Ahmad Ali Heydari

Rezeption der westlichen Philosophie durch iranische Denker in der Kadscharenzeit[1] (Teil I)

Mit dem Vorabdruck einiger vom Verfasser ausgewählter und uns zur Verfügung gestellter Kapitel seiner Dissertation widmen wir uns in dieser und der folgenden Ausgabe des SPEKTRUM IRAN einigen wichtigen Aspekten des modernen westlichen Einflusses auf das iranische Denken. Aufgrund der massiven militärischen, technischen sowie wirtschaftlichen Expansion des Westens, die sich vor allem seit dem beginnenden 19. Jahrhundert auch in Iran auswirkte, begannen iranische Denker, sich sehr bald auf unterschiedliche Art und Weise mit dem Westen auseinander zu setzen. Der Verfasser beschäftigt sich kritisch mit der zum Teil recht widersprüchlichen Rezeption der iranischen Denker und gewährt uns einen Einblick in historische Ursachen noch vorhandener Unstimmigkeiten im heutigen iranischen Denken.

Überblick

Der Einfluss der westlichen Zivilisation in Iran sowie die Bekanntschaft der Iraner mit deren Kultur und Denken wie auch ihre Reaktionen auf diese neuartige Lebensweise ist ein wichtiges Thema der Historiografie Irans im 19. Jahrhundert.

Die Begegnung der iranischen Bevölkerung mit den Errungenschaften der westeuropäischen Zivilisation zählt zu den schwerwiegendsten Ereignissen seit der Islamisierung im Jahre 636 n. Chr. Die meisten Historiker[2] setzen den Beginn dieser Begegnung in die Safawidenzeit, als die ersten Reisenden auftauchten, oder sehen die Existenz einiger Kriege in der Region des Persischen Golfs als Nachweis dafür an. Aber allem Anschein nach haben diese ersten Ereignisse aus jener Zeit nur eine anfängliche Bedeutung für die wirtschaftliche und politische Beziehung mit dem Westen.

Zu Beginn des 19. Jahrhunderts waren Zeichen eines politischen und gesellschaftlichen Verfalls in Iran sichtbar geworden. Iran war seit dem Zusammenbruch der Safawidendynastie (1501-1722) nicht mehr in der Lage, seine früheren Grenzen einzunehmen. Sowohl die militärischen Erfolge und der politische Zusammenhalt unter Nādir Šāh (1736-1747) als auch die Bemühungen von Karīm Ḫān-i Zand (1758-1779) um die Wiedererlangung einer nennenswerten Bedeutung Irans waren von kurzer Dauer. Im Jahre 1796 gründete Āġā Muḥammad Ḫān-i Qāğār die Kadscharendynastie. In dieser Epoche war Iran ständig in Auseinandersetzungen um die innere Instabilität und um die äußere Einmischung in seine inneren Angelegenheiten verwickelt, denn durch die Konkurrenz zwischen England und Frankreich in Europa sowie durch die langjährigen und großräumigen Pläne von Napoleon, nämlich am Anfang des 19. Jahrhunderts Indien zu erobern, wurde Iran auf die internationale Bühne der Diplomatie gedrängt. Das Schicksal Irans war seit Darius im sechsten Jahrhundert vor Chr. bis zu den Safawiden im 17. Jahrhundert durch politische und wirtschaftliche Kontakte ständig mit der Geschichte Europas verknüpft. Unter den Safawiden rühmte sich Iran seiner Macht, die Landeseinheit war hergestellt und Isfahan wurde zum Zentrum ausländischer Diplomaten und Händler. Während dieser Zeit gab es keine richtige Kenntnis des Westens, Europa war für die Iraner ein Mythos, das Reich der Ungläubigen konnte natürlich kein Vorbild für die Muslime sein, und überhaupt existierte kein Bedürfnis, mit ihnen in nähere Bekanntschaft zu treten. In der Art und Weise, wie sie die Beziehungsformen zwischen Iran und den Kolonialmächten im 19. Jahrhundert

darstellten, spielte Iran hauptsächlich eine Opferrolle. In dieser Epoche begann eine veränderte Politik, in der die Iraner zu Schaden kommen und daraus ihre Lehre ziehen sollten.

Nach dem Niedergang der napoleonischen Herrschaft nahm Russland mit seiner expansiven Politik die Stelle der konkurrierenden Länder England und Frankreich ein. Diese Politik führte zu langen und schädlichen militärischen Auseinandersetzungen mit Iran, die durch die Verträge von Gulistān (1813) und Turkamānčāy (1828) ein Ende fanden. In den Verträgen wurde Iran gezwungens, einige seiner fruchtbarsten nördlichen Landesteile an Russland abzutreten. Das Ergebnis dieser Geschehnisse brachte aber auch einigen Politikern und Gebildeten ihre eigene Lage zu Bewusstsein. Die kriegerischen Auseinandersetzungen zwischen Iran und Russland machte die Verwundbarkeit des iranischen Militärwesens gegenüber neuen Methoden der Kriegsführung deutlich, führte den Iranern aber auch ihren bedauerlichen Rückschritt sowie ihren dringenden Bedarf an westlicher Unterweisung vor Augen. Unter den Ersten, die rasch die Erfordernisse der neuen Situation erkannten, waren ʿAbbās Mīrzā (1796-1834), ältester Sohn von Fatḥ ʿAlī Šāh (1796-1834), und Mīrzā Taqī Ḫān Amīr Kabīr (gest. 1851), Großwesir des Schahs. ʿAbbās Mīrzā war der Erste, der iranische Studenten ins Ausland schickte (1812)[3], und Amīr Kabīr war der Gründer der *Dār al-Funūn* (1815), der größten nichtreligiösen Hochschule. Diese wurde zur Vorbereitung fähiger und gebildeter Regierungsbeamter gegründet, um den Verwaltungsreformen sowie den neuen diplomatischen Herausforderungen, die durch die Zunahme des Kontakts mit dem europäischen Kontinent auftraten, gewachsen zu sein.[4] Der Lehrplan beinhaltete Unterrichtsfächer und Kurse in Wehrwissenschaften und Fächern wie Chemie, Erdkunde, Geometrie, Medizin, Pharmazeutik, Französisch, Englisch und Russisch; später wurden diesen Fächern noch Kunst und Musik hinzugefügt.[5] Die Geschichte der Hochschule zeigt, dass hier niemals westliche Philosophie oder Soziologie unterrichtet worden war. Nur eine kleine, begrenzte Anzahl von Studenten befasste sich mit Politologie und Jurisprudenz.[6]

