellten den Gläubigen für gottwohlgefälliges Leben in Form von Gottespreisung, bestimmten Gebeten, dem Gebetsruf, Sorge um Angehörige und gutes Miteinander in der Ehe, Geduld und Grabbesuche der Imame eine Belohnung von einem bis zu 100.000 Märtyrern in Aussicht. So sagte Muḥammad, dass einem jeden, der die Sunna des Propheten befolgt, die Belohnung eines Märtyrers zuteil werde.¹³⁸ In einer anderen prophetischen Überlieferung heißt es:

„Wer Sonntagnacht während jeder der 20 *rak‘a* die Fātiḥa einmal betet und 15 mal ‘Sag: Er ist der Eine Gott’ [aufspricht], wer dieses Gebet betet, dem schenkt Gott, der gepriesene und erhabene Gott, 30 Engel, die ihn vor den Sünden des Diesseits beschützen, und zehn [Engel] schützen ihn vor seinen Feinden. Und wenn er stirbt, gibt ihm Gott 30 Märtyrer zur Belohnung. Wenn er [dann] am jüngsten Tag sein Grab verlässt, umgeben ihn 100 Engel, um Gott zu preisen, bis er das Paradies betritt.“¹³⁹

Die größte Belohnung soll Imam aṣ-Ṣādiq seiner Gemeinde für die Pilgerfahrt zu den Gräbern der Imame, *ziyāra*, in Aussicht gestellt haben. Er entgegnete einem Gläubigen, der ihn fragte, ob die *ziyāra* eine Pflicht darstelle, dass Gott den Grabbesuch mit 100.000 Märtyrern belohnen und die Sünden des Pilgers vergeben werde.¹⁴⁰

¹³⁷ Die Prophetenfamilie, Ahl al-Bait, umfasst nach sunnitischer Auffassung die Ehefrauen des Propheten Muḥammad und verschiedene Zweige der Banū Hāšim, darunter die Tālibiden über die Familien ‘Alī b. Abī Tālib und die seiner Brüder ‘Aqīl und Ġa‘far, sowie die Abbasiden über die Familie von ‘Abbās. Schiitische Kommentatoren beschränken die Prophetenfamilie auf Muḥammad, seine Tochter Fāṭima, deren Ehemann ‘Alī b. Abī Tālib, deren beide Söhne Ḥasan und Ḥusain sowie deren Nachfahren. Siehe: Ignaz Goldziher/Cornelius van Arendonk: “Ahl al-Bayt”, in: Encyclopaedia of Islam, 2. Auflage, Leiden 1960, Bd. I, S. 258a-258b. Wenn in dieser Arbeit die Rede von der Prophetenfamilie ist, dann die schiitische Definition.

¹³⁸ Abū Nu‘aim Aḥmad b. ‘Abdallāh al-Isfahānī: *Ḥilyat al-auliya‘*, 10 Bände, Kairo 1967, VIII:200. قال رسول الله (ص): المستمسك بسنتي عند فساد أمتي له أجر شهيد.

¹³⁹ ‘Alī b. Mūsā Ibn Ṭāwūs: *Ġamāl al-‘usbū‘ bi-kamāl al-‘amal al-mašrū‘*, Īrān 1992/1993, S. 54. [...] وعنه صلى الله عليه واله وسلم انه قال: من صلى ليلة الأحد عشرين ركعة يقرأ في كل ركعة فاتحة الكتاب مرة وقل هو الله أحد خمس عشرة مرة، من صلى هذه الصلاة اعطاه الله عز وجل ثلاثين ملكاً يحفظونه من المعاصي في الدنيا، وعشرة يحفظونه من اعدائه، فان مات فضله الله على ثواب ثلاثين شهيداً، فاذا خرج من قبره يوم القيامة حضر مائة ملك من الملائكة من حوله بالتسبيح والتهليل حتى يدخل الجنة.

¹⁴⁰ Muḥammad b. al-Ḥasan aṭ-Ṭūsī: *Āmālī aš-šaiḥ aṭ-Ṭūsī*, 2 Bände, Najaf 1964, I:218. وعنه السلام عليه قال: من زار قبر أمير المؤمنين (ع) عارفاً بحقه غير متجبر ولا متكبر كتب الله له أجر مائة ألف شهيد، وغفر الله له ما تقدم من ذنبه وما تأخر [...].

1.3.7 Der Mahdī-Glauben

Der zentrale Bestandteil der Imamatslehre ist der Glauben an die Rückkehr des verborgenen zwölften Imams als Mahdī, der die Erde am Ende des irdischen Zeitalters mit Gerechtigkeit füllen wird. In den ausgewählten Maqalwerken, die in dieser Arbeit untersucht werden, findet der Mahdī-Glauben zwar keine Erwähnung, soll aber der Vollständigkeit halber dennoch in einem knappen Überblick beschrieben werden.

Während des zweiten Bürgerkrieges, als Ḥusain b. ʿAlī und Yazīd b. Muʿāwiya 680 n.Chr. ihren Kampf um die politische Führung der muslimischen Gemeinde ausfochten, fand die Bezeichnung *al-Mahdī* (der Rechtgeleitete) erstmals in der Bedeutung eines erwarteten Herrschers Verwendung, der den Islam erneuern und die Reinheit des Glaubens wiederherstellen sollte.¹⁴¹ Nach dem gewaltsamen Tod Imam Ḥusains folgte die Mehrheit der schiitischen Gemeinde seinem Halbbruder Muḥammad b. al-Ḥanafīya (gest. 700), in den seine Anhänger große messianische Hoffnungen setzten. Nach seinem Tod hegten seine Getreuen Zweifel daran, dass er gestorben ist und glaubten stattdessen, er sei in die Verborgenheit entschwunden und werde bald zurückkommen, um die Erde mit Gerechtigkeit und Gleichheit zu füllen.¹⁴² Da seine Rückkehr auf sich warten ließ, hielten in der Folgezeit verschiedene Gruppierungen innerhalb der schiitischen Gemeinde weitere Nachfahren ʿAlis für den Mahdī, so beispielsweise Ḥasan b. ʿAlis Sohn Muḥammad an-Nafs az-Zakīya (gest. 762), den sechsten Imam Ğaʿfar aṣ-Ṣādiq und seinen Sohn Mūsā b. Ğaʿfar al-Kāzim (gest. 799). Den bedeutendsten Moment in der Entwicklungsgeschichte des Mahdī-Glaubens stellt der Tod des elften Imams al-Ḥasan al-ʿAskarī 874 dar, der die schiitische Gemeinde in ihre bis dahin wohl schwerste Krise stürzte, und sie sich aus Uneinigkeit über die Nachfolge al-Ḥasan al-ʿAskarīs in ca. 20 Gruppierungen aufspaltete. Ein Teil der Gemeinde war der Überzeugung, der elfte Imam habe einen Sohn namens Muḥammad hinterlassen, der anlässlich des Todes seines Vaters al-Ḥasan al-ʿAskarī ein einziges Mal öffentlich erschienen und als Vorsichtsmaßnahme vor den Abbasiden sofort wieder entschwunden sei.¹⁴³ Seit der Entrückung (*ḡaiba*) stellten vier Bevoll-

¹⁴¹ Wilferd Madelung: "Al-Mahdī", in: Encyclopaedia of Islam, 2. Auflage, Bd. V, Leiden 1986, S. 1230b-1238a, S. 1231a.

¹⁴² Abdulaziz Abdulhussein Sachedina: Islamic Messianism – The Idea of Mahdi in Twelver Shiʿism, Albany 1981, S. 10.

¹⁴³ Jassim M. Hussain: The Occultation of the Twelfth Imam – A Historical Background, London

mächtigte (*sufarāʿ*), die alle behaupteten, vom zwölften Imam ins Amt berufen worden zu sein, die Verbindung zwischen ihm und der schiitischen Gemeinde her.¹⁴⁴ Nach zwölferschiitischer Lehre verkündete der letzte *saḫīr*, Abū ʿl-Ḥusain ʿAlī b. Muḫammad as-Sāmarrī, auf seinem Totenbett 941 die Anordnung des zwölften Imams, keinen weiteren Mittler zu bestimmen, womit die Kleine in die bis heute andauernde Große Verborgenheit überging.¹⁴⁵ Im zehnten und elften Jahrhundert verfassten schiitische Gelehrte eine Fülle von Werken über die Verborgenheit, die unterschiedliche doktrinäre Haltungen widerspiegeln. Šaiḫ aṭ-Ṭāʿifa aṭ-Ṭūsīs Werk *Kitāb al-Ġaiba* entwickelte sich zur Hauptquelle späterer imamitischer Gelehrter, die sich mit der Entrückung des Imams befassten, was auf die Etablierung der Lehre von der Verborgenheit in der zweiten Hälfte des elften Jahrhunderts als Dogma hindeutet. Gemäß dieser Lehre ist der zwölfte Imam Muḫammad b. al-Ḥasan am Leben und wird aufgrund göttlicher Weisheit aus Furcht vor Feinden vor den Augen der Menschen verborgen.¹⁴⁶ Mit Gottes Erlaubnis wird er am Ende der Zeit als Erlöser zurückkehren und in einer finalen apokalyptischen Schlacht die Kräfte des Guten gegen die Kräfte des Bösen anführen, die Unterdrückten aller Zeiten und den Mord an Imam Ḥusain rächen und eine Welt voller Gerechtigkeit und Gleichheit errichten.¹⁴⁷

1982, S. 1.

¹⁴⁴ Verena Klemm: „Die vier *sufarāʿ* des Zwölften Imām – Zur formativen Periode der Zwölfer-*šīʿa*“, in: *Die Welt des Orients* 15 (1984), S. 126-143, S. 130.

¹⁴⁵ Hussain, a.a.O., S. 1.

¹⁴⁶ Moojan Momen: *An Introduction to Shiʿi Islam – The History and Doctrines of Twelver Shiʿism*, New Haven/London 1985, S. 165.

¹⁴⁷ Mohammad Ali Amir-Moezzi: *The Divine Guide in Early Shiʿism – The Sources of Esotericism in Islam*, New York 1994, S. 67.

2. Rechtswissenschaftlicher und literarischer Kontext der untersuchten Quellen in der Qajarenzeit samt Werksbeschreibungen

2.1 Die Aḥbārī-Uṣūlī-Kontroverse

Im 17. Jahrhundert entbrannte unter schiitischen Gelehrten eine rechtswissenschaftliche Kontroverse, deren Wurzeln bis zur Entstehung des islamischen Rechts zurückreichen, als traditionalistische und rationalistische Kräfte um die Prinzipien der Jurisprudenz miteinander rangen. Der Konflikt kreiste sowohl um die Quellen der Rechtswissenschaft, auf deren Grundlage Rechtsgelehrte Entscheidungen in juristischen und kultischen Angelegenheiten treffen, als auch um die Autorität schiitischer ‘Ulamā’ als Erben der zwölf Imame. Die Auseinandersetzung zwischen der Aḥbārī- und Uṣūlī-Schule erstreckt sich dementsprechend im weitesten Sinne über die Themenkomplexe Wissen und Macht und reicht bis ins späte neunte Jahrhundert zurück.

Die Entstehung der Jurisprudenz ist sowohl mit der Herausbildung der Glaubenslehre als auch der Ḥadīṭ-Wissenschaft eng verzahnt, von der letztere hier allerdings nur skizzenhaft angerissen werden kann. Nach dem Tod des Propheten sah sich die muslimische Gemeinde einem Konflikt um die legitime Führung ausgesetzt, die von Vertretern der verschiedenen religio-politischen Strömungen in der Umayyaden- und Abbasidenzeit intensiv diskutiert wurde. Daraus erwachsen ebenso Glaubensfragen, die gelehrte Männer mit Hilfe des Qur’ān und Überlieferungen zu beantworten versuchten. Im siebten Jahrhundert hatten Gefährten des Propheten und der Imame begonnen, deren Aussprüche zu sammeln und aufzuzeichnen. Aufgrund der Fülle des Materials, in das mitunter Widersprüche und erfundene Zuschreibungen Einzug gehalten haben, sahen sich sodann Traditionarier allmählich gezwungen, Kategorien der Ḥadīṭ-Kritik auszuarbeiten, mit deren Hilfe sie die Authentizität der Überlieferungen zu beurteilen beabsichtigten. Infolge des Bestrebens, die Echtheit des Materials zu untersuchen, entstanden nicht nur biographische Werke, die die Geburts- und Sterbedaten der Überlieferer dokumentieren, sondern ebenso eine Reihe von Fachtermini, mit deren Hilfe die Authentizität der Aussprüche klassifiziert werden

können.¹⁴⁸ In einem längeren Prozess etablierten sich schließlich neben dem Qurʾān die auf Überlieferungen basierende Handlungsweisen des Propheten (Sunna) als zweitwichtigste Quelle der islamischen Jurisprudenz, ergänzt von den Aussprüchen der Imame (*aḥbār*) im schiitischen Islam.

Mit dem Wirken des imamitischen Gelehrten aš-Šaiḥ al-Mufīd (gest. 1022) brach für die sich formierende Rechtswissenschaft eine neue Phase an. So machte er sich die von der theologischen Strömung der Muʿtazila praktizierte Methodik der Dialektik und des rasonierenden Argumentierens zu Eigen und übte Kritik an seinem Lehrer, dem Traditionarier Ibn Bābawaih, und dessen Zeitgenossen, Überlieferungen zu freisinnig und kritiklos übermittelt zu haben.¹⁴⁹ Diesbezüglich lehnte aš-Šaiḥ al-Mufīd die bis dato übliche Verwendung von Traditionen ab, die nur auf einen einzigen Gewährsmann (*aḥbār āḥād*) zurückgehen und räumte stattdessen neben dem Qurʾān weit verbreiteten Überlieferungen (*aḥbār muta-wātir*) sowie dem Konsens der Gelehrten (*iğmāʿ*) als den drei Prinzipien der islamischen Jurisprudenz Vorrang ein.¹⁵⁰ Damit brach er mit der bisherigen Tradition, Überlieferungen bloß zusammenzutragen und begann, das Material kritisch zu klassifizieren. So basiert al-Mufīds Argumentation in seinem rechtswissenschaftlichen Hauptwerk *al-Muqniʿa* erstmals auf seiner persönlichen Meinung gestützt von Überlieferungen denn auf einer bloßen Aneinanderreihung von *aḥbār āḥād*.¹⁵¹ Die Anwendung des *iğtihād*, die Ableitung rechtlicher Normen aus dem Qurʾān und den Überlieferungen des Propheten und der zwölf Imame durch eigene Denkanstrengungen, sowie den Analogieschluss (*qiyās*) lehnte er jedoch – im Gegensatz zu späteren imamitischen Gelehrten – strikt ab.¹⁵²

Sein Schüler Abū ʿl-Qāsim ʿAlī b. Ḥusain aš-Šarīf al-Murtaḍā (gest. 1044) entwickelte al-Mufīds rationalistischen Ansatz weiter und plädierte für eine noch größere Rolle der Vernunft. Der Gelehrte argumentierte, dass einzig weit verbreitete Überlieferungen der Imame sicheres Wissen hervorbringen können, wohingegen er die Authentizität von Traditionen, die nur einen Gewährsmann aufweisen, sogenannte isolierte Überlieferungen, anzweifelte. Wie sein Lehrer lehnte

¹⁴⁸ James Robson: “Ḥadīth”, *Encyclopaedia of Islam*, 2. Auflage, Bd. III, Leiden 1971, S. 23b-28b, S. 25a.

¹⁴⁹ Halm, a.a.O., S. 63; Zackery M. Heern: *Usuli Shiʿism – The Emergence of an Islamic Reform Movement in Early Modern Iraq and Iran*, Dissertation, Utah 2011, S. 98.

¹⁵⁰ Ebd.

¹⁵¹ Ahmad Kazemi-Moussavi: “ii. Hadith in Shiʿism”, in: Ehsan Yarshater (Hrsg.), *Encyclopaedia Iranica*, Bd. 11, New York 2003, S. 447a-449b, S. 448a.

¹⁵² Newman, a.a.O., I:222.

te er die Anwendung von *iğtihād* und *qiyās* in Rechtsfragen ab, zeigte sich jedoch deutlich pragmatischer eingestellt als al-Mufīd, da er den *iğtihād* zur Erlangung praktischer kultischer Entscheidungen wie z.B. der Gebetsrichtung gestattete.¹⁵³

Dieser rationalistische Ansatz al-Mufīds und aš-Šarīf al-Murtaḍās wurde sodann von deren beider Schüler Muḥammad b. al-Ḥasan b. ʿAlī Abū Ğaʿfar, bekannt als Šaiḫ aṭ-Ṭāʾifa aṭ-Ṭūsī (gest. 1067), herausgefordert. Aṭ-Ṭūsī relativierte die Ansichten seiner beiden Lehrer insoweit, dass er an der Verwendung umstrittener isolierter Überlieferungen festhielt, sofern der Tradent ein Imamit war, d.h. der Gruppe angehörte, „die recht hat“¹⁵⁴, (*aṭ-ṭāʾifa al-muḥiqqa*). Deren umfängliche Verwendung rechtfertigte aṭ-Ṭūsī mit dem Hinweis, Schiiten früherer Generationen hätten häufig auf isolierte Überlieferungen rekurriert, darunter insbesondere Zeitgenossen der Imame.¹⁵⁵ So erklärt sich, dass er sich in seinen beiden Ḥadīṭ-Sammlungen *al-Istibṣār* und *Tahdīb al-aḥkām* mehr auf den überlieferten Textkorpus als auf die Vernunft stützte und somit die Rolle der Ratio teilweise wieder in den Hintergrund drängte.¹⁵⁶

Mehr als ein Jahrhundert lang folgten imamitische Gelehrte aṭ-Ṭūsīs Ansatz, wengleich spätere Generationen, darunter insbesondere Vertreter der Schule von Ḥilla, wiederholt seine Bewertung schiitischer Überlieferungen kritisierten. Die Schule von Ḥilla, die im 13. und 14. Jahrhundert ihre Blütezeit erlebte und nach der Zerstörung Bagdads durch die Mongolen wichtiges Zentrum imamitischer Theologie wurde, setzte sodann neue Maßstäbe für die schiitische Rechtstheorie. Gelehrte dieser Schule verliehen dem rationalistischen Ansatz aš-Šarīf al-Murtaḍās wieder Gewicht, indem sie die Ratio (*ʿaql*) als Prinzip der Rechtsfindung betonten und die Theorie des *iğtihād* in ihre Rechtswerke aufnahmen. So argumentierte beispielsweise al-Muḥaqqiq al-Ḥilli (gest. 1277), dass während der Abwesenheit des zwölften Imams einige Rechtsvorschriften aus Überlieferungen abgeleitet werden können, wenn dafür zuverlässige und weit verbreitete *aḥbār* herangezogen würden und unter den Gelehrten Konsens (*iğmāʿ*) darüber herrsche.¹⁵⁷ Auf diese Weise rechtfertigte er den *iğtihād*, den er als Bemühen defi-

¹⁵³ Heern, a.a.O., S. 99.

¹⁵⁴ Halm, a.a.O., S. 67.

¹⁵⁵ Kazemi-Moussavi, a.a.O., S. 448b.

¹⁵⁶ Heern, a.a.O., S. 100.

¹⁵⁷ Etan Kohlberg: “Ḥelli, Najm-al-Dīn Abūʿl-Qāsem Jaʿfar”, in: Ehsan Yarshater (Hrsg.), *Encyclopaedia Iranica*, Bd. XII, New York 2004, S. 169a-170b, S. 169b.

nierte, „Rechtsurteile (*ahkām*) der Shari‘a aus ihren gültigen Quellen abzuleiten“¹⁵⁸, wenn überlieferte Texte – der Qur‘ān sowie Aussprüche des Propheten Muḥammad und der zwölf Imame – keine klaren Anordnungen enthielten. Dieses Denken setzte sein Neffe ‘Allāma al-Ḥillī (gest. 1325) fort und lieferte die erste systematische Ausarbeitung der Lehre des *iğtihād*.¹⁵⁹ Er führte nicht nur eine kritische Methodologie und Terminologie der Ḥadīṭ-Untersuchung ein, sondern etablierte den *iğtihād* als Quelle der schiitischen Jurisprudenz und vollendete die von al-Mufīd und aš-Šarīf al-Murtaḍā angestoßene Entwicklung.¹⁶⁰

Beide antagonistische Denkrichtungen – sich einzig auf das überlieferte Wort als Hauptquelle des religiösen Wissens und der Jurisprudenz zu stützen sowie die von der Mu‘tazila und al-Mufīd angeregte Anwendung spekulativer Argumentation in Rechtsfragen – existierten seit dem neunten Jahrhundert nebeneinander.

Parallel zur und später infolge der Herausbildung des rationalistischen Denkens setzten sich imamitische Gelehrte mit Fragen zur legitimen Führung der Gemeinde auseinander. In ihrem Bestreben, dem durch die Verborgenheit des zwölften Imams verursachten spirituellen, politischen und juridischen Vakuum entgegenzuwirken, legten sie zwischen dem elften und 16. Jahrhundert den Grundstein für eine Theorie der allgemeinen Stellvertretung des Imams (*niyāba ‘amma*). Basierend auf verschiedenen Qur‘ānversen und Überlieferungen begannen sie zu argumentieren, sie seien als Kollektiv vom zwölften Imam zu dessen Stellvertretern designiert worden und eigneten sich sukzessiv die exekutiven Vorrechte des verborgenen Imams an.¹⁶¹ Im elften Jahrhundert vertrat al-Mufīd als erster imamitischer Theologe die Ansicht, die Gelehrten sollten stellvertretend einige der Pflichten des Imams ausführen, womit er explizit die Steuererhebung ansprach.¹⁶² Weiter argumentierte er, solange der gerechte Herrscher in Person des unfehlbaren Imam nicht zugegen sei, müssten gerechte und ver-

¹⁵⁸ Muhammad Ibrahim Jannati: “Ijtihad – Its Meaning, Sources, Beginnings and the Practice of Ra’y”, in: *Tawhid Islamic Journal*, Qom o.J., Bd. 5 Nr. 2 & 3, Bd. 6, Nr. 1, Bd. 7, Nr. 3. Onlinequelle: <http://www.al-islam.org/al-tawhid/ijtihad/3.htm> (letzter Aufruf: 13.11.2014).

¹⁵⁹ Norman Calder: “Marjah‘ al-Taqlīd”, in: John L. Esposito (Hrsg.), *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*, Bd. 3, New York/Oxford 1995, S. 45a-48a, S. 45a.

¹⁶⁰ Momen, a.a.O., S. 185; Andrew J. Newman: *The Development and Political Significance of the Rationalist (Uṣūlī) and Traditionalist (Akhbārī) Schools in Imāmī Shi‘ī History: From the Third/Ninth to the Tenth/Sixteenth Century A.D.*, Bd. II, Dissertation, Los Angeles 1986, S. 517.

¹⁶¹ Moojan Momen: “The Religious Background of the 1979 Revolution in Iran”, in: Theodore Gabriel (Hrsg.), *Islam in the Contemporary World*, New Delhi 2000, S. 200-217, S. 202.

¹⁶² Ahmad Kazemi Moussavi: *Religious Authority in Shi‘ite Islam – From the Office of Mufti to the Institution of Marja‘*, International Institute of Islamic Thought and Civilization (ISTAC), Kuala Lumpur 1996, S. 149.

nünftige Rechtsgelehrte (*fuqahā*³) die Verantwortung zur Führung der islamischen Gemeinde übernehmen.¹⁶³ Al-Mufid kam zu dem Schluss, dass die Rechtsgelehrten während der Verborgenheit des zwölften Imams zur allgemeinen Ausübung von dessen Amt bevollmächtigt worden seien wenngleich nur in Stellvertretung des Imams und nicht als Herrschende.¹⁶⁴ Seine Argumentation fand großen Zuspruch im Denken seines Schülers aṭ-Ṭūsīs, der theoretisch die Delegation der juristischen Funktionen des Imams auf die Rechtsgelehrten gestattete.¹⁶⁵ In der Mongolenzeit nahm unter den Gelehrten Muḥaqqiq und ‘Allāma al-Ḥillī die Autorität der zwölferschiitischen Rechtsgelehrten als designierte Repräsentanten des verborgenen Imams weiter zu, obgleich Dissens über den Umfang der Befugnisse unter den *fuqahā*⁷ herrschte. So schlussfolgerten beispielsweise die beiden Genannten aus den Quellen, dass die Stellvertreter des Imams Steuern erheben, die Leibstrafen vollstrecken und den Krieg (Ġihād) erklären dürften, allerdings blieben die beiden letztgenannten Vorrechte bis ins 19. Jahrhundert umstritten.¹⁶⁶

In der frühen Safawidenzeit erfuhr das Konzept von der Delegation der Autorität des verborgenen Imams eine weitere, entscheidende Stärkung. Im Bestreben, ihre dynastische Macht mit Hilfe der zwölferschiitischen Glaubenslehre zu festigen und ihren sunnitischen Gegenspieler, das Osmanische Reich, zu schwächen, ermutigten die Schahs Ismā‘īl (reg. 1501-1524) und Ṭahmāsp (reg. 1524-1576) schiitische Gelehrte aus dem osmanischen Südlibanon zur Migration in den Iran. Für die Umsetzung dieser Pläne hatten die safawidischen Herrscher das Potential des Rechtsprinzips des *iğtihād* erkannt und gingen eine Allianz mit den Religionsgelehrten ein, die sie mit wichtigen Ämtern versahen.¹⁶⁷ Darunter befand sich ‘Alī al-Karakī (gest. 1533), der 1504 in den Dienst Schah Ismā‘īls trat und zu einem der führenden zwölferschiitischen Rechtsgelehrten des frühen 16. Jahrhunderts aufstieg.¹⁶⁸ Er erarbeitete sich insbesondere durch seine Rechtshandbücher und Kommentare zu Glaubens- und Rechtsfragen einen Namen und be-

¹⁶³ Muḥammad Ṣādiq Mazināni: “Angīza-yi ruikard-i ‘Allāma Narāqī bih baḥṭ-i Wilāyat-i faqīh”, in: *Ḥauza*, 2002 (107/108), S. 169-212, S. 176.
<http://www.hawzah.net/fa/magazine/magart/4518/5496/52091> (letzter Aufruf: 14.11.2014).

¹⁶⁴ Ebd., S. 177.

¹⁶⁵ Moomen, Introduction, S. 189f.; Moussavi, a.a.O., S. 150f.

¹⁶⁶ Ebd.; Newman, a.a.O., II:499.

¹⁶⁷ Rula Abisaab: “Jabal ‘Āmel”, in: Ehsan Yarshater (Hrsg.), *Encyclopaedia Iranica*, Bd. XIV, New York 2008, S. 305b-309a, S. 305b.

¹⁶⁸ Dies.: “Karakī”, in: Ehsan Yarshater (Hrsg.), *Encyclopaedia Iranica*, Bd. XV, New York 2011, S. 544a-547a, S. 544b.

kräftigte wiederholt die religiöse Authentizität der Safawiden in deren Konfrontation mit den Osmanen.¹⁶⁹ Was die Prärogativen des Imams angeht, leitete al-Karakī rational aus den Quellentexten ab, dass ein *muğtahid* sowohl die Leibstrafen vollstrecken als auch das Freitagsgebet anführen und den verborgenen Imam in allen juristischen und religiösen Angelegenheiten ersetzen solle, in denen eine Vertretung möglich sei.¹⁷⁰ Trotz der großen Kritik von al-Karakīs Juristenkollegen ernannte ihn Schah Ṭahmāsp 1532 zugunsten der Festigung seiner religio-politischen Macht zum Stellvertreter des Imams, *nāʾib al-imām*, womit dem Gelehrten offiziell die Autorität des Imams über die religiösen Angelegenheiten des Reiches übertragen wurden.¹⁷¹ Infolge des Einflusses, den al-Karakī und Šahīd at-Ṭānī (gest. 1558), ein zweiter führender Gelehrter jener Zeit, entfalteteten, erlangten die schiitischen Gelehrten in der Safawidenzeit so viel sozialen und politischen Einfluss wie nie zuvor, der allerdings nicht von allen Gelehrten befürwortet wurde.

Einer dieser Kritiker, der die Methodik von *muğtahidūn* wie al-Karakī zu widerlegen anstrebte, war der Rechtsgelehrte Muḥammad Amīn al-Astarābādī (gest. 1627), der mit seinem Werk *al-Fawāʾid al-madanīya* die erste umfassende Theorie bezüglich des seit dem neunten Jahrhundert existierenden rechtswissenschaftlichen Traditionalismus formulierte und als Begründer der Aḥbārī-Schule verstanden wird. Zunächst, so heißt es, soll al-Astarābādī durchaus dem Prinzip des *iğtihād* zugeneigt gewesen sein, änderte dann aber im Zuge seines Studiums im osmanischen Nağaf und zwischen 1606 und 1616 in Mekka seine Einstellung.¹⁷² Im Mittelpunkt seiner Lehre stehen die Überlieferungen der Imame, die *aḥbār*, die er als einzige Quelle der schiitischen Jurisprudenz anerkannte, da seiner Ansicht nur sie allein – im Gegensatz zu spekulativ gewonnenen Rechtsurteilen der Uṣūlis mittels *iğtihād* – mit Gottes Willen übereinstimmen können.¹⁷³ Damit formulierte al-Astarābādī elementare Ansichten der Aḥbārī-Schule, die in der zweiten Hälfte des 17. bis zur Mitte des 18. Jahrhunderts die

¹⁶⁹ Ebd., S. 544b, 545a. Zu seinen wichtigsten juristischen Werken zählen u.a. *Risāla fi ʾl-manʿan taqlīd al-maiyit*, *Risāla fi ʾl-uṣūl* und *Ġāmiʿ al-maqāṣid*.

¹⁷⁰ Moussavi, a.a.O., S. 152; Abisaab, "Karakī", S. 545b.

¹⁷¹ Andrew J. Newman: "Šafawids – IV. Religion, Philosophy and Science", in: *Encyclopaedia of Islam*, 2. Auflage, Bd. VIII, Leiden 1995, S. 777a-787a, S. 778a.

¹⁷² Etan Kohlberg: "Astarābādī, Moḥammad Amīn", in: Ehsan Yarshater (Hrsg.), *Encyclopaedia Iranica*, Bd. II, London 1987, S. 845a-846b, S. 845b; Robert Gleave: *Religion and Society in Qajar Iran*, London 2005, S. 157.

¹⁷³ Etan Kohlberg: "Akhbārīya", in: Ehsan Yarshater (Hrsg.), *Encyclopaedia Iranica*, Bd. I, London 1985, S. 716b-718b, S. 717a.

schiitischen Gelehrtenzirkel im Iran und Irak dominierten und den *ig̃tihād* als zentrales Element der schiitischen Rechtstheorie zu verdrängen versuchten.

Bedingt durch die politischen Umbrüche im Iran des frühen 18. Jahrhunderts, die wesentliche demographische und kulturelle Veränderungen nach sich gezogen haben, erlangte die Aḥbārī-Schule in der späten und post-Safawidenzeit ihren größten Einfluss. Der Sturz der Safawiden infolge des afghanischen Einfalls in Isfahan 1722, dem damaligen Zentrum religiöser Ausbildung, und die Politik des Afschariden-Herrschers Nādir Šāh (reg. 1736-1747) trieben viele Gelehrtenfamilien zur Flucht nach Indien und in die religiösen Zentren Karbalā', Kāzīmain und Nağaf im osmanischen Irak. Lange Zeit dominierte das traditionalistische Denken der Aḥbārī-Schule die Schreinstädte bis Muḥammad Bāqir Bihbihānī (gest. 1792) in den 1760er Jahren deren Vorherrschaft herauszufordern begann.¹⁷⁴

Im Wesentlichen kreiste die Kontroverse der beiden antagonistischen Bewegungen um die Quellen der Jurisprudenz, die die Aḥbārīs auf den Qur'ān und die Überlieferungen des Propheten sowie der zwölf Imame beschränkten, während die rationalistischen Uṣūlīs zusätzlich auf den Konsens der Gelehrten als auch den *ig̃tihād* bestanden.¹⁷⁵ Konkret manifestierte sich diese Meinungsverschiedenheit in der Ḥadīṭ-Kritik und infolgedessen der Art der Urteilsfindung. In der Ḥadīṭ-Kritik zeigten sich die Traditionalisten deutlich offener als ihre Gegenspieler: Neben den vier kanonischen schiitischen Ḥadīṭ-Sammlungen befanden die Aḥbārīs ebenso sunnitische Überlieferungen für zulässig und vertrauenswürdig, die sie entweder als authentisch (*ṣaḥīḥ*) oder schwach (*da'īf*) klassifizierten. Damit griffen sie auf einen bedeutend umfangreicheren Textkorpus als die Uṣūlīs zurück. Die Rationalisten hingegen differenzierten die überlieferten Texte entsprechend der Kategorien authentisch (*ṣaḥīḥ*), gut (*ḥasan*), vertrauenswürdig da weit verbreitet (*mutawātir*) und schwach (*da'īf*) und grenzten auf diese Weise den Korpus merklich ein.¹⁷⁶ Hielten weder der Qur'ān noch die Überlieferungen eindeutige Antworten auf bestimmte Fragen bereit, gelang(t)en die Uṣūlīs über eigene Denkanstrengungen zu Urteilen in Rechts- und Glaubensfragen. Ihre

¹⁷⁴ Hamid Algar: Religion and State in Iran 1785-1905 – The Role of the Ulama in the Qajar Period, Dissertation, Berkeley/Los Angeles 1969, S. 34.

¹⁷⁵ Juan Cole: "Shi'i Clerics in Iraq and Iran, 1722-1780: The Akhbari-Usuli Conflict Reconsidered", in: *Iranian Studies* 18 (1985) 1, S. 3-34, S. 13.

¹⁷⁶ Andrew J. Newman: "The Nature of the Akhbari/Uṣūli Dispute in Late Ṣafawid Iran. Part 1: 'Abdallāh al-Samāhijī's 'Munyat al-Mumārīsīn'", in: *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 55 (1992) 1, S. 22-51, S. 40.

Opponenten lehnten diese Methodik des *iğtihād* erwartungsgemäß strikt ab und trafen ihre rechtsrelevanten Entscheidungen ausschließlich auf der Grundlage sicheren Wissens (*‘ilm yaqīn*), das als Überlieferungen von den Imamen vorliegt.¹⁷⁷ Die Aḥbārīs sprachen sich nicht nur gegen die juristische Autorität der Gelehrten und die Anwendung des *iğtihād* aus, sondern ebenso gegen die daraus folgende Zweiteilung der Gemeinde in *muğtahidūn* und *muqallidūn*, Gläubige, die den Gelehrten als Stellvertretern des Imam in kultischen und rechtlichen Angelegenheiten Gehorsam zu leisten haben.

Die Ablehnung eben dieser von der Aḥbārī-Schule vertretenen Standpunkte stand im Mittelpunkt der zahlreichen Traktate des Uṣūlī-Gelehrten Bihbihānī, darunter u.a. seine Gegenschrift *al-Fawā'id al-uṣūlīya* zu al-Astarābādīs *al-Fawā'id al-madanīya*. Darin argumentierte Bihbihānī beispielsweise, dass sich Rechtsgelehrte in ihrer Urteilsfindung nicht ausschließlich auf die überlieferten Texte berufen müssen, sondern klar auf Verstandesbasis Entscheidungen fällen können und dürfen.¹⁷⁸ Während frühere Rationalisten die Ansicht vertreten hatten, dass der Verstand und andere Quellen der Rechtsfindung lediglich als exegetische Werkzeuge angewendet werden dürfen, fasste Bihbihānī den Verstand als unabhängige Quelle des Wissens und der Autorität auf. Er bejahte die Notwendigkeit, den *iğtihād* während der Abwesenheit des zwölften Imams als Quelle der Führung der Gemeinde anzuwenden. Damit belebte Bihbihānī nicht nur das rationalistische Denken in der Zwölferschia wieder, sondern beschnitt ebenso die Vorherrschaft der Aḥbārī-Schule am Ende des 18. Jahrhunderts und leistete einen entscheidenden Beitrag zur weiteren Hierarchisierung¹⁷⁹ der zwölferschiitischen Gelehrtensamkeit.

Infolge des Sieges der Rationalisten erreichte die Lehre von der Stellvertretung des verborgenen Imams durch die *‘Ulamā'* im 19. Jahrhundert ihren Höhepunkt. Den Ansichten seines Lehrers Bihbihānī folgend formulierte der Gelehrte Aḥmad an-Narāqī (gest. 1830) in *Awā'id al-aiyām* erstmals für die Zwölferschia eine politische Theorie über den Anspruch der *muğtahidūn*, als Statt-

¹⁷⁷ Ebd., S. 39; Momen, Introduction, S. 223f.

¹⁷⁸ Diese und die nächste Information stammen aus: Heern, a.a.O., S. 124, 140.

¹⁷⁹ Mit dem Sieg der Uṣūlī-Schule schuf Bihbihānī die Vorbedingungen für die Entstehung des höchsten Ranges zwölferschiitischer Rechtsgelehrter, der Institution des *marğa'ī taqlīd*. Als „Quelle der Nachahmung“ in religiösen und juristischen Angelegenheiten wurden erstmals Muḥammad Ḥasan an-Nağafī (gest. 1850) und Šaiḥ Murtaḍā Anṣārī (gest. 1864) von ihren Kollegen als jeweils gelehrtester und weisester Jurist seiner Zeit anerkannt. Calder, a.a.O., S. 46b; Jean Calmard: „Mardja'ī Taqlīd“, in: Encyclopaedia of Islam, Bd. VI, 2. Auflage, Leiden 1991, S. 548b-556a, S. 548b.

halter des verborgenen Imams zu agieren. Auf der Grundlage zahlreicher Überlieferungen argumentierte und schlussfolgerte an-Narāqī, dass die Leitung der Gemeinde während der Abwesenheit des zwölften Imams in die Hände qualifizierter religiöser Gelehrter zu legen sei, da sie nach den Imamen als die Vorzüglichsten gelten.¹⁸⁰ Aus diesem Grund können entsprechend seiner Überzeugung nur sie legitime Herrscher während der Abwesenheit des Imam sein, und dementsprechend stelle die Herrschaft der Rechtsgelehrten, *Wilāyat al-fuqahā*, die einzig gerechte Form der Regierung dar.¹⁸¹ Wenngleich in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts eine neue Generation von *muğtahidūn* die kollektive religio-politische Führung der Gemeinde anstrebte, sei an dieser Stelle betont, dass an-Narāqīs juristische Theorie zum damaligen Zeitpunkt weder eine Rechtfertigung aktiver politischer Machtansprüche der Rechtsgelehrten darstellt, noch auf die Schwächung des qajarischen Herrscherhauses abzielte. Vielmehr schien er seine Abhandlung zur Stärkung der Position der *muğtahidūn* als Reaktion auf die Šaiḡī-Bewegung¹⁸² verfasst zu haben, deren Anhänger die charismatische Autorität des verborgenen Imams beanspruchten.¹⁸³ Seitdem schiitische Gelehrte begonnen hatten, sich schrittweise die Prärogativen des Imams anzueignen, nahm ihr religiöser sowie sozio-politischer Einfluss innerhalb der Gemeinde über die Jahrhunderte beständig zu. Es bedurfte jedoch des intellektuellen Sieges der Uṣūlī-Schule und einer relativ schwachen Zentralgewalt des qajarischen Herrscherhauses, ehe eine kleine Gruppe schiitischer Gelehrte im Zuge des Tabakaufstands 1890-1892 sowie der Konstitutionellen Bewegung 1905-1911 die politische Bühne betrat.¹⁸⁴

¹⁸⁰ Al-Maulā Aḡmad b. Maḡdī an-Narāqī: Kitāb ‘Awā’id al-aiyām fi baiyān qawā’id istinbāt al-aḡkām, Bd. 2, Beirut 2000, S. 87-89. An-Narāqīs Argumentation stützt sich maßgeblich auf die Überlieferungen „Die Gelehrten sind die Erben der Propheten.“, „Die Gelehrten sind Bevollmächtigte“ sowie „Die Könige herrschen über die Menschen, und die Gelehrten herrschen über die Könige.“

¹⁸¹ Vanessa Martin: Creating an Islamic State – Khomeini and the Making of a New Iran, London/New York 2003, S. 117.

¹⁸² Im frühen 19. Jahrhundert entstand um Šaiḡ Aḡmad al-Aḡsā’i eine Schule spekulativer Theologie im Iran, die eine Synthese aus dem theosophischen Gedankengut Mullā Šadrās, der Aḡbāriya sowie gnostischer Lehren in sich vereinte. Vgl.: Denis MacEoin: „Shaykhiyya“, in: Encyclopaedia of Islam, 2. Auflage, Bd. 9, Leiden 1997, S. 403b-405b.

¹⁸³ Hamid Dabashi: „Early Propagation of Wilāyat-i Faqīh and Mullā Aḡmad Narāqī“, in: Nasr Seyyed Hossein (Hrsg.), Expectation of the Millennium – Shi’ism in History, Albany 1989, S. 287-300, S. 295.

¹⁸⁴ Gegen Ende des 19. Jahrhunderts dominierten ausländische Firmen den iranischen Binnenmarkt und beförderten den Zusammenbruch der iranischen Industrie. Der Tabakaufstand 1890-1892 richtete sich gegen die von Nāšir ad-Dīn Šāh (reg. 1848-1896) an den britischen Major Gerald Talbot vergebene Monopolkonzession, die der führende Shirazer Gelehrte Saiyid ‘Alī

Akbar Fāl-Asīrī (gest. 1901) 1890 offen kritisierte und daraufhin nach Karbalā' deportiert wurde. Im Dezember 1891 erließ der führende *muğtahid* Teherans, Ayatullah Ḥāğğ Mirzā Ḥasan Āštīānī (gest. 1901), eine Fatwa, die den Tabakkonsum mit einem „Krieg gegen den Imam der Zeit“ gleichsetzte und verbot und in einem landesweiten Tabakboykott kulminierte. Siehe: Mansoor Moaddel: "Shi'i Political Discourse and Mass Mobilization in the Tobacco Movement of 1890-1892", in: *Sociological Forum* 7 (1992) 3, S. 447-468.

Der Erfolg des Tabakaufstands und nicht zuletzt die Unzufriedenheit vieler Händler und Kaufleute über die Finanz- und Zollpolitik des Schahs begünstigten die Formierung einer anti-imperialistischen und antimonarchistischen Koalition aus Händlern, Intellektuellen sowie einigen progressiven *muğtahidūn* zu Beginn des 20. Jahrhunderts. Die Hauptziele der Konstitutionellen Bewegung 1905-1911 waren die Absetzung des absolutistischen Regimes und die Verwirklichung einer parlamentarischen Regierungsform.

Weder die aktive Teilnahme der *muğtahidūn* in der Politik noch der Tabakaufstand oder die Konstitutionelle Bewegung werden in den analysierten Quellentexten thematisiert. Aus diesem Grund befasst sich diese Arbeit nicht näher mit den Ereignissen und verweist auf weiterführende Literatur.

2.2 Das Maqatal-Genre: Von der Historiographie über die Trauerliteratur zur Erörterung der „Geheimnisse des Martyriums“

Der gewaltsame Tod des Prophetenenkels Ḥusain b. ‘Alī in der Schlacht von Karbalā’ 680 n. Chr. prägte die muslimische Gemeinde nicht nur maßgeblich in politischer und theologischer sondern in Teilen ebenso in kultureller und identitätsstiftender Hinsicht. Eingebettet in die Herausbildung einer islamischen Historiographie entstand ein neues Genre innerhalb der arabischen literarischen Tradition, dessen verschiedene Entwicklungsstufen im folgenden Kapitel genauer untersucht werden sollen.

2.2.1 Die Entstehung des Maqatal-Genres

Das Wort der Genrebezeichnung *maqatal* geht auf die arabische Wurzel q-t-l zurück, das in der Grundform „töten, totschiagen, ermorden, umbringen“ bedeutet, während *maqatal* selbst mit „Mord, Tod, mörderischer Kampf“ wiedergegeben wird. Darüber hinaus bezeichnet *maqatal* sowohl im Arabischen als auch im Persischen einen „Ort des Todes“ und „Ort, an dem jemand getötet wird“ (Lane, Wehr, Moein, Luġatnāma) sowie martialisch einen „Ort des Schlachtens oder der Hinrichtung“ (Steingass) und „Ort des Totschlages; Hinrichtungsstätte“ (Alavi). Das Hauptthema dieses Genres ist dementsprechend der Tod bzw. die Ermordung bedeutender Persönlichkeiten mehrheitlich auf dem Schlachtfeld als auch fern davon.

Die Anfänge dieser Literatur gehen bis ins letzte Drittel des siebten Jahrhunderts zurück, als trauernde Angehörige Ḥusains wehklagende Gedichte über seine Tötung verfassten und Zeitzeugen bzw. Personen, die um 680 n. Chr. gelebt haben, begannen, Informationen über die Ereignisse der islamischen Frühzeit und biographische Angaben jener in Kämpfen Getöteten zu sammeln.¹⁸⁵ Die mehr oder weniger historischen Berichte wurden teils in Form von Gedichten rezitiert und teils mit Ketten von Gewährsmännern überliefert, die die Erinnerungen an die Gefallenen bewahren sollten. Jene Schilderungen der Geschehnisse wurden überwiegend innerhalb der alidischen Familie und unter deren Anhän-

¹⁸⁵ Sebastian Günther: „Maqātil’-Literature in Medieval Islam“, in: *Journal of Arabic Literature* 25 (Nov. 1994) 3, S. 192-212, S. 193ff. Bei der folgenden Periodisierung beziehe ich mich auf Günthers Forschungsergebnisse, wenn nicht anders angegeben.

gern erzählt und zunächst mündlich weitergegeben. Zwischen der zweiten Hälfte des achten bis zum ersten Drittel des zehnten Jahrhunderts entstanden dann zahlreiche kürzere Maq̄altexte, die in größere Kompendien wie Chroniken und biographische Werke eingebettet wurden. Diese Werke, *Kutub al-Maq̄atil*, widmeten sich ausschließlich dem gewaltsamen Tod frühislamischer Persönlichkeiten und dem dazugehörigen historischen Kontext. Als Quellengrundlage jener Werke dienten die mündlich zirkulierten historischen Berichte (*aḥbār*), Überlieferungen vom Propheten, seinen Gefährten und den Imamen, biographische Nachschlagewerke und Elegien.¹⁸⁶ Zu den frühesten Titeln zählen das *Maq̄tal al-Ḥusain*, das auf ‘Alis Gefährten Aṣbağ b. Nubāta Tamīmī¹⁸⁷ zurückgehen soll, Ğābir b. Yazīd al-Ĝu‘fīs¹⁸⁸ (gest. 746) Schriften *Maq̄tal Amīr al-mu‘minīn* und *Maq̄tal al-Ḥusain*, Abū Muḥammad al-Ĝa‘farīs (gest. spätes 8. Jh.) *Kitāb Ḥurūğ Muḥammad b. ‘Abdallāh wa-maq̄atilihi* und *Kitāb Ḥurūğ Ṣāhib Faḥḥ wa-maq̄atilihi* sowie Ğiyāt b. Ibrāhīms (Todesjahr unbekannt) *Maq̄tal Amīr al-mu‘minīn*.¹⁸⁹ Als der wohl bekannteste Maq̄talbericht aus dieser frühen Periode gilt Abū Miḥnaf (gest. 774) *Kitāb Maq̄tal al-Ḥusain*. Dessen Original scheint nicht erhalten geblieben zu sein, jedoch wurde es von Abū Miḥnafs Schüler Ḥiṣām b. al-Kalbī (gest. 819) in weiten Teilen überliefert und überlebte durch die Rezensionen der späteren Historiker Naṣr b. al-Muzāḥim al-Minqarī (gest. 827) und ‘Alī b. Muḥammad al-Madā’inī (gest. 830er oder 840er). Zudem stützten sich die Historiker Aḥmad b. Yaḥyā al-Balādūrī (gest. 892/3) in *Anṣāb al-ašraf* und Abū Ḥanīfa Aḥmad b. Dāwūd ad-Dīnawārī (gest. 895/6) in *al-Aḥbār at-ṭiwāl* auf Abū Miḥnafs Bericht.¹⁹⁰ Ibn al-Kalbīs Werk wiederum wurde in ganzer Länge von dem Historiker Abū Ğa‘far Muḥammad at-Ṭabarī (gest. 923) in dessen Uni-

¹⁸⁶ Ebd., S. 192-195.

¹⁸⁷ Gestorben in der zweiten Hälfte des ersten Ḥiğrī-Jahrhunderts. Aṭ-Ṭūsī zitiert diesen frühen Titel in seinem biographischen Werk *al-Fihrist*. Siehe: Muḥammad b. al-Ḥasan at-Ṭūsī: *Fihrist kutub aš-Šī‘a*, Nachdruck der Ausgabe Calcutta 1853-1855, Osnabrück 1980, S. 62.

¹⁸⁸ Al-Ĝu‘fi war ein Anhänger Imam al-Bāqirs. Sein Bericht über das Martyrium Ḥusains scheint von Naṣr b. Muzāḥim bewahrt worden zu sein, dessen Werk in Auszügen von Abū ‘l-Farağ al-Isfahānī verwendet wurde. Siehe: I.K.A. Howard: “Ḥusayn the Martyr. A Commentary on the Accounts of the Martyrdom in Arabic Sources, Papers from the Imam Ḥusayn Conference London, July 1984”, in: *al-Serat*, Bd. XII 1986, S. 124-142, S. 126.

¹⁸⁹ Rasul Ja‘fariyan: “A Glance at Historiography in Shi‘ite Culture”, Onlinepublikation, ohne Seitenzählung: <http://www.al-islam.org/mot/historiography> (letzter Aufruf: 23.08.2012); Sabine Schmidtke und Hassan Ansari sei an dieser Stelle gedankt für den Verweis auf die letzten drei genannten Werke. Siehe: Sabine Schmidtke/Hassan Ansari: “The Literary-Religious Tradition among 7th/13th Century Yemenī Zaydīs: The Formation of the Imām al-Mahdī li-Dīn Allāh Aḥmad b. al-Ḥusayn b. al-Qāsim (d. 656/1258)”, in: *Journal of Islamic Manuscripts* 2 (2011), S. 165-222, S. 171.

¹⁹⁰ Howard, a.a.O., S. 133, 139.

versalgeschichte *Ta'rīḥ al-umam wa-'l-mulūk* zitiert, die wohl die umfassendste Version von Abū Miḥnaf's Beschreibungen enthält. Aus der Feder Abū Miḥnaf's sollen noch fünf weitere Maqṭalwerke stammen – das *Kitāb aš-Šūrā wa-maqṭal 'Uṭmān*, das *Kitāb Marḡ rāhiṭ wa-maqṭal aḍ-Ḍaḥḥāk b. Qais al-Fihrī*, das *Kitāb Maqṭal 'Abdallāh b. az-Zubair*, das *Kitāb Maqṭal 'Alī* sowie das *Kitāb Maqṭal al-Ḥasan* – die jedoch allesamt verloren gegangen sind wie auch der Bericht *Maqṭal al-Ḥusain* des Historikers Muḥammad b. 'Umar al-Wāqidī (gest. 822).¹⁹¹

Für den Zeitraum von der zweiten Hälfte des neunten bis zur Mitte des zehnten Jahrhunderts lässt sich eine Zunahme von Maqṭalwerken beobachten, die überwiegend von imamitischen Autoren verfasst worden sind. Darunter fallen 'Alī b. Muḥammad al-Madā'inīs (gest. 850) *Kitāb (Asmā') man qutila min aṭ-Ṭālibīyīn*, Ibn-Abī ad-Dunyās (gest. 894) *Kitāb Maqṭal Amīr al-mu'minīn*, 'Alī, Ibrāhīm b. Muḥammad aṭ-Ṭaqafīs (gest. 896) *Kitāb Man qutila min Āl Muḥammad*, Muḥammad b. Zakariyā b. Dīnārs (gest. 911) Berichte *Maqṭal Amīr al-mu'minīn* und *Maqṭal al-Ḥusain*, Aḥmad b. 'Ubaidallāh Ṭaqafīs (gest. 926) Schriften *al-Mubaiyaḍa fī aḥbār maqātil Āl Abī Ṭālib* und *Kitāb fī tafḍīl banī Hāšim wa-damm banī Umaiya wa-atbā'ihim*, Aḥmad b. Muḥammad b. Sa'īd al-Ḥamdānīs (gest. 944) *Kitāb Man šahida ma'a Amīr al-mu'minīn*, 'Alī sowie Abū 'l-Faraḡ Isfahānīs (gest. 967) Werk *Maqātil aṭ-Ṭālibīyīn*. In dieser Periode zeichnete sich, parallel zur Herausbildung der Imamatslehre, ein thematischer Wandel innerhalb der Berichte ab: Während zuvor auch von Personen die Rede gewesen war, die zu Lebzeiten des Propheten Muḥammad (gest. 632) und der Regierungszeit der vier rechtgeleiteten Kalifen (632-661) gewaltsam ums Leben gekommen waren, verlagerte sich der Fokus auf die Märtyrertode des ersten schiitischen Imams 'Alī b. Abī Ṭālib und dessen Sohn Ḥusain.¹⁹² Günther, der sich im Zuge seiner Promotion über Abū 'l-Faraḡ al-Isfahānīs historisch-biographische Enzyklopädie *Maqātil aṭ-Ṭālibīyīn*¹⁹³ mit mittelalterlichen arabischen Maqṭalwerken befasst hat, zeigt sich überzeugt davon, dass das Genre im Hinblick auf die Entwicklung islamischer Historiographie in der ersten Hälfte des zehnten Jahrhunderts mit al-Isfahānīs Kom-

¹⁹¹ Ursula Sezgin: Abū Miḥnaf – Ein Beitrag zur Historiographie der umayyadischen Zeit, Dissertation, Leiden 1971, S. 42, 47, 51.

¹⁹² Günther, a.a.O., S. 205.

¹⁹³ Das Kompendium enthält mehr als 300 Biographien von Nachkommen Muḥammads aus der Linie seines Onkels Abū Ṭālib, die bis zur Fertigstellung des Werks im Jahre 928 auf unnatürliche Weise ums Leben gekommen sind.

pendium seinen Höhepunkt erreicht habe.¹⁹⁴ Eine Erklärung, in welchem Maße er frühere Maqталwerke in seiner Untersuchung berücksichtigt hat, und warum er den Gipfel historiographischen Schaffens ausgerechnet in Form dieses Geschichtswerks über zaiditische Erhebungen erreicht sieht, bleibt Günther schuldig. Sein Fazit, sämtliche nach dem zehnten Jahrhundert entstandene Maqталwerke seien in ihrem Wesen eher hagiographisch denn historiographisch und hätten ihren Status als eigenständige Gattung der arabischen historisch-bibliographischen Literatur eingebüßt, muss in Frage gestellt werden aufgrund seiner nicht unternommenen Analyse späterer imamitischer Werke.¹⁹⁵ Zu den bekanntesten aus dieser Periode gehören aš-Šaiḥ al-Mufīds (gest. 1022) biographisches Handbuch über die zwölf Imame, das *Kitāb al-Iršād*, das eine leicht gekürzte Version von aṭ-Ṭabarīs Bericht über Imam Ḥusain enthält, Muwaffaq b. Aḥmad Ḥwārazmīs (gest. 1172) *Maqтал al-Ḥusain* und Ibn Ṭāwūs' (gest. 1266) Werke *al-Luhūf 'alā qatlā aṭ-Ṭufūf*¹⁹⁶ und *al-Masra' aš-šain fī qatl al-Ḥusain*. Welche Entwicklung das Maqтал-Genre im 14. und 15. Jahrhundert genommen hat, liegt dem derzeitigen Forschungsstand nach weitgehend im Dunkeln. Handschriftenkataloge überliefern nach meinem Kenntnisstand keinen einzigen Titel aus diesem Zeitraum. Es ist lediglich bekannt, dass in der Mitte des 14. Jahrhunderts der Herrscher der sozial-revolutionären Sarbadāri-Bewegung, Ḥwāḡa Niẓām ad-Dīn Yaḥyā Kurābī (gest. 1357), bei schiitischen Autoren Werke über die Leiden der Imame in Auftrag gegeben hat.¹⁹⁷

2.2.2 Die Entwicklungen des Maqтал-Genres in der Safawidenzeit

Als ein eben solches Auftragswerk entstand zu Beginn des 16. Jahrhunderts eine persischsprachige Erzählung über die Biographien und Leiden der Prophetenfamilie, die die Maqталliteratur nicht nur wiederbelebte, sondern im Iran in eine neue Richtung weiterentwickelte. Herrscher wie der sunnitische Timuride Sulṭān Ḥusain Bāiqarā (gest. 1506) förderten die Literatur und Künste

¹⁹⁴ Günther, a.a.O., S. 205.

¹⁹⁵ Ebd., S. 208, 210.

¹⁹⁶ Im weiteren Verlauf der Arbeit wird der gängige Kurztitel des Werks *al-Luhūf* verwendet.

¹⁹⁷ Abbas Amanat: "Meadow of the Martyrs – Kāshifī's Persianization of the Shi'i Martyrdom Narrative in the Late Tīmūrid Herat", in: Farhad Daftary/Josef W. Meri (Hrsg.), *Culture and Memory in Medieval Islam – Essays in Honour of Wilferd Madelung*, London/New York 2003, S. 250-275, S. 252.

nicht allein basierend auf persönlichen Vorlieben, sondern verfolgten mit der Ausdehnung kulturellen Prestiges ebenso die Festigung ihrer politischen Macht. Möglicherweise als Reaktion auf eine Bedrohung durch die Usbeken und zur Erhöhung seiner Stellung innerhalb der pro-schiitischen Öffentlichkeit in Herat beauftragte Ḥusain Bāiqarās Schwiegersohn Saiyid ‘Abdallāh Mirzā den vom timuridischen Hof sehr geschätzten religiösen Gelehrten, Dichter und Prediger Kamāl ad-Dīn Ḥusain Wā‘iz Kāšifi (gest. 1504/1505) mit der Abfassung einer alidischen Martyriologie.¹⁹⁸ Um 1502 stellte dieser das Werk *Rauḍat aš-šuhadā’* fertig, das heute als das älteste Buch der persischsprachigen Trauerliteratur (*kitābhā-yi sūgwārī*)¹⁹⁹ angesehen und als „die umfassendste schiitische Martyriologie ihrer Zeit“²⁰⁰ verklärt wird.²⁰¹ Wie bereits al-Mufīd und Ibn Ṭāwūs beschreibt Kāšifi neben kurzen Biographien der zwölf Imame die Leiden und Tugenden Muḥammads und seiner Familie. Er beginnt sein Werk mit einem Prolog über die Drangsale früherer Propheten und endet mit einem Epilog über die eschatologischen Konsequenzen von Ḥusains Martyrium und das Schicksal seiner Unterstützer als auch seiner Feinde.²⁰² Kāšifi flocht lebhaft Verse in seine Erzählungen und Predigten über die Märtyrertode der Imame ein, die er teils von früheren, teils von zeitgenössischen Poeten übernahm und ebenso selbst verfasste. Mit Hilfe arabischer und persischer Quellen, darunter allgemeine Geschichtswerke, biographische Wörterbücher, Ḥadīṭ-Sammlungen und Qur’ān-Kommentare, zeichnete der Autor, teilweise in Legenden gekleidet, die Ereignisse von Karbalā’ nach.²⁰³ Im Gegensatz zu den frühen mittelalterlichen arabischen Maqalwerken steht im *Rauḍat aš-šuhadā’* jedoch nicht mehr der historiographische Aspekt im Mittelpunkt. Stattdessen betonte Kāšifi neben der identitätsstiftenden Bewahrung der Erinnerungen an die Leiden der Imame den soteriologischen Akt des Trauerns und

¹⁹⁸ Ebd., S. 257.

¹⁹⁹ Aḥmad Munzawī: *Fihristwāra-yi kitābhā-yi fārsī*, 9 Bände, Bd. VIII: *Tārīḫ-i payāambarān wa imāmān*, Teheran 2003, S. 1661.

²⁰⁰ Gustav Thaiss: „*Rawḍah khvānī*“, in: John L. Esposito (Hrsg.), *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*, 4 Bände, Bd. III, New York/Oxford 1995, S. 412a-413b, S. 412b.

²⁰¹ Amanat, a.a.O., S. 253.

²⁰² Charles Rieu: *Catalogue of the Persian Manuscripts in the British Museum*, Bd. I, London 1879, S. 152b. Das Werk wurde überblicksartig bearbeitet, eine eigene Quellenanalyse für die Safawidenzeit konnte hingegen nicht angefertigt werden. Der Staatsbibliothek zu Berlin Preußischer Kulturbesitz sei für die Bereitstellung der Handschrift Ms. or. oct. 475 an dieser Stelle gedankt.

²⁰³ Amanat, a.a.O., S. 260f.

Weinens²⁰⁴, der gemäß zwölferschiitischer Überlieferungen insbesondere des fünften und sechsten Imams mit dem Paradiesaufenthalt belohnt werde.

Die religiöse Identität Kāšifis wurde sowohl im 16. als auch im 20. Jahrhundert wiederholt kontrovers diskutiert: Während Aussagen von Zeitgenossen Kāšifis sowie dessen Wirken als oberster Richter (*qāḍī al-quḍāt*) unter dem Timuridenherrscher Sulṭān Abū-Saʿīd und seine Zugehörigkeit zum sunnitisch-ausgerichteten Naqšbandī-Orden darauf hindeuten, dass der Gelehrte kein Schiit war, gelten einigen Forschern seine Herkunft aus Sabzewar und sein bekanntes Maqṭalwerk als starkes Indiz für seinen schiitischen Glauben.²⁰⁵ Gesichert ist soweit, dass sich die Safawiden (1501-1722) Kāšifis Trauerbuch *Rauḍat aš-šuhadāʾ* für ihre Religions- und Legitimationspolitik zu Eigen machten, und dieses Werk die persische Literatur und Kultur der Safawiden- und Qajarenzeit nachhaltig geprägt und der iranischen Zwölferschia dieser beiden Epochen ihr charakteristisches Gesicht verliehen hat.

In Abgrenzung zu ihrer Sufi-Herkunft und der Festigung ihrer Herrschaft waren schiitische Symbole und Rituale für die Safawiden von enormem Gewicht. Als die bedeutendste Entwicklung im Iran des 16. Jahrhunderts kann in diesem Zusammenhang die weite Verbreitung ritueller Predigten über das Martyrium Imam Ḥusains gelten, sogenannter *rauḍa-ḥwānī*, die die Ereignisse von Karbalāʾ und das Schicksal der Prophetenfamilie nacherzählen und das Publikum zu Tränen rühren.²⁰⁶ Die Bezeichnung dieser Predigten geht maßgeblich auf Kāšifis Maqṭalwerk *Rauḍat aš-šuhadāʾ* zurück, das in den ersten Jahrzehnten des 16. Jahrhunderts als Textgrundlage für jene öffentlichen und privaten Trauerzusammenkünfte diente.²⁰⁷ *Rauḍa* bezeichnet in der Grundbedeutung einen „Garten“ und ein „Paradies“ im religiösen Sinn (Steingass, Alavi), – möglicherweise eine Anspielung auf die Belohnung, die den Trauernden für ihr Gedenken in Aussicht steht, – während sich der Bestandteil *ḥwānī* vom persischen Verb *ḥwāndan* ableitet und „lesen, singen, rezitieren“ bedeutet. Später setzte sich dann die übertragene Bedeutung „Erzählung vom Märtyrertod der schiitischen Imame“ (Alavi)

²⁰⁴ Aghaie, „Narrative“, S. 152, 154, 175.

²⁰⁵ Maria E. Subtelny: „Kāšefi, Kamāl-al-Din Ḥoseyn Wāʿeẓ“, in: Ehsan Yarshater (Hrsg.), *Encyclopaedia Iranica*, Bd. XV, New York 2011, S. 658-661, Onlinepublikation, ohne Seitenzählung; Kamil M. al-Shaibi: *Sufism and Shiʿism*, Surbiton 1991, S. 272.

²⁰⁶ Kamran Scot Aghaie (Hrsg.): *The Women of Karbalāʾ – Ritual Performance and Symbolic Discourses in Modern Shiʿi Islam*, Austin 2005, S. 6.

²⁰⁷ Momen, *Introduction*, S. 119.

für *rauḍa* durch. Das *Luḡatnāma* erklärt den Begriff mit „Singen von Elegien über die Leiden der Prophetenfamilie“ (*nauḥa-sarāʿī bar maṣāʿib-i ahl-i bait-i rasūl*) und „Erinnerung der Leiden Ḥusains“ (*dīkr-i muṣibat-i ḥaḍrat-i Ḥusain*), was letztendlich „das *Rauḍa* [-t aš-šuhadāʿ]-Lesen“ umfasst. Rezitiert werden in jenen Predigten überwiegend poetische Wehklagen, bekannt als *marṭīya*-Dichtung, und Erzählungen von den Imamen und über sie (*riwāyāt, aḥbār*).²⁰⁸

Die Tradition elegischer Dichtung, die die Predigten und Trauerzeremonien auszeichnet, reicht hinsichtlich ihrer Form und ihrer Themen weit bis in die vorislamische Zeit zurück. Überwiegend auf Beerdigungen rezitierten Frauen in rhythmischen Versen sowohl die Tugenden der Verstorbenen als auch die Gefühle der Hinterbliebenen mit der Absicht, die Seelen der Toten zu besänftigen, vergleichbar etwa mit einem Bittgebet.²⁰⁹ In der frühislamischen Zeit vollzog sich dann allmählich ein Wandel hinsichtlich der Funktion der *marṭīya*-Dichtung. Nach der Schlacht von Karbalāʿ, so heißt es in einigen Überlieferungen, haben Ḥusains Schwestern Zainab und Umm Kulṭūm sowie pro-alidische Dichter von Trauer erfüllte Elegien über Ḥusains Martyrium und Lobpreisungen auf die Mitglieder der Prophetenfamilie verfasst, deren Verse sie insbesondere während des Trauermonats Muḥarram zu rezitieren pflegten.²¹⁰ Indem die Bilder und Geschichte dieses kulturellen Erbes in einen fortschreitenden Gegenwartshorizont eingeschlossen werden, findet eine Verknüpfung der Vergangenheit mit der Gegenwart statt.²¹¹ Auf diese Weise bewahrte die Šīʿat ʿAlī nicht nur die gemeinschaftstiftenden Erinnerungen an den für sie so tragischen Verlust des Prophetenenkels über Generationen, sondern sie übte gleichzeitig Protest gegen die ihrer Ansicht nach erfolgte Usurpation des Führungsanspruches ʿAlis und seiner Nachkommen.²¹² In der Abbasidenzeit (750-1258) sahen die sunnitischen Kalifen bald ihre Macht vom politischen Potential jener Gedenkfeiern bedroht, die sie anfänglich unterstützt hatten, und versuchten, die wehklagenden Zusam-

²⁰⁸ Siehe Muḥammad Ibrāhīm b. Muḥammad Bāqir al-Marwazī Ġauharī: *Ṭūfān al-bukāʿ fi maqātil aš-šuhadāʿ*, Lithographie, o.O. 1853.

²⁰⁹ Charles Pellat: „Marthiya“, in: *Encyclopaedia of Islam*, 2. Auflage, Bd. VI, Leiden 1991, S. 602b-608a, S. 603a; Lynda Clarke: „Elegy (Marthiya) on Husayn: Arabic and Persian“, in: *al-Serat*, Bd. XII 1986, S. 13-28. Zitiert nach der Onlineausgabe, die auf Seitenzählung verzichtet. Siehe: <http://www.al-islam.org/al-serat/elegy.htm> (letzter Aufruf 19.07.2012).

²¹⁰ Sayyid Wahid Akhtar: „Karbalaʿ, an Enduring Paradigm of Islamic Revivalism“, in: *al-Tawhid*, 13 (Frühjahr 1996) 1, S. 1-9, S. 6; Ayoub, a.a.O., S. 152.

²¹¹ Jan Assmann: *Das kulturelle Gedächtnis – Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*, München 1997, S. 16.

²¹² Die folgenden Informationen stammen aus: Ebd., S. 153.

menkünfte an den Gräbern und in den Privathäusern zu unterbinden. In der Mitte des zehnten Jahrhunderts, als die schiitische Dynastie der Buyiden (945-1055) die Macht der abbasidischen Kalifen beschnitt, erlebten die Trauerfeiern anlässlich des Martyriums Imam Ḥusains sodann einen großen Aufschwung. Während bis ins frühe neunte Jahrhundert die Rezitationen im Schutz des Privaten stattfanden, förderten die Buyiden die Verlagerung der Trauerzeremonien in die Öffentlichkeit, insbesondere an die Schreine der Imame. Dort trugen im zehnten Jahrhundert professionelle Wehklager die eigens für diesen Anlass verfassten Verse über die Leiden der Imame und deren Märtyrertode vor. Im 16. und 17. Jahrhundert fand schließlich auch die persischsprachige *marṭīya*-Dichtung weite Verbreitung im Iran. Nachhaltig beeinflusst wurde sie von der aus zwölf endgereimten Strophen bestehenden Elegie über das Martyrium Imam Ḥusains, *Dawāzdah-band*, des safawidischen Panegyrikers Kamāl ad-Dīn Muḥtašam Kāšānī (gest. 1588), die in der Qajarenzeit vielfach imitiert wurde.²¹³

Über Kāšifis und Muḥtašam Kāšānīs Werke hinaus ist bisher keine systematische Forschung zu safawidischen Maqṭalwerken geleistet worden. Entsprechend der Informationen einiger Handschriftenkataloge folgen Maqṭalwerke wie die von Muḥammad Bāqir al-Maḡlisī, *Dah maḡlis* und *Ḥikmat šahādat saiyyid aš-šuhadāʿ*, die *Tadkīrat aš-šuhadāʿ* von Muḥammad Ḥusain b. Muḥammad Bāqī Būḥārāʿī sowie ʿAbd aš-Šukūr b. ʿAbd al-Wāsiʿ Tatawīs *Dīkr al-Ḥusain* weitestgehend dem Vorbild von Kāšifis *Raudat aš-šuhadāʿ*. In welcher Quantität diese Werke im 16., 17. und frühen 18. Jahrhundert verfasst worden sind, ist aufgrund der fehlenden Katalognachweise schwer zu beziffern. Rasūl Ğaʿfariyān hält in seinem Überblick zur schiitischen Historiographie dazu schlicht fest, dass die „Bücher, die in der Safawidenzeit über das Imamāt, Manāqib [biographische und hagiographische Werke, M.B.] und die Geschichte der Imame verfasst wurden [...]“, nicht erfasst werden können.²¹⁴ Gesichert lässt sich hingegen festhalten, dass sich die für das persische Maqṭal-Genre typischen *raudā-ḥwānī*-Predigten in der späten Safawidenzeit zum Ritual der Taʿziya-Aufführungen weiterentwickelt haben. Diese sogenannten Passionsspiele können im weitesten Sinne dem Maqṭal-Genre zugerechnet werden, stellen jedoch aufgrund ihrer weitgehend anonymen Auto-

²¹³ Paul Losensky: „Moḥtašam Kāšānī“, in: Ehsan Yarshater (Hrsg.), *Encyclopaedia Iranica*, New York 2004, Onlinepublikation, ohne Seitenzählung: <http://www.iranicaonline.org/articles/mohtasham-kashani> (letzter Aufruf: 01.09.2013).

²¹⁴ Jaʿfariyān, „Glance“.

renschafft und ihres nicht selten fiktiven Charakters keinen Bestandteil dieser Untersuchung dar. Der Vollständigkeit halber soll diese Art gereimtes, oft anonym in Umgangssprache verfasstes Drehbuch für die theatralische Darstellung der Ereignisse von Karbalā' durch Laienschauspieler, die Mitte des 18. Jahrhunderts vollständig ausgebildet und im 19. Jahrhundert ihre Blütezeit erlebte, hiermit knapp erwähnt werden.²¹⁵

2.2.3 Die Weiterentwicklung des Maqṭal-Genres in der Qajarenzeit: Werke zwischen „Belohnung des Weinens“ und den „Geheimnisse[n] des Martyriums“

Im Gegensatz zur rudimentären Forschung über einzelne Aspekte des Maqṭal-Genres in der Safawidenzeit leisteten der Linguist Fahr-Rūḥānī und der Historiker Ğa'fariyān wichtige Vorarbeiten zum Thema und umrissen in Ansätzen die Grundzüge des Genres in der Qajarenzeit. So arbeitete Fahr-Rūḥānī unter Berücksichtigung mittelalterlicher arabischer Maqṭalwerke eine Typologie des mehrheitlich persischsprachigen Genres aus, das er in narrative Texte untergliedert, die auf Trauerzusammenkünften rezitiert werden, und in historiographische Berichte „variierender Authentizität und Foki“, die „fast ausschließlich von der Tragödie von Karbalā' und [...] Imam Ḥusain“ handeln.²¹⁶ Ğa'fariyān beschränkte sich hingegen auf Werke aus der Qajarenzeit, deren elegische Narrativen er als Genre-spezifisch beschreibt, die unter Vernachlässigung historischer Genauigkeit einzig zur Förderung der Trauerkultur verfasst worden seien.²¹⁷

Sowohl der Blick auf die Entwicklung der islamischen Historiographie bis ins 13. Jahrhundert hinsichtlich der Ereignisse von Karbalā' als auch die Stichwortsuche zum Martyrium Imam Ḥusains und der Trauer in der Zwölfer-

²¹⁵ Für einen Überblick über die Ta'zīya-Tradition empfehlen sich die folgenden Werke: Jamshid Malekpour: *The Islamic Drama - تعزیه*, London 2004; Ibrahim al-Haidari: *Zur Soziologie des schiitischen Chiasmus – Ein Beitrag zur Erforschung des irakischen Passionsspiels*, Freiburg im Breisgau 1975; Peter J. Chelkowski (Hrsg.): *Ta'zīyah – Ritual and Drama in Iran*, New York 1979.

In diesem Zusammenhang sei auf die umfangreiche Gedächtnisforschung verwiesen, die hier nicht umfangreich referiert werden kann. Neben dem in Fußnote 211 zitierten Titel siehe: Astrid Erll: *Kollektives Gedächtnis und Erinnerungskulturen – Eine Einführung*, Stuttgart/Weimar 2005; Aleida Assmann: *Erinnerungsräume – Formen und Wandlungen des kulturellen Gedächtnisses*, München 2009; Günther Oesterle (Hrsg.): *Erinnerung, Gedächtnis, Wissen – Studien zur kulturwissenschaftlichen Gedächtnisforschung*, Göttingen 2005; Gerald Echterhoff/Martin Saar (Hrsg.): *Kontexte und Kulturen des Erinnerns – Maurice Halbwachs und das Paradigma des kollektiven Gedächtnisses*, Konstanz 2002.

²¹⁶ Muhammad-Reza Fakhr-Rohani: „The Maqṭal Genre: A Preliminary Inquiry and Typology“, Qom 2006. <http://imamreza.net/eng/imamreza.php?id=7165> (letzter Aufruf: 06.03.2009).

²¹⁷ Ja'fariyan, „Glance“.

schia in Handschriften- und Drucksachenkatalogen legen nahe, dass das Maqtal-Genre das relevante Genre schlechthin zur Erforschung des zwölferschiitischen Martyriumdiskurses darstellt. Eine systematische Auswertung der von Āqā Buzurg aṭ-Ṭīhrānī zusammengestellten 25-bändigen bibliographischen Enzyklopädie *ad-Darī'a ilā taṣānīf aš-Šī'a* und weiterer biographischer Nachschlagewerke sowie die angefertigte Quellenanalyse sollen nun die Entwicklungen des Maqtal-Genres in der Qajarenzeit nachzeichnen.²¹⁸

Unter dem Stichwort *maqtal* versammelte der Bibliograph 318 Einträge, die er zunächst einmal in der eingangs erwähnten arabischen Grundbedeutung von „Tod, Ermordung“ verwendete. Diese 318 Einträge beziehen sich mehrheitlich auf persische Werke, wenngleich Āqā Buzurg ebenfalls einige auf Urdu und Arabisch verfasste Werke verzeichnete. So zitiert er beispielsweise in 4:179 „ein großes Buch über die Ermordung Ḥusains“ (*wa-huwa kitāb kabīr fī maqtal al-Ḥusain*), während er in 2:410 die „letzten beiden Bücher über die Ermordung des Fürsten der Gläubigen und den Tod Fāṭima az-Zahrā's...“ (*ma'a kitābaihi al-āḥarain maqtal Amīr al-mu'minīn wa-wafāt Fāṭima az-Zahrā'*) erwähnt.

Den größten Raum nimmt *maqtal* in der Bedeutung Genrebezeichnung ein, die der Verfasser mit den Informationen „*maqtal fārsī* des Autors ..., gedruckt in ...“ verwendete. Oftmals war es Āqā Buzurg, der diese Genrebezeichnung vergeben hat, selbst wenn das Wort *maqtal* nicht im Titel vorkam bzw. wenn überhaupt kein Titel vorlag. In diesen Fällen war ihm wohl der Inhalt der Werke bekannt, der allgemein um Martyrium/Märtyrer (*šahāda/šuhadā'*) oder die Geheimnisse des Martyriums (*asrār aš-šahāda*), die Ereignisse von Karbalā'/aṭ-Ṭaff und 'Āšūrā', Ḥusain aš-Šahīd oder Tod/Ermordung (*maqtal/qatl*) kreiste. Āqā Buzurgs und al-Amīns versammelte Einträge weisen darauf hin, dass das Maqtal-Genre in der Qajarenzeit nicht ausschließlich vom gewaltsamen Tod mehrheitlich von Mitgliedern der Prophetenfamilie handelte, sondern auch von einigen wenigen qajarischen Herrschern und lokalen Machthabern, deren Wirken damit beschrieben, gepriesen und die Erinnerung an sie bewahrt wird.²¹⁹

²¹⁸ Āqā Buzurg aṭ-Ṭīhrānī: *Ad-Darī'a ilā taṣānīf aš-Šī'a*, 3. Auflage, 25 Bände, Beirut 1983. Darüber hinaus wurden die folgenden biographischen Nachschlagewerke zum Eintrag *maqtal* untersucht, die dieselben Ergebnisse liefern wie die Auswertung von Āqā Buzurgs *ad-Darī'a*: Muḥsin al-Ḥusainī 'Āmilī: *A'yān aš-Šī'a*, 11 Bände, Beirut 1986 (137 Einträge); Ḥasan al-Amīn: *Mustadrakāt A'yān aš-Šī'a*, 11 Bände, Beirut 2006 (172 Einträge); Ġa'far as-Subḥānī: *Mausū'at Ṭabaqāt al-fuqahā'*, 14 Bände, Beirut 2004 (71 Einträge).

²¹⁹ Zum Beispiel Prinz Farḥād Mīrzā b. Faṭḥ 'Alī Šāh, siehe: aṭ-Ṭīhrānī, a.a.O., 15:88; Nāṣir ad-Dīn Šāh, siehe: al-Amīn, a.a.O., 4:113, 6:322; Nādir Šāh, siehe: Ebd., 5:10, 6:244, 6:245, 6:260,

Im weiteren Sinne verstand der Bibliograph auch Schriften als Maqталwerke, in denen das Weinen (*bukāʿ*), die Belohnung des Weinens (*tawāb al-bukāʿ*), die Leiden der Prophetenfamilie bzw. Märtyrer (*maṣāʿib*), Trost (*taslīyat*) und Mitleid (*taʿzīya*) sowie *raudā-ḥwānī*-Predigten thematisiert wurden. Diese Titel dominieren das Genre in der Qajarenzeit außerordentlich. Die Einträge zu diesen Werken stellen sich wie folgt dar: „Persisches Maqталwerk von Maulā Muḥammad Ṣāliḥ b. al-Āḡā Muḥammad al-Baraḡānī al-Qazwīnī, vorhanden neben seinen anderen Maqталwerken *Maʿdin al-bukāʿ*, *Miftāḥ al-bukāʿ*, *Manbaʿa al-bukāʿ* und *Kanz al-bukāʿ fī Karbalāʿ*“ (20:44) und „Persisches Maqталwerk von Maulā Naurūz ʿAlī b. Muḥammad Bāqir al-Baṣṭāmī, wohnhaft in Mašhad und 1309 verstorben. [Sein Werk] setzt sich aus Kapiteln über die Ereignisse von Karbalāʿ und die Geheimnisse des Martyriums zusammen. [...]“ (3:430). Und weiter: „Persisches Maqталwerk über die Leiden des Märtyrer-Imams und Erläuterung der Geheimnisse seines Martyriums und der Weisheit des Martyriums“ (20:286).

Āqā Buzurg verzeichnete in seinem Kompendium einige wenige Titel aus der Safawidenzeit, wobei die überwiegende Mehrheit dem 19. und frühen 20. Jahrhundert zuzuordnen ist. Die Auswertung einschlägiger Kataloge arabischer und persischer Handschriften und Drucksachen²²⁰ hinsichtlich der Literatur, die seit dem 16. Jahrhundert bis zur Iranischen Revolution 1978/1979 im Iran zum Thema Martyrium verfasst worden ist, ergab dieselben oben genannten Ergebnisse. Dementsprechend kann über die Entwicklung des Maqтал-Genres in der Qajarenzeit Folgendes festgehalten werden: Im Mittelpunkt der persischen Martyriumliteratur aus dem 18. bis frühen 20. Jahrhundert stehen allgemein die Ereignisse von Karbalāʿ und der gewaltsame Tod Imam Ḥusains. Innerhalb dieses Themenkomplexes dominieren entsprechend der Titelvergabe wiederum die Sujets Trauer um das Drangsal der Prophetenfamilie und die dafür in Aussicht stehende Belohnung im Jenseits. Im späten 19. Jahrhundert zeichnete sich dann eine inhaltliche Verschiebung von der Prophetenfamilie hin zu Imam Ḥusain und einer

7:328; Āqā Muḥammad Ḥān, siehe, Ebd., 6:237; Ibrāhīm Ḥān, siehe: Ebd., 6:244; Ibrāhīm Ṣāh, siehe: Ebd., 6:260; Āqā Muḥammad Ḥān Qāḡār, siehe: Ebd., 6:290; al-Qāʿim Maqām, siehe: Ebd., 7:14.

²²⁰ U.a. Ḥānbābā Mušār: *Fihrist-i kitābhā-yi čāpī-yi fārsī*, 3 Bände, Teheran 1971; Munzawī, a.a.O.; Olimpiada P. Shcheglova: *Katalog litografirovannykh knig na persidskom jazyke v sobranii Leningradskogo Otdelenija Instituta Vostokovedenija AN SSSR*, 2 Bände, Moskva 1975; Abdoljavad Falaturi (Hrsg.): *Katalog der Bibliothek des schiitischen Schrifttums im Orientalischen Seminar der Universität zu Köln*, 6 Bände, Köln 1996; Maḥmūd b. al-Marʿašī: *Fihrist-i nuṣṣahā-yi ḥaṭṭī-yi Kitābhāna-yi ʿumūmī-i Ḥaḍrat-i Āyatullāh al-ʿUzma Marʿašī-Naḡafī*, 42 Bände (fortlaufend), Qom 1975-.

Erörterung des Wesens seines Martyriums ab, die in einigen Werken mit „Geheimnisse des Martyriums“ umschrieben wird. Die Aufschlüsselung der ermittelten Werke entsprechend ihrer Entstehungszeit, sofern bekannt, veranschaulicht, dass die Maqtalliteratur in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts im Iran ihre Blütezeit erlebt hat und mit Beginn der Pahlavīzeit (1924-1979) deutlich abnahm.

Einer der Gründe für die Entstehung unzähliger Maqtal-Werke in der Qajarenzeit kann der Patronage durch einige Schahs zugeschrieben werden. Wie bereits die safawidischen nutzten auch die qajarischen Herrscher schiitische Symbole und Rituale zur Festigung der Loyalitäten zwischen dem Hof und seinen Untertanen und letztlich zur Stärkung ihrer Legitimierung.²²¹ So wurden zeitweise, insbesondere unter Faḥ-‘Alī Šāh (reg. 1797-1834), Muḥarram-Prozessionen und die dort rezitierten *rauḍa-ḥwānī*-Predigten gefördert als auch Werke über das Martyrium Imam Ḥusains bei Gelehrten in Auftrag gegeben. Gewiss war der ein oder andere Verfasser ebenso von der Intention geleitet, seinen Beitrag zu leisten, die gemeinschaftsstiftenden Erinnerungen an den gewaltsamen Tod des Propheten-enkels am Leben zu halten. Ein Erklärungsansatz für die Entstehung des umfangreichen Korpus an elegischen Werken wie „Der Schlüssel des Weinens über das Leiden des Fürsten der Märtyrer“, „Spiegel des Weinens“ oder „Das Mittel des Weinens“²²² ist zudem in zahlreichen Überlieferungen zu finden, die das Weinen als religiös verdienstvolles Handeln beschreiben. Diese sind beispielsweise im Ḥadīṭ-Werk *Kāmil az-ziyārāt* des imamitischen Rechtsgelehrten und Traditionariers Ibn Qaulawaih (gest. 979) enthalten, die all jenen den Paradieslohn in Aussicht stellen, „die ein Gedicht über Ḥusain rezitieren, weinen und andere zum Weinen bringen“.²²³

Qajarische Maqtalwerke beschränken sich jedoch keineswegs auf narrative und lyrische, kummervolle Predigten, die ausschließlich für die Muḥarram-Rezitatio-

²²¹ Kamran Aghaie: „Religious Rituals, Social Identities and Political Relationships in Tehran under Qajar Rule, 1850s-1920s“, in: Robert Gleave (Hrsg.), *Religion and Society in Qajar Iran*, London u.a. 2005, S. 373-392, S. 376.

²²² Vgl. Muḥammad Šāliḥi b. Muḥammad Baraġānī Qazwīnī: *Miftāḥ al-bukā’ fi muṣibat saiyyid aš-šuhadā’*, Handschrift, 1854; Muḥsin b. Muḥammad Qazwīnī Tabrīzī: *Kitāb Mir’at al-bukā’*, Lithographie, Tabriz 1894; Muḥammad Ḥusain b. ‘Abdallāh Giryān Šahrābī: *Ṭarīq al-bukā’*, Lithographie, 1897 o.O.

²²³ Abū ‘l-Qāsim Ğa’far b. Muḥammad b. Ğa’far b. Mūsā Ibn Qaulawaih al-Qummī: *Kāmil az-ziyārāt*, ins Englische übersetzt von Sayyid Moḥsen Al-Ḥusainī Al-Milānī, Miami 2008. Siehe insbesondere die Kapitel 26, 32 und 33. <http://de.scribd.com/doc/6222653/Kamil-AlZiyarat-Complete-Book> (letzter Aufruf: 28.09.2013).

nen verfasst worden sind. Möglicherweise in Abgrenzung zum volkstümlichen Trauerkult, dem viele Religionsgelehrte kritisch gegenüberstanden, verfassten einige von ihnen im späten 19. und frühen 20. Jahrhundert erörternde Werke, in denen sie das Handeln und Martyrium Imam Ḥusains aus theologischem Blickwinkel betrachteten. In diesen Werken, deren Titel unter anderem „Die Zeichen des Martyriums und die Schätze der Glückseligkeit“, „Das Geheimnis des Martyriums“ oder „Rechtgläubige Einblicke in die Geheimnisse des Martyriums“²²⁴ lauten, thematisierten sie die seit dem zehnten Jahrhundert geführte Debatte über das außergewöhnliche Wissen des dritten Imams, die Opferbereitschaft der Märtyrer von Karbalā' für Ḥusain und um Gottes willen oder die Hoffnung der Gläubigen auf jenseitige Rettung vor dem Höllenfeuer. So zeichnen spätkajari-sche Maqalwerke vom Prophetenenkel das Idealbild eines selbstlosen und vorbildhaften Muslims, der sein Leben einzig aus Liebe zum Islam und zum Schutz der Religion um Gottes willen geopfert habe. Im Gegensatz zu jenen Trauer kultivierenden Maqalwerken, die „hinsichtlich ihres historischen Werts ohne Sorgfalt und Genauigkeit verfasst [wurden, M.B.], indem die Hauptquellen nicht akribisch genug konsultiert wurden“²²⁵, stützten sich die Autoren der letztgenannten Titel auf eine breite Quellenbasis, die mehrere Jahrhunderte umfasst. Aus dem zehnten bis 13. Jahrhundert beriefen sich die Religionsgelehrten auf al-Kulainīs kanonisches Ḥadīṭ-Kompendium *Kitāb al-Kāfī*, Ibn Bābawaihs Ḥadīṭ-Sammlungen *Ṭawāb al-a'māl* und *ʿUyūn aḥbār* sowie Ibn Qaulawaihs Ḥadīṭ-Werk *Kāmil az-ziyārāt*. Historische Berichte, darunter der von Abū Miḥnaf, zitierten sie aus Ibn A'ṭams²²⁶ *Kitāb al-Futūḥ*, einem der ältesten arabischen Geschichtswerke zur islamischen Frühzeit, aš-Šaiḥ al-Mufids *Kitāb al-Iršād* über die Biographien der zwölf Imame und Ibn Ṭāwūs Maqalwerk *al-Luhūf*. Die verwendeten Quellen aus der Safawidenzeit umfassten weitestgehend Ḥadīṭ-Kompendien, darunter unangefochten Muḥammad Bāqir al-Maḡlīsī (gest. 1699) *Biḥār al-anwār* und Ḡalā' al-ʿuyūn, das *ʿAwālim al-ʿulūm wa-l-ma'ārif wa-l-*

²²⁴ Rafi' ad-Dīn b. ʿAlī Aṣḡar Ṭabāṭabā'ī Nizām al-ʿUlamā' Ṭabrizī: *Kitāb Mafāṭīḥ al-kunūz*, Lithographie, Ṭabriz 1880; Ders.: *Kitāb Sirr aš-šahāda*, Lithographie, Ṭabriz 1895; Rūḥullāh b. Ḥabibullāh ʿĀlimī Māzandarānī Bārfurūšī: *Manāhiḡ ar-rašāda fī asrār aš-šahāda*, Lithographie, Teheran 1917.

²²⁵ Ja'fariyan, "Glance".

²²⁶ Das Todesjahr Ibn A'ṭam al-Kūfīs variiert zwischen 926/927 und 1003. Angesichts dessen, dass sein Werk *Kitāb al-Futūḥ* 819 verfasst worden sein soll, ist es wahrscheinlicher, dass er Ende des neunten Jahrhunderts gestorben ist. Siehe: Elton L. Daniel: "Ketāb al-Fotūḥ", in: Ehsan Yarshater (Hrsg.), *Encyclopaedia Iranica*, New York 2012, Onlinepublikation, ohne Seitenzählung: <http://www.iranicaonline.org/articles/ketab-al-fotuh> (letzter Aufruf: 20.02.2013).

aḥwāl min al-āyāt wa-'l-aḥbār wa-'l-aqwāl von al-Maḡlisīs Schüler ʿAbdallāh b. Nūrallāh Baḥrānī (Todesjahr unbekannt), Muḥammad al-Ḥurr al-ʿĀmilīs (gest. 1692) *Wasā'il aš-Šī'a* sowie Muḥsin-Muḥammad Faiḍ Kāšānīs Ḥadiṯ-Werk und Qurʾān-Kommentar *aṣ-Ṣāfi*.

Referenzquellen aus der Qajarenzeit wurden abgesehen von Niẓām al-ʿUlamā's Verweisen auf seine eigenen Schriften und das Maqṭalwerk seines Zeitgenossen Faḍil Darbandī (gest. 1870), *Iksīr al-'ibādāt fī asrār aš-šahādāt*, nicht angegeben.

Das qajarische Maqṭal-Genre setzt sich dementsprechend vielfältig aus Überlieferungen der Imame und mit biographischen Details gespickten Erzählungen über sie sowie frühen historischen Berichten, im Wesentlichen dem von Abū Miḥnaf, zusammen. Ein Großteil der Werke zeichnet sich zudem über wehklagende und in Predigten rezitierte Dichtung aus, in der die Erinnerungen an das Schicksal der Prophetenfamilie detailliert und zum Teil phantasievoll am Leben erhalten werden. Den historiographischen Charakter, der die frühen Maqṭaltexte prägte, mussten die qajarischen Maqṭalwerke zehn Jahrhunderte nach der Entstehung der ersten Texte zwangsläufig einbüßen. Für deren Verfasser stand nicht mehr das Sammeln historischer Begebenheiten im Fokus, sondern der frühislamische Machtkampf um die legitime Führung der Gemeinde bildet vielmehr den Rahmen für eine rituelle Selbstvergewisserung. Darüber hinaus greifen jene Werke über die „Geheimnisse des Martyriums“ aus dem späten 19. und frühen 20. Jahrhundert eine seit dem zehnten Jahrhundert unter Gelehrten geführte theologische Debatte auf und gewähren Einblicke in den Kern des zwölferschiitischen Martyriumsdiskurses.

2.3 Die Autoren der späteren Qajarenzeit und ihre Maqṭalwerke

Ein Blick auf die Fülle von Maqṭalwerken, die in der Mitte des 19. Jahrhunderts und später im Iran entstanden sind, weist nicht nur auf die Blütezeit des Genres in dieser Zeit hin, sondern ebenso auf die Hochphase des lithographischen Druckes. Diese Form des Buchdrucks geht auf eine Initiative des Kronprinzen ʿAbbās Mīrzā (gest. 1833), Sohn des qajarischen Herrschers Faṭḥ-ʿAlī Šāh, zurück, der 1821 die erste lithographische Druckpresse aus Tiflis nach Tabriz

einführen ließ.²²⁷ Mit seiner finanziellen Unterstützung wurden dort elf Jahre später die ersten Handschriften als Lithographien gedruckt und einem größeren Publikum zugänglich gemacht.²²⁸ Ab den 1840er Jahren breitete sich diese Form des Buchdrucks über das ganze Land aus, die insbesondere in den 1870er und 1880er Jahren bis einschließlich der ersten Dekade des 20. Jahrhunderts Hochkonjunktur erlebte.²²⁹ Die Mehrheit der Buchproduktion erfolgte in privaten lithographischen Druckereien, die den Buchmarkt mit Literatur über Rechtsfragen, Gedichtanthologien, schiitische Glaubenspraktiken, Texte für Taʿzīya-Aufführungen und Maqṭalwerke versorgte.

Der analysierte Quellenkorpus aus der späteren Qajarenzeit liegt in eben dieser lithographischen Form vor. Exemplarisch wurde eines der bekanntesten Maqṭalwerke jener Zeit ausgewählt, Ğauharī's *Ṭūfān al-bukāʿ*, das sich durch seine lyrisch-kummervollen Erzählungen über Imam Ḥusains Martyrium auszeichnet. Aufgrund des Schwerpunkts dieser Arbeit wurde davon abgesehen, weitere Werke über das Trauer-Sujet in den Quellenkorpus aufzunehmen, welches das Maqṭal-Genre in der Qajarenzeit zu bestimmen scheint. Stattdessen fiel die Wahl auf vier weitere Werke, die dem zweiten Themenbereich des Genres angehören und vorgeben, sich mit den „Geheimnisse[n] des Martyriums“ zu befassen: Niẓām al-ʿUlamāʿs umfangreiches Maqṭalwerk *Kitāb Mafātīḥ al-kunūz* und seine kürzeren Abhandlungen *Kitāb Sirr aš-šahāda* und *Mağālis-i ḥusainīya* sowie Bārfurūšī-Māzandarānīs Erörterung *al-Manāhiğ ar-rašāda fī asrār aš-šahāda*. Alle drei Autoren studierten mehrere Jahre in Zentren schiitischer Gelehrsamkeit, Ğauharī in Karbalāʿ, Niẓām al-ʿUlamāʿ in Nağaf und Mašhad sowie Bārfurūšī-Māzandarānī ebenfalls in Nağaf, wo sie direkt vom Erneuerer des rationalistischen Denkens in der Zwölferschia Bihbihānī bzw. von dessen Schülern eine Lehrerlaubnis (*iğāza*) erhielten und den Rang eines *muğtahid* erlangten. Damit sind sie dem Uṣūlī-Lager zuzuordnen, was sich am deutlichsten in den Argumentationsweisen Niẓām al-ʿUlamāʿs und Bārfurūšī-Māzandarānī widerspiegelt.

²²⁷ Ulrich Marzolph: "The Pictorial Representation of Shiʿi Themes in Lithographed Books of the Qajar Period", in: Pedram Khosronejad, *The Art and Material Culture of Iranian Shiʿism. Iconography and Religious Devotion in Shiʿi Islam*, London 2012, S. 74-103, S. 75.

²²⁸ Olimpiada P. Shcheglova: "Lithography - i: in Persia", in: Ehsan Yarshater (Hrsg.), *Encyclopaedia Iranica*, New York 2009, Onlinepublikation, ohne Seitenzählung: <http://www.iranicaonline.org/articles/lithography-i-in-persia> (letzter Aufruf: 17.08.2013). Wenn nicht anders angegeben, stammen die folgenden Informationen ebenfalls aus diesem Aufsatz.

²²⁹ Ebd.

2.3.1 Muḥammad Ibrāhīm Ğauharīs Werk *Ṭūfān al-bukā' fi maqātil aš-šuhadā'* – „Die Tränenflut über den Tod der Märtyrer“

2.3.1.1 Šaiḥ Muḥammad Ibrāhīm b. Muḥammad Bāqir Ğauharī - Ein qajarischer Dichter und *muğtahid*

Im ersten Drittel des 19. Jahrhunderts wurden die alljährlich zelebrierten rituellen Trauerzeremonien zum Gedenken der Ereignisse von Karbalā' um einen Text bereichert, der sich zu einem der bekanntesten und bedeutendsten Maqtalwerke aus der Qajarenzeit entwickeln sollte.²³⁰ Im Jahr 1834 vollendete der Religionsgelehrte Šaiḥ Muḥammad Ibrāhīm b. Muḥammad Bāqir Ğauharī (gest. 1838) seine biographische Erzählung über die Leiden und gewaltsamen Tode von Mitgliedern der Prophetenfamilie, *Ṭūfān al-bukā' fi maqātil aš-šuhadā'*, die rasch weite Verbreitung im Iran fand.

Das Geburtsjahr dieses Gelehrten und Dichters ist unbekannt, wohl erblickte er aber in der zweiten Hälfte bzw. im letzten Drittel des 18. Jahrhunderts das Licht der Welt. Der herkunftsbezogene Namensbestandteil von Ğauharīs Vater, die Nisba, deutet darauf hin, dass Mirzā Muḥammad Bāqir Hirawī aus Herat stammt, wo der Autor möglicherweise geboren wurde.²³¹ Infolge einiger nicht näher bekannter Unannehmlichkeiten verließ Ğauharīs Familie Herat und siedelte sich im Norden Irans in Qazwīn an, weswegen ihm in biographischen Nachschlagewerken sowohl die Namenszusätze Hirawī als auch Qazwīnī verliehen wurden.²³² In Qazwīn studierte Ğauharī neben den Künsten der Literatur Philosophie, Theologie, Jurisprudenz und Qur'ān-Exegese und siedelte im Verlauf seiner religiösen Ausbildung nach Karbalā' über, um bei Muḥammad Bāqir Bihbihānī zu studieren (gest. 1792).²³³ Mutmaßlich unter dem Einfluss Bihbihānīs, dem Erneuerer des rationalistischen Denkens in der Zwölferschia, erlangte

²³⁰ Huḡḡat Allāh Ğūdakī: „Maqtal nigāri az wāqi'iyat tā ḥiyāl-i pardāzi – Nigāhi bih maqtal niwisi az dirūz tā imrūz“, in: *Aftāb*, 20.01.2008. http://www.aftab.ir/articles/art_culture/literature_verse/c5c1200836808p1.php (letzter Aufruf: 9.2.2010).

²³¹ Mirzā Muḥammad 'Alī Ḥabīb-Ābādī: „Mirzā Muḥammad Ibrāhīm Ğauharī“, in: Makārim al-Ātār – Dar aḥwāl-i riḡāl dū qarn 13 wa 14 hiḡḡri, 4 Bände, Bd. IV, Isfahan 1973, S. 1438-1445, S. 1438.

²³² Sūsan Farhangī: „Ğauharī Hirawī“, in: Ğulām-'Alī Ḥaddād 'Ādil (Hrsg.), Dānišnāma-yi ḡahān-i Islām [Encyclopaedia of the World of Islam], Bd. 11, Teheran 2007, S. 416b-417b; Muḥammad Mu'in/Saiyid Ğa'far Šahīdī: „Muḥammad Bāqir Ğauharī“, in: Dies. (Hrsg.), Luḡat-nāma-yi Dihḡudā, Teheran 1998, Bd. V, S. 7917a-b, S. 7917a; Šahīdī Šāliḡi: „Ğauharī Qazwīnī, Šaiḡ Ibrāhīm“, in: Dā'irat al-ma'ārif-i tašaiyu' [Encyclopaedia Shia], Bd. V, Teheran 1996, S. 525b-526a, S. 525b.

²³³ Ebd.

Ĝauharī den Rang eines *muğtahid*, der ihn befähigte, verbindliche Entscheidungen in juristischen und kultischen Angelegenheiten zu treffen. Anschließend kehrte er nach Qazwīn zurück, wo er als religiöser Gelehrter wirkte.²³⁴ Darüber hinaus stand Ĝauharī sechs Jahre lang im Dienste von Rukn ad-Daula (gest. 1866), dem neunten Sohn des Kronprinzen ʿAbbās Mirzā Qāğār (gest. 1838) und Enkel von Fath-ʿAlī Šāh.²³⁵ Welchen konkreten Tätigkeiten er an dessen Hof in Tabrīz nachging, ist nicht überliefert. Angesichts seiner Epitheta als „der beredteste“ (*afṣaḥ aš-šuʿarāʾ*) und „der berühmteste der Dichter“ (*mašāhīr-i šuʿarāʾ*) ist anzunehmen, dass Ĝauharī dort einen Teil seiner unzähligen Qaṣīden und Ĝazalen verfasst hat, für die er heute bekannt ist.²³⁶ Seine letzten Lebensjahre verbrachte er schließlich in Isfahan, wo er eng mit dem angesehenen Rechtsgelehrten, *muğtahid* und Ḥuğğat al-Islām Saiyid Muḥammad Bāqir Šaftī (gest. 1844) zusammengearbeitet hat.²³⁷ Im Jahr 1838 starb Ĝauharī und wurde in Isfahan beigesetzt.

2.3.1.2 Muḥammad Ibrāhīm Ĝauharīs narratives Maqṭalwerk *Ṭūfān al-bukāʾ fī maqātil aš-šuhadāʾ* – „Die Tränenflut über den Tod der Märtyrer

Obgleich Ĝauharī viele Jahre mit religiösen Studien verbracht und den Rang eines *muğtahid* erlangt hatte, ist aus dieser Tätigkeit einzig sein Werk *Kitābī dar imāmat*, eine Schrift über das Imamāt, bekannt. Es ist anzunehmen, dass der Religionsgelehrte weitere Schriften verfasst hatte, von denen die ein oder andere erhalten geblieben sein mag und sich möglicherweise noch in Privatbesitz befindet. Āqā Buzurg nennt in seiner bibliographischen Enzyklopädie *aḍ-Ḍarīʿa ilā taṣānīf aš-Šīʿa* neben dem oben erwähnten Werk lediglich einen Dīwān, eine Gedichtsammlung, des Autors, die jedoch weder in Handschriften- noch in Drucksachenkatalogen aufgeführt wird. Weite Bekanntheit hat Ĝauharī schließlich für sein Maqṭalwerk *Ṭūfān al-bukāʾ fī maqātil aš-šuhadāʾ* erlangt, das die beiden Gelehrten und Aristokraten Qazwīns, Mullā Muḥammad Šāliḥ und Āqā Šāliḥ Ḥānbān, Anfang der 1830er Jahre bei dem Autor in Auftrag gegeben hatten.²³⁸ Nach Eigenaussage verbrachte er zwei Jahre mit der Abfas-

²³⁴ Šāliḥī, a.a.O., S. 525b.

²³⁵ Farhangī, a.a.O., S. 416b.

²³⁶ Ebd.; Ḥabīb-Ābādī, a.a.O., S. 1438; Šāliḥī, a.a.O., S. 525b.

²³⁷ Farhangī, a.a.O., S. 417a; Ḥabīb-Ābādī, a.a.O., S. 1438.

²³⁸ Farhangī, a.a.O., S. 416b.

sung dieser dichterischen Erzählung über die Leiden der Prophetenfamilie, die er 1834 fertiggestellt hatte.²³⁹ Für den Zeitraum 1838 bis 1931 konnten in Bibliotheken und Privatbesitz im Iran allein 27 Abschriften seiner Handschrift nachgewiesen werden neben 34 verschiedenen Auflagen von Lithographien und Drucken, die zwischen 1842 und 1953 angefertigt wurden.²⁴⁰ Infolge dieser Auflagenzahl zählt das *Ṭūfān al-bukā'* zu den bekanntesten persischsprachigen Maqalwerken, dessen Exemplare sich in unzähligen europäischen, amerikanischen und iranischen Bibliotheken befinden.

Im Stil und Aufbau weist Ğauharī's Werk Ähnlichkeiten zum ältesten Buch der persischsprachigen Trauerliteratur auf, Kāšifī's 1503 verfasstes *Rauḍat aš-šuhadā'*, das zum Vorbild elegischer Erzählungen und Predigten über die Leiden der Prophetenfamilie wurde.²⁴¹ In einer Einleitung, zwölf Kapiteln und einem Schlusskapitel beschreibt Ğauharī in chronologischer Reihenfolge emotional Ausschnitte aus den Lebenswegen des Propheten Muḥammad, seiner Tochter Fāṭima, deren Ehemann 'Alī und zehn der elf nachfolgenden Imame, wobei der Mahdī unerwähnt bleibt. Das fünfte Kapitel, das von Imam Ḥusain's Hingabe zum Schutz der Religion handelt, ist mit 132 Seiten das umfangreichste des Werks. Die Kapitel sechs bis zwölf fallen auffällig knapp aus und umfassen zusammen lediglich 84 Seiten. Wenngleich allgemein die Tugenden und Drangsale von 13 der 14 Unfehlbaren (*čahār dah ma'šūmān*) thematisiert werden, liegt der eigentliche Fokus des *Ṭūfān al-bukā'* auf dem frühislamischen Machtkampf um die Führung der muslimischen Gemeinde, der seinen tragischen Höhepunkt mit Imam Ḥusain's gewaltsamem Tod erreichte.

Der Text besteht ungefähr zur Hälfte aus gereimten und rhythmischen Versen, in denen Ğauharī ausführlich das Schicksal der Protagonisten ausschmückt, und erklärenden Textpassagen, in denen er die Rahmenhandlung unter Rückgriff auf Überlieferungen schildert. Sowohl in der Dichtung als auch in den zusammenfassenden Textpassagen wählte der Autor Umgangssprache. Gelegentlich zitiert er ohne Nennung von Referenzquellen Erzählungen über die Imame (*riwāyāt*) auf Arabisch, denen er persische Paraphrasen folgen lässt. Zu den wenigen Quellen, die er benannte, zählen Muḥammad Bāqir al-Mağlisī im 17. Jahrhundert

²³⁹ Ḥabīb-Ābādī, a.a.O., S. 1438.

²⁴⁰ <http://www.bayaz.ir/book.php?bookId=5866&op=print> (letzter Aufruf: 17.05.2013); Mušār, a.a.O., S. 3470f.; Onlinekatalog Worldcat www.worldcat.org.

²⁴¹ Vgl. Kamāl ad-Dīn Ḥusain Wā'iz al-Kāšifī: *Rauḍat aš-šuhadā'*, o.O. 1531, Handschrift Ms. or. oct. 475, Staatsbibliothek zu Berlin – Preußischer Kulturbesitz.

zusammengestelltes beispielloses Ḥadīṭ-Kompendium *Bihār al-anwār*, Ibn Ṭāwūs' im 13. Jahrhundert verfasstes Maqṭalwerk *al-Luhūf* sowie Berichte aus dem ältesten und durch spätere Rezensionen erhaltenen Maqṭalwerk *Kitāb Maqṭal al-Ḥusain* des Historikers Abū Miḥnaf aus dem achten Jahrhundert. Diese drei Referenzquellen sind Teil des Hauptkorpus an Berichten und Überlieferungen über die Ereignisse von Karbalā', auf die sich die analysierten qajarischen Autoren stützten.

Aufgrund dessen, dass der dritte Imam als einziges Mitglied der Prophetenfamilie sein Leben auf dem Schlachtfeld verloren hat und die übrigen analysierten qajarischen Maqṭalwerke überwiegend vom Prophetenenkel handeln, wurde das *Ṭūfān al-bukā'* nicht vollständig analysiert, sondern schwerpunktmäßig dessen fünftes Kapitel. Den wichtigsten Beitrag zum Martyriumsdiskurs leistet Ğauharī in diesem Kapitel mit seiner mannigfaltigen und ambivalenten Darstellung Imam Ḥusains als unterdrückter Imam und bewundernswerter Märtyrer. In seiner Erzählung häufen sich Überlieferungen, denen zufolge der dritte Imam sowohl über den Ort als auch den Zeitpunkt seiner unaufhaltsamen Tötung göttlich unterrichtet worden sei. Diese lässt der Gelehrte jedoch kommentarlos für sich stehen und deren Bedeutung und Bezug zur Imamatslehre wird erst in späteren Maqṭalwerken deutlich. Desweiteren glorifiziert Ğauharī das Martyrium Ḥusains und seiner Anhänger in der Schlacht von Karbalā' als Opferung um Gottes willen, das er als die Hauptquelle der Glückseligkeit im Paradies beschreibt. In diesem Sinne leistet seine Darstellung einen Beitrag zu dreien der vier Teilbereiche des zwölferschiitischen Martyriumsdiskurses, namentlich dem Ḥusain-Bild, der Opferbereitschaft des Imams und seiner Anhänger sowie einer allgemeinen Philosophie des Martyriums. Im Mittelpunkt von Ğauharīs *Ṭūfān al-bukā'* steht hingegen keineswegs eine akademische Erörterung der „Geheimnisse des Martyriums“ oder der Frage nach dem Umfang des außergewöhnlichen Wissens Ḥusains, wie sie in späteren Maqṭalwerken erfolgte. Stattdessen fasste der Autor seine Erzählung über die Leiden der Prophetenfamilie für Rezitationen während des Trauermonats Muḥarram ab, worauf die verwendete *martīya*-Dichtung hindeutet. Jene wehklagenden Gedichte, die die Verstorbenen preisen und die Feinde der Toten verfluchen, schüren die Melancholie des Publikums und rühren es zu Tränen, womit die Erinnerung an die Tragödie der schiitischen Gemeinde in der Frühzeit des Islam am Leben gehalten wird.

2.3.2 Rafi' ad-Dīn Niẓām al-'Ulamā' Tabrīzī und seine erörternden Maq̄talwerke über das Martyrium Imam Ḥusains

2.3.2.1 „Einer der vortrefflichsten Gelehrten und größten Literaten der Qajarenzeit“ - Rafi' ad-Dīn b. 'Alī Aṣḡar Ṭabāṭabā'ī Niẓām al-'Ulamā' Tabrīzī

Der Name Ṭabāṭabā'ī steht für eine Familie, die über mehrere Generationen im Iran und Irak zahlreiche einflussreiche zwölferschiitische Gelehrte hervorgebracht hat. Einer von ihnen ist der *muḡtahid* Rafi' ad-Dīn b. 'Alī Aṣḡar Ṭabāṭabā'ī Niẓām al-'Ulamā' Tabrīzī, der im späten 19. Jahrhundert allein fünf Maq̄talwerke verfasst hat, und dessen Werke mehrheitlich als Lithographien in deutschen, amerikanischen und iranischen Bibliotheken vorliegen.

As-Saiyid al-Mirzā Rafi' ad-Dīn Tabrīzī erblickte 1834 in Tabriz das Licht der Welt und ist besser bekannt unter seinem Epitheton Niẓām al-'Ulamā'. Sein Zeitgenosse 'Alī b. Aḡmad zählte Niẓām al-'Ulamā' zu den Großen der Tabrizer Gelehrten, der nicht nur in seiner Heimat, der iranischen Provinz Ost-Azerbaidjan, für seinen Intellekt bekannt gewesen sein soll, sondern im gesamten Iran.²⁴² In biographischen Nachschlagewerken wird der Autor den bekanntesten religiösen, politischen und literarischen Persönlichkeiten der angesehenen Ṭabāṭabā'ī-Familie zugeordnet und als einer der vortrefflichsten Gelehrten und größten Literaten der Qajarenzeit aus Tabriz gepriesen.²⁴³ Dort studierte er bei den „Gelehrten und Großen der Epoche“ religiöse Studien, persische Literatur und Geschichte, Geographie und Algebra.²⁴⁴ Wer zu seinen Lehrern und später zu seinen Schülern zählte, ist nicht überliefert worden. Nur soviel ist bekannt, dass er seine Ausbildung in den Zentren schiitischer Gelehrsamkeit in Najaf und Mashhad fortgesetzt hat und nach Tabriz zurückgekehrt ist, nachdem er von

²⁴² 'Alī b. Aḡmad: Tadhkira 'alawīya, Lithographie, Tabriz 1906, S. 11 und 119.

²⁴³ Āqā Buzurg aṭ-Ṭīhrānī: „As-Saiyid al-Mirzā Rafi' ad-Dīn at-Tabrīzī“, in: Ders., Ṭabaqāt a'lām aš-Šī'a, Bd. II, Eintrag 1278, Najaf 1956, S. 787-788; Muḡammad 'Alī Mudarris Tabrīzī: Rai-ḡanat al-adab fi tarāḡim al-mu'arriḡin bi-'l-kunya aw al-laḡab yā kunā wa-alḡāb, 6 Bände, Bd. IV, Teheran 1948-1953, S. 215; Hārūn Wuhūman: Safarnāmāhā-yi ḡaṭṭī-yi fārsī (taṣḡīḡ wa-pašūḡiḡ-i Hārūn Wuhūman), 4 Bände, Bd. 3, Teheran 2009/2010, S. 309-311.

Siehe aṭ-Ṭīhrānī, Ṭabaqāt, S. 787: كان من مشاهير رجال الفضل و العلم و الادب في عصره.

Siehe Wuhūman, a.a.O., S. 309:

و از مشهورترین شخصیت های مذهبی، سیاسی و ادبی خاندان طباطبایی تبریز در عصر قاجار می باشد.

Siehe Mudarris Tabrīzī, a.a.O., IV:215:

از افاضل علما و اکابر ادبای تبریز.

²⁴⁴ 'Alī 'Alizāda: „Niẓām al-'Ulamā' Tabrīzī dar mašrūṭa (niḡāḡi biḡ zindigī wa-aṭār)“, S. 1-18, S. 2. <http://www.ensani.ir/storage/Files/20120413183849-8049-108.pdf> (letzter Aufruf: 27.08.2013).

[...] تحصیلی از عالمان و بزرگان آن روزگار [...]

Dr. Muḡammad-Riḡā Faḡr-Rūḡānī sei an dieser Stelle gedankt, dass er mir 2011 diesen damals noch unveröffentlichten Aufsatz mit Erlaubnis des Autors zur Verfügung gestellt hat.

Ğaʿfar Kāšif al-Ğiṭā seine Lehrerlaubnis erhalten hatte.²⁴⁵ Dieser *muğtahid* ist nicht zu verwechseln mit dem 1812 verstorbenen Führer der zwölferschiitischen Gemeinde, dem *marğaʿ-i taqlīd* Ğaʿfar Kāšif al-Ğiṭā, möglicherweise handelte es sich aber um einen seiner Söhne, die ebenfalls bekannte Gelehrte in Najaf und Karbalāʾ waren.²⁴⁶

Rafiʿ ad-Dīn Tabrīzī entstammt einer Familie, die hohes Ansehen am qajarischen Königshof genoss und Verantwortung im Verwaltungs- und Regierungsapparat trug. So war sein Bruder Mirzā Asadallāh Ḥān Nāzīr ad-Daula nach seinem Studium in Russland einige Jahre in den iranischen Botschaften in St. Petersburg, Tiflis und Istanbul angestellt, während Niẓām al-ʿUlamāʾs Sohn Naṣrallāh Ḥān Nāṣīr as-Salṭana später für Muẓaffar ad-Dīn Šāh (reg. 1896-1907) staatliche Ländereien in der iranischen Provinz Ost-Azerbaidjan und des gesamten Landes verwaltete und im Ministerium für Finanzen tätig war.²⁴⁷ Ein weiterer Sohn, der 1871 geborene Faṭḥallāh Saʿīd as-Salṭana, war als Assistent der Provinzverwaltung von Fārs tätig, leitete unter Muẓaffar ad-Dīn Šāh eine Zeit lang das Artillerieregiment im iranisch-ostazerbaidjanischen Marāğa und wurde 1897 schließlich sogar zum Statthalter der Regierung in Teheran ernannt.²⁴⁸ Niẓām al-ʿUlamāʾ selbst stand als Schriftführer (*dabīr as-salṭana*) und Bevollmächtigter des Königs (*wakīl al-malik*) im Dienst des qajarischen Hofes.²⁴⁹ Spuren seiner engen Verbindung zum Herrscherhaus finden sich demgemäß ebenso in seinen Werken: So huldigte er beispielsweise im Vorwort seines 1880 lithographierten Maqalwerks *Kitāb Mafātīḥ al-kunūz* Nāṣīr ad-Dīn Šāh (reg. 1848-1896) als Schutzherrn der Religion (*dīn-panāh*), Herrscher der Zeit (*sulṭān-i zamān*) und Herrscher der Herrscher (*sulṭān as-salāṭīn*), was den Schluss zulässt, es könnte sich um ein Auftragswerk des Schahs handeln.²⁵⁰ Anlässlich des Neujahrfestes 1887 verfassten namhafte Dichter zum Glückwunsch Nāṣīr ad-Dīn Šāhs eine Qaṣīda-Sammlung, in der Rafiʿ ad-Dīn Tabrīzīs Beitrag an fünfter

²⁴⁵ Ebd., S. 15; Rasūl Ğaʿfariyān: „Guzāriš-i tafṣīlī-yi safar bih Makka wa-Farang dar sāl 1317 q.“, Iran August 2011. <http://www.historylib.com/site/SViewDocument.aspx?DocID=1278&RT=List> (letzter Aufruf: 17.06.2013).

²⁴⁶ Meir Litvak: *Shiʿi Scholars of Nineteenth-Century Iraq – The ʿUlamāʾ of Najaf and Karbalāʾ*, Cambridge 1998, S. 54, 56; ʿAlizāda, a.a.O., S. 15.

²⁴⁷ Ğaʿfariyān, a.a.O.

²⁴⁸ Waḥīd ʿAḫudi: „Tāriḥča-yi kāmil-i Pulis, Iran 19.05.2013. <http://vahidazodi.ir/research/169-1391-02-29-17-53-07.html> (letzter Aufruf: 02.09.2013).

²⁴⁹ ʿAlizāda, a.a.O., S. 2; Wuhūman, a.a.O., S. 309.

²⁵⁰ Tabrīzī, *Mafātīḥ*, S. x.

Stelle den Herrscher ehrt.²⁵¹ Ein weiteres Maqatalwerk, *Sirr aš-šahāda*, verfasste der Gelehrte 1895 durch die Vermittlung von Nāṣir ad-Dīn Šāhs Premierminister Mīrzā ʿAlī Aṣḡar Ḥān Amīn as-Sulṭān (reg. 1883-1896), das ebenfalls ein Auftragswerk gewesen zu sein scheint.²⁵²

Dank ihrer Verbindungen zum qajarischen Königshof erlangte Nizām al-ʿUlamā's Familie beachtlichen Wohlstand, der in der Bevölkerung allgemein bekannt gewesen zu sein schien. Im Jahr 1896 wurden in Tabriz Gerüchte gestreut, Rafīʿ ad-Dīn Tabrīzī habe in großen Mengen Getreide in spekulativer Absicht aufgekauft, denen die einfache Bevölkerung Glauben schenkte.²⁵³ Nach einer Brotpreiserhöhung und folgenden Hungersnot wurde sein Haus das erste Mal auf der Suche nach Lebensmitteln überfallen. Zwei Jahre später drohte Nizām al-ʿUlamā' dieselbe Erfahrung, wobei er sich dieses Mal mit seinen Bediensteten gegen die Angreifer rüstete und auf dem Dach seines Hauses Stellung bezog. Nachdem einer seiner Diener in der Verteidigung von Nizām al-ʿUlamā's Hab und Gut ums Leben kam und sich die Plünderung und das Inbrandsetzen des Hauses nicht mehr abwenden ließen, flüchtete der Gelehrte am Abend des Angriffs mit seinem Gefolge aus der Stadt. Zunächst begab er sich auf Pilgerreise nach Qom in den Schrein der Fāṭima Maʿsūma und verweilte dann eine Zeit lang in Teheran, ehe er nach Rasht und Istanbul weiterzog. Rafīʿ ad-Dīn Tabrīzī muss zu jener Zeit sehr bekannt gewesen sein, denn nach den Ereignissen von 1898 berichteten die Zeitungen *Ḥikmat* und *Īrān* in drei Ausgaben über den Überfall auf sein Haus sowie über seine Reise nach Teheran.²⁵⁴ Im Anschluss daran vollzog er 1899 die Ḥaǧǧ nach Mekka und Medina und kehrte nach seiner im Dezember 1871 vollzogenen Pilgerreise zu den im Osmanischen Reich gelegenen Schreinen in Najaf, Kazimain und Karbalā' zurück, wo die Imame ʿAlī b. Abī Ṭālib, Ḥusain b. ʿAlī und Mūsā b. Ġaʿfar begraben liegen sollen.

Über Nizām al-ʿUlamā's Wirken nach seiner Pilgerfahrt nach Mekka bis zu seinem Tod 1908 ist nur bekannt, dass er 1904 in Tabriz eine Moschee errichten ließ, der sein Sohn Saiyid al-Muḥaqqiq als Imam vorstand.²⁵⁵ Infolge der Wirren

²⁵¹ Saiyid ʿAbdullāh Anwār: *Fihrist-i nusah-i ḥaṭṭī-yi kitābhāna-yi milli* [A Catalogue of the Manuscripts in the National Library of Iran], 22 Bände, Bd. 1: *Kutub-i fārsī*, Teheran 1965-2004, S. 371.

²⁵² Aḥmad, a.a.O., S. 11.

²⁵³ Die Angaben über die beiden Überfälle stammen aus: ʿAlizāda, a.a.O., S. 3; Aḥmad, a.a.O., S. 114-117.

²⁵⁴ ʿAlizāda, a.a.O., S. 9.

²⁵⁵ Ebd., S. 16.

während der Verfassungsrevolution flüchtete der Gelehrte 1908 aus seiner Heimatstadt in das nahe gelegene Dorf Bäsminğ, wo er nach kurzer Krankheit im Alter von 76 Jahren verstarb.²⁵⁶ Rafi^c ad-Dīn Tabrīzī wurde schließlich in der Ruhestätte seiner Familie in Qom im Komplex der Fāṭima Ma^ṣūma beigesetzt.²⁵⁷

Seinen Ruf als eine der bekanntesten religiösen, politischen und literarischen Persönlichkeiten aus Tabriz hat Niẓām al-‘Ulamā’ zweifelsohne seiner intellektuellen Schaffenskraft zu verdanken. Über die Anzahl der von ihm verfassten Werke variieren die Angaben in den verschiedenen Ṭabaqāt-Werken. Er selbst fügte seinem 1901 lithographierten Werk *Mağālis niẓāmīya fī ‘l-aḥkām ad-dīnīya* eine Liste von 13 Werken an, die sein Zeitgenosse ‘Alī b. Aḥmad um vier weitere Titel ergänzte. Āqā Buzurg aṭ-Ṭīhrānī trug in seiner bibliographischen Enzyklopädie *ad-Darī’a ilā taṣānīf aš-Šī’a* insgesamt 20 Werke des Autors zusammen, unter denen er lediglich vier Handschriften aufführte, die übrigen Titel wurden als Lithographien nachgewiesen. Trotz großer Anstrengungen ist es nicht gelungen in Erfahrung zu bringen, wann der Gelehrte seine Handschriften fertig gestellt hat und in wie vielen Abschriften sie zirkulierten. Insgesamt vermochte ich 34 Werke bzw. 35, wenn man die Übersetzung des Maqṭalwerks *Kitāb Rumūz aš-šahāda wa-kunūz as-sa‘āda* mitzählt, zu ermitteln. Davon sind acht Werke dem Bereich Philologie/Dichtung zuzuordnen, sechs der Erbauungsliteratur – darunter drei Reiseberichte über Pilgerfahrten –, fünf Werke aus dem Maqṭal-Genre, jeweils vier aus dem Bereich Philosophie/Theologie und Ḥadīṭ-Sammlungen sowie zwei Schriften mit politischen Ratschlägen für die Herrschenden. Fünf Werke konnten keiner Kategorie zugeordnet werden, da abgesehen vom Titel, der eine eindeutige Klassifizierung nicht erlaubt, keinerlei weitere Informationen vorliegen. Einzig Āqā Buzurg zitierte diese Schriften, die weder in Handschriften- oder Drucksachen-Verzeichnissen noch in Archiven oder Bibliotheken weltweit nachgewiesen werden konnten. Es ist zu vermuten, dass der Gelehrte und Bibliograph jene Werke in Najaf konsultierte, wo sie möglicherweise noch heute in Privatbibliotheken und den theologischen Hochschulen vorliegen.

Das früheste mir bekannte Werk ist die arabische Grammatik *al-Qawā‘id aš-šarfīya wa-‘n-naḥwīya*, die Niẓām al-‘Ulamā’ 16jährig 1850 verfasst hat. Zwei weitere frühe Werke sind die 1864 erschienene philosophisch-theologische

²⁵⁶ Ebd.

²⁵⁷ Wuhūman, a.a.O., S. 310.

Abhandlung *Risāla fī 'l-qadā' wa-'l-qadar* sowie das 1872 ins Persische übersetzte Maqtalwerk *Kitāb Mafātīḥ al-kunūz*, das 1881 als Lithographie gedruckt wurde. Die erste Ausgabe dieses Werks entstand in Najaf unter dem Titel *Kitāb Rumūz aš-šahāda wa-kunūz as-sa'āda* und wurde ursprünglich 1871 auf Arabisch verfasst. Entsprechend der Informationen der Kataloge persischer Drucksachen wurde die arabische Version dieses Maqtalwerks 1904 lithographiert. In den 1880er Jahren wurden sechs andere Werke des Gelehrten als Lithographien herausgebracht, von denen zwei in Nachdrucken erschienen.²⁵⁸ Das höchste Druckaufkommen von Nizām al-'Ulamā's Werken fällt in die Dekaden 1890²⁵⁹ bis 1910²⁶⁰, der Blütezeit des lithographischen Drucks, mit jeweils 12 Titeln einschließlich je vier Neuauflagen. Im Jahr 1921 fand die bereits 1907 herausgegebene Abhandlung über die Tugenden der Prophetenfamilie *Kitāb Mağma' al-faḍā'il* einen Nachdruck, und zwischen 2005 und 2010 wurden zwei Berichte über Pilgerreisen nach Mašhad und zu den im heutigen Irak gelegenen Schreinen sowie Nizām al-'Ulamā's Dichtung *Kaškūl* neu aufgelegt. Von insgesamt 14 Werken gibt es mindestens zwei Auflagen.

Die in Lexikoneinträgen am häufigsten zitierten Werke Rafi' ad-Dīn Tabrīzīs sind seine historische Abhandlung der Epoche 'Alī b. Abī Tālib's (achtmal zitiert), *Adāb al-mulūk*, gefolgt von der knapp 800 Seiten starken Dichtkunst *Anīs al-udabā' wa-samīr as-su'adā'* (anderer Titel: *Kaškūl*, fünfmal zitiert) sowie dem Maqtalwerk *Asrār aš-šahāda* (viermal zitiert). Zu weiteren bedeutenden Werken des Autors zählen (je viermal zitiert) das Ḥadīṭ-Werk *Maqālāt nizāmīya*, die philosophisch-theologische Abhandlung *Kitāb Mustatāb ḥaqīqat al-amr*, die Untersuchung über Eschatologie und Sittlichkeit *Kitāb Mašābiḥ al-anwār wa-mafātīḥ al-asrār fī 'l-mabda' wa-'l-ma'ād*, das Traktat über schiitische Religionslehre *Mağālis nizāmīya fī 'l-aḥkām ad-dīnīya* sowie die Sprichwörtersammlung *Tuḥfat al-amṭāl* und das Werk *at-Taḥqīqāt al-'alawīya*. Ob diese Lexikoneinträge

²⁵⁸ *Kitāb Mafātīḥ al-kunūz*, *Kitāb Mašābiḥ al-anwār wa-mafātīḥ al-asrār fī 'l-mabda' wa-'l-ma'ād*, *Tuḥfat al-amṭāl*, *Dīwān riḍawīya*, *Lu'lu al-Biḥār fī manqabat al-a'imma al-aḥḥār*, *Tuḥfa ḥāqānīya*.

²⁵⁹ *Maqālāt nizāmīya*, *Tuḥfat al-amṭāl*, *Futūḥāt nizāmīya*, *Kitāb mustatāb ḥaqīqat al-amr*, *Safarnāma-yi ġarawī*, *Čand qiṭ'a wa-ğazal az dīwān-i Nizām al-'Ulamā'*, *Kitāb sirr aš-šahāda*, *Anīs al-udabā' wa-samīr as-su'adā'*, *Kitāb wasīlat az-zā'irīn*, *Safarnāma-yi riḍawī*, *Tuḥfa ḥāqānīya*, *al-Aḥlāq*.

²⁶⁰ *Kitāb kunūz as-sa'āda wa-rumūz aš-šahāda*, *Kitāb sirr aš-šahāda*, *Kitāb wasīlat az-zā'irīn*, *Safarnāma-yi riḍawī*, *at-Taḥqīqāt al-'alawīya*, *Mağālis nizāmīya fī 'l-aḥkām ad-dīnīya*, *Adāb al-mulūk*, *Mağālis-i ḥusainīya*, *Kitāb mağma' al-faḍā'il*, *Ḥuquq nizāmīya*, *Tuḥfa ḥāqānīya*, *Arba' wa-sittūn sana*.

die bekanntesten und einflussreichsten Werke widerspiegeln, kann nicht mit Gewissheit gesagt werden. Verglichen mit den Beständen in internationalen Bibliotheken gibt es zumindest drei Übereinstimmungen, die darauf schließen lassen: So ist die Abhandlung *Kitāb Mustatāb ḥaqīqat al-amr* führend mit acht Standorten gefolgt von dem Ḥadīṭ-Werk *Maqālāt niẓāmīya* an fünf Standorten vorhanden: ersteres in Köln, Bamberg, Teheran, Najaf, Harvard, Princeton, McGill und Ann Arbor, letzteres in Köln, Harvard, Leiden, Princeton und Teheran. Großer Beliebtheit erfreuten sich Niẓām al-‘Ulamā’s Beschreibungen seiner Pilgerfahrten zu den schiitischen Schreinen im heutigen Irak, *Safarnāma-yi ġarawī*, und nach Mashhad, *Safarnāma-yi riḍawī*, die in jeweils sechs Bibliotheken vorliegen, das erstgenannte in Köln, Halle/Saale, Teheran, Harvard, Princeton und Ann Arbor sowie das letztgenannte in Köln, Halle/Saale, Teheran, Princeton, New York und Ann Arbor und in den vergangenen Jahren neu herausgegeben wurden. Eine entscheidende Verschiebung gibt es hinsichtlich des in den Lexikoneinträgen am häufigsten genannten und des in internationalen Bibliotheken am zahlreichsten vorhandenen Werks. Führend vertreten ist nicht etwa Niẓām al-‘Ulamā’s scheinbar bekanntestes Werk *Adāb al-mulūk* über die Politik ‘Alī b. Abī Ṭālib’s oder seine 800 Seiten umfassende Dichtung *Anīs al-udabā’*, sondern sein Maqtalwerk *Kitāb Mafātīḥ al-kunūz*, das in der Schia-Bibliothek in Köln, den Staatsbibliotheken zu Berlin und Teheran sowie in den Universitätsbibliotheken New York, Princeton, Washington, Ann Arbor und Utah aufbewahrt wird. Darüber hinaus ist die ursprüngliche arabische Version *Kitāb Rumūz aš-šahāda wa-kunūz as-sa‘āda* in Köln, Jena, Teheran, Leiden, Princeton und Harvard vorhanden, so dass das Werk insgesamt 14 Mal vorliegt.

Das Interesse, sich mit diesem Gelehrten intensiver zu befassen, wurde maßgeblich durch die Bestände der Schia-Bibliothek in Köln geweckt, die insgesamt 13 verschiedene Titel Niẓām al-‘Ulamā’s enthält, darunter allein drei seiner Maqtalwerke. Die Diskrepanz hinsichtlich Āqā Buzurgs Einschätzung²⁶¹, Niẓām al-‘Ulamā’ zähle zu den bekanntesten zwölferschiitischen Gelehrten der Qajarenzeit und die Ansicht einiger iranischer Forscher, Rafī‘ ad-Dīn Tabrīzī sei in den Reihen iranischer Gelehrter völlig unbekannt, gab letztlich den Anstoß, die Maqtalwerke dieses Verfassers zu analysieren. Für die Untersuchung „Der zwölferschiitische Martyriumdiskurs im Iran des 19. und 20. Jahrhunderts“ sind

²⁶¹ aṭ-Ṭihrānī, Ṭabaqāt, S. 787.

Nizām al-‘Ulamā’s Werke *Kitāb Mafātīḥ al-kunūz*, *Kitāb Sirr aš-šahāda* und *Mağālis-i ḥusainīya* von entscheidendem Interesse. In allen drei Werken setzte sich der Autor ausführlich mit dem Märtyrertod Imam Ḥusains auseinander und leistete einen beispiellosen Beitrag zum Martyriumsdiskurs in der späteren Qajarenzeit. Nizām al-‘Ulamā’s viertes Imam Ḥusain gewidmetes Maqṭalwerk, *Nūr aš-šahāda*, konnte nicht mit in die Analyse einbezogen werden, weil unbekannt ist, ob es erhalten geblieben und wenn ja, ob es öffentlich zugänglich ist. Dasselbe trifft für sein fünftes Maqṭalwerk, *Kaifīya wa-falsafat qatl al-Imām ar-Riḍā*, zu, das den Tod des achten Imams ‘Alī b. Mūsā ar-Riḍā (gest. 818) thematisiert.

2.3.2.2 Rafī‘ ad-Dīn Nizām al-‘Ulamā’ Tabrīzī’s *Kitāb Mafātīḥ al-kunūz* über „Die Zeichen des Martyriums und die Schätze der Glückseligkeit“

„Ich habe keine Angst, getötet zu werden! Das Martyrium ist die Hauptquelle der ewigen Glückseligkeit und das höchste Gut der Freunde Gottes!“²⁶² Dieser Imam Ḥusain zugeschriebene Ausspruch fasst treffend eine der Kernbotschaften von Nizām al-‘Ulamā’s Maqṭalwerk *Kitāb Mafātīḥ al-kunūz* zusammen und gewährt damit Einblicke unschätzbaren Wertes in die zwölferschiitische Sicht auf das Martyrium in der späteren Qajarenzeit.

Die erste Ausgabe dieses Werks entstand 1871 während einer Pilgerreise des Gelehrten zu den Schreinen in Najaf und Karbalā’ auf Arabisch unter dem Titel *Kitāb Rumūz aš-šahāda wa-kunūz as-sa‘āda*. Über eine lange Zeit hat der Gelehrte, so erklärt er in seinem Vorwort, den Herzenswunsch gehegt, auf Pilgerreise zu den Gräbern der Imame ‘Alī b. Abī Ṭālib und seines Sohnes Ḥusain in Najaf und Karbalā’ zu gehen, wobei ihn immer seine viele Arbeit davon abgehalten habe.²⁶³ Materielle als auch persönliche Verluste, die er infolge einer großen Hungersnot und Überschwemmung, die 1871 massive Zerstörung in Tabriz angerichtet hatte, erlitt, veranlassten Nizām al-‘Ulamā’ schließlich, seine Reise anzutreten. So entstand während seines mehrere Monate dauernden Aufenthaltes in den Schreinen jenes Maqṭalwerk über „Die Zeichen des Martyriums und die Schätze der Glückseligkeit“, das ihm von Gelehrten in Najaf nach eigener Aus-

²⁶² Tabrīzī, *Mafātīḥ*, S. 120.

از کشته شدن باک ندارم و شهادت که سرمایه سعادت ابدیست و منتهای امال دوستان خداست.

²⁶³ Ebd., S. 6f.

sage großes Lob eingebracht habe.²⁶⁴ Auf Wunsch seiner Anhänger und einiger Gelehrter in der Heimat, die des Arabischen nicht mächtig waren, wurde eine persische Übersetzung mit dem Titel *Kitāb Mafātīḥ al-kunūz* angefertigt.²⁶⁵ Diese muss unmittelbar nach Erscheinen der arabischen Version 1871 oder 1872 entstanden sein, da Āqā Buzurg und Mušār in ihren bibliographischen Übersichten von einer 1872 gedruckten Lithographie berichten. Neun Jahre später wurde das *Kitāb Mafātīḥ al-kunūz* neu aufgelegt und sowohl in Tabriz als auch in Teheran als Lithographie herausgegeben. Die arabische Version des Maqṭalwerks, von dem in der Nationalbibliothek Iran eine Handschrift aufbewahrt wird, scheint einzig 1904/1905 in Tabriz und Mashhad lithographiert worden zu sein. Beide Texte wurden an insgesamt 14 internationalen Standorten ermittelt, wo sie als Lithographien vorliegen. Exemplare des *Kitāb Mafātīḥ al-kunūz* befinden sich in der Schia-Bibliothek in Köln, den Staatsbibliotheken zu Berlin und Teheran sowie in den Universitätsbibliotheken New York, Princeton, Washington, Ann Arbor und Utah. Die arabische Version *Kitāb Rumūz aš-šahāda wa-kunūz as-sa‘āda* ist in Köln, Jena, Teheran, Leiden, Princeton und Harvard verfügbar.

Verglichen mit Ğauharīs elegischem Maqṭalwerk *Ṭūfān al-bukā’* lässt sich in Niẓām al-‘Ulamā’s Werk inhaltlich eine Verschiebung von der Prophetenfamilie hin zum dritten Imam beobachten. Während Ğauharī Muḥammad, Fāṭima, ‘Alī und ihre gemeinsamen Nachkommen bis zum elften Imam in unterschiedlicher Gewichtung thematisiert, handelt das 476 Seiten starke *Kitāb Mafātīḥ al-kunūz* mehrheitlich vom Märtyrertod des dritten Imams. Es besteht aus einer Einleitung, fünf Kapiteln und einem Schlusskapitel, die der Gelehrte mit umfangreichen Unterkapiteln versehen hat. Einleitend ordnet er Imam Ḥusain in Gottes Schöpfung ein und verweist knapp auf das Schicksal des Prophetenenkels (15 Seiten) gefolgt von seiner Preisung der Tugenden der ersten beiden schiitischen Imame ‘Alī b. Abī Ṭālib und Ḥasan b. ‘Alī im ersten Kapitel (37 Seiten). Die folgenden beiden Kapitel bilden die historische Grundlage des Maqṭalwerks: Auf 14 Seiten schildert der Autor knapp einige Gründe dafür, warum der Prophetenenkel Yazīd b. Mu‘āwiya die Anerkennung als neues politisches Oberhaupt der Gemeinde verweigerte und somit die militärische Auseinandersetzung in der irakischen Wüste unvermeidbar wurde. Das dritte Kapitel thematisiert sodann auf 87 Seiten die Bitte und Einladung der Ši‘at ‘Alī an Ḥusain, die

²⁶⁴ Ebd., S. 7.

²⁶⁵ Ebd., S. 8.

Führung der Gemeinde in Kufa zu übernehmen, seine Abreise aus Mekka in den Irak als auch seinen Tod in der Schlacht von Karbalā'. Zusammen mit dem vierten und umfangreichsten Kapitel (115 Seiten) stellt es das Herzstück des Werks dar: Im Mittelpunkt stehen die „Geheimnisse des Martyriums“, die Niẓām al-‘Ulamā’s Beschreibungen zufolge einen Bund zwischen Gott und dem dritten Imam über dessen vorherbestimmtes Martyrium sowie einen jenseitigen Lohn für das Martyrium und die Unterstützung Ḥusains umfassen. Im fünften Kapitel (67 Seiten) beschäftigt sich der Verfasser allgemein mit dem Verhältnis zwischen Gott und dem Gläubigen, und im Schlusskapitel (110 Seiten) gedenkt er der Imame und der Verborgenheit des zwölften Imams.

Seine Argumentation stützte Niẓām al-‘Ulamā’ umfassend auf Überlieferungen aus bekannten Ḥadīṭ-Werken, darunter al-Kulainī’s *Kitāb al-Kāfi*, Ibn Bābawaih’s Sammlungen *Tawāb al-a‘māl* und *‘Uyūn aḥbār* sowie Ibn Qaulawaih’s *Kāmil az-ziyārāt* aus dem zehnten Jahrhundert. Mehrheitlich berief sich der Verfasser jedoch auf Kompilationen aus der Safawidenzeit wie al-Mağlisī’s *Biḥār al-anwār* und *Ġalā’ al-‘uyūn*, das *‘Awālim al-‘ulūm wa-‘l-ma‘ārif wa-‘l-aḥwāl min al-āyāt wa-‘l-aḥbār wa-‘l-aqwāl* von dessen Schüler ‘Abdallāh b. Nūrallāh Bahrānī, Muḥammad al-Ḥurr al-‘Āmilī’s *Wasā’il aš-Šī‘a* sowie Muḥsin-Muḥammad Faiḍ Kāšānī’s Ḥadīṭ-Werk und Qur’ān-Kommentar *aṣ-Ṣāfi*. Biographische und historische Informationen bezog Niẓām al-‘Ulamā’ aus al-Mufīd’s *Kitāb al-Iršād*, Ibn Ṭāwūs’ Maqṭalwerk *al-Luhūf* sowie aus dem Maqṭalwerk seines Zeitgenossen Fāḍil Darbandī, *Iksīr al-‘ibādāt fī asrār aš-šahādāt*. Obwohl das *Kitāb Mafātīḥ al-kunūz* eigens für einen persischsprachigen Leserkreis aus dem Arabischen übersetzt worden ist, enthält das Werk noch immer lange arabische Passagen, wenn der Verfasser Überlieferungen zitiert, die im Gegensatz zu kürzeren Stellen jedoch nicht immer paraphrasiert wurden. Die arabischen Textstellen wurden dafür – entweder von Niẓām al-‘Ulamā’ selbst im Original oder vom Lithographen – durch Überstreichungen, Vokalisierung und einen gedrängteren Duktus kenntlich gemacht.

Neben den Überlieferungen und Erzählungen der Imame, auf die sich Niẓām al-‘Ulamā’s Erörterung weitestgehend stützt, zeichnet sich sein Maqṭalwerk durch einen hohen Anteil an wehklagender *martīya*-Dichtung aus. Dass der Gelehrte in persischer und arabischer Dichtung sehr bewandert war, wie Āqā Buzurg fest-

hielt, stellt er in seinem Werk auf diese Weise deutlich zur Schau.²⁶⁶ Mehrheitlich stammen die elegischen Verse, unter denen einige arabische sind, vom Verfasser selbst, wobei er auch klassische persische Dichter wie Nizāmī (gest. 1209), Sa‘dī (gest. 1292) und Ğāmī (gest. 1492) als auch Panegyriker aus der Safawidenzeit wie Waḥṣī Bāfqī (gest. 1583) und Muḥtaṣam Kāšānī (gest. 1588) zitiert. Die Länge der Verse variiert zwischen ein bis zwei Zeilen, die in den Text eingebettet wurden, und drei bis 20 Zeilen, die einzeln stehend zur Geltung kommen. Den Abschluss des *Kitāb Mafātīḥ al-kunūz* bilden 43 kunstfertige Doppelverse aus der Feder Nizām al-‘Ulamā’s. Trotz des großen Anteils an Dichtung, in der der Gelehrte stellenweise historische Informationen einarbeitete aber mehrheitlich an die Leiden der Prophetenfamilie erinnerte, weist dieses Maqatalwerk keinen Predigtcharakter auf, sondern ist vielmehr eine Erörterung von Imam Ḥusains gewaltsamem Tod und dessen eschatologischer Bedeutung.

Von zentraler Bedeutung in Nizām al-‘Ulamā’s Maqatalwerk über die „Schätze der Glückseligkeit“ ist Imam Ḥusains Martyrium als Erfüllung jenen Bundes, den Gott entsprechend der zwölferschiitischen Glaubenslehre mit dem Prophetenenkel zum Schutze der Religion geschlossen hat. Diese Sichtweise leitet der Gelehrte aus zahlreichen Überlieferungen und Erzählungen ab, gemäß derer Imam Ḥusain sowohl durch seinen Großvater und Vater als auch durch göttliche Eingebung über sein bevorstehendes Schicksal unterrichtet worden sei. In diesem Sinne argumentiert Nizām al-‘Ulamā’ ähnlich wie Ğauharī, dass Ḥusain infolge seines Wesens als Imam über außergewöhnliches Wissen verfügt habe, worin sich die zwölferschiitische Imamatslehre widerspiegelt. Das *Kitāb Mafātīḥ al-kunūz* ist nicht nur eine reichhaltige Quelle für das Ḥusain-Bild, sondern bietet ebenso eine Erklärung für die Opferbereitschaft von Ḥusains Anhängern, die an die Beschreibung des erwähnten Bundes mit Gott anknüpft. Darüber hinaus zeigt Nizām al-‘Ulamā’ die enge Verbindung zwischen der Hoffnung der Gläubigen auf Fürsprache und deren Trauer um die Prophetenfamilie und insbesondere um Ḥusain auf, die er als zeitlose Unterstützung von dessen Einsatz für den Islam versteht. Sein Maqatalwerk erweist sich als detaillierte, profunde und wertvolle Quelle, die nicht nur umfassende Informationen zur Darstellung des dritten Imams enthält, sondern ebenso wertvolle Einblicke in die Opferbereitschaft der Märtyrer von Karbalā’ gewährt und allgemein die eschato-

²⁶⁶ aṭ-Ṭihrānī, Ṭabaqāt, S. 787.

logische Bedeutung des Martyriums erhellt. Das *Kitāb Mafātīḥ al-kunūz* leistet in diesem Sinne einen außerordentlichen Beitrag zum zwölferschiitischen Martyriumsdiskurs in der späteren Qajarenzeit.

2.3.2.3 Rafi‘ ad-Dīn Niẓām al-‘Ulamā’ Tabrīzīs *Kitāb Sirr aš-šahāda* über das „Geheimnis des Martyriums“

Knapp 14 Jahre nach dem Erfolg seines umfassenden und gelobten Maq-talwerks *Kitāb Mafātīḥ al-kunūz* verfasste Niẓām al-‘Ulamā’ ein weiteres, ver-gleichbar kurzes Werk über das „Geheimnis des Martyriums“ Imam Ḥusains, das weit im Schatten seines Vorgängers steht. Durch die Vermittlung²⁶⁷ von Nāṣir ad-Dīn Šāhs Premierminister Mīrzā ‘Alī Aṣḡar Ḥān Amīn as-Sultān (reg. 1883-1896) fertigte der Gelehrte wahrscheinlich im Jahr 1895 das *Kitāb Sirr aš-šahāda* an. Erstmals erschien dieses Maq-talwerk 1895 in Tabriz als Lithographie, wo es 1903 neu aufgelegt wurde. Aus dem Jahr 1905 ist eine dritte Auflage bekannt, deren Publikationsort jedoch nicht angegeben wurde. Der Kolophon der frühest bekannten Lithographie enthält die Information, dass Niẓām al-‘Ulamā’ das Werk am 26. November 1895 fertiggestellt hat. Angesichts dessen, dass lithographische Drucke auf der Grundlage einer Handschrift und weitestgehend unter Beibe-haltung des Seitenlayouts erstellt wurden, halte ich es für möglich, dass sich die angegebene Datierung auf die Fertigstellung des Autographen bezieht, und Handschrift als auch Lithographie 1895 entstanden sind.²⁶⁸

Orientiert man sich an den meist genannten Werken der in den Niẓām al-‘Ulamā’ gewidmeten Lexikoneinträgen so gilt das *Kitāb Sirr aš-šahāda* als sein bekanntestes Maq-talwerk und nicht sein umfangreiches *Kitāb Mafātīḥ al-kunūz*. Seine Verfügbarkeit beschränkt sich hingegen auf zwei Standorte, Köln und Har-vard, im Gegensatz zum erstveröffentlichten Maq-talwerk, das in insgesamt 14 internationalen Bibliotheken nachgewiesen wurde. Der Verfasser selbst bezeich-net sein Werk im Kolophon als Traktat, *risāla*, das ausschließlich vom dritten Imam handelt und als Ergänzung zum *Kitāb Mafātīḥ al-kunūz* verstanden wer-den kann. Niẓām al-‘Ulamā’s 68 Seiten umfassende Schrift weist keinen struktu-rierten Kapitelaufbau auf, sondern wurde als Essay verfasst, der dominierend

²⁶⁷ Aḥmad, a.a.O., S. 17.

²⁶⁸ Mohammed-Reza Riazi: “Lithography in Iran”, in: *Neshan*, Teheran 2007, Nr. 13. Online-publikation, ohne Seitenzählung: <http://www.neshanmagazine.com/articles.asp?id=172> (letz-ter Aufruf: 29.08.2013); Shcheglova, “Lithography”.

Imam Ḥusains Vorwissen um sein unaufhaltsam eintretendes Martyrium thematisiert ergänzt von der ihm zugeschriebenen Motivation, warum er Yazīd b. Mu‘āwiya die Anerkennung als Kalif verweigerte und in den Irak abgereist ist. Seine Argumentation stützt der Gelehrte auf Überlieferungen, wobei er nicht selten auf die Angabe von Referenzquellen verzichtet hat. Am häufigsten zitierte er aus al-Mağlisīs Ḥadīṭ-Werken *Biḥār al-anwār* und *Ġalā’ al-‘uyūn*, al-Kulainīs Ḥadīṭ-Werk *Kitāb al-Kāfi*, Ibn A‘ṭams Geschichtswerk *Kitāb al-Futūḥ*, Ibn Ṭāwūs’ Maqṭalwerk *al-Luhūf* und aus seinem eigenen Werk *Kitāb Mafātīḥ al-kunūz*. Darunter befinden sich einige Passagen, die der Verfasser im arabischen Original belassen hat ohne eine persische Übersetzung oder Zusammenfassung hinzuzufügen. Diese Stellen wurden in der Lithographie immerhin durch Überstreichungen und Vokalisierung kenntlich gemacht.

In seiner Abhandlung, die im Übrigen keinerlei Dichtung enthält, verzichtet Niẓām al-‘Ulamā’ sowohl auf eine Einleitung als auch die Formulierung einer zentralen Fragestellung. Eingangs zeichnet er auf acht Seiten ein von starken Antagonismen und grober Vereinfachung geprägtes Bild der Ši‘at ‘Alī als hilflose, unterdrückte Gemeinde, die die Banū Umaiya ihres Besitzes beraubt und mit dem Tod bedroht hätten und deren Imame ihres Rechts auf die Führung der Gemeinde usurpiert worden seien.²⁶⁹ Diese unhaltbare Situation habe den Prophetenenkel schließlich dazu bewogen, der Bitte seiner Anhänger in Kufa nachzukommen, ihr politischer Führer zu werden und sich über Yazīd b. Mu‘āwiyas Herrschaftsanspruch hinwegzusetzen. Insbesondere in diesem Teil wirkt das *Kitāb Sirr aš-šahāda* polemisch gegenüber dem politischen Gegner und glorifizierend hinsichtlich der beschworenen Selbstlosigkeit Ḥusains, der retrospektiv einzig von der Absicht angetrieben beschrieben wird, die Religion bewahren und verteidigen zu wollen.

Das bestimmende Thema im *Kitāb Sirr aš-šahāda* ist das außergewöhnliche Wissen Imam Ḥusains um sein göttlich vorherbestimmtes Martyrium, das die im *Kitāb Mafātīḥ al-kunūz* geführte Argumentation bereichert und näher bestimmt. Niẓām al-‘Ulamā’ widmete zwei Drittel seiner Abhandlung (S. 20-65) dem auf Überlieferungen gestützten Nachweis, dass der Prophetenenkel den Ort und Zeitpunkt seines Martyriums gekannt habe. Die verwendeten Beispiele unterscheiden sich weder quantitativ noch inhaltlich von denen im 1871 verfassten

²⁶⁹ Tabrīzī, *Sirr*, S. 8, 9.

Werk. Wohl stellte der Gelehrte aber einen deutlicheren Bezug zum göttlichen Wesen dieses Wissens (*‘ilm-i ladunī*) und dem Wissen des Verborgenen (*‘ilm-i ġāib*) her, womit er die Verbindung zur Imamatslehre und der darin geführten Debatte über den Umfang des Wissens Ḥusains aufgezeigt hat.²⁷⁰ Der Leser, der Nizām al-‘Ulamā’s älteres und umfangreicheres Maqtalwerk nicht kennt, könnte Schwierigkeiten haben, den Zusammenhang zwischen all jenen anonym zitierten Überlieferungen über Ḥusains außergewöhnliches Wissen und dem Bund zwischen Gott und dem Prophetenenkel über dessen Martyrium zu erkennen. Im *Kitāb Sirr aš-šahāda* fehlt diesbezüglich eine strukturierte und klare Argumentation, wenngleich Nizām al-‘Ulamā’ seinen bereits 1871 formulierten Standpunkt in dieser Abhandlung im Grunde wiederholt. Hinter dem „Geheimnis des Martyriums“, wie er sein Werk betitelt hat, verbirgt sich nichts Geringeres als seine Sicht auf Imam Ḥusains Martyrium als eine von Gott auferlegte Verpflichtung, der sich der Imam bewusst hingegeben hat. Zur Stärkung dieser These argumentiert Nizām al-‘Ulamā’ unablässig, dass der Prophetenenkel zum Schutz der Religion in den Irak abgereist sei, wo er um Gottes willen auf dem Schlachtfeld den Märtyrertod gestorben ist. Ebenso kurz wie sein Beitrag zur islamischen Martyriumslehre ist Nizām al-‘Ulamā’s Verweis auf die Opferbereitschaft von Ḥusains Anhängern und die zeitlose Unterstützung des Imams mittels Trauerzeremonien. Er erwähnt einzig Ḥusains Sohn ‘Alī Akbar, der seine Treue bis in den Tod unter Beweis gestellt hat, und dass das Weinen der Gläubigen tugendhaft und verdienstvoll sei.

2.3.2.4 Rafī‘ ad-Dīn Nizām al-‘Ulamā’ Tabrīzī und die „Imam Ḥusain gewidmeten Versammlungen“ in *Maġālis-i ḥusainīya*

Die Einschätzung des Bibliographen Muḥammad ‘Alī Mudarris Tabrīzīs, der qajarische *muġtahid* und Dichter Rafī‘ ad-Dīn Nizām al-‘Ulamā’ Tabrīzī zähle zu den „vortrefflichsten Gelehrten und größten Literaten“ des 19. Jahrhunderts im Iran, beeinflusste nachhaltig die Sicht auf den Gelehrten in später verfassten Lexikoneinträgen.²⁷¹ Ob diese Lobpreisung Nizām al-‘Ulamā’s tatsächlich seiner

²⁷⁰ Ebd., S. 28, 30.

²⁷¹ Diese Preisung Nizām al-‘Ulamā’s aus Mudarris Tabrīzīs biographischem Nachschlagewerk findet sich sowohl im entsprechenden Eintrag der Encyclopaedia of Shi‘a als auch in ‘Alī-zādas umfangreichem biographischem Aufsatz. Siehe: Mudarris Tabrīzī, a.a.O., IV:215; Ḥusain Fa‘āl ‘Irāqī: „Rafī‘ ad-Dīn Tabrīzī“, in: Aḥmad Šadr Ḥāġġ Saiyid Ġawādī/Kāmrān Fānī u.a., *Dā’irat al-ma‘ārif-i tashaiyu‘*, [Encyclopaedia of Shi‘a], Bd. 8, Teheran 2001, S. 298; ‘Alizāda, a.a.O., S. 2.

Bedeutung in der Qajarenzeit gerecht wird, vermag die Analyse von dreien seiner Maqталwerke nicht zu beantworten. Wohl aber erwies sich der Gelehrte als der bedeutendste der in dieser Arbeit untersuchten qajarischen Autoren sowohl hinsichtlich seines Beitrages zum zwölferschiitischen Martyriumsdiskurs als auch zum Maqтал-Genre. Die dritte von ihm verfasste Schrift in dieser Untersuchung ist das Maqталwerk *Mağālis-i ḥusainīya* über die „Imam Ḥusain gewidmeten Versammlungen“. Diese 237 Seiten starke Schrift verfasste der Gelehrte 1903/1904, die kurz nach ihrer Fertigstellung 1904 bereits als Lithographie gedruckt wurde.²⁷² Āqā Buzurg konsultierte eine Ausgabe, die ein Jahr nach der vorliegenden Lithographie ebenfalls in Tabriz publiziert wurde, so dass mit Sicherheit von mindestens zwei Auflagen ausgegangen werden kann. Wo der Autograph der Handschrift verblieben ist, ob und wenn ja wieviele Abschriften angefertigt wurden, und ob es weitere lithographische Auflagen gab, ist unbekannt. Während die Handschriftenbestände und Drucke der relevanten Literatur in iranischen und internationalen Bibliotheken relativ gut über Kataloge erschlossen wurden und werden, sind die Bestände in irakischen Archiven und eben in Privatbesitz bisher sehr schlecht verzeichnet und nicht zugänglich. Aus diesem Grund kann nicht ausgeschlossen werden, dass die eine oder andere Ausgabe unentdeckt in internationalen Archiven, Privatsammlungen oder theologischen Hochschulen im Iran oder Irak liegt. Von Niẓām al-‘Ulamā’s drei bekannten erhalten gebliebenen Maqталwerken hat dieses zuletzt verfasste ähnlich viele Spuren über seine Verbreitung und Bedeutung hinterlassen wie das 1895 publizierte *Kitāb Sirr aš-šahāda*. Es existiert als Lithographie nachweislich in der Schia-Bibliothek in Köln, in der Nationalbibliothek Irans in Teheran als auch in der Universitätsbibliothek in Harvard. Die 2011 in Teheran publizierte kommentierte Ausgabe des *Mağālis-i ḥusainīya*²⁷³ deutet darauf hin, dass dem Werk in der ‘Āšūrā’-Literatur eine gewisse Bedeutung beigemessen wird. Ungeachtet dessen, dass das Werk inhaltlich nicht an Niẓām al-‘Ulamā’s *Kitāb Mafātih al-kunūz* heranreicht, stellt es im Vergleich ein geschätztes Beispiel für den Facettenreichtum innerhalb des Maqтал-Genres hinsichtlich des Aufbaus, der

²⁷² Rafi‘ ad-Dīn b. ‘Alī Aşğar Ṭabāṭabā’i Niẓām al-‘Ulamā’ Tabrīzi: *Mağālis-i ḥusainīya*, Lithographie, Tabriz 1904, S. 1, 237.

²⁷³ Aḥmad Dunyānūr: *Mağālis-i ḥusainīya-yi Muḥammad Rafi‘ Ṭabāṭabā’i Niẓām al-‘Ulamā’ - Ta’liqa wa-taḥṣīya-yi Aḥmad Dunyānūr*, Teheran 2011.

thematischen Gewichtung, des Quellenumgangs, der Argumentation und des Verhältnisses zwischen Dichtung und Erörterung dar.

Ähnlich wie das *Kitāb Sirr aš-šahāda* weist das Maqṭalwerk *Mağālis-i ḥusainīya* einen essayhaften, erörternden Charakter auf. Es besteht aus 20 Kapiteln, die der Autor in Anlehnung an die während des Trauermonats Muḥarram stattfindenden Trauerzeremonien *mağālis* genannt hat, und einen Epilog. Einleitend erklärt Nizām al-‘Ulamā’, er wolle sich in seinem Werk mit dem Martyrium Imam Ḥusains und einigen seiner Geheimnisse (*asrār*) befassen und wende sich damit an die „Schüler der Wahrheit“ (*tālibān-i ḥaqq*), womit vermutlich Studenten religiöser Studien gemeint sind, und „die dem dritten Imam treu Ergebenen“ (*muḥliṣān-i imām-i siwwum*).²⁷⁴ Das Werk weist drei verschiedene Schwerpunkte auf, darunter dominierend die Interpretation, warum sich der dritte Imam seinem politischen Kontrahenten Yazīd widersetzt hat und nach Kufa abgereist ist, Ḥusains außergewöhnliches Wissen um sein bevorstehendes Martyrium und die Bewahrung der Erinnerung an seine gewaltsame Tötung durch rituelles Weinen. Die einzelnen Kapitel, deren Länge zwischen drei und 28 Seiten variieren, folgen inhaltlich keiner bestimmten Struktur und bauen nicht unmittelbar aufeinander auf. So handeln beispielsweise das dritte, fünfte, sechste und neunzehnte Kapitel von den Ḥusain zugeschriebenen Zielen seiner Reise, während Nizām al-‘Ulamā’s knappe Schilderungen der islamischen Frühzeit in den Kapiteln vier, sieben bis neun und elf nachgeordnet wurden. Diese fünf Kapitel sind äußerst bemerkenswert, da in anderen mir bekannten Maqṭalwerken die Ursachen für den Machtkampf um die Führung der muslimischen Gemeinde zwischen ‘Alī, Ḥasan, Ḥusain und Mu‘āwīya und dessen Sohn Yazīd derart tiefgründig nicht aufgezeigt wurden. Am Beispiel der Schlacht von Ṣiffin, in der sich 657 die Heere ‘Alis und Mu‘āwīyas begegneten, und Ḥasans Machtverzicht zugunsten Mu‘āwīyas reißt Nizām al-‘Ulamā’ das sich anbahnende Schisma der muslimischen Gemeinde nach Muḥammads Tod aus schiitischer Perspektive an. Diese polemisch formulierten Passagen sind die einzigen Abschnitte des Werks, die sich für die Rezitation auf Trauerversammlungen eignen, da sie starke Emotionen zu wecken vermögen.

Während Nizām al-‘Ulamā’s 1871 verfasstes Maqṭalwerk *Kitāb Mafātīḥ al-kunūz* umfangreiche Passagen mit wehklagender Dichtung enthält, wirken die relativ

²⁷⁴ Tabrizī, *Mağālis*, S. 2, 7.

wenig eingearbeiteten zwischen einer Zeile und neun Zeilen umfassenden Verse eher wie schmückendes Beiwerk denn als Genre bestimmendes Charakteristikum. Seine Argumentation stützt sich auf Überlieferungen, Erzählungen über die Imame und Kommentierungen dieser aus denselben Referenzquellen wie in seinen anderen beiden analysierten Maqalwerken. Zu den am häufigsten verwendeten gehören neben al-Mağlisīs *Biḥār al-anwār*, al-Kulainīs *Kitāb al-Kāfī*, Ibn Ṭāwūs' *al-Luhūf*, Ibn Aṭams *Kitāb al-Futūḥ*, Faḍil Darbandīs *Iksīr al-ibādāt fī asrār aš-šahādāt* und der Qur'ān. Nicht selten zitiert der Autor die Überlieferungen auf Arabisch, ohne eine persische Übersetzung oder Zusammenfassung hinzugefügt zu haben.

Vor dem Hintergrund des politischen Konflikts um die Führung der Gemeinde zieht sich Niẓām al-ʿUlamā's Interpretation wie ein roter Faden durch das *Mağālis-i ḥusainīya*, mit welcher Intention Imam Ḥusain in Kufa die Macht zu übernehmen beabsichtigt habe. Auf das Ideal des frühislamischen Martyriumskonzepts rekurrierend führte der qajarische Gelehrte unablässig die Verteidigung der Religion gegen den Unglauben, den die Šīʿat ʿAlī Muʿāwiya und Yazīd unterstellt, und Ḥusains paradigmatische Hingabe Gott gegenüber als Motivation für seinen Machtanspruch und den Zweck seines Martyriums an. Andere Gründe, wie beispielsweise das Streben nach Ansehen und Reichtum, der Schutz seines Besitzes, des Wohlergehens seiner Angehörigen oder seines eigenen Lebens ließ Niẓām al-ʿUlamā' nicht gelten.

Was den Diskurs über Imam Ḥusains außergewöhnliches Wissen um seine bevorstehende Tötung angeht, wirkt das *Mağālis-i ḥusainīya* wie eine Zusammenfassung früher verfasster Schriften des Autors. So wiederholt sich in diesem Werk die Botschaft des *Kitāb Sīr aš-šahāda*, dass das „Geheimnis des Martyriums“ Ḥusains vorherbestimmte Tötung zum Schutze der Religion als Bestandteil jenen Bundes zwischen ihm und Gott umfasst, über deren Ort und Zeitpunkt er göttlich unterrichtet worden sei.

Deutlich ausführlicher als im *Kitāb Mafātīḥ al-kunūz* hingegen thematisiert Niẓām al-ʿUlamā' die Bewahrung der Erinnerung an die Ereignisse von Karbalā' mit Hilfe von Trauerriten. In keinem anderen Werk aus dem gesamten Quellenkorpus wird derart detailliert das Motiv des Weinens als Mittel der Jahrhunderte übergreifenden Unterstützung von Ḥusains idealisiertem Einsatz für die Religion und Weg der individuellen Rettung vor dem Höllenfeuer beschrieben. Neben der Darstellung des Prophetenenkels allgemein und dem Einblick in das „Geheimnis

des Martyriums“ des dritten Imams zeichnet sich das *Mağālis-i ħusainīya* besonders durch Nizām al-‘Ulamā’s Kontextualisierung der zwölferschiitischen Trauerkultur aus.

2.3.3 Rūḥullāh b. Ḥabībullāh ‘Ālimī Māzandarānī Bārfurūšī und sein erörterndes Maqtalwerk *Manāhiğ ar-rašāda fī asrār aš-šahāda*

2.3.3.1 Werdegang eines qajarischen *muğtahid* - Rūḥullāh b. Ḥabībullāh ‘Ālimī Māzandarānī Bārfurūšī

In einem Zeitraum von 83 Jahren entstanden zwischen 1834 und 1917 die in dieser Arbeit untersuchten qajarischen Maqtalwerke, die sich stilistisch und inhaltlich zum Teil stark voneinander unterscheiden, wohingegen sich die Biographien ihrer Autoren doch sehr ähneln. Der Verfasser des jüngsten Maqtalwerks wurde 1877 in Bārfurūš, einer Stadt in der nordiranischen Provinz Māzandarān am Kaspischen Meer gelegen, als Rūḥullāh b. Ḥabībullāh Māzandarānī Bārfurūšī geboren. Unter dem Einfluss seines Vaters, eines Geistlichen mittleren Ranges, Ḥuğğat al-Islām Ḥabībullāh Durūnkālā’ī, lernte Rūḥullāh Bārfurūšī bereits in seiner Kindheit den Qur’ān auswendig und nahm als Zwölfjähriger nahe seiner Heimatstadt in Bābul seine religiöse Ausbildung auf.²⁷⁵ Nach vier Jahren siedelte er 1893 nach Teheran über und studierte dort islamische Rechtswissenschaft (*fiqh* und *uṣūl*) und Philosophie (*ḥikmat*). Für eine Spezialisierung in diesen beiden Wissenschaften zog Bārfurūšī im Jahr 1899 in das theologische Zentrum Najaf um, wo er 15 Jahre blieb und von den bekannten Rechts- und Religionsgelehrten Muḥammad Kāzīm Ḥurāsānī (gest. 1911) und Saiyid Muḥammad Kāzīm Ṭabāṭabā’ī Yazdī (gest. 1919) unterrichtet wurde.²⁷⁶ Von diesen Beiden erlangte Bārfurūšī schließlich seine Lehrbefugnis (*iğāza*), die ihn in den Rang eines *muğtahid* erhob und zu verbindlichen Entscheidungen in juristischen und kultischen Angelegenheiten befähigte. Danach scheint er in seine Heimat zurückgekehrt zu sein, wo er rasch Bekanntheit erlangt hat. Zu welchem Zeitpunkt er den Namensbestandteil ‘Ālimī – ein Hinweis darauf, dass er ein Religionsgelehrter ist – annahm, ist nicht überliefert, auf jeden Fall war Bārfurūšī ebenso

²⁷⁵ ‘Abd ar-Raḥmān Bāqirzāda Bābuli: „Rūḥullāh b. Ḥabībullāh Bārfurūšī“, in: Ders., *Āšnā’ī bā farzānagān-i Bābul dar siḥ qarn-i aḥīr*, Qom 1998, S. 209-214, S. 209. Die biographischen Angaben über den Autor stammen aus diesem kurzen Aufsatz, der der einzige mir bekannte Lexikoneintrag ist.

²⁷⁶ Ebd., S. 210.

als Rūḥullāh ‘Ālimī, als Šaiḥ und Ayatullah bekannt. So pries Āqā Buzurg den *muḡtahid* in seiner bibliographischen Enzyklopädie *ad-Darī‘a* beispielsweise als einen der „ausgezeichnetsten Gelehrten“ (*‘ulamā’-yi a‘lām*) in Māzandarān, dessen Schriften dem einfachen Volk von großem Nutzen gewesen seien.²⁷⁷ Über seinen Werdegang nach seiner Ausbildung in Najaf weiß man nur so viel, dass er verschiedene Wissenschaften lehrte, vermutlich im Iran, und dass er mit 73 Jahren 1949 starb und in Bābul beigesetzt wurde.²⁷⁸ Von Bārfurūšis Werken sind nur noch drei Titel bekannt und verzeichnet, darunter sein Maqталwerk *Manāhiḡ ar-rašāda fī asrār aš-šahāda*, ein Werk über die Imamatslehre und Verborgenheit des Mahdī, *Kāšif ar-raiba fī asrār al-ḡaiba*, sowie ein Werk über die Schöpfung und Eschatologie, *Mabda’ wa-ma‘ād wa-li-kull qaum hād*. Alle drei Werke liegen als Lithographien vor, von denen die ersten beiden Titel 1917 in Teheran gedruckt wurden, das Jahr der Veröffentlichung der dritten Schrift wurde nicht angegeben.

Entsprechend des Kolophons in Bārfurūšis Maqталwerk *Manāhiḡ ar-rašāda fī asrār aš-šahāda* vollendete er dieses Werk 1917, das im gleichen Jahr bereits lithographiert wurde. Diese Ausgabe ist nachweislich an drei Standorten verfügbar, in der Schia-Bibliothek in Köln, der Nationalbibliothek Irans in Teheran sowie in der Mar‘ašī-Bibliothek in Qom, eine der größten Handschriften-Bibliotheken in der islamischen Welt.

2.3.3.2 Rūḥullāh b. Ḥabibullāh ‘Ālimī Māzandarānī Bārfurūšis „Rechtgläubige Einblicke in die Geheimnisse des Martyriums“ - *Manāhiḡ ar-rašāda fī asrār aš-šahāda*

Dieses am Ende der Qajarenzeit verfasste Maqталwerk zeigt eine weitere Facette des Genres auf und rundet die Quellenanalyse des ersten Untersuchungszeitraumes ab. Bārfurūšī widmete sein Werk, das er sinngemäß „Rechtgläubige Einblicke in die Geheimnisse des Martyriums“ nannte, einer historischen Beschreibung der Ereignisse von Karbalā’ einschließlich des Todes Imam Ḥusains, das jedoch bei Weitem nicht die Tiefe von Nizām al-‘Ulamā’s Darstellung von Ḥusains Martyrium aufweist. Im Mittelpunkt seines Werks stehen die politische Situation und die Ereignisse des Jahres 680, das Todesjahr des Kalifen Mu‘āwiyas, die Bārfurūšī ungewohnt umfangreich nachzeichnet. Auf circa 100 von 230 Seiten schildert der Autor die verschiedenen Etappen von Imam Ḥusains Reise

²⁷⁷ Ebd., S. 211.

²⁷⁸ Ebd., S. 214.

in den Irak, darunter einige Interpretationen über die Gründe seiner Abreise (S. 6-24), wie das Heer seines Kontrahenten in der irakischen Wüste Stellung bezog (S. 25-39), der Tag der Schlacht am zehnten Muḥarram (S. 35-72) und die Gefangennahme von Ḥusains überlebenden Angehörigen nach der Schlacht (S. 76-100). Nach diesem eher historischen Teil befasst sich der Gelehrte auf den nächsten 105 Seiten mit der Schöpfung, in die er den Bund Gottes mit dem Prophetenkel einordnet. Im letzten Abschnitt des *Manāhiğ ar-rašāda fī asrār aš-šahāda* preist Bārfurūšī die Tugenden der Prophetenfamilie, ganz besonders die von Ḥusains Geschwistern Abū 'l-Faḍl 'Abbās und Zainab sowie seinen beiden Söhnen 'Alī Akbar und 'Alī Aṣḡar (S. 204-230). Den Überlieferungen zufolge hatten sich diese durch ihre Liebe und Opferbereitschaft Ḥusain gegenüber ausgezeichnet.

Der Gelehrte verfasste sein Maqṭalwerk wie seine Kollegen auf der Grundlage von Überlieferungen, die er jedoch weitestgehend anonym und zusammenfassend zitierte; auf Dichtung verzichtete er komplett. Mehrheitlich leitete der Autor seine Argumentation mit den Worten „in den Überlieferungen heißt es“, „es stellte sich heraus“ und „es wird überliefert“ ein. Abgesehen von den ersten beiden Seiten, die Bārfurūšī fast komplett auf Arabisch verfasst hat, beschränkte er sich auf einige wenige arabische Passagen in seiner Schrift, für die er allerdings wie Niẓām al-'Ulamā' keine Übersetzung angefertigt hat. Die von ihm genannten Referenzquellen decken sich mit denen von Niẓām al-'Ulamā' herangezogenen, darunter die Ḥadīṭ-Werke al-Kulainīs, Ibn Qaulawaih und al-Mağlisīs *Kitāb al-Kāfī*, *Kāmil az-ziyārāt* und *Biḥār al-anwār*. Sowohl Bārfurūšīs Quellen- und Arabischkenntnisse als auch der zweite Teil seiner Erörterung über den Bund Gottes mit dem Prophetenkel deuten meiner Ansicht nach darauf hin, dass er sein Werk für ein gebildetes Publikum verfasst hat. Denkbar ist ebenso, dass sich Gelehrte wie er und Niẓām al-'Ulamā' mit ihren Erörterungen in stiller Kritik von all jenen im 19. Jahrhundert entstandenen elegischen Maqṭalwerken distanzierten, die einzig für rituelle Trauerpredigten im Streben nach Rettung vor dem Höllenfeuer angefertigt worden waren.

Unter diesem Aspekt verwundert es kaum, dass das Thema der Trauer um die Prophetenfamilie und die damit verknüpfte Hoffnung der Gläubigen auf den Einzug ins Paradies im *Manāhiğ ar-rašāda fī asrār aš-šahāda* nur eine geringe Rolle spielt. Auf wenigen Seiten handelt Bārfurūšī dieses Motiv ab und fasst das Weinen um Imam Ḥusains Leiden als Zeichen der Ergebenheit der Gläubigen

und Mittel der Rettung vor dem Höllenfeuer knapp zusammen. Bārfurūšīs Maqtalwerk zeichnet sich weniger dadurch aus, dass es auf einer breiten Basis von Beispielen eine strukturierte Argumentation über das außergewöhnliche Wissen Imam Ḥusains oder die Opferbereitschaft seiner Anhänger präsentiert. Der Wert des *Manāhiğ ar-rašāda fī asrār aš-šahāda* liegt vielmehr in der Bestätigung des bei Ğauharī angedeuteten und bei Niẓām al-‘Ulamā’ vorgefundenen Diskurses über Imam Ḥusains Martyrium, das als göttlich vorherbestimmt und der Bewahrung des Islam dienend dargestellt wird.

3. Religio-politischer Kontext der untersuchten Quellen in der Pahlavīzeit samt Werksbeschreibungen

3.1 Die Modernisierungs- und Säkularisierungspolitik der Pahlavī-Schahs und der oppositionelle „Diskurs der Authentizität“

Der Beschluss des iranischen Parlaments vom 31.10.1925, der Qajaren-dynastie die politische Macht zu entziehen und den ehemaligen Kommandeur der Kosakenbrigaden, Verteidigungsminister (1921-1923) und Premierminister (1923-1925) Riḍā Ḥān (1878-1944) zum neuen Staatsoberhaupt zu krönen, ebnete den Weg für die Transformation Irans in einen modernen Staat. In der Regierungszeit Riḍā Šāh Pahlavī erfuhr das Land von 1925 bis 1941 ein umfangreiches Modernisierungs- und Säkularisierungsprogramm, das eine Industrialisierung, eine Umstrukturierung des Verwaltungs- und Militärapparats, sowie eine umfassende Reformierung des Bildungs-, Rechts- und Finanzsystems in Gang setzte.²⁷⁹ Mit der Einführung eines europäisch beeinflussten Zivil- und Strafrechts zwischen 1925 und 1928 begannen sich die anfänglich guten Beziehungen zwischen der Regierung und der Geistlichkeit zu verschlechtern, deren Machtbasis durch die Reformen deutlich beschnitten wurde.²⁸⁰ Im Zuge dessen büßte die Geistlichkeit ihren unter den Qajaren gefestigten Einfluss nicht nur auf administrativer Ebene, sondern auch hinsichtlich der Gerichtsbarkeit und der Oberhoheit über religiöse Ausbildung ein, die die Regierung staatlicher Kontrolle unterstellte.²⁸¹ Ihr Einfluss auf die Gesellschaft wurde infolge des Modernisierungsprozesses so weit zurückgedrängt, dass nach der Übernahme der Regierungsgeschäfte von Riḍā Šāh Pahlavī Sohn, Muḥammad Riḍā Pahlavī (reg. 1941-1979), säkular-nationalistisches, sozialistisches und kommunistisches Denken den politischen Diskurs bestimmten. Ein entscheidender Grund dafür mag in

²⁷⁹ S.M.A. Sayedd: *Iran before and after Khomeini – A Study in the Dialectics of Shi‘ism and Modernity*, Karachi 1999, S. xii; Nikki R. Keddie/Yann Richard: *Roots of Revolution – An Interpretive History of Modern Iran*, New Haven/London 1981, S. 94-108.

²⁸⁰ Mohammad H. Faghfoory: “The Ulama-State Relations in Iran 1921-1941”, in: *IJMES* 19 (1987), S. 413-432, S. 415, 425; Said Amir Arjomand: *The Turban for the Crown – The Islamic Revolution in Iran*, New York/Oxford 1988, S. 81f.

²⁸¹ Ebd.; Azar Tabari: “The Role of the Clergy in Modern Iranian Politics”, in: Nikki R. Keddie (Hrsg.), *Religion and Politics in Iran – Shi‘ism from Quietism to Revolution*, New Haven/London 1983, S. 47-72, S. 49.

der unter iranischen Religionsgelehrten bis dahin vorherrschenden Tradition begründet liegen, sich aus der Politik und Regierungsangelegenheiten herauszuhalten. Diese Position stützt sich auf die zwölferschiitische Herrschaftstheorie, der zufolge jeder Anspruch auf die Regierungsgewalt vor der Rückkehr des zwölften entschwundenen Imams, dem Mahdī, als illegitim und die Errichtung einer idealen Regierung als Utopie verstanden werden.²⁸² Als Ayatullah Ḥusain Burūğirdī (1875-1961) 1946 zur höchsten Autorität unter den zwölferschiitischen Rechtsgelehrten, dem *marğa‘-i taqlīd*, bestimmt wurde, setzte er diesen von seinen Vorgängern praktizierten politischen Quietismus²⁸³ fort. Im Februar 1949 lud er rund 2000 Religionsgelehrte zu einer Konferenz nach Qom ein, auf der die Mehrheit der Geistlichen gemäß Burūğirdīs Empfehlung gegen eine Einmischung in die Politik und gegen ein Engagement in politischen Parteien votierte.²⁸⁴ Mit dem Schah soll der Ayatullah ein Übereinkommen geschlossen haben, dass sich die Religionsgelehrten aus der Politik heraushalten, solange der Schah sich nicht in religiöse Angelegenheiten einmischt.²⁸⁵ Diese Übereinkunft funktionierte bis in die späten 1950er Jahre, bis Burūğirdī und andere Geistliche die geplante Landreform des Schahs ob der drohenden Enteignung ihrer Ländereien offen missbilligten. Das Vorhaben der Regierung, Land von Großgrundbesitzern und religiösen Stiftungen an mittellose Bauern umzuverteilen, lehnten die Religionsgelehrten unter dem Vorwand ab, das Vorhaben verstoße gegen die Šarī‘a und die Verfassung.²⁸⁶ Der Gesetzentwurf zur Landreform als auch das im September 1962 beschlossene Frauenwahlrecht verschärften die Konflikte zwischen dem Schah und den Geistlichen weiter, von denen sich einige nach dem Tod Burūğirdīs im März 1961 nicht mehr an dessen Gebot des politischen Quietismus gebunden sahen. So erklärte der Rechtsgelehrte Rūḥullāh Ḥumainī (1902-1989), der

²⁸² Reza Hajatpour: *Iranische Geistlichkeit zwischen Utopie und Realismus – Zum Diskurs über Herrschafts- und Staatsdenken im 20. Jahrhundert*, Wiesbaden 2002, S. 24.

²⁸³ Der in dieser Arbeit verwendete Begriff des politischen Quietismus bezeichnet das entsprechend der zwölferschiitischen Herrschaftstheorie postulierte Gebot für Religionsgelehrte, sich nicht in Regierungsangelegenheiten einzumischen. Zu der im 17. Jahrhundert entstandenen christlichen Lehre des Quietismus, in der die persönliche spirituelle Erfahrung mit Gott ins Zentrum des Glaubens rückte, steht der Begriff in keinerlei Zusammenhang.

²⁸⁴ Shahrough Akhavi: “The Role of the Clergy in Iranian Politics, 1949-1954”, in: James A. Bill/William Roger Louis (Hrsg.), *Musaddiq, Iranian Nationalism, and Oil*, London 1988, S. 91-118, S. 93; Martin, a.a.O., S. 53; Mohammad Borghei: “Iran’s Religious Establishment – The Dialectics of Politicization”, in: Samih K. Farsoun/Mehrdad Mashayekhi (Hrsg.), *Iran – Political Culture in the Islamic Republic*, London/ New York 1992, S. 57-81, S. 59.

²⁸⁵ Martin, a.a.O., S. 53.

²⁸⁶ Diese und die folgenden Informationen stammen, wenn nicht anders angegeben, aus: Parviz Daneshvar: *Revolution in Iran*, Basingstoke 1996, S. 51f.

als einer von vier potentiellen Nachfolgern für die Funktion des *marḡa^c-i taqlīd* galt, öffentlichen Widerstand gegen das geplante Reformprogramm: Er warnte den Schah sowohl vor der Ratifizierung der Landreform als auch vor amerikanischer Fremdbestimmung und ermahnte ihn, die religiöse Autorität der Religionsgelehrten zu respektieren.²⁸⁷ Trotz des zunehmenden Widerstands der Opposition plante der Schah auf Druck der Kennedy-Administration, die die Landreform als probaten Weg gegen die Ausbreitung kommunistischen Gedankenguts erachtete, am 26.1.1963 ein Referendum zur Durchsetzung seiner Reformen abzuhalten. Am Vorabend der Abstimmung ließ er Ḥumainī und andere religiöse Gelehrte unter dem Vorwand, sie seien „schwarze Reaktionäre“, verhaften, und erklärte das Referendum mit 99,9% der Stimmen aus der Bevölkerung als angenommen.²⁸⁸ Es folgten bis März 1963 Unruhen und Demonstrationen gegen den staatlichen Umgang mit der Geistlichkeit und die als „Weiße Revolution“ bezeichneten Reformen, die ihren Höhepunkt im Juni 1963 mit einer neuerlichen Verhaftung Ḥumainīs und anti-Schah-Demonstrationen mit unzähligen Toten erreichten.²⁸⁹ Nach sechs Wochen Haft wurde Ḥumainī in Teheran unter Hausarrest gestellt, dem er sich Anfang 1964 mit seiner Rückkehr nach Qom widersetzte, wo er als religiöser Führer gefeiert wurde.

Die Unruhen im Frühjahr und Sommer 1963 führten zur Unterdrückung sämtlicher oppositioneller Kräfte und beendeten die Phase relativer politischer Offenheit im Iran.²⁹⁰ Dies bedingte nicht nur eine Verschärfung der Auseinandersetzungen zwischen dem Pahlavī-Regime und der säkular-nationalistisch orientierten Opposition, sondern führte ebenso zu einer weiteren Politisierung von Teilen der iranischen Geistlichkeit, begünstigt durch das von Burūḡirdīs Tod verursachte politische Machtvakuum im theologischen Seminar in Qom.²⁹¹ So setzte sich die Opposition aus nationalistischen, liberalen, sozialistischen und kommunistischen Kräften zusammen, die im Folgenden als säkular-nationalistisch orientierte Opposition bezeichnet wird, und aus religiös-reformistischen Kräften aus den Reihen der iranischen Geistlichkeit. Obgleich die verschiedenen

²⁸⁷ Ebd., S. 53; Martin, a.a.O., S. 58; Masoud Kamali: *Revolutionary Iran – Civil Society and State in the Modernization Process*, Aldershot 1998, S. 145.

²⁸⁸ Daneshvar, a.a.O., S. 54.

²⁸⁹ Mohsen M. Milani: *The Making of Iran's Islamic Revolution – From Monarchy to Islamic Republic*, 2. Auflage, Boulder 1994, S. 50f.

²⁹⁰ Negin Nabavi: *Intellectuals and the State in Iran – Politics, Discourse, and the Dilemma of Authenticity*, Gainesville 2003, S. 41.

²⁹¹ Milani, a.a.O., S. 48, 53f.; Borghei, a.a.O., S. 58.

Lager der Opposition den Kurs des Regimes ablehnten, waren sie zum damaligen Zeitpunkt weit entfernt von einer Kooperation, vielmehr waren sie in sich tief gespalten. Anfang und Mitte der 1960er Jahre widerstrebte es säkular-nationalistisch orientierten Intellektuellen, sich mit religiös-reformistischen Kräften um die Ayatullahs Maḥmūd Ṭāliqānī (1911/1914-1979), Muḥammad Ḥusain Ṭabāṭabāʾī (1904-1981), Muḥammad Bihištī (1928-1981) und Murtaḍā Muṭahharī (1920-1979) zusammenzuschließen. Diese veranstalteten seit den späten 1950er Jahren unter dem Namen *Maktab-i tašaiyuʿ* Zusammenkünfte, auf denen sie gesellschaftliche und politische Fragen diskutierten und den Weg für einen reformislamischen Diskurs bereiteten.²⁹² Deren Bestrebungen, den schiitischen Islam als religiös-soziales Wertesystem und politische Kraft zu reformieren, verkannten Intellektuelle wie der Schriftsteller Ğalāl Āl-i Aḥmad (1923-1969) oder der Soziologe ʿAlī Šarīʿatī (1933-1977) seinerzeit. Stattdessen unterstellten sie jenen politisch engagierten Religionsgelehrten, nur gegen das Reformprogramm protestiert zu haben, um die Landumverteilung und Emanzipation der Frauen zu verhindern.²⁹³

Wenngleich die verschiedenen oppositionellen Kräfte Anfang und Mitte der 1960er Jahre zersplittert waren, teilten sie doch das Bestreben, sich vom Pahlavī-Regime abzugrenzen, ebenso wie ihre Kritik an der sozialen und kulturellen Entfremdung, die die Modernisierungspolitik des Schahs in Teilen der Bevölkerung ausgelöst hat. Der Schriftsteller Ğalāl Āl-i Aḥmad reagierte auf diese Identitätskrise und verfasste in seinem 1962 veröffentlichten Werk *Ġarbzadagī* [Westvergiftung] eine Kritik an der Modernisierung und Verwestlichung Irans, die erheblichen Einfluss auf die politische Kultur Irans in den 1960er Jahren nehmen sollte. Im westlichen Imperialismus sah Āl-i Aḥmad eine der wesentlichen Ursachen für die Probleme Irans und warnte vor den Gefahren, durch Nachahmung und Übernahme westlicher Kultur und Werte die eigene kulturelle Identität zu verlieren.²⁹⁴ Der Schriftsteller forderte, dass Iran seine kulturelle Authentizität bewahren müsse, wenn das Land nicht in noch größere kulturelle, politische und technologische Abhängigkeit vom Westen geraten wolle.²⁹⁵ In einigen Vertretern

²⁹² Asef Bayat: *Making Islam Democratic – Social Movements and the Post-Islamist Turn*, Stanford 2007, S. 29

²⁹³ Ebd.; Nabavi, a.a.O., S. 67.

²⁹⁴ Milani, a.a.O., S. 80.

²⁹⁵ Jalal Al-i Ahmad: *Occidentosis – A Plague from the West*, übersetzt von Robert Campbell, Berkeley 1984, S. 13; Ali Mirsepassi: *Intellectual Discourse and the Politics of Modernization*

der Geistlichkeit sah Āl-i Aḥmad durchaus eine potentielle Kraft, die die Identität Irans schützen und die Unabhängigkeit von westlicher Hegemonie zu erreichen vermochten und plädierte für die Zusammenarbeit von religiös-reformistischen Kräften und säkular-nationalistisch orientierten Intellektuellen.²⁹⁶ Für die Mehrheit der säkularen Intellektuellen schien es in den 1960er Jahren jedoch noch keine Option gewesen zu sein, unter Rückgriff auf den islamischen Diskurs einen Gegenentwurf zur Politik des Pahlavī-Regime zu konzipieren.²⁹⁷

Beeinflusst von der Ideologie des Tiersmondismus, mit der junge Iraner während ihrer Studienaufenthalte im westlichen Ausland in Berührung kamen, setzten Mitte der 1960er Jahre linke iranische Intellektuelle die von Āl-i Aḥmad formulierte Kritik an der Verwestlichung Irans fort und prägten den Diskurs der einheimischen, authentischen Kultur. Tiersmondismus, auch unter dem Begriff des *Third Worldism* bekannt, ist eine anti-imperialistische Bewegung, die in den 1950er und 1960er Jahren in ehemaligen Kolonien und Mandaten in Asien, Afrika, Lateinamerika und im Nahen Osten entstanden ist und in den späten 1960er und 1970er Jahren ihre Blütezeit erlebte.²⁹⁸ Das Hauptanliegen dieser Ideologie wird durch nationale Selbstbestimmung geprägt, d.h. ihre Vertreter streben nach der Befreiung von wirtschaftlicher Ausbeutung und politischer Kontrolle bzw. Einflussnahme durch ausländische Mächte, zum Teil durch die Anwendung von Gewalt.²⁹⁹ Mit der Rückkehr der ersten Auslandsstudenten begann tiersmondistisches Gedankengut Diskussionsgruppen iranischer Intellektueller zu durchdringen und prägte deren politische Positionierung gegenüber dem Pahlavī-Regime. An dieser Entwicklung war maßgeblich der Soziologe ‘Alī Šarī‘atī beteiligt, der 1962 das kurz zuvor in Frankreich veröffentlichte Werk *Die Verdammten dieser Erde* von Frantz Fanon (1925-1961), einem Psychiater und Kolonialismuskritiker aus Martinique, in einem Aufsatz diskutierte und unter iranischen Intellektuellen bekannt machte.³⁰⁰ Šarī‘atī stellte Fanons Thesen über

– Negotiating Modernity in Iran, Cambridge 2000, S. 13, 96.

²⁹⁶ Milani, a.a.O., S. 80.

²⁹⁷ Nabavi, a.a.O., S. 63; Yadullah Shahibzadeh: From Totalism to Perspectivism – An Intellectual History of Iranian Islamism. From Shariati to the Advent of Khatami, Dissertation, Oslo 2006, S. 99, 135.

²⁹⁸ Nabavi, a.a.O., S. 84; Mark T. Berger: “After the Third World? History, Destiny and the Fate of Third Worldism”, in: *Third World Quarterly* 25 (2004) 1, S. 9-39, S. 9, 10, 19.

²⁹⁹ Robert Malley: The Call from Algeria – Third Worldism, Revolution, and the Turn to Islam, Berkeley u.a. 1996, S. 18; Nikki R. Keddie: Iran and the Muslim World – Resistance and Revolution, New York 1995, S. 213f., Nabavi, a.a.O., S. 84, 89.

³⁰⁰ Ali Šarī‘atī: On the Sociology of Islam, übersetzt von Hamid Algar, London 1991, S. 27.

Strukturbedingungen des Kolonialismus und Prozesse der Dekolonialisierung vor und übersetzte einige kurze Passagen aus dem Werk. Mitte der 1960er Jahre wurden dann die Werke weiterer tiersmondistischer Vordenker wie Albert Memmi (1920-) und Aimé Césaire (1913-2008) zunächst auszugsweise in monatlich erscheinenden Zeitschriften wie *Negin* und *Ferdawsi* diskutiert, ehe sie Ende der 1960er Jahre durch Übersetzungen weite Verbreitung in intellektuellen Zirkeln im Iran fanden.³⁰¹ In ihrer Kritik des britisch-amerikanischen Einflusses auf den Iran, den sie für den Aufstieg und die Machtfestigung von Muḥammad Riḍā Pahlavī sowie sämtliche Missstände im Land verantwortlich machten, griffen säkular-nationalistisch orientierte Intellektuelle auf den im Tiersmondismus bedeutenden Aspekt der Kultur zurück.³⁰² Über deren Bedeutung und die Rolle des oppositionellen Intellektuellen schrieb der linke Essayist Ḥāğğ Saiyid Ğawādī (1925-) beispielsweise:

„Die wichtigste Aufgabe und das wichtigste Verlangen der tiersmondistischen Kultur sind Freiheit und Kampf. Dies umfasst die Freiheit von westlicher Kultur, d.h. im weitesten Sinn Freiheit vom westlichen Wirtschaftssystem und von westlichen Vorstellungen. Es ist die Aufgabe des tiersmondistischen Intellektuellen, diese Kultur zu schaffen!“³⁰³

Vertreter dieser Bewegung zeigten sich davon überzeugt, dass sowohl der kapitalistische als auch der sozialistische Block sämtliche Bereiche der Ökonomien und Regierungen der sogenannten Drittweltländer manipulierten und die Kultur und Religion der betreffenden Völker zu unterminieren versuchten.³⁰⁴ Zahlreiche iranische linke Intellektuelle teilten die Einstellung Frantz Fanons – einer der bedeutendsten frankophonen Vordenker der Dekolonialisierung –, dass lokale Kultur nicht nur ein nationales Bewusstsein auszubilden vermag, sondern darüber hinaus ein wichtiges Mittel im Kampf gegen Imperialismus darstelle.³⁰⁵ So plädierte beispielsweise Šarī‘atī für eine Rückbesinnung auf die eigene Kultur und Religion, mittels derer westlicher Kulturimperialismus und die Diktatur des

³⁰¹ Nabavi, a.a.O., S. 63, 69, 84, 173; Mirsepassi, a.a.O., S. 72.

³⁰² Negin Nabavi: “The Discourse of ‘Authentic Culture’ in Iran in the 1960s and 1970s”, in: Dies. (Hrsg.), *Intellectual Trends in Twentieth-Century Iran – A Critical Survey*, Gainesville 2003, S. 93; Farhad Khosrokhavar: “The New Intellectuals in Iran”, in: *Social Compass* 51 (2004), 2, S. 191-202, S. 193.

³⁰³ Nabavi, *Intellectuals*, S. 97. Eigene Übersetzung.

³⁰⁴ Keddie, *Iran*, S. 213f.

³⁰⁵ Nabavi, “Discourse”, S. 91-108, S. 93; Claudia Breger/Tobias Döring (Hrsg.): *Figuren der/des Dritten – Erkundungen kultureller Zwischenräume*, Amsterdam 1998, S. 11.

Schahs bekämpft werden könne.³⁰⁶ Dieser Kampf sollte jedoch nach der Vorstellung Āl-i Aḥmads, Ḥāḡḡ Saiyid Ġawādis (1925-) und Šarīʿatīs nicht mit jener Lesart des Islam ausgefochten werden, die traditionelle schiitische Religionsgelehrte repräsentierten, sondern mittels eines reformierten Islam bzw. einer islamischen Ideologie, an deren Ausarbeitung der Soziologe entscheidend beteiligt war. Insbesondere in seinen Werken *Islāmšīnāsī* [Soziologie des Islam] und *Tašaiyuʿ-i ʿalawī wa-tašaiyuʿ-i šafawī* [Die alidische und safawidische Schia] entfaltete Šarīʿatī seine unkonventionelle Deutung der schiitischen Geschichte als revolutionäre Ideologie, die als modernisierende Kraft zu sozialem und politischen Wandel³⁰⁷ beitragen sollte. Diese ideologische Instrumentalisierung der schiitischen Geschichte ist nicht das alleinige Verdienst ʿAlī Šarīʿatīs, sondern wurde ebenso von der 1965 gegründeten revolutionären Organisation der Muḡāhidīn-i Ḥalq vorangetrieben. Unter dem Einfluss des tiersmondistischen Diskurses projizierten die Ideologen der Organisation zeitgenössische Forderungen der linken Opposition in die frühislamische Geschichte zurück und versuchten auf diese Weise, eine schiitische Revolutionsideologie zu entwerfen.³⁰⁸ Für die Beseitigung von Ausbeutung und die Verwirklichung einer klassenlosen, vom Westen unabhängigen Gesellschaft begriffen die Muḡāhidīn bewaffneten Kampf und Selbstopferung nach dem Vorbild Imam Ḥusains als die einzig effektiven Mittel gegen den „Weltimperialismus“, der ihrer Ansicht nach die Diktatur des Schah-Regimes am Leben erhalten habe.³⁰⁹ Inspiriert von Fanons Beschreibung der Gewalt als Instrument der Dekolonialisierung und Mittel für sozialen und politischen Wandel schlussfolgerten einige iranische Revolutionäre, die Anwendung von Gewalt, politische Aufstände und Martyrium brächten sie ihren Zielen

³⁰⁶ Mangol Bayat: “Shiʿa Islam as a Functioning Ideology in Iran – The Cult of the Hidden Imam”, in: Barry M. Rosen (Hrsg.), *Iran since the Revolution – Internal Dynamics, Regional Conflict, and the Superpowers*, New York 1985, S. 21-29, S. 25; Ervand Abrahamian: “The Islamic Left – From Radicalism to Liberalism”, in: Stephanie Cronin (Hrsg.), *Reformers and Revolutionaries in Modern Iran – New Perspectives on the Iranian Left*, London 2004, S. 268-279, S. 270.

³⁰⁷ Mirsepassi, a.a.O., S. 96. Eine umfangreichere Beschreibung von Šarīʿatīs ahistorischer Sicht auf den schiitischen Islam folgt im Kapitel „3.2.3 ʿAlī Šarīʿatīs Revolutionsideologie am Beispiel Imam Ḥusains und dessen Martyriums in *Ḥusain – Wāriṭ-i Ādam* und *Šahādat*“.

³⁰⁸ Ausführlichere Informationen zur Entstehungsgeschichte und Ideologie der Muḡāhidīn-i Ḥalq finden sich im Kapitel „3.2.4 Aḥmad Riḍāʿīs marxistische Lesart der Karbalāʾ-³Narrative und die Erhebung des Martyriums zum Mittel der Politik in *Tahlīlī az nahḡat-i ḥusainī*“.

³⁰⁹ Muʿassassa-yi Muṭālīʿāt wa-pažūhišhā-yi siyāsī (Hrsg.): *Sāzmān-i Muḡāhidīn-i Ḥalq – Paydāʾī tā farḡām* (1344-1384), 3 Bände, Bd. I, Teheran 2006, S. 298; Maziar Behrooz: “The Iranian Revolution and the Legacy of the Guerilla Movement”, in: Stephanie Cronin (Hrsg.), *Reformers and Revolutionaries in Modern Iran – New Perspectives on the Iranian Left*, London 2004, S. 189-205; Ervand Abrahamian: *Radical Islam – The Iranian Mojahedin*, London 1989, S. 10.

näher.³¹⁰ Ähnlich wie Šarī‘atī säkular-nationalistische Intellektuelle als Schlüsselfaktor für gesellschaftlichen Wandel begriff, verstanden sich revolutionäre Intellektuelle als die einzig potentiellen Freiheitskämpfer, die sich gegen Unterdrückung und Gewaltherrschaft erheben und mit ihrem in Kauf genommenen Martyrium zum angestrebten Wandel beitragen würden.³¹¹ In diesem Zusammenhang zeigte sich der Essayist Ḥāğğ Saiyid Ğawādī überzeugt davon, dass Ländern der Dritten Welt Gerechtigkeit nur durch die Ausübung von Gewalt widerfahren werde und sie sich konsequenterweise einzig durch militantes und gewaltsames Handeln von westlicher Dominanz befreien könnten.³¹² Weiter argumentierte er, dass es nicht einzig die Aufgabe von Intellektuellen sei, die Anwendung von Gewalt gegen das autokratische Pahlavī-Regime moralisch zu rechtfertigen, sondern sie müssten ebenso praktische Bedingungen für diesen Kampf, für eine Revolution, schaffen.³¹³

Ähnlich wenngleich nicht derartig aufrührerisch äußerte sich Ayatullah Ḥumainī aus seinem Exil im irakischen Najaf. Seit den frühen 1970er Jahren bediente sich der Religionsgelehrte der Sprache und einiger Forderungen der iranischen Linken und ermutigte seine Anhänger, zugunsten einer politischen und kulturellen Revolution gegen Tyrannei und Unterdrückung aufzubegehren.³¹⁴ Eben diese politischen Aktivitäten hatte Muḥammad Riḍā Pahlavī wohl zu beenden gehofft, als er Ḥumainī Ende 1964 nach einer seiner unzähligen öffentlichen Brandreden ins Exil verbannt hatte. Ḥumainīs Anhänger und Schüler Murtaḍā Muṭahharī, Muḥammad Bihišti, Ḥusain ‘Alī Muntazarī (1922-2009) und ‘Alī Akbar Hāšimī Rafsanğānī (1934-) – allesamt Vertreter des religiös-reformistischen Flügels der Opposition – hielten jedoch engen Kontakt zu ihm in Najaf und diskutierten rege ihre Vorstellungen hinsichtlich ihrer Rolle in der Gesellschaft und Politik mit ihm sowie die oppositionellen Entwicklungen im Iran. Auf diese Weise kam Ḥumainī sowohl mit dem Diskurs säkular-nationalistischer Kräfte über authentische Kultur als auch mit der „Kultur des Widerstands“ linker iranischer Revolutionäre in Kontakt, die ihn teilweise beeinflusst

³¹⁰ L. Adele Jinadu: “Some Aspects of the Political Philosophy of Frantz Fanon”, in: *African Studies Review* 16 (1973) 2, S. 255-289, S. 262, 269; Nabavi, *Intellectuals*, S. 85.

³¹¹ Ebd., S. 85, 87; Mir Mohammed Ibrahim: *A Reconstruction of Social Thought in Islam – A Case Study of Dr. Ali Shariati*, Srinagar 1997, S. 16.

³¹² Nabavi, *Intellectuals*, S. 86.

³¹³ Ebd., S. 86f.

³¹⁴ Abrahamian, *Radical Islam*, S. 22.

zu haben scheinen.³¹⁵ Angesichts der ahistorischen Betrachtungsweise schiitischer Geschichte und deren politischer Instrumentalisierung durch linke Intellektuelle drohte der Geistlichkeit, die Deutungshoheit über den islamischen Diskurs zu verlieren. Dieser Gefahr wirkten reformorientierte Religionsgelehrte mit einer graduellen Öffnung gegenüber dem tiersmondistischen Diskurs entgegen.³¹⁶ So betonten beispielsweise die Rechtsgelehrten Šāliḥī-Nağafābādī (1923-2006) und Muṭahharī in ihren historischen Untersuchungen über das Martyrium Imam Ḥusains die Themen Unterdrückung und politischer Aufstand gegen eine unrechtmäßige Regierung, wie sie in qajarischen Quellen über die Ereignisse von Karbalāʾ noch nicht thematisiert wurden. Die von ihnen angestoßene Debatte über die Darstellung des Prophetenenkels als standhafter und unbeugsamer Held wurde dann wiederum in den Schriften Šarīʿatī und Aḥmad Riḍāʾīs (1945-1972), einem der Theoretiker der Muğāhidīn-i Ḥalq, aufgegriffen, wenngleich Letztere dem Martyrium Ḥusains andere Beweggründe und einen anderen Zweck zugeschrieben haben als Šāliḥī-Nağafābādī und Muṭahharī.³¹⁷ Untersuchungen über die Reden und Schriften Ayatullah Ḥumainīs legen die Vermutung nahe, dass er deutlich umfassender vom linken Denken der späten 1960er und 1970er Jahren beeinflusst worden zu sein scheint, als es bei seinen beiden oben genannten Schülern der Fall war. Ḥumainīs Sprache spiegelt zentrale Begriffe und Forderungen des tiersmondistischen Diskurses wider, den er mit Hilfe von Analogien zur schiitischen Geschichte popularisierte. So unterschied er zwischen Unterdrückten und Benachteiligten auf der einen Seite und unrechtmäßigen, repressiven Regimen auf der anderen Seite, die er von der schiitischen Gemeinde und dem tyrannischen Regime des Schahs, dem modernen Yazīd, verkörpert sah.³¹⁸ Es ist zu vermuten, dass sich Ḥumainī der Einteilung der Gesellschaft in die antagonistischen Klassen der Unterdrückten (*mustadʿafīn*) und Unterdrücker (*mustakbirīn*) linker Intellektueller bemächtigte, um mehr säkular orientierte

³¹⁵ Daniel Brumberg: *Reinventing Khomeini – The Struggle for Reform in Iran*, Chicago 2001, S. 75f, 78; Nabavi, *Intellectuals*, S. 89.

³¹⁶ Reinhard Schulze: *Geschichte der islamischen Welt im 20. Jahrhundert*, München 1994, S. 280; Janet Afary/Kevin B. Anderson: *Foucault and the Iranian Revolution – Gender and the Seductions of Islamism*, Chicago 2005, S. 58f.

³¹⁷ Eine umfassende Diskussion dieses Themas erfolgt im Kapitel „4. Die Darstellung Imam Ḥusains im Wandel“.

³¹⁸ Martin Kramer (Hrsg.): *Shiʿism, Resistance, and Revolution*, Tel Aviv 1987, S. 55-60; Brumberg, a.a.O., S. 73, 75.

Anhänger für seine Vorstellungen von einer gerechten Regierung zu gewinnen.³¹⁹ Deren Bestrebungen, eine klassenlose Gesellschaft zu verwirklichen, stellte der Ayatullah seinen utopischen Entwurf einer von Religionsgelehrten angeführten gerechten Gesellschaft gegenüber. In einer Serie von Vorlesungen am theologischen Seminar in Najaf arbeitete der Ayatullah 1969/1970 seine Herrschaftstheorie aus, die eine Fortsetzung von einer im 19. Jahrhundert angestoßenen Debatte über die Rolle der Rechtsgelehrten in der Politik darstellt.³²⁰ Ḥumainīs Schrift *Wilāyat-i faqīh* zufolge vermögen einzig Rechtsgelehrte als Repräsentanten des verborgenen Imams eine gerechte, islamische Regierung zu errichten, von denen der bestgeeignete die Führung übernehmen soll.³²¹ Mit dieser Theorie setzte sich der Ayatullah über die utopische Vorstellung hinweg, nur der erwartete zwölfte Imam könne eine legitime Herrschaft errichten und Gerechtigkeit und Gleichheit verwirklichen.

Diese gegenseitige Annäherungen und Wechselbeziehungen zwischen säkular-nationalistischen und religiös-reformorientierten Kräften der Opposition beruhten entscheidend auf dem Diskurs der authentischen Kultur, mit dem sich iranische Intellektuelle vom Kurs des Pahlavī-Regimes abzugrenzen versuchten. Bis in die 1970er Jahre herrschte in ihm ein sehr vages Konzept von Kultur, das den unterschiedlichen Lagern genug Raum für verschiedene Interpretationen

³¹⁹ Ervand Abrahamian: *Khomeinism – Essays on the Islamic Republic*, London/New York 1993, S. 47.

³²⁰ Ḥumainīs Herrschaftstheorie stützt sich auf die von den Gelehrten Aḥmad an-Narāqī (1771-1829) und Mirzā Muḥammad Nāʾinī (1860-1936) angestoßene Debatte über „Die Regierung des Rechtsgelehrten“ (*Wilāyat al-faqīh*). An-Narāqī verfasste zur Stärkung der juristischen Autorität der *muḡtahidūn* in seinem Werk *ʿAwāʾid al-aiyām* eine theoretische Abhandlung darüber, dass Rechtsgelehrte von den Imamen zu deren Bevollmächtigten designiert worden seien und während der Abwesenheit des zwölften Imams als dessen Stellvertreter hinsichtlich der Leitung der Gemeinde fungieren.

Der Rechtsgelehrte Nāʾinī vertrat anlässlich der Konstitutionellen Revolution (1905-1911) die Meinung, dass nur ein parlamentarisches System imstande sei, Tyrannei Einhalt zu gebieten, wenngleich es nur dem zwölften Imam zukommt, eine ideale, gerechte Regierung zu verwirklichen. Den Rechtsgelehrten schreibt er in diesem System die Aufgabe zu, den Prozess der Gesetzgebung zu überwachen, unmittelbare Herrscherfunktionen dürfen sie jedoch seiner Ansicht nach nicht übernehmen.

Hamid Dabashi: „Early Propagation of Wilāyat-i faqīh and Mullā Aḥmad Narāqī“, in: Seyyed Hossein Nasr (Hrsg.), *Expectation of the Millennium – Shiʿism in History*, Albany 1989, S. 287-300, S. 295; Aḥmad b. Mahdī an-Narāqī: *Kitāb ʿAwāʾid al-aiyām fi bayān qawāʾid istinbāt al-aḥkām*, 2 Bände, Bd. II, Beirut 2000, S. 86, 89, 93; Abdul-Hadi Hairi: *Shiʿism and Constitutionalism in Iran – A Study of the Role Played by the Persian Residents of Iraq in Iranian Politics*, Leiden 1977, S 204f.

³²¹ Rūḥullāh Ḥumainī Mūsawī: *Der islamische Staat*, übersetzt und herausgegeben von: Nader Hassan/Ilse Itscherenska, Berlin 1983, S. 57f., 88, 91; Behzad Khomeini: *Die schiitischen doktrinären Grundlagen des politischen Systems der Islamischen Republik Iran*, Seria Politica, Band 4, Münster 2003, S. 88f., 91.

hinsichtlich ihrer Rolle ließ.³²² Nicht nur religiös-reformorientierte Denker wie Ḥumainī und seine Schüler zeigten sich von diesem tiersmondistischen Denken beeinflusst, sondern erstaunlicherweise ebenso das Pahlavī-Regime, gegen dessen Modernisierungs- und Verwestlichungspolitik sich dieser Diskurs ursprünglich gerichtet hatte. Als oppositionelle Kräfte den zwölferschiitischen Trauerkult um das Martyrium Imam Ḥusains ideologisch zu instrumentalisieren begannen, distanzierte sich das Schah-Regime im Rahmen der seit 1967 betriebenen Kulturpolitik von diesen oppositionellen Entwicklungen und betonte stattdessen die alte persische Hochkultur Irans. Negin Nabavis eingehende Untersuchung über die Rolle der iranischen Intellektuellen in der Politik unter Muḥammad Riḍā Pahlavī zeigt auf, dass sich das Schah-Regime sodann in den frühen 1970er Jahren Teile des oppositionellen Authentizität-Diskurses aneignete. Beispielsweise bemächtigte sich der Schah der Losungen über die „Rückkehr zu den Wurzeln“ und die „Wiederentdeckung der vergangenen Kultur und des vergangenen Erbes“, um meines Erachtens wiederum einen Gegenentwurf zum islamischen Diskurs zu schaffen, der Teilen der Bevölkerung eine Alternative zu westlichen Ideologien und dem Kurs des Regimes bot.³²³ Nabavis Erkenntnissen zufolge waren die verschieden interpretierten Vorstellungen über authentische Kultur in der Mitte der 1970er Jahre dann zentraler Bestandteil der nationalen Kulturpolitik Muḥammad Riḍā Pahlavis geworden.³²⁴ Fortan waren nicht mehr nur Teile der Opposition Verfechter dieses tiersmondistisch beeinflussten Diskurses, sondern ebenso das Regime, was die oppositionellen Kräfte mit dem Dilemma konfrontierte, wie sie sich vom staatlichen Diskurs abheben können, wenn das Regime ihre Sprache verwendet.

Die 1963 verabschiedete Landreform und Einführung des Frauenwahlrechts, die zentrale Bestandteile von Muḥammad Riḍā Pahlavis umfassendem Reformprogramm darstellten, sollten das Verhältnis zwischen dem Schah und der Opposition nachhaltig prägen. Im Zuge der durch die staatliche Reformpolitik ausgelösten Aufstände und rigorosen Unterdrückung der Opposition suchten iranische Intellektuelle eine Alternative zum politischen Kurs des Regimes und entdeckten in tiersmondistischem Denken einen Gegenentwurf zur Verwestlichung des Landes, ausländischer Einmischung und dem autokratischen

³²² Nabavi, *Intellectuals*, S. 64, 100; Dies., „Discourse“, S. 92.

³²³ Ebd., S. 96f.; Dies., *Intellectuals*, S. 108, 118; Schulze, a.a.O., S. 278.

³²⁴ Nabavi, „Discourse“, S. 96.

Führungsstil des Schahs. Im Diskurs über authentische Kultur fanden oppositionelle Intellektuelle schließlich ein Mittel, sich vom staatlichen Kurs abzugrenzen und für politischen und gesellschaftlichen Wandel zu kämpfen. Innerhalb der Opposition konkurrierten die verschiedenen Lager um politischen und gesellschaftlichen Einfluss und nicht zuletzt um die Deutungshoheit über den islamischen Diskurs. In diesem Zusammenhang begannen einige oppositionelle Intellektuelle, schiitische Geschichte revolutionär zu deuten, in deren Folge der zwölferschiitische Trauerkult um das Martyrium Imam Ḥusains ideologisch instrumentalisiert und ein wichtiges Element des politischen Diskurses wurde. Den anfänglich eher intellektuellen Widerstand gegen Entfremdung und Verwestlichung wandelten revolutionäre Linke um die Gruppierungen der Muğāhidīn-i Ḥalq und Fidā'iyīn-i Ḥalq schließlich zu physischem Widerstand gegen das Schah-Regime nach dem Vorbild Imam Ḥusains, der sich ihrer Überzeugung nach für die Befreiung seiner Gemeinde aus der umayyadischen Unterdrückung erhoben habe.³²⁵

3.2 Die Autoren der späteren Pahlavīzeit und ihre Werke

Seit der Safawidenzeit prägten leidvolle Predigten über die Tragödie von Karbalā' und das Martyrium Imam Ḥusains rituelle Zusammenkünfte während des Trauermonats Muḥarram. Diese Tradition endete auch dann nicht, als Riḍā Šāh Pahlavī im Zuge seiner Säkularisierungspolitik zu Beginn der 1930er Jahre sowohl theatralische Ta'zīya-Aufführungen als auch Muḥarram-Prozessionszüge verbieten ließ.³²⁶ Als Reaktion auf die politische Konfrontation zwischen dem Schah-Regime und der politischen Opposition sollte sich in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts dann allmählich der Zweck dieser Gedenkversammlungen wandeln. Muḥammad Riḍā Pahlavīs geplante Landreform veranlasste religiös-reformorientierte Intellektuelle um Ḥumainī erstmals 1962/1963 dazu, in Form von Muḥarram-Predigten öffentlich Kritik an der Politik des Schahs zu üben, die sich im Laufe der 1960er und 1970er Jahre intensivierte.³²⁷ In diesem Rahmen hielten sowohl religiös-reformorientierte als auch säkular-nationalistische Intel-

³²⁵ Aḥmad Riḍā'ī: Taḥlīlī az naḥḍat-i ḥusainī, Teheran 1978, S. 9, 21.

³²⁶ Halm, a.a.O., S. 183.

³²⁷ Borghei, a.a.O., S. 75; Mahmood T. Davari: The Political Thought of Ayatullah Murtaḍa Muṭahhari – An Iranian Theoretician of the Islamic State, Oxon 2005, S. 37; Aghaie, "Narrative", S. 87.

lektuelle während des Trauermonats Vorträge an Universitäten, intellektuellen Zentren und Moscheen, in denen sie auf die Karbalā'-Narrative Bezug nahmen und diese durch Analogien für ihren oppositionellen politischen Kampf nutzbar machten. Auf diese Weise durchlief die Darstellung des dritten Imams und seines Martyriums allmählich einen ideologischen Wandel. Im politischen Diskurs verkörperte Imam Ḥusain nicht mehr ausschließlich das Idealbild eines selbstlosen und mustergültigen Muslims, der sein Leben Gott und zum Schutz der Religion geopfert hat, sondern er wurde als Revolutionär glorifiziert, der mit seinem Martyrium struktureller Unterdrückung und Ungerechtigkeit den Kampf angesagt habe.

Die ausgewählten Werke des zweiten Untersuchungszeitraumes basieren zum größten Teil auf diesen Vorträgen, die teils von den Intellektuellen selbst publiziert und teils von deren Anhängern verschriftlicht und posthum in Sammelbänden veröffentlicht wurden. Der Quellenkorpus dieser zweiten Periode setzt sich aus den Werken jener Intellektueller zusammen, die den zwölferschiitischen Martyriumsdiskurs bis in die frühen 1970er entscheidend geprägt haben, darunter die beiden Religionsgelehrten Ni'matullāh Ṣāliḥī-Nağafābādī und Murtaḍā Muṭahharī, der Soziologe ʿAlī Šarīʿatī sowie einer der Theoretiker der linken Organisation Muğāhidīn-i Ḥalq, Aḥmad Riḍāʿī.

3.2.1 Eine historische Untersuchung erschüttert die theologischen Seminare - Ni'matullāh Ṣāliḥī-Nağafābādīs kontroverses Werk *Šahīd-i ġāwīd*

3.2.1.1 Ni'matullāh Ṣāliḥī-Nağafābādī – Ein kritischer Religionsgelehrter

Im Jahr 1969 erschütterte der Religionsgelehrte Ni'matullāh Ṣāliḥī-Nağafābādī mit seiner historischen Untersuchung *Šahīd-i ġāwīd – Dar bāra-yi falsafa-yi qiyām-i Imām Ḥusain* über den Aufstand des „ewigen Märtyrers“ Imam Ḥusain gegen seinen politischen Widersacher Yazīd b. Muʿāwiya die Seminare der Religionsgelehrten im Iran. Dieses Werk, das bis zum Tod des Autors 2006 umstritten blieb, wurde von Arjomand als „radikal politisierte Interpretation der Ereignisse von Karbalā'“ beschrieben, dessen Ziel laut Rasūl Ġaʿfariyān die „Politisierung der ʿĀšūrā'-Bewegung“ bzw. entsprechend Hamid Enayats die „Politisierung eines Teils der schiitischen Imamatslehre“ gewesen sei.³²⁸ Kamran

³²⁸ Said Amir Arjomand (Hrsg.): *Authority and Political Culture in Shi'ism*, New York 1988, S. 201; Rasūl Ġaʿfariyān: „Dāstān-i ʿibratāmūz-i Šahīd-i ġāwīd – bih bahāna dar-guzašt-i Ṣāliḥī

Aghaie kam 2001 zu der differenzierteren Bewertung, dass Šāliḥī-Nağafābādī mit seinem Werk *Šahīd-i ġāwīd* die Karbalā'-Narrative entmystifiziert und damit den Weg zu einer politischen Lesart der frühislamischen Ereignisse geebnet habe.³²⁹

Der Autor von *Šahīd-i ġāwīd*, Ḥuğğat al-Islām Ni‘matullāh Šāliḥī-Nağafābādī (1923-2006) war als Dozent für Literatur an der theologischen Hochschule (Ḥauza-yi ‘ilmīya) in Qom tätig und gehört zu den iranischen Religionsgelehrten und Historikern der Gegenwart. Er wurde 1923 in Nağafābād bei Isfahan als 12. von 14 Kindern geboren und nahm mit 15 Jahren seine Ausbildung am Seminar für höhere islamische Bildung, an der Ḥauza-yi Isfahan, auf.³³⁰ Dort studierte er bei Āyār Ḥāğğ Āqā Raḥīm Arbāb und seinem Onkel Ḥāğğ Šaiḥ Muḥammad Ḥasan ‘Ālim Nağafābādī arabische Literatur und Religion. 1947 setzte er seine Studien an der theologischen Hochschule in Qom fort, wo er islamische Rechtswissenschaft (*fiqh* und *uṣūl*) bei Ayatullah Burūğirdī und Poesie bei ‘Allāma Ṭabāṭabā’ī studierte. Zu seinen weiteren Lehrern zählten Ḥumainī und Ayatullah Saiyid Muḥammad Dāmād. Von Anfang an gehörte Šāliḥī-Nağafābādī zu den Anhängern der Bewegung Ḥumainīs, wofür er unter Muḥammad Riḍā Pahlavī wie viele seiner Zeitgenossen einige Zeit im Gefängnis verbracht hat, ehe er 1973 aus dem Iran verbannt wurde.

Seine publizistische Tätigkeit begann der Religionsgelehrte mit Aufsätzen über historische und gesellschaftspolitische Themen für die Zeitschriften *Maktab-i Islām* und *Maktab-i tašaiyu‘*, die 1959 von politisch interessierten und reformorientierten Geistlichen um Hāsimī Rafsanğānī gegründet wurden.³³¹ Während

Nağafābādī“, in: Markaz-i Isnād-i Inqilāb-i islāmī, 17. Urdibihišt 1385 [7.5.2006]; www.irdc.ir/fa/content/5173/default.aspx (letzter Aufruf: 15.09.2011); Hamid Enayat: *Modern Islamic Political Thought – The Response of the Shī‘ī and Sunnī Muslims to the Twentieth Century*, London 1982, S. 194.

³²⁹ Aghaie, “Narrative”, S. 157.

³³⁰ Ğā‘fariyān, „Dāstān“. Der Historiker und Ḥuğğat al-Islām Rasūl Ğā‘fariyān veröffentlichte einen Tag nach dem Tod Šāliḥī-Nağafābādīs einen wissenschaftlichen Aufsatz über das Leben des Religionsgelehrten und die Rezeption seines Werkes *Šahīd-i ġāwīd*, der ursprünglich aus seinem 2004 publizierten Werk über politisch-religiöse Strömungen und Organisationen im Iran zwischen 1941 und 1979 stammt. Sämtliche in der iranischen Tagespresse erschienene Nachrufe auf den Autor von *Šahīd-i ġāwīd* stützen sich auf Ğā‘fariyāns Aufsatz und liefern im Wesentlichen keine darüber hinausgehenden Informationen.

Vgl. Rasūl Ğā‘fariyān: *Ġarayānhā wa-sāzmānhā-yi madhabī-siyāsī-yi Īrān – Az rū-yi kār āmadan-i Muḥammad Riḍā Šāh tā pīrūzī-yi Inqilāb-i islāmī, sālhā-yi 1320-1357*, Qom 2003, S. 853-866.

³³¹ Die Onlineversion von Evan Siegels “The Politics of Shahid-e Javid” enthält einige Passagen, die in der gedruckten Version nicht enthalten sind.

http://www.webcitation.org/query?url=http%3A%2F%2Fwww.geocities.com%2Fevan_j_siegel%2FShahidJavid%2FShFrames.htm (letzter Aufruf: 20.09.2013); Vgl. Evan Siegel: “The Politics of Shahid-e Javid”, in: Paul Luft/Colin Turner, *Shi‘ism – Critical Concepts in Islamic Studies*, 4 Bände, Bd. 4: Shi‘ism, State and Government, London 2008, S. 303-327.

Šāliḥī-Nağafābādī 1959 in „*Yik nīrū-yi marmūz*“ noch über Sterblichkeit und in „*Rābita-yi ḥuqūq wa aḥlāq*“ über das Islamische Recht nachsann, mögen der Juni-Aufstand 1963 in Folge der Weißen Revolution und die damit einhergehende Unterdrückung der Opposition dazu geführt haben, dass er sich ab 1963 verstärkt der Untersuchung von Imam Ḥusains Aufstand in „*Difā^c-i ḥūnīn yā nahdat-i Ḥusain*“ zuwendete. In diesem Aufsatz hob der Autor den defensiven Charakter von Ḥusains politischem Handeln hervor und schuf die Grundlage für sein kontroverses Werk *Šahīd-i ḡāwīd*, das als sein wichtigstes und bekanntestes Buch gilt.³³² Im Jahr 1964 befasste sich der Historiker in „*Gūša-ī az siyāsat-i ḥāriḡī-yi Islām*“ mit der Einmischung ausländischer Kräfte in die inneren Angelegenheiten eines muslimischen Staats und mit der Frage, warum ‘Alī b. Abī Ṭālib sich des Kalifats von ‘Uṭmān berauben ließ.³³³ Zu seinen weiteren Publikationen gehören neben der Aufsatzsammlung *Mağmū‘a-yi maqālāt-i siyāsī, tāriḡī, iğtimā‘ī*, die Freunde des Autors nach dem Aufstand infolge der Weißen Revolution 1963 herausgegeben haben, die folgenden Werke: ‘*Aṣā-yi Mūsā* – eine Antwort auf Kritiken seiner Ideen –, *Wilāyat-i faqīh, ḥukūmat-i ṣāliḡān* – eine 1963 verfasste politische Theorie zur Herrschaft des Rechtsgelehrten, *Ġamāl-i insānīyat yā tafsīr-i sūra-yi Yūsuf, Ġulūw (dar āmadī bar afkār wa ‘aqā’id-i ḡāliyyān dar dīn)*, *Hadīthā-yi ḥiyālī dar muḡma‘ al-bayān, Qaḏāwat-i zan dar fiqh-i islāmī, Pažūhišī-yi ḡadīd dar čand mabḡaṭ-i fiqhī, Ġihād dar Islām, Šahīd-i ḡāwīd* sowie eine Kritik an Ayatullah Muṭahharīs Werk *Ḥamāsa-yi ḥusainī, Niḡāhī biḥ Ḥamāsa-yi ḥusainī*.³³⁴ Zu seinen Anhängern gehörten Ayatullah Muntazarī (gest. 2009), mit dem er seit seiner Kindheit befreundet war³³⁵, und zu seinen Schülern Hāšimī Rafsanḡānī, Muḡammad Gilānī, Ḥasan Ṣana‘ī, Lāhūtī Aškūrī, Rabbānī Amlašī und Mūsawī Yazdī – allesamt zu jener Zeit junge Religionsgelehrte, die sich politisch gegen das Pahlavī-Regime engagiert haben.³³⁶

³³² Eine Übersicht über Šāliḡī-Nağafābādīs Aufsätze, die in *Maktab-i tašaiyu‘* veröffentlicht wurden, siehe:

<http://www.noormags.com/view/magazine/magazinebycategory.aspx?CategoryId=2&MagazineId=431&type=2> (letzter Aufruf: 15.09.2011).

³³³ Ebd.

³³⁴ Ḥamid-Riḏā Abak: „Barrasī-yi kitāb Šahīd-i ḡāwīd niwišta-yi Āyatullāh Šāliḡī-Nağafābādī yā niḡāhī-yi mutafāwat biḥ ḡadīta-yi ‘Āšūrā’ wa qiyām-i Imām Ḥusain“. <http://shahide-javid.blogfa.com/post-19.aspx> (letzter Aufruf: 19.09.2011).

³³⁵ <http://www.tahrifat.blogfa.com/post-37.aspx> (14.09.2011).

³³⁶ Abak, a.a.O.

Nach der Gründung der Islamischen Republik Iran genoss Ṣāliḥī-Nağafābādī einiges Ansehen an der theologischen Hochschule in Qom, wo er bis 1984 lehrte. Das Blatt begann sich jedoch für ihn zu wenden, als er in den 1984 und 1985 verfassten Aufsätzen „*Tawṭi'a-yi Šāh bar didd-i Imām Ḥumainī*“ und „*Waḥdat-i islāmī*“ die sunnafeindliche Sicht des *marğā'-i taqlīd* Šaiḥ Murtaḏā Anṣārīs (gest. 1864) kritisierte und eine Annäherung zwischen Schia und Sunna (*taqrīb*) propagierte.³³⁷ Die postrevolutionäre Kritik an seinem Lehrer Ḥumainī „*Yā nairanghā-yi siyāsī-yi SAVAK 'alaihi Hauza-yi 'ilmīya*“ schließlich verstand die neue Regierung Ḥumainīs als Gefahr für den Fortbestand der Islamischen Republik und stellte Ṣāliḥī-Nağafābādī unter Hausarrest.³³⁸ Durch sämtliche Werke zog sich seine Haltung, dass Gelehrte mutiger und freier den *iğtihād* ausüben und nicht vor der Neubewertung bestimmter Fragen zurückschrecken sollten, nur weil sie gegen die Mehrheitsmeinung der 'Ulamā' verstoßen könnten.³³⁹ Während seines Hausarrests lud der verstoßene Gelehrte weiteren Zorn auf sich, als er 1986 seinen Aufsatz „*Islam wa azād-andīša*“ über die Vereinbarkeit von Islam und freiem Denken in der Zeitung *Kaiḥān-i andīša* veröffentlichte. Neben seinen kritischen Publikationen widmete sich Ṣāliḥī-Nağafābādī einem Qur'an-kommentar und der Übersetzung des Qur'an, die beide bis heute noch nicht veröffentlicht wurden.³⁴⁰ Im Alter von 83 Jahren verstarb der Ayatullah am 6.5.2006 in einem Teheraner Krankenhaus.

3.2.1.2 *Šahīd-i ġāwīd* – Eine historische Untersuchung über den „ewigen Märtyrer“ Imam Ḥusain

Mutmaßlich beeinflusst von den politischen Entwicklungen infolge der Weißen Revolution wandte sich Ṣāliḥī-Nağafābādī Anfang der 1960er Jahre verstärkt dem frühislamischen Machtkampf um die Führung der muslimischen Gemeinde zwischen dem Prophetenenkel Ḥusain b. 'Alī und Yazīd b. Mu'āwiya zu. Erste Aufsätze zum Thema publizierte der Religionsgelehrte 1963 in der in Qom herausgegebenen Schriftenreihe *Sālnāma-yi ma'ārif-i ġa'farī*.³⁴¹ Seine Untersuchungen über den dritten Imam erstreckten sich über einen Zeitraum von

³³⁷ Wilfried Buchta: Die iranische Schia und die islamische Einheit 1979-1996, Schriften des Deutschen Orient-Instituts, Hamburg 1997, S. 302f.

³³⁸ Siegel, a.a.O., S. 304.

³³⁹ Buchta, a.a.O., S. 303.

³⁴⁰ Siehe Fußnote 283; Abak, a.a.O.

³⁴¹ Ġa'fariyān, „Dāstān“.

sieben Jahren und handeln überwiegend von den Zielen, die der Prophetenkel nach Meinung des Gelehrten mit seiner Abreise in den Irak verfolgt hat. Der Historiker präsentierte seine Ansichten in vielen Vorlesungen und Seminaren in den 1960er und frühen 1970er Jahren insbesondere während des Trauermonats Muḥarram, mit denen er nicht nur auf Zustimmung stieß.³⁴² Allem Anschein nach veranlassten diese Meinungsverschiedenheiten innerhalb der iranischen Geistlichkeit Ṣāliḥī-Nağafābādī, sein Manuskript von *Šahīd-i ġāwīd* vor der Veröffentlichung dem angesehenen Ayatullah Luṭfullāh Ṣāfi Gulpāyigānī (1918-), einem Berater des verstorbenen *marğaʿ-i taqlīd* Ayatullah Burūğirdī, zur Begutachtung vorzulegen. Dieser befand die Argumentation des Historikers und Religionsgelehrten jedoch für nicht gut und verweigerte ihm die Druckerlaubnis.³⁴³ Nichtsdestotrotz publizierte Ṣāliḥī-Nağafābādī seine Untersuchungsergebnisse 1969 zunächst mit dem Titel *Mard-i šulḥ wa difāʿ-i ḥūnīn* und 1971 unter dem überarbeiteten Titel *Šahīd-i ġāwīd*, zu dem der befreundete Ayatullah Muntazari eine Einleitung verfasste.³⁴⁴

Auf der Grundlage umfangreicher Quellenarbeit und Ḥadīṭ-Kritik argumentierte Ṣāliḥī-Nağafābādī, Imam Ḥusain habe zum Schutz des Islam in Kufa eine islamische Regierung errichten wollen, wobei er nicht den genauen Zeitpunkt seiner Tötung gekannt haben konnte. Mit dieser Schlussfolgerung greift das Werk eine seit dem zehnten Jahrhundert unter imamitischen Gelehrten geführte Debatte über den Umfang von Imam Ḥusains außergewöhnlichem Wissen um seine göttlich bestimmte Tötung auf und stellt eine Neubewertung von dessen Martyrium dar, die am theologischen Seminar in Qom schnell zum Gegenstand einer erbitterten Kontroverse wurde.³⁴⁵ Einige Ayatullahs riefen ihre Glaubensanhänger (*muqallidūn*) zum Boykott dieses Buches auf und verboten die Lektüre, da es in ihren Augen eine Gefahr für den Glauben darstelle.³⁴⁶ Selbst untereinander übten die Religionsgelehrten Druck aus: So bezeichnete beispielsweise Ayatullah Muṭahharī vor der Veröffentlichung von *Šahīd-i ġāwīd* die im Buch angestoßene Debatte um die Ziele von Ḥusains Reise in den Irak und dessen Martyrium als wissenschaftlich gut untersucht, wohingegen er nach der Ver-

³⁴² Aghaie, "Narrative", S. 157.

³⁴³ Ğāʿfariyān, „Dāstān“.

³⁴⁴ Ebd.

³⁴⁵ Enayat, a.a.O., S. 191.

³⁴⁶ Ğāʿfariyān, „Dāstān“.

öffentlichung seine Meinung revidierte und Šāliḫī-Nağafābādīs Schlussfolgerungen nicht mehr für zustimmungswürdig befand.³⁴⁷ Wenngleich ‘Alī Šarī‘atī nicht mit der These des Historikers übereinstimmte, der dritte Imam habe den Zeitpunkt seines Martyriums nicht kennen können, äußerte er sich kurz nach der Publikation des Werks dennoch lobend über die Methodik des Religionsgelehrten:

Kürzlich wurde ein Buch veröffentlicht, das recht bekannt wurde, und das von vielen Menschen angegriffen wurde. Es ist von größerem Wert als seine Bloßstellungen. Meiner Meinung nach handelt es sich um das einzige Buch, das ich je gesehen habe [...], welches wirklich eine Forschung [-leistung; M.B.] darstellt: Der Autor hat Material zusammengetragen, die Pro und Contras abgewogen, er hat analysiert und kritisiert und sogar die Nerven gezeigt, einige Standpunkte abzulehnen und wieder andere zu bekräftigen in der Hinsicht, dass er eine neue wissenschaftliche Perspektive aufgezeigt und in einer umfangreichen Untersuchung viele Quellen geprüft hat. Aufgrund dieser Leistung [...] habe ich Respekt vor dem Autor, den ich nicht kenne aber für einen ernsthaften Wissenschaftler und für analytisch, originell und unabhängig halte.³⁴⁸

Zu den Kritikern des Werks gehörten neben den Ayatullahs Luṭfullāh Šāfi Gulpāyigānī, Rafī‘ī Qazwīnī, Fādil und Murtaḍā Muṭahharī Saiyid Aḥmad Fahrī Zingānī, Saiyid Muḥammad Mahdī Murtaḍawī, Riḍā Ustādī, die Ayatullahs Ašrāqī sowie ‘Allāma Ṭabāṭabā‘ī.³⁴⁹ Insgesamt verfassten die Gegner von *Šahīd-i ḡāwīd* 16 Werke zur Widerlegung von Šāliḫī-Nağafābādīs Thesen, von denen Ayatullah Šāfi Gulpāyigānīs *Šahīd-i āgāh* die ausführlichste und mit der umfangreichsten Sachkenntnis verfasste Kritik darstellt.³⁵⁰ Er lehnte wie die anderen

³⁴⁷ Abak, a.a.O.

³⁴⁸ ‘Alī Šarī‘atī: „Šahādat“, in: Ḥusain – Wārīṭ-i Ādam, Mağmū‘a-yi ātār, Bd. 19, 9. Auflage, Teheran 2001/2002, S. 107-181, S. 134.

³⁴⁹ Abak, a.a.O.; Ğa‘fariyān, „Dāstān“; Anonym: „Dar barā-yi Āyatullāh Šāliḫī Nağafābādī“, in: *Kheimehnews*, 23.11. 2009. <http://www.kheimehnews.com/vdcdxw9q.ak9zq4prra.html> (letzter Aufruf: 28.08.2011); Ḥusain ‘Alizāda: „Barrasi-yi didgāhhā-yi marḥūm-i Šāliḫī Nağafābādī wa-ustād Muṭahharī dar barā-yi ‘Āšūra“, in: *Hamšahrī*, 21.3.2007. www.hamshahrionline.ir/print-17957.aspx (letzter Aufruf: 21.11.2011).

³⁵⁰ Die Gegenwerke lauten, zitiert nach Ğa‘fariyān, „Dāstān“, wie folgt: Saiyid Muḥammad Nūrī Mūsawī: *Partū ḥaqīqat*, Isfahan o.J.; Āyatullāh Ḥāğğ Šaiḫ Muḥammad Karamī: *Guzwa*, o.O. o.J.; Muḥammad Taqī Šadiqain Isfahānī: *Ḥusain wa paḍīras-i da‘wat*, o.O. 1972; Muḥammad Ḥusain Aš‘arī/Husain Karīmī/Saiyid Ḥasan Āl-i Ṭaha: *Yik barrasi-yi muḥtašar pirāmūn-i qiyām-i muqaddas-i Šahīd-i ḡāwīd Ḥusain b. ‘Alī*, o.O. o.J.; Šaiḫ ‘Alī Kāzimi: *Rāh-i siwwum*, Qom 1971; Mirzā Abū ‘l-Faḍl Zāhidī Qummī: *Maqṣad al-Ḥusain*, Qom 1972; ‘Atṭā‘ī Ḥurāsānī: *Afsāna-yi kitāb (naqd-i Šahīd-i ḡāwīd)*, o.O. o.J.; Muḥammad ‘Alī Anšārī: *Difā‘ az Ḥusain*, Qom o.J.; ‘Abd al-Šāḫib Muḥammad Mahdī Murtaḍawī Langrūdī: *Ġawāb-i ū az kitāb-i ū*; o.O. o.J.; Šaiḫ ‘Alī-Panāh Ištihāridī: *Kitāb haft sāla čirā šidā dar āward*, o.O. o.J.; Saiyid Aḥmad Fahrī: *Sālār-i šahīdān Ḥusain b. ‘Alī*, o.O. o.J.; Šahāb ad-Dīn Ašrāqī/ Muḥammad Fādil Langrānī: *Pāsdārān-i wahī*, o.O. o.J.; Saiyid Muḥammad Mahdī Murtaḍawī: *Yik taḥqīq-i ‘amiqtar*

Kritiker des Werks die Vorstellung seines Kollegen ab, Imam Ḥusain habe sich gegen seinen politischen Konkurrenten mit der Intention erhoben, einen islamischen Staat zu errichten, und er habe den konkreten Zeitpunkt seines bevorstehendem Martyriums in Karbalā' nicht gekannt.³⁵¹ Nicht die Machteroberung sei Imam Ḥusains Absicht gewesen, sondern vielmehr die Rettung des Islam unter Fügung in sein göttlich bestimmtes Martyrium. Mit seinen Thesen, warfen ihm die Kritiker vor, verbreite Ṣāliḥī-Nağafābādī Verwirrung, schwäche den Glauben der Muslime und spiele den Imperialisten in die Hände.³⁵²

Der Geheimdienst des Pahlavī-Regimes, SAVAK, versuchte sodann, Nutzen aus den Unstimmigkeiten innerhalb der Geistlichkeit zu ziehen und die ideologischen Flügel um die Ayatullahs Ḥumainī und Gulpāyigānī gegeneinander auszuspielen.³⁵³ Mit der Intention, die Meinungsverschiedenheiten innerhalb des theologischen Seminars weiter zu schüren, soll der Geheimdienst den Druck von 20.000 Exemplaren in Auftrag gegeben haben; unklar ist dabei, ob Ṣāliḥī-Nağafābādī die erste Publikation veranlasst hat oder der SAVAK. Einen tragischen Höhepunkt erreichte die Kontroverse schließlich mit der Ermordung eines Gegners von Ṣāliḥī-Nağafābādīs Thesen. Im Jahr 1976 entführte ein Verwandter Ayatullah Muntazarīs und Anhänger des Autors, Saiyid Mahdī Hāšimī, den Geistlichen Šamsābādī und tötete ihn, wodurch *Šahīd-i ġāwīd* weit über die Hauza-yi 'ilmīya bekannt wurde.³⁵⁴

Ähnlich wie die analysierten spätqajarischen Gelehrten widmete Ṣāliḥī-Nağafābādī sein Werk dem dritten Imam, dem „Führer der Märtyrer, der sich zum Schutz der Menschheit [im Kampf] gegen die aggressive und gegen den Islam gerichtete Regierung Yazīd b. Mu'āwiyas in seinem eigenen Blut gewälzt“ habe.³⁵⁵ *Šahīd-i ġāwīd* gliedert sich in ein Vorwort, eine Einleitung und sechs Kapitel, von denen das Vorwort, die Einleitung sowie das letzte Kapitel die für die Argumentation Ṣāliḥī-Nağafābādīs bedeutendsten Abschnitte des Werks dar-

dar mawḏū' qiyām-i Imām Ḥusain, o.O. o.J.; Riḏā Ustādī: Barrasī-i qisimatī az kitāb Šahīd-i ġāwīd, o.O. o.J., Ṣāfi Gulpāyigānī: Šahīd-i agāhī, Qom 1973.

³⁵¹ Aghaie, "Narrative", S. 161f.

³⁵² Ebd., S. 160ff.

³⁵³ Siegel, a.a.O., S. 304; Ğa'fariyān, „Dāstān“; Abak, a.a.O.

³⁵⁴ Siegel, a.a.O., S. 304.

³⁵⁵ Ni'matullāh Ṣāliḥī-Nağafābādī: Šahīd-i ġāwīd – Dar bāra-yi falsafa-yi qiyām-i Imām Ḥusain, 17. Auflage, Teheran 2004, S. iii.

تقدیم بتوای سالار شهیدان! که بجرم طرفداری از اسلام و حمایت از انسانیت باشمشیر حکومت جنگ طلب و ضد اسلام یزید بن معاویه بخون خود غلطیدی.

stellen. Den Rahmen seiner Argumentation bilden die bereits in den spät-qajarischen Maqalwerken vorgefundenen Themen des außergewöhnlichen Wissens Imam Ḥusains und die Interpretation der Gründe für seine Reise in den Irak, deren verschiedene Interpretationen er im Vorwort und der Einleitung überblicksartig umreißt. In den ersten drei Kapiteln über die Gründe, das Wesen und die Phasen des Aufstands Ḥusains entfaltet Ṣāliḥī-Nağafābādī weitschweifig auf aṭ-Ṭabarī, al-Mufīd, al-Ḥwārazmī und Ibn Ṭāwūs gestützt die historische Grundlage seiner Untersuchung. Auf 285 Seiten stellt er den machtpolitischen Konflikt im Jahr 680 als Usurpation von Ḥusains Recht, die muslimische Gemeinde anzuführen, dar, durch die Yazīd den Prophetenenkel in einen Verteidigungskrieg gedrängt habe.³⁵⁶ Im vierten Kapitel bekräftigt der Historiker mit vielen Wiederholungen und rhetorischen Fragen seine bereits in vorherigen Abschnitten angedeutete Hauptthese der beabsichtigten Machtübernahme in Kufa, die eng verwoben mit der Darstellung des Prophetenenkels als selbstloser und mustergültiger Muslim ist, der sein Leben einzig zum Schutz der Religion geopfert habe. Zur Stärkung seiner These untersucht er in seinem letzten Kapitel – dem eigentlichen Kern seines Werks – kritisch die Authentizität jener Überlieferungen, die im Laufe der Jahrhunderte den Diskurs über das außergewöhnliche Wissen Imam Ḥusains geprägt haben. Diesen Diskurs dekonstruiert Ṣāliḥī-Nağafābādī weitestgehend und schlussfolgert, der dritte Imam habe den genauen Zeitpunkt seines Todes nicht kennen können. Die heftige Kontroverse um *Šahīd-i ġāwīd* entzündete sich demzufolge nicht an dessen Hauptthese, Ḥusain habe seine Reise in den Irak mit dem Ziel der Machtübernahme angetreten, sondern vielmehr an seiner Negation von des Imams allumfassenden Wissens bezüglich zukünftiger Ereignisse.

Zum Abschluss soll noch einmal der Bogen zu Said Amir Arjomands 1988 verfasster Kritik an *Šahīd-i ġāwīd* gespannt werden: Während des Iran-Irak-Krieges, als der Märtyrerkult im Iran seinen Höhepunkt erreicht hatte, bezeichnete Arjomand Ṣāliḥī-Nağafābādīs Werk als „radikal politisierte Interpretation der Ereignisse von Karbalā“, in der Ḥusains politischer Aufstand gegen eine ungerechte Regierung als Vorbild für politischen Aktivismus gedient habe.³⁵⁷ Sowohl Arjomand als auch Hamid Enayat befanden, dass *Šahīd-i ġāwīd* einen

³⁵⁶ Ebd. Diese drei Kapitel betitelte der Autor mit „Gründe des Aufstands“ (S. 3-107), „Das Wesen des Aufstands des Imams“ (S. 109-187) und „Die Phasen des Aufstands“ (S. 189-286).

³⁵⁷ Arjomand, Authority, S. 201.

wichtigen Beitrag zur Entwicklung der Karbalā'-Narrative in eine revolutionäre Richtung geleistet habe. An keiner Stelle in seiner Untersuchung verweist Šāliḫī-Nağafābādī auf die Politik des Schahs oder die politische Situation im Iran seiner Zeit, geschweige denn ruft der Autor dazu auf, Ḥusains Beispiel zu folgen und sich aktiv gegen korrupte Herrscher zu erheben, wie Aghaie in seiner Zusammenfassung von *Šahīd-i ġāwīd* postuliert. Dementsprechend übte Evan Siegel zu Recht Kritik an Enayats These, dass das Werk Teile der Imamatslehre politisiert und die islamistische Bewegung im vorrevolutionären Iran beeinflusst habe.³⁵⁸

Šahīd-i ġāwīd ist eine umfangreiche historische und quellenkritische Untersuchung der Ziele Imam Ḥusains, die zwar an den Grundfesten der Lehre vom Wissen des Imams gerüttelt, jedoch weder zur Desakralisierung³⁵⁹ von Ḥusains Status als Imam geführt noch zum politischen Aktivismus gegen eine ungerechte Führung aufgerufen hat. Mit seinem Werk hat Šāliḫī-Nağafābādī aber zweifelsohne die Tür für einen neuen Blickwinkel auf den Prophetenenkel geöffnet, den Intellektuelle wie ʿAlī Šarīʿatī und Aḥmad Riḍāʿī aufgegriffen und weiterentwickelt haben.

3.2.2 Ayatullah Murtaḍā Muṭahharī Entwurf eines heroischen Ḥusain-Bildes in *Hamāsa-yi ḥusainī*

3.2.2.1 Ayatullah Murtaḍā Muṭahharī – Religiös-reformorientierter Intellektueller und politischer Theoretiker

Beeinflusst von den revolutionären Bestrebungen lateinamerikanischer Freiheitskämpfer trieben einige oppositionelle Gruppierungen in den 1970er Jahren die Radikalisierung des politischen Diskurses im Iran entscheidend voran. Die politische Gewalt von linken Organisationen wie den Fidāyīn-i Ḥalq, Muğāhidīn-i Ḥalq und anderen kleineren Gruppierungen beschränkte sich nicht nur auf einen bewaffneten Kampf gegen das Pahlavī-Regime, sondern traf ebenso politisch Andersdenkende. Wenige Monate nach der Iranischen Revolution fiel Ayatullah Murtaḍā Muṭahharī im Mai 1979 einem dieser politisch motivierten Morde zum Opfer. Mitglieder der 1977 gegründeten Gruppe Furqān hatten sich

³⁵⁸ Siegel, a.a.O., S. 304.

³⁵⁹ Farhad Khosrokhavar beschrieb Šāliḫī-Nağafābādīs Methodik ursprünglich als „Vermenschlichung“ (humanisation), wobei mir der Begriff „Desakralisierung“ angesichts von Ḥusains Wesen als Imam und Mensch passender erscheint. Vgl. Farhad Khosrokhavar: *Suicide Bombers Allah's New Martyrs*, London 2005, S. 38.

vor der Revolution zum Ziel gesetzt, die iranische Gesellschaft vom Pahlavī-Regime und kommunistischen Kräften zu befreien, um eine islamische Gesellschaft zu verwirklichen, die allerdings nicht von Religionsgelehrten angeführt werden sollte.³⁶⁰ Nach der Ermordung Muṭahharīs trauerte der Revolutionsführer und das Oberhaupt der neu gegründeten Islamischen Republik, Ayatullah Ḥumainī, öffentlich um den Verlust eines seiner herausragendsten Schüler und engsten Weggefährten:

„Unserem geliebten Islam ist mit dem Märtyrertod dieses fruchtbringenden Sohnes und ewiglichen Gelehrten ein Schlag versetzt worden, der durch nichts wiedergutmachen ist. [...] Obwohl ich einen lieben Sohn, der mir an Leib und Herz gewachsen war, verloren habe, bin ich doch stolz, daß im Islam solch opferbereite Söhne vorhanden waren und sind.“³⁶¹

Dem „hochrangigen Denker, Philosophen und Rechtsgelehrten“³⁶², wie ihn Ḥumainī bezeichnete, wurde hinsichtlich seiner Bedeutung für die Iranische Revolution im Iran 1978/1979 außerhalb der muslimischen Welt lange deutlich weniger Aufmerksamkeit gezollt als beispielsweise dem Soziologen ‘Alī Šarī‘atī oder dem Theologen und Mitbegründer der politischen Organisation Freiheitsbewegung Irans (*Nahdat-i Āzādī-yi Īrān*), Ayatullah Maḥmūd Ṭāliqānī. Durch sein Schaffen hat sich Murtaḍā Muṭahharī als außergewöhnlicher politischer Theoretiker und Reformier (Vanessa Martin) verdient gemacht, der nicht nur den herausragendsten zeitgenössischen intellektuellen Persönlichkeiten unter iranischen Geistlichen (Farhad Nomani) zugeordnet wird, sondern auch den Hauptideologen der Iranischen Revolution (Johan ter Haar).³⁶³

Murtaḍā Muṭahharī wurde am 3. Februar 1920 in Farīmān, einem Dorf bei Mashhad, geboren. Seine Grundschulausbildung erlangte er in einer Koranschule in seinem Heimatdorf sowie von seinem Vater, dem Religionsgelehrten Ḥāğğ Šaiḥ Muḥammad Ḥusain Muṭahharī.³⁶⁴ Im Alter von 12 Jahren zog er nach

³⁶⁰ Rasūl Ğāfarīyān: „Akbar Gūdarzī wa taškīl-i gurūh-i tīrrūrīstī-yi Furqān“, Teheran 2010. <http://talar.shandel.org/showthread.php?tid=388> (letzter Aufruf: 28.12.2012); Anonym: „Tab-bāršīnāsī-yi gurūh-i Furqān“, in: *Ĝām-i ġām*, 2.5.2011. http://tarikhirani.ir/fa/news/5/bodyView/715/فرقان_گروه_تبارشناسی.html (letzter Aufruf: 03.02.2012).

³⁶¹ Nader Purnaqqhéband: Islamismus als Politische Theologie – Selbstdarstellung und Gegenentwurf zum Projekt der Moderne, Münster 2002, S. 4.

³⁶² Davari, a.a.O., S. 18.

³⁶³ Ebd., S. 38, 75; Johan G.J. ter Haar: „Murtazā Mutahharī (1919-1979) – An Introduction to his Life and Thought“, in: Paul Luft/Colin Turner, Shi‘ism – Critical Concepts in Islamic Studies, 4 Bände, Bd. IV: Shi‘ism, State and Government, London/New York 2008, S. 109-130, S. 109.

³⁶⁴ Purnaqqhéband, a.a.O., S. 6.

Mashhad, wo er seine ersten Studien an der theologischen Hochschule Ḥauza-yi ‘ilmīya aufnahm, darunter arabische Grammatik, Synthax, Rhetorik und Logik.³⁶⁵ Sechs Jahre später setzte Muṭahharī sein Studium an der Ḥauza-yi ‘ilmīya zu Qom fort, die sich seit den 1920er Jahren zum Zentrum theologischer Studien im Iran zu entwickeln begann. Dort absolvierte er von Ḥumainī unterrichtete Kurse in Ethik und ab 1944 dessen Philosophieseminare, wodurch im Laufe der Zeit eine enge Bindung zwischen den beiden Gelehrten entstand.³⁶⁶ Während seines 15jährigen Aufenthaltes in Qom studierte Muṭahharī darüber hinaus bei Ayatullah Burūgirdī islamische Jurisprudenz, Philosophie bei den Religionsgelehrten Ḥumainī und ‘Allāma Ṭabāṭabā’ī sowie Ethik und Mystik (‘irfān) bei Ḥumainī.³⁶⁷ Im Jahr 1952 schließlich kehrte Muṭahharī Qom und der theologischen Hochschule den Rücken und zog nach Teheran, möglicherweise aus finanziellen Gründen, wohl eher aber seiner Unzufriedenheit mit dem intellektuellen Klima im Seminar geschuldet. Als Teil von Ḥumainīs Reformpolitik für das theologische Seminar hatte Muṭahharī ein Programm erarbeitet, das unter anderem die Zentralisierung der Finanzen und Administration als auch des Curriculums vorsah, welches der *marḡa‘-i taqlīd* Ayatullah Burūgirdī jedoch strikt abgelehnt hatte.³⁶⁸ Nach seinem Weggang aus Qom widmete sich Muṭahharī fortan der islamischen Philosophie, die er am Marwī-Seminar (*Madrasa-yi Marwī*), einer der Hauptinstitutionen für religiöse Ausbildung in der Hauptstadt, und ab 1955 an der Fakultät für Theologie der Universität zu Teheran unterrichtete.³⁶⁹ Wenngleich dem Religionsgelehrten sein Ruf als Autorität für islamische Philosophie vorauseilte, blieb ihm mutmaßlich aufgrund von Konflikten mit Kollegen an der Universität sowie politischer Vorbehalte bezüglich seiner engen Verbindung zu Ḥumainī ein Lehrstuhl für Philosophie an der Teheraner Universität verwehrt.

Außerhalb der akademischen Welt gründete sich Muṭahharīs Bekanntheit auf dessen intellektuelles und soziales Engagement: Nachdem er zusammen mit Mahdī Bazargān (1907-1995) 1960 den Islamischen Lehrerverband *Anḡuman-i islāmī-yi mu‘allimīn* gegründet hatte, übernahm Muṭahharī im Herbst 1960 die

³⁶⁵ ter Haar, a.a.O., S. 110.

³⁶⁶ Davari, a.a.O., S. 18.

³⁶⁷ <http://www.motahari.org/ZendegiName.html> (letzter Aufruf: 17.03.2012).

³⁶⁸ Martin, a.a.O., S. 55, 76; ter Haar, a.a.O., S. 112.

³⁶⁹ Die folgenden Angaben stammen aus: ter Haar, a.a.O., S. 112.

Führung der Gesellschaft reformorientierter ‘Ulamā’ Teherans, *Anḡuman-i mā-hāna-yi dīnī*, die monatlich eine Vortragsserie über religiöse und soziale Fragen initiierte, der Hunderte Zuhörer beiwohnten.³⁷⁰ Insgesamt 30 Vorträge wurden in drei Bänden des Journals *Guftār-i māj* publiziert, ehe die Aktivitäten der Vereinigung 1963 verboten wurden, nicht aber etwa wegen der Kritik am Pahlavī-Regime, sondern weil sie sich die Reform der Machtstrukturen innerhalb der Geistlichkeit zum Ziel gesetzt hatte.³⁷¹ Muṭahharī strebte danach, die Form des Islam, wie er im Iran und in der Ḥauza-yi ‘ilmīya in Qom praktiziert wurde, von „verknöcherten und formalistischen Fesseln, die ihm von konservativen klerikalen Hütern des Glaubens aufgezwungen waren“ zu befreien.³⁷² Er vertrat die Ansicht, dass Reformen aus dem Inneren des klerikalen Systems von einer Gruppe führender *muḡtahidūn*³⁷³ angestoßen werden sollten und nicht von im Ausland ausgebildeten Intellektuellen von außen. Im Sommer desselben Jahres verbüßte der Religionsgelehrte seine erste Haftstrafe über sechs Wochen nach anhaltenden Protesten zahlreicher Geistlicher und monatelangen Unruhen infolge des als Weiße Revolution bezeichneten Reformprogramms des Schahs.

Nach seiner Freilassung und Ḥumainīs Verbannung ins Exil 1964 übernahm Muṭahharī zunehmend mehr Verantwortung und entwickelte sich zum Repräsentanten seines geistigen Mentors im Iran der vorrevolutionären Zeit. In öffentlichen Vorträgen und Predigten propagierte er Ḥumainīs und seine eigenen Vorstellungen zu ethischen und religiösen Angelegenheiten sowie Fragen zur Politik und Gesellschaft. Neben dem Finanzier Muḡammad Humāyūn (1895-1978) und dem Anwalt Nāṣir Mīnāčī gehörte Muṭahharī 1965 bzw. 1967 zu den Gründungsmitgliedern des Instituts Ḥusainīya-yi Iršād, das nicht nur als Forum für intellektuellen Austausch, sondern ebenso als Zentrum für religiöse und kulturelle Erziehungsarbeit diente.³⁷⁴ Reformorientierte Geistliche wie die Ayatullahs Maḡmūd Ṭāliqānī, Muḡammad Bihištī (1928-1981) und Muṭahharī

³⁷⁰ Martin, a.a.O., S. 77.

³⁷¹ Davari, a.a.O., S. 45; ter Haar, a.a.O., S. 114.

³⁷² Ali Rahnama: An Islamic Utopian – A Political Biography of Ali Shariati, London/New York 1998, S. 227.

³⁷³ Ein *muḡtahid* ist ein Gelehrter, der aufgrund seiner Kenntnis der Prinzipien der Rechtsgelehrsamkeit berechtigt ist, auf der Grundlage von Qur’ān und zuverlässiger Überlieferungen durch eigene Denkanstrengung verbindliche Entscheidungen in juristischen und kultischen Angelegenheiten zu treffen.

³⁷⁴ Das Gründungsjahr des Instituts wird mit verschiedenen Jahreszahlen angegeben, siehe: www.ketabeavval.ir/tehran/2301.aspx (letzter Aufruf: 23.05.2012). Nāṣir Mīnāčī (1932-) war vor der Revolution 1978/1979 Anwalt und nach Gründung der Islamischen Republik Iran unter Mehdi Bazargan im Geheimdienst tätig.

setzten sich an dieser Bildungsinstitution nicht nur dafür ein, das politische Bewusstsein der Bevölkerung zu sensibilisieren, sondern der Jugend eine islamische Alternative gegenüber der Säkularisierungspolitik des Schahs, dem Marxismus linker Gruppierungen und vor allem Šarīʿatī's schiitisch eingefärbter Revolutionsideologie zu bieten.³⁷⁵ Insbesondere letzteres Ziel sah vor, die islamische Identität der jungen Generation zu stärken unter Abgrenzung von westlichen und marxistischen Ideologien. In diesem Sinne strebten die Religionsgelehrten um Muṭahharī ähnlich wie säkular-nationalistische Kräfte der Opposition eine Rückkehr zu den Wurzeln an, wengleich unter anderen Vorzeichen.³⁷⁶ Im Winter 1967/1968 ließen die genannten drei Gründungsmitglieder die Institution als bildungserzieherische und Forschung betreibende Wohltätigkeitsorganisation eintragen, woraufhin die Ḥusainīya offiziell ihren Lehrbetrieb aufnahm.³⁷⁷ Die Auswahl und Einladung der Referenten sowie das Ressort Publikationen unterlagen Muṭahharī's Verantwortung, der 1964 den reformorientierten religiösen Gelehrten Muḥammad-Taqī Šarīʿatī und 1968 dessen Sohn, den Soziologen ʿAlī Šarīʿatī, als Gastdozenten einlud.³⁷⁸ Im März 1971 zog sich Muṭahharī dann infolge zunehmender interner Querelen und seines Konkurrenzkampfes mit ʿAlī Šarīʿatī aus der Ḥusainīya-yi Iršād zurück, die der Schah schließlich 1972 unter anderem wegen der revolutionären Agitation des Soziologen und dessen Einfluss auf die Jugend schließen ließ. In jenem Jahr verbrachte der Gelehrte mehrmals kurze Zeit in Einzelhaft, ehe ihm der Schah von 1975 bis zur Revolution ein Rede- und Kanzelverbot auferlegt hat.³⁷⁹

Die 1970er Jahre kennzeichnen Muṭahharī's produktivste Schaffensperiode, in der er die Mehrheit seiner Vorträge und Diskussionsnotizen niederschrieb, sie teilweise redigierte und publizierte. Besondere Bedeutung kommt dem im Juni 1977 verfassten Aufsatz *Mātirīyālism dar Īrān* zu, dessen Kernkritik sich gegen die materialistischen Interpretationen islamischer Texte der linken Gruppierungen Muḡāhidīn-i Ḥalq und Furqān richtete. Ihnen warf der Ayatullah vor, dass sie den Qurʾān interpretierten und vorgaben, sich im Namen des Islam mit Geschichts- und Religionsphilosophie auseinanderzusetzen, ohne jedoch über die

³⁷⁵ Martin, a.a.O., S. 78, 82; Hajatpour, a.a.O., S. 181.

³⁷⁶ Ebd.

³⁷⁷ Rahnema, a.a.O., S. 227f.

³⁷⁸ Ebd., S. 228.

³⁷⁹ Purnaqqchéband, a.a.O., S. 9.

notwendige Ausbildung in islamischer Theologie und die entsprechenden Kenntnisse zu verfügen.³⁸⁰ Muṭahharī befand die Ideologie der Furqān als die gefährlichste unter denen der zahlreichen vorrevolutionären Gruppierungen und warnte vor der Bedrohung, die er von ihnen ausgehen sah.³⁸¹ Sowohl die Kritik an der Ideologie der Furqān als auch seine Berufung in den von Ḥumainī gegründeten Islamischen Revolutionsrat im Januar 1979 gelten als Faktoren, die zu Muṭahharīs Ermordung am 1.5.1979 führten. Über die Tötung des Ayatullahs ließ die Gruppe verlautbaren: „Wir wollen einen der wichtigsten Geistlichen aus dem Revolutionsrat terrorisieren“, den sie dafür verantwortlich machten, den Grundstein für eine „Diktatur der Geistlichkeit“ (*diktātūrī-yi aḥūdīsm*) gelegt zu haben.³⁸² Am nächsten Tag wurde der Ayatullah im Heiligen Schrein in Qom beigesetzt und der Tag seiner Ermordung von der neuen Regierung Ḥumainīs zum „Tag des Lehrers“ ausgerufen.

Murtaḍā Muṭahharī hat in einem Zeitraum von drei Jahrzehnten weit mehr als 100 Vorträge und Vorlesungen gehalten, von denen er einige in den 1960ern und 1970ern als Aufsätze publizierte. Ein Großteil dieser Vorträge wurde nach seinem Tod unter anderem von ehemaligen Studenten als Aufsatzsammlungen veröffentlicht – davon hat der Verlag Sadrā bis Mitte 2008 ca. 60 Schriften Muṭahharīs als Broschüren und Bücher herausgegeben. Neben islamwissenschaftlichen, sozialen und politischen Fragestellungen befasste er sich umfangreich mit historischen, philosophischen und geschichtsphilosophischen Themen. Titel beispielsweise über göttliche Gerechtigkeit, eine Einführung in die Islamwissenschaft und islamische Weltanschauung, religiösen Pluralismus, Moral- und Geschichtsphilosophie, Frauenrechte im Islam, den perfekten Menschen, Kritik am Marxismus und Materialismus oder die Revolution des Mahdī sollen und können nur einen kleinen Einblick in Muṭahharīs Themenrepertoire geben.³⁸³ Von seinen Werken wurden unzählige Übersetzungen nicht nur ins Arabische und Englische angefertigt, sondern ebenso ins Deutsche und Urdu. Für

³⁸⁰ Davari, a.a.O., S. 74.

³⁸¹ Ğāʿfariyān, „Akbar“. Ebenso veröffentlicht in: Rasūl Ğāʿfariyān: Ğarayānhā-yi madhabī-yi siyāsī-yi Īrān az sāl 1330 tā 1357, Teheran 2010.

³⁸² Ebd.; Anonym, „Tabbāršināsī“, o.O. o.J. <http://tarikhirani.ir/fa/news/5/bodyView/715/> تبارشناسی گروه فرقان.html (letzter Aufruf: 03.02.2012).

³⁸³ *ʿAdl-i ilāhī, Āšnāʿī bā ʿulūm-i islāmī, Muqaddima bar ḡahānbīnī-yi islāmī, Kaṭrat-i girāʿī-yi maḡhabī, Falsafa-yi aḥlāq, Falsafa-yi tāriḡ, Niḡām-i huqūq-i zan dar Islām, Insān wa-sarniwišt, Insān-i kāmil, Naqdi bar Mārksism, Mātiriyālism dar Īrān, Ḥamāsa-yi ḡusainī, Qiyām wa-inqilāb-i Mahdī.*

diese Untersuchung sind Muṭahharīs Vorträge über Imam Ḥusains gewaltsamen Tod in der Schlacht von Karbalā' und seine allgemeinen Gedanken zum Martyrium im Islam von Interesse, die anhand seiner historischen Untersuchung *Ḥamāsa-yi ḥusainī* und der Erörterung *Šahīd* analysiert werden.

3.2.2.2 Muṭahharīs von Heldenmut und Tapferkeit geprägtes Ḥusain-Bild und Martyriumsvorstellungen in *Ḥamāsa-yi ḥusainī*

In einem Zeitraum von neun Jahren, zwischen 1969 und 1978, hielt Murtaḍā Muṭahharī an der Ḥusainīya-yi Iršād und in Teheraner Moscheen eine Reihe von Vorträgen über die Ereignisse von Karbalā', in deren Fokus Imam Ḥusains Martyrium und dessen Heldenmut und Tapferkeit stehen.³⁸⁴ Diese Vorträge wurden nach Muṭahharīs Tod von *Intiṣārāt-i Šadrā* zusammengestellt und unter dem Titel *Ḥamāsa-yi ḥusainī* herausgegeben. Ältere Auflagen des Werks erschienen in drei Bänden, von denen die Bände eins und zwei die Vorträge des Gelehrten enthalten und Band drei dessen Aufzeichnungen, die die in den Vorträgen behandelten Themen ergänzen und zum Teil detaillierter erläutern. *Ḥamāsa-yi ḥusainī* wird seit 1999 nur noch in zwei Bänden gedruckt – die Vorträge aus den ersten beiden Bänden wurden in einem Band zusammengeführt, von denen Band eins 2009 bereits über 57 Auflagen verfügte und Band zwei 2010 in 47 Auflagen vorlag. Desweiteren wurde 1990 eine Übersetzung ins Arabische mit dem Titel *al-Malḥama al-ḥusainīya* und 2003 eine Zusammenfassung des Werks unter dem Titel *Hulāṣa-yi kitāb-i Ḥamāsa-yi ḥusainī* angefertigt.³⁸⁵

Der Herausgeber von *Ḥamāsa-yi ḥusainī* stellte für den ersten Band sieben umfangreiche Vorträge Muṭahharīs über die Themen „Der Heldenmut Ḥusains“, „Fehldarstellungen über das historische Ereignis von Karbalā'“, „Das Wesen von Ḥusains Aufstand“, „Eine Analyse des 'Āšūrā'-Ereignisses“, „'Āšūrā'-Losungen“, „Das Prinzip 'Das Gute befehlen und das Schlechte verbieten' in der Bewegung Ḥusains“ sowie „Das Element der Mission in Ḥusains Bewegung“ zusammen. Das ausführlichste Kapitel handelt von dem oben genannten islamischen Handlungsprinzip *al-amr bi-'l-ma'rūf wa-'n-nahī 'an al-munkar*, das Muṭahharī als „die Notwendigkeit, ein jedes rechtmäßiges Mittel für die Erfüllung isla-

³⁸⁴ Murtaḍā Muṭahharī: *Ḥamāsa-yi ḥusainī*, 2 Bände, Bd. I: Suḥanrānihā, 34. Auflage, Teheran 2001; Ders.: *Ḥamāsa-yi ḥusainī*, 2 Bände, Bd. II: Yāddāsthā, 47. Auflage, Teheran 2010.

³⁸⁵ 'Alizāda, a.a.O.; zur Übersetzung: Anonym: „Kalām-i muṭahhar – Afkār wa-andīshāhā-yi šahīd-i Muṭahharī“, o.O. o.J. <http://313kalamemotahar.blogfa.com/post-19.aspx> (letzter Aufruf: 8.10.2012).

mischer Ziele anzuwenden³⁸⁶ definierte und als Grundlage von Imam Ḥusains Handeln erörterte. Im zweiten Band griff der Herausgeber in veränderter Reihenfolge die Kapitel über das Wesen von Ḥusains Aufstand, das Prinzip *al-amr bi-l-ma'rūf*, Fehldarstellungen hinsichtlich der Ereignisse von Karbalā', Ḥusains Heldenmut sowie „Das Element der Mission in Ḥusains Bewegung“ anhand von Muṭahharīs bis dahin unveröffentlichten Notizen auf. Diese fünf Kapitel werden von Darstellungen über die historischen Wurzeln der Ereignisse von Karbalā', „Ḥusain und Jesus“ sowie „Verschiedene Aufzeichnungen“ ergänzt. Während im ersten Band das Prinzip „Das Gute befehlen und das Schlechte verbieten“ und die Beschreibung von Ḥusains Heldenmut und Tapferkeit den meisten Raum einnehmen, gibt es im zweiten Band keinen klaren inhaltlichen Fokus. Bemerkenswert sind jedoch das zweite Kapitel über „Das Wesen von Ḥusains Aufstand“ (S. 107-142) und die „Erläuterungen des Ustād zum Buch *Šahīd-i ġāwīd*“ (S. 258-287), in denen Muṭahharī auf Šāliḫi-Nağafābādīs historische Analyse der Ziele von Imam Ḥusains Erhebung gegen die Umayyaden ansatzweise Bezug nimmt, jedoch eine systematische Auseinandersetzung und Positionierung schuldig bleibt.

Seine Argumentation leitete der Religionsgelehrte aus vier verschiedenen Quellenarten ab, darunter dominierend der Qur'ān, eine Sammlung von Predigten, Briefen und Aussprüchen, die auf den ersten Imam 'Alī b. Abī Ṭālib zurückgeführt werden, *Nahğ al-Balāğā*, und die Ḥadīṭ-Sammlungen al-Kulainīs sowie al-Mağlisīs. Muṭahharīs Beschreibung der historischen Ereignisse, die zur Tötung des dritten Imams geführt haben, basiert mehrheitlich auf aš-Šaiḫ al-Mufīds biographisch-historischem *Kitāb al-Iršād* und den Maqtalwerken *Maqtal al-Ḥusain* von Muwaffaq b. Aḥmad Ḥwārazmī sowie *al-Luhūf* von Ibn Ṭāwūs. Darüber hinaus rekurrierte Muṭahharī hinsichtlich der Darstellung Imam Ḥusains auf drei bekannte Maqtalwerke aus der Safawiden- und Qajarenzeit, Wā'iz Kāšifis *Rauḍat aš-šuhadā'*, Fāḍil Darbandīs *Asrār aš-šahāda* und Mīrzā Ḥusain Nūrī Ṭabarsīs (gest. 1902) *Lu'lū wa-Marğān* sowie zwei Maqtalwerke aus der Pahlavīzeit, *Nafas al-mahmūm* von Ṭabarsīs Schüler 'Abbās b. Muḥammad Riḍā al-Qummīs (gest. 1941) und *Maqtal al-Ḥusain* von 'Abd al-Razzāq al-Muqarram (gest. 1971). Den zeitgenössischen Diskurs über den dritten Imam griff Muṭahharī schließlich aus den beiden historischen Untersuchungen der Ereig-

³⁸⁶ Muṭahharī, a.a.O., I:281.

لزوم استفاده از هر وسیله مشروع برای پیشبرد اهداف اسلامی.

nisse von Karbalā', *Šahīd-i ġāwīd* und *Barrasī-yi tāriḥ-i 'Āšūrā'* seiner Kollegen Ḥuġġat al-Islām Šālihī-Naġafabādī und Ayatullah Muḥammad Ibrāhīm Āyatī (gest. 1964) auf.

Seine gedruckten Vorträge zeichnen sich durch strukturierende rhetorische Fragen, mit denen Muṭahharī seine Erörterungen einleitete, und präzise formulierte Definitionen aus. Arabischen Passagen, die der Religionsgelehrte aus dem Qur'ān und historischen Berichten zitierte, ließ er persische Paraphrasen folgen, die er in einer allgemein verständlichen Sprache präsentierte. Abgesehen von den zahlreichen wörtlichen Wiederholungen, die Muṭahharī zur Bekräftigung seiner Aussagen nutzte, weisen seine Vorträge zum Teil repetitiven Charakter auf, eben weil sie nicht als aufeinander aufbauende Buchkapitel, sondern als mündliche Vorträge konzipiert worden waren. Darauf deutet ebenso der Fußnotenapparat hin, der im zweiten Band deutlich ausführlicher ausfällt und vermutlich vom Herausgeber im Zuge einer Edition der darin versammelten unveröffentlichten Aufzeichnungen Muṭahharīs angefertigt wurde.

Der Schwerpunkt in Muṭahharīs Vorträgen liegt maßgeblich auf dem Entwurf eines positiveren, von Heldenmut und Tapferkeit geprägten Ḥusain-Bildes, womit er die Darstellung des dritten Imams in eine neue Richtung zu lenken begann. Wiederholt übte der Religionsgelehrte Kritik an den negativen Assoziationen, die vornehmlich *rauḍa-ḥwānī*-Predigten bezüglich der Tötung Imam Ḥusains in safawidischen und qajarischen Maqtalwerken beim Publikum zu wecken pflegten.³⁸⁷ In seinem Bestreben, den „wahren Islam“ (*Islām-i rāstīn*) als Religion der Praxis wiederzubeleben versuchte Muṭahharī, das Bewusstsein seiner Zuhörer für eine andere Facette von Ḥusains Martyrium zu schärfen. Mit Nachdruck betonte er, dass die 'Āšūrā'-Versammlungen nicht nur Elegien und Unglück bedeuteten, und dass die Ereignisse von Karbalā' nicht ausschließlich als Verbrechen oder Tragödie zu verstehen seien. Stattdessen solle die Gemeinde des „Helden Ḥusain“ gedenken und sich seinen Kampfesmut, Stolz, die „Herrlichkeit der Wahrheit“ und seine Menschlichkeit vor Augen führen.³⁸⁸ Nach dieser euphemistischen Lesart bedeute der Tod Ḥusains, des „Helden der Opferung“, Sieg, weil er mit seinem Aufstand nicht nur den „Palast der Unterdrückung“

³⁸⁷ Ebd., I:88, 127.

³⁸⁸ Ebd., I:20.

اما آیا تاریخچه عاشورا فقط همین یک صفحه است؟ آیا فقط رثاء است؟ فقط مصیبت است و چیز دیگری نیست؟ [...] این تاریخچه یک صفحه دیگر هم دارد که [...] قهرمان حسین است. در این صفحه، دیگر جنایت نیست، تراژدی نیست، بلکه حماسه است، افتخار و نورانیت است، تجلی حقیقت و انسانیت است.

gestürzt, sondern durch seine Selbstlosigkeit und Hingabe die Religion wiederbelebt habe, indem er mit seinem vergossenen Blut den Baum des Islam bewässerte.³⁸⁹ Dieser Transformation des Ḥusain-Bildes legte Muṭahharī das islamische Handlungskonzept „Das Gute befehlen und das Schlechte verbieten“ und eine von ihm erweiterte Definition des Begriffes *ḥamāsa*, Heldenmut und Tapferkeit, zugrunde. Dementsprechend schilderte er den frühislamischen Machtkampf und das Martyrium Imam Ḥusains als dessen religiöse und moralische Pflicht, sich tapfer, unbeugsam und standhaft seinem Gegner zu stellen, um als vorbildhafter Muslim mit unerschütterlichem Eifer seinen Glauben und die Religion zu verteidigen.

Zugunsten dieser Beschreibung des Prophetenenkels als tapferen Helden und aufopferungsbereiten Muslim geriet die von qajarischen Religionsgelehrten geführte Debatte über das außergewöhnliche Wissen Imam Ḥusains in *Ḥamāsa-yi ḥusainīya* in den Hintergrund. In Anlehnung an Ṣāliḥī-Naḡafābādīs umstrittene Thesen griff Muṭahharī zwar knapp die Fragen wieder auf, ob der dritte Imam basierend auf dem Wissen des Imamats (*‘ilm-i imāmat*) über seine Tötung und deren Zeitpunkt göttlich unterrichtet worden war, eine Erörterung und eindeutige Positionierung blieb er jedoch schuldig.

Was die Interpretationen anbelangt, welche Absichten den Prophetenenkel zur Abreise in den Irak bewogen haben mögen, folgte Muṭahharī qajarischen Religionsgelehrten, die Ḥusains Martyrium als Ausdruck göttlichen Willens und als der Wiederbelebung der Religion dienend verstanden haben. Darüber hinaus pries er den dritten Imam, der sich für die Religion und „die Befreiung der islamischen Welt und Muslime aus der Klauen der Unterdrückung“ erhoben habe, indem er nicht nur sein Schweigen über eben jene Unterdrückung brach, sondern sie mit seinem Martyrium bekämpft habe.³⁹⁰

Während der Gelehrte die Opferbereitschaft der Märtyrer von Karbalā³, die doch ebenfalls vorbildhafte Muslime versinnbildlichen, in keinem seiner Vorträge thematisierte, betonte er die Opferung Imam Ḥusains an deren statt umso mehr. Neben der Erneuerung des Islam durch sein Blutvergießen habe der Propheten-

³⁸⁹ Muṭahharī, a.a.O., II:141, 218.

(ص 141) [...] امام حسین [...] واقعا «شهید امت»، «قهرمان فداکاری» در جهان اسلام شناخته شد.
(ص 218) امام حسین با قیام و مبارزه خود بنیاد کاخ ظلم را واژگون، و اسلام را تجدید حیات، و درخت دین را آبیاری کرد.

³⁹⁰ Ebd., I:102, II:36, 66.

(ص 36) [...] او حاضر شد برای نجات جهان اسلام و برای نجات مسلمین از چنگال ظلم [...] .
(ص 66) خودش می فرمود: اصلی در اسلام است که در مقابل ظلم و فساد نباید سکوت کرد (اصل امر به معروف و نهی از منکر).

enkel den Menschen nicht nur Enthusiasmus und Geduld, sondern ebenso Selbstbeherrschung, Widerstandskraft und Standhaftigkeit gelehrt, an denen sie sich ein Beispiel nehmen sollten.³⁹¹

Schließlich gewährt das *Ḥamāsa-yi ḥusainī* zusammen mit dem Aufsatz „Šahīd“ Einblicke in Muṭahharī's Vorstellungen zum Martyrium im Islam, die teils die klassische Martyriumslehre und teils seine eigene „Philosophie des Martyriums“ widerspiegeln.

Insbesondere die Aspekte der vorgeblich angestrebten Befreiung aus Unterdrückung und die lehrhafte Opferbereitschaft Ḥusains deuten auf erste Spuren tiersmondistischer Beeinflussung Muṭahharī's hin. Der Religionsgelehrte stand in engem Austausch mit säkular-nationalistischen Intellektuellen wie Šarīʿatī und Riḍāʿī, die die Karbalāʾ-Narrative zu Beginn der 1970er Jahre für ihren politischen Kampf gegen staatliche und imperialistische Unterdrückung zu instrumentalisieren begannen und an der Ḥusainīya-yi Iršād propagierten. Es ist denkbar, dass Muṭahharī sein von Heldenmut und Tapferkeit geprägtes Ḥusain-Bild diesen Einflüssen ausgesetzt formulierte, um die Deutungshoheit über die Karbalāʾ-Narrative nicht an linke Kräfte zu verlieren.

3.2.3 ʿAlī Šarīʿatī's Revolutionsideologie am Beispiel Imam Ḥusains und dessen Martyriums in *Ḥusain – Wārīt-i Ādam* und *Šahādat*

3.2.3.1 ʿAlī Šarīʿatī: Soziologe, Demagoge, Marxist, Revolutionsideologe

Das intellektuelle Klima während der Regierungszeit von Muḥammad Riḍā Pahlavī wurde in den 1960er und 1970er Jahren von keinem anderen Denker so entscheidend beeinflusst wie von dem Soziologen ʿAlī Šarīʿatī. Seine Interpretation und Lehre des Islam als revolutionäre Ideologie, mit der er einen sozialen und politischen Wandel hin zu einer gerechteren Gesellschaft zu verwirklichen anstrebte, brachten ihm nicht nur eine große Anhängerschaft aus der gebildeten jungen urbanen Mittelklasse ein, sondern ebenso viele Kritiker. So geißelten ihn unter anderem Mitglieder der marxistischen Opposition einen Bevollmächtigten des Regimes und Demagogen, dessen Synthese von Islam und Marxismus sie ablehnend gegenüber standen, während ihn das Regime wie-

³⁹¹ Ebd., I:50.

حسین بن علی درس غیرت به مردم داد، درس تحمل و بردباری به مردم داد، درس صبر و تحمل و بردباری و مقاومت و ایستادگی در مقابل شداید به مردم داد.

derum für einen islamistischen Marxisten hielt, dessen revolutionären Einfluss auf die Jugend es fürchtete.³⁹² Die Geistlichkeit, sowohl den konservativen als auch den religiös-reformistischen Flügel, brachte Šarī‘atī schließlich mit seiner Kritik ihres politischen Quietismus und seiner ideologischen Instrumentalisierung der schiitischen Geschichte gegen sich auf, die ihn als Nichtgläubigen und Eklektiker brandmarkte, der die Massen zur Apostasie verführe. Ungeachtet der Urteile seiner Zeitgenossen gilt der Soziologe nunmehr aufgrund seiner intellektuellen Schaffenskraft nicht nur als einer der Hauptideologen und Architekten der Iranischen Revolution 1978/1979, sondern als einer der einflussreichsten iranischen Intellektuellen des 20. Jahrhunderts.³⁹³

Geboren wurde ‘Alī Šarī‘atī am 24.11.1933 bei Sabzewar/Khorasan in eine Gelehrtenfamilie in einer Zeit, in der Riḍā Šāh Pahlavī nach dem Vorbild Atatürks (1881-1938) den Grundstein für sein umfassendes Modernisierungs- und Säkularisierungsprogramm legte. Seiner sechsjährigen Grundschulausbildung in Mashhad schloss sich im Herbst 1947 der Besuch einer Mittelschule an, die der Jugendliche 1949/1950 gegen den Willen seines Vaters zugunsten einer Lehrerausbildung ohne Diplom verließ.³⁹⁴ Nach zwei Jahren erlangte er seinen Abschluss am Lehrer-College und unterrichtete anschließend drei Jahre an einer Grundschule bei Mashhad.

In den 1950er Jahren schließlich nahm Šarī‘atī’s politisches Engagement seine Anfänge: So schloss er sich beispielsweise der Islamischen Vereinigung der Studierenden (*Anḡuman-i islāmī-yi dānišāmūzān*) an, wurde nach 1953 Sprecher der religiösen Institution Vereinigung für die Verbreitung islamischer Wahrheiten (*Kānūn-i našr-i ḥaqāyiq-i islāmī*), die sein Vater 1947 eröffnet hatte, und erarbeitete sich einen Namen als Dichter, Sozialkritiker und Theoretiker mit seinen Beiträgen in der Tageszeitung *Hurāsān*.³⁹⁵

Im Jahr 1955 nahm der junge Lehrer ein Studium der persischen Literatur an der Universität Mashhad auf, das er 1958/1959 als Jahrgangsbester abschloss und mit einem staatlichen Stipendium an der Sorbonne in Paris fortsetzte.³⁹⁶ Wenngleich

³⁹² Shahibzadeh, a.a.O., S. 113.

³⁹³ Aghaie, “Narrative”, S. 167; Hamid Dabashi: *Theology of Discontent – The Ideological Foundations of the Islamic Revolution in Iran*, New York/London 1993, S. 109; Mehdi Abedi: *Ali Shariati – The Architect of the 1979 Islamic Revolution of Iran*, in: *Iranian Studies* 19 (1985) Nr. 3/4, S. 229-234.

³⁹⁴ Rahnema, a.a.O., S. 39.

³⁹⁵ Ebd., S. 49ff.

³⁹⁶ Shahibzadeh, a.a.O., S. 96.

Šarī‘atī aufgrund seines Abschlusses in persischer Literatur gezwungen war, in diesem Fach zu promovieren, studierte er dennoch Religionsgeschichte und zusätzlich bei George Gurvitch Soziologie und kam über dessen Seminare mit marxistischen Intellektuellen und Soziologen in Kontakt.³⁹⁷ Sein politisches Engagement setzte er auch in Frankreich fort und besuchte ab dem Winter 1960/1961 Treffen, Versammlungen und Kongresse iranischer Oppositioneller im Ausland und beteiligte sich an Demonstrationen gegen Muḥammad Riḍā Šāhs autoritäre Politik.³⁹⁸ Darüber hinaus wurde Šarī‘atī im August 1962 Herausgeber der von der Nationalen Front im Ausland gesteuerten Zeitschrift der iranischen Studentenkonföderation *Īrān-i āzād* und beteiligte sich am Aufbau einer Auslandsabteilung der Iranischen Freiheitsbewegung.³⁹⁹ Diese Aktivitäten in Frankreich blieben dem Schah-Regime nicht unverborgen. Als der Sorbonne-Absolvent – im Juni 1963 wurde Šarī‘atī der Doktorgrad verliehen – im Juni 1964 in seine Heimat zurückkehrte, wurde er sofort beim Grenzübertritt wegen Agitation gegen die nationale Sicherheit festgenommen und sechs Wochen inhaftiert. Infolge seiner politischen Aktivitäten hatte der junge Intellektuelle nach seiner Haftentlassung zunächst Schwierigkeiten, eine adäquate, seiner Ausbildung entsprechende Anstellung zu finden. Ein paar Monate lehrte er an verschiedenen Schulen und einem College für Landwirtschaft, ehe er im Frühjahr 1965 an der Fakultät für Literatur der Universität zu Mashhad als Dozent angestellt wurde.⁴⁰⁰ Während seiner Lehrtätigkeit erlangte Šarī‘atī dank seiner Themen und Unterrichtsmethoden allmählich Bekanntheit und erhielt seit 1968 regelmäßig Einladungen, an verschiedenen Universitäten Vorträge über geschichtsphilosophische, historische und religionssoziologische Themen zu halten. Neben seiner Professur in Mashhad, die er 1970 verlor, referierte er von 1968 bis 1972 regelmäßig in Teheran an der Ḥusainīya-yi Iršād, jenem von Ayatullah Muṭahharī mitbegründeten intellektuellen Zentrum, das sich schnell zu einer Plattform für Šarī‘atīs Lehren entwickelte. Allein zwischen März und Mai 1968 hielt er dort sieben Vorträge, mit denen er sofort mehr Zuhörer versammelte, als es beispielsweise Muṭahharī vermochte. Nach seiner Vorlesung im Mai 1968 wurde er jedoch vorübergehend durch den Geheimdienst SAVAK zu einer siebenmonatigen

³⁹⁷ Rahnema, a.a.O., S. 124.

³⁹⁸ Ebd., S. 97.

³⁹⁹ Abedi, a.a.O., S. 230f.

⁴⁰⁰ Shahibzadeh, a.a.O., S. 97.

Pause gezwungen. Ungeachtet dieser Intervention nahmen Šarī‘atī’s Vorlesungen an der Ḥusainīya-yi Iršād zwischen 1969 und 1970 verstärkt revolutionäre Züge an und zogen die Aufmerksamkeit sowohl des Geheimdienstes als auch der Geistlichkeit auf sich, die Anstoß an seinen Schmähungen und seiner unkonventionellen Lesart des Islam nahm.⁴⁰¹ Ayatullah Muḥahharī, anfänglich Patron des charismatischen Referenten, geriet bei konservativen Geistlichen zunehmend in die Kritik wegen seiner Unterstützung des Soziologen, den er deswegen – erfolglos – zu Modifikationen seiner kontroversen Ansichten zu bewegen versuchte. Im Laufe der Zeit nahmen die Unstimmigkeiten zwischen den beiden Männern derart zu, dass sich Muḥahharī im Frühjahr 1970 beim Vorstand der Ḥusainīya-yi Iršād über Šarī‘atī und die Ressentiments beschwerte, die er mit seinen Vorträgen gegen sich selbst und vor allem gegen die Institution auslöste: Der Ayatullah brandmarkte den Starreferenten der Ḥusainīya als Extremisten und warf ihm vor, den Islam für politische Zwecke zu missbrauchen.⁴⁰² Aus Sorge, die Reputation der Institution könnte nachhaltig in Mitleidenschaft gezogen werden, versuchte Muḥahharī, die Kontrolle über das Zentrum zu übernehmen, was in einem Machtkampf zwischen dem Ayatullah und Nāṣir Mīnāčī, einem Mitglied des Vorstands, mündete. Vorübergehend setzte sich Muḥahharī durch und verwies Šarī‘atī von August 1970 bis April 1971 der Institution.⁴⁰³ Im März 1971 beschloss der Vorstand dann, dass die Ḥusainīya-yi Iršād auf der Grundlage eines neuen akademischen Programms ein Zentrum für Islamwissenschaft werden solle, in dem für Muḥahharī nur noch die Leitung der Forschung vorgesehen war, während ‘Alī Šarī‘atī die Verantwortung über die Lehre übernehmen sollte. Daraufhin kehrte der Ayatullah und mit ihm zahlreiche weitere religiös-reformorientierte Intellektuelle der Institution den Rücken, so dass der Weg für Šarī‘atī frei war, an der Ḥusainīya-yi Iršād die unangefochtene Hauptfigur zu werden.⁴⁰⁴ Viel Zeit verbrachte er allerdings nicht in seiner neuen Position, da der Schah die Institution im Herbst 1972 mit dem Vorwurf schließen ließ, die islamisch-marxistische Bewegung Muğāhidīn-i Ḥalq rekrutiere Mitglieder für

⁴⁰¹ Martin, a.a.O., S. 78.

⁴⁰² ter Haar, a.a.O., S. 115.

⁴⁰³ Kingshuk Chatterjee: ‘Ali Shari‘ati and the Shaping of Political Islam in Iran, New York 2011, S. 149.

⁴⁰⁴ Rasūl Ğa‘fariyān: Ğarayān wa-ğunbišhā-yi maḏhabī-siyāsī-yi Īrān, sālḥā-yi 1320-1357, Teheran 2011, S. 147.

ihren bewaffneten Kampf gegen das Regime an der Ḥusainīya.⁴⁰⁵ Es ist nicht auszuschließen, dass zuvor einige Religionsgelehrte Druck auf den Schah ausgeübt haben, die Institution zu schließen, da ihnen Šarī‘atīs Interpretation der Schia als revolutionäre Bewegung und Urquelle des Kampfes der Unterdrückten, die er in seinem 1971 oder 1972 gehaltenen Vortrag *Tašaiyu‘-i ‘alawī wa-tašaiyu‘-i safawī* formulierte, ein Dorn im Auge war.⁴⁰⁶ Tatsächlich nutzten die Muğāhidīn-i Ḥalq die Ḥusainīya-yi Iršād für die Verbreitung ihrer revolutionären Propaganda und rekrutierten zahlreiche Studenten Šarī‘atīs als neue Mitglieder, wobei es keinen direkten Kontakt zwischen der Organisation und dem Intellektuellen gegeben haben soll.⁴⁰⁷ Nichtsdestotrotz sollte er im Sommer 1973 wegen seiner ideologischen Mitschuld an deren bewaffnetem Kampf verhaftet werden, hielt sich jedoch versteckt. Zugunsten der Freilassung seines Vaters, den man verhaften ließ, um ‘Alī Šarī‘atīs Aufenthaltsort herauszufinden, kapitulierte er und verbrachte 18 Monate in Haft, ehe er in sein Heimatdorf Mazinan verbannt und unter Hausarrest gestellt wurde.⁴⁰⁸ Im Juni 1977 gestattete ihm das Regime, nach Großbritannien auszureisen, wo er drei Wochen nach seiner Ankunft offiziell an einem Herzinfarkt starb.

3.2.3.2 Šarī‘atīs Revolutionsideologie in Ḥusain – *Wāriṭ-i Ādam* und *Šahādat*

Die Jahre 1967 bis 1973 kennzeichnen Šarī‘atīs publizistisch produktivste Periode. In dieser Zeit entstanden nicht nur seine für diese Untersuchung im Mittelpunkt stehenden Texte über das Martyrium Imam Ḥusains und das Konzept des Martyriums allgemein im Islam, *Ḥusain – Wāriṭ-i Ādam* und *Šahādat*, sondern auch jene Werke, in denen er sein revolutionäres Geschichts- und Islamverständnis entfaltetete, mit denen seine Überlegungen zum Martyrium eng verwoben sind. Auf der Grundlage von Vorträgen, die er Mitte der 1960er Jahre an der Universität in Mashhad und zwischen Februar und November 1972 an der Ḥusainīya-yi Iršād gehalten hat, entstanden die beiden umfangreichen Werke *Islāmšīnāsī* und *Tašaiyu‘-i ‘alawī wa-tašaiyu‘-i safawī*.⁴⁰⁹ Diese Schriften stellen

⁴⁰⁵ Rahnema, a.a.O., S. 279.

⁴⁰⁶ Ğa‘fariyān, Ğarayān, S. 148; Shahibzadeh, a.a.O., S. 149; Rahnema, a.a.O., S. 321; ‘Alī Šarī‘atī: „Tašaiyu‘-i ‘alawī wa-tašaiyu‘-i safawī“, in: Ders., *Tašaiyu‘-i ‘alawī wa-tašaiyu‘-i safawī*, Mağmū‘a-yi āṭār, Bd. 9, 4. Auflage, Teheran 2002, S. 17-263.

⁴⁰⁷ Chatterjee, a.a.O., S. 144.

⁴⁰⁸ Abedi, a.a.O., S. 231.

⁴⁰⁹ Dabashi, a.a.O., S. 111, 127.

Šarī‘atī ambitioniertesten Versuch dar, Teile der islamischen Glaubenslehre und schiitische Geschichte vom siebten bis ins 14. Jahrhundert als revolutionäre Ideologie zu präsentieren und für seinen Kampf gegen Imperialismus und die Diktatur des Schahs nutzbar zu machen.

Seine wohl erste Vorlesung, die sich Imam Ḥusain als Erben Adams und ein sich immerwährend Opfernder der Geschichte widmet, hielt Šarī‘atī anlässlich des Trauermonats Muḥarram im März 1970 unter dem Titel *Ḥusain – Wāriṭ-i Ādam* an der Ḥusainīya-yi Iršād. Der Vortrag wurde erstmals 1970 mit dem Titel *Ḥusain – Irṭ-i Ādam* als 63 Seiten starkes Buch von der Institution herausgegeben und 1976 bzw. 1977 neu aufgelegt. Maßgeblich beeinflusst von einer Verhaftungswelle und Verhängung von Todesstrafen über unzählige Mitglieder der Organisation Muğāhidīn-i Ḥalq im Jahr 1972 hielt Šarī‘atī abermals im Trauermonat an der Ḥusainīya zwei Vorlesungen über Martyrium, *Šahādat* und *Paz az šahādat*, die die Institution 1972 zusammen in einem Buch veröffentlichte. In den Vorträgen gedenkt Šarī‘atī nicht nur des Martyriums Imam Ḥusains und der gewaltsamen Tode Oppositioneller des Schah-Regimes, sondern er begann darin auch, eine umfangreiche und beispiellose Definition von Martyrium auszuarbeiten. Entscheidend ergänzt wird diese Definition durch den Vortrag *Baḥtī rāğī‘ bih šahīd*, dessen Entstehungszeit nicht ermittelbar ist, wohl aber in derselben Zeit entstanden zu sein scheint. Šarī‘atī’s Vorlesungen wurden größtenteils von seinen Studenten niedergeschrieben, vervielfältigt und verteilt und posthum in 36 Sammelbänden herausgegeben. Insgesamt existieren rund 360 Schriften des Soziologen bestehend aus Vorlesungen, Essays, Übersetzungen, Briefen und Büchern, die in 13 Sprachen übersetzt wurden, mehrheitlich ins Türkische, Englische und Arabische, aber auch einige ins Deutsche, Kurdische, Spanische, Urdu, Tamil and Bengali.⁴¹⁰ So veranlasste beispielsweise der Verlag Abu Dharr Foundation bereits 1972 eine englische Übersetzung des Vortrags *Šahādat*, den das Ministerium für Kultur und islamische Rechtleitung nach Gründung der Islamischen Republik Iran unter dem Titel *Martyrdom: Arise and Bear Witness* neu veröffentlichen ließ. Darüber hinaus liegt diese Schrift auch auf Türkisch, in Urdu und Bengali vor. Die oben genannten Vorträge wurden erstmals 1981 im Sammelband 19 mit dem Titel *Ḥusain – Wāriṭ-i Ādam* herausgegeben, der Šarī‘atī’s Vorlesungen und Essays über den Tod des Prophetenenkels und allge-

⁴¹⁰ Eine umfangreiche Übersicht und Dokumentation von Šarī‘atī’s intellektuellem Schaffen ist zu finden unter: <http://www.shariati.com>.

meine Erörterungen über das Wesen des Martyriums versammelt. Der Band wurde 2008 mittlerweile in der 14. Auflage mit einer Stückzahl von 3000 verlegt und 2004/2005 ins Arabische übersetzt, die zweite Auflage der arabischen Übersetzung erschien 2007.

Die ideologischen Einflüsse auf den Intellektuellen sind mannigfaltig und gehen, abgesehen von den Sozialistischen Theisten (*Nahdat-i ħudā parastān-i susiyālist*), einer iranischen Bewegung, die in den späten 1940ern und 1950ern Islam und Sozialismus einander anzunähern anstrebten, mehrheitlich auf seine Promotionszeit in Paris zurück. Sie speisen sich unter anderem aus dem Denken seiner beiden Mentoren, den Soziologen George Gurvitch (1894-1965) und Jacques Berque (1910-1995), einen von Gurvitch, Georg Lukács (1885-1971) und Henri Lefebvre (1901-1991) in Frankreich vertretenen Neo-Marxismus und katholische Befreiungstheologie gepaart mit tiersmondistischen Vorstellungen von anti-kolonialen nationalistischen Befreiungskämpfen in Asien, Afrika, Lateinamerika und im Nahen Osten.⁴¹¹

Diese Einflüsse spiegeln sich in Šarī‘atī’s Geschichts- und Islamverständnis wider, auf denen seine Revolutionsideologie beruht. Seine Geschichtsphilosophie gründet sich auf den Streit zwischen den beiden Söhnen Adams – Kain erschlug seinen jüngeren Bruder Abel aus Neid, weil Gott Abels Hirtenopfer den Feldfrüchten Kains vorzog – der für den Soziologen einen existenziellen Kampf zwischen Gut und Böse versinnbildlicht. Šarī‘atī beschreibt die menschliche Geschichte als von Gegensätzen wie Gott – Teufel, Glauben – Unglauben, Wahr – Falsch, Gerechtigkeit und Freiheit – Despotismus und wirtschaftliche Ausbeutung, Abel – Kain, Moses – Pharao, Muḥammad – Quraiš, ‘Alī – Mu‘āwiya, Ḥusain – Yazīd geprägt, die bis zum Ende der Zeit fort dauern werden.⁴¹² Abel verkörpert für ihn nicht nur den ersten unterdrückten Getöteten der menschlichen Geschichte (*naḥustīn qatīl-i mazlūm-i tāriḥ-i insān*), sondern ebenso das Sinnbild eines Opfers in einem Krieg der Geschichte zwischen Herrscher und Beherrschten, den jede Generation aufs Neue ausficht.⁴¹³ Das Ende der Zeit werde kommen, wenn das System Kain sterbe und das System Abel, d.h. Gleich-

⁴¹¹ Ebd., S. 89ff.

⁴¹² ‘Alī Šarī‘atī: „Ḥusain – Wāriṭ-i Ādam“, in: Ḥusain – Wāriṭ-i Ādam, Maḡmū‘a-yi ātār, Bd. 19, 9. Auflage, Teheran 2001/2002, S. 19-92, S. 28, 31.

⁴¹³ Ebd., S. 28; Ders., *Sociology*, S. 108.

heit und Gerechtigkeit, wiedererrichtet werde.⁴¹⁴ In diese Geschichtskonzeption fügt sich die Verkündung des Islam durch Muḥammad 622 n. Chr. weniger als neues Glaubens- und Wertesystem ein denn als sozio-politische Revolution gegen die von einer Oberschicht ausgeübte Ausbeutung und Unterdrückung.⁴¹⁵ Die Tochter des Propheten, Fāṭima, und deren Ehemann ʿAlī idealisiert Šarīʿatī als „Manifestation der Gerechtigkeit“ (*mazhar-i ʿadl*), die für „die unterdrückte Klasse im kalifalen System“, die Schia, eingetreten seien. An unzähligen Stellen verwendet der Soziologe den unspezifischen Begriff Schia (*tašaiyu*), der eine doktrinäre und politische Einheit vortäuscht, die es weder in der islamischen Frühzeit noch in späteren Jahrhunderten gegeben hat. Es ist anzunehmen, dass er darunter eine Schia nach der Prägung ʿAlīs und seiner Nachkommen mit Fāṭima versteht, die er als alidische Schia bezeichnet. Diese habe jenen früh-islamischen Geist der Revolution (*rūḥ-i inqilābī*) fortgesetzt, nach Reformen strebend, welche der vorherrschenden Unterdrückung ein Ende bereiten und der Gerechtigkeit zum Sieg verhelfen würden.⁴¹⁶ Acht Jahrhunderte lang habe sich die alidische Schia despotischen sunnitischen Regimen wie dem umayyadischen und abbasidischen Kalifat, dem ghaznawidischen, seldschukischen, mongolischen und timuridischem Sultanat entgegengestellt und „die entrechteten und unterdrückten Massen“ im Kampf für Freiheit und Gerechtigkeit angeführt.⁴¹⁷

Das Gegenstück zu dieser auf ʿAlī und Ḥusain zurückgehenden revolutionären Bewegung bildet in Šarīʿatīs Geschichtskonzeption die safawidische Schia, die im 16. Jahrhundert mit dem Machtantritt der safawidischen Dynastie (1501-1722) den Wandel von der roten zur schwarzen Schia, d.h. den Wandel von der Lehre des Martyriums hin zur Lehre des Trauerns, vollzogen habe.⁴¹⁸ Während die Imame zu Lebzeiten, d.h. bis zum Entschwinden des zwölften Imams im Jahr 873,

⁴¹⁴ Ebd., S. 109.

⁴¹⁵ Šarīʿatī, „Šahādat“, S. 168.

در این پنجاه سال، پله پله، اسلام، از صورت یک نهضت انقلابی ضد اشرافی و ضد طبقاتی و ضد قبیله ای و قومی و ضد نژادی و ضد استبدادی و ضد استثمار که مردم را به رهایی، برابری، عزت و عدالت می خواند [...] .

⁴¹⁶ Ders., „Tašaiyu^ʿ-i surḥ wa-tašaiyu^ʿ-i siyāh“, in: Tašaiyu^ʿ-i ʿalawī wa-tašaiyu^ʿ-i šafawī, Maḡmūʿ-ay-i Ātār, Bd. 9, 4. Auflage, Teheran 2002, S. 5-15, S. 14; Ders., „Tašaiyu^ʿ-i ʿalawī“, S. 261.

(ص 261) در تشیع علوی انتظار: آمدگی روحی و عملی و اعتقادی برای اصلاح؛ انقلاب، تغییر وضع جهان و ایمان قاطع به زوال ظلم و بیروزی عدل [...] و انسانهای صالح و خودسازی برای انقلاب جهانی.

⁴¹⁷ Ders., „Tašaiyu^ʿ-i surḥ“, S. 8.

می بینیم که شیعه علوی، در طول هشت قرن (تا صفویه)، نه تنها یک نهضت انقلابی در تاریخ است و در برابر همه رژیم های استبدادی و طبقاتی خلافت اموی و عباسی و سلطنت غزنوی و سلجوقی و مغولی و تیموری [...] جهادی مستمر در فکر و در عمل بوده است؛ بلکه [...] رهبری اکثر حرکت های آزادیخواه و عدالت طلب توده های محروم و ستمدیده را به دست داشته [...] .

⁴¹⁸ Ebd., S. 15. [...] و «تشیع سرخ» «تشیع سیاه» گشت و مذهب «شهادت» مذهب «عزا» .

entsprechend Šarī‘atī’s ahistorischer Überzeugung „die reine revolutionäre Führung“ der Menschen verkörperten, wirft er den Safawiden vor, sie auf zwölf übermenschliche heilige Unfehlbare reduziert zu haben.⁴¹⁹ Die Zuschreibung dieser außergewöhnlichen Eigenschaften der zwölf Imame erfolgte indes nicht erst in der Safawidenzeit, sondern bereits im zehnten Jahrhundert, wie das Kapitel über die Imamatslehre aufzeigt, was für Šarī‘atī jedoch nicht weiter von Belang ist. Darüber hinaus missfällt ihm nicht nur die blinde Nachahmung der Geistlichen (*rūḥānī*), die sich seit der Verborgenheit des zwölften Imams zunehmend zu Stellvertretern der Imame erhoben haben, sondern dass sie sich in den jeweiligen politischen Status quo gefügt und keine gesellschaftliche Verantwortung übernommen hätten.⁴²⁰ Diese Form des schiitischen Islams, die bis in die Gegenwart andauere, so der Soziologe, sei geprägt von verknöcherten Machtstrukturen der Monarchie und des Rückzugs der Geistlichkeit aus der Politik, Aberglaube und blinder Nachahmung der Gläubigen, die sich mit den Mächtigen, Ausbeutern und Unterdrückern arrangiert hätten. Šarī‘atī hält den Safawiden und der Geistlichkeit dementsprechend vor, sie hätten die revolutionäre Mission Ḥusains verraten, indem sie das Vorbild des Kampfes und Martyriums durch die Lehre des erlösenden Trauerns ersetzt sowie die Gläubigen zur Passivität ohne eigenverantwortliches Handeln ermutigt hätten.⁴²¹ Jene beispielgebende Bewegung ‘Alī’s, die die Freiheit der Menschen, die Revolution Karbalā’s, das Martyrium und die Unterstützung Imam Ḥusains verkörpere, sei demzufolge von einer Schia verdrängt worden, die sich in Unterwürfigkeit gefügt habe und einzig für die Katastrophe von Karbalā’, den Tod und das Trauern über Ḥusain stehe.⁴²²

Šarī‘atī’s ahistorische Unterteilung schiitischer Geschichte ist in zweierlei Hinsicht äußerst bemerkenswert: Die vier verschiedenen Phasen, mit denen er die Entwicklung der alidischen Schia charakterisiert, entsprechen im weiteren Sinne der Periodisierung der Zwölferschia. Dazu zählt er die Anfänge der Menschheit von Adam bis zur Prophetie Muḥammads, den Kampf ‘Alī’s bis zum Ende der

⁴¹⁹ Šarī‘atī, „Tašaiyu‘-i ‘alawī“, S. 258.

⁴²⁰ Ebd., S. 258, 260f.

⁴²¹ Heinz Halm: Der schiitische Islam – Von der Religion zur Revolution, München 1994, S. 150; ‘Alī Šarī‘atī: „Paz az šahādat“, in: Ḥusain – Wāriṭ-i Ādam, Maḡmū‘a-yi āṭār, Bd. 19, 9. Auflage, Teheran 2001/2002, S. 183-194, S. 189.

⁴²² Ders., „Tašaiyu‘-i ‘alawī“, S. 262.

تشیع علوی تشیع آزادی است، [...] تشیع انقلابی کربلاست، [...] تشیع شهادت است [...] تشیع علوی یاری حسین است. تشیع صفوی تشیع عبودیت، تشیع صفوی تشیع فاجعه کربلا، [...] تشیع مرگ، [...] تشیع صفوی گریه بر حسین [است].

kleinen Verborgenheit 941, die Periode von der großen Verborgenheit des zwölften Imams seit der Mitte des zehnten Jahrhunderts bis zur Gegenwart sowie das Erscheinen des Mahdis, der die Welt mit Gerechtigkeit erfüllen werde.⁴²³ Als Beispiele für Bewegungen, die nach dem Vorbild ‘Alīs und Ḥusains „die Lehre des Widerstands und Martyriums“ und die „blutige Revolution“ für die Befreiung der Menschen acht Jahrhunderte lang fortgesetzt hätten, wählte der Soziologe hingegen Gruppierungen außerhalb der Zwölferschia.⁴²⁴ Erstaunlicherweise bleiben jene schiitischen Dynastien, die einst politische Macht innehatten wie die Zaiditen (864-1126) am Kaspischen Meer und im Jemen, die Fatimiden (909-1171) in Nordafrika und Syrien oder die Buyiden (930-1062) in Persien und Irak gänzlich unberücksichtigt in Šarī‘atīs Geschichtskonstruktion. Stattdessen stützt er sich auf die Aktivitäten der sogenannten Übertreiber, *ḡulāt*⁴²⁵, der ismailitischen Qarmaten (890-1070er) und Assassinen (1080-1270) und einiger namentlich nicht näher bezeichneten Sufi-Orden, deren aller doktrinäre Orientierungen er knapp mit „gemäßigt oder extremistisch“ zusammenfasst.

Sowohl Šarī‘atīs Periodisierung der alidischen Schia als auch seine Forderungen von politischem und sozialem Wandel deuten darauf hin, dass er sie für die originäre Form der „Schia“ hält, die es wiederzubeleben gilt. Seine Interpretation des schiitischen Islams als revolutionäre Bewegung, die nach sozialer und politischer Gerechtigkeit strebt, scheint vom Denken der Sozialistischen Theisten beeinflusst zu sein, die bereits in den 1950er Jahren die Ansicht vertraten, der wahre Islam sei sozialistisch jedoch im Lauf der Jahrhunderte verfälscht worden.⁴²⁶ Für die Verwirklichung von mehr Gerechtigkeit in der Gesellschaft und Politik wollte Šarī‘atī jedoch nicht tatenlos bis zur Rückkehr des Mahdī am Ende der Zeit warten, sondern sah Intellektuelle als Träger des zu führenden Kampfes. Seiner Überzeugung zufolge habe jeder Muslim die Pflicht, sich kritisch mit den Lehren der Geistlichkeit auseinanderzusetzen und sich gegen den „Weltimperia-

⁴²³ Ebd., S. 222f.

⁴²⁴ Šarī‘atī, „Tašaiyu‘-i surh“, S. 6, 12.

(ص 6) و حسین [...] رسول شهادت، مظهر خون انقلاب.
(ص 12) «اسلام علی» را انتخاب می کند و مذهب اعتراض و شهادت را.
(ص 12) و نخستین بار، نهضتی انقلابی، بر بنیاد تشیع علوی [...] برای نجات ملت اسیر و توده های محروم و با شعار عدالت و فرهنگ شهادت [...] بر پا می شود و پیروز می گردد.

⁴²⁵ Als Übertreiber gelten jene Muslime, die die angemessenen Grenzen der Religion überschritten haben aufgrund ihrer Überzeugung, Gott habe seine Kräfte nach der Schöpfung auf den Propheten und die Imame delegiert, die fast alle Seiner Funktionen ausführten.

⁴²⁶ Seyed Mohammad Ali Taghavi: *The Flourishing of Islamic Reformism in Iran – Political Islamic Groups in Iran (1941-61)*, Oxon 2005, S. 33, 37.

lismus, internationalen Zionismus, Kolonialismus, Ausbeutung, Unterdrückung und Klassenungleichheiten [...]“ zu erheben.⁴²⁷ Als Mittel der Mobilisierung wählte er Imam Ḥusains gewaltsamen Tod in der Schlacht von Karbalāʾ und idealisierte diesen zu einer Selbstopferung für die Befreiung aus Unterdrückung.

Wie sich unschwer erkennen lässt, dominiert Šarīʿatī's ahistorisches Geschichtsbild seine Vorträge. Nicht das Martyrium des dritten Imams an sich steht im Mittelpunkt seines Denkens, sondern vielmehr seine Vorstellungen von einem historischen Kampf gegen Unterdrückung und Ungerechtigkeit. Demzufolge markieren die Ereignisse von Karbalāʾ und das Wirken des Propheten-enkels nicht den Anfang von Šarīʿatī's Geschichtsauffassung, sondern er ordnet dessen Martyrium in einen größeren historischen Kontext ein. Die Debatte über Imam Ḥusains außergewöhnliches Wissen um seine bevorstehende Tötung streift Šarīʿatī lediglich in einem Verweis auf Šāliḥī-Nağafābādī's kontroverse historische Untersuchung *Šahīd-i ġāwīd*. Einzig zwei Überlieferungen, auf denen die Debatte beruht, flocht der Soziologe in seine Überlegungen zu Ḥusains gewaltsamen Tod ein, wobei er weder die Frage, inwieweit der dritte Imam über sein bevorstehendes Schicksal göttlich unterrichtet worden war, erörterte, noch die Authentizität der Erzählungen eine Rolle für ihn gespielt hat. Wie es sich bereits in Ayatullah Muṭahharī's Vorträgen angedeutet hatte, rückt dieses Thema in Šarīʿatī's Schriften zugunsten einer Idealisierung Imam Ḥusains weiter in den Hintergrund. Insbesondere in seinem Vortrag *Šahādat* brachte der Soziologe ein ambivalentes Ḥusain-Bild hervor, das seinesgleichen sucht. Er entwarf vom Propheten-enkel trotz dessen Unvermögens, sich politisch und militärisch gegen seine Gegner durchzusetzen und seine Gemeinde von der vorgeblich herrschenden Unterdrückung (*ẓulm*) zu befreien, das Idealbild eines Menschen, der sich in seine historische Vorherbestimmung (*taqdīr-i tāriḥī*) gefügt und den überzeitlichen Kampf gegen Despotismus angeführt habe.⁴²⁸ Ḥusains gewaltsamen Tod deutete der Soziologe kurzerhand von einer Tragödie und militärischen Niederlage in einen moralischen Sieg um, mit dem der dritte Imam durch sein Zeugnis ablegen von „Betrug, Usurpation und Grausamkeit“⁴²⁹ seine politischen Widersacher gedemütigt habe.

⁴²⁷ Abrahamian, „Guerrilla“, S. 10.

⁴²⁸ Šarīʿatī, „Šahādat“, S. 135, 151, 155, 179.

⁴²⁹ Ebd., S. 178.

Das Thema der Opferbereitschaft fällt in Šarīʿatī's Schriften unwesentlich ausführlicher als die Debatte um Ḥusains außergewöhnliches Wissen aus. Der Soziologe beschränkt sich dabei auf den dritten Imam und klammert die beispiellose Treue der Märtyrer von Karbalā' für den Prophetenenkel komplett aus. In seinem Bestreben, die revolutionäre Botschaft der alidischen Schia wiederzubeleben, an deren Stelle im 16. Jahrhundert Šarīʿatī's Ansicht zufolge gesellschaftspolitische Gleichgültigkeit getreten sei, versuchte der Soziologe hingegen die rituelle Trauer für seinen Kampf für sozialen und politischen Wandel nutzbar zu machen: Die Anteilnahme an Imam Ḥusains Einsatz zum Schutz der Religion sollte sich nicht länger auf einmal im Jahr abgehaltene Trauerriten beschränken, sondern Šarīʿatī forderte Anfang der 1970er Jahre, dass Imam Ḥusains Anhänger dessen überzeitlichen Kampf tatsächlich, nicht nur symbolisch, tagtäglich fortsetzen sollten.

Den umfangreichsten Beitrag zum zeitgenössischen Martyriumdiskurs leistete Šarīʿatī mit seiner Philosophie des Martyriums, die er in seinem Vortrag *Šahādat* am Beispiel und Vorbild Imam Ḥusains ausgearbeitet hat. Im Rahmen seiner Geschichtsphilosophie ist das Martyrium nicht mehr länger ausschließlich an Gott und den Schutz des Islam gebunden, d.h. der Märtyrer legt nicht mehr exklusiv Zeugnis über seinen Glauben, sondern über vorherrschende Missstände ab und opfert sich stattdessen für Ideale wie Wahrheit und Gerechtigkeit. In der Folge zielt Šarīʿatī's Konzeption nicht mehr primär auf die Rettung des Gläubigen vor dem Höllenfeuer ab, sondern auf die Befreiung von unterdrückerischen, ausbeuterischen Strukturen und die Verwirklichung von gesellschaftlichen und politischem Wandel im Diesseits.

Wenngleich Šarīʿatī auf denselben Korpus an Überlieferungen zurückgriff wie die besprochenen Religionsgelehrten, gelangte er im Gegensatz zu ihnen nicht über Qurʾān- und Ḥadīṭexegese zu seinen Schlussfolgerungen, sondern auf der Grundlage freien Nachsinnens. Ob er sich dabei auf das von al-Maḡlisī tradierte Material stützte oder eher auf sekundärwissenschaftliche Zusammenfassungen, ist unbekannt, da seine Vorträge vom Herausgeber nur mit wenigen Fußnoten versehen wurden, die abgesehen von Referenzen auf Šarīʿatī's eigene Schriften keine Quellenangaben enthalten.

3.2.4 Aḥmad Riḍāʿīs marxistische Lesart der Karbalāʿ-*Narrative* und die Erhebung des Martyriums zum Mittel der Politik in *Tahlīlī az nahḍat-i ḥusainī*

3.2.4.1 Aḥmad Riḍāʿī und der bewaffnete Kampf der Muğāhidīn-i Ḥalq gegen den Schah

Aḥmad Riḍāʿī – ein „großer Revolutionär“ und „einer der bedeutendsten Kader“ der Muğāhidīn-i Ḥalq – wird von seiner Organisation als der erste Märtyrer gepriesen, den der bewaffnete Kampf gegen das Schah-Regime und dessen repressive Politik gegen die Opposition Anfang der 1970er Jahre im Iran hervor gebracht hat.⁴³⁰ Ersten gewalttätigen Aktionen gegen das Regime folgte 1971/1972 eine Verhaftungswelle, der sich Riḍāʿī mit der Zündung einer Handgranate entzog und den Freitod wählte. Entsprechend der Darstellung seiner Guerillabewegung opferte Riḍāʿī am 31. Januar 1972 für die „Freiheit der Menschen“ sein Leben und lehrte seine Mitstreiter, dass ein Freiheitskämpfer nicht lebend in die Hände seines Feindes fallen dürfe.⁴³¹

Über die Biographie dieses Mitglieds der Muğāhidīn-i Ḥalq liegen relativ wenige Informationen vor, allerdings lassen sich über die Gründungsgeschichte, Ideologie und Ziele dieser Organisation einige markante Eckpunkte vom Werdegang und Denken dieses führenden Theoretikers der Muğāhidīn-i Ḥalq nachzeichnen.

Aḥmad Riḍāʿī wurde 1946 in Teheran geboren und entstammt einer Kaufmannsfamilie, die insgesamt vier Kinder durch den bewaffneten Kampf der Muğāhidīn-i Ḥalq gegen das Pahlavī-Regime verloren hat.⁴³² Bereits als Jugendlicher engagierte er sich seit den frühen 1960er Jahren politisch in der Nationalen Front – einem von Muḥammad Mussadiq gegründeten Bündnis, das für die Verstaatlichung der iranischen Ölwirtschaft kämpfte – und der 1961 von Mahdī Bazargān gegründeten Freiheitsbewegung, die eine Reformierung des Islam unter dem Einfluss linken Gedankenguts anstrebte.⁴³³ Riḍāʿī galt als ausgezeichneter Schüler, der jedoch im fünften Jahr der Mittelschule seine Ausbildung abbrach und sich ganz und gar dem politischen Kampf widmete.⁴³⁴ Sein politisches En-

⁴³⁰ <http://balatarin.com/permlink/2012/1/30/2903190> (letzter Aufruf: 27.08.2012).

⁴³¹ Riḍāʿī, a.a.O., S. i; Anonym: „Dar maḥfil-i mā - Yādī az muğāhid-i šahīd Aḥmad Riḍāʿī“, o.O. 2012. http://wwwbahayazadi.blogspot.de/2012/01/blog-post_4351.html (letzter Aufruf: 10.10.2012).

⁴³² Ervand Abrahamian: „The Guerrilla Movement in Iran, 1963-1977“, in: *MERIP Reports*, Nr. 86 (1980), The Left Forces in Iran, S. 3-15, S. 9.

⁴³³ Muʿassassa-yi Muṭāliʿāt wa-pažūhišhā-yi siyāsī, a.a.O., I:500.

⁴³⁴ Riḍāʿī, a.a.O., S. ii.

gagement und seine Involvierung in die Juni-Aufstände 1963, die eine Reaktion oppositioneller Kräfte auf die Reformvorhaben des Schahs darstellten, brachten ihn mit jungen Aktivisten zusammen, die im Laufe der 1960er Jahre die Organisation der Muğāhidīn-i Ḥalq ins Leben riefen.⁴³⁵ Aḥmad Riḍāʿī gilt als Gründungsmitglied dieser Guerillabewegung und als einer ihrer führenden Theoretiker, der während der ersten Verhaftungswelle 1971 kurzzeitig der Führer der Organisation gewesen sein soll, ehe er Anfang 1972 den Tod fand.⁴³⁶

Die Anfänge der Muğāhidīn-i Ḥalq reichen bis in die frühen 1960er Jahre zurück, die geprägt waren von staatlichen Repressionen gegen die Opposition. Die massive Gewaltanwendung, mit der Muḥammad Riḍā Pahlavī die Demonstrationen gegen seine verabschiedete Landreform und die Verhaftung einiger politisch engagierter Religionsgelehrter im Sommer 1963 niederschlagen ließ, bewirkte schließlich eine Militarisierung von Teilen der Opposition. Einige junge Aktivisten verstanden die blutige Niederschlagung der Aufstände als Bankrott-erklärung an friedliche Widerstandsmethoden und kamen zu dem Schluss, dass man auf Gewalt nur mit Gegengewalt antworten könne.⁴³⁷ Mehrheitlich Hochschulabsolventen spalteten sich von der Nationalen Front und der Freiheitsbewegung ab und begründeten geheime Diskussionszirkel, in denen sie sich der Ausarbeitung einer Revolutionsideologie und der Übersetzung tiersmondistischer Werke beispielsweise von Mao, Frantz Fanon und Che Guevara zuwendeten.⁴³⁸ Beeinflusst von diesen Werken herrschte in jenen intellektuellen Zirkeln die Überzeugung vor, dass Iran von amerikanischem Imperialismus dominiert werde, der auf kultureller, politischer, ökonomischer und militärischer Ebene den Fortbestand des Landes gefährde. Im bewaffneten Kampf sahen diese jungen Aktivisten das einzig effektive Mittel, die ausländische Einmischung in innere Angelegenheiten und den Schah als Marionette der USA zu bekämpfen.⁴³⁹ In der Folgezeit formierten sich mehrere kleinere marxistische und religiös geprägte Untergrundzellen, die relativ unorganisiert und strategielos einen bewaffneten Kampf gegen das Pahlavī-Regime propagierten, jedoch vom Geheimdienst

⁴³⁵ Abrahamian, *Radical Islam*, S. 90.

⁴³⁶ <http://www.iran-interlink.org/?mod=view&id=8950> (letzter Aufruf: 10.10.2012).

⁴³⁷ Abrahamian, „Guerrilla“, S. 4.

⁴³⁸ Ebd.

⁴³⁹ Sepehr Zabih: *The Left in Contemporary Iran – Ideology, Organisation and the Soviet Connection*, London 1986, S. 80; Daneshvar, a.a.O., S. 57.

SAVAK aufgelöst wurden, bevor sie ihre Aktionen umsetzen konnten.⁴⁴⁰ Im Herbst 1965 riefen dann die Ingenieure Muḥammad Ḥanīfniżād (1939-1972), Sa‘īd Muḥsin (1939-1972) und ‘Alī-Aşğar Badī‘-Zādigān (1940-1971) eine Untergrundgruppierung ins Leben, die einige Jahre später unter dem Namen Muğāhidīn-i Ḥalq bekannt wurde. Das erklärte Ziel dieser Organisation war wie bei den zuvor gegründeten Gruppen ein bewaffneter Kampf gegen das Pahlavī-Regime, über den die Muğāhidīn jegliche Formen von Ausbeutung einschließlich Despotismus und Imperialismus auszulöschen und eine klassenlose Gesellschaft zu verwirklichen anstrebten.⁴⁴¹

In der Anfangszeit der Organisation galt ein Bekenntnis zum islamischen Glauben als Mitgliedsbedingung, wohl einerseits zurückzuführen auf die Verwurzelung der meisten Gründungsmitglieder in der traditionellen Mittelklasse und andererseits der Begebenheit, dass religiöse Studenten Mitte der 1960er Jahre nicht unter der Beobachtung des Geheimdienstes SAVAK standen.⁴⁴² Der Zulauf, den die Organisation erfuhr, lässt sich nicht etwa über einen Wirtschaftsniedergang erklären, eher im Gegenteil herrschte für die iranische Mittelklasse Hochkonjunktur mit ausreichend Arbeitsplätzen und steigenden Einkommen. Die Anhänger der neu entstandenen Untergrundbewegungen entschieden sich vielmehr zum bewaffneten Kampf angesichts der repressiven Politik des Schahs gegen die Opposition, einem diffusen Gefühl der Entfremdung im Zuge der staatlichen Modernisierungs- und Verwestlichungspolitik und nicht zuletzt durch die Inspiration von Befreiungskämpfen unter anderem in Kuba, Algerien und Vietnam.⁴⁴³

In den ersten drei, vier Jahren studierten die Mitglieder dieser Gruppe intensiv sowohl marxistische Literatur als auch schiitische Geschichte und einige Aspekte der islamischen Glaubenslehre, auf deren Grundlage sie ihre Ideologie auszuarbeiten begannen. Ihre Diskussionsgrundlage bildeten Werke wie *Lohnarbeit und Kapital* von Karl Marx, Lenins *Staat und Revolution* und *Was tun?*, Liu Shaoqis *Wie man ein guter Kommunist wird*, Ernesto Guevaras *Guerillakampf und Befreiungsbewegung*, Abraham Guilléns *Strategie der Stadtguerilla*, Carlos Marighellas *Handbuch des Stadtguerillo*, ergänzt durch ihre unkonventionelle Interpretation des Qur‘āns und von Aussprüchen Imam ‘Alīs und seines Sohnes

⁴⁴⁰ Maziar Behrooz: *Rebels with a Cause – The Failure of the Left in Iran*, London 1999, S. 43, 49.

⁴⁴¹ Ğa‘fariyān, Ğarayānhā, S. 495; Abrahamian, „Guerrilla“, S. 10.

⁴⁴² Ebd.; Mu‘assassa-yi Muṭālī‘āt wa-pažūhişhā-yi siyāsī, a.a.O., I:294.

⁴⁴³ Behrooz, a.a.O., S. 50; Abrahamian, „Guerrilla“, S. 4.

Ḥusain.⁴⁴⁴ Inspiriert vom Tiersmondismus und davon beeinflussten linken muslimischen Intellektuellen wie ʿAlī Šarīʿatī und Amar Ouzegan, dem Hauptführer der Nationalen Befreiungsfront Algeriens (FLN), deuteten sie den islamischen Glauben in eine revolutionäre Ideologie um, mit deren Hilfe die Massen zum Kampf gegen den Schah und amerikanischen Imperialismus sowie zu einer sozialen Revolution mobilisiert werden sollten.⁴⁴⁵

Im Frühjahr 1968 beschlossen die Gründungsmitglieder, die Organisation umzustrukturieren und ihre Aktivitäten auszudehnen: Sie expandierten schrittweise und errichteten unter anderem in den Provinzen Isfahan, Shiraz und Tabriz weitere Zellen und nahmen Kontakt zu den palästinensischen Befreiungsbewegungen PLO und Fataḥ auf, von denen sie einige ihrer Kämpfer in Jordanien und im Libanon militärisch ausbilden ließen.⁴⁴⁶ Sechs Jahre nachdem Muḥammad Ḥanīfniżād jenen geheimen Diskussionszirkel gegründet hatte, begann der bewaffnete Kampf gegen das „imperiale System“, als im Februar 1971 im Norden Irans ein Gendarmerieposten überfallen wurde. Diese erste militärische Aktion wurde jedoch nicht von Kämpfern der Muğāhidīn-i Ḥalq ausgeführt, sondern von der mit ihr konkurrierenden Organisation der Fidāyān-i Ḥalq, die sich einst aus der marxistischen Tūda-Partei und dem marxistischen Flügel der Nationalen Front abgespalten hatte. Die Führung der Muğāhidīn-i Ḥalq sah sich durch diesen Angriff auf den Sicherheitsapparat des Schahs gezwungen, ebenfalls in Erscheinung zu treten, wollte sie nicht die Führung im bewaffneten Kampf gegen das Regime an die Konkurrenz verlieren.⁴⁴⁷ Sie plante, im August 1971 die pompösen 2500-Jahr-Feiern der iranischen Monarchie durch die Bombardierung elektrischer Anlagen in Teheran und Flugzeugentführungen zu erschüttern, die allerdings scheiterten. Neun Mitglieder der Organisation wurden verhaftet und gaben unter Folter die Namen weiterer an den Anschlägen Beteiligten preis, so dass 1972 fast die Hälfte der Bewegung – 69 Muğāhidīn – vor ein Militärtribunal gestellt und entweder zu langjährigen Haftstrafen verurteilt oder hingerichtet wurde.⁴⁴⁸ Durch diese Massenverhaftungen und Hinrichtungen verlor die Organisation nahezu ihre gesamte Führungsriege und wurde merklich geschwächt.

⁴⁴⁴ Abrahamian, *Radical Islam*, S. 88f.

⁴⁴⁵ Ders., „Guerrilla“, S. 10; Ders., *Radical Islam*, S. 88f.; Ġaʿfariyān, Ġarayānhā, S. 435.

⁴⁴⁶ Abrahamian, *Radical Islam*, S. 126; Ders., „Guerilla“, S. 9; Riḍāʿī, a.a.O., S. iii.

⁴⁴⁷ Behrooz, a.a.O., S. 61.

⁴⁴⁸ Abrahamian, *Radical Islam*, 128f.

Jene Mitglieder, die von Verhaftung und Verfolgung verschont geblieben sind, begannen, die gesamte Organisation rasch umzustrukturieren, um ihren Zerfall zu verhindern. Sie teilten die Organisation in drei Zweige und ersetzten den Zentralkader durch ein drei Mann starkes Zentralkomitee in Teheran und intensivierte zwischen 1973 und 1975 die bewaffneten Operationen und politischen Morde.⁴⁴⁹

Als die ersten Gerichtsverhandlungen begannen, glaubte die Regierung noch, sie habe es lediglich mit einem bewaffneten Arm der Befreiungsbewegung zu tun, nicht aber mit einer eigenständigen Guerillaorganisation. Die von Ḥanīfniżād begründeten Diskussionszirkel trugen in den ersten Jahren ihrer Existenz zunächst die tiersmondistisch beeinflusste Bezeichnung *Sāzmān-i Āzādībaḥš-i Īrān – Organisation zur Befreiung Irans* – die sich dann Anfang 1972 mit dem Freitod eines ihrer Kader, Aḥmad Riḍāʿī, in *Sāzmān-i Muğāhidīn-i Ḥalq – Organisation der Freiheitskämpfer des Volks* – umbenannte.⁴⁵⁰ Über die Beweggründe dieser Namensänderung sind keinerlei Informationen bekannt. Eventuell ist die Bezeichnung eine Anlehnung an die marxistische Organisation der *Fidāyān-i Ḥalq*, deren Name *Organisation der sich für das Volk Irans Selbstopfernden* bedeutet, und mit der die *Muğāhidīn-i Ḥalq* um Sympathisanten und die Führung des bewaffneten Kampfes gegen den Schah konkurrierte.

Die Bewegung trat Anfang der 1970er Jahre nicht nur mit zum Teil terroristischen Aktionen und unter neuem Namen in Erscheinung, sondern unter der neuen Führung deutete sich 1973 ebenso ein allmählicher Ideologiewechsel an. Während sich die Gründungsmitglieder noch davon überzeugt zeigten, dass die Massen mittels einer Synthese aus Marxismus und Islam erfolgreich gegen das Regime mobilisiert werden könnten, sah die zweite Generation von *Muğāhidīn* dieses Vorhaben als gescheitert an.⁴⁵¹ Diese Haltung scheint neben der Konkurrenz mit der marxistischen Organisation der *Fidāyān-i Ḥalq* maßgeblich von der Desillusionierung darüber, die religiös-reformorientierte Geistlichkeit nicht für ihre Sache gewinnen zu können, beeinflusst gewesen zu sein. Zwischen 1972 und 1974 trafen die beiden Mitglieder der Ideologie-Gruppe der *Muğāhidīn-i Ḥalq*, Ḥusain Rūḥānī (1941-) und Turāb Ḥaqqšinās (Geburtsjahr unbekannt -), Ayatullah Ḥumainī in Najaf, um dessen öffentliche Unterstützung und letztend-

⁴⁴⁹ Ebd., S. 136.

⁴⁵⁰ Ğāʿfariyān, Ğarayānhā, S. 436.

⁴⁵¹ Abrahamian, *Radical Islam*, S. 145.

lich dessen Kooperation mit der Organisation zu gewinnen. Ḥumainī, der 1970/1971 von seinem Anhänger und Repräsentanten im Iran, Ayatullah Muṭahhari, angehalten worden sein soll, die Muğāhidin zu unterstützen, stellte zunächst einmal die religiösen Überzeugungen der beiden jungen Ideologen auf die Probe.⁴⁵² Der Religionsgelehrte kritisierte die beiden Abgesandten der Organisation dafür, dass sie einerseits die schiitische Geschichte und Glaubenslehre verfremdeten und andererseits wie ‘Alī Šarī‘atī der Geistlichkeit vorwarfen, den Islam falsch zu interpretieren und mit der herrschenden Klasse zusammenzuarbeiten.⁴⁵³ Die Vorstellungen beider Seiten über die Zukunft des Landes und die Gesellschaftsform nach dem Sturz des Schahs gingen zu weit auseinander, als dass Ḥumainī dem Gesuch der Unterstützung nachgekommen wäre. Enttäuscht und vorwurfsvoll kehrten Rūhānī und Ḥaqqšinās daraufhin in den Iran zurück. Im September 1975 veröffentlichte die Führung der Organisation die „Erklärung ideologischer Punkte“ (*I‘lām-i mawāḍi‘-i īdiulūžik*), der zufolge die Entwicklung einer Revolutionsideologie des Islam und der Kampf gegen das Regime in einer Sackgasse gelandet seien.⁴⁵⁴ Sie war zur Erkenntnis gelangt, dass eine islamisch geprägte Revolutionsideologie zwar Teile der Mittelklasse anspreche, der Marxismus hingegen „die Erlösung der Arbeiterklasse“ darstelle und nach zehn Jahren Existenz im Untergrund, vier Jahren bewaffneten Kampfes und zwei Jahren intensiven ideologischen Umdenkens die „wahre Revolutionsphilosophie“ sei.⁴⁵⁵ Nicht alle Mitglieder, die mit der Verkündung dieser ideologischen Neuausrichtung vor vollendete Tatsachen gestellt wurden, trugen diese Entscheidung: Selbst die Androhung politischer Säuberungen hielt einige Muğāhidin nicht davon ab, ihren Widerstand gegen den Ideologiewechsel aufrecht zu erhalten, so dass sich die Organisation 1975 in einen islamisch-marxistisch geprägten und einen rein marxistischen Flügel spaltete.⁴⁵⁶

⁴⁵² Ğa‘fariyān, Ğarayānhā, S. 445.

⁴⁵³ Abrahamian, *Radical Islam*, S. 95, 149.

⁴⁵⁴ Mu‘assassa-yi Muṭālī‘āt wa-pažūhišhā-yi siyāsī, a.a.O., I:113; Behrooz, a.a.O., S. 73.

⁴⁵⁵ Abrahamian, „Guerrilla“, S. 10.

⁴⁵⁶ Mu‘assassa-yi Muṭālī‘āt wa-pažūhišhā-yi siyāsī, a.a.O., I:103; Ğa‘fariyān, Ğarayānhā, S. 480; Behrooz, a.a.O., S. 72.

3.2.4.2 *Tahlīlī az nahdat-i husaini* – Eine Untersuchung der Bewegung Ḥusains aus tiersmondistischer Sicht

Nachdem die Gründungsmitglieder der Muğāhidīn-i Ḥalq in den ersten drei Jahren ihrer Zusammenkunft in intellektuellen Diskussionszirkeln ausgiebig marxistische und tiersmondistische Literatur studiert und sich mit islamischer Geschichte und Glaubenslehre beschäftigt haben, verfasste die 1967 gegründete „Gruppe Ideologie“ Ende der 1960er Jahre die ersten programmatischen Broschüren der Organisation. So setzte sich Ḥusain Rūḥānī beispielsweise in der 60 Seiten umfassenden methodischen Schrift namens *Mitulūzī*, später in *Šināḥt* umbenannt, mit der materialistischen Geschichtsauffassung von Karl Marx auseinander und unternahm den Versuch, eine revolutionäre Ideologie als Grundlage für den bewaffneten Kampf gegen das Regime auszuarbeiten.⁴⁵⁷ Diese Beschäftigung mit westlicher Geschichtsphilosophie und zum Teil mit frühislamischer Geschichte setzte sich in ‘Alī Mīhandūsts Werk *Takāmūl, Muḥammad Ḥanīfnižāds Rāh-i anbiyā’ - Rāh-i bašar* und Aḥmad Riḍā’is *Tahlīlī az nahdat-i husainī* fort, die auf einer unkonventionellen, marxistisch beeinflussten Qur’āninterpretation basierte und schließlich in der Ideologie der Organisation in eine Entsakralisierung der islamischen Glaubenslehre mündete.⁴⁵⁸ Darunter fielen unter anderem die Qur’ānexegese (*tafsīr*) und das Ableiten rechtlicher Normen aus dem Qur’ān und den Überlieferungen des Propheten und der Imame durch eigene Denkanstrengung (*iğtihād*) – beides Vorrechte muslimischer Rechtsgelehrter –, die die Ideologen der Muğāhidīn-i Ḥalq zu einer Enthüllung revolutionärer Lektionen aus dem religiösen Gesetz umdeuteten.⁴⁵⁹ Diese marxistisch beeinflusste Lesart frühislamischer Geschichte entfaltete Aḥmad Riḍā’i in seiner Untersuchung der Bewegung Imam Ḥusains, die nach Ansicht der Organisation ein Vorbild für das zeitgenössische „goldene Zeitalter der Revolution und des Heldenmuts“ darstellt.⁴⁶⁰

Wie die anderen oben erwähnten programmatischen Schriften der Muğāhidīn-i Ḥalq wurde *Tahlīlī az nahdat-i husainī* wahrscheinlich Ende der 1960er Jahre bzw. spätestens in der ersten Hälfte des Jahres 1971 vor der ersten Verhaftungswelle gegen die Organisation verfasst – konkrete Informationen liegen für keines

⁴⁵⁷ Mu’assassa-yi Muṭālī‘āt wa-pažūhišhā-yi siyāsī, a.a.O., I:313-322.

⁴⁵⁸ Ebd., S. 316f., 326.

⁴⁵⁹ Abrahamian, *Radical Islam*, S. 96.

⁴⁶⁰ Riḍā’i, a.a.O., S. Bā.

der Werke vor – und zirkulierte bis zum öffentlichen Inerscheintreten der Muğāhidīn-i Ḥalq in handgeschriebenen Exemplaren.⁴⁶¹ Der ursprüngliche Titel von Riḍāʾīs Werk über Imam Ḥusains Wirken und Tod in der Schlacht von Karbalāʾ lautete *Sīmā-yi yik musulman*, Anhänger kannten die Schrift außerdem unter den Namen *Imām Ḥusain* und *Rāh-i Ḥusain*. Erstmals wurde das Werk im September 1971 als *Rāh-i Ḥusain* gedruckt und 1978 sowie 1979 neu aufgelegt.⁴⁶² Drei Jahre nach dem Tod Riḍāʾīs, im Jahr des Ideologiewandels der Organisation, erschien *Rāh-i Ḥusain* 1975 dann unter dem Titel *Taḥlīlī az nahḍat-i ḥusainī*, unter dem das Werk am bekanntesten geworden zu sein scheint, wie die Chronik der Muğāhidīn-i Ḥalq und die Sekundärliteratur nahelegt. Möglicherweise bevorzugte die zweite Generation der Muğāhidīn-i Ḥalq einen wissenschaftlicher und analytischer klingenden Titel für die Schrift als *Portrait eines Muslims*, *Imam Ḥusain* und *Der Weg Ḥusains*, oder die Umbenennung ist als erste Distanzierung zu den religiös geprägten Wurzeln der Organisation zu verstehen. 1978 wurde *Taḥlīlī az nahḍat-i ḥusainī* in Teheran neu aufgelegt, ehe Masʿūd Rağawī (1948-), Mitglied des neuen Führungskaders der Organisation, nach der Iranischen Revolution die Zerstörung des Werks befohlen haben soll, da es die frühere Ideologie der Muğāhidīn-i Ḥalq verkörpere.⁴⁶³ Nach Recherchen Abrahamians, der 1989 die erste umfassende Untersuchung über die Organisation verfasste, war Masʿūd Rağawī, der 1966 den Muğāhidīn-i Ḥalq beigetreten war, Co-Autor von Riḍāʾīs Schrift über die Bewegung Imam Ḥusains. In ihren kurzen Abhandlungen über die Organisation stützen sich Aghaie und Siegel auf diese Information Abrahamians, auf die es jedoch weder im Werk selbst noch in der persischsprachigen Sekundärliteratur Hinweise gibt.

Die vorliegende Ausgabe wurde 1978 in Teheran herausgegeben und besteht aus einem vierseitigen Vorwort, einer fünfseitigen Einleitung, gefolgt von einer 59 Seiten umfassenden Interpretation der politischen Situation unter Muḥammad und den ersten zwei Imamen, dem sich die eigentliche Arbeit über die Bewegung Ḥusains auf 140 Seiten anschließt. Während im Vorwort ein namentlich nicht genannter „treuer Freund“ des Autors den bewaffneten Kampf der Organisation und den „tapferen Märtyrer“ Riḍāʾī preist, erklärt in der 1972 verfassten Einleitung ein Mitglied der Organisation wortreich, welch großes Vor-

⁴⁶¹ Aghaie, „Narrative“, S. 170.

⁴⁶² Muʿassassa-yi Muṭālīʿāt wa-pažūhišhā-yi siyāsī, a.a.O., I:329.

⁴⁶³ Siegel, a.a.O., S. 315.

bild und welche Inspiration die Bewegung Imam Ḥusains für die Ideologie – der ersten Generation – der Muğāhidīn-i Ḥalq dargestellt habe. Der erste Teil des Buches, dessen Titel und Urheberschaft nicht eindeutig Riḍāʿī zugeordnet werden können, gewährt Einblicke in das Geschichtsbild der Organisation und kann als Vorgeschichte zum eigentlichen Werk über das Wirken Imam Ḥusains verstanden werden. Bei diesem ersten Kapitel handelt es sich um eine dialektische, materialistische Darstellung der Machtkämpfe, denen der Prophet Muḥammad und die ersten beiden Imame, Ḥusains Vater ʿAlī b. Abī Ṭālib und sein Bruder Ḥasan, im siebten Jahrhundert ausgesetzt waren. Im Mittelpunkt dieser Beschreibung steht nicht etwa das neue Glaubenssystem, das Muḥammad der Gemeinde verkündet hat, sondern eine neue gesellschaftliche Ordnung (*nazmī-nū*), die auf sozialer Gerechtigkeit (*ʿadālat-i iğtimāʿī*) basiere und für deren Bewahrung ʿAlī, Ḥasan und später auch Ḥusain nach Überzeugung der Muğāhidīn-i Ḥalq gekämpft haben.⁴⁶⁴ Der zweite Teil des Werks über „Die Bewegung Ḥusains“ ist dem dritten Imam gewidmet, der sich Riḍāʿīs Argumentation zufolge erhoben hat, weil die umayyadische Regierung die Menschen ausgebeutet und Verrat an den Zielen des Propheten geübt habe. Seiner Auffassung nach habe Imam Ḥusain wie sein Vater und Bruder sein Leben geopfert, nicht weil er von der Machtergreifung getrieben gewesen wäre, sondern um die Menschen aus der Unterdrückung der umayyadischen Regierung zu befreien und die Ordnung in der Gemeinde wiederherzustellen, d.h. eine klassenlose Gesellschaft zu errichten.⁴⁶⁵

Das Werk beschreibt Ḥusains vom Machtkampf um die politische Führung der Gemeinde verursachte Abreise aus Mekka in den Irak entsprechend der von Ṭabarī überlieferten historischen Darstellung, in die Riḍāʿī seine vom Klassenkampf geprägte Sichtweise eingeflochten hat. Im Gegensatz zu den anderen besprochenen Autoren aus der Pahlavīzeit stützte sich Riḍāʿī fast ausschließlich auf zeitgenössische Sekundärliteratur und persische Übersetzungen von Qurʾānpassagen und Überlieferungen der Imame. Seine Hauptquelle war Ayatullah Muḥammad Ibrāhīm Āyatīs 1965 veröffentlichte historische Untersuchung *Barrasī-yi*

⁴⁶⁴ Riḍāʿī, a.a.O., S. 1 [Erstes Buch].

⁴⁶⁵ Ebd., [Zweites Buch], S. 9, 17, 21.

(ص 9): [حسین:] خدایا میدانی که [...] من مشتاق اصلاح دین تو هستم [...] و آزادی مردم، و نمیخواهم بندگان مظلومت در دست شتمگران اسیر باشند.

(ص 17): اما برای امام [...] قیام بخاطر اصلاح امت تبلور یافته است.

(ص 21): میروم تا ظلم را نابود سازم. اینست راه من و اینست هدف من.

(ص 131): ندای رهائی بخش برای تشکیل جامعه ی بی طبقات [...] بود.

tārīḥ-i ‘Āšūrā’, auf die sich auch Ṣāliḥī-Nağafābādī und Muṭahharī gestützt haben, sowie Āyatī’s Übersetzung von Aussprüchen der Imame ‘Alī und Ḥusain *Sarmāya-yi suḥan*. Maqṭalwerke wie die von Abū Miḥnaf, Ḥwārazmī und Ibn Ṭāwūs, auf die die übrigen Autoren umfangreich rekurrierten, spielen in Riḍā’īs Werk als Referenzquellen keine nennenswerte Rolle mehr, und qajarische Maqṭalwerke blieben wie in Ṣāliḥī-Nağafābādīs und Šarī‘atī’s analysierten Schriften gänzlich unberücksichtigt. Stattdessen zeigte sich Riḍā’ī beeinflusst von der historischen Untersuchung *al-Fitna al-kubrā* des ägyptischen Schriftstellers Ṭaha Ḥusain, Frantz Fanons Analyse über die Strukturbedingungen des Kolonialismus und Überwindung desselben sowie zahlreichen marxistisch geprägten Werken seiner Mitstreiter der Muğāhidīn-i Ḥalq, was sich im Ḥusain-Bild und noch deutlicher im Martyriumdiskurs widerspiegelt.⁴⁶⁶

Riḍā’īs Darstellung des Prophetenenkels streift nur noch die in den untersuchten qajarischen Maqṭalwerken dominierende Debatte über das Vorwissen Ḥusains um sein göttlich bestimmtes Martyrium, wobei seine von Āyatī zitierten Beispiele nicht den Eindruck erwecken, dass er mit dieser Debatte überhaupt vertraut gewesen war. Was Riḍā’īs Ḥusain-Bild und Beitrag zum Martyriumdiskurs betrifft, folgt er dem von Ṣāliḥī-Nağafābādī, Muṭahharī und Šarī‘atī eingeschlagenen Weg, wenngleich sich in seiner Untersuchung keine direkten Verweise auf deren Vorträge oder Schriften finden. Während er dem religiösen Aspekt der bedingungslosen Ergebenheit und Opferbereitschaft Imam Ḥusains Gott gegenüber oder des auf Rettung abzielenden Trauerkultes der zwölferschītischen Gemeinde keine Bedeutung beimaß, versuchte Riḍā’ī stattdessen, eine Synthese aus tiersmondistischem Denken und frühislamischer Geschichte herzustellen. Den Machtkampf um die politische Führung der Gemeinde zwischen dem Prophetenenkel und dem Sohn des verstorbenen Kalifen deutete er zu einem revolutionären Kampf (*naburd-i inqilābī*) Ḥusains gegen die umayyadische Diktatur um und idealisierte den dritten Imam als Symbol für die Befreiung der Menschen aus Unterdrückung.⁴⁶⁷ Riḍā’ī zog Parallelen zwischen dieser von ihm als von Despotie geprägten politischen Situation der islamischen Frühzeit und der der iranischen Opposition unter dem autoritären Regime Muḥammad Riḍā Pahlavīs und empfahl seiner

⁴⁶⁶ Ebd. Riḍā’ī bezieht sich auf Ṭaha Ḥusains *al-Fitna al-kubrā* auf den Seiten 98, 99, 109 und 121, auf Fanons *Die Verdammten dieser Erde* in der persischen Übersetzung *Dūzaḥiyān rū-yi zamīn* auf den Seiten 77, 123, 129 und die ideologischen Schriften *Rāh-i anbiyā’ - Rāh-i bašar*, *Šināḥt* und *Takāmul* seiner Organisation auf den Seiten 12, 42, 90 und 199.

⁴⁶⁷ Riḍā’ī, a.a.O., S. 1,9, 14, 15, 21, 70, 91, 92, 103.

Generation den „revolutionären Kampf und das revolutionäre Martyrium“ als Mittel im Streben nach politischem und gesellschaftlichem Wandel.⁴⁶⁸ Der ideologische Kader der Muğāhidīn-i Ḥalq zeigte sich schließlich davon überzeugt, dass der Erfolg der zeitgenössischen Befreiungsbewegungen in Lateinamerika, Afrika und Asien „eine direkte Folge der Opferungen jener Helden, begonnen bei denen, die in Karbalā’ den Märtyrertod starben“ gewesen sei.⁴⁶⁹ Mit ihrer revolutionären Geschichtsdeutung entkleideten sie die Symbolik von Imam Ḥusains gewaltsamen Tod zum Teil von ihrer Jahrhunderte alten Bedeutung eines beispielhaften Muslims, der sein Leben für die Verteidigung des Islam geopfert hat, und betteten sie in tiersmondistische und anti-imperialistische Rhetorik ein. Mit seinem Werk *Tahlīlī az nahdat-i ḥusainī* führte Aḥmad Riḍā’ī Šarī‘atīs Überlegungen zum Martyrium im Islam weiter und lenkte den Martyriumdiskurs im Iran in eine neue Richtung: Für ihn und die Muğāhidīn-i Ḥalq verkörperte das Martyrium nicht mehr länger den Zweck, seinen Gehorsam gegenüber Gott zu demonstrieren und sein Leben für den Schutz der Religion zu opfern, sondern sie erhoben es zum Mittel des politischen Kampfes gegen Unterdrückung und Imperialismus. In der Ideologie Riḍā’īs und seiner Organisation diente das Martyrium nicht mehr dem Glaubensbeweis an die Sache Gottes und der Rettung vor dem Höllenfeuer am Tag des Jüngsten Gerichts, sondern der Verwirklichung einer Utopie und einem „Heil“ der Gesellschaft im Diesseits.

Sowohl Aḥmad Riḍā’ī als auch ‘Alī Šarī‘atī haben entscheidend an der Ausarbeitung einer schiitischen Revolutionsideologie mitgewirkt. Riḍā’īs zwischen 1969 und 1971 veröffentlichte Untersuchung *Tahlīlī az nahdat-i ḥusainī* scheint das erste persischsprachige Werk zu sein, das die frühe Schia als Protestbewegung gegen Klassenausbeutung und Unterdrückung interpretierte.⁴⁷⁰ Šarī‘atīs revolutionäre Geschichtsdeutung der Schia fällt indes um einiges umfangreicher aus, allerdings hatte er die beiden zugrunde liegenden Vorträge *Tašaiyu‘-i surḥ wa-tašaiyu‘-i siyāh* und *Tašaiyu‘-i ‘alawī wa-tašaiyu‘-i safawī* vermutlich erst 1971/1972 gehalten, d.h. nach der Veröffentlichung von Riḍā’īs Schrift. Nichtsdestotrotz überschattete Šarī‘atīs Ideologieentwurf den von Riḍā’ī, was dem Fakt geschuldet ist, dass die Muğāhidīn-i Ḥalq als Untergrundbewegung ihre Existenz

⁴⁶⁸ Ebd., S. 50.

از این نظر برآستی در نزد جوانمردان ووالاهمندان تنها مبارزه وشهادت انقلابی میتواند دلیل وجود شرافتمندانه ی آدمی باشد.

⁴⁶⁹ Siegel, a.a.O., S. 318.

⁴⁷⁰ Abrahamian, *Radical Islam*, S. 92.

bis 1972 geheim gehalten hatten und ihre Schriften nur in kleinen Kreisen zirkulierte.⁴⁷¹ Zudem hatte Šarī'atī bereits in den 1960ern größere Bekanntheit im Iran erlangt und verfügte mit der *Ḥusainīya-yi Iršād* über eine ganz andere Plattform, seine Lehren öffentlichkeitswirksam vor einem größeren Publikum zu verbreiten.

⁴⁷¹ Ebd., S. 103.

4. Die Darstellung Imam Ḥusains im Wandel

Die Qajarenzeit hat ein literarisches Genre hervorgebracht, das sich als eine reiche Quelle für die Erforschung des zwölferschiitischen Martyriumskonzepts erweist. Maqalwerke, die in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts ihre Blütezeit erlebten, bewahren die Erinnerung an die Leiden und Tugenden der Prophetenfamilie mit einer Akzentuierung von Imam Ḥusains Martyrium und seiner Opferbereitschaft für den Schutz der Religion. Der Vergleich der ausgewählten Quellen hat nicht nur die Vermutung bestätigt, dass sich inhaltlich eine Verschiebung von der Prophetenfamilie hin zum dritten Imam vollzogen hat, sondern er veranschaulicht auch, dass sich die Imamatslehre unübersehbar im zwölferschiitischen Martyriumskonzept widerspiegelt. Dieses formiert sich aus den Diskurssträngen über Imam Ḥusains außergewöhnliches Wissen um seine bevorstehende Tötung, Interpretationen über die Gründe seines Auszuges in den Irak und somit der zugeschriebene Zweck seines Martyriums, der Opferbereitschaft der Märtyrer von Karbalā' ebenso wie deren überzeitlicher Unterstützung durch die nachfolgenden Generationen mittels Trauerritualen sowie einer Philosophie des Martyriums.

Das folgende Kapitel untersucht den ersten Teilaspekt des zwölferschiitischen Martyriumdiskurses – die Debatte über das Vorwissen Imam Ḥusains um seine unausweichliche Tötung, die an die seit dem zehnten Jahrhundert geführte Diskussion über die Kenntnisse der Imame vom Verborgenen einschließlich zukünftiger Ereignisse anknüpft. Hierfür wird chronologisch aufgezeigt, auf welche Überlieferungen die jeweiligen Autoren rekurrten und wie sie diese kontextualisierten, wodurch es gelegentlich zu Wiederholungen kommen kann.

4.1 Die Debatte über Imam Ḥusains außergewöhnliches Wissen um sein Martyrium

4.1.1 Erste Einblicke in die Debatte über Imam Ḥusains außergewöhnliches Wissen um sein Martyrium in Ğauharis *Ṭūfān al-bukā'*

Das älteste unter den untersuchten qajarischen Maqatalwerken, das erste Hinweise auf Imam Ḥusains besonderes Wissen über seinen bevorstehenden Tod enthält, ist Muḥammad Bāqir Ibrāhīm Ğauharis (gest. 1838) *Ṭūfān al-bukā' fi maqātil aš-šuhadā'*. Dieses Werk wurde – wie sein Titel verrät – einst zu dem Zweck verfasst, auf Trauerzeremonien eine „Tränenflut über den Tod der Märtyrer“ der Prophetenfamilie beim Publikum hervorzurufen. In keinem anderen mir bekannten Maqatalwerk wird der Prophetenkel derart mannigfaltig und ambivalent als unterdrückter Imam und bewundernswerter Märtyrer zugleich dargestellt wie in diesem. In seiner Erzählung stimuliert Ğauharī den Schmerz der schiitischen Gemeinde über die Tragödie von Karbalā', indem er den dritten Imam als Opfer der Unbarmherzigkeit seiner Gegner, als unterdrückten Imam (*imām-i mazlūm*), den Unterdrückten Karbalā's (*mazlūm-i Karbalā'*), den unterdrückten (*sulṭān-i mazlūm*) und verlassenen Fürsten (*šāh-i bī yār*) seinen Lesern und Zuhörern beständig in Erinnerung ruft. Am Beispiel von al-Kulainī tradierten Überlieferungen gewinnt der Leser einen Eindruck davon, von welcher Tragweite der gewaltsame Tod des göttlich designierten Imams für die zwölferschiitische Welt ist: So beschreibt der Autor die Tötung Imam Ḥusains dramatisch als solch eine Erschütterung der Welt, dass die Naturgewalten außer Kraft gesetzt wurden. Die Erde habe gebebt und der Himmel Blut geregnet, Osten und Westen hätten sich verfinstert, der Engel Gabriel sei dem Heer Ibn Ziyāds furchteinflößend erschienen, und Vögel wie Fische sollen bitterlich um den Unterdrückten Karbalā's geweint haben.⁴⁷²

Ein Gegengewicht bilden die bewundernden und überhöhenden Attribute, darunter u.a. der Fürst der Religion (*šāh-i dīn*), der Märtyrerfürst (*šāh-i šahīd, saiyyid aš-šuhadā'*) und der Fürst der Jugend im Paradies (*saiyyid-i ġawānān-i bihišt*), die die Darstellung Imam Ḥusains deutlich dominieren. Ğauharī glorifiziert den Imam und seine männlichen Angehörigen als „hingebungsvolle Jugend“ der Prophetenfamilie, die am Tag 'Āšūrā' vom Becher des Martyriums

⁴⁷² Ğauharī, a.a.O., S. 154, 240f.

gekostet und im Paradies ewige Glückseligkeit (*sa'adat-i abadi*) gefunden haben.⁴⁷³ Das *Ṭūfān al-bukā'* enthält hinsichtlich der Martyriumsbeschreibung eine für *rauḍa-ḥwānī*-Predigten typische Ikonographie, deren Wurzeln bis in die Geschichte über Prinz Siyāwaš aus Firdūsīs (gest. 1020) Epos *Šāhnāma* zurückreichen. Als Zeichen ihres Kummers über die Ermordung Siyāwašs durch den Turaner König Afrāsiyāb ließen der Legende nach Tulpen ihre Köpfe hängen, die seitdem in der persischen Dichtung und Malerei das Symbol des Martyriums repräsentieren.⁴⁷⁴ In diese Symbolik reiht sich Ğauharīs Preisung des Propheten-enkels als „wundenbedeckte Tulpe aus dem Blumengarten des Martyriums“ ein, der Gott seine höchste Ergebenheit entgegenbrachte, indem er sich um dessen willen geopfert und dessen Blut die irakische Wüste in einen Blumengarten verwandelt habe.⁴⁷⁵

An verschiedenen Stellen streut der Autor in seinem Kapitel über den dritten Imam Erzählungen über die Vorhersage von dessen Martyrium ein, die einerseits dazu dienten, den besonderen Rang des Propheten-enkels hervorzuheben und andererseits zum Trost der Gemeinde andeuteten, dass Ḥusain für ein höheres Ziel getötet worden sei. Dabei berührt der Autor die Debatte über das außergewöhnliche Wissen Ḥusains, ohne sie jedoch bewusst zu thematisieren. In diesem Sinn gibt er die gängige schiitische Überzeugung wieder – gänzlich ohne Quellenangaben und Kontextualisierung – dass die Prophetenfamilie bereits zu Ḥusains Geburt von Gott darüber unterrichtet worden sei, dass er in Karbalā' den Märtyrertod finden werde.⁴⁷⁶ Einer Überlieferung zufolge erschien einst Muḥammad seinem Enkel in einem Traum, in dem er Ḥusain befahl, Mekka angesichts des Konflikts mit Yazīd b. Mu'āwiya zu verlassen, weil Gott ihn getötet und blutgetränkt geköpft sehen wolle und wünsche, dass seine Familie von dessen politischem Kontrahenten gefangengesetzt werde.⁴⁷⁷ An anderer Stelle erwähnt Ğauharī die Erzählung, dass Umm Salma, eine der Ehefrauen

⁴⁷³ Ebd., S. 155, 225.

جوانان سعادت مند جان نثار آل عبا پیمانہ شہادت نوشیدند.

⁴⁷⁴ Siehe die Erzählung über Siyāwaš im *Šāhnāma*.

چو سرو سیاوش نگوئسار دید سراپرده دشت خونسار دید
بیفکند سررا ز انده نگون بشد زان سپس لاله واژگون

⁴⁷⁵ Ğauharī, a.a.O., S. 120, 125, 126, 148.

(ص 120) لاله داغدار گلستان شہادت، (ص 126) آنکہ اینصحر از خونش گلشنست.

⁴⁷⁶ Ebd., S. 119.

⁴⁷⁷ Ğauharī, a.a.O., S. 145, 223.

(ص 223) ان الله عز و جل قد شاء ان يراک مقتولا بدمائك مخضبا شبيبا بدمائك مذبوحا من قفاک و قد شاء ان يرى حرمک سبايا. [...] یعنی ایحسین حضرت کریم میخواهد که ببیند تورا کشته و بخون آغشته و محاسن بخونخضاب و ببرند سر تورا از قفا و میخواهد که ببیند زنان تورا اسیر کنند و بر شتران برهنه سوار کنند.

Muḥammads, den Imam vergebens mit den Worten gebeten habe, sich nicht auf die Reise zu begeben: „Wiederholt habe ich von deinem ehrwürdigen Großvater gehört, dass du auf dieser Reise in einer Gegend, die als Karbalāʾ bekannt ist, zum Märtyrer werden wirst.“ Ḥusain soll ihr daraufhin entgegnet haben:

„Ich weiß, in welcher Gegend ich zum Märtyrer und wo ich begraben werde. Mir ist nicht verborgen, wer mein Mörder und der Mörder eines jeden meiner jungen Leute ist. Aber ich lehne mich nicht gegen den göttlichen Willen auf, und eine andere Lösung als abzureisen habe ich nicht!“⁴⁷⁸

Angesichts der Tatsache, dass Ḡauharī das *Ṭūfān al-bukāʾ* eigens für Rezitationen während des Trauermonats Muḥarram verfasst hat, findet in ihm weder eine bewusste noch eine akademische Diskussion des außergewöhnlichen Wissens des Imams statt. Nichtsdestotrotz gewährt es einen ersten Eindruck von der in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts vorherrschenden Sicht der zwölfschiitischen Gemeinde, dass sich der Prophetenkel nicht nur seinem göttlich vorherbestimmten Schicksal gefügt habe, sondern dass er über den Ort und Zeitpunkt seines bevorstehenden Martyriums unterrichtet worden sei.

4.1.2 Das außergewöhnliche Wissen Imam Ḥusains als Ausdruck des göttlichen Willens in Niẓām al-ʿUlamāʾs *Kitāb Mafātīḥ al-kunūz*

Knapp 30 Jahre nach der Veröffentlichung von Ḡauharīs *Ṭūfān al-bukāʾ* verfasste der Tabrizier Religionsgelehrte Niẓām al-ʿUlamāʾ (gest. 1908) um 1870 das Maqṭalwerk *Kitāb Rumūz aš-šahāda wa-kunūz as-saʿāda*, das ca. 1880 in persischer Übersetzung als *Kitāb Mafātīḥ al-kunūz* zirkulierte und den Märtyrertod Imam Ḥusains thematisiert. Wenngleich sich eine solch bildhafte Beschreibung des dritten Imams wie in Ḡauharīs Trauerbuch in keinem anderen der untersuchten Werke wiederholen sollte, stellt das *Kitāb Mafātīḥ al-kunūz* eine reichhaltige Quelle für die These von Ḥusains göttlich vorherbestimmtem Martyrium dar, von dem er mittels des außergewöhnlichen Wissens seiner Vor-

⁴⁷⁸ Ebd., S. 125. Diese Überlieferung stammt vermutlich aus al-Maḡlisīs Ḥadīṭ-Kompodium *Biḥār al-anwār*, das Ḡauharī als eine der wenigen Referenzquellen angegeben hat. Vgl. al-Maḡlisī, a.a.O., Bd. 44: *Tārīḥ al-Imām az-Zakī al-Ḥasan al-Muḡtabā*, 3. Auflage Beirut 1983, S.331f. مرویست که [...] ام سلمه [...] عرض کرد ای فرزند کرامی مرا از رفتن خود اندوهناک مگردان قسم بخدا که مکرر از جد بزرگوار تو شنیدم که در این شهر در زمینی که مشهور بکربلاست شهید خواهی شد مظلوم کربلا فرمود ای مادر مهربان بذات یزد منان سوگند که میدانم در کدام زمین شهید و مدفون خواهم شد و بر من مخفی نیست که قاتل من و قاتل هریک از جوانان من کیست ولیکن سر از قضای الهی نمیکشم و چاره غیر از رفتن ندارم.

fahren Kenntnisse gehabt haben soll.⁴⁷⁹ Dieses Werk gibt nicht nur wertvollen Aufschluss über die am Ende des 19. Jahrhunderts geführte Argumentation hinsichtlich des besonderen Wissens des Imams, sondern betont darüber hinaus auch Ḥusains Vorbildfunktion für die zwölferschiitische Gemeinde.

Im gesamten Maqālatwerk finden sich verschiedene Erzählungen eingestreut, denen zufolge Imam Ḥusain mittels Traumvisionen über sein bevorstehendes Martyrium göttlich unterrichtet worden sei, womit Nizām al-‘Ulamā’ auf die Imamatslehre rekurriert und das außergewöhnliche Wesen des dritten Imams betont. Den Anfang macht eine auf den Historiker Ibn A‘tam zurückreichende Überlieferung, in der Ḥusain seine Schwester Zainab kurz vor der Schlacht wissen lässt, dass sein Tod nahe. Darin erzählt er ihr, dass ihm ihre verstorbenen Angehörigen Muḥammad, ‘Alī, Fāṭima und Ḥasan, kurz bevor das feindliche Heer das Lager des Prophetenenkels erreicht hat, im Traum erschienen seien und ihm vorausgesagt hätten, dass er bald zu ihnen ins Paradies kommen werde.⁴⁸⁰ Einer anderen Geschichte zufolge soll Ḥusain seinem Sohn ‘Alī Akbar unter Tränen anvertraut haben: „Zu dieser Stunde ist der Traum nicht trügerisch. Ich träumte, dass mich eine innere Stimme rief [und sagte]: Geschwind ereilt euch der Tod, und [ihr werdet ins Paradies Einzug halten].“⁴⁸¹

In seinem Kapitel „Die Bedeutung von Ḥusains Ausspruch ‘Gott will mich getötet sehen‘“ listet Nizām al-‘Ulamā’ schließlich mehrere Überlieferungen auf, „die auf den Willen und die Absicht hindeuten, dass Kummer und Unglück eintreten [werden]“.⁴⁸² Er beginnt seine Argumentation mit der bereits von Ḡauharī verwendeten Erzählung aus al-Maḡlisīs Ḥadīṭ-Kompendium *Bihār al-anwār*, in der Umm Salma den Prophetenenkel warnte, dass er in Karbalā’ zum Märtyrer werde.

⁴⁷⁹ Tabrizī, *Mafātiḥ*, S. 118. ما که اهل بیت رسالت بعلم و کمال و عصمت و جلالنت موصوفیم.

⁴⁸⁰ Ebd., S. 127. Vgl. Abū Muḥammad Aḥmad Ibn A‘tam al-Kūfī: *Kitāb al-Futūḥ*, 8 Bände, Bd. V, Hyderabad 1972, S. 176.

(ص 127) امام مظلوم [...] فرمود که ای خواهر در این وقت بخواب دیدم جدم محمد مصطفی صلی الله علیه واله و پدرم علی مرتضی و مادرم فاطمه زهرا و برادرم حسن مجتبی را که نزد من آمدند و گفتند ای حسین تو در این زودی بنزد ما خواهی آمد.

⁴⁸¹ Tabrizī, *Mafātiḥ*, S. 113. Diese Erzählung stammt möglicherweise ebenfalls aus Ibn A‘tams 819 verfasstem *Kitāb al-Futūḥ* – eine der ältesten erhaltenen Quellen über die frühe Geschichte der Araber – das mehrere Träume des dritten Imams überliefert. Eine eindeutige Fundstelle kann allerdings nicht belegt werden.

پس حضرت علی اکبر از آن جناب پرسید که سبب کریه شما چیست انجناب فرمود ای فرزند کرامی این ساعتی است که خواب در این ساعت دروغ نمیشد در این وقت در خواب دیدم که هاتقی مرا ندا کرد که شما سرعت مینمائید و مرک شما را بسوی بهشت سرعت میفرماید.

⁴⁸² Tabrizī, *Mafātiḥ*, S. 276.

در معنی قول انحضرا شاء الله ان برانی قتیلا یعنی خدا خواسته بود که مرا کشته بیند و امثال این از اخبار واحادیثی که دلالت میکند بتعلق مشیت و اراده ورود رزایا و بلا [...].

In der von Nizām al-‘Ulamā’ zitierten Version versicherte Ḥusain, dass er wisse, getötet zu werden und ebenso seinen Mörder kenne, seine Tötung jedoch unausweichlich sei, und es keinen Ausweg aus diesem Ereignis gebe.⁴⁸³

Die zweite relevante Überlieferung ist die bereits im *Ṭūfān al-bukā’* angedeutete Anweisung Muḥammads, Mekka zu verlassen. In persischer Übersetzung gibt Nizām al-‘Ulamā’ aus Ibn Ṭāwūs’ Maqatalwerk *al-Luhūf* die Sorge von Ḥusains Halbbruder Muḥammad b. al-Ḥanafiya wieder, die Kufaner könnten sich gegen den Imam wenden, weswegen er doch in Mekka bleiben bzw. im Jemen Schutz vor seinem Kontrahenten suchen solle. Auf diese Vorschläge hin soll Ḥusain erklärt haben: „Nachdem ich mich von dir verabschiedet habe, kam der Prophet zu mir und sagte: ‘Oh Ḥusain! Ziehe aus, denn Gott will dich getötet sehen!’“⁴⁸⁴ Nizām al-‘Ulamā’ zitiert diesen Ausspruch an insgesamt vier Stellen im Werk, nirgends verweist er jedoch darauf, dass es sich um eine göttliche Unterrichtung in Form eines Traumes gehandelt haben soll. Daher ist anzunehmen, dass seine Leser mit dem Kontext dieser Überlieferung vertraut waren.

Den Höhepunkt dieses Kapitels bildet schließlich Ḥusains Predigt *Ḥuṭṭa al-maut*, die der Autor ohne eigene persische Übersetzung auf Arabisch über al-Maḡlisī aus Ibn Ṭāwūs’ Maqatalwerk *al-Luhūf* zitiert. Der Imam soll diese Rede vor seiner Abreise aus Mekka über seinen auf dieser Reise bevorstehenden Tod gehalten haben mit den folgenden Worten:

„Gelobt sei Gott und was Gott will! Es gibt keine [andere] Macht oder Stärke als bei Gott! Gott segne Seinen Gesandten und schenke ihm Heil! Der Tod wurde dem Nachkommen Adams festgeschrieben, [so wie] das Halsband den Hals eines Mädchens [schmückt]. Heftiges Verlangen habe ich nach dem Wiedersehen mit meinen Vorfahren so wie Ya‘qūb nach Yūsuf. Wahrlich, der Tod ist mir [beschieden], so als schaute ich auf meine Glieder, die wilde Wüstentiere zwischen an-Nawāwīs und Karbalā’ zerfetzen [und] sich [ihre] Wänster mit mir füllen. Ja, vor dem Tag, an dem das Schicksal [bestimmt wurde], gibt es keine Flucht!“⁴⁸⁵

⁴⁸³ Ebd., S. 277. Überliefert aus al-Maḡlisī, a.a.O., 44:331f.

ای مادر من والله میدانم این قضیه را و بدرستی که من لا محاله مقتولم و نیست برای من از این واقعه چاره و بدرستی که من والله هر اینه میشناسم انروزی را که در او کشته میشوم و میشناسم انکسی را که مرا میکشد [...]

⁴⁸⁴ Tabrizī, *Mafātih*, S. 278f.; Vgl. Ibn Ṭāwūs, a.a.O., S. 25f.

بعد از آنکه از تو مفارقت کردم جناب رسول صلی الله علیه واله نزد من آمد پس فرمود یا حسین خارج شوید بدرستی که خداوند خواسته است ترا کشته ببیند.

⁴⁸⁵ Ebd., S. 279.

الحمد لله وما شاء الله ولا حول ولا قوة الا بالله و صلى الله على رسوله و سلم خُطَّ الموت على ولد ادم مخطَّ القلادة على جيد الفتاة و ما اولهني الى اسلافي اشتياق يعقوب الى يوسف و خير لي مصرع انا لاقيه كاني باوصالي يتقطعها عسلان الفلوات بين النوايس و كربلا فيملأن مني اكراشاً جوفاً و اجرية سغباً لا محيص عن يوم خُطَّ بالقلم. [...]

Diese Predigt bietet eine anschauliche Zusammenfassung der oben beschriebenen Überlieferungen hinsichtlich des außergewöhnlichen Wissens Imam Ḥusains über seine vorherbestimmte Tötung, das ihm entsprechend der Imamatslehre qua seiner Abstammung vom Propheten zuteil wurde. Bedeutsam ist die Aussage, dass Gott ihm in der Vergangenheit das Schicksal, getötet zu werden, beschieden habe, gegen das er nicht aufbegehrt, sondern sich selbstlos fügt.

Auf diese und ähnliche Imam Ḥusain zugeschriebene Aussagen stützte Niẓām al-‘Ulamā’ seine Schlussfolgerung, dass Gott mit dem Prophetenenkel einen Bund über dessen Martyrium geschlossen habe. Zur Stärkung dieser Position, der er eigens das kurze Kapitel *Erklärung über das herabgesandte Blatt, das den Bund über das Martyrium enthält*⁴⁸⁶ gewidmet hat, verwies der Gelehrte auf eine fragliche Erzählung, die sein Kollege Fāḍil Darbandī in seinem 1871 lithographierten Maqatalwerk *Ġawāhir al-īqān wa-sarmāya-yi imān*⁴⁸⁷ zitierte. Dieser Überlieferung zufolge soll der dritte Imam auf dem Schlachtfeld in Karbalā’ von Gott ein vor der Schöpfung der Welt verfasstes himmlisches Blatt (*ṣaḥīfa-yi malakūtīya*) empfangen haben, das jenen Bund über Ḥusains Tötung um Gottes willen erwähnt. Auf der Rückseite des Blattes soll Gott dem Imam das Angebot unterbreitet haben, das drohende Unglück von ihm abzuwenden, wenn er dies denn wünsche. Der Prophetenenkel soll hingegen bekundet haben, dass er getötet werden wolle, da sein Tod doch dem Schutz der Religion diene.⁴⁸⁸ Über Darbandis Quellenumgang ist so viel bekannt, dass er seine Argumentation sowohl auf verlässliche als auch auf sich einander ausschließende und gefälschte Überlieferungen gestützt hat, die er teilweise kontrastierend gegenübergestellt, wider-

⁴⁸⁶ Tabrizī, „*Dar bayān-i nuzūl-i ṣaḥīfa-yi ‘ahd wa-mitāq-i šahādat*“, S. 227-235.

⁴⁸⁷ Das 1871 gedruckte Maqatalwerk *Ġawāhir al-īqān wa-sarmāya-yi imān* ist die persische Übersetzung von Fāḍil Darbandīs (gest. 1868/1869) Auftragswerk für Nāṣir ad-Dīn Šāh, *Iksīr al-‘ibādāt fī asrār aš-šahādāt*, das auch als *Asrār aš-šahāda* bekannt ist und bereits 1862 als Lithographie vorlag. Vgl.: Muḥsin al-Amin/Ḥasan al-Amin: „Mullā Āqā b. ‘Ābidīn b. Ramaḍā ‘Alī b. Zāhid aš-Šīrwānī ad-Darbandī“, in: Dies. (Hrsg.), *A‘yān al-Šī‘a*, 12 Bände, Bd. 2, Beirut 1986, S. 87b-88a; Abdoldjavad Falaturi (Hrsg.): *Katalog der Bibliothek des schiitischen Schrifttums im Orientalischen Seminar der Universität zu Köln*, 6 Bände, Bd. 2, Köln 1996, S. 553.

⁴⁸⁸ Tabrizī, *Mafātīh*, S. 227-228.

[...] پس در این وقت صحیفه از آسمان بدست مبارک انمظلوم نازل شد پس او را کشود و نظر کرد دید که صحیفه ملکوتیه همان عهدنامه است که در عالم ارواح و عالم ذر اول قبل از خلق دنیا و اهل دنیا نوشته شده است و از انمظلوم عهد و میثاق بشهادت و کشته شدن در راه حقتعالی گرفته شده است. پس انمظلوم به پشت انصحیفه نظر نمود دید در ان نوشته شده است یا حسین یا حبیبی [...] اگر میخواهی این بلارا از تو دفع بکنیم پس بدان ما آسمان وزمین را و اهل اسمانها وزمینها از ملنکه و جنّ و انس و غیر اینها همه را مطیع و منقاد حکم تو کرده ایم. حکم کن هر چه میخواهی [...] پس انمظلوم مطلع بمضمونان نوشته شدند و عرض کردند یا ربّ و یا الهی بر تو مخفی نیست و تو میدانی که من دوست میدارم که کشته شوم [...] کشته شدن من نصرت دین تو و احیا امر تو و حفظ ناموس شرع تو خواهد شد.

legt und kommentiert hat.⁴⁸⁹ Nizām al-‘Ulamā’ lässt diese Erzählung für sich stehen und bezieht weder Stellung zur Ursprungsquelle dieser Tradition noch zu ihrer Authentizität. Sie dient ihm schließlich zur Bekräftigung seiner Argumentation, dass das Martyrium eine Gunst (*talattuf*) Gottes und der Prophetenkel mit dem Willen Gottes einverstanden gewesen sei, getötet zu werden.⁴⁹⁰ Jenes himmlische Blatt bleibt in diesem Werk der einzig explizite Hinweis auf einen Bund zwischen Gott und dem dritten Imam, gleichwohl erklärt Nizām al-‘Ulamā’ weiter, dass Ḥusains Martyrium Gottes Wille (*mašiyat*) verkörpere.

Diese sechs Erzählungen bilden eindrucksvoll den Kern von Nizām al-‘Ulamā’s Argumentation über Ḥusains Martyrium als Ausdruck des göttlichen Willens und leisten einen bedeutenden Beitrag zur Sichtweise im späten 19. Jahrhundert, dergemäß der Imam über den Ort und ungefähren Zeitpunkt seines bevorstehenden Schicksals unterrichtet worden war.

Das *Kitāb Mafātīḥ al-kunūz* zeichnet sich jedoch nicht nur durch seinen umfangreichen Beitrag zum göttlichen Wissen des Imams aus, sondern ebenso durch die vielfältige Beschreibung von Ḥusains Tugenden, die seine Vorbildfunktion für die Gläubigen hervorhebt. An mehreren Stellen im Werk betont der Autor die Religiosität und Frömmigkeit des Prophetenkel, der Mekka nicht etwa verlassen habe, um sein Leben oder seinen Besitz vor Yazīd b. Mu‘āwiya, den Prätendenten auf das Kalifenamt, zu retten, sondern zugunsten des Schutzes der Religion und der Wiederherstellung der Ordnung in der Gemeinde.⁴⁹¹ Auf die Frage eines Gläubigen, warum Ḥusain nicht im Ḥaram Gottes in Mekka geblieben sei, soll er geantwortet haben, dass er die Würde des Hauses Gottes ob der anstehenden Auseinandersetzung mit seinem Widersacher Yazīd nicht habe verletzen wollen.⁴⁹² Als er schließlich auf dem Weg nach Kufa von der Ermordung seines Emissärs und Cousins Muslim b. ‘Aqil und dem Schwinden seiner Unterstützung unter der Bevölkerung Kufas erfuhr, erzählt Nizām al-‘Ulamā’ weiter, zeigte sich Ḥusain selbstlos und einsichtig und entband seine Gefährten von

⁴⁸⁹ Anonym verfasster Aufsatz über Darbandīs Maqalwerk *Asrār aš-šahāda*. www.deabel.ir/content/index.php?option=com_content&task=view&id=1748&Itemid=541 (letzter Aufruf: 13.09.2012).

⁴⁹⁰ Tabrizī, *Mafātīḥ*, S. 228. [...] رضای او بود بقضا در مقام جان نثاری [...]

⁴⁹¹ Ebd., S. 61f., 83, 84, 215, 235.
(ص 215) مقصود انحضرت در ان مخصه و معرکه نه نگاهداری مال بود و نه حفظ اطفال و عیال و مراسم هرکز در خلاصی جان و تن نبود [...] بلکه منظورش حفظ دین بود.
(ص 84) بدرستیکه من بیرون نرفتم از روی طغیان و عدوان و افساد و ظلم ولکن بیرون رفتم برای اصلاح امت جد خود.

⁴⁹² Ebd., S. 75.

ihrem Treueschwur für ihn. Nichtsdestotrotz stellte der Imam Niẓām al-‘Ulamā’s Ansicht nach für die Rettung der Gemeinde (*nağāt-i ummat*) seine Furchtlosigkeit unter Beweis und habe verkündet: „Ich habe keine Angst getötet zu werden! Das Martyrium ist die Hauptquelle der ewigen Glückseligkeit!“⁴⁹³

4.1.3 Imam Ḥusains Martyrium als eine von Gott auferlegte Verpflichtung in Niẓām al-‘Ulamā’s *Kitāb Sirr aš-šahāda*

In seinem 1895 lithographierten Werk *Kitāb Sirr aš-šahāda*, das ausschließlich vom Tod des dritten Imams handelt, führt Niẓām al-‘Ulamā’ die im oben genannten Maqtalwerk geführte Debatte über das außergewöhnliche Wissen Ḥusains fort. In diesem vergleichbar kurzen Werk geht der Religionsgelehrte über eine bloße Aufzählung der relevanten Überlieferungen hinaus und ordnet die Erzählungen explizit dem Diskurs über das besondere Wissen der Imame zu. So erklärt er, dass Imam Ḥusain vom Propheten Muḥammad und seinem Vater ‘Alī über die kommenden Ereignisse unterrichtet worden sei und in diesem Sinne als Imam durch göttliches Wissen (*‘ilm-i ladunī*) und das Buch des Martyriums (*kitāb-i šahādat*) vor seinem Tod bereits gewusst habe, dass ihm der Märtyrertod widerfahren werde.⁴⁹⁴

Wenngleich der Autor keine unmittelbare Erklärung bietet, was das außergewöhnliche Wissen Ḥusains umfasst, gibt sein Verweis auf das Wissen des Verborgenen (*‘ilm al-ğāib*), über das einzig Gott aus sich selbst heraus verfügt, näheren Aufschluss darüber: In der qur’ānischen Lehre vom Verborgenen, in der es u.a. heißt, „Keine Seele weiß, an welchem Ort sie stirbt“ (31:34) sieht der Gelehrte ausdrücklich keinen Widerspruch zum Wissen des Imams. Im Gegensatz zu gewöhnlichen Menschen, die weder ihr Schicksal noch den Ort ihres Todes kennen können, wurde Ḥusain als Imam durch göttliche Bekanntmachung und Eingebung (*bi-i‘lām wa-ilhām*) über die bevorstehenden Ereignisse unterrichtet.⁴⁹⁵ Mit dieser Erklärung knüpft der Gelehrte an al-Mağlīsīs Erörterung an, dass die Imame das Verborgene kennen, wenn Gott sie auf deren Wunsch darin einweiht. Dieser Lehre zufolge können die Imame über zukünf-

⁴⁹³ Ebd., S. 19, 120.

(ص 19) جناب سید الشہداء علیہ السلام کہ جمیع زحمات و اقدامات و تحمل صدمات او برای نجات امت بود.
(ص 120) از کشته شدن پاک ندارم و شہادت کہ سرمایہ سعادت ابدیست و منتہای امال دوستان خداست.

⁴⁹⁴ Tabrīzī, *Sirr*, S. 28, 29.

⁴⁹⁵ Ebd., S. 30.

tige Ereignisse informiert sein und den ungefähren Zeitpunkt und Ort ihres Todes kennen, jedoch nicht selbstverständlich von Anbeginn ihres Imamats. Dieses besondere Wissen des Imams stützt Nizām al-‘Ulamā’ auf zahlreiche Beispiele über die Vorhersage von Ḥusains nahender Tötung, die er jedoch mit nur wenigen Referenzquellen belegt. Einer Imam Ğa‘far zugeschriebenen Überlieferung zufolge habe beispielsweise der Engel Gabriel den Propheten allgemein wissen lassen, dass seine Gemeinde seinen Enkelsohn töten werde, während ‘Alī darüber unterrichtet worden sein soll, dass sein Sohn in Karbalā’ beerdigt werde.⁴⁹⁶ Ḥusain selbst soll den Überlieferungen entsprechend von seinem Großvater und dessen Ehefrau Umm Salma über göttliche Eingebung erfahren haben, dass er ein Märtyrer werde. Grundlage dieser Information ist wie in den ersten beiden qajarischen Quellen eine Traumvision Ḥusains, in der ihn Muḥammad informiert habe, dass Gott ihn getötet und seine Familie gefangen genommen sehe wolle.⁴⁹⁷ Im *Kitāb Sirr aš-šahāda* verzichtet Nizām al-‘Ulamā’ sowohl auf die Angabe einer Quelle als auch auf den Hinweis, dass es sich um göttliche Unterrichtung mittels eines Traums gehandelt habe.

Sowohl die Anknüpfung an das Wissen des Verborgenen als auch die Äußerung des Autors, dass der Prophetenkel durch das „Wissen des Imamats“ Kenntnis davon hatte, in Karbalā’ ein Märtyrer zu werden⁴⁹⁸, deuten darauf hin, dass Nizām al-‘Ulamā’ Ḥusains außergewöhnliches Wissen mit dem des Imamats gleichsetzt und synonym mit dem Wissen des Verborgenen verwendet.

Das eingangs erwähnte „Buch des Martyriums“ als eine Quelle von Ḥusains besonderem Wissen wird an keiner weiteren Stelle im Werk mehr thematisiert. Daher kann nur gemutmaßt werden, dass der Autor damit auf ein von al-Kulainī überliefertes Ḥadīṭ anspielt, demzufolge Muḥammad vom Himmel ein Vermächtnis (*waṣīya*) herabgesandt wurde, das für Ḥusain die Anweisung „zu kämpfen, zu töten und getötet zu werden“ bereithält.⁴⁹⁹

Aus der dargelegten Argumentation des Autors erschließt sich somit, dass sich hinter dem „Geheimnis des Martyriums“ – wie Nizām al-‘Ulamā’ sein Werk betitelt hat – nichts Geringeres verbirgt als die Sicht auf Ḥusains Martyrium als

⁴⁹⁶ Ebd., S. 33, 35, 50f. Die Unterrichtung Muḥammads durch Gabriel ist in al-Kulainīs *Kitāb al-Kāfi* verzeichnet.

⁴⁹⁷ Ebd., S. 21, 51, 52.

⁴⁹⁸ Ebd., S. 29. [...] که انجناب بعلم امامت میدانست در کربلا شهید خواهد شد.

⁴⁹⁹ Vgl. al-Kulainī, a.a.O., I:279/1.

[...] ومضى فتح الحسين (ع) الخاتم الثالث فوجد فيها أن قاتل فاقتل وتقتل واخرج بأقوام للشهادة، لا شهادة لهم إلا معك. [...]

eine von Gott auferlegte Verpflichtung, der sich der Imam bewusst und mit voller Absicht (*‘āliman wa ‘āmidan*) hingegeben hat.⁵⁰⁰

4.1.4 Nizām al-‘Ulamā’ über den Bund zwischen Gott und Imam Ḥusain in *Mağālis-i ḥusainīya*

Eben diese Sichtweise wiederholt Nizām al-‘Ulamā’ in seinem Werk *Mağālis-i ḥusainīya*, der dritten untersuchten Quelle des Gelehrten, ohne bemerkenswerte Ergänzungen vorzunehmen. Wie bereits im *Kitāb Sirr aš-šahāda* führt der Autor Imam Ḥusains Kenntnisse über seine Tötung in der irakischen Wüste auf dessen „göttliches Wissen“ (*‘ilm-i ladunī*) und das „Buch des Martyriums“ (*kitāb-i šahādat*), auf einige Qur’ānpassagen sowie auf Überlieferungen von Muḥammad und ‘Alī zurück.⁵⁰¹ Der Autor erwähnt zusammenfassend mehrere Überlieferungen und Erzählungen (*aḥbār* und *riwāyāt*) aus al-Mağlisīs Ḥadīṭ-Kompendien *Bihār al-anwār* und *Ġalā’ al-‘uyūn* sowie einigen Maqṭalwerken, die von Muḥammads und ‘Alīs außergewöhnlichem Wissen über Ḥusains bevorstehende Tötung im Irak handeln.⁵⁰² Diese allgemeinen Beispiele bekräftigt Nizām al-‘Ulamā’ mit seinem Hinweis auf einige „vertrauenswürdige Erzählungen“ (*riwāyāt-i mu‘tabara*), denen zufolge Gabriel den Propheten über das Martyrium seines Enkelsohnes unterrichtet habe. Das *Mağālis-i ḥusainīya*, das sich primär mit den Zielen des Imams und den Fragen befasst, warum er sich seinem politischen Kontrahenten widersetzte und sich in den Irak begab, scheint hinsichtlich des außergewöhnlichen Wissens Ḥusains lediglich eine Zusammenfassung bereits früher verfasster Erörterungen des Autors zu sein. Die einzige ausführliche Überlieferung, die das Vorwissen des Imams um seine Tötung belegt, ist die in den oben genannten Quellen erwähnte Warnung Umm Salmas, dass Ḥusain in der Ebene von Karbalā’ zum Märtyrer werde. Als Referenzquelle gibt Nizām al-‘Ulamā’ das Ḥadīṭ-Kompodium *‘Awālim al-‘ulūm wa-l-ma‘ārif wa-l-aḥwāl min al-āyāt wa-l-aḥbār wa-l-aqwāl* von al-Mağlisīs Schüler ‘Abdallāh b. Nūrallāh Baḥrānī an, dessen Text sich von dem von al-Mağlisī überlieferten jedoch nicht unterscheidet.

⁵⁰⁰ Tabrīzī, *Sirr*, S. 36, 39.

(ص 39) [...] مقصود او نیز این بود که مردم بدانند انجناب خود را در این عزیمت من جناب الله مکلف میدانند.

⁵⁰¹ Tabrīzī, *Mağālis*, S. 194, 204.

اینکه آنحضرت بعلم لدنی و کتاب شهادت خود را میدانست و از حضرت رسول و جناب امیر علیهما السلام باینواقعه خیر رسیده بود.

⁵⁰² Ebd., S. 209, 220, 221.

Wie in seinen anderen beiden Werken rundet Nizām al-‘Ulamā’ seine Beschreibung von Ḥusains göttlichem Wissen mit der Schlussfolgerung ab, dass vertrauenswürdige Erzählungen jenen Tag des Bundes – zwischen Gott und dem Imam – thematisieren, an dem Ḥusains Martyrium zugunsten der Wiederbelebung der Religion und Führung der Muslime beschlossen wurde.⁵⁰³

4.1.5 Der Bund zwischen Gott und Imam Ḥusain auf der „Wohlverwahrten Tafel“ (*lauḥ mahfūz*) in Bārfurūšis *Manāhiḡ ar-rašāda fī asrār aš-šahāda*

Jener Bund zwischen Gott und dem Imam bestimmt schließlich die Beschreibung des Prophetenenkels im 1916 lithographierten Maqṭalwerk *Manāhiḡ ar-rašāda fī asrār aš-šahāda* des Ayatullahs Rūḡullāh Bārfurūšī Māzandarānī (gest. 1949). Seiner Überzeugung nach schloss Gott einst ein Abkommen mit Ḥusain und dessen Anhängern über deren Martyrium, das auf einer Tafel (*lawḥ*) niedergeschrieben worden sein soll.⁵⁰⁴ Jene wohlverwahrte Tafel (*lauḥ mahfūz*) gilt als vorexistenter Verwahrungsort des Qur’ān im Himmel (Q. 85:21-22) und wird als himmlisches Buch verstanden, das sämtliches Wissen Gottes sowie Ereignisse aus der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft enthält.⁵⁰⁵ Schenkt man einer Überlieferung Imam aṣ-Ṣādiq’s Glauben, befahl Gott dem Stift „[...] schreib auf die wohlverwahrte Tafel, was war und was sich bis zum Tag des Jüngsten Gerichts ereignen wird!’ Die Tinte ist aus Licht, der Stift ist aus Licht und die Tafel ist aus Licht.“⁵⁰⁶ Als Zeichen jenen Bundes über Ḥusains Martyrium sandte Gott dem dritten Imam, so schilderte es Bārfurūšī ohne Angabe eines Überlieferers, am Tag der Schlacht von Karbalā’ eine auf jener Tafel hinterlegte Seite (*ṣahīfa*) herab, auf der Er ihm die Unterstützung der Engel angeboten habe. Ḥusain hingegen soll das Blatt in den Himmel geschleudert und ausgerufen haben: „Oh Gott! Siebzig Mal will ich getötet werden um Deinetwillen wieder zu

⁵⁰³ Tabrizī, *Sirr*, S. 173.

و حال انکه موافق روایات معتبره انحضرت از روز میثاق امر شهادت را که موجب احیاء دین و هدایت مسلمین بوده.

⁵⁰⁴ Bārfurūšī, a.a.O., S. 120, 121, 122, 138, 141.

(ص 120) خداوند [...] بر شهادت ابا عبدالله عهد و میثاق گرفت.

(ص 138) کتاب عهد باسم ابی عبدالله مجربیان القلم علی اللوح باذن الله خداوند عهد و میثاق گرفت از حسین واصحاب او [...]

⁵⁰⁵ Robert Wisnovsky: “Heavenly Book”, in: Jane Dammen McAuliffe (Hrsg.), *Encyclopaedia of the Qur’ān*, 6 Bände, Bd. II, Leiden 2002, S. 412a-414a, S. 414a.

⁵⁰⁶ al-Maḡlisī, a.a.O., 57:368.

عن الصادق عليه السلام قال: قال الله للقلم: اكتب في اللوح المحفوظ ما كان و ما هو كائن الى يوم القيامة فالمداد مداد من نور و القلم قلم من نور و اللوح لوح من نور.

leben!“ und fügte sich seinem festgeschriebenen Schicksal.⁵⁰⁷ Wie in den zuvor besprochenen Maqatalwerken betont der Gelehrte, dass der dritte Imam aufgrund seines besonderen Wissens als Imam (*‘ilm-i imāmat*), das das Wissen gewöhnlicher Menschen weit übersteigt, über seine nahende Tötung Bescheid wusste, die er mit einigen Überlieferungen zu belegen versuchte. Neben sehr allgemeinen Zusammenfassungen beruft sich Bārfurūšī auf eine Erzählung aus Ibn Qaulawaih⁵⁰⁸ Ḥadīṭ-Sammlung *Kāmil az-ziyārāt*, der zufolge Muḥammad weinend seinem kleinen Enkelsohn vorausgesagt haben soll: „Ja! Dich, deinen Vater und deinen Bruder werden sie töten.“⁵⁰⁹ Die anderen beiden bei al-Maḡlisī verzeichneten Überlieferungen über die Warnung Umm Salmas und Muḥammads Nachricht „Gott will dich getötet sehen!“ sind hinlänglich aus den anderen qajarischen Quellen bekannt. Bemerkenswert ist jedoch Bārfurūšīs Urteil, dass „dieses Ḥadīṭ zeigt, dass das Martyrium Abū ‘Abdallāhs [Ḥusain b. ‘Alī, M.B.] Gottes Wille war.“⁵¹⁰

4.1.6 Ṣāliḥī-Naḡafābādīs Ḥadīṭ-Kritik an den Überlieferungen über Imam Ḥusains außergewöhnliches Wissen in *Ṣahīd-i ḡāwīd*

Den umfangreichsten Beitrag zur Debatte des außergewöhnlichen Wissens Imam Ḥusains leistete der religiöse Gelehrte Ni‘matullāh Ṣāliḥī-Naḡafābādī mit seiner historischen Untersuchung *Ṣahīd-i ḡāwīd*. Dieses 1969 veröffentlichte Werk stellt einen Bruch mit der Sichtweise qajarischer Gelehrter dar, die unter anderem zum Trost der Gemeinde bekräftigten, dass Ḥusain über seine bevorstehende Tötung unterrichtet worden sei und sich in der Erfüllung seines Bundes mit Gott bewusst seinem Martyrium ergeben habe. Mittels umfangreicher Quellenkritik jener Überlieferungen über die Vorhersage von Ḥusains Tötung versucht Ṣāliḥī-Naḡafābādī seine Hauptthese zu belegen, der dritte Imam habe zum Schutz der Religion eine islamische Regierung zu errichten beabsichtigt. Dabei kommt er zu dem Schluss, dass der Prophetenenkel den genauen Zeit-

⁵⁰⁷ Bārfurūšī, a.a.O., S. 138f., 201.

همین کتاب عهد بوده در روز عاشورا از آسمان نازل شده بدست ابی عبدالله رسیده [...] وقتیکه حضرت صحیفه را خواند انداخت اورا بسمت آسمان عرض کرد خدایا میخواهم که هفتاد مرتبه گشته شوم دوباره زنده گردم [...] در راه رضای تو.

⁵⁰⁸ Der imamitische Rechtsgelehrte und Traditionarier Ibn Qaulawaih war ein Schüler al-Kulainīs und Lehrer von aš-Ṣaiḥ al-Mufid und verfasste eines der wichtigsten Werke über die Verdienste der Pilgerfahrt zu den Gräbern der Imame (*ziyāra*) und der Trauer über die Prophetenfamilie.

⁵⁰⁹ Bārfurūšī, a.a.O., S. 174.

[...] یا جداه مرا میکشند فرمود بلی تورا و پدر تورا و برادر تورا میکشند [...]

⁵¹⁰ Ebd., S. 201.

این حدیث میرساند که شهادت ابیعبده ع از جهت مشیت الله بوده.

punkt seines Todes nicht habe kennen können und somit nur eingeschränkt über göttliches Wissen verfügt habe, womit er einen bedeutenden Aspekt der Imamatslehre in Frage stellte.

Einleitend widmet Ṣāliḥī-Nağafābādī wenige Seiten seiner Einleitung den „himmlischen Wesenszügen“ (*ğanba-yi malakūti*) des Propheten und der Imame, womit er auf die Imamatslehre rekurriert und das besondere Wesen des dritten Imams herausstellt. Dazu zählt er die wesentlichen Eigenschaften eines Imams, die der Unfehlbarkeit und Sündlosigkeit (*‘iṣma*), der Fürsprache am Tag des Jüngsten Gerichts (*ṣafā‘a*) sowie göttlich inspiriertes Wissen (*‘ulūm-i ilhāmī*).⁵¹¹ Von diesen drei Aspekten erörtert der Autor lediglich das außergewöhnliche Wissen der Imame, über dessen Umfang unter schiitischen Gelehrten seit dem neunten Jahrhundert die Meinungen auseinandergehen. In einem sehr knappen Überblick stellt er die beiden seiner Ansicht nach vorherrschenden Standpunkte kontrastierend gegenüber. Der ersten Meinung zufolge war der dritte Imam in das Wissen des Verborgenen (*‘ilm-i ġaib*) eingeweiht, dementsprechend ihm nicht das kleinste Ereignis verborgen geblieben sei, das mit seinem Martyrium in Verbindung stand, d.h. er soll sowohl den Ort als auch den Zeitpunkt seiner Tötung gekannt haben.⁵¹² Gemäß dieser Sichtweise habe sich Imam Ḥusain der ihm von Gott auferlegten Verpflichtung gefügt und ist nach Kufa gezogen, obwohl er gewusst habe, dass er dort nicht ankommen und in Karbalā’ zum Märtyrer werde. Erstaunlicherweise nennt der Autor lediglich Ayatullah ‘Allāma Ṭabāṭabā’ī als Vertreter dieser Position, obgleich die Wurzeln dieser Überzeugung bis auf den Traditionarier al-Kulainī zurückreichen und später beispielsweise von dem Historiker Rağab al-Ḥāfiẓ al-Bursī und qajarischen Autoren verfochten wurde.

Basierend auf rationalen Erwägungen, erklärt der Autor die zweite Haltung, haben hingegen die Gelehrten aš-Šaiḫ al-Mufid, aš-Šarīf al-Murtaḍā und Abū Ğa‘far aṭ-Ṭūsī den Glauben an Imam Ḥusains allumfassendes besonderes Wissen ab abgelehnt. Sie hätten sich durchaus davon überzeugt gezeigt, dass der dritte Imam um sein bevorstehendes Martyrium gewusst habe, jedoch sei ihm nicht klar gewesen, dass es auf seiner Reise in den Irak eintreten werde. In Vorahnung, welche Meinungsverschiedenheiten Teile seiner Argumentation auslösen würden, betont Ṣāliḥī-Nağafābādī nachdrücklich, dass er die Frage unter-

⁵¹¹ Ṣāliḥī-Nağafābādī, a.a.O., S. vi, vii.

⁵¹² Die folgenden Informationen stammen, wenn nicht anders angegeben aus: Ebd., S. ix.

suchen wolle, ob Imam Ḥusain Mekka mit der Absicht verließ, um getötet zu werden. Keineswegs beabsichtige er, Ḥusains besondere Eigenschaften, die er als Imam aufweist, zu negieren. Vielmehr seien Muḥammads Vorhersage von Ḥusains Tötung und der Fakt, dass der Imam bereits in seiner Kindheit darüber unterrichtet worden sei, dass er ein Märtyrer wird, doch unbestreitbare Wahrheiten (*musallamāt*), beschwichtigt der Autor.⁵¹³

Ṣāliḥī-Nağafābādīs Quellenanalyse und Ḥadīṭkritik beruhen auf jenen Überlieferungen über Ḥusains außergewöhnliches Wissen, auf deren Grundlage qajarische Religionsgelehrte das Martyrium des Prophetenenkels als Erfüllung seines Bundes mit Gott deuteten. Einen Bezug zu diesem Diskurs stellt er jedoch nicht her. Vielmehr richtet er sein Hauptaugenmerk zur Stärkung seiner These, der Imam habe in Kufa eine islamische Regierung errichten wollen, auf den Nachweis, dass sich frühere Gelehrte auf zum Teil unzuverlässige Überlieferungen gestützt hätten.

An den Anfang seiner Untersuchung stellt der Religionsgelehrte die sogenannte „Traum-Erzählung“ (*qiṣṣa-yi ḥwāb*), der zufolge sich „viele Menschen vorstellen, dass Imam Ḥusain am Grab Muḥammads von dessen Anweisung geträumt hat, auszuziehen um getötet zu werden.“⁵¹⁴ Ohne Nennung des arabischen Urtextes oder einer genauen Referenz fasst Ṣāliḥī-Nağafābādī die von dem Historiker Ibn Aṭam überlieferte Erzählung zusammen. Er berichtet, dass Ḥusain, nachdem er dem Gouverneur von Medina den Treueid für Yazīd b. Muʿāwiya verweigert hatte, an zwei aufeinander folgenden Abenden zum Grab seines Großvaters Muḥammad pilgerte, der ihm am zweiten Abend im Traum begegnet sei und mitgeteilt haben soll: „Du wirst in der nahen Zukunft getötet! [...] Eine andere Lösung, als dass du auf die Erde zurückkehrst und Märtyrer wirst, gibt es nicht!“⁵¹⁵ In seinem 819 verfassten *Kitāb al-Futūḥ* überlieferte Ibn Aṭam die göttliche Unterrichtung durch Muḥammad wie folgt:

„Ach mein Sohn, Ḥusain: Mir ist, als sähe ich dich demnächst von einer Schar aus meiner Gemeinde in der Gegend von Karbalāʾ dahingemetzelt!

⁵¹³ Ebd., S. viii, 368.

رسول خدا (ص) قبلا شهادت حضرت سید الشهداء علیه السلام را پیشگویی فرموده بود و خود امام حسین (ع) از زمان کودکی میدانست که سرانجام شهید خواهد شد. این مطلب از مسلمات است.

⁵¹⁴ Ebd., S. 368.

⁵¹⁵ Ṣāliḥī-Nağafābādī, a.a.O., S. 370f.

[...] و باز شب دوم به زیارت قبر جدش رفت [...] و در خواب رسول خدا را دید. [...] پیغمبر خدا (ص) امام حسین (ع) را در آغوش گرفت و بوی فرمود: تو در آینده نزدیکی کشته میشوی [...] چاره ای جز این نیست که بدنیا برگردی و شهید شوی.

[...] Es gibt keinen Ausweg für dich als auf die Erde zurückzukehren bis dir Gott das Martyrium schenkt.⁵¹⁶

Ibn Aʿtam's Beschreibung stützt sich auf einen der frühesten Berichte über die Ereignisse von Karbalāʾ, auf Abū Miḥnaf's *Kitāb Maqtal al-Ḥusain*, welches Ṣāliḥī-Naḡafābādī in seiner Einleitung als eines der bedeutendsten Quellen für die Rekonstruktion der frühislamischen Ereignisse hervorhebt. Den ursprünglichen Gewährsmann dieser Überlieferung Abū Miḥnaf, der zu den Schülern des sechsten Imams Ġaʿfar aṣ-Ṣādiq zählte, nennt Ṣāliḥī-Naḡafābādī nicht. Stattdessen weckt seine Darstellung den Eindruck, als habe Ibn Aʿtam diese Erzählung im neunten Jahrhundert in Umlauf gebracht. So übt der Historiker denn Kritik an Ibn Aʿtam's Zeitgenossen und späteren Gelehrten, darunter Ibn Bābawaih und Ibn Ṣahrāšūb (gest. 1192), dass sie jene „Traum-Erzählung“ mit kleinen Abweichungen übermitteln, nicht aber darauf hingewiesen hätten, dass es sich um eine schwache Überlieferung handle.⁵¹⁷ Weiter diskreditiert er Ibn Aʿtam mit dem Hinweis, dass Ḥadīṭ-Gelehrte den Historiker als Gewährsmann für nicht vertrauenswürdig befunden und sein Wort hinsichtlich Ḥusains göttlicher Eingebung mittels eines Traums nicht akzeptiert hätten.⁵¹⁸ In seinem Bestreben, den Umfang von Imam Ḥusains außergewöhnlichem Wissen in Frage zu stellen, hängt Ṣāliḥī-Naḡafābādī augenscheinlich der Sicht sunnitischer Gelehrter an, die die Glaubwürdigkeit von Ibn Aʿtam als Überlieferer aufgrund seiner pro-alidischen Tendenzen in Zweifel gezogen haben.⁵¹⁹ Schließlich schlussfolgert er, dass die oben genannte Überlieferung, selbst wenn sie authentisch wäre, nicht belegt, „dass der Imam im Traum die Anweisung erhalten hat, auszuziehen, um getötet zu werden.“⁵²⁰

Weder die persische Zusammenfassung noch der arabische Text deuten auf diese Weisung Muḥammads hin, was den Schluss nahe legt, dass Ṣāliḥī-Naḡafābādī möglicherweise die von Ibn Aʿtam überlieferte „Traum-Erzählung“ mit einem von al-Kulainī übermittelten Ḥadīṭ über das himmlische Vermächtnis

⁵¹⁶ Ibn Aʿtam, a.a.O., V:28f.

[...] فأغفى ساعة، فرأى النبي صلى الله عليه وسلم [...] وقال: يا بني يا حسين! كأ نك عن قريب أراك مقتولا مذبحا بأرض كرب و بلاء من عصابة من أمتي [...] يا حسين! إنه لا بد لك من الرجوع إلى الدنيا حتى ترزق الشهادة [...]

⁵¹⁷ Ṣāliḥī-Naḡafābādī, a.a.O., S. 373.

⁵¹⁸ Ebd., S. 377.

از این قبیل دروغها و افتراءها در نوشته های ابن اعثم باز هم دیده میشود بهمین جهت در باره او گفته اند: او نزد علمای حدیث قابل اعتماد نیست. از آنچه گذشت روشن شد که گفتار ابن اعثم در مورد خواب امام قابل قبول نیست.

⁵¹⁹ Daniel, a.a.O.

⁵²⁰ Ṣāliḥī-Naḡafābādī, a.a.O., S. 377.

حالا فرض میکنیم خواب دیدن امام کنار قبر رسول خدا (ص) آنطور که ابن اعثم گفته صحیح باشد ولی از آن معلوم نمیشود که امام در خواب دستور گرفته است برای کشته شدن بیرون برود [...].

Muḥammads verwechselte. Stark verkürzt zitiert er aus jenem „himmlischen Brief“ (*nāma-yi āsmānī*), den Ḥusain von seinem sterbenden Bruder Ḥasan als versiegeltes Dokument erhalten haben soll. Darin, heißt es, fand er die Aufforderung vor, „zu kämpfen, zu töten, getötet zu werden und mit Angehörigen zugunsten des Martyriums auszuziehen.“⁵²¹ Vollständig lautet das Ḥadīṭ, das der sechste Imam Ğāfar aṣ-Ṣādiq über seinen Enkel ‘Alī b. al-Ḥusain b. ‘Alī von Abū Ğamīla über Imam Ḥusain überlieferte, wie folgt:

„Über Abū ‘Abdallāh [Ḥusain b. ‘Alī, M.B.], der sagte: ‘Dieses Vermächtnis wurde Muḥammad vom Himmel als Buch herabgesandt. Außer diesem Vermächtnis wurde Muḥammad kein versiegeltes Buch herabgesandt.’ Da sagte Gabriel: ‘Oh Muḥammad, dies ist dein Vermächtnis hinsichtlich deiner Gemeinde an deine Familie.’ Da fragte der Gesandte Gottes: ‘Wer aus meiner Familie, oh Gabriel?’ Der antwortete: ‘Der Vortreffliche Gottes unter ihnen und dessen Nachkommen. Er soll von dir das Wissen der Prophetie erben so wie Abraham [das Wissen] hinterlassen hat. Sein Erbe gebührt ‘Alī und deinen Nachkommen aus seiner Linie.’ Er sagte, auf dem Vermächtnis sind Siegel. Sodann öffnete ‘Alī das erste Siegel und tat, was darin [geschrieben] stand. Dann öffnete Ḥasan das zweite Siegel und tat, was ihm darin befohlen wurde. Dann starb Ḥasan und Ḥusain öffnete das dritte Siegel. Darin fand er [die Anweisung] zu kämpfen, zu töten, getötet zu werden und mit Angehörigen zugunsten des Martyriums auszuziehen. Sie [finden] kein Martyrium außer mit dir. [...]“⁵²²

„Beim Betrachten dieser beiden Überlieferungen (bzw. [eigentlich] einer Überlieferung)“ räumt Ṣāliḥī-Nağafābādī ein, „kann man [durchaus] vermuten, dass der Prophetenenkel anfänglich ausgezogen war, um getötet zu werden“. Unter Verweis auf die Ḥadīṭ-Kritik früherer Gelehrter negiert er jedoch die Authentizität des Imam Ḥusain zugeschriebenen Ausspruches. Während der Rechtsgelehrte ‘Allāma al-Ḥillī (gest. 1325), ein Vertreter der rationalistischen Schule von Ḥilla, den oben zitierten Gewährsmann Abū Ğamīla als Mufaḍḍal b. aṣ-Ṣāliḥ – „einen Lügner, der das Ḥadīṭ erfunden hat“ – identifizierte, befand al-Mağlisī die Über-

⁵²¹ Ebd., S. 379.

فلما توفى الحسن ومضى فتح الحسين (ع) الخاتم الثالث فوجد فيها ان قاتل فاقتل وتقتل واخرج باقوام للشهادة لا شهادة لهم الا معك.

⁵²² al-Kulainī, a.a.O., I:279f./1.

[...] عن أبي عبدالله (ع) قال: إن الوصية نزلت من السماء على محمد كتاباً، لم ينزل على محمد (ص) كتاب مختوم إلا الوصية، فقال جبرئيل (ع): يا محمد هذه وصيتك في امتك عند أهل بيتك، فقال رسول الله (ص): اي أهل بيتي يا جبرئيل قال: نجيب الله منهم وذريته، ليرثك علم النبوة كما ورثه إبراهيم (ع) وميراثه لعلّي (ع) وذريته من صلبه، قال: وكان عليها خواتيم، قال: ففتح عليّ (ع) الخاتم الأول ومضى لما فيها ثم فتح الحسن (ع) الخاتم الثاني ومضى لما امر به فيها، فلما توفى الحسن ومضى فتح الحسين (ع) الخاتم الثالث فوجد فيها أن قاتل فاقتل وتقتل واخرج باقوام للشهادة، لا شهادة لهم إلا معك [...].

Al-Kulainī zitierte eine zweite Version dieser Überlieferung ähnlichen Inhalts mit einer anderen Überliefererkette, die Imam Ḥusain zugeschrieben wird. Vgl. al-Kulainī, a.a.O., I:280/2.

liefererkette der zweiten von al-Kulainī zitierten Version für unbekannt (*mağhūl*).⁵²³ So wiederholte Ṣāliḥī-Nağafābādī immer wiederkehrend, dass Ḥusain weder zu Lebzeiten noch nach dem Tod Mu‘āwiyas zugunsten des Martyriums ausgezogen sei. Nach dem Angriff seiner Feinde habe der Imam gekämpft und Ğihād geführt und sei in dessen Folge, bevor er die Regierungsgeschäfte in Kufa übernehmen konnte, zum Märtyrer geworden.⁵²⁴

Die umfangreichste Quellenkritik leistet Ṣāliḥī-Nağafābādī anhand der am häufigsten zitierten Überlieferung im Diskursstrang über Ḥusains besonderes Wissen – jene Traumvision von Muḥammads Vorhersage, dass Gott den dritten Imam getötet sehen wolle. Die Relevanz dieser Überlieferung spiegelt sich nicht nur in der qajarischen Auffassung vom Martyrium Ḥusains als Verkörperung des göttlichen Willens wider, sondern auch in ihrer Überliefererkette. Ibn Ṭāwūs führt dieses Ḥadīṭ auf zwei Sammlungen von Überlieferungen – *aṣl* – zurück, die Schüler der Imame erstmals niedergeschrieben hatten, von denen jedoch nur noch 16 aus ursprünglich 400 erhalten geblieben sind.⁵²⁵ Dem *isnād* zufolge überlieferten Aḥmad b. al-Ḥusain b. ‘Umar b. Buraida at-Ṭiqa (Todesjahr unbekannt) und der Gelehrte Muḥammad b. Dā’ūd al-Qummī⁵²⁶ (gest. 979), ein Zeitgenosse des Traditionariers Ibn Bābawaih, die oben erwähnte Traumvision über Imam Ğa‘far aṣ-Ṣādiq von Imam Ḥusain. Ṣāliḥī-Nağafābādī zitiert über Ibn Ṭāwūs auf Arabisch und in eigener Übersetzung die vollständige Unterhaltung zwischen Imam Ḥusain und seinem Halbbruder Muḥammad b. al-Ḥanafīya, der den Imam vor den treulosen Kufanern gewarnt und ihm nahegelegt hatte, im Jemen Schutz zu suchen. Ḥusain ließ Muḥammad b. al-Ḥanafīya vor seiner Abreise aus Mekka wissen: „Nachdem ich mich von dir getrennt habe, kam der Gesandte Gottes zu mir und sagte: ‘Oh Ḥusain, ziehe aus denn Gott will dich getötet sehen!’“⁵²⁷ Ungeachtet der Besonderheit, dass Ibn Ṭāwūs in seinem Maqṭalwerk auf den Ursprung dieser Überlieferung aus einem *aṣl* hinweist und zwei Überlieferer namentlich nennt, äußert Ṣāliḥī-Nağafābādī Zweifel an der Authen-

⁵²³ Ṣāliḥī-Nağafābādī, a.a.O., S. 379.f.

⁵²⁴ Ebd., S. 380f.

⁵²⁵ Etan Kohlberg: „Al-Uṣūl al-arba‘umi‘a“, in: Ders., *Belief and Law in Imāmī Shī‘ism*, Aldershot 1991, S. 128-163.

⁵²⁶ Ibn Dā’ūd al-Qummī verfasste um 971 Schriften unter anderem über die Verborgenheit des zwölften Imams und über die Verdienste eines Gläubigen für deren Pilgerfahrten zu den Gräbern der Imame.

⁵²⁷ Ṣāliḥī-Nağafābādī, a.a.O., S. 396.

[...] فقال: اتانى رسول الله بعد ما فارقتك فقال: يا حسين اخرج فان الله قد شاء ان يراك قتيلاً.

tizität dieser göttlichen Unterrichtung Imam Ḥusains. Er listet 15 Werke auf, die das betreffende Ḥadīṭ nicht enthalten, darunter beispielsweise Ibn Qutaiba Dīnawarīs (gest. 885) *al-Imāma wa-'s-siyāsa*, Abū Ḥanīfa Dīnawarīs (gest. 828) *al-Aḥbār aṭ-ṭiwāl*, Ibn Wādīḥ al-Ya'qūbīs (gest. 897) *Ta'rīḥ Ya'qūbī*, aṭ-Ṭabarīs (gest. 923) *Ta'rīḥ al-umam wa-'l-mulūk*, al-Kulainīs *Kitāb al-Kāfī*, Abū Faraġ al-Iṣfahānīs (gest. 928) *Maqātil aṭ-Ṭālibiyīn*, al-Mufīds *Kitāb al-Iršād* und Muwaffaq b. Aḥmad Ḥwārazmīs *Maqṭal al-Ḥusain*.⁵²⁸ Als erstes Werk, das Muḥammads Vorhersage überlieferte, identifizierte Ṣāliḥī-Naġafābādī Ibn Ṭāwūs' Maqṭalwerk *al-Luhūf*. Dessen Glaubwürdigkeit stellte er jedoch umgehend in Frage, weil Ibn Ṭāwūs lediglich die oben erwähnten zwei Gewährsmänner vermerkte, jedoch keinen vollständigen *isnād* angab und keinerlei biographische Informationen über die Erzähler der Geschichte (*rāwiyān-i īn qiṣṣa*) vorlägen. Zudem fragt er kritisch, ob jene Historiker und Gelehrte wie Ya'qūbī, al-Kulainī und al-Mufīd, die vor Ibn Ṭāwūs wirkten, die Erzählung von Muḥammads Vorhersage überhaupt gekannt haben und falls ja, ob sie sie wohl deshalb nicht überliefert haben, weil sie ihnen nicht vertrauenswürdig erschien.⁵²⁹

Ṣāliḥī-Naġafābādī äußert nicht nur seine Bedenken hinsichtlich der Authentizität des Ausspruchs „Ziehe aus, denn Gott will dich getötet sehen!“, sondern er negiert auch die in spätqajarischen Maqṭalwerken vertretene Ansicht, Ḥusains Martyrium verkörpere den Willen Gottes. In seinen Augen stellt die Tötung des dritten Imams eine große Sünde (*gunāh-i buzurġ*) und einen großen Schlag gegen den Islam dar, die Gott ohne Zweifel nicht gewollt haben könne.⁵³⁰ Nicht das Getötetwerden um Gottes willen sei Sein Wunsch (*maṭlūb-i ḥudā*), sondern die Verteidigung und der Schutz der Religion, die manchmal zur Tötung führen. Es sei weder Gottes Wunsch, noch der des Propheten oder des Imams selbst gewesen, dass Ḥusain mit der Absicht nach Karbalā' zog, getötet zu werden.⁵³¹ Ṣāliḥī-Naġafābādīs schwer nachvollziehbares Fazit lautet, dass man die Überlieferung als Vorhersage Muḥammads von Ḥusains Martyrium verstehen könne, nicht

⁵²⁸ Ebd., S. 394f.

⁵²⁹ Ebd., S. 398.

⁵³⁰ Ebd., S. 400.

کشتن حسین بن علی (ع) چنانکه امام سجاد علیه السلام فرمود ضربت بزرگی بود که باسلام زدند و بدون تردید خدا نخواسته است چنین ضربتی را باسلام بزنند.

⁵³¹ Ebd., S. 401.

آیا کشتن امام مطلوبست؟ البته نه، پس در معرض قتل در آمدن امام بمنظور کشته شدن هم مطلوب نیست. نه مطلوب خداست، نه مطلوب پیغمبر خدا (ص)، نه مطلوب خود امام [...].

jedoch, dass der dritte Imam vom Propheten die Anweisung erhalten hat, um des eigenen Todes willen Mekka zu verlassen.⁵³²

Das letzte Beispiel aus der Argumentation des Religionsgelehrten, das Ḥusains außergewöhnliches Wissen berührt, ist ebenfalls bereits aus den zuvor analysierten qajarischen Maq̄talwerken bekannt. Während qajarische Autoren die Erzählung Umm Salmas, die von ihrem Ehemann Muḥammad über die Tötung Ḥusains informiert wurde, ausschließlich aus safawidischen Ḥadīṭ-Kompendien zitieren, beruft sich Ṣāliḥī-Naḡafābādī auf Quellen aus der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts und früher. Aus Muwaffaq b. Aḥmad Ḥwārazmī *Maq̄tal al-Ḥusain* fasst er ohne Nennung des originalen arabischen Texts oder einer Überliefererkette zusammen, dass einst Muḥammad Umm Salma ein mit Erde befülltes Glas gegeben habe, dessen Erde sich zu Blut wandeln soll, wenn der dritte Imam getötet wird.⁵³³ Ḥwārazmī führt diese Version der Umm-Salma-Erzählung auf das *Kitāb at-Ta'riḥ*⁵³⁴ des Historikers Ibn A'ṭam zurück, den Ṣāliḥī-Naḡafābādī jedoch mit keinem Wort erwähnt. Stattdessen ergänzt er seine von Ḥwārazmī überlieferte Zusammenfassung mit einer sehr umfangreichen Version aus einer frühen Quelle über das Imamāt – dem *Itbāt al-waṣīya*. Dort heißt es:

„Nachdem die Leute des Irak mit Imam Ḥusain im Briefwechsel standen und der Imam Muslim b. 'Aqīl zu ihnen gesandt hat, sagte Umm Salma zu ihm, während er selbst in den Irak weggehen wollte: 'Gehe nicht, denn ich habe vom Gesandten Gottes gehört: 'Mein Enkel Ḥusain wird im Irak getötet.' Er gab er mir ein Glas mit Erde und sagte: 'Bewahre es auf!' [Daraufhin] gab der Imam Umm Salma die Kunde: 'Ich werde ganz gewiss getötet. Vor der Vorherbestimmung Gottes kann ich nicht flüchten, vor dem Tod gibt es kein Entrinnen, [wobei] ich den Tag, die Stunde und den Ort, an dem ich getötet werde, kenne und ebenso den Ort meiner Beerdigung, so wie ich dich kenne. Wenn du willst, zeige ich dir meine Ruhestätte und die derjenigen, die mit mir getötet werden.' Sie sagte: 'Ich will.' Dann ging Umm Salma mit dem Imam zu dem Ort und er zeigte ihr seinen Ruheort und den seiner Anhänger. [Dabei] gab er ihr [etwas] von der Erde dieses Ortes, die sie mit der Erde, die sie bei sich trug, mischte. Dann sagte er zu ihr: 'Ich werde am Tag 'Āšūrā' nach dem Mittagsgebet getötet.'“⁵³⁵

⁵³² Ebd., S. 405.

[...] از کلمه «اخرج» میتواند تکوینی باشد که بمعنای پیشگویی شهادت امام خواهد بود. بنابر این از این حدیث نمیتوان فهمید که امام حسین (ع) از رسول خدا (ص) دستور گرفته است برای کشته شدن برود.

⁵³³ Ebd., S. 407.

⁵³⁴ Nach Informationen des Biographen und Geographen Yāqūt al-Ḥamawī ar-Rūmī (gest. 1229) ist das *Kitāb at-Ta'riḥ* der Anhang zu Ibn A'ṭams *Kitāb al-Futūḥ*.

Vgl. Abū 'l-Mu'ayyid al-Muwaffaq b. Aḥmad al-Malakī Aḥṭab Ḥwārazmī: *Maq̄tal al-Ḥusain*, 2 Bände, Band I, Najaf o.J., S. 89.

⁵³⁵ Ṣāliḥī-Naḡafābādī, a.a.O., S. 409f. Zitiert nach Anonym: *Itbāt al-waṣīya*, Ort und Jahr unbekannt, S. 139.

بعد از آنکه مردم عراق با امام حسین (ع) مکاتبه کردند و امام، مسلم بن عقیل را بسوی آنان فرستاد، هنگامیکه خود آنحضرت

Über den Autor und damit die zeitliche Einordnung des *Itbāt al-waṣīya* gehen die Forschungsmeinungen auseinander. Während einige Gelehrte wie beispielsweise Ibn Dāwūd al-Ḥillī (gest. 1307) und ‘Allāma al-Ḥillī (gest. 1325) das Werk dem Historiker ‘Alī b. Ḥusain Mas‘ūdī (gest. 956/957) zuordnen, verneint Ṣāliḥī-Nağafābādī, dass es aus dessen Feder stammt. Seiner Ansicht nach ist der Autor unbekannt. Ḥassan Anṣārī kommt in seiner Dissertation, einer bibliographischen Untersuchung zum Imam und der Verborgenheit, ebenfalls zu dem Schluss, dass das *Itbāt al-waṣīya* mit großer Wahrscheinlichkeit nicht von Mas‘ūdī verfasst worden ist.⁵³⁶ Stattdessen ermittelte er ein von Ibn Bābawaih angefertigtes Werk mit dem Titel *Kitāb Itbāt al-waṣīya li-‘Alī*.⁵³⁷ Wer auch immer der ursprüngliche Autor dieses Werks ist, Ṣāliḥī-Nağafābādī hält ihn aufgrund seiner behandelten Themen und verwendeten Überlieferungen für einen „leichtgläubigen und nachlässigen Menschen“, der sich nicht „von absurden Themen ferngehalten hat“.⁵³⁸ Aus diesem Grund hält er die Erzählung von Umm Salma für unzuverlässig und meint, spätere Autoren hätten sie unachtsam weitergegeben. Zum Inhalt dieser Überlieferung, erklärt Ṣāliḥī-Nağafābādī, gebe es zwei Lesarten: Man könne die Erzählung so deuten, dass Imam Ḥusain aus Mekka an den Ort seiner Opferung gezogen sei, „[...] um am [vorher-] bestimmten Tag und Ort anzukommen, um zur festgelegten Stunde an eben jenem Ort getötet zu werden.“⁵³⁹ Dagegen sprächen jedoch die Entsendung von Ḥusains Cousin Muslim b. ‘Aqil nach Kufa, um sich der Loyalität der Kufaner zu vergewissern, und Ḥusains von aṭ-Ṭabarī überlieferte Absichtsbekundung ‘Abdallāh b. Zubair gegenüber, nach Kufa und nicht nach Karbalā’ aufbrechen zu wollen. So schlussfolgert der Historiker an dieser Stelle, dass der dritte Imam zwar den Ort und Zeitpunkt

میخواست بعراق برود ام سلمه بوی پیغام داد که حرکت نکن چون من از رسول خدا شنیدم که میگفت: فرزندانم حسین در عراق کشته میشوند و یک شیشه خاک بمن داد و فرمود: آنرا نگاه دار. امام به ام سلمه پیغام داد: من حتماً کشته خواهم شد و از تقدیر خدا نمیتوان فرار کرد و از مرگ چاره ای نیست و من آن روز و ساعت و مکانی را که در آن کشته میشوم میدانم و جای دفن خود را میشناسم چنانکه ترامیشناسم و اگر بخواهی آرامگاه خود و کسانی را که با من کشته میشوند بتو نشان میدهم. گفت: میخواهم. آنگاه ام سلمه بحضور امام آمد آنحضرت اسم اعظم خدا را بزبان آورد و زمین پائین رفت و آرامگاه خود و یارانش را بام سلمه نشان داد و از خاک آن زمین به وی داد و او با خاکی که نزدش بود مخلوط کرد پس امام به وی فرمود: من روز عاشوراء بعد از نماز ظهر کشته میشوم.

⁵³⁶ Ebd., S. 409; Hassan Ansari: L’imamat et l’Occultation selon l’imamisme - Etude bibliographique et histoire des textes, unveröffentlichte Dissertation, in Druck, S. 144; Vgl.: Saiyid Muhammad Ġawād Ṣabīrī-Zingānī: „Itbāt al-waṣīya wa-Mas‘ūdī Ṣāḥib-i Murūğ ad-dahab“, in: *Rāsiḥūn*, o.O. 2007. <http://rasekhoon.net/article/show-4262.aspx> (letzter Aufruf: 7.10.2012.)

⁵³⁷ Ansari, a.a.O., S. 145.

⁵³⁸ Ṣāliḥī-Nağafābādī, a.a.O., S. 409.

از مطالعه مجموع از این کتاب اثبات الوصیة معلوم میشود نویسنده آن مردی خوش باور و سهل انگار بوده و از نوشتن مطالب نا معقول و بی اعتبار پرهیز نمیکرده است.

⁵³⁹ Ebd., S. 411.

seines Martyriums gekannt habe, wengleich nicht der Ort seiner Opferung (*qurbāngāh*) in Karbalā' das Ziel seiner Reise gewesen sei. Was den Umfang des außergewöhnlichen Wissen Imam Ḥusains anbelangt, erweist sich Ṣāliḥī-Naḡafābādīs Argumentation als inkonsequent. An anderer Stelle in seiner Untersuchung behauptet er – ohne dass der Leser anhand von Beispielen nachvollziehen könnte, wie er zu diesem Urteil gelangt – dass der dritte Imam sehr wohl darüber unterrichtet worden war, dass er getötet werde und ebenso an welchem Ort, wohingegen ihm der Zeitpunkt seines Martyriums unbekannt gewesen sei.⁵⁴⁰ Mit dieser Aussage bezieht er sich auf die Argumentation der Gelehrten aš-Šaiḥ al-Mufīd, aš-Šarīf al-Murtaḍā und Šaiḥ aṭ-Ṭūsī hinsichtlich des *‘ilm al-ḡaib* Imam Ḥusains, denen zufolge der Imam nicht gewusst habe, dass ihm auf der Reise in den Irak der Märtyrertod widerfahren werde.⁵⁴¹

Letztendlich ist es für Ṣāliḥī-Naḡafābādīs Argumentation nicht von primärer Bedeutung, ob der Historiker Ibn Aṭam die Umm-Salma-Erzählung erstmals im neunten Jahrhundert überliefert hat, der unbekannte Autor des *Iṭbāt al-waṣīya* oder vielleicht Ibn Bābawaih im zehnten Jahrhundert. Er hält sie für unzuverlässig und nutzt sie, um seine These zu stärken, dass der Prophetenkel nicht bewusst seinen Tod gesucht und sich seinem Schicksal des göttlich bestimmten Martyriums gefügt habe, sondern die Regierungsgeschäfte in Kufa zu übernehmen angestrebt habe.

Über seine ausgedehnte Quellenkritik hinaus gibt Ṣāliḥī-Naḡafābādī in seiner Einleitung vor, sich mit Imam Ḥusains menschlicher Seite (*ḡanba-yi bašarī*) zu befassen. Mit Superlativen wie „Ḥusain ist der vortrefflichste Nachfahre aus der Prophetenfamilie“ oder „das herausragendste Vorbild der Menschheit und der vollkommenste Mensch“ sowie „die wertvollste Person der islamischen Welt“, dessen Tötung ein „großer Schlag gegen den Islam“ war, zeichnet der Religionsgelehrte von Ḥusain ein Idealbild, das in dieser Form in den untersuchten qajarischen Quellen nicht wiedergegeben wurde.⁵⁴² Tatsächlich fällt die Beschreibung seiner menschlichen Seite relativ knapp aus und beschränkt sich auf die Preisung von Ḥusains Selbstlosigkeit, einzig zum Schutz des Islam sein Leben riskiert und geopfert zu haben.

⁵⁴⁰ Ebd., S. 249.

[...] ولی زمان آن [شهادت] معلوم نیست.

⁵⁴¹ Ebd., S. 455.

از آنچه گذشت روشن شد که شیخ مفید رضوان الله علیه نیز مثل سید مرتضی و شیخ طوسی قدس سرهما میگویند: امام حسین (ع) نمیدانست در این سفر شهید میشود.

⁵⁴² Ebd., S. 8, 158, 359, 400.

4.1.7 Die beginnende Loslösung vom dominierenden Thema des außergewöhnlichen Wissens in Muṭahharī's *Ḥamāsa-yi ḥusainī*

So hohe Wellen Ṣāliḥī-Nağafābādīs kontroverse historische Untersuchung auch innerhalb des theologischen Seminars in Qom schlug, in seinen Vorträgen geht Muṭahharī nur oberflächlich auf die von seinem Kollegen angestoßene Debatte ein. In seinen 1978 gehaltenen Vorträgen über „Das Wesen von Ḥusains Aufstand“ aus seinem Werk *Ḥamāsa-yi ḥusainī* greift der Religionsgelehrte die von Ṣāliḥī-Nağafābādī gestellten Fragen hinsichtlich Imam Ḥusains Vorwissen über sein bevorstehendes Martyrium knapp auf. Diesbezüglich fragt er, ob der dritte Imam basierend auf dem Wissen des Imamats (*‘ilm-i imāmat*) oder eher aus dem politischen Kontext heraus gewusst habe, dass er getötet wird, und ob er bewusst zum Ort seiner Opferung (*qurbāngāh*) nach Karbalā' gereist sei oder vielleicht ein anderes Ziel hatte.⁵⁴³ Aus rein historischer Sicht, erklärt der Ayatullah, könne man nicht mit Gewissheit sagen, dass der Prophetenkel absichtlich nach Karbalā' gezogen sei und um seine bevorstehende Tötung gewusst habe. Aus Überlieferungen und Erzählungen gehe jedoch hervor, dass das Ziel seiner Flucht vor Yazīd Kufa gewesen sei und bereits der Prophet den Tod seines Enkels vorausgesagt habe.⁵⁴⁴ Mit drei Überlieferungen über die Vorhersage von Ḥusains Martyrium knüpft Muṭahharī an Ṣāliḥī-Nağafābādīs Untersuchung an, wobei er weder Stellung dazu bezieht, in welchem Umfang der dritte Imam über göttliches Wissen verfügte, noch übt er ernsthaft Kritik an Ṣāliḥī-Nağafābādīs Argumentation.

Das erste gewählte Beispiel umfasst eine Traumvision des dritten Imams, die bis zur Untersuchung Ṣāliḥī-Nağafābādīs im Diskurs über das außergewöhnliche Wissen Imam Ḥusains keine Rolle gespielt hat. Die Authentizität der auf Ibn Aṭam zurückreichenden Erzählung, der zufolge Muḥammad seinem Enkel im Traum erschien und wissen ließ, dass er in der nahen Zukunft getötet werde, beurteilt Muṭahharī wie sein Kollege einige Jahre zuvor als nicht vertrauenswürdig (*qābil i'timād nīst*).⁵⁴⁵ Ebenso unglaubwürdig sei die von Ibn Aṭam überlieferte und auf Abū Miḥnaf zurückreichende Version in Ibn Bābawaihs Werk *al-Amālī*, dass der Prophet Ḥusain mittels einer göttlichen Eingebung anvertraut

⁵⁴³ Muṭahharī, a.a.O., II:119-122.

⁵⁴⁴ Ebd., S. 119.

⁵⁴⁵ Ebd., S. 135.

habe, Fāṭima, ʿAlī und Ḥasan sehnten sich nach ihm, so dass er zu ihnen eilen solle.⁵⁴⁶

Wenngleich Ayatullah Muṭahharī die Diskussion des außergewöhnlichen Wissens lediglich in zweien seiner Vorträge streift, vermochte er anhand seines zweiten Beispiels einen wichtigen Hinweis zur Datierung von Imam Ḥusains Predigt *Ḥuṭṭa al-maut* zu leisten, die der Imam vor seiner Reise in den Irak über seinen bevorstehenden Tod gehalten haben soll. Im vorliegenden Quellenkorpus argumentierte erstmals der qajarische Gelehrte Niẓām al-ʿUlamāʾ mit Hilfe dieser von al-Maḡlisī überlieferten Predigt, dass Ḥusain gewusst habe, auf dieser Reise zwischen an-Nawāwīs und Karbalāʾ getötet zu werden, und dass er sich in sein von Gott beschiedenes Schicksal gefügt habe. Unter Berufung auf Ibn Ṭāwūs' Maqṭalwerk *al-Luhūf* bestätigte Ṣāliḥī-Naḡafābādī Niẓām al-ʿUlamāʾs Haltung und räumte die Möglichkeit ein, dass der dritte Imam bewusst zum Ort seiner Opferung (*qurbāngāh*) nach Karbalāʾ unterwegs gewesen sein könnte. Der safawidische Ḥadīṭ-Kompilator al-Maḡlisī übermittelte diese Predigt von Ibn Ṭāwūs, der in der Sekundärliteratur als der früheste Tradent dieser Erzählung aufgeführt wird, was wohl der fehlenden Überliefererkette in seinem Maqṭalwerk zuzuschreiben ist. Ayatullah Muṭahharī wies darauf hin, dass der Historiker Ḥwārazmī in seinem Werk *Maqṭal al-Ḥusain* ein Jahrhundert vor Ibn Ṭāwūs eine ähnliche Version übermittelte, in der es heißt:

„Oh ihr Leute! Der Tod wurde dem Nachkommen Adams festgeschrieben, [so wie] das Halsband den Hals eines Mädchens [schmückt]. Heftiges Verlangen habe ich nach dem Wiedersehen mit meinen Vorfahren so wie Yaʿqūb nach Yūsuf. Wahrlich, der Tod ist mir [beschieden], so als schaute ich auf meine Glieder, die wilde Wüstentiere zerfetzen [und] sich [ihre] Wänster mit mir füllen.“⁵⁴⁷

Im Unterschied zu Ibn Ṭāwūs' Version fehlen in Ḥwārazmīs Überlieferung die Ortsbezeichnungen an-Nawāwīs und Karbalāʾ sowie der von Ibn Ṭāwūs tradierte letzte Satz „Ja, vor dem Tag, an dem das Schicksal [bestimmt wurde], gibt es keine Flucht!“. Auf diese textlichen Unterschiede geht Muṭahharī überhaupt nicht weiter ein, ebenso wenig erwähnt er den von Ḥwārazmī verzeichneten 13

⁵⁴⁶ Ebd.

⁵⁴⁷ Ebd., S. 136.

أيها الناس خط الموت على بني آدم كمخط القلادة على جيد الفتاة. وما اولهني الى اسلافي اشتياق يعقوب الى يوسف. وان لي مصرعاً انا لاقيه. كأتي انظر الى اوصالي تقطعها وحوش الفلوات غيراً وعفرأ قد ملأت مني اكراشاً ، رضی الله رضانا أهل البيت [...].

Generationen umfassenden *isnād*, dem zufolge der vierte Imam Zain al-‘Ābidīn diese Predigt von seinem Vater Ḥusain b. ‘Alī überliefert hat.⁵⁴⁸ Muṭahharī einzige Stellungnahme zu dieser Predigt, auf die er insgesamt siebenmal in seinen Vorträgen verwies, lautet, dass Imam Ḥusain den Tod um Gottes willen als schön verstanden habe.

Als drittes und letztes Beispiel führt der Religionsgelehrte die bedeutendste Überlieferung im Diskurs über das Wissen der Imame auf, Muḥammads durch einen Traum übermittelte Anweisung an seinen Enkel „Ziehe aus, denn Gott will dich getötet sehen!“. Ohne weitere Kontextualisierung dieser Traumvision fasst er lediglich zusammen, dass Gott gewollt habe, dass der Prophetenkel Märtyrer werde. Ṣāliḥī-Nağafābādī umfangreicher Quellenkritik, auf die Muṭahharī mit keinem Wort eingeht, stellte er die bereits in der späten Qajarenzeit vertretene Überzeugung gegenüber, dass jene Überlieferung und Ḥusains Martyrium den Willen Gottes (*mašīyat-i Allāh*) verkörpere.⁵⁴⁹

Die seit dem zehnten Jahrhundert existierende Debatte über Imam Ḥusains Vorwissen um dessen Martyrium fasst Muṭahharī verkürzt wie Ṣāliḥī-Nağafābādī in dessen Einleitung zusammen: „Einige haben gesagt, der Imam wusste nicht, dass er getötet wird, [...] und Andere vertraten die gegenteilige Meinung, der Imam wusste sicher, dass man ihn auf jeden Fall töten werde.“⁵⁵⁰ Einen eigenen expliziten Beitrag zu der von Ṣāliḥī-Nağafābādī wiederbelebten Diskussion, in welchem Umfang der Imam um sein bevorstehendes Martyrium wusste, leistet Muṭahharī nicht. Seine knappe Beschäftigung mit dem Thema deutet jedoch darauf hin, dass er ganz in der Tradition später qajarischer Gelehrter stand, die dem Imam allumfassendes Wissen zugeschrieben und sein Martyrium als gottgewollt verstanden haben.

Muṭahharī eigentlicher Fokus liegt stattdessen auf dem Entwurf eines positiveren, glorifizierenden Ḥusain-Bildes, womit er die Darstellung des dritten Imams in eine neue Richtung zu lenken begann. Muṭahharī arbeitete eine umfangreiche Definition des Begriffes *ḥamāsa* heraus, die über die lexikalische Bedeutung Kampfes-/Heldenmut (‘Alavī), Heldenmut/Tapferkeit (Steingass) sowie Kühnheit/Tapferkeit/Heldenmut und Kraft/Heftigkeit (*Luğat-nāma*) weit hinaus-

⁵⁴⁸ Ḥwārazmī, a.a.O., I:133.

⁵⁴⁹ Muṭahharī, a.a.O., I:398; Ders., a.a.O., II:57.

⁵⁵⁰ Ebd., II:124f.; Vgl. Ṣāliḥī-Nağafābādī, a.a.O., S. vii.

(ص 124) بعضی گفته اند امام نمی دانست کشته می شود [...] بعضی گفته اند بر عکس، امام یقین داشت به هر حال او را می کشند.

geht. Die Bedeutung von *ḥamāsa* umfasst für ihn Schattierungen von Kraft (*šiddat*), Unbeugsamkeit (*šalābat*), Standhaftigkeit (*īstādagi*) über Kühnheit/ Mannhaftigkeit (*mardānagi*), Eifer/Begeisterung (*ḥamīyat*), Enthusiasmus (*ğairat*) und Tapferkeit/Heldenmut (*šağāʿat*) bis hin zu Kampfes-/Kriegslust (*silahšūrī*) und Widerstand (*muqāwamat*). Um dieser Bandbreite eine religiöse Komponente zu verleihen, beschreitet Muṭahharī einen etwas ungewöhnlichen Weg. Er stützt sich auf den sunnitischen Historiker Ibn Aṭīr (gest. 1233), der in seinem Werk *Nihāya fī ġarīb al-ḥadīṯ wa-l-aṭār* den mekkanischen Stamm der Quraiš mit der Bezeichnung *ḥums* pries. Als *ḥums* gilt, wer sich am unnachgiebigsten, begeistert und von Enthusiasmus erfüllt zeigt, jene Quraiš also, die für ihre Religion unerschütterlichen Eifer aufwendeten.⁵⁵¹ Darauf aufbauend umfasst die Bedeutung von *ḥamāsa* für Muṭahharī die Verteidigung des Glaubens (*difāʿ az ʿaqīda*) sowie das Streben nach Gerechtigkeit (*ʿadālat-ḥwāhī*).⁵⁵² Diese Definition nutzt der Ayatullah als Ausgangspunkt für seine Kritik an den negativen Assoziationen mit den Ereignissen von Karbalāʾ und sein von Idealisierung und Heroismus geprägtes Ḥusain-Bild. Er bemängelt, dass die Schlacht von Karbalāʾ und Ḥusains gewaltsamer Tod überwiegend als Verbrechen, Schrecken und Tragödie dargestellt werden, anstatt den Kampfesmut und Stolz, das Glänzen und die Menschlichkeit des Prophetenenkels zu betonen.⁵⁵³ Fast gebetsmühlenartig predigt Muṭahharī, dass sich die Persönlichkeit des dritten Imams doch durch Tapferkeit (*šağāʿat*), Herzensstärke (*quwwat-i qalb*), Unerschrockenheit (*ğānbāzī*) und Heldenmut (*qahrmānī*) auszeichnet.⁵⁵⁴ Mit dem Mut, seinem politischen Widersacher Yazīd b. Muʿāwiya die Stirn geboten zu haben und seiner Opferbereitschaft habe Ḥusain den Menschen nicht nur Enthusiasmus und Geduld, sondern ebenso Selbstbeherrschung, Widerstandskraft und Standhaftigkeit gelehrt.⁵⁵⁵ Der Schluss liegt nahe, dass Muṭahharī mit diesem Ḥusain-Bild die Bevölkerung dazu zu bewegen versuchte, sich den dritten Imam zum Vorbild zu nehmen, um kul-

⁵⁵¹ Muṭahharī, a.a.O., S. II:207.

حُمس جمع احمس است و آنان طایفه قریش و اولاد آنان ... هستند. آنان حُمس نام گرفته اند زیرا در دین خود تحمس یعنی شدت و استواری داشتند.

⁵⁵² Ebd., I:14, 16, 26.

⁵⁵³ Ebd., I:20, 21, 26; Ders., a.a.O., II:218.

⁵⁵⁴ Ebd., I:18, 36, 51, 68, 189, 294.

⁵⁵⁵ Ebd., I:50.

حسین بن علی درس غیرت به مردم داد، درس تحمل و بردباری به مردم داد، ... درس صبر و تحمل و بردباری و مقاومت و ایستادگی در مقابل شداید به مردم داد.

tureller Entfremdung, politischer Apathie und der Unterdrückung der Opposition durch das Schah-Regime entgegenzutreten.⁵⁵⁶

4.1.8 Šarīʿatī's Streifzug des außergewöhnlichen Wissens Ḥusains in *Wāriṭ-i Ādam* und *Šahādat*

In Ayatullah Muṭahharī's Beschäftigung mit Imam Ḥusains Martyrium lässt sich eine allmähliche Loslösung vom dominierenden Thema des *ilm-i imāmat* hin zu einer neuen Sicht auf den dritten Imam beobachten, die sich in den Werken ʿAlī Šarīʿatī's fortsetzt. In seinen 1970 und 1972 gehaltenen Vorträgen *Ḥusain – Wāriṭ-i Ādam* und *Šahādat* nimmt der Soziologe Bezug auf Šaliḥī-Nağafābādī's Werk *Šahīd-i ġāwīd* und streift die Debatte über Ḥusains außergewöhnliches Wissen, wobei für ihn weder der Umfang des Wissens noch die Authentizität der Überlieferungen von Interesse waren. Anhand der beiden bedeutendsten Überlieferungen des Diskurses, der *Ḥuṭṭa al-maut*-Predigt und der Vorhersage Muḥammads, Gott wolle Ḥusain getötet sehen, argumentiert Šarīʿatī, dass der dritte Imam über seine bevorstehende Tötung unterrichtet gewesen und bewusst in seinen Tod gezogen sei.⁵⁵⁷ Im Gegensatz zur spätqajari-schen Sichtweise, die zum Trost der Gemeinde Ḥusains Tod als Ausdruck göttlichen Willens und einer höheren Sache gewidmet darstellt, preist Šarīʿatī die Furchtlosigkeit und Opferbereitschaft Imam Ḥusains und der Märtyrer von Karbalāʾ, die den Tod gleich einer „Halskette aus den schönsten Edelsteinen Gottes“ betrachtet hätten.⁵⁵⁸

Die zweite, am häufigsten zitierte Überlieferung über die Vorhersage Muḥammads über das göttlich bestimmte Martyrium Ḥusains, ordnet der Soziologe schließlich in sein Geschichtsverständnis ein. Die politische Ausgangslage, die Ḥusain zur Abreise in den Irak bewogen habe, erklärte Šarīʿatī seinem Publikum folgendermaßen:

„Ḥusain hat bewusst diese historische Vorherbestimmung auf seine Schultern genommen, als er unverzüglich Mekka verließ und zum Ort seiner Tötung eilte. Er weiß, dass die Geschichte wartet. Die Zeit [...] hat ihren Blick auf ihn gerichtet, dass er einen Schritt macht. Die Menschen, die schweigsam und regungslos in Gefangenschaft verharren, bedürfen seines

⁵⁵⁶ Ebd., I:20, 21, 26; II:218.

⁵⁵⁷ Šarīʿatī, „Šahādat“, S. 136, 179.

⁵⁵⁸ Ders., „Ḥusain – Wāriṭ-i Ādam“, S. 19-92, S. 19, 27.

[ص 27] اینان که مرگ را همچون گردنبندی از زیباترین گوهرهای خدا بر گردن آویخته اند [...]

Aufstandes und Schreies, und schließlich verlangt die Botschaft Gottes, die in die Hände des Teufels gefallen ist, von ihm, dass er mit seinem Tod Zeugnis von dieser Tragödie ablegt. Diese [Botschaft] lautet: Gott will dich getötet sehen!“⁵⁵⁹

Diese Geschichtsauffassung und gleichermaßen Šarī‘atīs fehlende theologische Ausbildung brachten ein einzigartiges und ambivalentes Ḥusain-Bild hervor, das im Denken von Šarī‘atīs Zeitgenossen seinesgleichen sucht. Er entwarf vom Prophetenkel das Idealbild eines Menschen, der alle positiven Werte verkörpert, die Seele der Menschen und festen Glauben versinnbildlicht und als Retter des Islam erwartet wird.⁵⁶⁰ In dieser Rolle sollte der dritte Imam seiner Verantwortung nachkommen, die muslimische Gemeinde gegen Unterdrückung (*zulm*) zu verteidigen und sich gegen Yazīds Machtansprüche, die die Šī‘at ‘Alī rechtmäßig in den Händen von ‘Alīs Nachkommen sah, zu erheben.⁵⁶¹ Das Ringen um die politische Führung der muslimischen Gemeinde knapp 50 Jahre nach dem Tod Muḥammads interpretiert der Soziologe wie folgt:

„Nun wartet die Zeit auf einen Menschen. Alles erwartet einen Mann, der alle Werte verkörpert, die gerade zerstört werden, der alle Ideale verkörpert, die schutzlos übrig geblieben sind und der den Glauben verkörpert, dessen beste Wächter sich in den Dienst des Feindes gestellt haben. Ja, jetzt erwartet die Zeit einen Mann, der etwas unternimmt. [...] Es ist ein Zeitalter gekommen, in dem alles niedergeht. Alle Früchte der Revolution verfaulen, und der feste Glauben der Menschen ruht einzig auf Hoffnungslosigkeit.“⁵⁶²

Es sei Ḥusains Pflicht gewesen, „einen bewaffneten Aufstand gegen die „Regierung der Usurpatoren“ [Yazīd b. Mu‘āwiya, M.B.] zu führen, das „machtvolle

⁵⁵⁹ Ders., „Šahādat“, S. 179.

و حسین آگاه از چنین رسالتی که تقدیر تاریخی، بر دوشش نهاده است بیدرنگ از مکه بیرون می آید و به سوی قتلگاه خویش، شتاب می گیرد. او می داند که تاریخ منتظر است. زمان [...] به او دوخته تا گامی پیش نهد، و مردم که در اسارت خاموش و بی حرکت مانده اند، به قیام و فریاد او محتاج اند و بالاخره، پیام خدا که اکنون به دست های شیطان افتاده است از او می خواهد که با مرگ خویش، این فاجعه را شهادت دهد. و این است که: ان الله شاء ان یراک قتیلًا خدا خواست که تو را کشته ببیند.

⁵⁶⁰ Ebd., S. 151.

نفس انسان بودن، آگاه بودن، ایمان داشتن، زندگی کردن، آدمی را «مسؤول جهاد» می کند و حسین مثل اعلای «انسانیت زنده عاشق و آگاه» است.

⁵⁶¹ Ebd., S. 135, 139.

⁵⁶² Ebd., S. 153.

اکنون زمان منتظر یک تن است، همه چیز در انتظار یک فرد است، فردی که تجسم همه ارزش ها بی است که دارد تا بود می شود و مجسمه همه ایده آل ها بی است که بی یاری و بی حا می مانده، و مظهر عقیده و ایمانی است که بهترین پاسدارانش به خدمت دشمن رفته اند. آری، اکنون در انتظار این است که یک مرد چه می کند؟ ... عصری پیش آمده است که در آن همه چیز سقوط می کند، همه ثمرات انقلاب تباه می شود و یأس تنها ایمان استوار خلق می گردد.

Heidentum⁵⁶³ des Regenten“ durch eine Revolution und einen Aufstand hinwegzufügen, das Recht [der Prophetenfamilie, M.B.] wiederzubeleben und die Führung der Menschen zu übernehmen.⁵⁶⁴ Diesen Erwartungen stellt Šarī‘atī schonungslos Ḥusains reales Unvermögen gegenüber. Der Prophetenenkel „muss kämpfen, hat aber keine Waffen.“⁵⁶⁵ Allein, schutzlos und ohne Armee sei er nicht in der Lage gewesen, sich gegen seinen Widersacher zu erheben, so dass er „keine [andere] Waffe hatte außer den Tod“.⁵⁶⁶ Šarī‘atī glorifiziert Ḥusains Martyrium als „einzige Art des Widerstands der Wahrheit, Rechtschaffenheit und Gerechtigkeit in einem Zeitalter und System, das Unredliche, die Lüge und Unterdrückung zu entwaffnen.“⁵⁶⁷ Mit seinem Tod und Blutvergießen habe der Prophetenenkel seinen politischen Widersacher gedemütigt, indem er Zeugnis darüber abgelegt hat, dass „ein großer Betrug, Usurpation und Grausamkeit herrschen“.⁵⁶⁸ Šarī‘atī’s Geschichtsphilosophie zufolge ist Ḥusain dank seiner Selbstopferung und der Bewahrung seiner Erinnerung in jedem Zeitalter anwesend und trete bis zum Ende der Zeit als Märtyrer aller Schauplätze und ein sich immerwährend Opfernder der Geschichte in Erscheinung.⁵⁶⁹ Er sei der Standartenträger im Kampf der Geschichte der Menschheit und versinnbildliche das Erbe des roten Banners, d.h. der Revolution und des Strebens nach Freiheit und Gerechtigkeit.⁵⁷⁰

⁵⁶³ Schiitische Quellen werfen den politischen Herausforderern der Prophetenfamilie, Mu‘āwiya b. Abī Sufyān und dessen Sohn Yazīd vor, beispielsweise durch Trunk- und Spielsucht dem Islam Schaden zugefügt zu haben, womit sie sich als politische Oberhäupter der muslimischen Gemeinde disqualifiziert hätten.

⁵⁶⁴ Šarī‘atī, „Šahādat“, S. 135.
امام می بایست در برابر حکومت غاصب قیام مسلحانه سیاسی بکند و جاهلیت مقتدر حاکم را به نیروی انقلاب و قیام بر دارد و حق را احیا کند و زمام مردم را به دست بگیرد.

⁵⁶⁵ Ebd., S. 151.
باید بجنگد، اما سلاح جنگیدن ندارد.

⁵⁶⁶ Ebd., S. 155.
مردی از خانه فاطمه بیرون آمده است، تنها و بی کس، با دست های خالی [...] جز «مرگ» سلاحی ندارد.

⁵⁶⁷ Ebd., S. 179.
«شهادت» آن چیزی است که تنها سلاح حمله و دفاع و تنها شیوه مقاومت «حقیقت»، «راستی» و «عدالت» است در عصری و در نظامی که «باطل»، «دروغ» و «ستم» آن را خلع سلاح کرده.

⁵⁶⁸ Ebd., S. 178.
گواه آن است که جنایتی بزرگ، فریبی بزرگ، غصب و قساوت و جور حاکم است.

⁵⁶⁹ Ders., „Paz az šahādat“, S. 191; Ders., „Ḥusain“, S. 29.

⁵⁷⁰ Ders., Šahādat, S. 110.; Ders., „Ḥusain“, S. 31; Ders., „Tašaiyu‘-i surh“, S. 14.
(ص 110) حسین یک پرچمدار این نبرد تاریخی است.
(ص 30) او وارث پرچم سرخی است [...] «تشیع سرخ» که هفتصد سال تجلی روح انقلابی، آزادی خواهی، عدالت و مردم گرایی و مبارزه آشتی [...] بود.

4.1.9 Die Debatte fern jeglicher Bedeutung in Riḍāʿīs *Taḥlīlī az nahḍat-i ḥusainī*

Eine ähnliche Sicht auf den Prophetenenkel, wenngleich nicht in dieser Jahrhunderte übergreifenden Dimension, vertrat Aḥmad Riḍāʿī, einer der Theoretiker der Muğāhidīn-i Ḥalq, in seiner zwischen 1968 und 1971 verfassten Untersuchung *Taḥlīlī az nahḍat-i ḥusainī*. Darin befasst sich der Autor aus marxistischer Perspektive mit dem Machtkampf um die politische Führung der islamischen Gemeinde zwischen 656 und 680 n. Chr. und stellt Imam Ḥusain dementsprechend als Symbol für die Befreiung der Menschen aus der Unterdrückung⁵⁷¹ dar.

Die Thematisierung des außergewöhnlichen Wissens Imam Ḥusains in *Taḥlīlī az nahḍat-i ḥusainī* ähnelt der in Šarīʿatīs Schriften. Mutmaßlich aus Āyatīs historischer Untersuchung, die seine Hauptquelle für frühislamische Geschichte und Überlieferungen zu sein scheint, greift er ohne jegliche Kontextualisierung und Kommentierung fünf Überlieferungen auf, die zwar von Ḥusains Wissen um seine nahende Tötung und Fügung in sein Schicksal handeln, jedoch nicht den bisherigen Diskurs bestimmt haben. Sowohl die seit Jahrhunderten geführte Debatte über den Umfang des Wissens Ḥusains als auch eine Auseinandersetzung mit der Authentizität der verwendeten Überlieferungen spielen in Riḍāʿīs Werk überhaupt keine Rolle mehr, so dass der Eindruck entsteht, dass er mit der Debatte gar nicht vertraut war. Die verwendeten Überlieferungen präsentieren sich daher eher als aneinandergereihte Erzählungen, in denen er den dritten Imam verkünden ließ, dass die Zeit seiner Tötung und der Gefangennahme seiner Familie gekommen sei. Auf die mehrfachen Warnungen, dass er sein Leben verlieren werde, wenn er gegen die umayyadischen Truppen Krieg führt, soll der Prophetenenkel wohlwissend entgegnet haben: „Bei Gott, wenn ich in den Irak gehe, werde ich getötet.“⁵⁷² An anderer Stelle erwähnt Riḍāʿī eine Überlieferung, derzufolge Ḥusain seinen Sohn ʿAlī auf dem Weg nach Kufa wissen lässt: „Mein Sohn, ich sehe meinen Tod und den meiner Freunde, der sich bald ereignen wird.“⁵⁷³ Das gewichtigste Beispiel über Ḥusains Wissen um sein unausweichliches Martyrium in Riḍāʿīs Argumentation stellt dessen Predigt *Ḥuṭṭa al-maut* dar, die aus Nizām al-ʿUlamāʿs 1880 veröffentlichtem Maqatalwerk

⁵⁷¹ Riḍāʿī, a.a.O., S. 9, 12, 21, 64.

⁵⁷² Ebd., S. 18.

⁵⁷³ Ebd., S. 55.

بخدا سوگند اگر عراق هم روم کشته خواهد شد.

حضرت گفت: پسر من، من مرگ خود و دوستانم را که بزودی اتفاق خواهد افتاد، میبینم.

Kitāb Mafātīḥ al-kunūz und den besprochenen Quellen aus der späteren Pahlavīzeit bekannt ist. Riḍāʿī zitiert zunächst den arabischen Text der Predigt in der von Ibn Ṭāwūs überlieferten Version und fügt dem eine leicht abgewandelte persische Übersetzung hinzu. Diese wurde vermutlich ebenfalls von Āyatī angefertigt – beide Textteile kommen in dieser Form weder bei Ṣāliḥī-Naḡafābādī noch Šarīʿatī vor. Dort heißt es:

„Der Tod ist wie eine Halskette am Hals des Nachkommen Adams so [schön] wie [am] Hals junger Frauen. Wie sehr sehne ich mich danach, meine Vorfahren wiederzusehen, so wie sich Yaʿqūb nach Yūsuf sehnte. Der Tod ist für mich vorgesehen und ich werde ihm begegnen, so als sähe ich hungrige Wölfe meine Glieder in Stücke reißen und ihre leeren Wänster mit mir füllen. Vor dem Tag, der mir festgeschrieben wurde, gibt es keine Flucht!“⁵⁷⁴

Wenngleich die Ortsbezeichnungen an-Nawāwīs und Karbalāʿ als Stelle von Ḥusains Tötung in der Übersetzung ausgelassen wurden, ist die Kernaussage „Wahrlich, der Tod ist mir [beschieden]. [...] Ja, vor dem Tag, an dem das Schicksal [bestimmt wurde], gibt es keine Flucht!“ beibehalten worden. Riḍāʿī fasst diese Predigt, die der dritte Imam entsprechend der Überlieferung vor seiner Abreise aus Mekka gehalten haben soll, preisend als die „erhabendste Form seiner Annahme des revolutionären Martyriums“⁵⁷⁵ zusammen, womit der dritte Imam für ihn Freiheit von Unterdrückung und ein Symbol des Widerstands verkörpert.

Obwohl Riḍāʿīs Werk, das ursprünglich *Simā-yi yik musalmān – Portrait eines Muslims* – hieß, von der Bewegung Imam Ḥusains handelt, fällt die Darstellung des dritten Imams überraschend knapp aus und geht über die Idealisierung seines Martyriums nicht hinaus. Für Riḍāʿī spielen der in den spätqajarischen Maqalwerken dominierende Diskurs über das außergewöhnliche Vorwissen Ḥusains um seinen bevorstehenden Tod und der damit zusammenhängende göttliche Heilsplan keine Rolle mehr. Sein Schwerpunkt liegt stattdessen auf der Beschreibung des Martyriums als Mittel des politischen Kampfes und dem Ver-

⁵⁷⁴ Ebd., S. 40.

مرگ چون گردنبندی بر گردن فرزند آدم است. همچون گردنبند زنان جوان. چقدر بیدار گذشتگان خود مشتاقم، همچون اشتیاقی یعقوب بیدار یوسف. برای من کشتن گاهی در نظر گرفته اند. و من آنرا ملاقات خواهم کرد. گویا میبینم که گرگان گرسنه بندند مرا پاره میکنند. و شکمهای خالی و انبانههای تهی خویش را از من انباشته میسازند. انروزی که بر آن قلم رانده شده، گریزی نیست.

⁵⁷⁵ Ebd., S. 39.

خطبه ای که بعالیترین صورت مبین پذیرش شهادت انقلابی از جانب اوست.

such, ausgehend von Ḥusains Vorbild zu revolutionärem Heroismus und einem bewaffneten Kampf gegen das Pahlavī-Regime zu mobilisieren.

Beeinflusst von der allmählichen Entwicklung des Pahlavī-Regimes in eine Diktatur und dem damit verbundenen Umgang mit der politischen Opposition im Iran zeichnete sich Ende der 1960er Jahre im behandelten Quellenkorpus ein Bruch mit der qajarischen Sicht auf Imam Ḥusains Martyrium ab. Obgleich die Analyse der Werke zweier Rechtsgelehrter und zweier linker Intellektueller mitnichten repräsentativ für die verschiedenen politischen Lager stehen kann, veranschaulicht sie dennoch einen Wandel in der Darstellung des dritten Imams und seines gewaltsamen Todes. Die historische Untersuchung *Šahīd-i ġāwīd* des Ḥuġġat al-Islām Šāliḥī-Naġafābādī setzte eine Auseinandersetzung mit der Rolle des dritten Imams in Gang, die den in der späten Qajarenzeit dominierenden Diskurs des göttlichen Wissens der Imame allmählich verdrängte. Die qajarische Sichtweise, Imam Ḥusains Martyrium verkörpere den Willen Gottes, wurde von Šāliḥī-Naġafābādī negiert, von Ayatullah Muṭahhari bekräftigt und von dem Soziologen Šarī‘atī sowie dem Theoretiker der linken Organisation Muġāhidīn-i Ḥalq als Vorherbestimmung in einem historischen Kampf zwischen Gut und Böse sowie Freiheit und Despotismus verstanden. Den Autoren der Pahlavizeit ging es nicht mehr darum, zum Trost zu betonen, dass Ḥusain nicht Opfer eines Tyrannen geworden ist, sondern für die Sache Gottes getötet wurde. Ihr Fokus bestand stattdessen darin, die Vorbildfunktion des dritten Imams herauszustellen, um die Bevölkerung zu gesellschaftlich-politischem Engagement zu motivieren.

4.2 Interpretationen über die Absichten von Ḥusains Auszug aus Mekka – Vom Martyrium zugunsten des Schutzes der Religion über die Errichtung einer islamisch gerechten Regierung zur Befreiung der Menschen aus Unterdrückung

Die gewaltsame Tötung des Prophetenenkels Ḥusain b. ‘Alī im Kampf um die rechtmäßige Führung der muslimischen Gemeinde verkörpert nach zwölfer-schīitischer Auffassung das frühislamische Konzept des Schlachtfeld-Martyriums par excellence. Ausgehend von der qur‘ānischen Beschreibung und prophetischen Überlieferungen gilt derjenige als Märtyrer, der „um der Sache Gottes willen getötet“ wurde, d.h. wer zum Schutze seiner Religion im Kampf gegen Ungläu-

bige und Feinde des Islam ums Leben kommt.⁵⁷⁶ Die militärische Konfrontation zwischen Ḥusain und Yazīd stellt eine Besonderheit der Ğihād-Lehre dar, die sich im achten Jahrhundert herauszubilden begann, da sie einen bewaffneten Konflikt zwischen Muslimen an sich verbietet.⁵⁷⁷ Entsprechend der zwölfschiitischen Ğihād-Lehre findet die Schlacht von Karbalā' hingegen rückwirkend Legitimierung: Sie gestattet einen bewaffneten Kampf gegen Muslime, wenn es sich um die „Leute des Übergriffs, der Ungerechtigkeit“ (*ahl al-baġi*) handelt, jene, die sich gegen die zwölf Imame erhoben haben, von denen Mu'āwiya und seine Anhänger als die bösesten empfunden werden.⁵⁷⁸

Die folgende Analyse der möglichen Gründe, warum der dritte Imam nach der verweigerten Anerkennung Yazīds als neues Oberhaupt der muslimischen Gemeinde in den Irak aufbrach, soll einen Beitrag zur Darstellung leisten, welchen Zweck die vorgestellten Autoren dem Martyrium Imam Ḥusains in beiden Untersuchungszeiträumen zugeschrieben haben. Während sich von den qajarischen Gelehrten einzig Niẓām al-'Ulamā' ausführlich mit dem Vorhaben des dritten Imams befasste, spielte in den späten 1960er und frühen 1970er Jahren die Frage nach den Absichten des Prophetenenkels – ausgelöst von Ṣāliḥī-Naġafābādīs umstrittener Untersuchung *Ṣahīd-i ġāwīd* – eine beträchtliche Rolle im Denken der analysierten Autoren. Alle vier Denker arbeiteten verschiedene Facetten von Ḥusains Motivation heraus, seinem Herausforderer Yazīd b. Mu'āwiya politisch entgegenzutreten, und ordneten seinem Martyrium damit unterschiedliche Intentionen zu. Diese Bedeutungsveränderung des Konzepts „Sterben für ...“ innerhalb des Martyriumsbegriffs deutet auf eine leichte Verschiebung innerhalb des zwölfschiitischen Martyriumsdiskurses in der zweiten Hälfte der Pahlavizeit hin.

⁵⁷⁶ Siehe Qur'ān 2:154, 3:157, 3:169, 3:195, 4:74-76, 9:20, 9:111, 22:58, 29:69, 47:4-6, 61:10-11.

⁵⁷⁷ Émile Tyan: „Djihad“, in: Encyclopaedia of Islam, 2. Auflage, Bd. II, Leiden 1965, S. 538b-540a, S.538a.

⁵⁷⁸ Etan Kohlberg: „Development of the Imāmī Shī'ī Doctrine of Jihād“, in: Ders., Belief and Law in Imāmī Shī'ism, Aldershot 1991, S. 64-86, S. 68.

4.2.1 Die qajarische Sicht auf den Zweck von Imam Ḥusains Martyrium: Der Schutz der Religion

Während der qajarische Gelehrte Ğauharī Imam Ḥusains Motivation, Mekka zu verlassen, in seinem Trauerbuch *Ṭūfān al-bukā'* lediglich kurz als dem Schutz der Religion gewidmet nennt, nimmt das Thema in Nizām al-'Ulamā's Werken viel Raum ein und repräsentiert in dieser Untersuchung die Sichtweise der späteren Qajarenzeit. Um Wiederholungen zu vermeiden, wird die Argumentation Nizām al-'Ulamā's aus seinen drei Werken textübergreifend erörtert.

Bevor sich der Autor der Beschreibung des wesentlichen Grundes (*maṣ-laḥat-i 'umda*) für Ḥusains Martyrium widmet, ruft er seinen Lesern zunächst einmal anklagend die aus schiitischer Sicht religio-politische Ausgangslage des Machtkampfes und Rechtfertigung des geführten Ğihād gegen Yazīd in Erinnerung: So verweist Nizām al-'Ulamā' vorwurfsvoll an den Stamm der Quraiš, der nach dem Tod Muḥammads das Recht der Prophetenfamilie auf die Führung der Gemeinde usurpiert habe, obgleich seine Nachkommen doch die „würdigsten aller Geschöpfe“ hinsichtlich der politischen und religiösen Leitung der Gläubigen gewesen seien.⁵⁷⁹ Als wäre diese Anmaßung für die Šī'at 'Alī nicht schon schwer genug zu ertragen gewesen, beschuldigt der Autor Mu'āwiya und dessen Sohn Yazīd, die Stellvertretung des Gesandten Gottes ins Gewand weltlicher Herrschaft (*salṭanat-i dunyawīya*) gehüllt und die wahre Religion durch Unzucht (*fisq wa fuḡūr*), Alkoholgenuss (*šurb-i ḥamr*), Sodomie (*lawāṭa*) und Unglauben (*kufr*) untergraben zu haben.⁵⁸⁰ So zeugt denn die von al-Maḡlisī überlieferte Erklärung Ḥusains vom Machtstreben Yazīds, das selbst davor nicht Halt machte, dem Prophetenenkel nach dem Leben zu trachten, sollte er ihm die Anerkennung als Kalif verweigern. Darin heißt es:

„Oh Abū Huraira! Die Banū Umaiya haben meinen Besitz genommen, [woraufhin] ich mich in Geduld übte. Sie haben mich beleidigt, [woraufhin] ich mich in Geduld übte. Als sie [aber] mein Blut vergießen wollten, bin ich geflohen. Bei Gott, diese tyrannische Gruppe wird mich zum Märtyrer machen!“⁵⁸¹

⁵⁷⁹ Tabrīzī, *Sirr*, S. 8.

[...] چون حضرت رسالت (ص) از دنیا رفت خیر داده بود مردم را که ما سزاوارترینیم از همه خلق بخلافت و امامت پس قریش اتفاق کردند بغضب حق ما و خلافت را از معدنش بدر بردند [...]

⁵⁸⁰ Ders., *Maḡālis*, S. 36, 37, 39, 49, 56.

⁵⁸¹ Ders., *Mafātiḥ*, S. 76, 80, 113.

Den Eindruck, den dieses Ḥadīṭ wecken könnte, dass sich Ḥusain seinem politischen Herausforderer hauptsächlich aus dem Grund entzogen hat, um sein Leben zu retten, lässt Nizām al-‘Ulamā’ gar nicht erst aufkommen. Durch alle drei Werke zieht sich seine Hauptaussage, dass Ḥusains Intention „in diesem Dilemma und dieser Schlacht weder der Schutz [seines] Besitzes, [seiner] Kinder und Angehörigen noch die Rettung [seines] Lebens war, sondern der Schutz der Religion.“⁵⁸² Als den Hauptgrund für die Reise des Prophetenenkels in den Irak führt der Autor unablässig die Verteidigung der wahren Religion (*nuṣrat-i dīn-i mubīn*) gegen den Unglauben, Unredlichkeit (*bāṭil*) und „die Schande der Banū Umaiya“ (*ṣaqāwat*) an.⁵⁸³ Im Gegensatz zu Yazīd soll es Ḥusain nicht um die „Führung der Welt“, Reichtum, Ruhm oder ein ausschweifendes Leben gegangen sein, sondern stattdessen um imaterielle Ideale wie die Bewahrung des islamischen Gesetzes und die Wiederbelebung des Weges Muḥammads.⁵⁸⁴ Die konkrete Umsetzung dieses Ziels deutet der qajarische Religionsgelehrte allerdings nur an. Seine Werke enthalten lediglich jeweils einen Hinweis, die Raum für die Interpretation lassen, dass der Prophetenkel nach Kufa aufgebrochen ist, um dort die Regierungsgeschäfte zu übernehmen. So erwähnt der Gelehrte aus einer nicht genannten Quelle Ḥusains Testament an dessen Halbbruder Muḥammad b. al-Ḥanafiya, in dem der Imam erklärte: „Ich bin nicht aufgrund von Gewalttätigkeit, Unterdrückung, Verderbnis und Tyrannei ausgezogen. Ich bin für die Wiederherstellung der Ordnung in der Gemeinde meines Großvaters ausgezogen.“⁵⁸⁵ An anderer Stelle unterstreicht der Autor diese Überlieferung mit der

(ص 113) [...] ابو هريره [...] گفت يابن رسول الله چرا از حرم جدّ خود رسول خدا بيرون امدي حضرت فرمود كه اي ابو هريره بنی امیه مالم را گرفتند صبر كردم و هتك حرمتم نمودند صبر كردم چون خواستند خونم بريزند كرىبتم بخدا سوگند كه گروه طاغی باغی مرا شهيد خواهند كرد [...] .

Al-Maḡlisī überlieferte dieses Gespräch zwischen dem Prophetenkel und dem Kufaner Abū Hurra al-Azdī aus Ibn Ṭāwūs’ Maqatalwerk *al-Luhūf ‘alā qatlā aṭ-Ṭufūf*. Der früheste Überlieferer ist meiner Kenntnis nach Ibn A‘ṭam, gefolgt von Aḥṭab Ḥwārazmī. Vgl. al-Maḡlisī, a.a.O., 44:368; Ḥwārazmī, a.a.O., I:118; Ibn A‘ṭam, a.a.O., V:123f.

⁵⁸² Tabrizī, *Mafāṭih*, S. 215.

مقصود انحضرت در ان مخصه و معرکه نه نگاهداری مال بود و نه حفظ اطفال و عيال و مراش هرگز در خلاصی جان و تن نبود [...] بلکه منظورش حفظ دین بود [...].

⁵⁸³ Ebd., S. 61, 62, 215, 235; Ders., *Sirr*, S. 4, 13, 16, 18, 36, 39, 54; Ders., *Maḡālis*, S. 19, 21, 39, 44, 47, 56, 190, 193, 209, 227.

⁵⁸⁴ Ebd., S. 4, 13, 16, 18, 19, 21, 36, 47, 49, 56, 209; Ders., *Sirr*, 35, 54.

⁵⁸⁵ Ders., *Mafāṭih*, S. 84.

[...] بدرستیكه من بيرون نرفتم از روی طغیان و عدوان و افساد و ظلم و لكن بيرون رفتم برای اصلاح امت جد خود. Ibn A‘ṭam überlieferte dieses Testament aus Abū Miḥnaf’s Werk *Kitāb Maqatal al-Ḥusain*, das in großen Teilen von aṭ-Ṭabarī tradiert wurde. Vgl. Ibn A‘ṭam, a.a.O., V:33ff. Im arabischen Original lautet der Text wie folgt:

„Ich bin weder Böses im Schilde führend oder übermütig abgereist, noch um Zwietracht zu

Aussage, Ḥusain habe sich auf die Reise begeben, um den Anspruch der Prophetenfamilie auf die Führung der Gemeinde bekannt zu machen und die Führung der Muslime (*hidāyat-i muslimīn*) zu übernehmen.⁵⁸⁶ Der wesentliche Grund für Ḥusains Martyrium wird demzufolge dem Schutz des Islam zugeschrieben.

Die von Nizām al-‘Ulamā’ vertretene Ansicht, dass Imam Ḥusain einzig für die Bewahrung der Religion handelte, findet in Bārfurūšis 1916 veröffentlichtem Maqatalwerk *Manāhiğ ar-rašāda fī asrār aš-šahāda* Bestätigung. Darin fasst der Gelehrte die Sichtweise der späteren Qajarenzeit entsprechend der frühislamischen Martyriumsdefinition folgendermaßen zusammen: „Der Grund von [Ḥusains] Martyrium diene, so kann man sagen, der Stärkung der Religion seines Großvaters.“⁵⁸⁷

4.2.2 Šāliḥi-Nağafābādīs These von der Errichtung einer islamischen Regierung zum Schutz der Religion

Während in Nizām al-‘Ulamā’s Werken eine Übernahme der Regierungsgeschäfte durch Ḥusain für den Schutz des Islam lediglich vage angedeutet wird, rückt diese These 65 Jahre später in den Mittelpunkt von Šāliḥi-Nağafābādīs historischer Untersuchung *Šahīd-i ġāwīd*. Seiner umfangreichen Darlegung der Gründe, warum der Prophetenkel 680 n. Chr. Mekka in Richtung Irak verließ, stellt der Gelehrte in seiner Einleitung knapp überblicksartig verschiedene Deutungen aus unterschiedlichen Perioden voran. Darunter lässt er deutlich die These der Regierungsbildung dominieren.

Auf die Untersuchung *Barrasī-ya tāriḥ-i ‘Āšūrā’* seines Zeitgenossen, dem Historiker Muḥammad Ibrāhīm Āyatī, verweisend fasst er die Sichtweise zusammen, dass der Prophetenkel um seiner Tötung und der Gefangennahme seiner Familie willen nach Karbalā’ aufgebrochen sei. Der Zweck seines Martyriums sei entsprechend Āyatīs Schilderung zufolge gewesen, die umayyadische Regierung bloßzustellen und den Islam am Leben zu erhalten.⁵⁸⁸ Diese Deutung spiegelt den Diskurs spätqajarischer Gelehrter wider, die mit Hilfe einer Traumvision

säen oder zu unterdrücken. Vielmehr bin ich abgereist, um die Wiederherstellung der Ordnung in der Gemeinde meines Großvaters zu fordern. [Dabei] möchte ich das Gute befehlen und das Schlechte verbieten und den Weg meines Großvaters und Vaters beschreiten.“

⁵⁸⁶ Tabrizi, Sirr, S. 28; Ders., Mağālis, S. 173.

⁵⁸⁷ Bārfurūšī, a.a.O., S. 157. [...] از جمله علت شهادت انحضرت میتوان گفت برای استحکام دین جد او بود [...].

⁵⁸⁸ Šāliḥi-Nağafābādī, a.a.O., S. xii. Zitiert nach Muḥammad Ibrāhīm Āyatī: *Barrasī-yi tāriḥ-i ‘Āšūrā’*, Teheran 1965, S. 33.

Imam Ḥusains argumentierten, der dritte Imam habe sich in sein göttlich bestimmtes Martyrium gefügt und sei über den Zeitpunkt seines Todes göttlich unterrichtet gewesen. Ṣāliḥī-Nağafābādī verkennt die Bedeutung der im Traum erhaltenen prophetischen Anweisung „Oh Ḥusain! Ziehe aus, denn Gott will dich getötet sehen!“⁵⁸⁹ und nutzt sie stattdessen als Ausgangspunkt, die These zu widerlegen, der Imam habe zugunsten seiner eigenen Tötung Mekka verlassen. Weiter referiert er unter Verweis auf Ibn Ṭāwūs' Maqatalwerk *al-Luhūf*, dass die eigentliche Motivation des Prophetenenkels für seinen Weggang aus Mekka der Wunsch gewesen sei, getötet zu werden, um die größte Belohnung Gottes und „die höchsten Stufen der Glückseligkeit zu erlangen“.⁵⁹⁰ Damit legt er nahe, dass der Prophetenkel nach Ibn Ṭāwūs der Einladung der Kufaner nicht zum Schutz der Religion gefolgt ist, sondern über sein Martyrium persönliche Rettung vor dem Höllenfeuer zu finden angestrebt habe.

Diese implizite Verunglimpfung des dritten Imams lässt der Autor an dieser Stelle kommentarlos stehen und geht über zur dritten Interpretation, der zufolge Ḥusains Aufstand (*qiyām*), wie zeitgenössische Denker die Abreise des Prophetenenkels aus Mekka verstehen, eine sichtbare und eine verborgene Seite habe: Offensichtlich war, dass der dritte Imam in Kufa eine Regierung habe begründen (*taškīl-i ḥukūmat*) und die Religion seines Großvaters am Leben erhalten wollen (*Islām rā zinda kunad*). Die verborgene Seite des Aufstands sei gekennzeichnet gewesen durch Ḥusains außergewöhnliches Wissen, dass er in Kufa niemals ankommen und in Karbalā' als Märtyrer sterben werde.⁵⁹¹ Im Großen und Ganzen handelt es sich hierbei um Ṣāliḥī-Nağafābādī eigene These, was er in der Einleitung jedoch noch nicht preisgibt.

Desweiteren listet er eine namentlich nicht genannte sunnitische Gruppe auf, die Ḥusains Aufstand als eine auf die Errichtung einer islamischen Regierung abzielende Reformbewegung deutete und von dem ägyptischen Schriftsteller 'Abbās Maḥmūd al-'Aqqād (gest. 1964) repräsentiert wurde.⁵⁹²

⁵⁸⁹ Ibn Ṭāwūs überlieferte diese Erzählung in seinem Maqatalwerk *al-Luhūf 'alā qatlā aṭ-Ṭufūf*, die auf den sechsten Imam Ġa'far aṣ-Ṣādiq zurückgeht.

⁵⁹⁰ Ṣāliḥī-Nağafābādī, a.a.O., S. xii. Zitiert nach Ibn Ṭāwūs, *Luhūf*, o.O. o.J, S. 23.
بعضی دیگر میگویند امام میخواست خود را به کشتن بدهد تا بزرگترین پاداش را از خداوند دریافت کند و به بالاترین درجات سعادت برسد.

⁵⁹¹ Ṣāliḥī-Nağafābādī, a.a.O., S. xiif.

⁵⁹² Ebd., S. xiii. Al-'Aqqād verfasste eine Schrift mit dem Titel *Abū aṣ-ṣuḥadā' al-Ḥusain b. 'Alī*, die erstmals 1944 als Seminararbeit veröffentlicht und 1959, 1965 und 1969 in Kairo neu aufgelegt wurde. 1967 erschien in Lucknow eine Übersetzung in Urdu und 2004 in Teheran eine persische Übersetzung.

Abschließend erwähnt Ṣāliḥī-Nağafābādī die seiner Ansicht nach in Vergessenheit geratene Ansicht „großer schiitischer Gelehrte“, darunter die Rationalisten aš-Šaiḥ al-Mufīd, as-Saiyid al-Murtaḍā und aš-Šaiḥ aṭ-Ṭūsī, die ähnlich wie Ayatullah Ḥumainī die Ansicht vertreten haben sollen, dass der dritte Imam die „verdorbene Regierung“ der Umayyaden habe vernichten und eine islamische Regierung errichten wollen,⁵⁹³ womit er den Fokus seines Werks bereits fest umrissen hat.

Zur Stärkung seiner Hauptthese schickt Ṣāliḥī-Nağafābādī eine Beschreibung der politischen Lage voraus, der die muslimische Gemeinde seiner Ansicht nach seit dem Machtantritt Mu‘āwiya b. Abī Sufyāns 661 n. Chr. ausgesetzt war. So sagt er Mu‘āwiya nach, eine gerechte islamische Regierung in eine tyrannische und imperatorische Herrschaft gewandelt zu haben, aus der die Menschen Rettung (*nağāt*) gesucht hätten.⁵⁹⁴ Nach 20 Jahren „unter dem Stiefel von Mu‘āwiyas Despotie“ (*zīr čakma-yi istibdād*) habe sich die Gemeinde schließlich danach gesehnt, dass eine würdige Persönlichkeit wie Ḥusain sie von Unterdrückung und Knechtung befreie und die Regierung wieder in eine islamisch gerechte umwandle.⁵⁹⁵

Was nun die Absichten Ḥusains betrifft, sich in den Irak zu begeben, negiert Ṣāliḥī-Nağafābādī in seiner Untersuchung vehement die Deutung, der Prophetenenkel habe Mekka mit der Absicht verlassen, um seinem Martyrium entgegenzuziehen. Sein entschiedener Versuch, diese These zu widerlegen, erweckt den Eindruck, als handle es sich seit Ibn Ṭāwūs’ im 13. Jahrhundert verfasstem Maqatalwerk um die vorherrschende Sichtweise hinsichtlich Ḥusains Reise in den Irak. Einige Überlieferungen, die beispielsweise im spätqajarischen Diskurs über Imam Ḥusains außergewöhnliches Wissen zitiert wurden, lassen durchaus diesen Schluss zu. Tatsächlich wurde diese These jedoch erst in der Mitte bzw. Ende der 1960er Jahre in Umlauf gebracht, was Ṣāliḥī-Nağafābādī allerdings nicht thematisiert. Stattdessen argumentiert er unter Berufung auf eine Überlieferung von Ibn A‘ṭam, Ḥusain sei einzig für die Wiederherstellung der Ordnung in der Gemeinde seines Großvaters Muḥammad aus der Heimat ausgezogen.⁵⁹⁶ Zu

⁵⁹³ Ṣāliḥī-Nağafābādī, a.a.O., xiiiif., 105.

⁵⁹⁴ Ebd., S. 89, 166.

(ص 166) [...] معاویه بن ابی سفیان اولین کسی است که حکومت عادلانه اسلامی را بطور کامل بسلطنت ظالمانه فردی و و امپراطوری استبدادی تبدیل کرد.

⁵⁹⁵ Ebd., S. 7, 27, 50, 340.

⁵⁹⁶ Ebd., S. 289. وائما خرجت لطلب الاصلاح فی امة جدی من فقط برای اصلاح در امت جدم از وطنم خارج شدم.

diesem Zweck hatten Ḥusain einige seiner Anhänger in Kufa Einladungsbriefe gesandt, ihr Imam und politischer Führer der Gemeinde zu werden, die Ṣāliḥī-Nağafābādī mutmaßlich beeinflusst vom Diskurs der iranischen linken Opposition der 1960er Jahre folgendermaßen zusammenfasst: Nach dem Tod des umayyadischen Kalifen Muʿāwiya hätten „die unterdrückten, nach Gerechtigkeit Strebenden und notleidenden Muslime Iraks“ Ḥusain Hilferufe geschickt, er möge sie und die Religion doch aus der Unterdrückung und Verderbtheit retten.⁵⁹⁷ Seine Antwort darauf – zitiert aus al-Mufīds Werk über die Biographien der zwölf Imame, dem *Kitāb al-Irṣād* – lautet im arabischen Original:

„Wenn er [Ḥusains Emissär Muslim b. ʿAqīl] mir schreibt, dass eure Notabeln und Weisen einer Meinung sind ebenso wie eure Gesandten, die zu mir gekommen sind, berichteten und ich in euren Briefen las, so komme ich, so Gott will, zu euch. Bei meinem Leben, nur der Imam handelt entsprechend dem Buch, hält die Gerechtigkeit aufrecht und unterwirft sich der Religion der Wahrheit. Grüße.“⁵⁹⁸

Seinen Lesern übersetzt Ṣāliḥī-Nağafābādī diese Überlieferung im Anschluss daran und fügt ohne einen Hinweis, dass es sich um seine Interpretation handelt, eine entscheidende Ergänzung hinzu. Er erklärt:

„Wenn Muslim b. ʿAqīl mir schreibt, dass eure Großen und Weisen dieselbe Meinung vertreten, dass sie zugunsten der Rettung vor der ungerichteten Regierung der Banū Umayya unter meiner Führung eine islamische, gerechte Regierung errichten, so wie eure Briefe sagen, dann werde ich in diesem Fall schnell nach Kufa kommen und will das Kalifat in sein ursprüngliches Zentrum zurückbringen. Bei meinem Leben, der Leiter und Führer einer islamischen Regierung ist nur jemand, der nach dem Qurʾān handelt, sich auf der Grundlage der Gerechtigkeit trägt und an der Religion der Wahrheit festhält und sich [ihr] ergibt. Grüße.“⁵⁹⁹

⁵⁹⁷ Ebd., S. 40.

واز یک طرف صدای استغاثه عدالتخواهان ستمدیده وندای تظلم مسلمانان رنجده یده عراق به گوش امام حسین علیه السلام رسیده واز وی خواسته اند که اسلام و مسلمانان را از ظلم و فساد نجات بخشد.

⁵⁹⁸ Ebd., S. 95. Zitiert nach aṣ-Ṣāliḥ al-Mufīd: *Kitāb al-Irṣād*, o.O. o.J., S. 183, der diese Antwort aus aṭ-Ṭabarī's Geschichtswerk *Ta'riḥ al-umam wa-'l-mulūk* über Abū Miḥnaf überlieferte.

فان کتب الی انه قد اجتمع رأی ملئکم و ذوی الحجی منکم علی مثل ما قدمت به رسلكم اقدم الیکم و شیکاً انشاء الله فلعمری ما الامام الا العامل بالکتاب و القائم بالقسط و الدائن بدین الحق و السلام.

⁵⁹⁹ Ṣāliḥī-Nağafābādī, a.a.O., S. 95.

اگر مسلم ابن عقیل بمن بنویسد که بزرگان و خردمندان شما گشته اند که برای نجات از حکومت ظالمانه بنی امیه حکومت دلانۀ اسلامی را بزعامت من تشکیل بدهند چنانکه نامه های شما گویای این مطلب بود اینصورت من بمنظور اینکه خلافت را بمرکز اصلی خود بازگردانم بزودی به کوفه خواهم آمد، بجان خودم قسم، زمامدار و رئیس حکومت اسلامی فقط کسی است که بقرآن کریم عمل کند و بر اساس عدالت رفتار نماید و بدین حق پای بند و علاقه مند باشد و السلام.

Das von al-Mufīd über Abū Miḥnaf überlieferte Antwortschreiben deutet darauf hin, dass Ḥusain die Führung der Gemeinde in Kufa zu übernehmen bereit war, sofern ihm die dortige Bevölkerung genügend Unterstützung entgegenbringt. Seine These der beabsichtigten Regierungsübernahme verstärkt Ṣāliḥī-Nağafābādī mit zwei weiteren Aussprüchen Imam Ḥusains, deren Übersetzung der Historiker wie am Brief an die Bevölkerung Kufas gesehen mit seiner eigenen Deutung verwebt. Aus aṭ-Ṭabarīs Geschichtswerk *Ta'riḥ al-umam wa-'l-mulūk* zitiert er einen von Abū Miḥnaf überlieferten Brief Ḥusains an die Bevölkerung Baṣras, in dem der Imam sagte: „Wir, die Familie des Propheten, haben mehr Anspruch auf die Herrschaft als jene, die sie beanspruchen.“⁶⁰⁰ Diese Aussage und insbesondere die Bedeutung von *wilāya* erklärt Ṣāliḥī-Nağafābādī seinen Lesern als „Wir, die Familie des Propheten, sind würdiger hinsichtlich der Leitung des Islams“, „[...] hinsichtlich des islamischen Kalifats“ und „[...] der Leitung und islamischen Regierung.“⁶⁰¹ Ähnlich verhält es sich mit der persischen Wiedergabe des zweiten aus aṭ-Ṭabarīs Geschichtswerk entnommenen Ḥadīṡ, demzufolge Ḥusain verkündet haben soll: „Ich bin würdiger als andere“⁶⁰², die Führung der Gemeinde zu übernehmen, was Ṣāliḥī-Nağafābādī mit „Ich bin würdiger als andere, die vorherrschende [...]“ sowie „[...] die gegen den Islam gerichtete Regierung zu verändern.“ beschreibt.⁶⁰³ Daraus und in Anlehnung an die Imamatslehre schlussfolgert der Gelehrte, dass es aufgrund seiner Abstammung vom Propheten Ḥusains Pflicht gewesen sei, die Religion wiederzubeleben, indem er die tyrannische Regierung der Umayyaden ablöse.⁶⁰⁴ Aus diesem Grund „hat der Enkel des Propheten beschlossen, zur Rettung des Islams im Zentrum Iraks eine unabhängige Regierung zu errichten und das islamische Kalifat in sein Zentrum zurückzubringen.“⁶⁰⁵, um den Islam und die Muslime „aus den Klauen der schwarzen Despotie“ (*čan-gāl-i istibdād-i siyāh*) zu befreien.⁶⁰⁶

⁶⁰⁰ Ebd., S. 60f., 105, 157, 158, 431. نحن اهل البيت اولى بولاية هذا الامر من هؤلاء المدعين ما ليس لهم.

⁶⁰¹ Ebd. ما اهل بيت پیغمبر برای حکومت اسلامی شایسته تریم [...].

⁶⁰² Ebd., S. 16, 289, 292, 431, 435. وانا احق من غیر [...].

⁶⁰³ Ebd., S. 290, 431. (ص 290) و من از هر کس شایسته ترم که وضع موجود را تغییر دهم. (ص 431) من از هر کس شایسته ترم که حکومت ضد اسلام موجود را تغییر دهم.

⁶⁰⁴ Ebd., S. 69, 291.

⁶⁰⁵ Ebd., S. 23, 45, 47, 97, 149, 172, 192, 319, 333, 392. (ص 149) فرزند پیغمبر (ص) تصمیم گرفت برای نجات اسلام در مرکز عراق حکومت مستقلی تشکیل بدهد و خلافت اسلامی را بمرکز خود برگرداند.

⁶⁰⁶ Ebd., S. 23, 45, 47, 97, 149, 172, 192, 319, 333, 392. (ص 149) فرزند پیغمبر (ص) تصمیم گرفت برای نجات اسلام در مرکز عراق حکومت مستقلی تشکیل بدهد و خلافت اسلامی را بمرکز خود برگرداند.

Seine in der Einleitung aufgestellte These, dass die Gelehrten al-Mufīd, al-Murtaḍā und aṭ-Ṭūsī bereits im elften und zwölften Jahrhundert die Meinung vertreten hätten, Imam Ḥusain habe die Errichtung einer islamischen Regierung intendiert, scheint Ṣāliḥī-Nağafābādī mit seinem Verweis auf al-Mufīds *Kitāb al-Irṣād* bewiesen zu sehen. Im weiteren Verlauf seiner Argumentation liefert der Historiker keine weiteren Belege mehr. Diese hätte er meines Erachtens lediglich über Analogien erbringen können, da die Beschreibungen aṭ-Ṭabarīs und al-Mufīds sowie die mir bekannten Darstellungen al-Murtaḍās und aṭ-Ṭūsīs einzig darauf hindeuten, dass Imam Ḥusain nach Kufa zog, um der Imam und politische Führer der dortigen Gemeinde zu werden.

Wenngleich die bereits in aṭ-Ṭabarīs Geschichtswerk enthaltene Beschreibung Abū Miḥnaf's Hinweise auf Imam Ḥusains politischen Führungsanspruch enthält, war Ṣāliḥī-Nağafābādī meines Erachtens der erste Gelehrte, der das Ziel der Regierungsbildung explizit formuliert hat.

4.2.3 Der Schutz der Religion über das Handlungskonzept „Das Gute befehlen, das Schlechte verbieten“ bei Muṭahharī

In Ayatullah Muṭahharīs Vorträgen und Schriften spielte das Thema der Regierungsbildung nur indirekt eine Rolle. Zentral in seiner Beschäftigung mit den Gründen, die Imam Ḥusain zur Abreise aus Mekka bewegt haben sollen, ist das islamische Prinzip „Das Gute gebieten, das Schlechte verbieten“ – *al-amr bi'l-ma'rūf wa-'n-nahī 'an al-munkar* – als Grundlage von Ḥusains Handeln zur Wiederbelebung der Religion.

Die Wurzeln dieses Prinzips gehen auf den Qur'ān zurück, in dem es in 3:104 heißt: „Aus euch soll eine Gemeinschaft (von Leuten) werden, die zum Guten aufrufen, gebieten, was recht ist, und verbieten, was verwerflich ist. [...]“ Michael Cook zufolge beinhaltet „das Gute befehlen“ neben der Verrichtung des Gebets und der Entrichtung von Almosen den Glauben an Gott, die Befolgung Seiner Gebote als auch den Gehorsam gegenüber Gott und Seinem Propheten.⁶⁰⁷ Nach der Definition des sechsten schiitischen Imams Ġa'far aṣ-Ṣādiq umfasst „das Schlechte verbieten“ „dem Gläubigen mit Rat zur Seite stehen und den Unkun-

Zur These der „Rettung des Islams“ siehe Ebd., 28, 47, 97, 145, 149, 157f., 192, 292, 319, 321, 322, 333; Nachweis „aus den Klauen der schwarzen Despotie“ siehe Ebd., 28, 293, 316, 431.

⁶⁰⁷ Qur'anstellen, die obiges Prinzip enthalten sind: 3:110, 3:114, 7:157, 9:71, 9:112, 22:41, 31:17. Zitiert nach: Michael Cook: *Commanding Right and Forbidding Wrong in Islamic Thought*, Cambridge 2000, S. 13.

digen unterweisen, jedoch nicht bewaffnet mit einer Peitsche oder einem Schwert“.⁶⁰⁸ Auf die Frage, ob „das Schlechte verbieten“ die Pflicht der gesamten Gemeinde sei, soll er geantwortet haben: „Es obliegt dem Starken, der Gehorsam erwarten und richtig und falsch unterscheiden kann, und nicht dem Schwachen und Unkundigen.“ Muṭahharī definiert das Prinzip als grundlegendstes Wesensmerkmal einer islamischen Gesellschaft und Notwendigkeit, für die Bewahrung der Religion ein jedes rechtmäßiges Mittel anzuwenden.⁶⁰⁹ Es handelt sich demzufolge um eine religiöse und moralische Pflicht des Gläubigen, die Gebote des Islam zu befolgen und die Religion vor Bedrohungen zu beschützen, womit das Prinzip meiner Ansicht nach sowohl die spirituelle als auch die militärische Dimension des Ġihād-Konzepts repräsentiert.

Im Mittelpunkt von Muṭahharīs Denken steht allgemein die „Schule Ḥusains“, die „den Weg der Rettung dieser Gemeinde [darstellt], denn der Pfeiler Ḥusains ist der Pfeiler ‘das Gute befehlen und das Schlechte verbieten’.“⁶¹⁰ Nach Ansicht des Rechtsgelehrten handelte der Prophetenkel entsprechend eben jenes Gebots, als er seinem politischen Widersacher Yazīd nach dem Tod von dessen Vater die Huldigung als Oberhaupt der Gemeinde verweigerte. Seine Abreise soll der dritte Imam folgendermaßen begründet haben: „Ich bin zugunsten [des Prinzips] *das Gute befehlen* aufgebrochen, um die Religion zu beleben und das Verderbnis zu bekämpfen. Meine Bewegung ist eine islamische Reformbewegung.“⁶¹¹ Diese Aussage ist allem Anschein nach von Ḥusains Testament inspiriert worden, in dem der Prophetenkel seinem Halbbruder Muḥammad b. al-Ḥanafiya den Grund seiner Flucht vor Yazīd erklärte:

„Ich bin weder Böses im Schilde führend oder übermütig abgereist, noch um Zwietracht zu säen oder zu unterdrücken. Vielmehr bin ich abgereist, um die Wiederherstellung der Ordnung in der Gemeinde meines Großvaters zu fordern. [Dabei] möchte ich das Gute befehlen und das Schlechte verbieten und den Weg meines Großvaters und Vaters beschreiten.“⁶¹²

⁶⁰⁸ Ebd., S. 254.

⁶⁰⁹ Muṭahharī, a.a.O., I: 234, 235, 281; Ders., a.a.O., II:153.

⁶¹⁰ Ebd., II:148, 153.

بدون شک مکتب حسینی راه نجات این امت است زیرا کرسی حسین کرسی امر به معروف و نهی از منکر است.

⁶¹¹ Ebd., I:102.

حسین می گفت من نهضت کردم برای امر به معروف، برای اینکه دین را زنده کنم، برای اینکه با مفاسد مبارزه کنم. نهضت من یک نهضت اصلاحی اسلامی است.

⁶¹² Ebd., I:145. Vgl. Ibn Aṭam, a.a.O., V:33ff.

انّی لم اخرج اشراً ولا بطراً ولا مفسداً ولا ظالماً، انما خرجت لطلب الاصلاح فی امة جدی، ارید ان امر بالمعروف و انهی عن المنکر واسیر بسیرة جدی وابی.

Diesen von Abū Miḥnaf überlieferten Brief übersetzt Muṭahharī seinen Zuhörern und Lesern, wie bereits bei Ṣāliḥī-Nağafābādī gesehen, mit einer kleinen aber inhaltlich bedeutenden Ergänzung, die nicht im arabischen Original enthalten ist:

„Die Menschen der Welt sollen wissen, dass ich kein ehrgeiziger, nach einem Rang strebender, aufrührerischer, zerstörerischer und ungerechter Mensch bin. Diese Ziele habe ich nicht! Mein Aufstand ist ein nach der Wiederherstellung der Ordnung strebender Aufstand. Ich habe mich erhoben und bin ausgezogen, weil ich die Gemeinde meines Großvaters verbessern will. Ich will das Gute befehlen und das Schlechte verbieten.“⁶¹³

Konkret bedeutet dieses Ḥusains Handeln zugrunde liegende Prinzip, dass er sich für die Religion und „die Befreiung der islamischen Welt und Muslime aus den Klauen der Unterdrückung“ erhoben habe, indem er nicht nur sein Schweigen über eben jene Unterdrückung und Verderbtheit brach, sondern sie auch bekämpfte.⁶¹⁴ Auf Ṣāliḥī-Nağafābādīs Untersuchung *Šahīd-i ġāwīd* Bezug nehmend warf Muṭahharī die Frage auf, ob sich das Prinzip *al-amr bi-l-ma'rūf* darauf beschränkte, dass Ḥusain Yazīd den Treueid verweigerte oder er beabsichtigt hatte, in Kufa die Regierung zu übernehmen. Muṭahharī verweist auf die Einladungsbriefe der Kufaner an den Prophetenenkel, ihr Imam zu werden, die seiner Meinung nach Ḥusains Intention, die Regierung und Leitung der Gemeinde zu übernehmen, in Gang gesetzt haben. Er zitiert Ṣāliḥī-Nağafābādīs Hauptargument für dessen These der Regierungsbildung, Ḥusains von aṭ-Ṭabarī tradierte Aussage „Wir, die Familie des Propheten, haben mehr Anspruch auf die Herrschaft als jene, die sie beanspruchen.“ und zieht durchaus in Betracht, dass der Prophetenenkel eine Revolution (*inqilāb*) gegen Yazīd geplant haben könnte.⁶¹⁵

Es deutet viel darauf hin, dass Muṭahharī Ṣāliḥī-Nağafābādīs These, der dritte Imam habe das Ziel verfolgt, in Kufa die Regierungsgewalt zu übernehmen, teilt und sein Anspruch auf die Führung der muslimischen Gemeinde eine praktische

⁶¹³ Muṭahharī, a.a.O., I:145.

مردم دنیا بدانند که من یک آدم جاه طلب، مقام طلب، اخلاکگر، مفسد و ظالم نیستم. من چنین هدفهایی ندارم. قیام من قیام اصلاح طلبی است. قیام و خروج کردم برای اینکه می خواهم امت جدّ خودم را اصلاح کنم. من می خواهم امر به معروف و نهی از منکر بکنم.

⁶¹⁴ Ebd., I:102, II:36, 66.

(ص 36) [...] او حاضر شد برای نجات جهان اسلام و برای نجات مسلمین از چنگال ظلم [...]. (ص 66) خودش می فرمود: اصلی در اسلام است که در مقابل ظلم و فساد نباید سکوت کرد (اصل امر به معروف و نهی از منکر).

⁶¹⁵ Ebd., II:124, 131.

Umsetzung des Prinzips *al-amr bi-'l-ma'rūf* darstellt. Die Motivation für Ḥusains Abreise und der Zweck seines Martyriums sind nach Muṭahharis Lesart die Wiederherstellung der Ordnung in der Gemeinde zum Schutz des Islams, verwirklicht durch die Errichtung einer islamischen Regierung, die der beschworenen Unterdrückung ein Ende bereitet.

4.2.4 Der Zweck von Imam Ḥusains Martyrium bei Šarī'atī: Zeugnis ablegen über unhaltbare Zustände

Šāliḥī-Nağafābādīs Hauptthese beeinflusste nicht nur unmittelbar Aya-tullah Muṭahharis Vorträge hinsichtlich der Darstellung des Prophetenenkels, sondern auch die 'Alī Šarī'atīs.

Šarī'atī stimmte insofern mit dem Rechtsgelehrten überein, dass es das Recht und die Pflicht des Imams gewesen sei, Unterdrückung zu bekämpfen, der Usurpation der Macht ein Ende zu bereiten und selbst die Regierung zu übernehmen.⁶¹⁶ Dafür habe sich der Imam politisch und militärisch gegen die usurpierende Regierung erheben, die Wahrheit wiederbeleben und die Führung der Gemeinde übernehmen müssen, was Šarī'atī als die Mission Ḥusains schlechthin versteht.⁶¹⁷ In Anlehnung an die von Ibn A'tam überlieferten Ziele Ḥusains verweist der Soziologe auf die Predigt des dritten Imams, derzufolge Ḥusain den Weg seines Großvaters und Vaters habe beschreiten wollen, und dass er ausgezogen sei, um das Gute zu befehlen und das Schlechte zu verbieten.⁶¹⁸ Die Regierungsübernahme durch den dritten Imam stellt für Šarī'atī zweifelsfrei ein Ideal dar, das seiner Ansicht nach jedoch nicht mit der damals vorherrschenden Situation übereingestimmt und Ḥusain einfach nicht über die Möglichkeiten verfügt habe, eine politische Revolution durchzuführen.⁶¹⁹ Allein und ohne Armee sei der Prophetenenkel nicht in der Lage gewesen, sich gegen seinen Widersacher zu erheben, so dass er „keine [andere] Waffe hatte außer den Tod“.⁶²⁰ Als Beleg zieht

⁶¹⁶ Šarī'atī, „Šahādat“, S. 135, 139.

⁶¹⁷ Ebd., S. 135.
[...] که امام می باسیت در برابر حکومت غاصب قیام مسلحانه سیاسی بکند [...] و حق را احیا کند و زمام مردم را به دست بگیرد. [...] این رسالت حسین است ولی این امکان را عملاً حسین در این سال ندارد.

⁶¹⁸ Ebd., S. 136, 171.
(ص 136) وی در مدینه اعلام می کند که من به پیروی از سیره جد و پدرم، برای امر به معروف و نهی از منکر، بیرون می روم.

⁶¹⁹ Ebd., S. 135, 136.
(ص 136) [...] و کار سبکی است پرداختن به سیاست و انقلاب سیاسی. نه، وظیفه است، اما می گویم امکانات برایش نیست.

⁶²⁰ Ebd., S. 155.
مردی از خانه فاطمه بیرون آمده است، تنها و بی کس، با دست های خالی [...] جز «مرگ» سلاحی ندارد.

Šarī‘atī Teile der *Ḥutta al-maut* – Predigt Ḥusains heran, die im Diskurs über das Wissen des Imams um seine nahende Tötung die Vorhersage seines unausweichlichen und festgeschriebenen Martyriums beinhaltet. Dieser Predigt zufolge hat der Prophetenkel seinen Anhängern in Mekka mitgeteilt „[...] Ich ziehe in meinen Tod. Der Tod wurde dem Nachkommen Adams festgeschrieben, [so wie] das Halsband den Hals eines Mädchens [schmückt].“⁶²¹ Mit Hilfe dieser von Ḥwārazmī und Ibn Ṭāwūs überlieferten Rede argumentiert Šarī‘atī, dass Ḥusains Absicht – weil er die Übernahme der Regierungsgeschäfte nicht verwirklichen konnte – die Erlangung des Martyriums gewesen sei. An dieser Stelle bezieht der Soziologe erstmals explizit Stellung gegen Šāliḥī-Nağafābādīs Hauptthese und argumentiert:

„Jemand, der sich politisch erheben will, spricht diese Worte [„ich ziehe in meinen Tod“, M.B.] nicht, [stattdessen] sagt er: ‘Wir schlagen, wir töten, wir siegen, wir vernichten den Feind.’ Aber Ḥusains Rede an alle Menschen lautete: ‘Der Tod ist für den Nachkommen Adams so schön wie ein Halsband am Hals eines schönen und jungen Mädchens. Der Tod ist der Schmuck des Menschen.’ [Von] Mekka aus machte er sich auf den Weg in den Tod.“⁶²²

Gegen einen politischen Aufstand spricht für den Soziologen außerdem, dass der Prophetenkel nicht heimlich nach Kufa abgereist war, sondern zusammen mit seinen Angehörigen und Anhängern in einer großen Karawane. Ḥusain habe erkannt, dass vom Wesen des Islam nicht viel übrig geblieben wäre, hätte er die Machtergreifung seines Widersachers stillschweigend hingenommen, deswegen habe er bewusst das Martyrium gewählt.⁶²³ Durch sein Blutvergießen vermochte Ḥusain zwar nicht seinen Feind zu besiegen, demütigen konnte er ihn aber indes und Zeugnis davon ablegen,

„ [...] dass ein großes Verbrechen, ein großer Betrug, Usurpation und Grausamkeit herrschen. Es zeugt davon, dass die Wahrheit abgelehnt wird und Werte zerstört und vergessen werden. Letztendlich ist es ein roter Protest gegen die schwarze Macht und ein Schrei der Wut über die Stille, die Aller Kehlen durchtrennt hat.“⁶²⁴

⁶²¹ Ebd., S. 136. [...] اعلام می کند که من به سوی مرگ می روم: خط الموت علی ولد آدم مخط القلاده علی جید الفتاة.

⁶²² Ebd.

کسی که می خواهد قیام سیاسی بکند این گونه سخن نمی گوید، می گوید: می زنیم، می کشیم، پیروز می شویم، دشمن را نابود می کنیم. اما حسین در حرکت خویش، خطابش به همه مردم این است که: مرگ برای فرزند آدم زیباست همچون گردنبند در کردن دختری زیبا و جوان، مرگ زینت مرد است! و بعد از مکه راه می افتاد به طرف مرگ.

⁶²³ Ebd., S. 52, 138. (ص 52) در این راهی که آغاز کرده است که انتخاب آگاهانه، شهادت است.

⁶²⁴ Ebd., S. 179.

Während nach der Darstellung der anderen Autoren Imam Ḥusain den Märtyrertod in der Absicht starb, die Religion schützen sowie den Islam und die Muslime aus den „Klauen der Despotie“⁶²⁵ retten zu wollen, indem er in Kufa die Regierungsgeschäfte zu übernehmen versuchte, diente es in Šarī‘atīs Denken der Aufdeckung unhaltbarer Zustände. In seiner Beschreibung des Martyriums als Zeugnisablegen lassen sich in Šarī‘atīs Denken zwei Tendenzen feststellen: Zum Einen erwähnt er in keinem der analysierten Vorträge explizit den Schutz des Islams als das handlungsbestimmende Ziel des Imams, wenngleich das genannte islamische Prinzip „das Gute befehlen und das Schlechte verbieten“ auf den ersten Blick darauf hindeutet. Šarī‘atīs fehlende Definition dieser Leitlinie lässt offen, ob die Befolgung überwiegend religiöser Gebote im Vordergrund steht oder eher der von ihm beschworene historische Kampf zwischen Gut und Böse, Wahr und Falsch sowie Gerechtigkeit und Despotie, in den er Ḥusains Wirken einordnet. Sein ahistorisches und revolutionäres Verständnis der Zwölferschia als wahre, unverfälschte alidische Schia, in der er die „Schule des Widerstands und Martyriums“ (*madhab-i i‘tirāḍ wa šahādat*)⁶²⁶ verkörpert sieht, deutet eher auf Letzteres hin. Zum Anderen erfährt der Martyriumsbegriff mit seiner These „Ḥusains Martyrium bedeutet, er hat sich um seiner eigenen Tötung willen erhoben.“⁶²⁷ eine weitreichende Bedeutungserweiterung: Šarī‘atī beschreibt das Schlachtfeld-Martyrium nicht mehr nur als tödliche Folge des Einsatzes um Gottes willen (*fī sabīl Allāh* bzw. *dar rāh-i ḥudā*), d.h. in der Verteidigung des Islam gegen Feinde der Religion, sondern als bewusst gewähltes Mittel, um Missstände wie Usurpation und Unterdrückung aufzudecken.

گواه آن است که جنایتی بزرگ، فریبی بزرگ، غصب و قساوت و جور حاکم است، شاهد اثبات حقیقتی است که انکار می شود، نمونه وجود ارزش هایی است که پامال می گردد، از یاد می رود، و بالاخره، اعتراض سرخی است بر حاکمیت سیاه، فریاد خشمی است بر سر سکوتی که همه حلقوم ها را بریده است.

⁶²⁵ Šāliḥi-Nağafābādī, a.a.O., S. 28, 293, 316, 431. „Aus den Klauen der Unterdrückung“ siehe Muṭahharī, a.a.O., II:36.

⁶²⁶ Šarī‘atī, „Tašaiyu‘-i surḥ“, S. 12.

⁶²⁷ Ders.: „Baḥṭī rāğī‘ bih šahīd“, in: Ḥusain – Wāriṭ-i Ādam, Mağmū‘a-yi ātār, Bd. 19, 9. Auflage, Teheran 2001/2002, S. 197-211, S. 210.

اما شهادت حسینی، کشته شدن مردی است که خون برای کشته شدن خویش قیام کرده است.

4.2.5 Die „Wiederherstellung der Ordnung“ als Wiederbelebung einer klassenlosen Gesellschaft bei Riḍāʿī

In der Forschungsliteratur hielt sich lange die Vermutung, dass die Gründer der marxistisch beeinflussten Organisation Muğāhidīn-i Ḥalq aufgrund ihrer revolutionären Interpretation der Zwölferschia, die Ähnlichkeiten zu der ʿAlī Šarīʿatīs aufweist, maßgeblich von dem Soziologen inspiriert worden sind.⁶²⁸ Anhand der Interpretation Aḥmad Riḍāʿīs, einem der Ideologen der Organisation, mit welcher Motivation der dritte Imam Mekka verlassen haben und wofür er den Märtyrertod gestorben sein soll, lässt sich aufzeigen, dass die Muğāhidīn manche ihrer Standpunkte unabhängig von und teilweise vor Šarīʿatī entwickelt haben. Riḍāʿīs Untersuchung *Tahlīlī az nahḍat-i ḥusainī*, die entweder ein halbes Jahr oder gar drei Jahre vor Šarīʿatīs bedeutendem im März 1972 gehaltenen Vortrag *Šahādat* im Untergrund zirkulierte, stellt die politische Situation in der zweiten Hälfte des siebten Jahrhunderts eingangs knapp als von Unterdrückung (*zulm*) und dem Wirken einer tyrannischen Regierung (*ḥukūmat-i ġābirāna*) geprägt dar.⁶²⁹ Ausgehend von seiner Verantwortung gegenüber den Massen (*tūdahā*) – das Äquivalent der Muğāhidīn-i Ḥalq für die muslimische Gemeinschaft (*umma*) – habe der Prophetenkel seinem politischen Herausforderer die Anerkennung als Kalif verweigert, womit nicht nur Ḥusains Abreise, sondern auch sein Aufstand (*qiyām*) seinen Anfang genommen haben.⁶³⁰ Ḥusains damit verbundene Absichten erklärt Riḍāʿī mit der im Diskurs führenden auf Ibn Aʿtam zurückreichenden Überlieferung, die bereits aus den Werken Niẓām al-ʿUlamāʿs, Šāliḥī-Nağafābādīs und Muṭahharīs hinlänglich bekannt ist:

„Ich gehe nicht aus Medina weg um der Stille oder des Vergnügens willen, um das Leben zu schützen, Macht zu erlangen oder um das Feuer des Aufruhrs und der Verderbnis zu schüren. Ich fordere die Wiederherstellung der Ordnung [in] der Gemeinde meines Großvaters!“⁶³¹

⁶²⁸ Abrahamian, *Radical Islam*, S. 103.

⁶²⁹ Riḍāʿī, a.a.O., S. 10, 14, 15, 21, 103, 123.

⁶³⁰ Ebd., S. 9, 11, 122.

⁶³¹ Ebd., S. 15.

من بخاطر آسایش و تفریح و کسب زندگی و جاه یا برانگیختن آتش فتنه و فساد از مدینه بیرون نمیروم بلکه در طلب اصلاح امت جد خویش باینکار دست میزنم.

Riḍāʿī spricht hier irrtümlicherweise von Medina – der dritte Imam hielt diese Rede jedoch in Mekka, kurz bevor er Richtung Irak aufgebrochen war.

Was die „Wiederherstellung der Ordnung“ bedeuten könnte, darüber gibt die folgende Imam Ḥusain zugeschriebene Aussage Aufschluss, deren Ursprung jedoch gänzlich unbekannt ist. Aus jenem Korpus an Überlieferungen, die in den bisherigen Quellen zur Beschreibung der Absichten des Prophetenenkels herangezogen wurden, ist diese Predigt nicht bekannt. Aufgrund des Vokabulars ist nicht auszuschließen, dass diese Erklärung eine sehr freie Zusammenfassung Riḍāʿīs oder möglicherweise gar seiner Phantasie entsprungen ist. In ihr lässt er den dritten Imam sagen:

„Was ihr habt, ist kein Leben! Das ist Unterjochung und Verderbtheit. Die Hand der Unterdrückung hat euch all diese Unglücke gewaltsam aufgezungen. Ich gehe, um dieser Situation ein Ende zu bereiten. Ich gehe, um diese Unterdrückung zu vernichten. Dies ist mein Weg und mein Ziel!“⁶³²

Dieser Ḥusain zugeschriebene Ausspruch verdeutlicht Parallelen zwischen den Darstellungen Riḍāʿīs und der Religionsgelehrten Ṣāliḥī-Nağafābādī und Muṭahharī in dem Punkt, dass der dritte Imam der vorherrschenden „Unterdrückung und Verderbtheit“ mit seiner Erhebung gegen Yazīd den Kampf angesagt habe. Riḍāʿīs Sichtweise gründet sich meines Erachtens jedoch eher auf die Überzeugung der ersten Generation der Muğāhidīn-i Ḥalq, dass Islam und Marxismus dieselbe Botschaft – den Kampf gegen Ungerechtigkeit und Ungleichheit – verkörpern, als dass er sich auf Ṣāliḥī-Nağafābādīs und Muṭahharīs Argumentationen gestützt hätte. Seine Untersuchung *Tahlilī az nahdat-i ḥusainī* enthält keinerlei Referenzen auf die gedruckten Werke oder Vorträge der beiden Religionsgelehrten, dass sich eine direkte Beeinflussung nachweisen ließe. An dieser Stelle enden dann bereits die inhaltlichen Gemeinsamkeiten. Die These der beiden Rechtsgelehrten, dass die Muslime und die Religion aus der Unterdrückung befreit würden, indem der Prophetenenkel die Ordnung in der Gemeinde mittels einer islamisch gerechten Regierung wiederherstelle, findet keinen Zuspruch bei dem jungen Ideologen der Muğāhidīn-i Ḥalq. Nicht eine islamische Regierung stellt nach der Überzeugung der Organisation die ideale Regierung dar, sondern die Diktatur des Proletariats, die den Kampf für Gerechtigkeit und die Freiheit der Menschen anführt.⁶³³ Äußerst bemerkenswert erscheint mir darüber hinaus

⁶³² Ebd., S. 21.

اینکه شما دارید، زندگی نیست، بردگی است و فساد. همه ی این نکبت ها را دست ظلم بر شما تحمیل کرده است. من میروم تا آن دست را قطع کنم. میروم تا ظلم را نابود سازم. اینست راه من و اینست هدف من. [...]

⁶³³ Muʿassassa-yi Muṭāliʿāt wa-pažūhišhā-yi siyāsī, a.a.O., I:330.

die Ähnlichkeit zu ʿAlī Šarīʿatīs Denken hinsichtlich des Instruments zur Verwirklichung der Ziele: Während der Soziologe 1972 das Martyrium offen als Mittel propagierte, den Gegner bloßzustellen und damit die Weichen für einen potentiellen Wandel zu stellen, geht Aḥmad Riḍāʿī in seinem einige Zeit zuvor verfassten Werk *Taḥlīlī az nahḍat-i ḥusainī* noch einen Schritt darüber hinaus: Er preist das Martyrium als ein Mittel des revolutionären Kampfes, als Schlüssel der Befreiung von Unterdrückung, und fordert es ein, wenn die politische Situation keine andere Option mehr lässt, d.h. er und seine Organisation erwarten, dass sich der Einzelne für die Freiheit der Massen opfert.⁶³⁴ Im Mittelpunkt seiner Beschreibung von Imam Ḥusains Erhebung gegen dessen politischen Widersacher steht nicht mehr der Schutz des Islams als Religion, Werte- und Gesellschaftssystem, sondern vielmehr die Darstellung dessen als Ideologie, die auf eine Revolution des Systems abzielt. In Riḍāʿīs Denken verkörpert Ḥusains Martyrium ein Mittel, der vorherrschenden Unterdrückung ein Ende zu beenden, um die Ordnung in der muslimischen Gemeinde wiederherzustellen“, die seiner Überzeugung zufolge von Muḥammads kurzzeitig verwirklichter klassenloser Gesellschaft geprägt war.

⁶³⁴ Riḍāʿī, a.a.O., S. 50.

5. Martyrium als Opferung und die Hoffnung auf den Paradieslohn

Das frühislamische Schlachtfeld-Martyrium, das Imam Ḥusain im Kampf um die politische und spirituelle Führung der muslimischen Gemeinde widerfahren ist, definiert sich auf der Grundlage weniger entsprechender Qurʾānverse und zahlreicher prophetischer Überlieferungen allgemein als Getötetwerden um der Sache Gottes willen. Die analysierten Quellen aus der späten Qajaren- und Pahlavizeit bereichern diese knappe Definition gleichermaßen mit ihrer Beschreibung des Martyriums als Opferung des eigenen Lebens (*fidāʾ*, *ḡān-nižārī*), die die bedingungslose Ergebenheit Gott gegenüber verkörpert. Während Ḥusains männliches Gefolge den Einsatz ihres Imams für den Schutz der Religion tatkräftig auf dem Schlachtfeld unterstützte, sollten spätere Generationen ihren Beitrag dazu leisten, indem sie die Erinnerungen an die Ereignisse mit Hilfe von rituellen Trauerveranstaltungen bewahren. In den folgenden beiden Kapiteln sollen die Wurzeln dieser Opferbereitschaft untersucht werden als auch die Option einer jenseitigen Belohnung, die den Gläubigen für ihre reale und symbolische Unterstützung des Imams in Aussicht steht.

5.1 Martyrium als Opferung – Martyrium als Erfüllung des Bundes mit Gott

Die Erinnerungen an den gewaltsamen Tod Imam Ḥusains umfassen in der zwölferschiitischen Gemeinde zwei einander ergänzende Blickwinkel auf den Prophetenenkel, die ihn sowohl als Opfer eines nach der Macht strebenden Gegners als auch als ein sich für die Religion Opfern den präsentieren. Die Darstellung des getöteten Imams beschränkt sich daher nicht auf den tragischen Verlust eines spirituellen und politischen Führers, dessen Schicksal es zu beweinen gilt. Während vornehmlich in *rauda-ḥwānī*-Predigten und Taʿzīya-Texten die Grausamkeit von Ḥusains Gegnern beschworen wird, die sich durch die Tötung des Prophetenenkels versündigt und mit seinem Blutvergießen die irakische Wüste in ein blutiges Meer bzw. in einen Garten roter Tulpen⁶³⁵ verwandelt

⁶³⁵ Zum Bild der vom Blut bedeckten Wüste siehe: Ḥasan Ṣāliḥī-Rād: *Maḡālis-i taʿziya*, Teheran

haben, zeichnen jene erörternden Maqatalwerke über die „Geheimnisse des Martyriums“ ein konträres Bild: Entsprechend der Argumentation spätqajarischer Religionsgelehrter habe Gott mit dem Prophetenenkel einen Bund (*mīṭāq*) geschlossen und dessen Martyrium für die Verteidigung der Religion verfügt, dem sich Ḥusain bedingungslos ergeben habe.⁶³⁶ Unablässig heben die Quellen die paradigmatische Selbstlosigkeit des Prophetenenkels hervor, der sich einzig aus seinem Glauben, und nicht etwa von weltlichen Bestrebungen geleitet, für die Bewahrung des islamischen Gesetzes und im Kampf gegen Unglauben für den Schutz der Religion geopfert habe.⁶³⁷ In diesem Sinne verkörpert Ḥusains Martyrium die Opferung seines Lebens auf dem Weg Gottes und damit beispiellos die Bedeutung *Islam*, „die gänzliche Hingabe (*taslīm*) und Unterwerfung (*inqiyād*) unter die göttlichen Gebote“⁶³⁸ sowie „die bedingungslose Übergabe des Gläubigen an Gott“⁶³⁹. Für linke Intellektuelle wie Šarī‘atī und Riḍā‘ī symbolisierte die Opferung des Prophetenenkels hingegen nicht mehr länger den Zweck, seinen Gehorsam gegenüber Gott unter Beweis zu stellen und sein Leben für den Schutz der Religion zu opfern. Entsprechend ihrer marxistischen Beeinflussung interpretierten sie dessen Selbsthingabe als Kampf gegen Unterdrückung, der die Lebensbedingungen seiner zurückbleibenden Gemeinde verbessern sollte. Ungeachtet dieser unterschiedlichen Auffassungen über den Zweck der Opferung teilen sämtliche analysierte Texte periodenübergreifend dasselbe Vokabular. Alle Autoren heben die Bereitschaft Imam Ḥusains sowie die der Märtyrer von Karbalā‘ hervor, Opfer zu bringen (*fidā*), sich selbst hinzugeben (*ḥud dādan*), ihr Leben zu opfern (*fidā šudan*, *ḡān fidā kardan* und *fidākārī kardan*) und sich durch ihre Selbstlosigkeit, eben Aufopferung (*ḡān-nižārī*), auszuzeichnen.

1995, S. 170a, 184a; Bārfurūšī, a.a.O., S. 173; Šāliḥī-Nağafābādī, a.a.O., S. iii; Muṭahharī, a.a.O., II:136, Šarī‘atī, „Ḥusain“, S. 27, 28, 90. Zum Bild vom Rosen- bzw. Tulpengarten siehe: Ğauharī, a.a.O., S. 124f.; Šāliḥī-Rād, a.a.O., S. 86a; Riḍā‘ī, a.a.O., S. 6.

⁶³⁶ Tabrīzī, Mafātiḥ, S. 227-228; Bārfurūšī, a.a.O., S. 120, 121, 122, 138, 141.

⁶³⁷ Tabrīzī, Mafātiḥ, S. 61, 62, 215, 235; Ders., Sirr, S. 16, 18, 36, 42, 54, 63; Ders., a.a.O., S. 19, 37, 39, 47, 49, 56, 209; Bārfurūšī, a.a.O., S. 157; Šāliḥī-Nağafābādī, a.a.O., S. 283, 316, 359, 366, 387; Muṭahharī, a.a.O., I:86, II:29, 36.

⁶³⁸ Louis Gardet: „Islām“, in: Encyclopaedia of Islam, 2. Auflage, Bd. IV, Leiden 1978, S. 172a-174b, S. 172b.

⁶³⁹ Mohammed Arkoun: „Islam“, in: Jane Dammen McAuliffe (Hrsg.), Encyclopaedia of the Qur’an, 6 Bände, Bd. II, Leiden 2002, S. 565-571, S. 569.

5.1.1 Zwischen Loyalitätsbekundung und Treueid: „Möge ich zu deinem Lösegeld gemacht werden!“

Die qajarischen Quellen heben nicht allein Imam Ḥusains Opferbereitschaft für den Schutz der Religion hervor, sondern gleichermaßen die seiner Anhänger, die ihn auf seiner Reise in den Irak begleitet haben. Die Wurzeln dieser in den Maq̄talwerken beschworenen Hingabe von Ḥusains Getreuen lassen sich bis in Abū Miḥnaf's Bericht *Kitāb Maq̄tal al-Ḥusain* zurückverfolgen, eine der frühesten Quellen über die Ereignisse von Karbalā', die der Historiker aṭ-Ṭabarī in weiten Teilen überliefert hat. Die darin verwendete arabische Redewendung „möge ich zu deinem Lösegeld gemacht werden“ (*ḡu'iltu fidāk*) scheint der Ursprung des in den qajarischen Maq̄talwerken viel zitierten Ausdrucks „mein Leben ist dein Opfer“ bzw. „mein Leben ist dein Lösegeld“ (*ḡān-i man fidā-yi tū*) zu sein. Ursprünglich galt diese idiomatische Wendung als Zeichen des Respekts, worauf die Begrüßung Ḥusains durch einen Anhänger seines Konkurrenten Ibn az-Zubair hinweist. Dieser fragte: „Möge ich zu deinem Lösegeld gemacht werden, [sag] wohin ziehst du?“⁶⁴⁰ Auf eine Loyalitätsbekundung deutet die in Aussicht gestellte Treue bis in den Tod jener Kufaner, auf deren Initiative sich Imam Ḥusain in den Irak begeben sollte. So forderte nach dem Tod Mu'āwiyas Sulaimān b. Ṣurad al-Ḥuzā'ī, einer der Führer der Šī'at 'Alī Kufas, von seinen Leuten, Ḥusain ihre Treue auszusprechen, wenn sie sich wirklich als seine Helfer (*nāṣirūhu*) verstehen und ihn zu ihrem politischen Führer zu huldigen beabsichtigen. In ihren Einladungsbriefen an den Prophetenenkel, in Kufa ihr Imam zu werden, bekundeten sie sodann: „Nein [wir fürchten nicht, zu scheitern]! Wir bekämpfen seinen Feind und geben unsere Leben für seinen Schutz!“⁶⁴¹ Der umayyadische General Ḥurr b. Yazīd verlieh seiner Ergebenheit ähnlich Ausdruck, nachdem er zu Ḥusains Truppen übergelaufen war. Er soll ausgerufen haben:

„Möge Gott mich zu deinem Lösegeld machen. [...] Ich bin zu dir gekommen, während ich mich für das, was ich getan habe, reuevoll Gott wieder zuwende und gebe dir mein Leben als Trost, bis ich in deiner Gegenwart sterbe.“⁶⁴²

⁶⁴⁰ aṭ-Ṭabarī, a.a.O., IV:261.

فقال للحسين جعلت فداك أين تريد؟

⁶⁴¹ Ebd. [...] وإن خفتهم الوهل والفشل فلا تغروا الرجل من نفسه قالوا لا بل نقاتل عدوه ونقتل أنفسنا دونه [...].

⁶⁴² Ebd., IV: 325.

فقال له جعلني الله فداك يا ابن رسول الله. [...] وإنى قد جئتكم تائباً مما كان منى إلى ربي ومواسياً لك بنفسى حتى أموت بين يديك [...].

Während die Kufaner ihr Versprechen, Imam Ḥusain auf dem Schlachtfeld zu verteidigen, brachen, stellten seine engsten Getreuen ihre Opferbereitschaft tatsächlich unter Beweis. Sie hielten zu dem Prophetenenkel, selbst als dieser sie angesichts der drohenden Vernichtung durch die überlegenen umayyadischen Truppen am neunten Muḥarram von ihrem Treueid entbunden hatte.⁶⁴³ Demgemäß preisen die qajarischen Quellen die Anhänger Ḥusains, die unumwunden auf dem Schlachtfeld um Gottes willen für Ḥusain ihr Leben eingesetzt (*ḡānbāzān*) und geopfert haben (*fidāʾ*). Dort riefen sie entsprechend der Überlieferungen aus: „Oh Abū ʿAbdallāh! Wir stehen in deinem Dienst, [unser] Leben für dich zu opfern!“⁶⁴⁴ Selbst Ḥusains Sohn Zain al-ʿĀbidīn, der von Krankheit geschwächt nicht mehr imstande gewesen sein soll, auch nur ein Schwert emporzuheben, soll den Wunsch gehegt haben, seinen Vater zu unterstützen und bekundete: „Mein Leben opfere ich meinem großen, ruhmreichen Vater!“⁶⁴⁵ An anderen Stellen wird wiederholt auf Gefährten und männliche Angehörige Ḥusains verwiesen, die dem Martyrium entgegengezogen sind, um sich auf dem Weg Gottes und für den dritten Imam zu opfern und schließlich den Märtyrertod starben.⁶⁴⁶

5.1.2 Gründe für die Opferbereitschaft der Märtyrer von Karbalāʾ

Für die Gründe, warum die Märtyrer von Karbalāʾ an ihrem Treueid für den dritten Imam festgehalten haben, gibt es verschiedene Erklärungsansätze. Der naheliegendste ist Ḥusains Hilferuf, den der Imam auf dem Schlachtfeld ausgestoßen haben soll, als viele seiner Anhänger bereits gefallen waren und die militärische Auseinandersetzung vor ihrem Höhepunkt stand. Er lautet:

⁶⁴³ Yar-Shater, a.a.O., XIX:115.

⁶⁴⁴ Ḡauharī, a.a.O., S. 146, 235; Tabrīzī, Mafātiḥ, S. 138; Bārfurūšī, a.a.O., S. 22.

(ص 235) جان نثاران راه خدا.

(ص 138) یا ابا عبدالله بخدمت تو آمده ایم که جان خود را فدای تو کنیم.

⁶⁴⁵ Tabrīzī, Mafātiḥ, S. 147. Überliefert aus al-Maḡlisīs Ḥadīṭ-Werk *Ḡalāʾ al-ʿuyūn*. Vgl. Bārfurūšī, a.a.O., S. 65.

(ص 147) زین العابدین علیه السلم بیمار بود و قدرت شمشیر برداشتن نداشت [...] گفت [...] که جان خود را فدای پدر بزرگوار نامدار خود کنم.

⁶⁴⁶ Ḡauharī, a.a.O., S. 138, 155; Tabrīzī, Mafātiḥ, S. 105; Ders., Sīr, S. 48; Ders., Maḡālis, S. 214, 216, 220.

(ص 105) گفت من بهر شهادت میروم [...] تا خویش را قربان کنم در رهش [...] (ص 214، 216، 220) جان من فدای تو

„Gibt es einen Helfer, der uns beisteht? Gibt es einen Helfer, der uns zu Hilfe kommt? Gibt es einen Bekenner der Einheit Gottes unter uns, der Gott fürchtet? Gibt es einen Beschützer, der den H̄aram des Gesandten Gottes verteidigt?“⁶⁴⁷

Diesen Ausruf erwähnen Nizām al-‘Ulamā’ und Bārfurūšī im Zusammenhang mit der Überlieferung über das während der Schlacht von Karbalā’ an Ḥusain herabgesandte himmlische Blatt (*ṣahīfa-yi malakūtīya*), dem zufolge Gott und der Prophetenenkel zum Schutz der Religion einen Bund über dessen Martyrium eingegangen sind.⁶⁴⁸ Während sich die Erzählung über das himmlische Blatt meiner Kenntnis nach lediglich über Faḍil Darbandīs 1871 lithographiertes Maq̄talwerk *Ġawāhir al-iqān wa-sarmāya-yi imān* belegen lässt, führt der safawidische Ḥadīṭ-Kompilator al-Maḡlisī Ḥusains Hilferuf auf Ibn Ṭāwūs’ im 13. Jahrhundert verfasstes Maq̄talwerk *al-Luhūf* zurück, in dem dieser anonym überlieferte: „Gibt es einen Helfer, der uns um Gottes willen zu Hilfe kommt? Gibt es einen Beschützer, der den H̄aram des Gesandten Gottes verteidigt?“⁶⁴⁹ Eine umfangreichere Version als die von Ibn Ṭāwūs übermittelten im 12. Jahrhundert der Historiker Ḥwārazmī in seinem Werk *Maq̄tal al-Ḥusain* sowie der Rechtsgelehrte aš-Šaiḥ al-Mufīd in seinem im 11. Jahrhundert verfassten *Kitāb al-Irṣād*, aus denen Tabrīzī zitierte Version stammen könnte. Ein Vergleich der entsprechenden Textpassagen aus diesen Quellen zeigt auf, dass die Überlieferungen in der Reihenfolge der Satzgruppen variieren, und dass die in den qajarischen Werken am häufigsten verwendete Passage „Gibt es einen Helfer, der uns beisteht?“ (*Hal min nāṣir yaṣṣurunā?*)⁶⁵⁰ an keiner Stelle belegt werden kann.⁶⁵¹ Möglicherweise handelt es sich bei diesem Hilferuf um eine retrospektive Anspielung auf jene Kufaner, die sich zunächst als Helfer Ḥusains (*nāṣirūhu*) verstanden hatten und ihr Leben für den Schutz des Prophetenenkels geben wollten,

⁶⁴⁷ Tabrīzī, *Mafāṭīḥ*, S. 227.

اما من ناصر ينصرنا اما من مغيث يغيثنا اما من موحد يخاف الله فينا اما من ذاب يذب عن حرم رسول الله (ص)؟

⁶⁴⁸ Ebd., S. 227f.; Bārfurūšī, a.a.O., S. 138f., 201, siehe Fußnote 441.

⁶⁴⁹ al-Maḡlisī, a.a.O., 45:12. Zitiert nach Ibn Ṭāwūs, al-Malhūf, o.O. o.J., S. 89f.

قال الراوي: ثم صاح عليه السلام: أما من مغيث يغيثنا لوجه الله، أما من ذاب يذب عن حرم رسول الله [...]

⁶⁵⁰ Ḡauharī, a.a.O., S. 208; Tabrīzī, *Mafāṭīḥ*, S. 184, 215, 216, 227, 235; Ders., *Sirr*, 62, 64; Ders., *Maḡālis*, 20, 37, 49; Bārfurūšī, a.a.O., S. 197; Šarī‘atī, *Šahādat*, 189; Ders., „Ḥusain“, S. 31.

⁶⁵¹ Ḥwārazmī, a.a.O., I:146.

هل من ذاب يذب عن حرم رسول الله؟ هل من موحد يخاف الله فينا؟ هل من مغيث يرجو الله في إغاثتنا؟ هل من معين يرجو ما عند الله في إغاثتنا؟

al-Maḡlisī, a.a.O., 45:46. Zitiert nach Muḥammad b. Muḥammad b. an-Nu‘mān al-Mufīd, *Kitāb al-Irṣād*, o.O. o.J., S. 224.

هل من ذاب يذب عن حرم رسول الله؟ هل من موحد يخاف الله فينا؟ هل من مغيث يرجو الله في إغاثتنا؟

ihn dann aber angesichts der Gewaltandrohung durch Yazīds Gouverneur im Stich gelassen haben.⁶⁵² Unabhängig von der Authentizität dieser kurzen Passage erklärt Niẓām al-‘Ulamā’ seinen Lesern, dass der dritte Imam mit seinem Ausruf „Gibt es einen Helfer, der uns unterstützt? Gibt es einen Helfer, der uns beisteht?“ von Gott und den Muslimen Beistand für die Bewahrung der Religion, die Wiederbelebung des Weges Muḥammads und die Aufdeckung des sich ausbreitenden Unglaubens in der Gemeinde eingefordert habe.⁶⁵³ Darüber hinaus sei der Hilferuf des Prophetenenkels nicht bloß mit der Hoffnung verbunden gewesen, dass auf dem Schlachtfeld irgendein Helfer erscheine, der Ḥusains Feinde tötet. Vielmehr, so erläuterte Niẓām al-‘Ulamā’, sollte sich jener Helfer aus Aufrichtigkeit und Überzeugung für den Imam opfern und damit den Menschen verdeutlichen, dass der Kampf gegen Yazīds Truppen nicht weltlichen Zielen diene, sondern dem Schutz der Religion.⁶⁵⁴

Erzählungen aus al-Mufids *Kitāb al-Irṣād* über die Biographien der Imame und al-Mağlisīs Ḥadīṭ-Werk *Ġalā’ al-‘uyūn* zufolge sollen nicht nur Ḥusains Söhne ‘Alī Aṣḡar und ‘Alī Akbar, sondern auch alle Geschöpfe der Himmel und der Erde ihre Opferbereitschaft bekundet haben, indem sie dem Hilferuf des Prophetenenkels „*labbaika*“, „Hier bin ich! Zu deinen Diensten!“, entgegneten.⁶⁵⁵

Ursprünglich rufen Gläubige diese Worte während der Pilgerfahrt nach Mekka aus, wenn sie den heiligen Bereich betreten, um Gott ihre Anwesenheit und Hingabe zu bekunden. Im zwölferschiitischen Kontext verleihen die Gläubigen mit dieser Wendung ihrer bedingungslosen Unterstützung und Selbstaufopferung für den Imam und letztlich für Gott Ausdruck. Die Frage, ob frühere Textbelege als Ġauharīs Maqṭalwerk *Ṭūfān al-bukā’* für diesen Ausdruck absoluter Treue existieren, oder ob diese Wendung ihren Ursprung in teilweise fiktiven Ta‘zīya-Texten hat, kann nicht mit Gewissheit beantwortet werden.

⁶⁵² Ġauharī, a.a.O., S. 131, 148; Tabrīzī, *Mafāṭiḥ*, S. 89, 92, 101; Tabrīzī, *Sirr*, 22, 38; Šālīḥī-Nağaf-ābādī, a.a.O., S. 49; Muṭahharī, a.a.O., I:204. Vgl. Yar-Shater, a.a.O., XIX:96.

⁶⁵³ Tabrīzī, *Mafāṭiḥ*, S. 220; Ders., *Mağālis*, S. 37, 40.
(ص 220) در قول خود اما من معین یعییننا واما من ناصر ییصرنا [...] نصرت و اعانت مطلوب انحضرت بود.
(ص 40) پس او [...] از خدا و بندکان خدا و مؤمنین و مسلمین اینگونه نصرت را طلب میکرد.
(ص 37) هل من ناصر ییصرنا میفرمود و مرام و مقصود انحضرت از اغاثه و طلب نصرت حفظ دین بود و احیاء طریقه حضرت سید المرسلین و کشف حالت کفر و ملعنت اتباع معاویه و یزید لعین بود.

⁶⁵⁴ Ders., *Sirr*, S. 63.
پس انحضرت که میفرمود اما من ناصر ییصرنا از خواستن ناصر و معین تنها مقصودش نه این بود که ناصر بیاید دشمن را بکشد بلکه این هم بود که بیاید در پیش روی امام علیه السلام از سر صدق و اعتقاد جان دهد و کشته شود تا مردم بدانند این معرکه و هنکامه برای امر دنیا نیست و منظور حفظ دینست [...].

⁶⁵⁵ Ġauharī, a.a.O., 250; Tabrīzī, *Mafāṭiḥ*, S. 149, 216; Tabrīzī, *Sirr*, S. 64; Bārfurūšī, a.a.O., S. 197.

Die Opferbereitschaft der Anhänger Imam Ḥusains könnte ebenso in der Hoffnung wurzeln, am Tag des Jüngsten Gerichts Rettung vor dem Höllenfeuer zu finden. Dazu heißt es in Qurʾān 61:10-11, dass wenn die Gläubigen an Gott und Seinen Gesandten glauben und um Gottes willen Krieg führen, Er sie dereinst vor einer schmerzhaften Strafe retten, ihnen ihre Sünden vergeben und sie ins Paradies einziehen lassen werde. Auf diese Motivation ihrer Ergebenheit weisen verschiedene Erzählungen in Nizām al-ʿUlamā's und Ğauharī's Werken hin, die die Hoffnung auf Fürsprache im Gegenzug für die tatkräftige Unterstützung Ḥusains auf dem Schlachtfeld thematisieren. Bei der Fürsprache handelt es sich um ein Gebet, mit dem neben Muḥammad und den zwölferschiitischen Imamen Propheten, Engel und Märtyrer Gott bitten können, die Sünden eines Verstorbenen zu vergeben, damit dieser der Strafe des Höllenfeuers entkommt und ins Paradies einziehen kann. So heißt es in einigen Erzählungen, dass Ḥusain einen seiner Gegner kurz vor der Schlacht ermutigt habe, sich auf seine Seite zu schlagen und ihn zu unterstützen, wofür ihm der dritte Imam in Aussicht gestellt haben soll, dass sein Großvater Muḥammad für ihn am Tag des Jüngsten Gerichts jenes Bittgebet sprechen werde.⁶⁵⁶ In einer anderen Erzählung soll eine Mutter ihren Sohn angespornt haben mit den Worten: „Mein Sohn, höre auf seine Worte und opfere dich für Ḥusain, damit er am Tag des Jüngsten Gerichts an der Seite seines Großvaters dein Fürsprecher sei!“⁶⁵⁷ Von dieser Bereitschaft, sich selbst für den Imam hinzugeben zeugt auch die folgende Erzählung, in der ein Anhänger Ḥusains gesagt haben soll: „Ich opfere mich für dich! Möge Gott uns die Gnade erweisen, dass wir in deinem Beisein Krieg führen, unsere Feinde in Stücke zerrissen werden und dein Großvater unser Fürsprecher sei!“⁶⁵⁸ Jene Gruppe hingegen, die den Prophetenenkel dursten ließ und ihm untreu wurde – das gegnerische Heer verwehrte Ḥusain und seinem Gefolge die Wasserversorgung – warnen einige Überlieferungen, könne nicht auf Rettung hoffen, weil Gott ihr die Fürsprache Muḥammads entziehen werde.⁶⁵⁹

⁶⁵⁶ Tabrīzī, *Mafātīḥ*, S. 120, 123, 225. Auf Persisch aus al-Maḡlisīs *Ġalā' al-ʿuyūn* paraphrasiert. واکر توبه نکنی خدا ترا بانها مؤخذه خواهد کرد اکنون تائب شو و مرا یاری کن تا جد من شفیع تو باشد در روز قیامت.

⁶⁵⁷ Tabrīzī, *Mafātīḥ*, S. 133. مادر گفت ایفرزند سخن اورا مشنو و جان خودرا فدای حسین کن تا در روز قیامت نزد جد خود شفیع تو باشد.

⁶⁵⁸ Ğauharī, a.a.O., S. 155. بربر بن خضیر گفت فدای تو شوم خداوند بر ما منت نهاده که در حضور تو جهاد کنیم و اعضای ما پاره پاره شود و جد تو شفیع ما باشد.

⁶⁵⁹ Ebd., S. 83. گروهی که [...] ترا اب ندهند و باینحالت امید شفاعت از من داشته باشند خدا در روز قیامت ایشان را از شفاعت من محروم گرداند.

Eine dritte Erklärung, warum einige Muslime den Prophetenenkel im Kampf gegen seinen politischen Herausforderer nicht im Stich gelassen und ihre Treue bis in den Tod unter Beweis gestellt haben, findet sich in zwei von Abū Miḥnaf überlieferten Berichten. Darin bekunden Ḥusains engste Gefährten kurz vor der tödlichen Begegnung mit der umayyadischen Armee:

„Bei Gott, wir verlassen dich nicht! Eher opfern wir dir unsere Leben! Wir schützen dich mit unseren Kehlen, Köpfen und Händen. Sollten wir getötet werden, haben wir unsere Pflicht erfüllt.“⁶⁶⁰ sowie „Können wir dich denn im Stich lassen? Wie sollen wir uns vor Gott entschuldigen hinsichtlich [unserer] Pflicht dir gegenüber? [...] Ich verlasse dich nicht, und selbst wenn ich keine Waffe hätte, um sie [deine Feinde, M.B.] damit zu bekämpfen, so würde ich mit Steinen zu deinem Schutz bis ich mit dir sterbe.“⁶⁶¹

Aus diesen Überlieferungen geht hervor, dass jener Treueid über eine bloße Loyalitätsbekundung und Anerkennung Ḥusains als politischer Führer weit hinausging, wie das in diesem Zusammenhang in den qajarischen Quellen oft zitierte prophetische Ḥadīṭ „Ḥusain stammt von mir ab und ich von Ḥusain“ ebenfalls andeutet.⁶⁶² Ḥusain b. ‘Alī war für die Šī‘at ‘Alī nicht nur ein geschätzter Nachkomme des Propheten, sondern ein göttlich designierter und geleiteter Führer der Gemeinde, wie ihn die Jahrhunderte später formulierte Imamatslehre retrospektiv darstellt. Dessen besondere Stellung bringt Niẓām al-‘Ulamā’ in seiner Interpretation der genannten Überlieferung zum Ausdruck, der zufolge jede Behelligung des Prophetenenkels eine Behelligung des Gesandten Gottes Muḥammad darstelle. Dies impliziert zugleich, dass für die Anhänger Ḥusains ein Handeln gegen den Imam einem Handeln gegen den Propheten und somit Gott gleichkommt. Und „wer gegen Gott und seinen Gesandten widerspenstig ist, ist (damit vom rechten Weg) offensichtlich abgeirrt.“ (Qur’ān 33:36). Damit rückt der qajarische Gelehrte meines Erachtens die Treue für den dritten Imam

⁶⁶⁰ at-Ṭabarī, a.a.O., IV:318.

فقالوا والله لا نفرقك ولكن أنفسنا لك الفداء نفيك بنحورنا وجباهنا وأيدينا قتلنا كنا وفينا وقضينا ما علينا.

⁶⁶¹ Ebd.

فقال أنحن نخلى عنك ولما نعذر إلى الله في أداء حقك [...] ولا أفارقك ولو لم يكن معي سلاح أقاتلهم به لقدفتم بالحجارة دونك حتى أموت معك.

⁶⁶² Ġauharī, a.a.O., S. 157, 221, 250; Tabrīzī, Mafātiḥ, S. 15, 298; Ders., Sirr, S. 37; Ders., Mağālis, S. 131, 210; Bārfurūšī, a.a.O., S. 131, 136; Muṭahharī, a.a.O., I:99.

حسين منى وأنا من حسين. Dieses Ḥadīṭ wurde von sunnitischen Tradenten wie at-Tirmidī, Ibn Māğā, Ibn Ḥanbal und Weiteren überliefert. Unter den schiitischen Ḥadīṭwerken gilt Ibn Qaulawaihs Kāmil az-ziyārāt als das früheste, das diese Überlieferung an zwei Stellen zitiert.

at-Tirmidī, a.a.O., IV:658/3775.

[...] قال رسول الله (ص) حسين منى وأنا من حسين، أحب الله من أحب حسيناً، حسين سبط من الأسباط.

in die Nähe des zwischen Gott und den Muslimen bestehenden Bundes (*mīṭāq*, ‘*ahd*), den diese durch Zuwiderhandeln gegen Ḥusain und den Propheten und somit in letzter Konsequenz gegen Gott brechen würden. Dazu heißt es im Qur’ān 13:20-25:

20 Diejenigen, die die Verpflichtung (die sie) gegen Gott (eingegangen haben) erfüllen und die Abmachung (die sie getroffen haben) nicht brechen, 21 und die zusammenhalten, was nach Gottes Gebot zusammengehalten werden soll [...], ihren Herrn fürchten und sich auf eine böse Abrechnung gefaßt machen, 22 [...] und (wenn ihnen etwas) Schlimmes (begegnet, es) mit (etwas) Gutem abwehren [...], die (die sich so verhalten) haben (der-einst) die letzte Behausung zu erwarten, 23 die Gärten von Eden, in die sie eingehen werden [...]. 25 Diejenigen aber, die die Verpflichtung (die sie) gegen Gott (eingegangen haben) brechen, nachdem sie (in aller Form) abgemacht war, und zerreißen, was nach Gottes Gebot zusammengehalten werden soll, und auf der Erde Unheil anrichten, die haben den Fluch (Gottes) und die schlimme Behausung (der Hölle) zu erwarten.

In diesem Sinne können meiner Ansicht nach sowohl die Opferbereitschaft von Imam Ḥusains Anhängern als auch das Martyrium um Gottes willen an sich als eine Form verstanden werden, wie Gläubige den mit Gott geschlossenen Bund zu erfüllen vermögen.

5.1.3 Die Sühne der Tawwābūn für ihren gebrochenen Bund mit Gott

Auf die beiden letztgenannten Motivationen, die Hoffnung auf Rettung vor dem Höllenfeuer und die Erfüllung des Bundes mit Gott, deutet Muṭahharī’s Verweis auf die Opferbereitschaft der Büßer-Bewegung, der Tawwābūn hin, die ihre empfundene Mitschuld am Tod Ḥusains über die Rächung seines Blutes zu sühnen versuchte.⁶⁶³ Diese religiöse Bewegung, die sich 680/681 n. Chr. formierte, geht auf die Initiative Sulaimān b. Ṣurad al-Ḥuzā‘ī, einer der Führer der Ṣī‘at ‘Alī Kufas, zurück, den Prophetenenkel in den Irak einzuladen, um dort der politische Führer der schiitischen Gemeinde zu werden. In 125 bzw. 12.000 Briefen sollen Ḥusains Anhänger ihre Loyalität mit „Einen Imam haben wir nicht, und Yazīd gehorchen wir nicht!“ bekundet haben, um daraufhin dessen Emissär Muslim b. ‘Aqīl zu Tausenden stellvertretend für den Prophetenenkel den Treueid zu leisten.⁶⁶⁴ Angesichts der Bedrohung und Einschüchterung durch die

⁶⁶³ Muṭahharī, a.a.O., I:49.

⁶⁶⁴ Tabrīzī, Mafāṭīḥ, S. 74, 87, 93; Ṣāliḥī-Nağafābādī, a.a.O., S. 88, 93; Riḍā‘ī, a.a.O., S. 24.

Truppen von Yazīds Gouverneur Ibn Ziyād brachen die Kufaner jedoch kurz vor der Schlacht ihren zuvor geleisteten Eid und ließen den Prophetenenkel schließlich auf dem Schlachtfeld im Stich.

Während das Martyrium Ḥusains und das seiner engsten Gefährten in den Quellen als bedingungslose Übergabe ihrer Leben an Gott zum Schutz des Islam beschrieben werden, weist Abū Miḥnaf's Bericht über die Selbstopferung der Tawwābūn auf eine andere Motivation ihres Handelns hin, das Muṭahharī in seiner kurzen Beschreibung außer Acht lässt. Ihr Ziel, das Blut Ḥusains zu sühnen (*ṭalab bi-damm al-Ḥusain*)⁶⁶⁵, wurzelt nicht etwa in der Absicht, die Religion wiederbeleben zu wollen, wie es dem dritten Imam zugeschrieben wird. Vielmehr gründet sich ihre Opferbereitschaft auf den Wunsch, Vergebung für den von ihnen gebrochenen Treueid für Ḥusain und Bund mit Gott zu erlangen, um jenseitige Bestrafung abzuwenden. Abū Miḥnaf überlieferte, dass nach Ḥusains Tod Teile der Bevölkerung Kufas von Selbstvorwürfen und Reue (*talāwum wa tanaddum*) getrieben waren, weil sie dem Prophetenenkel zunächst ihre Loyalität zugesichert hatten, dann aber nicht in der Lage gewesen sind, ihn zu unterstützen und sein Blutvergießen zu verhindern.⁶⁶⁶ In ihren Gebeten soll es beispielsweise geheißen haben: „Herr, wir haben den Sohn der Tochter unseres Propheten im Stich gelassen. Vergib uns, was wir in der Vergangenheit getan haben und verzeihe uns! [...] Wenn Du uns nicht vergibst und Dich nicht erbarmst, gehören wir zu jenen, die irre gehen.“⁶⁶⁷ Sie zeigten sich davon überzeugt, ihre aus dem Treuebruch resultierende Schande und Grabessünde (*‘ār wa iṭm*) könnten nur reingewaschen, ihr großes Vergehen (*ḥata’ kabīr*) und Verbrechen (*danb ‘azīm*) nur entschuldigt werden, wenn sie Ḥusains Mörder und dessen Helfer töten oder in diesem Bestreben selbst den Tod finden.⁶⁶⁸

(ص 74) ما امامی نداریم ویزید را اطاعت نمیکنیم.

Die Zahlenangaben variieren in den Quellen stark. Hinsichtlich der Menge der Briefe erwähnt aṭ-Ṭabarī zwei Satteltaschen voller Briefe, während Ṣāliḥī-Nağafābādī 125 Stück nennt und Tabrīzī 12.000. Was die Anzahl der Loyalitätsbekundungen anbelangt, die Muslim b. ‘Aqil für seinen Cousin Ḥusain entgegen genommen hat, schwanken sie zwischen 18.000 (aṭ-Ṭabarī), 25.000 (Tabrīzī) und 100.000 (Ṣāliḥī-Nağafābādī). Siehe Yar-Shater, a.a.O., XIX:17, 57, 94; Tabrīzī, Mafātiḥ, S. 74, 87, 93; Ṣāliḥī-Nağafābādī, a.a.O., S. 35, 42.

⁶⁶⁵ aṭ-Ṭabarī, a.a.O., IV:432.

⁶⁶⁶ Ebd., IV:426.

⁶⁶⁷ Ebd., IV:456f.

رب انا قد خذلنا ابن بنت نبينا فاغفر لنا ما مضى منا وتب علينا [...] فان لم تغفره لنا وترحمنا لنكونن من الخاسرين.

⁶⁶⁸ Ebd. رأوا أنه لا يغسل عارهم والإثم عنهم في مقتله إلا يقتل من قتله أو القتل فيه. [...] فما عذرنا إلى ربنا وعند لقاء نبينا (ص) وقد قتل فينا ولده وحبيبه وذريته ونسله لا والله لا عذر دون أن تقتلوا قاتله و الموالين عليه أو تقتلوا في طلب ذلك.

Nach qur’ānischer Lehre zählt die Flucht vor einem Kampf gegen Feinde zu den Grabes-

Als Ḥusains Herausforderer Yazīd b. Mu‘āwiya schließlich im November 683 starb, sah die Bewegung den Moment gekommen, Wiedergutmachung für ihre unterlassene Hilfe zu leisten und sich gegen die umayyadische Armee zu erheben. 5.000 Büßer zogen mit dem Ziel nach Nordmesopotamien, Ḥusains vergossenes Blut zu rächen und sich von ihrer Schuld des Treuebruchs reinzuwaschen. Auf dem Weg in die Schlacht legten jene Tawwābūn am Grab ihres Imams in Karbalā’ eine Rast ein, „um zu trauern, zu weinen und um vor Gott das Vergehen, dessen sie sich schuldig gemacht hatten, zu bereuen.“⁶⁶⁹ Mittels ihrer Reue (*tauba*) baten sie Gott um Vergebung, dass sie ihren Eid Ḥusain und letztlich Ihm gegenüber gebrochen hatten und bekundeten auf diese Weise ihre Rückkehr zu Gott aus der Sünde.⁶⁷⁰ Nichtsdestotrotz riefen sie entschlossen aus: „Bis wir Ḥusain b. ‘Alis Blut nicht gerächt haben, weichen wir nicht zurück! Wir müssen entweder getötet werden oder üben Rache!“⁶⁷¹ Sie kämpften und fanden in der Schlacht von ‘Ain al-Warda gegen das überlegene gegnerische umayyadische Heer den Tod.

In der Opferbereitschaft der Tawwābūn und deren Streben nach Rettung vor dem Höllenfeuer vermischen sich zwei wesentliche Elemente: das des Blutopfers und das tiefen Bedauerns. Die göttliche Vergebung von Sünden steht im Islam in keinerlei Zusammenhang mit dem Vergießen von Blut, sondern stattdessen mit der Reue des Gläubigen über sein begangenes Vergehen. Angelika Neuwirth vermutet an dieser Stelle, dass frühe Muslime möglicherweise mit dem biblischen „Opfer-Paradigma des Tausches von Blut gegen göttliche Gunst“ in Berührung gekommen sind und die Vorstellung von der sündenvergebenden Funktion des Blutes übernommen haben könnten.⁶⁷² Im Gegensatz zu den analysierten Quellen, die an keiner Stelle einen Sühnecharakter des Blutopfers thematisieren, deuten Abū Miḥnaf und aṭ-Ṭabarīs Beschreibungen der frühislamischen Ereignisse darauf hin, dass die Tawwābūn ihrem Blutvergießen erlösende Kraft beige-

sünden. Bekundet der Sünder für diesen Verstoß gegen das göttliche Gesetz keine Reue (*tauba*), folgt nicht zwangsläufig göttliche Bestrafung bzw. der Sünder wird nur vorübergehend mit dem Aufenthalt im Höllenfeuer bestraft. A.J. Wensinck/L. Gardet: “Ḥaṭī’a”, in: *Encyclopaedia of Islam*, 2. Auflage, Bd. IV, Leiden 1978, S. 1107a-1109b, S. 1107b, 1108b.

⁶⁶⁹ Muṭahhari, a.a.O., S. I:48.

پنج هزار نفر تواب [...] سر قبر حسین بن علی رفتند و در آنجا عزاداری کردند، گریه کردند و به درگاه الهی از تقصیری که کرده بودند توبه کردند.

⁶⁷⁰ Uri Rubin: “Repentance and Penance”, in: Jane Dammen McAuliffe (Hrsg.), *Encyclopaedia of the Qur’ān*, 6 Bände, Bd. IV, Leiden 2004, S. 426a-430b, S. 426a.

⁶⁷¹ Muṭahhari, a.a.O., I:48f.

وگفتند ما تا انتقام خون حسین بن علی را نگیریم از پای نمی نشینیم، یا باید کشته بشویم یا انتقام بگیریم.

⁶⁷² Horsch al-Saad, a.a.O., S. 188.

messen haben. Das von der Büßer-Bewegung gewählte S  hneopfer auf dem Schlachtfeld sollte sich im Laufe der Jahrhunderte in der zwölferschiitischen Gemeinde jedoch weder als Form des Martyriums noch als Mittel überzeitlicher Unterstützung Imam   sains durchsetzen. Dies mag darauf zurückgehen, dass der Qur  n sowohl den biblischen Anspruch auf die erlösende Kraft des Blutes als auch die Ents  hnung eines Kollektivs von Schuld ablehnt.⁶⁷³ Darüber hinaus enthält der analysierte Quellenkorpus keinerlei Hinweise auf eine mögliche kollektive Schuld späterer Generationen am Tod   sains, die sie abzubüßen hätten. Zudem trugen vermutlich maßgeblich die Bestrebungen der Imame al-B  qir und a  -  diq zu dieser Entwicklung bei, unter Hinwendung zur religiösen und spirituellen Sphäre des Imamats die Erinnerungen an die Ereignisse von Karbal   durch Trauerversammlungen zu bewahren anstatt den Machtkonflikt in der Gemeinde weiter zu befeuern.⁶⁷⁴

Ungeachtet dessen verkörpert die Büßer-Bewegung die Anfänge der ‘   ur  ’-Trauerbekundungen, wie Mu  ahhar   die Bedeutung der Taww  b  n zusammenfasst.⁶⁷⁵ Mit dem Grabbesuch vor ihrer entscheidenden Schlacht haben sie nicht nur ein historisches Vorbild für das Gedenken an den dritten Imam geliefert, sondern sie setzten ebenso die von   sains Angehörigen begründeten Rituale poetischen Wehklagens fort⁶⁷⁶, womit die Gläubigen späterer Generationen laut Niz  m al-‘Ulam  ’ dem dritten Imam ihre symbolische Unterstützung angedeihen lassen.

⁶⁷³ Angelika Neuwirth: „Blut und Tinte – Opfer und Schrift. Biblische und koranische Erinnerungsfiguren im vorderorientalischen M  rtyrerdiskurs“, in: Andreas Krass/Thomas Frank, *Tinte und Blut – Politik, Erotik und Poetik des Martyriums*, Frankfurt/Main 2008, S. 25-58, S. 33.

⁶⁷⁴ Zum Rückzug aus der Politik siehe: Mohammad Ali Amir-Moezzi: “Islam in Iran – X: The Roots of Political Shi‘ism”, in: Ehsan Yarshater (Hrsg.), *Encyclopaedia Iranica*, Bd. XIV, New York 2008, S. 146-154, S. 146f.; Jafri, a.a.O., S. 281f.; Said Amir Arjomand: “The Crisis of the Imamate and the Institution of Occultation in Twelver Shi‘ism – A Sociohistorical Perspective”, in: *IJMES*, 28 (1996) 1, S. 491-515, S. 491. Zur Bewahrung der Erinnerungen siehe: Ibn Qaulawaih, a.a.O., S. 159-166, 200-213.

⁶⁷⁵ Mu  ahhar  , a.a.O., I:49.

⁶⁷⁶ Ali J. Hussain: “The Mourning of History and the History of Mourning – The Evolution of Ritual Commemoration of the Battle of Karbala”, in: *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East* 25 (2005) 1, S. 78-88, S. 81a; Mahmoud Ayoub: “‘   ur  ’“, in: Ehsan Yarshater (Hrsg.), *Encyclopaedia Iranica*, Bd. II, London/New York 1987, S. 874a-876b, S. 875a.

5.2 Die symbolische Unterstützung Imam Ḥusains als Mittel der Rettung

Als mindestens genauso bedeutend wie die tatkräftige Unterstützung Imam Ḥusains auf dem Schlachtfeld Ende des siebten Jahrhunderts gelten die Anteilnahme an dessen Schicksal und Bewahrung der Erinnerung an sein Martyrium durch rituelles Weinen. Diese Form der symbolischen Unterstützung des Prophetenenkels durch nachfolgende Generationen beschreiben die qajarischen Autoren als beispiellos verdienstvolle Handlung, auf die eine jenseitige Belohnung in Aussicht steht. Dieses kummervolle Gedenken der Ereignisse von Karbalā' geht maßgeblich auf Zain al-^عĀbidīn (gest. 712) zurück, der als einziger von Ḥusains Söhnen die Schlacht überlebt hatte und in seinem Haus in Medina ganzjährig Trauerversammlungen und Gedenkfeiern für die Märtyrer von Karbalā' abzuhalten pflegte.⁶⁷⁷ Um die Erinnerungen am Leben zu erhalten, sollen die nachfolgenden Imame ihre Anhänger dazu aufgefordert haben, ihrem Beispiel zu folgen und über das Unrecht, das der Prophetenfamilie und insbesondere Imam Ḥusain widerfahren ist, Tränen zu vergießen. Dabei deuten einige Erzählungen darauf hin, dass das Weinen über Ḥusains Tod als solches als verwerflich gilt, da er ja keiner Totenklage bedarf, die Trauer über seine Leiden hingegen als tugendhaft.⁶⁷⁸ Gegen Ende des zehnten Jahrhunderts, als die schiitische Dynastie der Buyiden (945-1055) die Macht der abbasidischen Kalifen beschnitt, nahmen die Gedenkfeiern schließlich rituelle Züge an und der zehnte Muḥarram begann sich zum Tag der Trauer zu entwickeln.⁶⁷⁹ Diese Tradition der Imame bekräftigte Nizām al-'Ulamā' und rief die Gemeinde dazu auf, jederzeit dem Unrecht zu gedenken, das die Gegner des dritten Imams ihm zugefügt haben. Er erklärte, dass die Gläubigen späterer Generationen durch das Abhalten von Trauerzeremonien nicht nur ihre Ergebenheit (*ḥudū'*) Imam Ḥusain gegenüber zum Ausdruck bringen, sondern seinen Einsatz für die Religion ähnlich wie einst die Märtyrer von Karbalā' unterstützen würden.⁶⁸⁰ Auf diese Weise vergegenwärtigt

⁶⁷⁷ Ayoub, "Āšūrā", S. 875a.

⁶⁷⁸ Bārfurūšī, a.a.O., S. 22; Tabrīzī, *Sirr*, S. 2f.; Ders., *Mafātīḥ*, S. 68; Muṭahharī, a.a.O., I:106. (ص 22) در روایت آمده که الجزع والبكاء مکروه سوی الجزع والبكاء علی الحسین یعنی هر که جزع وگریه برای حضرت ابیعبداالله نکند لکن برای مصائب خود گریه نماید.

⁶⁷⁹ Ṣāliḥī-Naḡafābādī, a.a.O., S. 352. روز عاشوراء را [...] روز عزا ومصیبت اعلام کردند.

⁶⁸⁰ Bārfurūšī, a.a.O., S. 193; Tabrīzī, *Maḡālis*, S. 40, 43, 44, 89. (ص 40) نصرت از جانب خداوند و از شهداء واصحاب واولیاء او که در میدان کربلا حاضر بودند کامل بعمل آمد و همچنین از سایر مؤمنین در عصرهای دیگر که بعد از ان زمان بوده اند اقامهٔ مجالس تعزیه و یادآوری انواقیع وگریه و زاری و تذکر

die Gemeinde rituell den gewaltsamen Tod des dritten Imams und verleiht sowohl Ḥusains Hilferuf als auch der Unterstützung seines Einsatzes für die Religion überzeitlichen Charakter über seine erfolgte Opferung und die seiner Anhänger hinaus.

5.2.1 Die erlösende Funktion der rituellen Trauer

Im Gegenzug gebührt dem Weinen, sofern es denn aufrichtig (*ṣīdq*) ist, eine Belohnung (*tawāb*) in Form der Gnade Gottes (*‘ināyat*).⁶⁸¹ Nizām al-‘Ulamā’ zitiert dazu Imam Riḍā (gest. 818), der seinen Anhängern den Aufenthalt im Paradies versprach mit den Worten: „Jeder, der sich unserer Leiden, die uns angetan wurden, erinnert und sie beweint, soll am Tag des Jüngsten Gerichts mit uns denselben Rang teilen.“⁶⁸² Darüber, ob dieser erwähnten Belohnung die Fürsprache Muḥammads und der Imame vorausgeht, so wie sie Ḥusains Zeitgenossen für ihre Opferung auf dem Schlachtfeld in Aussicht gestellt wurde, kann nur aus dem Kontext zwölferschiitischer Überlieferungen abgeleitet werden, da sich die analysierten Quellen auf die Erwähnung einer Belohnung allgemein beschränken.

Während aṭ-Ṭabarīs Geschichtswerk *Ta’rīḥ al-umam wa-l-mulūk* und al-Kulainīs Ḥadīṭ-Sammlung *Kitāb al-Kāfī* einige wenige Erzählungen über die Trauer um die Nachkommen Muḥammads enthalten, ist Ibn Qaulawaih (gest. 978/979) imamitische Ḥadīṭ-Sammlung *Kāmil az-ziyārāt* die erste mir bekannte Quelle, die eine Verbindung zwischen dem Weinen um Imam Ḥusain und der Belohnung des Paradiesaufenthaltes übermittelt. Den versammelten Überlieferungen zufolge liebe Gott kein Auge und keine Träne mehr als die derjenigen, die um Imam Ḥusain weinen und andere zum Weinen bringen.⁶⁸³ Imam aṣ-Ṣādiq soll einst gesagt haben, dass die Sünden all jener vergeben werden, die bei der Erwähnung der Prophetenfamilie in Tränen ausbrechen, seien die Tränen auch nur so klein

شفاوت و بپرحمی و اعمال و افعال آنملعین اشقیاء مینمایند نوعی نصرت بحضرت سید الشهداء روحنا فداء است. (ص 44) و بدینواسطه نصرت دین بعمل آید و بوسیله تذکار این اعمال و تمنای شهادت اجابت بدعوت نصرت انحضرت از مؤمنین ظاهر بوده.

⁶⁸¹ Ders., *Mafāṭiḥ*, S. 19, 239, 244; Ders., *Sirr*, 3; Ders., *Maḡālis*, S. 89; Ṣāliḥī-Naḡafābādī, a.a.O., S. 352.

(ص 89) [...] آنست که اینهمه ثواب برایش و بآکین و تعزیه داران آن امام مبین در هر زمانی از ازمنه و هر عصری از عصرها از جانب رب العالمین عنایت شده.

⁶⁸² Tabrīzī, *Mafāṭiḥ*, S. 239. Zitiert nach al-Maḡlisīs *Bihār al-anwār*.

هر کس مصیبت ما را یاد آورد و بکرید برای آنچه بما وارد شده انشخص میباید با ما در درجه ما روز قیامت.

⁶⁸³ Ibn Qaulawaih, a.a.O., Kap. 26 Ḥadīṭ 6, S. 163; Kap. 33, S. 209-213.

wie der Flügel einer Mücke und die Sünden so groß wie die Gischt des Meeres.⁶⁸⁴

Entsprechend einer anderen Überlieferung hob Ḥusains Sohn ʿAlī Zain al-ʿĀbi-dīn den Lohn der Trauer noch deutlicher hervor mit den Worten:

„Jeder Gläubiger, der wegen der Tötung Ḥusain b. ʿAlis weint – und sei es nur eine Träne, die seine Wange herunterläuft – wird von Gott für diese Träne belohnt. Er wird ihn an Orten des Paradieses verweilen lassen, wo er lange bleiben wird. Jeder Gläubiger, der über die Qual weint, die uns unsere Feinde im Diesseits zufügen – und sei es nur eine Träne, die seine Wange herunterläuft – wird von Gott für diese Träne mit guten Behausungen im Paradies belohnt. Und jeder Gläubiger, dem unseretwegen Leid zugefügt wird, [und] der sodann über die Qual weint, die uns angetan wird – und sei es nur eine Träne, die seine Wange herunterläuft – wird von Gott am Tag des Jüngsten Gerichts vom Schmerz ferngehalten und vor Seinem Zorn und der Hölle sicher sein.“⁶⁸⁵

Diese Überlieferungen begründeten innerhalb der zwölferschiitischen Gemeinde eine Trauerkultur, deren Bedeutung der qajarische Gelehrte Bārfurūšī in seinem Maqṭalwerk kurz und bündig wie folgt zusammenfasst: „Das Weinen über Abū ʿAbdallāh gilt als Mittel der Rettung im Dies- und Jenseits.“⁶⁸⁶ Nizām al-ʿUlamāʾ brachte das zwölferschiitische Traueritual etwas ausführlicher mit den Worten auf den Punkt:

„Der Kummer und das Weinen um den Fürsten der Märtyrer, der die Hauptquelle aller Glückseligkeit und Gunst [verkörpert], sind die wesentlichen Gründe für die Rettung der Gemeinde [vor dem Höllenfeuer] und [deren] Erreichen der Stufen zur Vollkommenheit und hoher Ränge [im Paradies, M.B.].“⁶⁸⁷

Wenngleich insbesondere Nizām al-ʿUlamāʾ betonte, dass das Weinen der Bewahrung der Erinnerung diene und Ausdruck der zeitlosen Unterstützung späterer Generationen von Ḥusains Kampf für die Wiederbelebung der Religion sei, hat die Trauer doch primär eine erlösende Funktion inne. Das heißt, dass in der

⁶⁸⁴ Ebd., Kap. 32 Ḥadīṭ 8, S. 207.

[...] عن ابى عبدالله عليه السلام قال: من ذكرنا عنده ففاضت عيناه ولو مثل جناح بعوضة غفر له ذنوبه ولو كانت مثل زبد البحر.

⁶⁸⁵ Ebd., Kap. 32 Ḥadīṭ 1, S. 200.

[...] عن ابى جعفر عليه السلام قال: كان على بن الحسين عليه السلام يقول: ايما مومن دمعت عيناه لقتل الحسين بن على عليه السلام دمعة حتى تسيل على خده بواه الله بها فى الجنة غرفا يسكنها احقابا، ايما مومن دمعت عيناه حتى تسيل على خده فينا لادى مسنا من عدونا فى الدنيا بواه الله بها فى الجنة مبوا صدق، وايما مومن مسه اذى فينا فدمعت عيناه حتى تسيل على خده من مضاضة ما اوذى فينا صرف الله عن وجهه الاذى وامنه يوم القيامة من سخطه والنار.

⁶⁸⁶ Bārfurūšī, a.a.O., S. 193.

بكاء بر ابىعبدالله را اسباب نجات دنيا وعقبى شمرند.

⁶⁸⁷ Tabrizī, Mafāṭih, S. 19.

[...] ومعلوم شد كه عمده نجات ودرک مقامات ودرجات عاليات برأى امت مرحومه حزن وكره است بسيد الشهداء عليه السلام كه سرمايه جميع سعادات وتوفيقاست.

Zwölferschia das Weinen um die Leiden der Prophetenfamilie und insbesondere Imam Ḥusains die Hoffnung der Gläubigen auf individuelle Rettung vor einer Bestrafung im Jenseits symbolisiert und den Weg ins Paradies ebnen soll.

5.2.2 Rituelle Trauer als Buße einer historischen Kollektivschuld am Tod Imam Ḥusains?

Die mit der ritualisierten Trauer verbundene Hoffnung der Gläubigen auf jenseitigen Lohn steht in der Forschungsliteratur außer Frage. Hinsichtlich der zugrunde liegenden Motivation hat sich jedoch in der westlichen Sekundärliteratur eine von der oben geschilderten Argumentation abweichende Haltung gefestigt, die nun näher betrachtet werden soll. Heinz Halm prägte die These vom historischen Versagen und der Mitschuld der gesamten Partei ‘Alis am Tod von Muḥammads Enkel, deren Sühnung den nachfolgenden Generationen in Form von Bußritualen obliege und indiziert damit eine historische Kollektivschuld der Zwölferschiiiten.⁶⁸⁸ Er argumentiert:

„Diesen Makel von damals mit ihrem eigenen Blut abzuwaschen, sind allerdings auch die Nachgeborenen aufgerufen: die späte Schia hat die Schuld der früheren – natürlich nebst ihrer eigenen – zu tilgen. [...] man bemüht sich, einen Teil der damals angehäuften, im Grunde unermeßlichen Schuld abzutragen, in der Hoffnung, ein gnädiger Gott werde der Schia dann den Rest der eigentlich fälligen Strafe erlassen.“⁶⁸⁹

Das von der Bewegung der Tawwābūn begründete Selbstopfer zur Sühnung von Ḥusains vergossenem Blut vermochte sich weder unmittelbar nach deren Wirken noch in späteren Zeiten durchzusetzen, erfuhr jedoch nach Halms Ansicht in Form der ‘Āšūrā³-Zeremonien eine Ritualisierung. Auf diese Weise habe sich das Blutvergießen der Tawwābūn durch Selbstgeißelungen und Schwerthiebe als Ersatzhandlung für den Sühnetod auf dem Schlachtfeld etabliert, womit der Prozessionsteilnehmer von seiner historischen Schuld befreit würde, argumentiert Halm.⁶⁹⁰ Zahlreiche Autoren, die sich mit der Kultur des Leidens und der Bedeutung von Imam Ḥusains Martyrium in der Zwölferschia befassen, zeigen sich beeinflusst von Halms Theorie. So habe sich beispielsweise das Trauma über Ḥusains Martyrium anlässlich der unterlassenen Hilfe der Kufaner in eine

⁶⁸⁸ Halm, Islam, S. 31.

⁶⁸⁹ Ebd.

⁶⁹⁰ Ebd., S. 33.

Schuld gewandelt (Cook, Saturen), für die die Gläubigen mit Hilfe von Trauer-ritualen Buße leisten würden (Kermani, Delvecchio).⁶⁹¹ Während der Trauerzeremonien und Prozessionen verbinde sich sodann das „Element des kollektiven Versagens“ mit der Buße individueller Sünden, wodurch das Ta‘zīya-Publikum „in eine Art religiös sich legitimierenden und reinigenden Rausch der Reue für den Märtyrer Ḥusain“ gerate.⁶⁹² Schließlich werde der weinende Gläubige befähigt, „an Ḥusains Leiden Anteil zu nehmen und einen Teil seiner individuellen Sünden und der historischen Kollektivschuld der Schia abzubüßen.“⁶⁹³, um Rettung vor dem Höllenfeuer zu finden.

Von den genannten Autoren scheint einzig Halm seine Forschungsergebnisse auf Quellenarbeit zu stützen, nachweislich Abū Miḥnaf’s Bericht über die Bewegung der Tawwābūn, die aṭ-Ṭabarī am Anfang des zehnten Jahrhunderts überliefert hat. Die Grundlage für Halms These bildet Abū Miḥnaf’s eindrucksvoller Bericht über die Selbstvorwürfe und Reue der Tawwābūn, die den begangenen Verrat am dritten Imam durch ihren Sühnetod wiedergutzumachen hofften. Weitere Belege hingegen, dass „die Begriffe ‘Sünde’ (*dhanb* oder *khata*), ‘Reue’ oder ‘Buße’ (*tauba*) und ‘Strafe’ (*uqūba*) [...] für den schiitischen Islam konstitutiv“ seien und „den eigentlichen Kern der schiitischen Religiosität“ bilden würden, sind mir abgesehen von den Tawwābūn aus keinen weiteren Quellen bekannt.⁶⁹⁴ Weder aṭ-Ṭabarī’s Beschreibung der Ereignisse noch die untersuchten Quellen enthalten Andeutungen, dass jene Bevölkerung Kufas, die ihren Treueid gegenüber dem Prophetenenkel gebrochen hatte, Schuld auf die Gemeinde geladen und göttliche Strafe zu befürchten hätte. Ihr Handeln wird zwar durchweg als treubruchig (*bī wafā*) bezeichnet, allerdings relativieren die besprochenen Autoren beider Epochen das Verhalten der Kufaner angesichts der Bedrohung und Einschüchterung (*tahdīd wa ta’dīb*) durch Yazīd’s Truppen.⁶⁹⁵ Viel

⁶⁹¹ Cook, *Martyrdom*, S. 58; Valerie Saturen: „Divine Suffering in Shiism – Origins and Political Implications“, in: *Iran Analysis Quarterly* 2 (2005) 4, S. 22-42, S. 27, 30; Mary-Jo Delvecchio Good/Byron J. Good: „Ritual, the State, and the Transformation of Emotional Discourse in Iranian Society“, in: *Culture, Medicine and Psychiatry*, 12 (1988) 1, S. 43-63, S. 51; Navid Kermani: „Roots of Terror: Suicide, Martyrdom, Self-Redemption and Islam“, in: *Open Democracy – Free Thinking for the World*, o.O. 2002, Onlinepublikation ohne Seitenzählung. http://www.opendemocracy.net/faith-europe_islam/article_88.jsp (letzter Aufruf: 28.01.2011).

⁶⁹² Friederike Pannewick: *Opfer, Tod und Liebe – Visionen des Martyriums in der arabischen Literatur*, München 2012, S. 96, 103.

⁶⁹³ Wilfried Buchta: *Schiiten*, Kreuzlingen/München 2004, S. 62.

⁶⁹⁴ Halm, *Islam*, S. 31.

⁶⁹⁵ Über den Treubruch siehe: Ġauharī, a.a.O., S. 148, 253; Tabrīzī, *Mafātiḥ*, S. 89, 92, 101; Ders., *Sirr*, S. 38; Šāliḥī-Nağafābādī, a.a.O., S. 49, 88; Muṭahharī, a.a.O., I:204. Über die Relativierung

Raum wird der Beurteilung der Bevölkerung Kufas in den Quellen allerdings nicht eingeräumt.

Halms Schlussfolgerung, dass spätere Generationen Imam Ḥusains Tod durch rituelles Blutvergießen büßen würden, gründet sich demzufolge wohl nicht auf weitere frühislamische Berichte, sondern mutmaßlich auf die seit der Safawidenzeit praktizierten blutigen Rituale der Selbstgeißelungen und Schwerthiebe. Diesbezüglich berief er sich auf Forschungsergebnisse David Pinaults, dem indische Schiiten auf Fragen zu Erinnerungspraktiken erklärt haben, dass ihre Selbstgeißelungen Ausdruck ihrer Opferbereitschaft seien.⁶⁹⁶ Sie betonten, dass, wären sie nur in Karbalāʾ anwesend gewesen, hätten sie ihr Blut für Imam Ḥusain vergossen und ihre Bereitschaft, für ihn zu sterben, unter Beweis gestellt. Daraus leitete Pinault dann das „Verlangen nach kollektiver Sühne für ihr Versagen“ als Motivation für die Teilnahme an rituellen Selbstgeißelungen ab.⁶⁹⁷

Wenngleich Halms Überzeugung, die ‘Āšūrāʾ-Zeremonien seien keine Trauer-, sondern Bußrituale, ein Erklärungsansatz für die zwölferschiitische Trauerkultur ist, bewertet er meines Erachtens das Blutvergießen über und verkennt die Bedeutung des Weinen um die Leiden der Prophetenfamilie. Nicht die blutigen Selbstgeißelungen, die wohl erst seit dem 16. Jahrhundert praktiziert werden, bilden den Kern der zwölferschiitischen Erinnerungskultur, sondern das tränenreiche Gedenken der Ereignisse seit dem Ende des siebten Jahrhunderts. In den untersuchten Quellen als auch in der persischsprachigen Sekundärliteratur dominiert das Thema Weinen als Ausdruck von Traurigkeit über den Verlust eines geliebten Menschen, als Mittel der zeitlosen Unterstützung Imam Ḥusains sowie als Ausdruck eines verdienstvollen auf jenseitige Rettung abzielenden Handelns.⁶⁹⁸

Darüber, ob den Gläubigen die Trauer als Mittel der Reue über selbst begangene Sünden oder der Buße über die Schuld der eidbrüchigen Kufaner dient, kann nur spekuliert werden. Der untersuchte Quellenkorpus enthält weder explizite Hin-

siehe: Ğauharī, a.a.O., S. 131; Tabrizī, *Sirr*, S. 22; Šāliḥī-Nağafābādī, a.a.O., S. 88.

⁶⁹⁶ Vgl. David Pinault: *The Shiites – Ritual and Popular Piety in a Muslim Community*, London 1992.

⁶⁹⁷ Halm, *Islam*, S. 31, 181. Zitiert nach Pinault, a.a.O., S. 105f.

⁶⁹⁸ Ğulāmriḏā Gulī-Zavārī: „Azādārī“, in: Aḥmad Šadr Ğawādī (Hrsg.), *Dāʾirat al-maʿārif-i Tašaiyuʿ* [Encyclopaedia of Shiʿa], Bd. 11, Teheran 2005, S. 265a-276b; Anonym: „Nigarišī bar mağmūʿ-ī ruigardhā-yi andišmandān“, in: *Sitād-i iḥyā-yi amr bih maʿrūf wa-nahī az munkar*, Ḥurāsān 2007.

<http://www.kh-setadehya.ir/article/ViewArticle.asp?Printable=true&id=302&CatName=احکام اداری> (letzter Aufruf: 24.04.2012); Vgl. Aghaie, „Rituals“; Ayoub, *Suffering*.

weise zur These der Bußrituale noch zu symbolischem Blutvergießen oder gar zur Vorstellung, nachfolgende Generationen würden über blutige Gedenkrituale eine historische Mitschuld am Tod des Prophetenenkels büßen.

Ungeachtet der These von einer historischen Kollektivschuld am Tod Imam Ḥusains, die ein aus dem Christentum an die Zwölferschia herangetragen Topos zu sein scheint, kam die Gemeinde dennoch mit einigen christlichen Ansichten in Berührung. Wann diese Einflüsse in den Volksglauben Einzug gehalten haben, und in welchem Umfang sie rezipiert wurden, kann nicht mit Gewissheit gesagt werden. Sehr wahrscheinlich kam die zwölferschitische Gemeinde schon früh mit in Mesopotamien lebenden Christen sowie in der Safawidenzeit durch christliche Missionare mit diesen Vorstellungen in Kontakt.

Die früheste Andeutung darauf enthält Nizām al-‘Ulamā’s 1870 veröffentlichtes Maqatalwerk *Kitāb Mafātīḥ al-kunūz*. Darin erklärt er knapp, dass die Trauer über den Prophetenenkel neben der Bewahrung der Erinnerung aus dem Grund notwendig sei, weil der Imam für die Rettung der Gemeinde alle Mühen auf sich genommen und große Not ertragen habe.⁶⁹⁹ Ob der Autor damit lediglich auf die Fähigkeit des Prophetenenkels, am Tag des Jüngsten Gerichts Fürsprache einlegen zu können, anspielt oder von der christlichen Vorstellung beeinflusst ist, dass das Blut Jesus die Sündenschuld der Menschen tilge, geht nicht eindeutig aus der Quelle hervor. Nizām al-‘Ulamā’ selbst lässt diese Aussage unkommentiert stehen, während Ayatullah Muṭahharī und der Soziologe ‘Alī Šarī‘atī Kritik am Trauerkult in der Zwölferschia im Allgemeinen und am Sühnecharakter im Besonderen üben, mit dem Ḥusains Tod mitunter assoziiert wird. In seinen Vorträgen missbilligt Muṭahharī vehement die christlich beeinflusste Sicht, der dritte Imam habe sich geopfert, um für die Sünden der Gemeinde zu büßen, damit Gott diesen vergebe und sie ins Paradies einziehen lasse.⁷⁰⁰ Diese Vorstellung, die weder mit dem Islam übereinstimme noch sich mit Aussprüchen Ḥusains belegen lasse, kritisiert Muṭahharī als Verunglimpfung (*mash*) Ḥusains und dum-

⁶⁹⁹ Tabrizī, *Mafātīḥ*, S. 19.

در بیان امتیاز و اولویت محزونی و مغمومی جناب سید الشهداء [...] جناب سید الشهداء علیه السلام که جمیع زحمات و اقدامات و تحمل صدمات او برای نجات امت بود.

⁷⁰⁰ Muṭahharī, a.a.O., I:103, II:171.

(ص 103) یک جا گفتیم حسین بن علی قیام کرد که کشته بشود برای اینکه کفاره گناهان امت باشد، کشته شد برای اینکه گناهان ما آمرزیده شود.

(ص 171) امام حسین فدای گناهان امت شد! او کشته شد تا گناهان امت بخشیده شود! بدون شک این فکر مسیحی است که در میان ما نیز رایج شده است.

mes Zeug (*čarand*).⁷⁰¹ Vielmehr habe sich der Prophetenenkel doch erhoben, um für den Schutz der Religion seines Großvaters die vorherrschende Sünde (*gunāh*) im Sinne von sich ausbreitendem Unglauben und das Verderbnis (*mafāsīd*) zu bekämpfen. Ihm missfällt die fehlende Eigenverantwortung der Gläubigen, die – statt sich ein Beispiel an Ḥusains Kampfesmut zu nehmen, um gesellschaftliche und politische Veränderungen zu verwirklichen – den Prophetenenkel als einen Schutzort (*sangari*) für Sünder und eine Art Versicherung begreifen, die den Sündern Sicherheit vor ihren Vergehen garantiere.⁷⁰² Alles, was der Gläubige tun müsse, so die dominierende, kritisierte Meinung, sei um Ḥusain zu weinen, damit er für den Sünder im Gegenzug Fürsprache einlege und Gott diesem seine Vergehen vergebe.⁷⁰³

5.2.3 Šarī‘atī Ruf nach der Veralltäglichung der Trauerrituale

Ebendiese Reduzierung Imam Ḥusains auf einen Fürsprecher der Gemeinde, der für seine Anhänger lediglich „das Schiff der Rettung“ (*safīnat annağāt*) verkörpert, war auch Muṭahharī Konkurrenten ‘Alī Šarī‘atī ein Dorn im Auge. In seinen Vorträgen mahnte er, dass Ḥusains Präsenz und Kampf gegen Unterdrückung und für Gerechtigkeit durch seine Tötung nicht schlagartig beendet worden sei. Seine Anhänger zukünftiger Generationen seien angehalten, die Sache ihres Imams in jedem Zeitalter zu unterstützen und auf seinen überzeitlichen Hilferuf „Gibt es jemanden, der mir hilft und mich rächt?“ zu antworten, wie bereits Niṣām al-‘Ulamā’ in ähnlicher Weise angemerkt hatte.⁷⁰⁴ „Aber“, konstatiert der Soziologe,

„[...] diese Einladung, sein Warten auf Hilfe, diese Botschaft Ḥusains [...] haben wir vergessen. Stattdessen sagten wir den Menschen, dass Ḥusain Tränen und Schluchzen will, sonst nichts. Eine andere Botschaft hat er nicht. Er ist gestorben und will Trauer, nicht [etwa] einen Anhänger, der an jedem Ort und zu jeder Zeit [Ḥusains Martyrium bezeugt].“⁷⁰⁵

⁷⁰¹ Ebd., I:171, II:22, 103.

⁷⁰² Ebd., I:103. ما گفتیم قیام کرد که سنگری برای گنهکاران بشود. ما گفتیم حسین یک شرکت بیمه تأسیس کرد، بیمه گناه. .

⁷⁰³ Ebd. شما برای من اشک بریزید، من در عوض گناهان شما را جبران می کنم.

⁷⁰⁴ Šarī‘atī, „Ḥusain – Wārīt-i Ādam“, S. 31; Ders., „Paz az šahādat“, S. 189. Über „Ḥusain hat in jeder Epoche Freunde und Feinde“ siehe Kapitel 4.5 in Tabrizī, *Mafātīḥ*, S. 184-204.

(ص 31) در آخرین لحظه ای که می رود تا بمیرد و پرچم را از دست بگذارد، به همه نسل ها، در همه عصرهای فردا فریاد بر می آورد: «آیا کسی هست که مرا یاری کند؟»

(ص 189) این سوال [هل من ناصر یبصرنی؟]، سوال از تاریخ فردای بشری است و این پرسش از آینده است و از همه ماست.

⁷⁰⁵ Ebd.

اما این دعوت را، این انتظار یاری از او را، این پیام حسین را [...] ما خاموش کردیم، به این عنوان که به مردم گفتیم که

In Šarī'atī's Denken gründet sich Imam Ḥusains Omnipräsenz nicht etwa auf den oben kritisierten Trauerkult, der durch die alljährliche rituelle Wiederholung für wenige Momente eine Kontinuität zwischen Vergangenheit und Gegenwart induziert, sondern auf seine von einem existenziellen Kampf zwischen Gut und Böse geprägte Geschichtsphilosophie. Als Abbild (*tandīs*) und Erbe (*wārit*) von Abel, dem „ersten unterdrückten Getöteten der menschlichen Geschichte“, führe der dritte Imam, der durch sein Martyrium Ewigkeit erlangt habe, den Kampf der Geschichte gegen Ungerechtigkeit und Ungleichheit an.⁷⁰⁶ Nach dem Vorbild Ḥusains, der dieser Geschichtskonstruktion zufolge in jeder Epoche und jedem Jahrhundert anwesend sei, erwartet Šarī'atī von den Gläubigen über das rituelle Weinen hinausgehende Unterstützung zu jedem Zeitpunkt. Er appelliert an das Verantwortungsgefühl der Anhänger des Prophetenenkels:

„Jeder der weiß, was die Verantwortung eines Schiiten bedeutet, jeder der weiß, was es heißt, ein freier Mensch zu sein, muss wissen, dass im ewigen Kampf der Geschichte, jeder Zeit und jeden Ortes, alle Schlachtfelder Karbalā' sind, alle Monate Muḥarram und alle Tage 'Āšūrā'.⁷⁰⁷

Mit dieser Erwartung setzt sich Šarī'atī über das in der Zwölferschia Jahrhunderte lang praktizierte Trauerparadigma hinweg und entwirft einen Rahmen, in dem er die symbolische Unterstützung des Imams für gesellschaftliche und politische Veränderungen zu nutzen versucht. Wie diese tägliche Unterstützung allerdings konkret aussehen soll, dazu äußert sich der Soziologe in den analysierten Schriften nicht. Sowohl seine Geschichtsphilosophie als auch sein Handlungskonzept hinsichtlich der Jahrhunderte übergreifenden Beteiligung an Ḥusains Kampf gegen Unterdrückung weisen erhebliche Lücken auf und können nicht als kohärente Systeme verstanden werden. So thematisiert Šarī'atī in diesem Zusammenhang weder mögliche diesseits- noch jenseitsbezogene Konsequenzen, sollten die Gläubigen seiner revolutionären Erwartung nicht Folge

حسین «اشک می خواهد»، ضجه می خواهد و دگر هیچ، پیام دیگری ندارد. مرده است و عزادار می خواهد، نه شاهد شهید حاضر در همه جا و همه وقت و «پیرو».

⁷⁰⁶ Ders., „Ḥusain – Wārit-i Ādam“, S. 28, 31; Ders., „Paz az šahādat“, S. 190, 191; Ders., „Šahādat“, S. 110.

(ص 28) هابیل نخستین قتیل مظلوم تاریخ انسان.

(ص 190) شهید حاضر است و همیشه جاوید.

(ص 191) [...] حسین حضور دارد و در هر قرنی و عصری حسین حضور دارد.

(ص 110) [...] حسین یک پرچمدار این نبرد تاریخی است.

⁷⁰⁷ Ebd., S. 194.

هر کسی که می داند مسؤولیت شیعه بودن یعنی چه، مسؤولیت آزاده انسان بودن یعنی چه، باید بداند که در نبرد همیشه زمان و همه جای زمین که همه صحنه ها کربلاست، و همه ماه ها محرم و همه روزها عاشورا [...].

leisten, noch die Frage nach der eschatologischen Rettung (*nağāt*) der Menschen vor dem Höllenfeuer. Šarīʿatī preist Imam Ḥusain zwar als „Erbe aller Propheten, Märtyrer, Wegweiser sowie Führer der Rettung und Gerechtigkeit in der Geschichte“, aber mit Blick auf seine Geschichtsauffassung und Kritik des zwölfschiitischen Trauerkultes verwendet er *nağāt* eher in ihrer diesseitsbezogenen, vom Tiersmondismus beeinflussten Bedeutung von Rettung vor Unglück und Befreiung von Unterdrückung. Diese Tendenz findet sich ebenso in Riḍāʿis marxistisch beeinflusster Interpretation, Imam Ḥusain habe sich für die Befreiung der Menschen aus der umayyadischen Tyrannei und die Wiederherstellung der von Muḥammad kurzzeitig verwirklichten klassenlosen Gesellschaft erhoben. Wie Šāliḥī-Nağafābādī und Muṭahharī thematisiert der Ideologe der Muğāhidīn-i Ḥalq weder den erlösenden Aspekt des zwölfschiitischen Trauerkultes noch die Jahrhunderte übergreifende symbolische Unterstützung des dritten Imams. Stattdessen präsentiert sich der politische Kampf der Muğāhidīn-i Ḥalq gegen Unterdrückung und Imperialismus zum Einen als Fortsetzung des Kampfes Imam Ḥusains und zum Anderen als Utopie, deren Verwirklichung der Gesellschaft bereits im Diesseits die Erlangung des Heils in Form von Gleichheit, Gerechtigkeit und Freiheit verspricht.

Während in den qajarischen Maqtalwerken der göttliche Heilsplan um Ḥusains Martyrium im Mittelpunkt steht, heben die Autoren der späten Pahlavizeit eher das politische Wirken des dritten Imams hervor, den sich seine Anhänger zum Vorbild nehmen sollen. Ihr Bestreben, ein heroischeres, positiveres Bild vom dritten Imam zu zeichnen, war mutmaßlich vom Umgang des autoritären Pahlavī-Regimes mit der politischen Opposition beeinflusst worden und zielte maßgeblich darauf ab, die Gläubigen zu mehr Eigenverantwortung für ihr Leben im Diesseits und zu gesellschaftlichem oder politischen Engagement anzuspornen.

6. Die Philosophie des Martyriums

Nachdem in den vorangegangenen vier Teilkapiteln ausführlich aufgezeigt wurde, wie stark das Wirken Imam Ḥusains das zwölferschiitische Martyriumskonzept determiniert, soll nun aus den Quellen beider Epochen eine abstraktere Beschreibung des Martyriumbegriffs herausgearbeitet werden. Insbesondere die Argumentationen der religiösen Gelehrten Nizām al-‘Ulama’ und Murtaḍā Muṭahhari sowie der linken Denker ‘Alī Šarī‘atī und Aḥmad Riḍā’ī veranschaulichen das Spannungsfeld zwischen eschatologischen Wesenszügen und dem politischen Einfluss des Tiersmondismus, in dem sich die intellektuelle Auseinandersetzung mit dem Martyriumskonzept im Iran in den späten 1960er und frühen 1970er Jahren vollzogen hat. Die folgende Beschreibung beruht wie die vorherigen Teilkapitel maßgeblich auf immer wiederkehrenden Motiven und Erzählungen über die Märtyrer von Karbalā’, die sich unter anderem bis in al-Maḡlisī Hādīt-Kompendium *Bihār al-anwār*, Ibn Ṭāwūs’ Maqtalwerk *al-Luhūf*, aṭ-Ṭabarīs Geschichtswerk *Ta’rīḥ al-umam wa-l-mulūk* und nicht zuletzt in den Qur’ān zurückverfolgen lassen. Als Referenz dienen demzufolge auch in diesem Kapitel jene Imam Ḥusain und seinen Gefährten zugeschriebenen Aussprüche.

6.1 Die eschatologische Bedeutung des Martyriums

Eines der zentralen Themen im Qur’ān bildet die Belohnung bzw. Bestrafung eines jeden Gläubigen am jüngsten Tag entsprechend seiner Taten im Diesseits als Bestandteil des Bundes (*mīṭāq*, *‘ahd*), den Gott mit den Gläubigen eingegangen ist (Q. 5:7). Diese bindende Verpflichtung umfasst neben dem Glauben an die Einheit Gottes, an Seinen Gesandten Muḥammad, den jüngsten Tag und die Botschaft in der von Ihm herabgesandten Schrift (112:1, 4:136, 2:177) die Erfüllung der darin enthaltenen Anweisungen. Diejenigen, die sodann „glauben und tun, was recht ist“, „zusammenhalten, was nach Gottes Gebot zusammengehalten werden soll“ und den Bund nicht brechen, verspricht Gott, sie dereinst „in Gärten eingehen [zu] lassen, in deren Niederungen Bäche fließen, und in denen sie ewig weilen werden.“ (4:122, 13:20-21, 84:25, 95:6). Ausdruck findet die Bewahrung des Bundes mit Gott und des Glaubens meiner Ansicht nach in den

Anstrengungen „um Gottes willen“ (*fī sabīl Allāh*). Diese Anstrengungen (Ĝihād) beschränken sich nicht nur auf das individuelle Streben eines jeden Gläubigen nach moralischer und religiöser Perfektion, sondern umfassen ebenso das Martyrium infolge einer militärischen Verteidigung der Religion gegen Nicht-Muslime und Unglauben (*kufīr*).⁷⁰⁸ In Qurʾān 61:10-12 heißt es dazu:

„Ihr Gläubigen! Soll ich euch zu einem Handel weisen, der euch (dereinst) von einer schmerzhaften Strafe erretten wird? 11 (Dann rate ich euch:) Ihr müßt an Gott und seinen Gesandten glauben und mit eurem Vermögen und in eigener Person um Gottes willen Krieg führen (w. euch abmühen). Das ist besser für euch, wenn (anders) ihr (richtig zu urteilen) wißt. 12 (Wenn ihr das tut) dann vergibt er euch (dereinst) eure Schuld und läßt euch in Gärten eingehen, in deren Niederungen (w. unter denen) Bäche fließen, und in gute Wohnungen in den Gärten von Eden. Das ist (dann) das große Glück.“

Der gewaltsame Tod Imam Ḥusains und seiner Gefährten auf dem Schlachtfeld verkörpert eben jene Anstrengungen auf dem Weg Gottes (*dar rāh-i ḥudā*), dem persischen Pendant zur qurʾānischen Redewendung *um Gottes willen getötet werden*. Weder zum Schutz seines Besitzes noch zur Rettung seiner Angehörigen oder seines eigenen Lebens habe der dritte Imam Ĝihād gegen den Unglauben und die Heuchelei seines umayyadischen Gegners Yazīd geführt, sondern beispielgebend einzig zum Schutz der Religion und der Rettung des Islam (*nuṣrat-i dīn, nağāt-i Islām*).⁷⁰⁹ Für die Bereitschaft, ihr Leben für den Islam zu opfern (*ğān-nižārī/fidākārī dar rāh-i ḥudā*)⁷¹⁰ – ein in den persischen Quellen gelegentlich verwendetes Synonym für das Martyrium – gebührt den Märtyrern wie in Qurʾān 9:20-22 verheißen eine große Belohnung (*tawāb*) im Jenseits. Dafür werden sie nach der Vernichtung der Welt am Tag des Jüngsten Gerichts auferstehen, und die Tore des Paradieses werden sich für sie öffnen, so dass sie zu den *ahl-i bihišt*, den Paradiesbewohnern, gehören werden.⁷¹¹ Unter diesem Aspekt muss der Märtyrer keine Angst vor seiner bevorstehenden Tötung

⁷⁰⁸ Tyan, a.a.O., S. 538b; Michael Bonner: *Jihad in Islamic History – Doctrines and Practices*, Princeton 2006, S. 13; Asma Afsaruddin: *Striving in the Path of God – Jihād and Martyrdom in Islamic Thought*, Oxford 2013, 23, 24.

⁷⁰⁹ Zum Ĝihād siehe: Tabrīzī, *Mafātīḥ*, S. 87; Ders., *Mağālis*, S. 81; Ṣāliḥī-Nağafābādī, a.a.O., S. 66, 94; Šarīʿatī, „*Šahādat*“, S. 151. Zum Kampf gegen Unglauben siehe: Ğauharī, a.a.O., S. 204, 250; Tabrīzī, *Mağālis*, S. 19, 37, 39, 56, 88, 190; Bārfurūšī, a.a.O., S. 30, 34, 89.

⁷¹⁰ Ğauharī, a.a.O., S. 235; Tabrīzī, *Mafātīḥ*, S. 105; Ṣāliḥī-Nağafābādī, a.a.O., S. 283, 359, 366, 392.

⁷¹¹ Ğauharī, a.a.O., S. 161; Tabrīzī, *Mafātīḥ*, S. 83, 161; Bārfurūšī, a.a.O., S. 139. Aus al-Mağlisī *Ḥadīṭ-Kompendium Ğalāʾ al-ʿuyūn* überlieferte Tabrīzī die folgende Erzählung: حضرت [محمد] فرمود که ای نور دیده ترا چاره نیست از بر کشتن بسوی دنیا تا بشهادت فایز کردی [...] بدرستی که تو و پدر و برادر و عم تو و عم پدر تو و همه با یکدیگر محشور خواهید شد در روز قیامت و با یکدیگر داخل بهشت خواهید شد.

haben, denn der physische Tod bedeutet nach der islamischen Glaubenslehre doch lediglich das Ende des diesseitigen Lebens. Davon zeugt der Hinweis, dass jene, die den Märtyrertod sterben, vor Gott lebendig seien⁷¹² – ein Verweis auf Qurʾān 3:169, wo es heißt:

„Und du darfst ja nicht meinen, daß diejenigen, die um Gottes willen getötet worden sind, (wirklich) tot sind. Nein, (sie sind) lebendig (im Jenseits) und ihnen wird bei ihrem Herrn (himmlische Speise) beschert.“

Besonderes Augenmerk verdient die in den Quellen geschilderte Sehnsucht der Märtyrer nach einer Rückkehr zu Gott (*bāzgašt bih ḥudāwand*) bzw. einer Begegnung des Schöpfers (*liqāʾ-i parwardigār*) in einer eschatologischen Zukunft. In diesem Zusammenhang soll Imam Ḥusain einst erklärt haben, dass „jeder, der an Gott und den Tag der Vergeltung glaubt, [...] sich nach der Begegnung mit seinem Schöpfer verzehren [...]“ müsse und die Diener Gottes zu ihrem Herrn zurückkehren würden.⁷¹³ Diese zumeist anonym zitierten Überlieferungen veranlassten den qajarischen Gelehrten Bārfurūšī wohl zu der Schlussfolgerung, der dritte Imam sei mit dem Wunsch in den Irak aufgebrochen, um „zu Gott aus-zuziehen“.⁷¹⁴ Die Wurzeln dieser Vorstellung reichen bis in den Qurʾān zurück, wo es unter anderem in 2:28 und 30:11 heißt:

„Wie könnt ihr an Gott nicht glauben, wo ihr doch tot waret und er euch lebendig gemacht hat, und er euch dann (wieder) sterben lässt und darauf (bei der Auferstehung wieder) lebendig macht, worauf ihr zu ihm zurückgebracht werdet?“ sowie „Gott vollzieht die Schöpfung ein erstes Mal (w. Gott beginnt die Schöpfung) (zur Existenz im Diesseits). Hierauf wiederholt er sie (bei der Auferweckung zur Existenz im Jenseits), worauf ihr zu ihm zurückgebracht werdet.“

Der erste Vers deutet darauf hin, dass das Verb *raġaʿa*, wörtlich zurückkehren/ seine Zuflucht nehmen, zunächst einmal als Synonym für *tauba* verstanden werden kann, d.h. der Gläubige bereut im Diesseits einen begangenen Verstoß gegen die göttlichen Gebote und kehrt daraufhin aus der Sünde zu Gott zurück.⁷¹⁵

⁷¹² Tabrizī, *Mafātiḥ*, S. 274; Muṭahhari, a.a.O., I:21; Šarīʿatī, „Paz az šahādat“, S. 185.

(ص 274): کمان نکن البتہ انهارا که کشته شدند در راه خدا مردکان بلکه انها زندها هستند نزد پروردگار.

⁷¹³ Tabrizī, *Mafātiḥ*, S. 113, 122.

(ص 122) امام مظلوم [...] فرمود [...] هر که ایمان بخدا وروز جزا دارد باید که از دنیا رو بتابد ومشتاق لقای پروردگار خود گردد.

(ص 113) حضرت فرمود که بلی ای فرزند کرامی بخداوندی که بازگشت بندکان بسوی اوست.

⁷¹⁴ Bārfurūšī, a.a.O., S. 199. واضحی است که خروج ابیعبدهالله از مدینه مقصودش مهاجرت الی الله بود.

⁷¹⁵ Roger Arnaldez: „Rudjū“, in: *Encyclopaedia of Islam*, Bd. VIII, Leiden 1995, S. 587b-588a; Rubin,

Gestützt wird diese erste Bedeutung unter anderem durch die beiden Verse 7:168 und 30:41, in denen Prüfungen und Heimsuchungen erwähnt werden, die Gott den Gläubigen auferlegt hat, „damit sie sich vielleicht bekehren“ (*la‘allahum yar-ğī‘ūna*). In diesem Sinne braucht ein rechtschaffener Gläubiger weder den Tod noch das göttliche Urteil über seinen Verbleib im Paradies oder der Hölle zu fürchten, selbst wenn er sich in seinem irdischen Leben kleinerer Vergehen schuldig gemacht hat.

Darüber hinaus thematisieren beide Verse explizit die Schöpfung, derzufolge Gott Leben spendet und wieder nimmt, um am Ende der Zeit, dem Tag des Gerichts, die Körper und Seelen der Toten wiederzubeleben und die Menschen zu Ihm zurückkehren zu lassen, ehe Er über ihre Taten im Diesseits urteilen wird.⁷¹⁶

In diesen Kontext reiht sich die in den Quellen geschilderte Hoffnung der Gefährten Imam Ḥusains auf die Begegnung mit Gott ein, die die qajarischen Autoren mit dem Martyrium um Gottes willen und der Verheißung des Paradieslohnes in Verbindung brachten. So soll beispielsweise Imam Ḥusain in einer von seinem Sohn Zain al-‘Ābidīn überlieferten Predigt seinen Anhängern versichert haben:

Jeder, der bereit ist, sein Herzensblut unseretwillen zu geben, jeder, der sich entschlossen hat, dem Schöpfer zu begegnen, wird mit uns umziehen [vom Diesseits ins Paradies, M.B.].⁷¹⁷

In diesem Zusammenhang beschrieben sodann Ğauharī und Nizām al-‘Ulamā’ den dritten Imam und seine Anhänger pathetisch als furchtlose und hingebungs-volle Jugend, die am Tag ‘Āšūrā’, dem Tag des Kampfes, gegen den ungläubigen Feind zu Felde gezogen sind, vom Kühltrunk des Martyriums gekostet und sich ins Gewand der Glückseligkeit gehüllt haben.⁷¹⁸ Idealisierend priesen die qajari-

“Repentance”, S. 426a.

⁷¹⁶ Isaac Hassoon: “Last Judgement”, in: Jane Dammen McAuliffe (Hrsg.), *Encyclopaedia of the Qur’ān*, 6 Bände, Bd. III, Leiden 2003, S. 136-145, S. 139; Maurice Borrmans: “Resurrection”, in: Jane Dammen McAuliffe, *Encyclopaedia of the Qur’ān*, 6 Bände, Bd. IV, Leiden/Boston 2004, S. 434-435, S. 434.

⁷¹⁷ Muṭahharī, a.a.O., I:256. Muṭahharī beruft sich auf Ibn Ṭawūs’ Maqṭalwerk *al-Luhūf ‘alā qatlā at-Ṭufūf*, der von einem anonymen Erzähler überlieferte. Die früheste mir bekannte Quelle dieser Erzählung ist Ḥwārazmī’s Werk *Maqṭal al-Ḥusain*, in dem er einen bis auf Zain al-‘Ābidīn zurückreichenden *isnād* angibt. Vgl. Ḥwārazmī, a.a.O., S. I:132
(ص 256) هر کس آماده است که خون دلش را در راه ما ببخشد، هر کس که تصمیم به لقاء پروردگار گرفته است، چنین کسی با ما کوچ کند.

⁷¹⁸ Ğauharī, a.a.O., S. 161, 225; Tabrīzī, *Mafātiḥ*, S. 137, 139, 140, 141, 149.

(ص 225) جوانان سعادتمند جان نثار آل عبا پیمانه شهادت نوشیدند.
(ص 137) بعد او پای جلادت در میدان سعادت نهاد و بسیاری از کافران را باسفل درک فرستاد و خلعت سعادت پوشید و

schen Autoren im Namen des Prophetenenkels das Martyrium um Gottes willen als Hauptquelle der Glückseligkeit (*sa'adat*), dem höchsten Gut der Freunde Gottes, die ewig und endlos sei.⁷¹⁹ Eine Erörterung, was sich konkret hinter diesem Konzept verbirgt, ist in Ġauharī und Niẓām al-'Ulamā's Maqṭalwerken nicht enthalten – gewiss waren ihre Leser bestens mit dem Lohn des Martyriums vertraut. So beschränkten sie sich auf allgemeine und immer wiederkehrende Aussagen der Art, dass das Martyrium zu ewiger Glückseligkeit führe und diese den Unterstützern Imam Ḥusains zuteil werde.⁷²⁰ Während die islamische Philosophie Glückseligkeit als das höchste Ziel des menschlichen Strebens beschreibt, das durch moralische Perfektion und Erweiterung des Wissens erlangt werden kann, bezeichnet dieser Begriff entsprechend der qur'ānischen Lehre den ewigen Aufenthalt im Paradies.⁷²¹ Die Verse 11:105-108 verheißen den Gläubigen, dass am Tag des Gerichts jene Unglücklichen, Unseligen, (*šaḡīy*) ins Höllenfeuer und die Glückseligen (*sa'id*) ins Paradies gelangen werden. Dort erwarten die Rechtsschaffenen dann sinnliche Genüsse, die sich von Flüssen aus Wasser, Milch, Wein und Honig über reichlich Essen, angenehmes Wetter, wertvolle Kleidung und die Gesellschaft von Jünglingen und attraktiven Frauen erstrecken.⁷²² Wenn gleich der Begriff *sa'ada* im Qur'ān lediglich in der oben genannten Passage jeweils einmal in Form eines Partizips und Verbs vorkommt, wird das Konzept der Glückseligkeit über die synonyme Verwendung des an zahlreichen Stellen verwendeten Ausdrucks *al-fauz al-'aẓīm* näher bestimmt. Dementsprechend besteht das „große Glück“ der Gläubigen zunächst einmal darin, dass Gott ihnen

شربت شهادت نوشید.

(ص 149) امام حسین (ع) کمر شهادت بر میان بست و بقدم یقین و ایمان و آرزوی شوق لقای خداوند عالمیان رویان کافران و منافقان آورد و [...] مبارزه میطلبید.

Zur Auszeichnung der Märtyrer, keine Angst vor dem Tod zu haben, siehe: Tabrīzī, Maḡālīs, S. 95; Ders., Mafātīḥ, S. 120; Bārfurūšī, a.a.O., S. 200; Ṣāliḥī-Naḡafābādī, a.a.O., S. 98, 157, 159, 410; Muṭahharī, a.a.O., I:39, 83, 144, 186, 270, 387; Riḍā'i, a.a.O., S. 50, 86.

⁷¹⁹ Tabrīzī, Mafātīḥ, S. 120, 122, 129, 151. Abgesehen von dem auf S. 151 zitierten Ausspruches, den der Autor aus Mullā Wā'iz Kāšifis (gest. 1504) in der Safawidenzeit verfassten Maqṭalwerks *Rauḍat aš-šuhadā'* entnommen hat, gab Tabrīzī für die anderen Imam Ḥusain zugeschriebenen Überlieferungen keine Referenzquellen an.

(ص 120) حضرت فرمود که از کشته شدن باک ندارم و شهادت که سرمایه سعادت ابدیست و منتهای امل دوستان خداست.

(ص 122) امام مظلوم [...] فرمود که شهادت در راه حق مورت سعادت ابدیست.

(ص 129) سعادت ابدی اخرست که نهایت ندارد.

(ص 151) و آنسید شهدا [...] میفرمود [...] بخدا سوگند که بنزد دوست خود میروم و شهادت را در راه او سعادت خود میدانم.

⁷²⁰ Ġauharī, a.a.O., S. 155, 161, 167, 225, 256; Tabrīzī, Mafātīḥ, S. 83, 102, 132ff., 136, 139, 280, 292.

⁷²¹ Hans Daiber: "Sa'ada", in: Encyclopaedia of Islam, 2. Auflage, Bd. VIII, Leiden 1995, S. 658a-660b, S. 658a; Ḥasan Saiyid 'Arab: "Sa'adat", in: Aḥmad Ṣadr Ġawādī (Hrsg.), *Dā'irat al-ma'ārif tašaiyū'* [Encyclopaedia of Shi'a], Bd. IX, Teheran 2002, S. 155a-156b.

⁷²² Leah Kinberg: "Paradise", in: Jane Dammen McAuliffe, Encyclopaedia of the Qur'ān, 6 Bände, Bd. IV, Leiden/Boston 2004, S. 12a-20a, 17a.

die Gnade zuteil werden lässt, sie vor dem Feuer zu retten, woraufhin sie in den Gärten weilen werden.⁷²³ Die Glückseligkeit des Paradiesaufenthaltes besteht indes aber nicht nur aus jenen sinnlichen Genüssen, sondern ebenso aus einer spirituellen Freude, wie 9:72 verdeutlicht. Dort heißt es:

„Gott hat den gläubigen Männern und Frauen Gärten versprochen, in deren Niederungen (w. unter denen) Bäche fließen, daß sie (ewig) darin weilen, und gute Wohnungen in den Gärten von Eden. Aber Wohlgefallen Gottes bedeutet (noch) mehr (als all dies). Das ist das große Glück.“

Eben dieses Wohlgefallen (*riḍwān*), das Gott im Jenseits an den Wahrhaftigen und diese an Gott haben (5:119), idealisieren die Quellen als Beweggrund für die Opferung um Gottes willen – die sinnlichen Genüsse als ewiger Lohn für das Martyrium spielen an keiner Stelle irgendeine Rolle.⁷²⁴ Beispielgebend habe der Prophetenkel sein Leben für die Bewahrung und den Schutz der Religion eingesetzt, nicht etwa, um Ruhm zu erlangen, sein Leben oder das seiner Angehörigen zu retten, sondern einzig zugunsten des Wohlgefallen Gottes.⁷²⁵ Einem seiner Anhänger gegenüber, der Ḥusains Tötung befürchtete und ihn vom Kampf abzuhalten versuchte, soll der Imam laut einer anonymen Quelle auf dem Schlachtfeld beteuert haben:

„Es ist unser größter Wunsch, zugunsten des Wohlgefallen Gottes, [dem Herrn, M.B.] des Himmels und der Erde, auf dem Weg der Religion getötet und Märtyrer zu werden. Für Gott werde ich diese Heuchler töten!“⁷²⁶

Diese Aufopferung des Märtyrers verglich Ayatullah Muṭahharī mit dem Licht, das eine Kerze spendet, ohne derer beider Existenz seiner Ansicht nach die Gesellschaft im Dunkeln bliebe und nicht funktionieren könne.⁷²⁷ Mit Ausnahme von Šarī‘atī und Riḍā‘ī zeichnen die Autoren durchweg ein mustergültiges Bild vom Martyrium Imam Ḥusains als Ehrerbietung Gott gegenüber (*ta‘zīm-i ḥaqq*)

⁷²³ Die Rettung vor dem Feuer als das große Glück siehe Qur‘ān 37:60 und 44:57. Der Lohn und Aufenthalt im Paradies an sich als das große Glück siehe: 4:13, 9:72, 9:89, 9:100, 48:5, 57:12, 61:12, 64:9 und 85:11.

⁷²⁴ Ğauharī, a.a.O., S. 120; Tabrizī, Mafātīḥ, S. 78; Bārfurūšī, a.a.O., S. 139; Muṭahharī, a.a.O., II:210.

⁷²⁵ Tabrizī, Sirr, S. 16, 18, 36, 63; Ders., Mağālis, S. 44, 47, 193.

(ص 47) [...] وایستادگی انحضرت برای [...] حفظ و حمایت طریقه محمدیه بوده و تمام این اقدامات بامرو رضاء خدا وند بود.

⁷²⁶ Ders., Mafātīḥ, S. 118.

حضرت فرمود [...] کشته شدن در راه دین و شهید شدن در خوشنودی خداوند آسمان و زمین منتهای ارزوی ماست و من بامر خدا با این منافقان مقاتله میکنم.

⁷²⁷ Muṭahharī, a.a.O., II:26, 213; Ders., „Šahīd“, in: Qiyām wa-inqilāb-i Mahdī – Az didgāh-i fal-safa-yi tāriḥ, biḥ ḍamīma-yi Šahīd, Teheran 1994, S. 71-134, S. 76.

und Akt reiner Hingabe, „das den Islam und die Muslime gerettet hat“.⁷²⁸ Diese Argumentation gründet sich auf die Logik, dass der gewaltsame Tod um Gottes willen das islamische Glaubens- und Wertesystem im Diesseits bewahre, so dass die Gläubigen, wenn sie ihren religiösen und moralischen Pflichten nachkommen, Rettung vor dem Höllenfeuer finden werden. Darüber hinaus konstituiert das Martyrium ein Paradigma eines hingebungsvollen Gläubigen, der die göttlichen Gebote befolgt und wenn erforderlich die Religion vor Bedrohungen um Gottes willen schützt, was meiner Ansicht nach letztendlich der Erfüllung des Bundes mit Gott gleichkommt.⁷²⁹

6.2 Martyrium im Lichte der Befreiungstheologie und des Tiersmondismus

In der Regierungszeit Muḥammad Riḍā Pahlavī vollzog sich – unter dem Einfluss des von ihm initiierten Modernisierungsprozesses und dem Einzug linken Denkens in Teile der iranischen Intelligenzia – ein Wandel des Ḥusain-Bildes und der damit zusammenhängenden Vorstellungen vom Martyrium. Die Glorifizierung und Heroisierung von Imam Ḥusains gewaltsamem Tod prägen die Sicht auf das zwölferschiiitische Martyriumskonzept im Denken aller vier besprochenen Autoren der späteren Pahlavīzeit. Nicht mehr die eschatologische Dimension des Martyriums, wie sie die qajarischen Quellen thematisieren, dominiert den Diskurs in den analysierten Werken aus den späten 1960er und frühen 1970er Jahren, sondern die zunehmende Betrachtung von Imam Ḥusains Tod auf einer Metaebene sowie dessen Interpretation und Instrumentalisierung als Mittel der Politik und Revolution. Während die beiden Religionsgelehrten Ṣāliḥi-Nağafābādī und Muṭahharī in ihren Vorträgen und Schriften zunächst einmal eine Grundlage für eine veränderte und positivere Sicht auf den Prophetenenkel geschaffen haben, leisteten ‘Alī Šarī‘atī und Vertreter der Muğāhidin-i Ḥalq facettenreiche Überlegungen zum Martyrium. Im Rahmen ihrer marxistisch beeinflussten Geschichtsauffassung deuteten sie das Martyrium des Prophetenenkels als transhistorisches Paradigma um, was einerseits die Loslösung von seiner

⁷²⁸ Ders., Ḥamāsa, II:99, 148, 153, 282.

(ص 99) همه شهدای کربلا [...] طریق ایمان و فدا و ایثار و تعظیم حق را ترجیح دادند.

(ص 153) بدون شک مکتب حسینی راه نجات این امت است.

(ص 282) قیام تا سر حد شهادت نیز اسلام و مسلمانان را نجات می داد.

⁷²⁹ Ebd., I: 26, 140, 144, 145, 164, 170, 186, 207, 235, 270.

jenseitsbezogenen Heilserwartung zur Folge hatte, und es andererseits zu einem Bestandteil ihrer Revolutionsideologie erhob. Diese stützt sich auf eine Synthese von Symbolen der schiitischen Kultur und Elementen des von dem in Lateinamerika entstandenen Tiersmondismus und der Befreiungstheologie beeinflussten Kampfes gegen Unterdrückung und Ausbeutung. Während Anhänger der tiersmondistischen Strömung einen anti-imperialistischen nationalen Befreiungskampf ausfochten, kämpften überwiegend katholische Geistliche, Hochschulabsolventen und die Arbeiterjugend seit den frühen 1960er Jahren auf der Grundlage einer neuen Lesart des Evangeliums für bessere Lebensbedingungen der armen und entrechteten Schichten in lateinamerikanischen Gesellschaften.⁷³⁰

Insbesondere Šarī‘atī’s Vorstellungen vom Martyrium weisen sowohl tiersmondistische als auch befreiungstheologische Einflüsse auf, mit denen er erstmals während seiner Promotion in Paris und später in intellektuellen Zirkeln im Iran in Berührung gekommen sein muss. Diese spiegeln sich in seinen Überlegungen zum Martyriumskonzept wider, die nicht nur über das frühislamische Konzept hinausgehen, sondern die er ebenso von der christlichen Tradition abgrenzt. Ausgehend von der französischen Sprache führt Šarī‘atī die Etymologie des Wortes *martyr* (*martīr*) auf die Wurzel *mort* (*mūr*) zurück, die Tod und „Sterben auf dem Weg Gottes und der Religion“ bedeute.⁷³¹ Die Betonung dieser knappen Definition liegt auf dem Akt des Sterbens, der eine Anlehnung an die christliche Tradition sein könnte, der zufolge ein Gläubiger sein Leben Jesus Christus hingibt und den Tod vorzieht anstatt seine Religion zu leugnen. Ebenso denkbar ist ein Verweis auf den als Martyrium bezeichneten gewaltsamen Tod all jener Priester und Christen in Lateinamerika, die seit den 1960er Jahren aufgrund ihres Einsatzes für die Armen und Entrechteten von ihren Regimen verfolgt und ermordet worden sind.⁷³² So betont Šarī‘atī in Abgrenzung zur christlichen Martyriumsauffassung:

⁷³⁰ Enrique Dussel: „Zur sozio-historischen Bedeutung der Befreiungstheologie – Überlegungen zu weltgeschichtlichem Ursprung und Kontext“, in: Raúl Fornet-Betancourt (Hrsg.): Befreiungstheologie – Kritischer Rückblick und Perspektiven für die Zukunft, 3 Bände, Bd. I: Bilanz der letzten 25 Jahre (1968-1993), Mainz 1997, S. 9-18, S. 16f.; Michael Löwy: Marxismus und Religion – Die Herausforderung der Theologie der Befreiung, Frankfurt/Main 1990, S. 22.

⁷³¹ Šarī‘atī, „Baḥṭī“, S. 197. «ماتیر» اسم است وبه معنای میرنده در راه خدا و دین.

⁷³² Ludger Weckel: Um des Lebens willen – Zu einer Theologie des Martyriums aus befreiungstheologischer Sicht, Dissertation, Mainz 1998, S. 166f.

„In unserer Kultur bedeutet das Martyrium keinen Tod, den der Feind dem Märtyrer aufbürdet. Der Tod infolge des Martyriums ist ein Herzenswunsch, den der Märtyrer mit seinem ganzen Bewusstsein, all seiner Logik, Vernunft, Umsichtigkeit und Scharfsichtigkeit selbst auswählt.“⁷³³

Großen Wert legt Šarī‘atī daher auf die Unterscheidung und antonyme Verwendung der Konzepte *martīr* im christlichen Kontext in der Bedeutung „jemand ist gestorben“ und *šahīd* im islamischen Kontext als „ein ewig Lebender und Anwesender“.⁷³⁴

Den islamischen Märtyrerbegriff differenziert der Soziologe seinerseits am Beispiel Ḥamzas b. ‘Abd al-Muṭallib, einem Onkel des Propheten, und des dritten Imams in einen Kämpfer (*muğāhid*) sowie einen Zeugen und sich Opfernden (*šahīd*), womit er eine einzigartige Beschreibung des exemplarischen Martyriums im Islam ausgearbeitet hat. Ḥamza ging als einer der ersten Märtyrer in die Geschichte des Islam ein, als er 625 n. Chr. in der Schlacht von Uḥud den Propheten gegen dessen mekkanische Gegner verteidigt und dabei auf dem Schlachtfeld den Tod gefunden hat. Für seine Treue Muḥammad gegenüber wurde ihm das Epithet *Fürst der Märtyrer* (*saiyid aš-šuhadā’*) verliehen, wie frühe historische Berichte überliefern, das wenig später auch Ḥusains Ehrenname wurde. Für seine Teilnahme an der Schlacht preist Šarī‘atī Ḥamza als Helden (*qahramān*) und treuen Kämpfer (*mubāriz-i muḥliṣ*), der sich dem militärischen Gegner gestellt habe, um seine Gemeinde und seinen Glauben zu verteidigen.⁷³⁵ Den Schutz der Religion hingegen sieht der Soziologe – ohne Belege für seine Argumentation anzuführen – nicht als das primäre Ziel Ḥamzas und der Kämpfer-Märtyrer an, das sie in eine Schlacht ziehen lässt. Vielmehr seien sie seiner Ansicht nach von dem Bestreben geleitet, den Sieg über den Feind erlangen und ihm eine Niederlage bereiten zu wollen.⁷³⁶ Šarī‘atīs Urteil scheint auf einer kritischen Lesart jener Berichte über die Feldzüge Muḥammads in der sogenannten *Mağāzī*-Literatur zu basieren, die die Schlachten von Badr (624) und Uḥud (625)

⁷³³ Šarī‘atī, „Šahādāt“, S. 177.

پس در فرهنگ ما شهادت مرگی نیست که دشمن ما بر شهید تحمیل کند. شهادت مرگ دلخواهی است که شهید با همه آگاهی و همه منطق و شعور و بیداری و بینایی خویش، خود انتخاب می کند.

⁷³⁴ Ders., „Baḥtī“, S. 197; Ders., „Paz az šahādāt“, S. 185.

(ص 197) بدین اعتبار مسیح و شهدای مسیحیت مارتیر هستند، یعنی: میرنده ها، چه در مسیحیت لغت و مفهوم «مارتیر» را به معنای کسی می گیرند که مرده است. اما شهید همیشه حی و حاضر است، غایب نیست. پس این دو لغت در درست ضد هم اند.

⁷³⁵ Ders., „Baḥtī“, S. 202, 209.

⁷³⁶ Ebd., S. 202.

حمزه یک قهرمان مجاهد است که برای پیروزی و شکستن دشمن رفته، شکست خورده و کشته و شهید شده است.

als Verteidigung des islamischen Glaubens gegen ungläubige Feinde stilisieren. Tatsächlich führte der Prophet mit seinen Anhängern nicht nur Krieg, um sich gegen seine mekkanischen Feinde zu verteidigen, die anfangs seine prophetische Sendung abgelehnt hatten, sondern die ersten beiden großen Schlachten waren ebenso von einem Beutezug und der Verschiebung von Machtverhältnissen auf der arabischen Halbinsel motiviert.⁷³⁷ Zieht ein Kämpfer also unter diesen Voraussetzungen auf das Schlachtfeld, wird besiegt und getötet, tritt sein Martyrium eher zufällig ein, als dass es eine bewusste Entscheidung gewesen wäre, argumentiert Šarī‘atī.

Im Gegensatz dazu wähle ein *šahīd*, so wie es Imam Ḥusain getan habe, sein Martyrium bewusst aus und opfere sich mit der Intention, etwas Verborgenes sichtbar machen zu wollen.⁷³⁸ In diesem Sinne ist das Martyrium zweigeteilt und umfasst zunächst einmal das Zeugnisablegen sowie die anschließende Selbstneugierung des *šahīd*. Der dieser Definition zugrunde liegende Vortrag – *Baḥṭī rāḡi‘ bih šahīd* – ist der erste mir bekannte Text über Martyriumsvorstellungen im Islam im Allgemeinen und in der Zwölferschia im Besonderen, in dem die ursprüngliche Bedeutung der Begriffe μαρτύριον und *šahāda*, nämlich etwas bezeugen, zum Martyriumskonzept in Bezug gesetzt wird. Auf den Qur’ānvers 2:143 verweisend, in dem Gott den Muslimen mitteilt, dass er sie zu Zeugen (*šuhadā’*) über die Taten der anderen Menschen sowie den Propheten zum Zeugen über die Taten und letztendlich den Glauben der Muslime erhoben hat, verdeutlicht Šarī‘atī, dass *šahāda* nicht ausschließlich *getötet werden* bedeutet. Seiner knappen und freien Interpretation dieses Verses zufolge umfasse der Begriff ebenso das Bezeugen von etwas, „das verborgen wurde, und was die Menschen langsam vergessen“.⁷³⁹ Darüber, ob er mit *šahāda* das islamische Glaubenszeugnis, die Erstbedeutung des Begriffs, meinte, bleiben seine Schriften vage. Kryptisch erklärt er in diesem Zusammenhang, habe es einst eine Zeit gegeben, in der alle Menschen der Wahrheit (*ḥaqīqat*) gefolgt seien, die jedoch von einer kleinen Gruppe verdrängt worden sei, weil sie deren Interessen gefährdete.⁷⁴⁰ An keiner mir bekannten Stelle gibt der Soziologe preis, was sein Wahrheitsbegriff konkret umfasst. Denkbar ist jedoch, dass sich hierin sein Verständnis von Geschichte als

⁷³⁷ Ibn Ishāq, a.a.O., S. 127-157.

⁷³⁸ Šarī‘atī, „Baḥṭī“, S. 203-205.

⁷³⁹ Ebd., S. 205.

⁷⁴⁰ Ebd., S. 204.

existentieller Kampf zwischen Gut und Böse oder allgemein das Streben nach Gerechtigkeit widerspiegelt. Um die Unterdrückung der Wahrheit schließlich aufzudecken, erläutert Šarī‘atī weiter, opfert ein *šahīd* sodann sein Leben, womit er einerseits Zeugnis über diesen Missstand ablege und andererseits die in Vergessenheit geratene Wahrheit bekräftige.⁷⁴¹ In diesem Sinne war der Prophetenkel im doppelten Sinn ein *šahīd*: ein Zeuge über die von der schiitischen Gemeinde als Despotie empfundene Herrschaft Mu‘āwiyas und seines Sohnes Yazīd als auch ein Märtyrer, der in seinem Kampf gegen Unterdrückung getötet wurde. Auf die in den qajarischen Maqatalwerken, bei Šāliḥī-Nağafābādī und Muṭahharī vorgefundene Definition, dass Martyrium die Tötung um Gottes willen oder der Opferung für den Glauben umfasse, deutet in Šarī‘atīs Schriften nichts hin. Dies legt den Schluss nahe, dass er den Zweck des Martyriums nicht mehr ausschließlich an Gott gebunden sieht und an dessen Stelle Konzepte wie Wahrheit, Gerechtigkeit etc. treten können.

Hinsichtlich der Opferbereitschaft eines Märtyrers erläutert Šarī‘atī weiter: „Ein *šahīd* ist jemand, der seine gesamte Existenz für ein heiliges Ideal negiert, deswegen geht naturgemäß alle Erhabenheit jenes Ideals und Ziels auf seine [ausgelöschte] Existenz über.“⁷⁴² Dies bedeutet, dass, wenn man einen Teil seines Selbsts einer Sache widmet, dieses Element Teil der Sache wird, und der Wert jenen Ziels, wofür man sich selbst ausgelöscht hat, wird mit dem sich Opfernden in Verbindung gebracht. Auf diese Weise gelte der Mensch, der Märtyrer, nicht länger als Individuum, sondern werde im Gedächtnis der Menschen zur Heiligkeit (*qadāsat-i muṭlaq*) selbst und finde Ewigkeit durch seine Selbstopferung.⁷⁴³ Unter anderem aus diesem Grund sähen die Schiiten in Imam Ḥusain nicht bloß ‘Alis Sohn, erklärt Šarī‘atī, sondern sein Name stehe für den Islam, Gerechtigkeit, das Imamamt und die Einheit Gottes.⁷⁴⁴ Wenn seine Anhänger also vom drit-

⁷⁴¹ Ebd., S. 204, 205.

(ص 204) در این هنگام شهید برای پیدا کردن و در مرتبه رو کردن آن قضیه جاننش و خودش را در صحنه فدا می کند. (ص 205) شهید برای این محکوم بی گواه و بی سروصدا و مظلوم شهادت می دهد.

⁷⁴² Ebd., S. 201, 205.

شهید کسی است که همه وجود خویش را یکجا در راه آن ایده ال مقدسی نفی می کند [...] بنابراین طبیعی است که همه تقدس آن ایده ال و هدف، یکجا به وجود نفی شده اش منتقل گردد.

⁷⁴³ Ebd., S. 201.

این است که وجودش ناگهان معدوم و صفر می شود، اما ارزش آن هدف را که در راه آن خود را نفی کرده است به طور مطلق به خویش منسوب می کند و به همین دلیل است که وی در شناخت و ذهن افراد، تبدیل به قداست مطلق می شود: یک انسان نسبی تبدیل به یک انسان مطلق می گردد. زیرا که دیگر او انسان، شخص، فرد نیست.

⁷⁴⁴ Ebd.

از اینجاست که ما، در حسین شخص خاصی را که پسر علی است نمی شناسیم. حسین اسمی است از اسلام، عدالت، امامت و توحید.

ten Imam sprechen, dann von jemandem, „der sich selbst in Größe und Erhabenheit, die sich ein Mensch nur vorstellen kann, einer absoluten Erhabenheit willen negiert hat und deswegen zu einer absoluten Erhabenheit wurde.“⁷⁴⁵ Am Beispiel Imam Ḥusains bringt Šarī‘atī schließlich eindrucksvoll sein Martyriumskonzept auf den Punkt, das nicht nur durch seine inhaltliche Dichte besticht, sondern ebenso durch seine Metaphorik. In seinem im Trauermonat Muḥarram dargebotenen Vortrag *Šahādat* entfaltete der Soziologe 1972 folgende Ansichten über das ausgehende siebte Jahrhundert und den Zweck der Selbstopferung:

„In dieser Zeit gewährleistet das Sterben eines Menschen das Leben des Volkes. Sein Martyrium ist die Quelle für den Fortbestand des Glaubens. Es legt Zeugnis davon ab, dass ein großes Verbrechen, ein großer Betrug, Usurpation und Grausamkeit herrschen. Es zeugt davon, dass die Wahrheit abgelehnt und Werte zerstört und vergessen werden. Letztendlich ist es ein roter Protest gegen die schwarze Macht und ein Schrei der Wut über die Stille, die Aller Kehlen durchtrennt hat. [...] Das Martyrium ist die Waffe des Angriffs und der Verteidigung, und es ist die einzige Art des Widerstands der Wahrheit, Rechtschaffenheit und Gerechtigkeit in [diesem] Zeitalter und System, um die Unredlichkeit, Lüge und Unterdrückung zu entwaffnen.“⁷⁴⁶

Im Gegensatz zu den qajarischen Quellen, die Martyrium als Getötetwerden und Opferung um Gottes willen zum Schutze der propheetischen Botschaft und als Streben nach jenseitiger Glückseligkeit und göttlichem Wohlgefallen beschreiben, liegt Šarī‘atī's Schwerpunkt auf dem Zeugnisablegen von unhaltbaren Umständen, die er auf diese Weise zu besiegen hofft. Wenngleich sich seine Darstellung auf im Qur‘ān verwurzelte Dichotomien wie Wahrheit gegen Unredlichkeit – *haqīqat* und *bāṭil* – sowie Gerechtigkeit gegen Unterdrückung – *‘adālat* und *sitam/ẓulm* – stützt, kreisen Šarī‘atī's Martyriumsvorstellungen nicht um den Schutz des Islam an sich, sondern vielmehr um das historische Streben nach Gleichheit und Gerechtigkeit. Der Schlüsselgedanke dazu findet sich in dem Satz „Martyrium [...] ist ein roter Protest gegen die schwarze Macht [...]“, der sich auf seine

⁷⁴⁵ Ebd.

وقتی از حسین صحبت می کنیم، دیگر منظور «حسین» نیست. حسین عبارت از فردی بود که خود را، در با شکوه ترین امکاناتی که یک انسان می تواند تصور کند، با خلوص مطلق در راه یک تقدس مطلق، نفی کرده، و بنا بر این به یک تقدس مطلق شده است.

⁷⁴⁶ Šarī‘atī, „Šahādat“, S. 178f.

در چنین روزگاری است که «مردن» برای یک مرد، تضمین «حیات» یک ملت است. شهادت او، مایه بقای یک ایمان است. گواه آن است که جنایتی بزرگ، فریبی بزرگ، غصب و قساوت و جور حاکم است، شاهد اثبات حقیقتی است که انکار می شود، نمونه وجود ارزش هایی است که پامال می گردد، از یاد می رود، و بالاخره، اعتراض سرخی است بر حاکمیت سیاه، فریاد خشمی است بر سر سکوتی که همه حلقوم ها را بریده است. [...] شهادت، شهادت آن چیزی است که [...] تنها سلاح حمله و دفاع و تنها شیوه مقاومت «حقیقت»، «راستی» و «عدالت» است، در عصری و در نظامی کل «باطل»، «دروغ» و «ستم» آن را خلع سلاح کرده.

Interpretation der islamischen Botschaft als sozio-politische Revolution gegen die von einer Oberschicht ausgeübte Ausbeutung und Unterdrückung bezieht.⁷⁴⁷

Diese Botschaft sah Šarī‘atī von der roten alidischen Schia, die sich aus den Nachkommen ‘Alis mit Fāṭima formiert, fortgesetzt, die entsprechend seiner ahistorischen Überzeugung die „nach Freiheit und Gerechtigkeit strebenden entrechteten und unterdrückten Massen“ angeführt und sich für deren Befreiung eingesetzt habe.⁷⁴⁸ Der Begriff der Befreiung/Rettung (*nağāt*) nimmt in Šarī‘atīs Denken eine zentrale Rolle ein, wenngleich nicht mehr in seiner eschatologischen Bedeutung der Rettung vor dem Höllenfeuer, sondern vielmehr in einem befreiungstheologischen politischen Sinne.

Anfänglich wurde der Begriff in den wirtschafts- und sozialwissenschaftlichen Studien der Dependenztheorie verwendet, die Mitte der 1960er Jahre in Lateinamerika mit dem Anliegen entstanden sind, die Ursachen für Unterentwicklung zu analysieren und politische Überwindungsstrategien derer auszuarbeiten.⁷⁴⁹

Als Analysewerkzeuge erwiesen sich die der Dependenztheorie zugrunde liegenden substantiellen Begriffe der Abhängigkeit und Befreiung als derart dienlich, dass sie christliche Befreiungstheologen seit der zweiten Generalversammlung lateinamerikanischer Bischöfe in Medellín 1968 in ihren Schriften überwiegend in ihrer sozialanalytischen Bedeutung verwendeten.⁷⁵⁰ In diesem Sinne prägte der peruanische Theologe Gustavo Gutiérrez (1928-) den Begriff der Befreiung maßgeblich in seinem Engagement für sozialen Wandel und die Verwirklichung von mehr Gerechtigkeit in der Gesellschaft. Gleichmaßen beeinflusst von marxistischer Kapitalismuskritik, Vorstellungen vom Klassenkampf und biblischen Vorbildern wie der Befreiung der Sklaven Ägyptens, prophetischen Predigten über Gerechtigkeit und den Lehren Jesu in den Evangelien interpretierten die Theologen die Bibel in Teilen neu und ermöglichten so den Armen, mit Hilfe ihres

⁷⁴⁷ Ebd., S. 168.

⁷⁴⁸ Šarī‘atī, „Tašaiyu‘-i surh“, S. 8, 12, 14.

(ص 8) می بینیم که شیعه علوی [...] رهبری اکثر حرکت های آزادیخواه و عدالت طلب توده های محروم و ستمدیده را به دست داشته [...] .

(ص 12) و نخستین بار، نهضت انقلابی، بر بنیاد تشیع علوی [...] برای نجات ملت اسیر و توده های محروم و با شعار عدالت و فرهنگ شهادت [...] بر پا می شود و پیروز می گردد.

⁷⁴⁹ Andreas Boeckh: „Dependencia-Theorien“, in: Dieter Nohlen (Hrsg.), *Lexikon Dritte Welt – Länder, Organisationen, Theorien, Begriffe, Personen*, Reinbeck bei Hamburg 2000, S. 171a-175b, S. 171a.

⁷⁵⁰ Bruno Kern: *Theologie im Horizont des Marxismus – Zur Geschichte der Marxismusrezeption in der lateinamerikanischen Theologie der Befreiung*, Dissertation, Mainz 1991, S. 118.

Glaubens für bessere soziale Bedingungen zu kämpfen.⁷⁵¹ Nach Gutiérrez Auffassung vollzieht sich diese Befreiung der Armen und Entrechteten auf einer sozio-politischen, historischen und religiösen Ebene, die untrennbar in Beziehung zueinander stehen. In diesem Kontext versteht er Befreiung erstens als Rettung aus ökonomischen und politischen Strukturen, die Armut, Ungerechtigkeit und Unterdrückung bewirken, zweitens als historischen Prozess, in dem die Menschen durch sozialen Wandel Verantwortung über ihr Schicksal übernehmen und drittens als Befreiung von Sünde – für Gutiérrez ein Synonym für Unmenschlichkeit, die er als die Hauptquelle von Ungerechtigkeit und Unterdrückung begreift.⁷⁵² Entsprechend dieses Modells überwindet die lateinamerikanische Befreiungstheologie das christliche jenseitsorientierte Verständnis von Erlösung, die nicht mehr ausschließlich spirituell verstanden wird, sondern nunmehr ebenso als politische, soziale und gar historische Befreiung der Menschen aus unterdrückerischen Strukturen.

Von eben jener konzeptionellen Entwicklung scheinen Šarī‘atīs ahistorische Überlegungen zur alidischen Schia beeinflusst zu sein, wenngleich seine Schriften keinerlei direkte Verweise auf Kontakte zu lateinamerikanischen Befreiungstheologen enthalten. Seine Darstellung der alidischen Schia als revolutionäre Lehre der Freiheit (*āzādī*) und Gerechtigkeit (*‘adālat*), deren ultimatives Ziel die Befreiung der Menschen (*nağāt-i mardom*) sei, spricht hingegen eine deutliche Sprache.⁷⁵³ Nicht die jenseitige Rettung des Gläubigen vor dem Höllenfeuer ist für den Soziologen von primärer Bedeutung, sondern ein sozialer und politischer Wandel in der Gegenwart, allen voran die Befreiung von imperialistischem Einfluss auf das Land als auch von der Diktatur des Schahs. Diesem Bestreben dient Imam Ḥusains Martyrium als Beispiel und Vorbild (*nimūna wa sarmašq*), das zum Einen Missstände offenbar gemacht habe und zum Anderen dem Ideal von Gerechtigkeit und Freiheit gedient habe und diene.⁷⁵⁴ Durch seine Opferung und

⁷⁵¹ Dussel, a.a.O., S. 17; Löwy, a.a.O., S. 24.

⁷⁵² Marian Hillar: “Liberation Theology – Religious Response to Social Problems, A Survey”, in: Dies./Richard Leuchtag (Hrsg.), *Humanism and Social Issues – Anthology of Essays*, Houston 1993, S. 35-52. Seite 3 der Onlinepublikation: <http://www.socinian.org/files/LiberationTheology.pdf> (letzter Aufruf: 06.06.2013).

⁷⁵³ Šarī‘atī, „Tašaiyu‘-i surḥ“, S. 14; Ders., Tašaiyu‘-i ‘alawī, S. 122; Ders., „Ḥusain“, S. 32, 40.

⁷⁵⁴ Der militärische Aspekt des Ġihād-Konzepts erlebte im 19. und frühen 20. Jahrhundert sowohl im Iran als auch im Osmanischen Reich und den daraus entstandenen Nationalstaaten ein Comeback als Form der Selbstverteidigung gegen Kolonialismus. So finden sich durchaus Ähnlichkeiten im Denken der hier beschriebenen linken Intellektuellen sowie dem Begründer der ägyptischen Muslimbruderschaft Ḥasan al-Bannā (gest. 1949) und dem südasiatischen Aktivist Abū ‘l-A‘lā Maudūdī (gest. 1979). Während al-Bannā unter Berufung auf den

Selbstnegierung sei die Erhabenheit dieses Ideals im Kampf gegen Unredlichkeit und Unterdrückung auf den dritten Imam übergegangen, wodurch er sich im Gedächtnis der Menschen verewigt habe. Šarīʿatī glorifiziert Imam Ḥusain als „Herz der Geschichte“, der jenen historischen Kampf gegen die vorherrschende Ungerechtigkeit anführe und wie kein anderer die „Lehre der Befreiung“ (*muktab-i nağāt*) verkörpere.⁷⁵⁵ Unter diesem Gesichtspunkt und in Anbetracht seiner abstrakten Beschäftigung mit dem Martyriumskonzept scheint das Martyrium Imam Ḥusains in Šarīʿatī's Denken nicht mehr länger unnachahmbar und ausschließlich an den dritten Imam gebunden zu sein. Wohl aus Vorsichtsmaßnahmen vor dem Geheimdienst spielte der Soziologe in seinen Schriften lediglich in Analogien zu verschiedenen Perioden schiitischer Geschichte auf den Konflikt mit dem Pahlavī-Regime an. Die für diese Untersuchung herangezogenen Schriften Šarīʿatī's lassen daher meiner Ansicht nach kein ausdrückliches Konzept zur Verwirklichung des angestrebten sozialen und politischen Wandels erkennen. Nichtsdestotrotz drängen die Idealisierung von Imam Ḥusains Martyrium und die Zweckentbindung des Begriffs *šahāda* vom Konzept „getötet werden um Gottes willen“ förmlich die Schlussfolgerung auf, dass Šarīʿatī verschlüsselt die Mittel des Widerstands und Martyriums für den Kampf um Gerechtigkeit propagiert haben könnte.

Wesentlich klarer und offener haben sich diesbezüglich Aḥmad Riḍāʿī und die Muğāhidīn-i Ḥalq geäußert. Für ihren Kampf gegen Despotie und Imperialismus und für die Verwirklichung einer klassenlosen Gesellschaft griffen sie, ähnlich wie Šarīʿatī, auf die Symbolik der Ereignisse von Karbalāʾ und das marxistische Postulat des Klassenkampfes zurück und leiteten daraus ihre Revolutionsideologie ab. Die Schlussfolgerungen, die sie aus dem Studium marxistischer Literatur und aus Werken über islamische Geschichte und Glaubenslehre zogen, unterbreiteten sie Ende der 1960er Jahre einem größeren Publikum in dem Forum für

Qurʾān propagierte, die Muslime müssten mit Hilfe des militärischen Ğihād die Schwachen verteidigen und die Unterdrückten befreien, präsentierte Maudūdī das Ğihād-Konzept als revolutionäre Lehre, mittels derer ein sozialer Wandel in der indo-muslimischen Gesellschaft verwirklicht werden sollte. Beide letztgenannte Denker repräsentieren den fundamentalistischen sunnitischen Islam der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts und traten entschieden gegen Säkularisierung ein. Im analysierten Diskurs finden sich keinerlei Hinweise, dass das Denken al-Bannās, Sayyid Quṭbs (gest. 1966) oder Maudūdīs rezipiert worden wäre.

⁷⁵⁵ Ders., „Paz az šahādat“, 190; Ders., „Šahādat“, S. 110; Ders., Tašaiyuʿ-i ʿalawī, S. 122.

(ص 190) وشهید قلب تاریخ است، همچنانکه قلب به رگهای خشک اندام، خون حیات وزندگی می دهد. [...] شهید حاضر و همیشه جاوید.

(ص 110) حسین یک پرچمدار این نبرد [تاریخی] است.

(ص 122) تشیع علی را مکتب نجات و آزادی [...] می دانیم.

intellektuellen Austausch und dem Zentrum für religiöse und kulturelle Erziehungsarbeit in Teheran, der *Ḥusainīya-yi Iršād*. In jenem Vortrag fassten sie zusammen:

„Nach Jahren ausführlicher Beschäftigung mit islamischer Geschichte und schiitischer Ideologie gelangte unsere Organisation zu dem Ergebnis, dass der Islam, insbesondere die Schia, eine wichtige Rolle spielen wird, die Massen anzuspornen, sich der Revolution anzuschließen. Dies wird geschehen, weil die Schia, genauer [gesagt] *Ḥusains* historischer Akt des Widerstands, sowohl eine revolutionäre Botschaft in sich trägt als auch eine besondere Stellung in unserer Kultur einnimmt.“⁷⁵⁶

Nach der ersten großen Verhaftungswelle von Mitgliedern der *Muğāhidin-i Ḥalq* Anfang der 1970er Jahre veröffentlichte die Organisation 1973 eine „Bekanntmachung [...] als Antwort auf die letzten Beschuldigungen des Regimes“⁷⁵⁷, in der sie ihre ideologische Ausrichtung und Sicht auf den Islam grob skizzierten. Darin erwiderten sie dem Schah: „Der Islam *Muḥammads* ist der wahre Islam, [und] der wahre Islam ist revolutionär. [...] Er war immer progressiv, revolutionär und gegen Unterdrückung eingestellt und wird es immer bleiben.“⁷⁵⁸ In diesem Sinne sei ein „Muslim entweder revolutionär, oder er ist kein Muslim. Einen Muslim, der nicht revolutionär ist, finden wir im *Qurʾān* nicht.“⁷⁵⁹ In ihrer Erhebung gegen das Regime und den Imperialismus⁷⁶⁰ erklärten sie weiter, sei es ihnen eine große Ehre, dass „das verräterische Schah-Regime“ die Organisation als seinen Feind betrachte. Dies zeige, dass ihr Wesen „das genaue Gegenteil von dem des blutdürstigen pharaonischen Systems“ sei und sie „die größte Freiheit der Massen, d.h. den revolutionären Islam in einem gerechten Kampf gegen den unterdrückerischen Feind“ anführten.⁷⁶¹

⁷⁵⁶ *Sāzimān-i Muğāhidin-i Ḥalq-i Īrān: Šarḥ-i tāsis wa-tāriḫča-yi waqāʿi-i Sāzimān-i Muğāhidin-i Ḥalq-i Īrān az sāl 1344 tā sāl 1350*, Teheran 1979, S. 44. Zitiert nach Abrahamian, „Guerrilla“, S. 10.

⁷⁵⁷ *Sāzimān-i Muğāhidin-i Ḥalq-i Īrān: Bayāniya-yi Sāzimān-i Muğāhidin-i Ḥalq-i Īrān dar pāsuḫ bih ittihāmāt-i aḫīr-i riżim*, o.O. 1973.

⁷⁵⁸ Ebd., S. 8f.

(ص 8) لیکن اسلام محمد (ص) اسلام راستین است، اسلام راستین اسلام انقلابی است.
(ص 9) اسلام همیشه مترقی و انقلابی و ضد ستم بود و خواهد بود.

⁷⁵⁹ Ebd., S. 10. یک مسلمان یا انقلابی است و یا مسلمان نیست. ما مسلمان غیر انقلابی در قرآن سراغ ندانیم.

⁷⁶⁰ Wenngleich die Organisation in ihrer 1973 publizierte Schrift durchgängig den Begriff Kolonialismus (*istiʿmār*) verwendet, scheint mir die Übersetzung mit Imperialismus passender angesichts der Tatsache, dass Iran weder britische, russische noch amerikanische Kolonie war und die *Muğāhidin-i Ḥalq* nachweislich vom Marxismus und tiersmondistischen Befreiungskämpfen beeinflusst waren.

⁷⁶¹ Ebd., S. 11.

این برای ما افتخار بزرگی است که رژیم شاه خائن ما را دشمن خویش شناخته است. این نشان میدهد که ماهیت ما درست

Als Beispiel und Vorbild verwiesen Riḍāʿī und seine Organisation auf Imam Ḥusain, der sich ihrer Geschichtsauffassung zufolge für die Freiheit der Menschen erhoben hat, weil er es nicht habe verantworten können, dass „die unterdrückten Menschen [weiter] in den Händen der Tyrannen gefangen bleiben.“⁷⁶² Dieser Kampf sei, so Riḍāʿī, die Pflicht aller Muslime!⁷⁶³ In seinem Versuch, Mitstreiter für den Kampf gegen das Regime zu gewinnen, griff Riḍāʿī den Diskurs über die Opferbereitschaft und Furchtlosigkeit Imam Ḥusains vor dem Tod auf, den die beiden Religionsgelehrten Ṣāliḥī-Nağafābādī und Muṭahharī sowie Ṣarīʿatī in ihren Vorträgen an der Ḥusainīya-yi Iršād Ende der 1960er und Anfang der 1970er Jahre vertreten haben. Ausgangspunkt für Riḍāʿīs Propagierung des Martyriums als Mittel des revolutionären Kampfes ist eine Predigt, die der Prophetenkel einen Tag vor der Schlacht gehalten haben soll, auf die im Quellenkorpus einzig Ṣāliḥī-Nağafābādī, Muṭahharī und Riḍāʿī verweisen. Nachdem Ḥusain seine Anhänger angesichts der drohenden Vernichtung durch die umaiyadischen Truppen von ihrem Treueid ihm gegenüber entbunden hatte, bekundete er aṭ-Ṭabarīs Überlieferung zufolge:

„Seht ihr nicht, dass nicht entsprechend des Rechts gehandelt wird und man sich der Lüge nicht enthält? So soll der Gläubige die Begegnung mit Gott wünschen! [Für mich] bedeutet der Tod nichts als Glückseligkeit und das Leben mit Unterdrückern nichts als Verdruss.“⁷⁶⁴

In Riḍāʿīs Kommentar spielen die in dieser Überlieferung angesprochenen eschatologischen Konzepte der Rückkehr zu Gott nach der Auferstehung von den Toten sowie die in den qajarischen Quellen enthaltene Beschreibung des Martyriums als Hauptquelle der Glückseligkeit, d.h. als Garant paradiesischer Sinnesfreuden und des Wohlgefallens Gottes, keinerlei Rolle. Im Fokus steht statt-

متضاد ماهیت دستگاه فرعونى شاه سفاک است. این برای ما افتخار بزرگی است که توانسته ایم بزرگترین حربه توده های خود یعنی اسلام انقلابی را در نبرد عادلانه بر دشمن ستمگر راهنمای خویش قرار دهیم.

⁷⁶² Riḍāʿī, a.a.O., S. 9.

خدايا ميدانى که من مشتاق اصلاح دين تو هستم [...] و آزادی مردم، و نميخواهم بندگان مظلومت در دست ستمگران اسير باشند.

⁷⁶³ Ebd. مفاهيم این خطبه انقدر عمیق و جامع است که [...] وظایف مسلمانان مسئول است.

⁷⁶⁴ Das von aṭ-Ṭabarī überlieferte arabische Original zitiert Riḍāʿī wie die übrigen Erzählungen und Aussprüche der Imame aller Wahrscheinlichkeit nach aus seiner Hauptquelle, Muḥammad Ibrāhīm Āyatīs historischer Untersuchung über die Ereignisse von Karbalāʾ, *Barrasī-yi tāriḥ-i ʿĀšūrāʾ*. Dieselbe Passage findet sich bei Ṣāliḥī-Nağafābādī, der sich auf aṭ-Ṭabarī bezieht, und Muṭahharī, der aus al-Mağlisīs *Ḥadiṭ-Ḥendūm Bihār al-anwār* zitiert. Ṣāliḥī-Nağafābādī, a.a.O., S. 98, 101, 157, 159; Muṭahharī, a.a.O., I:39, 83, 144, 186, 270, 387; Riḍāʿī, a.a.O., S. 49.

(ص 49) الا ترون ان الحق لا يعمل وان الباطل لا يتناهى عنه ليرغب المومن في لقاء الله محققا فاني لا ارى الموت الا سعادة ولا الحياة مع الظالمين الا برما.

dessen die Option des freiwilligen Todes, wenn die politische Situation keine andere Wahl lasse, was an Šarī'atīs Hoffnung erinnert, mit dem Martyrium offenbar gemachte unhaltbare Zustände besiegen zu können. Islamische Rechtsgelehrte betrachten diesen frei gewählten Tod im Übrigen eher als Selbstmord, der im Islam ausdrücklich verboten ist, denn als Martyrium. Eine Reflektion über den schmalen Grat des propagierten Martyriums zwischen Selbstopferung und Selbstmord innerhalb des islamischen Rechts findet bei beiden Autoren nicht ansatzweise statt. Riḍā'ī verweist stattdessen auf Ḥusains Vorbildfunktion, der angesichts der von Yazīd ausgehenden Unterdrückung und drohenden Vernichtung aller menschlichen Werte Edelmut und Hochherzigkeit (*mardānigī wa šarāfat*) vorgelebt und sich schließlich für die Gerechtigkeit geopfert habe.⁷⁶⁵ Im Anschluss daran leitet Riḍā'ī zum eigenen Kampf gegen das Pahlavī-Regime über. Er erklärt: „Ausgehend von diesem Blickwinkel muss man den jungen Menschen und Sympathisanten [nahelegen], dass einzig der revolutionäre Kampf und das revolutionäre Martyrium auf den Edelmut des Menschen hinweisen“, den Imam Ḥusain einst eingefordert habe.⁷⁶⁶ So zeigten sich Mitglieder der Muğāhidīn-i Ḥalq überzeugt davon, dass sie dem Regime mittels politischem Widerstand und Selbstopferung das Rückgrat würden brechen können.⁷⁶⁷ Um diesem Ziel näherkommen zu können, appellierte die Organisation in *Taḥlīlī az naḥḍat-i ḥusaini* und ihrer Bekanntmachung von 1973 explizit an die „wahren Muslime“ (*musulmānān-i rāstīn*), ihrer revolutionären Pflicht nachzukommen, gegen ein despotisches Regime zu kämpfen und sich zu opfern.

Wenngleich Riḍā'ī und die Muğāhidīn-i Ḥalq in ihrem Versuch, Aktivisten für ihren politischen Kampf zu mobilisieren, intensiv auf Imam Ḥusains Opferbereitschaft rekurrierten, bieten ihre Schriften keinerlei Auseinandersetzung mit dem Wesen des Martyriums an sich. Im Gegensatz zu Šarī'atīs Konzeption weist das Martyrium bei Riḍā'ī und den Muğāhidīn nicht einmal mehr einen sichtbaren ideellen Wert auf, sondern einen rein pragmatischen: Es wird zu *einem* Mittel des bewaffneten Kampfes gegen das Schah-Regime für einen Systemwechsel hin zu einer klassenlosen Gesellschaft. Das Martyrium der Revolutio-

⁷⁶⁵ Ebd., S. 50.

⁷⁶⁶ Ebd.

[...] از این نظر برآستی در نزد جوانمردان ووالاهمتان تنها مبارزه وشهادت انقلابی میتواند دلیل وجود شرافتمندانه ی آدمی باشد.

⁷⁶⁷ Manochehr Dorraj: "Symbolic and Utilitarian Political Value of a Tradition: Martyrdom in the Iranian Political Culture", in: *The Review of Politics*, 59 (1997) 3, Non-Western Political Thought, S. 489-521, S. 517.

näre soll in diesem Kampf dazu beitragen, die herrschende Klasse zu entmachten, damit in der Folge die Massen aus Unterdrückung und Ausbeutung befreit und die Utopie ökonomischer und sozialer Gleichheit und Gerechtigkeit verwirklicht werden können.⁷⁶⁸ Die Muğāhidīn-i Ḥalq der ersten Generation vermochten dem schiitischen Martyriums-Diskurs nichts Substantielles mehr hinzuzufügen, so dass er mit Šarī‘atī seinen Höhepunkt erreicht zu haben schien.

In Anbetracht ihrer ideologischen Instrumentalisierung schiitischer Geschichte lehnten sowohl konservative als auch religiös-reformorientierte Geistliche die Martyriumsvorstellungen Šarī‘atīs und Riḍā’īs ab. Was die Frage nach der Perception dieses Diskurses insbesondere von jenen Gruppierungen, die gegen das Regime einen bewaffneten Kampf geführt haben, anbelangt, stößt diese Arbeit an ihre Grenzen. Die Beantwortung dieser Frage erfordert eine umfangreiche strukturierte Diskursanalyse, die in dieser Arbeit nicht vorgesehen ist und Raum für weiterführende Forschung bietet.

⁷⁶⁸ Riḍā’ī, a.a.O. Zur Freiheit der Massen siehe S. 12, 64, 91, zur Befreiung aus Unterdrückung siehe S. 9, 21, zur Befreiung aus Ausbeutung siehe S. 14, 70 und zum Ziel einer klassenlosen Gesellschaft siehe S. 131.

7. Fazit: Die Entflechtung des Martyriums von Imam Ḥusain: Vom Gedenken des Todes Imam Ḥusains zum Martyrium als Mittel des politischen Kampfes

Die Tradition des Martyriums im Islam ist nahezu so alt wie die Religion selbst. Die frühesten Zeugnisse liefert die Schlacht von Uḥud 625 n. Chr., in der es neben der Verschiebung von Machtverhältnissen auf der arabischen Halbinsel um die Verteidigung des Propheten Muḥammad und der von ihm verkündeten Botschaft des Islam gegen seine mekkanischen Herausforderer ging. Nach seinem Tod brachten die Expansionskriege, die die ersten Kalifen zugunsten der politischen und geographischen Ausdehnung des Islamischen Reichs geführt haben, sowie die Verteidigung der eroberten Territorien weitere Märtyrer hervor. In diesem Sinne beinhaltet Martyrium den gewaltsamen Tod auf dem Schlachtfeld infolge des Ğihād, einem bewaffneten Kampf gegen Ungläubige und Feinde des Islam, der auf die Verteidigung des islamischen Glaubens und der zugehörigen Territorien abzielt. Das Schlachtfeld-Martyrium stellt den frühesten Typus des Konzepts „getötet werden um Gottes willen“ dar, das nach der ersten großen Eroberungswelle durch das Konzept „sterben um Gottes willen“ infolge von Krankheit und Unfällen als auch der Verteidigung der Familie, des Eigentums und des eigenen Lebens ergänzt wurde, wobei die erste Form deutlich den Diskurs dominiert.

Inbegriff des frühislamischen Schlachtfeld-Martyriums ist der gewaltsame Tod des Prophetenenkels Ḥusain b. ʿAlī infolge eines Machtkampfes um die politische Führung der muslimischen Gemeinde im Jahr 680. Seine Tötung hat nicht nur die konfessionelle Spaltung der muslimischen Gemeinde in einen sunnitischen und schiitischen Zweig des Islam befördert, sondern auch einen eigenen schiitischen Martyriumdiskurs hervorgebracht. Dieser entfaltet sich maßgeblich im persischsprachigen Maqṭal-Genre der Qajarenzeit, welches an die literarische Tradition des im 16. Jahrhundert wiederbelebten Genres anknüpft und es weiterentwickelt hat als auch in Werken iranischer Intellektueller aus den 1960er und 1970er Jahren. Die Texte beider Epochen teilen mit einigen inhaltlichen Verschiebungen dieselben vier Hauptthemen, aus denen sich der zwölfer-schiitische Martyriumdiskurs zusammensetzt. Von zentraler Bedeutung ist das

Ḥusain-Bild, das von der Debatte geprägt wird, in welchem Umfang der Prophetenenkel über außergewöhnliches Wissen als Imam verfügt hat, d.h. inwieweit er über den Ort und Zeitpunkt seines Martyriums göttlich unterrichtet worden war. Eng verschränkt mit dieser Debatte sind die Interpretationen der Gründe, warum sich Ḥusain seinem politischen Kontrahenten widersetzt hat und in den Irak gereist ist. Beide Diskursstränge zielen dementsprechend auf die Beschreibung ab, wofür er Prophetenenkel gestorben ist, welcher Zweck seinem Martyrium zugeschrieben wurde. Darüber hinaus prägt die Opferbereitschaft der Märtyrer von Karbalā' den Diskurs als auch die auf Trauerritten basierende symbolische, auf jenseitige Rettung abzielende Unterstützung von Ḥusains Einsatz für die Religion durch nachfolgende Generationen. Das vierte Hauptthema bildet schließlich eine „Philosophie des Martyriums“, die nicht nur Verweise auf theologische und rechtliche Aspekte der frühislamischen Martyriumslehre umfasst, sondern ebenso abstraktere, zum Teil revolutionsideologisch beeinflusste Überlegungen.

Der Rückgriff auf die Karbalā'-Narrative und die Nutzung von Imam Ḥusains Martyrium für den oppositionellen Kampf linker Gruppen gegen das Schah-Regime in den 1960er und 1970er Jahren geht maßgeblich auf die Reformpolitik Muḥammad Riḍā Pahlavī zurück. Trotz des Protests aus den Reihen der Geistlichkeit, der eine teilweise Enteignung von Stiftungs- und Privatbesitz im Zuge der Landreform drohte, verabschiedete der Schah im Januar 1963 mit Hilfe eines manipulierten Referendums sein Reformprogramm, das heftige anti-Schah-Demonstrationen nach sich zog. Auf die anhaltenden Unruhen im Sommer 1963 reagierte der Schah mit der Unterdrückung sämtlicher oppositioneller Bestrebungen, die zu einer allmählichen Radikalisierung einiger politischer Kräfte führen sollte. Intellektuelle suchten nach Wegen, wie sie angemessen dieser politischen Konfrontation und nicht zuletzt der von Teilen der iranischen Gesellschaft empfundenen sozialen und kulturellen Entfremdung als Folgen der Modernisierungs- und Säkularisierungspolitik begegnen können. Inspiration fanden säkular-nationalistisch orientierte Intellektuelle in der Ideologie des Tiersmondismus, in der die Konzepte Kultur und Gewalt entscheidenden Anteil am Streben nach Befreiung von Ausbeutung, Unterdrückung und imperialistischer Einflussnahme haben. Denker wie 'Alī Šarī'atī besannen sich auf ihre schiitische Kultur und setzten eine Instrumentalisierung der Religion in Gang, indem sie eine Synthese aus tiersmondistischem Denken, schiitischer Geschichte und Glaubenslehre her-

zustellen versuchten. Auf diese Weise wandelten sie schiitische Geschichte in eine revolutionäre Ideologie, die als modernisierende Kraft zur Verwirklichung von sozialem und politischem Wandel beitragen sollte. Mit dieser ideologischen Vereinnahmung des Islam forderten säkular-nationalistisch orientierte Intellektuelle traditionelle schiitische Religionsgelehrte heraus, die über Jahrhunderte die Deutungshoheit über den islamischen Diskurs innehatten. Um diesen Alleinvertretungsanspruch nicht zu verlieren, öffneten sich politisch aktive Religionsgelehrte wie die Schüler Ḥumainīs, Ṣāliḥī-Nağafābādī und Muṭahharī, ein Stück weit gegenüber dem vom Tiersmondismus beeinflussten „Diskurs der Authentizität“. Daraufhin kam es zu einer gegenseitigen Annäherung und Wechselbeziehungen zwischen den säkular-nationalistischen und religiös-reformorientierten Kräften der Opposition, die sich in den Schriften über Imam Ḥusains Martyrium jener Zeit widerspiegeln.

Wenngleich bereits Anfang der 1960er Jahre einige Autoren die Bestrebungen Imam Ḥusains, in Kufa die Regierungsgewalt zu übernehmen, als Kampf gegen Unterdrückung und Ungerechtigkeit gedeutet hatten⁷⁶⁹, löste erst Ṣāliḥī-Nağafābādīs kritische historische Untersuchung *Šahīd-i ġāwīd* jene heftige Kontroverse um das Ḥusain-Bild aus und befeuerte den sich wandelnden Martyriumsdiskurs.

Dessen umfangreichster Diskursstrang behandelt Imam Ḥusains außergewöhnliches Wissen um sein bevorstehendes Martyrium, das ihm über göttliche Eingebung (*ilhām*) in Form von Traumvisionen und Warnungen seiner Angehörigen zuteil geworden sein soll. Anhand von verschiedenen Überlieferungen thematisieren die Autoren beider Epochen dieses besondere Wissen, das einen wesentlichen Aspekt der Imamatslehre repräsentiert. Aus der Fülle von Erzählungen ragen drei immer wiederkehrende hervor, – die „Umm Salma Erzählung“, die „Predigt *Ḥuṭṭa al-maut*“ und das dem Propheten zugeschriebene Ḥadīṭ „Ziehe aus, denn Gott will dich getötet sehen!“, – die einen ersten Wandel im Martyriumsdiskurs aufzeigen.

Die Debatte über das Wissen Imam Ḥusains hinsichtlich des Verborgenen, das unter anderem den Ort und Zeitpunkt seiner bevorstehenden Tötung umfasst, wurde nicht erst im 19. Jahrhundert aufgegriffen, sondern bereits seit dem zehnten Jahrhundert geführt. Qajarische Autoren knüpften damit an eine Frage an,

⁷⁶⁹ Vgl. Maḥmūd Akbar-Zāda: *Ḥusain pišwā-yi insānā – Āṭār-i šā‘irān wa niwisandigān dar bāra-yi Ḥusain b. ‘Alī* (‘alaihi as-salām), 3. Auflage, Mashhad 1964, S. 20, 38.

die zwölferschiitische Gelehrte nie einheitlich beantwortet haben und nicht selten unbeantwortet ließen – eine Tradition die Ġauharī, Nizām al-‘Ulamā’ und Bārfurūšī fortgesetzt haben. Alle drei Religionsgelehrten rekurrten auf Überlieferungen, die keinen Zweifel daran ließen, dass der dritte Imam sowohl über den Ort als auch den ungefähren Zeitpunkt seiner Tötung unterrichtet worden war. Eine Erörterung über den Umfang dieser Kenntnisse war für sie im Gegensatz zum safawidischen Theologen al-Mağlisī, der argumentiert hatte, dass die Imame durchaus den Todeszeitpunkt eines Menschen haben kennen können, nicht aber den genauen Moment, in dem die Seele den Körper verlässt, irrelevant. Stattdessen dienten qajarischen Autoren jene Überlieferungen, die Ḥusains Wissen um sein unausweichliches Schicksal betonen, als Argument dafür, dass sein Martyrium eine von Gott auferlegte Verpflichtung gewesen sei, der sich der Imam bewusst und mit voller Absicht hingegeben habe. Die vorherrschende Sicht in den analysierten Maqalwerken lautet dementsprechend, dass ein Bund zwischen Gott und dem Prophetenenkel über dessen Martyrium zum Schutze der Religion bestanden habe.

Ende der 1960er Jahre brach der Religionsgelehrte Šāliḥī-Nağafābādī mit dieser Sichtweise. Über seine umfassende Ḥadīṭ-Kritik dekonstruierte er weitgehend die gängigen Überlieferungen und schlussfolgerte, dass der dritte Imam den genauen Zeitpunkt seiner Tötung nicht habe kennen können und demzufolge auch nicht seinem Martyrium entgegenggezogen sei. Wenngleich sowohl Muṭahharī als auch Šarī‘atī diese Argumentation ablehnten, fiel ihre Auseinandersetzung mit Šāliḥī-Nağafābādīs Thesen äußerst knapp aus. Ayatullah Muṭahharī konstatierte ausgesprochen diplomatisch, dass aus historischer Perspektive nicht klar sei, ob Imam Ḥusain über allumfassendes Wissen hinsichtlich seiner Tötung verfügt hat, wobei die Überlieferungen doch darauf hindeuten. Dementsprechend verstand er Ḥusains Martyrium als Verkörperung des göttlichen Willens, womit er der qajarischen Sicht folgte. Von allen vier Intellektuellen überrascht der Soziologe ‘Alī Šarī‘atī mit seiner Positionierung zum Wissen des Imams am meisten: Seiner Ansicht nach habe der dritte Imam den Zeitpunkt seines Martyriums gekannt und sei diesem bewusst entgegenggezogen. Dem qajarischen Diskurs folgte der Soziologe damit aber mitnichten. Die göttliche Vorherbestimmung von Ḥusains Martyrium, auf die die Muḥammad zugeschriebene Anweisung „Ziehe aus, denn Gott will dich getötet sehen!“ hindeutet, funktionierte er in eine historische Vorherbestimmung um. Auf diese Weise löste Šarī‘atī die

Darstellung Imam Ḥusains von seinem spezifisch islamischen Kontext und bot Raum für eine revolutionäre Vereinnahmung seines Martyriums, was in seinen Schriften und denen Aḥmad Riḍāʿīs sowie denen der Muğāhidin-i Ḥalq beobachtbar ist. Es verwundert wenig, dass für Riḍāʿīs Argumentation weder das Vorwissen Ḥusains um seine Tötung noch der damit verbundene göttliche Heilsplan oder eine historische Vorherbestimmung von Bedeutung waren. Stattdessen setzte er die von Muṭahharī begonnene Glorifizierung des dritten Imams fort, die in den frühen 1970er Jahren das Ḥusain-Bild prägte und an die Stelle des in der späten Qajarenzeit dominierenden Diskurses des außergewöhnlichen Wissens der Imame trat.

Eng verwoben mit der Debatte über das allumfassende Wissen des Imams ist das zweite Hauptthema des Martyriumsdiskurses, die Interpretationen über die Gründe von Ḥusains Abreise in den Irak. Dieser Diskursstrang umfasst den Zweck, der Imam Ḥusains Martyrium zugeschrieben wurde und gibt Aufschluss über das Konzept „Sterben für...“, das iranische Intellektuelle im politischen Kampf gegen das Pahlavī-Regime in den 1970er Jahren zu Mobilisierungszwecken zu nutzen versuchten.

Mit Ausnahme der beiden linken Intellektuellen Šarīʿatī und Riḍāʿī beschreiben die Quellen beider Untersuchungszeiträume die Tötung des Prophetenenkels einhellig als Schlachtfeld-Martyrium um Gottes willen. Sämtliche dem dritten Imam zugeschriebenen Bestrebungen, sei es die Wiederbelebung des islamischen Gesetzes, Kampf gegen Unglauben oder die „Wiederherstellung der Ordnung“ durch die Errichtung einer islamischen Regierung in Kufa, dienten dem übergeordneten Ziel, die Religion zu schützen. In den Pahlavī-Quellen deutete sich bereits bei Šāliḥī-Nağafābādī und Muṭahharī eine tiersmondistisch beeinflusste Sicht auf den Zweck von Ḥusains Martyrium an. Beide ergänzten die Darstellung seiner Opferung um Gottes willen mit der Interpretation, der Imam habe die Muslime aus der umayyadischen Unterdrückung zu befreien beabsichtigt. Dieses Motiv findet sich bei Šarīʿatī und Riḍāʿī wieder, allerdings betrachteten sie den Schutz des Islam nicht mehr als handlungsbestimmendes Ziel hinter Imam Ḥusains Bestrebungen, die Regierung in Kufa zu übernehmen. Unter dem Einfluss ihrer ideologischen Lesart frühislamischer Geschichte verstand Šarīʿatī Ḥusains Martyrium als ideelles Mittel, die vorherrschende Misere von Unterdrückung und Ungerechtigkeit aufzudecken und Riḍāʿī als Mittel des revolutionären Kampfes, um die seiner Meinung nach kurzzeitig von Muḥammad verwirklichte klassenlose

Gesellschaft wiederzuerrichten. Die Ideologisierung schiitischer Geschichte sparte dementsprechend das Martyriumskonzept nicht aus, das die beiden linken Intellektuellen von ihren islamischen Wurzeln entbanden und in eine neue Richtung weiterentwickelten.

Ein weiteres zentrales Thema des zwölferschiitischen Martyriumsdiskurses ist die Opferbereitschaft des dritten Imams und seiner Anhänger auf dem Schlachtfeld, die von dem Bestreben geleitet waren, ihren mit Gott geschlossenen Bund zu erfüllen und letztlich ins Paradies einzuziehen. Die nachfolgenden Generationen waren sodann angehalten, die Erinnerungen an die Selbstlosigkeit des Prophetenenkels zu bewahren und seinen Einsatz zum Schutz der Religion über Trauerrituale symbolisch über die Jahrhunderte hinweg zu unterstützen. Damit diente ihnen nicht das eigene Schlachtfeld-Martyrium als Mittel, jenseitige Rettung zu finden, sondern tränenreiches Gedenken an ihren Imam. Die zwölferschiitische Trauerkultur zielt demgemäß eher nicht darauf ab, rituell Buße an einer historischen Kollektivschuld zu leisten, die es in dem Sinne nicht gibt, sondern stattdessen symbolisch auf Ḥusains zeitlosen Hilferuf „Gibt es einen Helfer, der uns beisteht?“ zu antworten. Diese sinnbildliche rituelle Unterstützung versuchte ‘Alī Šarī‘atī schließlich in den 1970ern für die von der iranischen Opposition angestrebten sozialen und politischen Veränderungen nutzbar zu machen. Wenngleich Aḥmad Riḍā‘ī und seine Organisation der Muğāhidin-i Ḥalq weder auf die symbolische noch auf die von Šarī‘atī geforderte alltägliche Opferbereitschaft rekurrierten, waren sie es, die das Martyrium schließlich erstmals offen als Mittel der Politik propagierten.

Die in den Quellen verborgene „Philosophie des Martyriums“ beschreibt abschließend das Spannungsfeld zwischen eschatologischen Wesenszügen und politischer, ideologischer Vereinnahmung, die den zwölferschiitischen Martyriumsdiskurs im 19. und 20. Jahrhundert geprägt haben.

Der gewaltsame Tod des Prophetenenkels in der Schlacht von Karbalā‘ verkörpert das wohl bekannteste frühislamische Schlachtfeldmartyrium. Den Quellen und der muslimischen Selbstwahrnehmung entsprechend erfolgte es um Gottes willen und diente einzig dem ideellen Zweck des Schutzes der Religion. Der Märtyrer legt im Kampf Zeugnis über seinen Glauben ab, indem er die Bereitschaft unter Beweis stellt, sein Leben für den Islam zu opfern. In diesem Sinne kann das islamische Martyrium als paradigmatische Hingabe des diesseitigen Lebens und Unterwerfung unter die göttlichen Gebote verstanden werden, wofür dem Mär-

tyrer ein großer jenseitiger Lohn in Form des Paradiesaufenthaltes nach dem jüngsten Gericht gebührt. Die beschworene Opferbereitschaft Imam Ḥusains und seiner Gefährten gewährt zudem selten beschriebene Einblicke in das muslimische Konzept „um Gottes willen“. Der beispielhafte Märtyrer begibt sich nicht mit der Absicht in einen Kampf, seinen Besitz, seine Angehörigen oder das eigene Leben schützen zu wollen, wenngleich diese Motivation entsprechend einiger Überlieferungen durchaus als legitim gilt. Nein, er opfert sein Leben und übergibt sich selbst Gott für die Verteidigung von Dessen Gesetz und den Schutz der muslimischen Gemeinde gegen Unglauben und Unrecht. Geleitet wird der ideale Märtyrer nicht vom Streben nach Glückseligkeit, die sich in moralischer Perfektion und paradiesischen Sinnesfreuden manifestiert, sondern dem Wohlgefallen (*riḍā*) Gottes. In diesem Sinne konstituiert Martyrium das Paradigma eines aufopferungsvollen Gläubigen, der die göttlichen Gebote befolgt und die Religion, wenn erforderlich, mit seinem Leben, seinem Blut, verteidigt und über diese Form höchster Ehrerbietung und Ergebenheit gegenüber Gott seinen Bund mit Ihm erfüllt.

All diese Facetten des Martyriums rückten in den analysierten Quellen der späteren Pahlavīzeit zunehmend in den Hintergrund. An deren Stelle traten in den Vorstellungen der entsprechenden Autoren Elemente eines tiersmondistisch und befreiungstheologisch beeinflussten Kampfes gegen Unterdrückung und Ausbeutung. Während sich im Denken der beiden Religionsgelehrten Ṣāliḥī-Nağaf-ābādī und Muṭahharī der Martyriumsdiskurs einzig auf Imam Ḥusain konzentrierte, setzte bei ʿAlī Ṣarīʿatī und Aḥmad Riḍāʿī eine allmähliche Entflechtung und Instrumentalisierung als Mittel der Revolution ein. Im Zuge ihrer marxistisch beeinflussten Geschichtsauffassung vollzogen die beiden letztgenannten Intellektuellen nicht nur den Wandel von Ḥusains Martyrium in ein transhistorisches Paradigma, sondern ebenso die Umwandlung der islamischen Glaubenslehre in eine revolutionäre Ideologie. Auf diese Weise entbanden Ṣarīʿatī und Riḍāʿī das Martyriumskonzept von seinem Zweck „um Gottes willen getötet werden“ und schufen Raum für andere Ideale wie Wahrheit, Gerechtigkeit, Freiheit etc. In diesem Rahmen erhoben die Muğāhidīn-i Ḥalq die Befreiung der Menschen aus Unterdrückung und Ungerechtigkeit jeglicher Art zur Pflicht aller Muslime und propagierten das Martyrium als EIN Mittel ihres revolutionären Kampfes.

Auf einen umfassenden persischsprachigen Quellenkorpus gestützt bildet diese Untersuchung den zwölfschiitischen Martyriumsdiskurs, wie er in der zweiten Hälfte des 19. und 20. Jahrhunderts im Iran geführt wurde, ideengeschichtlich ab. Darüber hinaus beschreibt diese Arbeit den ideologischen Wandel, dem der Diskurs in den 1960er und 1970er Jahren ausgesetzt war und veranschaulicht dessen zugrundeliegende Argumentationsstrukturen. Die Quellenanalyse führt zu Schlussfolgerungen hinsichtlich dreier Themenbereiche:

Die Annahme, dass sich ein spezifisch zwölfschiitischer Diskurs über das Martyrium herausgebildet hat, in dessen Mittelpunkt der gewaltsame Tod des Prophetenenkels Ḥusain b. ʿAlī und Teile der Imamatslehre stehen, bestätigte sich.

Die Quellenanalyse zeigt jedoch auf, dass sich die zwölfschiitische Martyriumsnarrative in das frühislamische Martyriumskonzept einfügt und eine eschatologisch gesamtislamische Dimension aufweist. Theologisch betrachtet bedeutet dies, dass es in Form des Schlachtfeldmartyriums eine gesamtislamische Martyriumslehre gibt, jedoch keine spezifisch sunnitische und spezifisch zwölfschiitische. Wenngleich das Martyrium Imam Ḥusains identitätsstiftend für seine Gemeinde war, sollte es sich weder als Sühnemartyrium noch als massentaugliches Mittel zur Erlangung jenseitiger Rettung vor dem Höllenfeuer durchsetzen. An dessen Stelle trat vielmehr eine reichhaltige und beisspiellose Trauer- und Erinnerungskultur, mittels derer gläubige Schiiten auf den Einzug ins Paradies hoffen. Diese Trauerkultur ist eine essentielle Folge der Ereignisse von Karbalāʾ, kann meiner Ansicht nach jedoch nicht als unmittelbares Charakteristikum von Ḥusains Martyrium und das seiner Anhänger verstanden werden.

Darüber hinaus sollte deutlich geworden sein, dass Imam Ḥusains Martyrium mitnichten das Leiden und die Trauer schlechthin verkörpert, wie dies die Sekundärliteratur suggeriert. Predigten, die in der Safawidenzeit als Textgrundlage für rituelle Trauerzeremonien verfasst worden sind, mögen das Bild vom Prophetenenkel als Opfer eines Tyrannen durchaus vermitteln. Jedoch genügen der Verweis auf EIN Maqatalwerk jener Zeit, Kāšifis *Rauḍat aš-šuhadāʾ*, und Mahmoud Ayoub's Studie zum erlösenden Leiden der ʿĀšūrāʾ-Rituale nicht für eine Beschreibung des Ḥusain-Bildes oder zwölfschiitischer Martyriumsvorstellungen. In den analysierten Quellen dominiert keineswegs die Darstellung des dritten Imams als Opfer, sondern die Sicht auf einen selbstlos und sich bewusst Opfernenden, der sich in sein göttlich festgeschriebenes Martyrium gefügt hat. Die Trauer der Gemeinde stellt dementsprechend einen Teilaspekt der zwölfschiitischen

Martyriumsvorstellungen dar, ist jedoch kein Kennzeichen des Martyriums an sich.

Der Vergleich zwölferschiitischer Martyriumsvorstellungen in der jeweils zweiten Hälfte des 19. und 20. Jahrhunderts hat sowohl eschatologische Wesenszüge zum Vorschein gebracht, die den Diskurs prägen, als auch eine tiersmondistische Beeinflussung. Letztere war Bestandteil jener Synthese aus marxistischem Gedankengut, zwölferschiitischer Geschichte und Glaubenslehre, anhand derer linke Intellektuelle wie Šarīʿatī und Riḍāʿī die Ideologisierung der Zwölferschia in Gang gesetzt hatten. Weder deren Geschichte noch deren Glaubenslehre sind genuin revolutionär – im Gegenteil, viele Jahrhunderte prägte politischer Quietismus die Zwölferschia – vielmehr wurde die Karbalāʾ-²Narrative ideologisch vereinnahmt für politische Zwecke.

8. Bibliographie

8.1 Monographien

- ABRAHAMIAN, Ervand: *Radical Islam – The Iranian Mojahedin*, London 1989.
- ABRAHAMIAN, Ervand: *Khomeinism – Essays on the Islamic Republic*, London/New York 1993.
- ABŪ NU‘AIM AL-ISFAHĀNĪ, Aḥmad b. ‘Abdallāh: *Ḥilyat al-auliyā’*, 10 Bände, Bd. III, Kairo 1967.
- AFARY, Janet/ANDERSON, Kevin B.: *Foucault and the Iranian Revolution – Gender and the Seductions of Islamism*, Chicago 2005.
- AFSARUDDIN, Asma: *Striving in the Path of God – Jihād and Martyrdom in Islamic Thought*, Oxford 2013.
- AGHAIE, Kamran Scot: *The Martyrs of Karbala - Shi‘i Symbols and Rituals in Modern Iran*, Seattle/London 2004.
- AGHAIE, Kamran Scot (Hrsg.): *The Women of Karbalā’ – Ritual Performance and Symbolic Discourses in Modern Shi‘i Islam*, Austin 2005.
- AḤMAD, ‘Alī b.: *Tadkira ‘alawīya*, Lithographie, Tabriz 1906.
- AKBAR-ZĀDA, Maḥmūd: *Ḥusain pišwā-yi insānhā – Āṭār-i šā‘irān wa niwisan-digān dar bāra-yi Ḥusain b. ‘Alī (‘alaihi as-salām)*, 3. Auflage, Mashhad 1964.
- ALGAR, Hamid: *Religion and State in Iran 1785-1905 – The Role of the Ulama in the Qajar Period*, Dissertation, Berkeley/Los Angeles 1969.
- AL-I AHMAD, Jalal: *Occidentosis – A Plague from the West*, übersetzt von Robert Campbell, Berkeley 1984.
- ‘ĀMILĪ, Muḥsin al-Ḥusainī: *A‘yān aš-Ši‘a*, 11 Bände, Beirut 1986.
- AL-AMĪN, Ḥasan: *Mustadrakāt A‘yān aš-Ši‘a*, 11 Bände, Beirut 2006.
- AMIR-MOEZZI, Mohammad Ali: *The Divine Guide in Early Shi‘ism – The Sources of Esotericism in Islam*, New York 1994.
- ANSARI, Hassan: *L’imamat et l’Occultation selon l’imamisme - Etude bibliographique et histoire des textes*, unveröffentlichte Dissertation, in Druck.
- ANWĀR, Saiyid ‘Abdullāh: *Fihrist-i nusaḥ-i ḥaṭṭī-yi kitābhāna-yi millī [A Catalogue of the Manuscripts in the National Library of Iran]*, 22 Bände, Bd. 1: *Kutub-i fārsī*, Teheran 1965-2004.

ARJOMAND, Said Amir (Hrsg.): *Authority and Political Culture in Shi'ism*, New York 1988.

ARJOMAND, Said Amir: *The Turban for the Crown – The Islamic Revolution in Iran*, New York/Oxford 1988.

ASSMANN, Jan: *Das kulturelle Gedächtnis – Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*, München 1997.

AYOUB, Mahmoud: *Redemptive Suffering in Islām – A Study of the Devotional Aspects of 'Āšūrā' in Twelver Shī'ism*, The Hague 1978.

BAR-ASHER, Meir M.: *Scripture and Exegesis in Early Imāmī Shiism*, Leiden/Boston/Köln 1999.

BĀRFURŪŠĪ, Rūḥullāh b. Ḥabībullāh 'Ālimī Māzandarānī: *Manāhiḡ ar-rašāda fi asrār aš-šahāda*, Lithographie, Teheran 1917.

BAUMEISTER, Theofried: *Die Anfänge der Theologie des Martyriums*, Aschendorff 1980.

BAUMEISTER, Theofried: *Genese und Entfaltung der altkirchlichen Theologie des Martyriums*, Bern 1991.

BAYAT, Asef: *Making Islam Democratic – Social Movements and the Post-Islamist Turn*, Stanford 2007.

BEHROOZ, Maziar: *Rebels with a Cause – The Failure of the Left in Iran*, London 1999.

BONNER, Michael: *Jihad in Islamic History – Doctrines and Practices*, Princeton 2006.

BREGER, Claudia/DÖRING, Tobias (Hrsg.): *Figuren der/des Dritten – Erkundungen kultureller Zwischenräume*, Amsterdam 1998.

BRUMBERG, Daniel: *Reinventing Khomeini – The Struggle for Reform in Iran*, Chicago 2001.

BUCHTA, Wilfried: *Die iranische Schia und die islamische Einheit 1979-1996*, Schriften des Deutschen Orient-Instituts, Hamburg 1997.

BUCHTA, Wilfried: *Schiiten*, Kreuzlingen/München 2004.

BUTEL, Eric: *Le martyre dans les mémoires de guerre iraniens: Guerre Iran/Irak (1980-1988)*, Dissertation, Paris 2001.

CHELKOWSKI, Peter J. (Hrsg.): *Ta'ziyeh – Ritual and Drama in Iran*, New York 1979.

COOK, Michael: *Commanding Right and Forbidding Wrong in Islamic Thought*, Cambridge 2000.

COOK, David: *Martyrdom in Islam*, New York 2007.

DABASHI, Hamid: *Theology of Discontent – The Ideological Foundations of the Islamic Revolution in Iran*, New York/London 1993.

DANESHVAR, Parviz: *Revolution in Iran*, Basingstoke 1996.

AD-DĀRIMĪ, Abū Muḥammad ʿAbdallāh b. ʿAbd ar-Rahmān: *Sunan ad-Dārimī*, 2 Bände, Reprint, Beirut 1995.

DAVARI, Mahmood T.: *The Political Thought of Ayatullah Murtaḍa Muṭahhari – An Iranian Theoretician of the Islamic State*, Oxon 2005.

DIHĤUDĀ, ʿAlī Akbar/MUʿĪN, Muḥammad: *Luḡatnāma*, 16 Bände, Teheran 1998.

DUNYANUR, Aḥmad: *Maḡālis-i ḥusainīya-yi Muḥammad Rafiʿ Ṭabāṭabāʿī Niḡām al-ʿUlamāʿ - Taʿliqa wa-taḥṣīya-yi Aḥmad Dunyānūr*, Teheran 2011.

ENAYAT, Hamid: *Modern Islamic Political Thought – The Response of the Shīʿī and Sunnī Muslims to the Twentieth Century*, London 1982.

ENDREß, Gerhard: *Der Islam – Eine Einführung in seine Geschichte*, 3. Auflage, München 1997.

FALATURI, Abdoldjavad (Hrsg.): *Katalog der Bibliothek des schiitischen Schrifttums im Orientalischen Seminar der Universität zu Köln*, 6 Bände, Köln 1996.

FISCHER, Michael: *Iran – From Religious Dispute to Revolution*, Cambridge 1980.

ĜAʿFARIYĀN, Rasūl: *Ĝarayānhā wa-sāzmānhā-yi madḥabī-siyāsī-yi Īrān – Az rū-yi kār āmadan-i Muḥammad Riḍā Šāh tā pīrūzī-yi Inqilāb-i islāmī, sālhā-yi 1320-1357*, Qom 2003.

ĜAʿFARIYĀN, Rasūl: *Ĝarayānhā-yi madḥabī-yi siyāsī-yi Īrān az sāl 1330 tā 1357*, Teheran 2010.

ĜAʿFARIYĀN, Rasūl: *Ĝarayān wa-ḡunbišhā-yi madḥabī-siyāsī-yi Īrān, sālhā-yi 1320-1357*, Teheran 2011.

ĜAUHARĪ, Muḥammad Ibrāhīm b. Muḥammad Bāqir al-Marwazī: *Ṭūfān al-bukāʿ fī maqātil aš-šuhadāʿ*, Lithographie, o.O. 1853.

GIELING, Saskia: *The Sacralization of War in the Islamic Republic of Iran*, Dissertation, Nijmegen 1998.

GLEAVE, Robert: *Religion and Society in Qajar Iran*, London 2005.

GOLDZIEHER, Ignác: *Muhammedanische Studien*, 2 Bände in 1 Band, 2. Nachdruck der Ausgabe Halle 1888, Hildesheim 2004.

AL-HAIDARI, Ibrahim: *Zur Soziologie des schiitischen Chiliasmus – Ein Beitrag zur Erforschung des irakischen Passionsspiels*, Freiburg im Breisgau 1975.

HAIRI, Abdul-Hadi: Shi'ism and Constitutionalism in Iran – A Study of the Role Played by the Persian Residents of Iraq in Iranian Politics, Leiden 1977.

HAJATPOUR, Reza: Iranische Geistlichkeit zwischen Utopie und Realismus – Zum Diskurs über Herrschafts- und Staatsdenken im 20. Jahrhundert, Wiesbaden 2002.

HALM, Heinz: Die Schia, Darmstadt 1988.

HALM, Heinz: Der schiitische Islam – Von der Religion zur Revolution, München 1994.

HEERN, Zackery M.: Usuli Shi'ism – The Emergence of an Islamic Reform Movement in Early Modern Iraq and Iran, Dissertation, Utah 2011.

ḤUMAINĪ, Rūḥullāh Mūsawī: Der islamische Staat, übersetzt und herausgegeben von Nader Hassan/Ilse Itscherenska, Berlin 1983.

HUSSAIN, Jassim M.: The Occultation of the Twelfth Imam – A Historical Background, London 1982.

ḤWĀRAZMĪ, Abū 'l-Mu'ayyid al-Muwaffaq b. Aḥmad al-Malakī Aḥṭab: Maqṭal al-Husain, 2 Bände, Bd. I, Najaf o.J.

IBN AṬAM AL-KŪFĪ, Abū Muḥammad Aḥmad: Kitāb al-Futūḥ, 8 Bände, Bd. V, Hyderabad 1972.

IBN BĀBAWAḤ AL-QUMMĪ, Abū Ğāfar Muḥammad b. 'Alī: Kitāb al-Ḥiṣāl, Band 1 und 2, Bd. I, Teheran 1884.

IBN ḤAĠĠĠĠ, Muslim: Al-Musnad aṣ-Ṣaḥīḥ, 8 Bände, Bde. I und VI, Reprint, Beirut 1960.

IBN ḤANBAL, Aḥmad: Musnad, 6 Bände, Beirut 1969.

IBN IṢḤĀQ, Muḥammad: Das Leben des Propheten (*as-Sīra an-nabawīya*), übersetzt von Gernot Rotter, Kandern 2004.

IBN MĀGA, Muḥammad b. Yazīd: Sunan Ibn Māḡa, 2 Bände, Bd. II, Beirut 1975.

IBN ṬĀWŪS, 'Alī b. Mūsā b. Ğāfar b. Muḥammad: Ğamāl al-'usbū' bi-kamāl al-'amal al-mašrū', Irān 1992/1993.

IBN ṬĀWŪS, 'Alī b. Mūsā b. Ğāfar b. Muḥammad: Kitāb al-Luhūf 'alā qatlā aṭ-Ṭufūf, Beirut 1995.

IBRAHIM, Mir Mohammed: A Reconstruction of Social Thought in Islam – A Case Study of Dr. Ali Shariati, Srinagar 1997.

JAFRI, S. Husain M.: Origins and Early Development of Shi'a Islam, Beirut 1990.

JÄGER, Siegfried: Kritische Diskursanalyse – Eine Einführung, 2. Auflage, Dissertation, Duisburg 1999.

JUNKER, Heinrich F./ALAVI, Bozorg: Wörterbuch – Persisch-Deutsch, 9. unveränderte Auflage, Wiesbaden 2002.

KAMALI, Masoud: Revolutionary Iran – Civil Society and State in the Modernization Process, Aldershot 1998.

AL-KAŠIFĪ, Kamāl ad-Dīn Ḥusain Wā‘iz: Rauḍat aš-šuhadā’, o.O. 1531, Handschrift, Ms. or. oct. 475, Staatsbibliothek zu Berlin – Preußischer Kulturbesitz.

KEDDIE, Nikki R.: Iran and the Muslim World – Resistance and Revolution, New York 1995.

KEDDIE, Nikki R./RICHARD, Yann: Roots of Revolution – An Interpretive History of Modern Iran, New Haven/London 1981.

KERN, Bruno: Theologie im Horizont des Marxismus – Zur Geschichte der Marxismusrezeption in der lateinamerikanischen Theologie der Befreiung, Dissertation, Mainz 1991.

KHAMEHI, Behzad: Die schiitischen doktrinären Grundlagen des politischen Systems der Islamischen Republik Iran, *Seria Politica*, Band 4, Münster 2003.

KHOSROKHAVAR, Farhad: Suicide Bombers Allah’s New Martyrs, London 2005.

KOHLBERG, Etan: A Medieval Muslim Scholar at Work – Ibn Ṭāwūs and His Library, Leiden 1992.

KRAMER, Martin (Hrsg.): Shi‘ism, Resistance, and Revolution, Tel Aviv 1987.

AL-KULAINĪ, Muḥammad b. Ya‘qūb: Kitāb al-Kāfi, 3. Auflage, 8 Bände, Bd. I: Al-Uṣūl min al-Kāfi, Teheran 1968.

LALANI, Arzina R.: Early Shi‘i Thought – The Teachings of Imam Muḥammad al-Bāqir, London 2000.

LANE, Edward William: Arabic English Lexicon, in 8 Teilen, Reprint der Ausgabe London 1863-1893, New York 1955-1956.

LITVAK, Meir: Shi‘i Scholars of Nineteenth-Century Iraq – The ‘Ulamā’ of Najaf and Karbalā’, Cambridge 1998.

LÖWY, Michael: Marxismus und Religion – Die Herausforderung der Theologie der Befreiung, Frankfurt/Main 1990.

AL-MAḒLISĪ, aš-Šaiḫ Muḥammad Bāqir: Biḥār al-anwār, 3. Auflage, 110 Bände, Bd. 15, 25, 44, Beirut 1983.

MALEKPOUR, Jamshid: The Islamic Drama - تعزیه, London 2004.

MALLEY, Robert: The Call from Algeria – Third Worldism, Revolution, and the Turn to Islam, Berkeley u.a. 1996.

MARKAZ AR-RISĀLA (Verf.): Aš-Šafā'a ḥaqīqa islāmīya, o.O. 2011.

MARTIN, Vanessa: Creating an Islamic State – Khomeini and the Making of a New Iran, London/New York 2003.

MCDERMOTT, Martin J.: The Theology of al-Shaikh al-Mufid (d. 413/1022), Beirut 1978.

MILANI, Mohsen M.: The Making of Iran's Islamic Revolution – From Monarchy to Islamic Republic, 2. Auflage, Boulder 1994.

MIRSEPASSI, Ali: Intellectual Discourse and the Politics of Modernization – Negotiating Modernity in Iran, Cambridge 2000.

MODARRESSI, Hossein: Crisis and Consolidation in the Formative Period of Shi'ite Islam – Abū Ğa'far ibn Qiba al-Rāzī and his Contribution to Imāmite Shi'ite Thought, Princeton 1993.

MODARRESSI, Hossein: Tradition and Survival – A Bibliographical Survey of the Early Shi'ite Literature, Bd. 1, Oxford 2003.

MOMEN, Moojan: An Introduction to Shi'ic Islam – The History and Doctrines of Twelver Shi'ism, New Haven/London 1985.

MOUSSAVI, Ahmad Kazemi: Religious Authority in Shi'ite Islam – From the Office of Mufti to the Institution of Marja', International Institute of Islamic Thought and Civilization (ISTAC), Kuala Lumpur 1996.

MU'ASSASSA-YI MUṬALĪ'ĀT WA-PAŽŪHIŠHĀ-YI SIYĀSĪ (Hrsg.): Sāzmān-i Muğāhidīn-i Ḥalq – Paydā'i tā farğām (1344-1384), 3 Bände, Bd. I, Teheran 2006.

MUDARRIS TABRĪZĪ, Muḥammad 'Alī: Raiḥānat al-adab fi tarāğim al-mu'arrifin bi-'l-kunya aw al-laqaḅ yā kunā wa-alqaḅ, 6 Bände, Bd. IV, Teheran 1948-1953.

AL-MUFĪD, Muḥammad b. Muḥammad b. an-Nu'mān: Awā'il al-maqālāt fi 'l-madāhib wa-'l-muḥtarāt, Tabriz 1951/1952.

AL-MUFĪD, Muḥammad b. Muḥammad b. an-Nu'mān: Ağwibat al-masā'il al-ḥāğibiya aw al-masā'il al-'ukbarīya, Beirut 1994.

MUNZAWĪ, Aḥmad: Fihristwāra-yi kitābhā-yi fārsī, 9 Bände, Bd. VIII: Tārīḫ-i payāambarān wa imāmān, Teheran 2003.

AL-MURTADĀ, aš-Šarīf Abū 'l-Qāsim 'Alī b. al-Ḥusain al-Mūsawī: Tanzīh al-anbiyā', 2. Auflage, Najaf 1961.

MUŠĀR, Ḥānbābā: Fihrist-i kitābhā-yi čāpī-yi fārsī, 3 Bände, Teheran 1971.

MUṬAHHARĪ, Murtaḍā: Ḥamāsa-yi ḥusainī, 2 Bände, Bd. I: Suḥanrānihā, 34. Auflage, Teheran 2001.

MUṬAHHARĪ, Murtaḍā: Ḥamāsa-yi ḥusainī, 2 Bände, Bd. II: Yāddāsthā, 47. Auflage, Teheran 2010.

MUṬAHHARĪ, Murtaḍā: “Šahīd”, in: Qiyām wa-inqilāb-i Mahdī – Az didgāh-i falsafa-yi tāriḥ, bih ḍamīma-yi Šahīd, Teheran 1994, S. 71-134.

NABAVI, Negin: Intellectuals and the State in Iran – Politics, Discourse, and the Dilemma of Authenticity, Gainesville 2003.

AN-NARĀQĪ, Aḥmad b. Mahdī: Kitāb ‘Awā’id al-aiyām fi bayān qawā’id istinbāt al-aḥkām, 2 Bände, Bd. 2, Beirut 2000.

AN-NASĀ’Ī, Aḥmad b. ‘Alī: Sunan an-Nasā’ī, 8 Bände, Bde. IV, VI, VII, Beirut 1980.

NEWMAN, Andrew J.: The Development and Political Significance of the Rationalist (Uṣūlī) and Traditionalist (Akhhārī) Schools in Imāmī Shī‘ī History. From the Third/Ninth to the Tenth/Sixteenth Century A.D., Dissertation, 2 Bände, Los Angeles 1986.

PANNEWICK, Friederike: Opfer, Tod und Liebe – Visionen des Martyriums in der arabischen Literatur, München 2012.

PARET, Rudi: Der Koran – Übersetzung, 8. veränderte Auflage, Stuttgart/Berlin/Köln 2001.

PINAULT, David: The Shiites – Ritual and Popular Piety in a Muslim Community, London 1992.

PURNAQCHÉBAND, Nader: Islamismus als Politische Theologie – Selbstdarstellung und Gegenentwurf zum Projekt der Moderne, Münster 2002.

RAHNEMA, Ali: An Islamic Utopian – A Political Biography of Ali Shariati, London/New York 1998.

RIDĀ’Ī, Aḥmad: Taḥlīlī az nahḍat-i ḥusainī, Teheran 1978.

RIEU, Charles: Catalogue of the Persian Manuscripts in the British Museum, Bd. I, London 1879.

SACHEDINA, Abdulaziz Abdulhussein: Islamic Messianism – The Idea of Mahdi in Twelver Shi‘ism, Albany 1981.

ŠĀLIḤĪ-NAĞAFĀBĀDĪ, Ni‘matullāh: Šahīd-i ġāwīd – Dar bāra-yi falsafa-yi qiyām-i Imām Ḥusain, 17. Auflage, Teheran 2004.

ŠĀLIḤĪ-RĀD, Ḥasan: Mağālis-i ta‘ziya, Teheran 1995.

SANDER, Paul: Zwischen Charisma und Ratio – Entwicklungen der frühen imāmischen Theologie, Dissertation, Berlin 1994.

SAYEDD, S.M.A.: Iran before and after Khomeini – A Study in the Dialectics of Shi‘ism and Modernity, Karachi 1999.

SĀZIMĀN-I MUĞĀHIDĪN-I ḤALQ-I ĪRĀN: Bayāniya-yi Sāzimān-i Muğāhidīn-i Ḥalq-i Īrān dar pāsuḥ bih ittihāmāt-i aḥīr-i riżim, o.O. 1973.

SCHULZE, Reinhard: Geschichte der islamischen Welt im 20. Jahrhundert, München 1994.

SEZGIN, Ursula: Abū Miḥnaf – Ein Beitrag zur Historiographie der umayyadischen Zeit, Dissertation, Leiden 1971.

AS-SIĞISTĀNĪ, al-Ḥāfiẓ Abū Da'ūd Sulaimān b. al-Aš'at: Sunan Abī Da'ūd, 2. Auflage, 4 Bände, Bd. III, Kairo 1950.

SHAHIBZADEH, Yadullah: From Totalism to Perspectivism – An Intellectual History of Iranian Islamism. From Shariati to the Advent of Khatami, Dissertation, Oslo 2006.

AL-SHAIBI, Kamil M.: Sufism and Shi'ism, Surbiton 1991.

SHARI'ATI, Ali: On the Sociology of Islam, übersetzt von Hamid Algar, London 1991.

SHCHEGLOVA, Olimpiada P.: Katalog litografirovannykh knig na persidskom jazyke v sobranii Leningradskogo Otdelenija Instituta Vostokovedenija AN SSSR, 2 Bände, Moskva 1975.

STEINGASS, Francis: A Comprehensive Persian – English Dictionary. Including the Arabic Words and Phrases to be Met with Persian Literature, New Delhi 1992.

AS-SUBḤĀNĪ, Ğa'far: Mausū'at Ṭabaqāt al-fuqahā', 14 Bände, Beirut 2004.

AT-ṬABARĪ, Muḥammad b. Ğarīr: Tārīḥ at-Ṭabarī – Ta'rīḥ al-umam wa-'l-mulūk, 8 Bände, Bd. II, Kairo 1939.

TABRĪZĪ, Rafī' ad-Dīn b. 'Alī Aşğar Ṭabāṭabā'ī Nizām al-'Ulamā': Kitāb Mafātīḥ al-kunūz, Lithographie, Tabriz 1880.

TABRĪZĪ, Rafī' ad-Dīn b. 'Alī Aşğar Ṭabāṭabā'ī Nizām al-'Ulamā': Kitāb Sirr aš-šahāda, Lithographie, Tabriz 1895.

TABRĪZĪ, Rafī' ad-Dīn b. 'Alī Aşğar Ṭabāṭabā'ī Nizām al-'Ulamā': Mağālis-i ḥusainīya, Lithographie, Tabriz 1904.

TAGHAVI, Seyed Mohammad Ali: The Flourishing of Islamic Reformism in Iran – Political Islamic Groups in Iran (1941-61), Oxon 2005.

AT-ṬIHRĀNĪ, Āqā Buzurg: Ad-Darī'a ilā taşānīf aš-Şī'a, 3. Auflage, 25 Bände, Beirut 1983.

AT-TIRMIDĪ, Muḥammad b. 'Īsā: Al-Ĝāmī' aš-Şaḥīḥ - Wa-huwa Sunan at-Tirmidī, 6 Bände, Bd. IV, Beirut 1980.

AṬ-ṬŪSĪ, Muḥammad b. al-Ḥasan: *Āmālī aš-šaiḥ aṭ-Ṭūsī*, 2 Bände, Bd. I, Najaf 1964.

AṬ-ṬŪSĪ, Muḥammad b. al-Ḥasan: *Fihrist kutub aš-Šīʿa*, Nachdruck der Ausgabe Calcutta 1853-1855, Osnabrück 1980.

VAN ESS, Joseph: *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra*, 6 Bände, Bd. I: *Eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam*, Berlin/New York 1991.

VAN ESS, Joseph: *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra*, 6 Bände, Bd. IV: *Eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam*, Berlin/New York 1997.

VAN HENTEN, Jan Willem: *The Maccabean Martyrs as Saviours of the Jewish People – A Study of 2 and 4 Maccabees*, Leiden 1997.

WECKEL, Ludger: *Um des Lebens willen – Zu einer Theologie des Martyriums aus befreiungstheologischer Sicht*, Dissertation, Mainz 1998.

WEHR, Hans: *Arabisches Wörterbuch für die Schriftsprache der Gegenwart*, 3. unveränderte Auflage, Wiesbaden 1958.

WICKER, Brian (Hrsg.): *Witness to Faith? – Martyrdom in Christianity and Islam*, Aldershot 2006.

YAR-SHATER, Ehsan (Hrsg.): *The History of al-Ṭabarī (Taʾrīḥ al-rusul wa-l-mulūk)*, 40 Bände, Bd. XIX: *The Caliphate of Yazīd b. Muʿāwiyah*, New York 1990.

ZABIH, Sepehr: *The Left in Contemporary Iran – Ideology, Organisation and the Soviet Connection*, London 1986.

8.2 Aufsätze

ABEDI, Mehdi: *Ali Shariati – “The Architect of the 1979 Islamic Revolution of Iran”*, in: *Iranian Studies* 19 (1985) Nr. 3/4, S. 229-234.

ABISAAB, Rula: *“Jabal ʿĀmel”*, in: Ehsan Yarshater (Hrsg.), *Encyclopaedia Iranica*, Bd. XIV, New York 2008, S. 305b-309a.

ABISAAB, Rula: *“Karakī”*, in: Ehsan Yarshater (Hrsg.), *Encyclopaedia Iranica*, Bd. XV, New York 2011, S. 544a-547a.

ABRAHAMIAN, Ervand: *“The Guerrilla Movement in Iran, 1963-1977”*, in: *MERIP Reports*, Nr. 86 (1980), *The Left Forces in Iran*, S. 3-15.

ABRAHAMIAN, Ervand: *“The Islamic Left – From Radicalism to Liberalism”*, in: Stephanie Cronin (Hrsg.), *Reformers and Revolutionaries in Modern Iran – New Perspectives on the Iranian Left*, London 2004, S. 268-279.

AGHAIE, Kamran: "The Karbala Narrative – Shi‘i Political Discourse in Modern Iran in the 1960s and 1970s", in: *Journal of Islamic Studies* 12 (2001) 2, S. 151-176.

AGHAIE, Kamran: "Religious Rituals, Social Identities and Political Relationships in Tehran under Qajar Rule, 1850s-1920s", in: Robert Gleave (Hrsg.), *Religion and Society in Qajar Iran*, London u.a. 2005, S. 373-392.

AKHAVI, Shahrough: "The Role of the Clergy in Iranian Politics, 1949-1954", in: James A. Bill/William Roger Louis (Hrsg.), *Musaddiq, Iranian Nationalism, and Oil*, London 1988, S. 91-118.

AKHTAR, Sayyid Wahid: "Karbala', an Enduring Paradigm of Islamic Revivalism", in: *al-Tawhid*, 13 (Frühjahr 1996) 1, S. 1-9.

AMANAT, Abbas: "Meadow of the Martyrs – Kāshifi's Persianization of the Shi‘i Martyrdom Narrative in the Late Tīmūrid Herat", in: Farhad Daftary/Josef W. Meri (Hrsg.), *Culture and Memory in Medieval Islam – Essays in Honour of Wilferd Madelung*, London/New York 2003, S. 250-275.

AL-AMĪN, Muḥsin/AL-AMĪN, Ḥasan: „Mullā Āqā b. ‘Ābidīn b. Ramaḍā ‘Alī b. Zāhid aš-Širwānī ad-Darbandī“, in: Dies. (Hrsg.), *A‘yān aš-Ši‘a*, 12 Bände, Bd. 2, Beirut 1986, S. 87b-88a.

AMIR-MOEZZI, Mohammad Ali: "Islam in Iran – X: The Roots of Political Shi‘ism", in: Ehsan Yarshater (Hrsg.), *Encyclopaedia Iranica*, Bd. XIV, New York 2008, S. 146-154.

‘ARAB, Ḥasan Saiyid: "Sa‘ādat", in: Aḥmad Ṣadr Ğawādī (Hrsg.), *Dā‘irat al-ma‘ārif tašaiyu‘* [Encyclopaedia of Shi‘a], Bd. IX, Teheran 2002, S. 155a-156b.

ARJOMAND, Said Amir: "The Crisis of the Imamate and the Institution of Occultation in Twelver Shi‘ism – A Sociohistorical Perspective", in: *IJMES*, 28 (1996) 1, S. 491-515.

ARKOUN, Mohammed: "Islam", in: Jane Dammen McAuliffe (Hrsg.), *Encyclopaedia of the Qur’an*, 6 Bände, Bd. II, Leiden 2002, S. 565-571.

ARNALDEZ, Roger: "Rudjū", in: *Encyclopaedia of Islam*, Bd. VIII, Leiden 1995, S. 587b-588a.

AVEMARIE, Friedrich: „Sterben für die Thora – Das Martyrium im antiken Judentum“, in: *Theologie der Gegenwart* 51 (2008) 3, S. 162-175.

AYOUB, Mahmoud: "‘Āšūrā", in: Ehsan Yarshater (Hrsg.), *Encyclopaedia Iranica*, Bd. II, London/New York 1987, S. 874a-876b.

BABULI, ‘Abd ar-Raḥmān Bāqirzāda: „Rūḥullāh b. Ḥabībullāh Bārfurūšī“, in: Ders., *Āšnā’ī bā farzānagān-i Bābul dar siḥ qarn-i aḥīr*, Qom 1998, S. 209-214.

BAYAT, Mangol: "Shi‘a Islam as a Functioning Ideology in Iran – The Cult of the Hidden Imam", in: Barry M. Rosen (Hrsg.), *Iran since the Revolution – Internal Dynamics, Regional Conflict, and the Superpowers*, New York 1985, S. 21-29.

BEHROOZ, Maziar: "The Iranian Revolution and the Legacy of the Guerilla Movement", in: Stephanie Cronin (Hrsg.), *Reformers and Revolutionaries in Modern Iran – New Perspectives on the Iranian Left*, London 2004, S. 189-205.

BERGER, Mark T.: "After the Third World? History, Destiny and the Fate of Third Worldism", in: *Third World Quarterly* 25 (2004) 1, S. 9-39.

BOECKH, Andreas: „Dependencia-Theorien“, in: Dieter Nohlen (Hrsg.), *Lexikon Dritte Welt – Länder, Organisationen, Theorien, Begriffe, Personen*, Reinbeck bei Hamburg 2000, S. 171a-175b.

BORGHEI, Mohammad: "Iran's Religious Establishment – The Dialectics of Politicization", in: Samih K. Farsoun/Mehrdad Mashayekhi (Hrsg.), *Iran – Political Culture in the Islamic Republic*, London/New York 1992, S. 57-81.

BORRMANS, Maurice: "Resurrection", in: Jane Dammen McAuliffe, *Encyclopaedia of the Qurʾān*, Bd. IV, Leiden/Boston 2004, S. 434-435.

BUHL, Frants/WELCH, Alford T.: "Muḥammad", in: *Encyclopaedia of Islam*, 2. Auflage, Bd. VII, Leiden 1993, S. 361a-376a.

CALDER, Norman: "Marjahʿ al-Taqlīd", in: John L. Esposito (Hrsg.), *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*, Bd. 3, New York/Oxford 1995, S. 45a-48a.

CALMARD, Jean: "Mardjaʿ-i Taqlīd", in: *Encyclopaedia of Islam*, Bd. VI, 2. Auflage, Leiden 1991, S. 548b-556a.

CHATTERJEE, Kingshuk: *ʿAli Shariʿati and the Shaping of Political Islam in Iran*, New York 2011.

COLE, Juan: "Shīʿi Clerics in Iraq and Iran, 1722-1780: The Akhbari-Usuli Conflict Reconsidered", in: *Iranian Studies* 18 (1985) 1, S. 3-34.

DABASHI, Hamid: "Early Propagation of Wilāyat-i faqīh and Mullā Aḥmad Narāqī", in: Seyyed Hossein Nasr (Hrsg.), *Expectation of the Millennium – Shīʿism in History*, Albany 1989, S. 287-300.

DAIBER, Hans: "Saʿāda", in: *Encyclopaedia of Islam*, 2. Auflage, Bd. VIII, Leiden 1995, S. 658a-660b.

DELVECCHIO GOOD, Mary-Jo/GOOD, Byron J.: "Ritual, the State, and the Transformation of Emotional Discourse in Iranian Society", in: *Culture, Medicine and Psychiatry*, 12 (1988) 1, S. 43-63.

DJAÏT, Hichem: "al-Kūfa", in: *Encyclopaedia of Islam*, 2. Auflage, Bd. V, Leiden 1986, S. 346a-351b.

DORRAJ, Manochehr: "Symbolic and Utilitarian Political Value of a Tradition: Martyrdom in the Iranian Political Culture", in: *The Review of Politics*, 59 (1997) 3, Non-Western Political Thought, S. 489-521.

DUSSEL, Enrique: „Zur sozio-historischen Bedeutung der Befreiungstheologie – Überlegungen zu weltgeschichtlichem Ursprung und Kontext“, in: Raúl Fornet-Betancourt (Hrsg.): *Befreiungstheologie – Kritischer Rückblick und Perspektiven für die Zukunft*, 3 Bände, Bd. I: Bilanz der letzten 25 Jahre (1968-1993), Mainz 1997, S. 9-18.

FAGHFOORY, Mohammad H.: “The Ulama-State Relations in Iran 1921-1941”, in: *IJMES* 19 (1987), S. 413-432.

FARHANGĪ, Sūsan: „Ĝauharī Hirawī“, in: Ġulām-‘Alī Ḥaddād ‘Ādil (Hrsg.), *Dānišnāma-yi ġahān-i Islām* [Encyclopaedia of the World of Islam], Bd. 11, Teheran 2007, S. 416b-417b.

GARDET, Louis: “Islām”, in: *Encyclopaedia of Islam*, 2. Auflage, Bd. IV, Leiden 1978, S. 172a-174b.

GOLDZIJER, Ignaz/VAN ARENDONK, Cornelius: “Ahl al-Bayt”, in: *Encyclopaedia of Islam*, 2. Auflage, Leiden 1960, Bd. I, S. 258a-258b.

GULĪ-ZAVĀRĪ, Ġulāmriḏā: „‘Azādārī“, in: Aḥmad Ṣadr Ġawādī (Hrsg.), *Dā’irat al-ma’ārif-i Tašaiyu’* [Encyclopaedia of Shi’a], Bd. 11, Teheran 2005, S. 265a-276b.

GÜNTHER, Sebastian: “‘Maqātil’-Literature in Medieval Islam”, in: *Journal of Arabic Literature* 25 (Nov. 1994) 3, S. 192-212.

ḤABĪB-ĀBĀDĪ, Mirzā Muḥammad ‘Alī: „Mirzā Muḥammad Ibrāhīm Ġauharī“, in: *Makārim al-Āṭār – Dar aḥwāl-i riġāl dū qarn 13 wa 14 hiġġrī*, 4 Bände, Bd. IV, Isfahan 1973, S. 1438-1445.

HARVEY, Anthony/FINN, Richard/SMART, Michael: “Christian Martyrdom – History and Interpretation”, in: Brian Wicker (Hrsg.), *Witnesses to Faith? – Martyrdom in Christianity and Islam*, Aldershot 2006, S. 33-48.

HASSOON, Isaac: “Last Judgement”, in: Jane Dammen McAuliffe (Hrsg.), *Encyclopaedia of the Qur’an*, 6 Bände, Bd. III, Leiden 2003, S. 136-145.

HEGLAND, Mary: “Two Images of Husain – Accommodation and Revolution in an Iranian Village”, in: Nikki R. Keddie (Hrsg.), *Religion and Politics in Iran – Shi’ism from Quietism to Revolution*, New Heaven 1983, S. 218-235.

HOWARD, Ian Keith Anderson: “Ḥusayn the Martyr. A Commentary on the Accounts of the Martyrdom in Arabic Sources, Papers from the Imam Ḥusayn Conference London, July 1984”, in: *al-Serat*, Bd. XII 1986, S. 124-142.

HUSSAIN, Ali J.: “The Mourning of History and the History of Mourning – The Evolution of Ritual Commemoration of the Battle of Karbala”, in: *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East* 25 (2005) 1, S. 78-88.

‘IRAQI, Ḥusain Fa‘āl: „Rafi‘ ad-Dīn Tabrīzī“, in: Aḥmad Ṣadr Ḥāġġ Saiyid Ġawādī/Kāmran Fānī u.a., *Dā’irat al-ma’ārif-i tashaiyu’*, [Encyclopaedia of Shi’a], Bd. 8, Teheran 2001, S. 298.

JINADU, L. Adele: "Some Aspects of the Political Philosophy of Frantz Fanon", in: *African Studies Review* 16 (1973) 2, S. 255-289.

KAZEMI-MOUSSAVI, Ahmad: "ii. Hadith in Shi'ism", in: Ehsan Yarshater (Hrsg.), *Encyclopaedia Iranica*, Bd. 11, New York 2003, S. 447a-449b.

KINBERG, Leah: "Dreams and Sleep", in: Jane Dammen McAuliffe (Hrsg.), *Encyclopaedia of the Qur'ān*, 6 Bände, Bd. I, Leiden/Boston 2001, S. 546b-553a.

KINBERG, Leah: "Paradise", in: Jane Dammen McAuliffe, *Encyclopaedia of the Qur'ān*, 6 Bände, Bd. IV, Leiden/Boston 2004, S. 12a-20a.

KLEMM, Verena: „Die vier sufarā' des Zwölften Imām – Zur formativen Periode der Zwölferšī'a“, in: *Die Welt des Orients* 15 (1984), S. 126-143.

KHOSROKHAVAR, Farhad: "The New Intellectuals in Iran", in: *Social Compass* 51 (2004) 2, S. 191-202.

KOHLBERG, Etan: "Akhbārīya", in: Ehsan Yarshater (Hrsg.), *Encyclopaedia Iranica*, Bd. I, London 1985, S. 716b-718b.

KOHLBERG, Etan: "Astarābādī, Moḥammad Amīn", in: Ehsan Yarshater (Hrsg.), *Encyclopaedia Iranica*, Bd. II, London 1987, S. 845a-846b.

KOHLBERG, Etan: „Al-Uṣūl al-arba'umi'a“, in: Ders., *Belief and Law in Imāmī Shī'ism*, Aldershot 1991, S. 128-163.

KOHLBERG, Etan: "Development of the Imāmī Shī'ī Doctrine of Jihād", in: Ders., *Belief and Law in Imāmī Shī'ism*, Aldershot 1991, S. 64-86.

KOHLBERG, Etan: "Imam and Community in the Pre-Ghayba Period", in: Ders., *Belief and Law in Imāmī Shī'ism*, Aldershot 1991, S. 25-53.

KOHLBERG, Etan: "Some Imāmī Shī'ī Interpretations of Umayyad History", in: Ders., *Belief and Law in Imāmī Shī'ism*, Aldershot 1991, S. 145-159, 249-254.

KOHLBERG, Etan: "The Term Muḥaddath in Twelver Shī'ism", in: Ders., *Belief and Law in Imāmī Shī'ism*, Aldershot 1991, S. 39-47.

KOHLBERG, Etan: "Medieval Muslim Views on Martyrdom", in: *Mededelingen, Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen* 1997, S. 5-31.

KOHLBERG, Etan: "Shahīd", in: *Encyclopaedia of Islam*, 2. Auflage, Bd. IX, Leiden 1997, S. 203b-207a.

KOHLBERG, Etan: "Waṣī", in: *Encyclopaedia of Islam*, 2. Auflage, Bd. XI, Leiden 2002, S. 161b-162a.

KOHLBERG, Etan: "Ḥellī, Najm-al-Dīn Abū'l-Qāsem Ja'far", in: Ehsan Yarshater (Hrsg.), *Encyclopaedia Iranica*, Bd. XII, New York 2004, S. 169a-170b.

KOHLBERG, Etan: "Early Attestations of the Term 'Ithnā 'Ashariyya", in: Paul Luft/Colin Turner (Hrsg.), *Shi'ism – Critical Concepts in Islamic Studies*, 4 Bände, Bd. I: Origins and Evolution, London 2008, S. 158-172.

KRIEGBAUM, Bernhard: „Martyrer – das christliche Heiligkeitsideal der Frühzeit“, in: Józef Niewiadomski/Roman A. Siebenrock (Hrsg.), *Opfer – Helden – Märtyrer: Das Martyrium als Religionspolitologische Herausforderung*, Innsbruck/Wien 2011, S. 35-49.

LAMBTON, Ann K.: "Political Theory and Practice", in: Seyyed Hossein Nasr/Hamid Dabashi/Seyyed Vali Reza Nasr, *Expectation of the Millennium - Shi'ism in History*, Albany 1989, S. 93-107.

MADELUNG, Wilferd: "Imāma", in: *Encyclopaedia of Islam*, 2. Auflage, Bd. III, Leiden 1971, S. 1163b-1169b.

MADELUNG, Wilferd: "Iṣma", in: *Encyclopaedia of Islam*, 2. Auflage, Bd. IV, Leiden 1978, S. 182b-184a.

MADELUNG, Wilferd: "Ismā'iliyya", in: *Encyclopaedia of Islam*, 2. Auflage, Bd. IV, Leiden 1978, S. 198b-206.

MADELUNG, Wilferd: "Kaysāniyya", in: *Encyclopaedia of Islam*, 2. Auflage, Bd. IV, Leiden 1978, S. 837a-839a.

MADELUNG, Wilferd: "Al-Mahdī", in: *Encyclopaedia of Islam*, Bd. V, 2. Auflage, Leiden 1986, S. 1230b-1238a.

MADELUNG, Wilferd: "Shī'a", in: *Encyclopaedia of Islam*, 2. Auflage, Bd. IX, Leiden 1997, S. 420b-424a.

MADELUNG, Wilferd: "Zaydiyya", in: *Encyclopaedia of Islam*, 2. Auflage, Bd. XI, Leiden 2002, S. 478a-481a.

MADELUNG, Wilferd: "Ḥosayn b. 'Alī b. Abī Ṭāleb, Abū 'Abd-Allāh - I. Life and Significance in Shi'ism", in: Ehsan Yarshater (Hrsg.), *Encyclopaedia Iranica*, Bd. XII, New York 2004, S. 493a-498b.

MARZOLPH, Ulrich: "The Pictorial Representation of Shi'i Themes in Lithographed Books of the Qajar Period", in: Pedram Khosronejad, *The Art and Material Culture of Iranian Shi'ism. Iconography and Religious Devotion in Shi'i Islam*, London 2012, S. 74-103.

MOADDEL, Mansoor: "Shi'i Political Discourse and Mass Mobilization in the Tobacco Movement of 1890-1892", in: *Sociological Forum* 7 (1992) 3, S. 447-468.

MOMEN, Moojan: "The Religious Background of the 1979 Revolution in Iran", in: Theodore Gabriel (Hrsg.), *Islam in the Contemporary World*, New Delhi 2000, S. 200-217.

MU'IN, Muḥammad/ŠAHĪDĪ, Saiyid Ğa'far: „Muḥammad Bāqir Ğauharī“, in: Dies. (Hrsg.), *Luġatnāma-yi Dihḥudā*, Teheran 1998, Bd. V, S. 7917a-b.

NABAVI, Negin: "The Discourse of 'Authentic Culture' in Iran in the 1960s and 1970s", in: Dies. (Hrsg.), *Intellectual Trends in Twentieth-Century Iran – A Critical Survey*, Gainesville 2003.

NEUWIRTH, Angelika: „Blut und Tinte – Opfer und Schrift. Biblische und koranische Erinnerungsfiguren im vorderorientalischen Märtyrerdiskurs“, in: Andreas Krass/Thomas Frank, *Tinte und Blut – Politik, Erotik und Poetik des Martyriums*, Frankfurt/Main 2008, S. 25-58.

NEWMAN, Andrew J.: "The Nature of the Akhbārī/Uṣūlī Dispute in Late Ṣafawid Iran. Part 1: 'Abdallāh al-Samāhijī's 'Munyat al-Mumārisīn'", in: *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 55 (1992) 1, S. 22-51.

NEWMAN, Andrew J.: "Ṣafawids – IV. Religion, Philosophy and Science", in: *Encyclopaedia of Islam*, 2. Auflage, Bd. VIII, Leiden 1995, S. 777a-787a.

PANNEWICK, Friederike: "Passion and Rebellion – Shī'ite Visions of Redemptive Martyrdom", in: Dies. (Hrsg.), *Martyrdom in Literature – Visions of Death and Meaningful Suffering in Europe and the Middle East from Antiquity to Modernity*, Wiesbaden 2004, S. 47-61.

PELLAT, Charles: "Marthiya", in: *Encyclopaedia of Islam*, 2. Auflage, Bd. VI, Leiden 1991, S. 602b-608a.

RAVEN, Wim: "Martyrs", in: Jane Dammen McAuliffe, *Encyclopaedia of the Qur'ān*, 6 Bände, Bd. III, Leiden/Boston 2003, S. 281a-287a.

ROBSON, James: "Ḥadith", *Encyclopaedia of Islam*, 2. Auflage, Bd. III, Leiden 1971, S. 23b-28b.

RUBIN, Uri: "Pre-Existence and Light – Aspects of the Concept of Nur Muhammad", in: *Israel Oriental Studies* 5 (1975), S. 62-119.

RUBIN, Uri: "Prophets and Progenitors in the Early Shī'a Tradition", in: *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 1 (1979) S. 41-65.

RUBIN, Uri: "Repentance and Penance", in: Jane Dammen McAuliffe (Hrsg.), *Encyclopaedia of the Qur'ān*, 6 Bände, Bd. IV, Leiden 2004, S. 426a-430b.

ṢALIHĪ, Šahīdī: „Ġauharī Qazwīnī, Šaiḥ Ibrāhīm“, in: *Dā'irat al-ma'ārif-i tašaiyū'* [Encyclopaedia Shia], Bd. 5, Teheran 1996, S. 525b-526a.

SATUREN, Valerie: "Divine Suffering in Shiism – Origins and Political Implications", in: *Iran Analysis Quarterly* 2 (2005) 4, S. 22-42.

ŠARĪ'ATĪ, 'Alī: „Ḥusain – Wārit-i Ādam“, in: *Ḥusain – Wārit-i Ādam*, Maḡmū'a-yi ātār, Bd. 19, 9. Auflage, Teheran 2001/2002, S. 19-92.

ŠARĪ'ATĪ, 'Alī: „Paz az šahādat“, in: *Ḥusain – Wārit-i Ādam*, Maḡmū'a-yi ātār, Bd. 19, 9. Auflage, Teheran 2001/2002, S. 183-194.

ŠARĪFATĪ, ʿAlī: „Šahādat“, in: Ḥusain – Wārīṭ-i Ādam, Maḡmūʿa-yi ātār, Bd. 19, 9. Auflage, Teheran 2001/2002, S. 107-181.

ŠARĪFATĪ, ʿAlī: „Tašaiyuʿ-i ʿalawī wa-tašaiyuʿ-i safawī“, in: Ders., Tašaiyuʿ-i ʿalawī wa-tašaiyuʿ-i safawī, Maḡmūʿa-yi ātār, Bd. 9, 4. Auflage, Teheran 2002, S. 17-263.

ŠARĪFATĪ, ʿAlī: „Tašaiyuʿ-i surḡ wa-tašaiyuʿ-i siyāh“, in: Tašaiyuʿ-i ʿalawī wa-tašaiyuʿ-i šafawī, Maḡmūʿa-yi Ātār, Bd. 9, 4. Auflage, Teheran 2002, S. 5-15.

SCHEFFLER, Thomas: „Kriegerische und zivile Märtyrerdiskurse im Islam“, in: *Theologie der Gegenwart* 51 (2008) 3, S. 184-195.

SCHMIDTKE, Sabine/ANSARI, Hassan: “The Literary-Religious Tradition among 7th/13th Century Yemenī Zaydīs: The Formation of the Imām al-Mahdī li-Dīn Allāh Aḡmad b. al-Ḥusayn b. al-Qāsim (d. 656/1258)”, in: *Journal of Islamic Manuscripts* 2 (2011), S. 165-222.

SCHMUCKER, Werner: „Iranische Märtyrertestamente“, in: *Welt des Islams*, 27 (1987) 4, S. 185-249.

SIEGEL, Evan: “The Politics of Shahid-e Javid”, in: Paul Luft/Colin Turner, *Shiʿism – Critical Concepts in Islamic Studies*, 4 Bände, Bd. IV: Shiʿism, State and Government, London 2008, S. 303-327.

SINDAWI, Khalid: “The Image of Ḥusayn Ibn ʿAlī in *Maqātil* Literature“, in: *Quaderni di Studi Arabi* 20-21 (2002-2003), S. 79-104.

SUBTELNY, Maria E.: “Kāšefi, Kamāl-al-Din Ḥoseyn Wāʿeẓ“, in: Ehsan Yarshater (Hrsg.), *Encyclopaedia Iranica*, Bd. XV, New York 2011.

SZYSKA, Christian: “Martyrdom – A Drama of Foundation and Transition“, in: Friederike Pannewick (Hrsg.), *Martyrdom in Literature – Visions of Death and Meaningful Suffering in Europe and the Middle East from Antiquity to Modernity*, Wiesbaden 2004, S. 29-45.

TABARI, Azar: “The Role of the Clergy in Modern Iranian Politics“, in: Nikki R. Keddie (Hrsg.), *Religion and Politics in Iran – Shiʿism from Quietism to Revolution*, New Haven/London 1983, S. 47-72.

TAKIM, Liyakat A.: “From Bidʿa to Sunna – The Wilāya of ʿAlī in the Shīʿī Adhān“, in: *Journal of the American Oriental Society* 120 (2000) 2, S. 166-177.

TER HAAR, Johan G.J.: “Murtazā Mutahharī (1919-1979) – An Introduction to his Life and Thought“, in: Paul Luft/Colin Turner, *Shiʿism – Critical Concepts in Islamic Studies*, 4 Bände, Bd. IV: Shiʿism, State and Government, London/New York 2008, S. 109-130.

THAISS, Gustav: “Rawḡah khvānī“, in: John L. Esposito (Hrsg.), *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*, 4 Bände, Bd. III, New York/Oxford 1995, S. 412a-413b.

AT-ṬĪHRĀNĪ, Āqā Buzurg: „As-Saiyid al-Mīrzā Rafī‘ ad-Dīn at-Tabrīzī“, in: Ders., Ṭabaqāt a‘lām aš-Šī‘a, Bd. II, Eintrag 1278, Najaf 1956, S. 787-788.

TYAN, Émile: „Djihād“, in: Encyclopaedia of Islam, 2. Auflage, Bd. II, Leiden 1965, S. 538b-540a.

VERSNEL, Hendrik Simon: „Quid Athenis et Hierosolymis? Bemerkungen über die Herkunft von Aspekten des ‚Effective Death‘“, in: Jan Willem van Henten, The Maccabean Martyrs as Saviours of the Jewish People – A Study of 2 and 4 Maccabees, Leiden 1997, S. 162-196.

WEIGEL, Sigrid: „Der Märtyrer und der Souverän – Szenarien eines modernen Trauerspiels, gelesen mit Walter Benjamin und Carl Schmitt“, in: Friederike Pannewick (Hrsg.), Martyrdom in Literature – Visions of Death and Meaningful Suffering in Europe and the Middle East from Antiquity to Modernity, Wiesbaden 2004, S. 63-73.

WENSINCK, Arent Jan/GARDET, Louis: „Ḥaṭī‘a“, in: Encyclopaedia of Islam, 2. Auflage, Bd. IV, Leiden 1978, S. 1107a-1109b.

WENSINCK, Arent Jan/GIMARET, Daniel: „Shafā‘a“, in: Encyclopaedia of Islam, 2. Auflage, Bd. IX, Leiden 1997, S. 178a-179b.

WENSINCK, Arent Jan: „The Oriental Doctrine of the Martyrs“, in: Ders., Semietische Studien – Uit de nalatenschap, Leiden 1941, S. 90-113.

WISNOVSKY, Robert: „Heavenly Book“, in: Jane Dammen McAuliffe (Hrsg.), Encyclopaedia of the Qur‘ān, 6 Bände, Bd. II, Leiden 2002, S. 412a-414a.

8.3 Internetquellen

ABAK, Ḥamīd-Riḍā: „Barrasī-yi kitāb Šahīd-i ḡawīd niwišta-yi Āyatullāh Šāliḥī-Naḡafābādī yā nigāhī-yi mutafāwat bih ḥādīṭa-yi ‘Āšūrā’ wa qiyām-i Imām Ḥusain“.

<http://shahide-javid.blogfa.com/post-19.aspx> (letzter Aufruf: 19.09.2011).

‘ADUDĪ, Waḥīd: „Tārīḥča-yi kāmīl-i Pulīs, Īrān 19.05.2013.“

<http://vahidazodi.ir/research/169-1391-02-29-17-53-07.html> (letzter Aufruf: 02.09.2013).

‘ALĪZĀDA, ‘Alī: „Niẓām al-‘Ulamā’ Tabrīzī dar mašrūṭa (nigāhī bih zindigī wa-atār)“, S. 1-18.

<http://www.ensani.ir/storage/Files/20120413183849-8049-108.pdf> (letzter Aufruf: 27.08.2013).

‘ALĪZĀDA, Ḥusain: „Barrasī-yi didgāhhā-yi marḥūm-i Šāliḥī Naḡafābādī wa-ustād Muṭahharī dar barā-yi ‘Āšūra““, in: *Hamšahrī*, 21.3.2007.

www.hamshahrionline.ir/print-17957.aspx (letzter Aufruf: 21.11.2011).

ANONYM: „Dar barā-yi Āyatullāh Šāliḥī Naḡafābādī“, in: *Kheimehnews*, 23.11. 2009.

<http://www.kheimehnews.com/vdcgxw9q.ak9zq4prra.html> (letzter Aufruf: 28.08.2011).

ANONYM: „Dar maḥfil-i mā - Yādī az muğāhid-i šahīd Aḥmad Riḍāʿī“, o.O. 2012.
http://wwwbahayazadi.blogspot.de/2012/01/blog-post_4351.html (letzter Aufruf: 10.10.2012).

ANONYM: „Kalām-i muṭahhar – Afkār wa-andīšahā-yi šahīd-i Muṭahharī“, o.O. o.J.
<http://313kalamemotahar.blogfa.com/post-19.aspx> (letzter Aufruf: 8.10.2012).

ANONYM: „Nigarišī bar mağmūʿ-i ruigardhā-yi andīšmandān“, in: *Sitād-i iḥyā-yi amr bih maʿrūf wa-nahī az munkar*, Ḥurāsān 2007.
<http://www.kh-setadehya.ir/article/ViewArticle.asp?Printable=true&id=302&CatName=احکام اداری>. (letzter Aufruf: 24.04.2012).

ANONYM: „Tab-bāršināsī-yi gurūh-i Furqān“, in: *Ĝām-i ġām*, o.O. 02.05.2011.
<http://tarikhirani.ir/fa/news/5/bodyView/715/تبارشناسی گروه فرقان>.html (letzter Aufruf: 03.02.2012).

ANONYM, „Tabbāršināsī“, o.O. o.J.
<http://tarikhirani.ir/fa/news/5/bodyView/715/تبارشناسی گروه فرقان>.html (letzter Aufruf: 03.02.2012).

BRUNNER, Rainer: „Majlesi, Moḥammed Bāqer“, in: Ehsan Yarshater (Hrsg.), *Encyclopaedia Iranica*, New York 2011, Onlinepublikation, ohne Seitenzählung.
<http://www.iranicaonline.org/articles/majlesi-mohammad-baqer> (letzter Aufruf: 07.09.2012).

CLARKE, Lynda: „Elegy (Marthiya) on Husayn: Arabic and Persian“, in: *al-Serat*, Bd. XII 1986, S. 13-28.
<http://www.al-islam.org/al-serat/elegy.htm> (letzter Aufruf 19.07.2012).

DANIEL, Elton L.: „Ketāb al-Fotūh“, in: Ehsan Yarshater (Hrsg.), *Encyclopaedia Iranica*, New York 2012, Onlinepublikation, ohne Seitenzählung.
<http://www.iranicaonline.org/articles/ketab-al-fotuh> (letzter Aufruf: 20.02.2013).

FAKHR-ROHANI, Muhammad-Reza: „The Maqṭal Genre: A Preliminary Inquiry and Typology“, Qom 2006.
<http://imamreza.net/eng/imamreza.php?id=7165> (letzter Aufruf: 06.03.2009).

ĜĀʿFARIYĀN, Rasūl: „Dāstān-i ʿibratāmūz-i Šahīd-i ġāwīd – bih bahāna dar-guzašt-i Šālīḥī Nağafābādī“, in: Markaz-i Isnād-i Inqilāb-i islāmī, o.O. 17. Urdibihišt 1385 [7.5.2006].
www.irdc.ir/fa/content/5173/default.aspx (letzter Aufruf: 15.09.2011).

ĜĀʿFARIYĀN, Rasūl: „Akbar Gūdarzī wa taškīl-i gurūh-i turrūrīstī-yi Furqān“, Teheran 2010.
<http://talar.shandel.org/showthread.php?tid=388> (letzter Aufruf: 28.12.2012).

ĜĀʿFARIYĀN, Rasūl: „Guzāriš-i tafšīlī-yi safar bih Makka wa-Farang dar sāl 1317 q.“, Iran August 2011.
<http://www.historylib.com/site/SViewDocument.aspx?DocID=1278&RT=List> (letzter Aufruf: 17.06.2013).

ĞÜDAKĪ, Huğğat Allāh: „Maqṭal nigārī az wāqi‘iyat tā ḥiyāl-i pardāzī – Nigāhī bih maqṭal niwisī az dīrūz tā imrūz“, in: *Aftāb*, 20.01.2008.

http://www.aftab.ir/articles/art_culture/literature_verse/c5c1200836808p1.php
(letzter Aufruf: 9.2.2010).

HILLAR, Marian: “Liberation Theology – Religious Response to Social Problems, A Survey”, in: Dies./Richard Leuchtag (Hrsg.), *Humanism and Social Issues – Anthology of Essays*, Houston 1993, S. 35-52.

<http://www.socinian.org/files/LiberationTheology.pdf> (letzter Aufruf: 06.06.2013).

IBN HIŠĀM, ‘Abd al-Malik: *As-Sira an-nabawīya*, o.O., o.J.

http://www.maaber-new.com/books/Ibn_Hisham.pdf (letzter Aufruf: 17.05.2012).

IBN QAULAWAIH AL-QUMMĪ, Abū ‘l-Qāsim Ğa‘far b. Muḥammad b. Ğa‘far b. Mūsā: *Kāmil az-ziyārāt*, ins Englische übersetzt von Sayyid Moḥsen Al-Ḥusainī Al-Milānī, Miami 2008.

<http://de.scribd.com/doc/6222653/Kamil-AlZiyarat-Complete-Book> (letzter Aufruf: 28.09.2013).

JA‘FARIYAN, Rasul: “A Glance at Historiography in Shi‘ite Culture”, Onlinepublikation, ohne Seitenzählung.

<http://www.al-islam.org/mot/historiography> (letzter Aufruf: 23.08.2012).

JÄGER, Siegfried: „Theoretische und methodische Aspekte einer Kritischen Diskurs- und Dispositivanalyse“, Duisburg 2000, 25 Seiten.

http://www.diss-duisburg.de/Internetbibliothek/Artikel/Aspekte_einer_Kritischen_Diskursanalyse.htm (letzter Aufruf: 17.4.2013).

JANNATI, Muhammad Ibrahim: “Ijtihad – Its Meaning, Sources, Beginnings and the Practice of Ra’y”, in: *Tawhid Islamic Journal*, Qom o.J., Bd. 5 Nr. 2 & 3, Bd. 6, Nr. 1, Bd. 7, Nr. 3.

<http://www.al-islam.org/al-tawhid/ijtihad/3.htm> (letzter Aufruf: 13.11.2014).

KERMANI, Navid: “Roots of Terror: Suicide, Martyrdom, Self-Redemption and Islam”, in: *Open Democracy – Free Thinking for the World*, o.O. 2002, Onlinepublikation ohne Seitenzählung.

http://www.opendemocracy.net/faith-europe_islam/article_88.jsp (letzter Aufruf: 28.01.2011).

LOSENSKY, Paul: “Moḥtašam Kāšāni”, in: Ehsan Yarshater (Hrsg.), *Encyclopaedia Iranica*, New York 2004, Onlinepublikation, ohne Seitenzählung.

<http://www.iranicaonline.org/articles/mohtasham-kashani> (letzter Aufruf: 01.09.2013).

MAZĪNĀNĪ, Muḥammad Šādiq: “Angīza-yi ruikard-i ‘Allāma Narāqī bih baḥṭ-i Wilāyat-i faqīh”, in: *Hauza*, 2002 (107/108), S. 169-212.

<http://www.hawzah.net/fa/magazine/magart/4518/5496/52091> (letzter Aufruf: 14.11.2014).

RIAZI, Mohammed-Reza: “Lithography in Iran”, in: *Neshan*, Teheran 2007, Nr. 13, Onlinepublikation, ohne Seitenzählung.

<http://www.neshanmagazine.com/articles.asp?id=172> (letzter Aufruf: 29.08.2013).

ŠABIRI-ZINGANI, Saiyid Muḥammad Ğawād: „Iṭbāt al-waṣīya wa-Mas‘ūdī Šāhib-i Murūġ ad-dahab“, in: *Rāsiḥūn*, o.O. 2007.
<http://rasekhoon.net/article/show-4262.aspx> (letzter Aufruf: 7.10.2012).

SHCHEGLOVA, Olimpiada P.: “Lithography - i: in Persia”, in: Ehsan Yarshater (Hrsg.), *Encyclopaedia Iranica*, New York 2009, Onlinepublikation, ohne Seitenzählung.
<http://www.iranicaonline.org/articles/lithography-i-in-persia> (letzter Aufruf: 17.08.2013).

SIEGEL, Evan: “The Politics of Shahid-e Javid”, o.O. 2009.
http://www.webcitation.org/query?url=http%3A%2F%2Fwww.geocities.com%2Fevan_j_siegel%2FShahidJavid%2FSHFrames.htm (letzter Aufruf: 20.09.2013).

<http://www.tahrifat.blogfa.com/post-37.aspx> (14.09.2011).
<http://www.noormags.com/view/magazine/magazinebycategory.aspx?CategoryId=2&MagazineId=431&type=2> (letzter Aufruf: 15.09.2011).

<http://www.motahari.org/ZendegiName.html> (letzter Aufruf: 17.03.2012).

<http://www.bayaz.ir/book.php?bookId=5866&op=print> (letzter Aufruf: 17.05.2013).

www.ketabeavval.ir/tehran/2301.aspx (letzter Aufruf: 23.05.2012).

<http://balatarin.com/permlink/2012/1/30/2903190> (letzter Aufruf: 27.08.2012).
<http://www.iran-interlink.org/?mod=view&id=8950> (letzter Aufruf: 10.10.2012).

www.deabel.ir/content/index.php?option=com_content&task=view&id=1748&Itemid=541 (letzter Aufruf: 13.09.2012).