Eine weitere herausragende Persönlichkeit während dieser Reformzeit war Mīrzā Ḥusain Sipahsālār (gest. 1881), iranischer Botschafter in Istanbul. Sein zwölfjähriger Aufenthalt machte ihn mit den politischen und zivilisatorischen Entwicklungen des Osmanischen Reiches und den *tanẓīmāt*[7] bekannt. Er war mit den intellektuellen Führern der Osmanen, vor allem mit Midḥat Pāšā (1820-1883), befreundet und schickte ausführliche Berichte über die gesellschaftliche und politische Lage der Osmanen nach Teheran, in denen er Nāṣir ad-Dīn Šāh (1848-1896) und seinen Hof zur Übernahme der westlichen Zivilisation ermunterte. In jenen Jahren wurden zum ersten Mal Fragen zur Trennung von Staat und Religion sowie zum „*changement subit* der Gesellschaft zwecks Anschluss an den *progrès*“[8] thematisiert.

Neben den neuen Lehreinrichtungen wie *Dār al-Funūn* und *Rušdiyya*[9] fand die allgemeine „Unterrichts- und Erziehungslehre“ durch die Geistlichkeit statt. „Die Geistlichen standen einmal dem Hof zur Seite, einmal in Opposition zum Hof; die Wächter der nationalen Religion und die Verantwortlichen in Gerichts- und Erziehungsangelegenheiten stützten sich auf das Volk und sahen sich selbst als die Vertreter der öffentlichen Meinung. Die Nähe einiger Geistlicher zum Regierungsapparat führte dazu, dass sie mehr oder weniger die Vermittlerrolle zwischen dem Adel *(ḫawāṣṣ)* und dem Volk *(ʿawāmm)* einnahmen. Eine kleine Gruppe von Geistlichen hielt zum Hof (die Freitagsimame und Richter), während die größere Gruppe sich unter das Volk mischte. Diese führte ein einfaches Leben, lehnte den Regierungsapparat ab und nahm an den gesellschaftlichen und politischen Kämpfen teil. Im Großen und Ganzen kann gesagt werden, dass die Geistlichen zu keiner besonderen Klasse gehörten.“[10]

Da die Gründung neuer Schulen und die Erweiterung neuer Fächer und Lehrpläne an den Schulen die Macht der Geistlichen als traditioneller Vormund in Erziehungsfragen schwächte, stellte dies die Hauptursache für ihren Widerstand dar. Weil die Entwicklungen im Zuge der Reformen in den Bereichen der Erziehung, der Politik und der Glaubensfragen im Allgemeinen die traditionelle Ordnung der iranischen Gesellschaft und demzufolge die gesellschaftlichen, geistigen und wirtschaft-

lichen Gewohnheiten ins Schwanken brachten, stimmten die Vertreter der traditionellen Institutionen dagegen. So führte der Unterricht in Medizin auf der Grundlage und Methode europäischer Universitäten zum Widerstand traditioneller Heilkundler; oder die neue Lehre der Astronomie führte wegen ihrer komplexen Fragestellungen, die z. B. das heliozentrische Weltsystem betrafen, dazu, dass sich unter den Befürwortern der klassischen Astronomie Widerstand regte.[11] Es darf aber auch nicht vergessen werden, dass ein wichtiger Grundpfeiler der konstitutionellen Monarchie der Kadscharen auf den Schultern der klassischen politischen Philosophen, das heißt den geistigen Beschützern der Monarchie, ruhte. Ein Grund für den Widerstand der Kadscharenherrscher gegen die Reformprozesse war die Angst vor einem Verlust dieses Schutzes.[12]

Die Studenten kehrten aus den europäischen Ländern nach Iran zurück und übernahmen wichtige Verantwortungsposten in den Ministerien. Sie, die an europäischen Universitäten ausgebildet worden waren, wurden als Intellektuelle oder eben als „Aufgeklärte“[13] bezeichnet, was aus dem Französischen, „les éclairs“ im Sinne von „die Aufgeklärten“, übertragen wurde.[14] Aber besitzen denn iranische Intellektuelle die gleichen Merkmale und Eigenschaften wie die französischen Intellektuellen? Viele iranische Soziologen haben dies bezweifelt, da in jenen Tagen die historischen Bedingungen zwischen Iran und Europa sehr unterschiedlich waren. So glaubt Ğalāl Āl-i Aḥmad (1923-1969), dass die Intellektuellen der französischen Aufklärung von einigen Umständen profitiert hätten, so wie sie die iranischen Intellektuellen des 19. Jahrhunderts nicht vorgefunden hätten, wie die Industrielle Revolution – eine Folge der wissenschaftlichen Entwicklung –, der Widerstand gegen das Christentum, der Aufstand Luthers in Deutschland und sein Protest gegen die Führerschaft des römischen Papstes, was zu einer Art grundsätzlicher Revision sämtlicher Behauptungen des Christentums geführt habe. Das Christentum bewege sich in Europa nicht im Bereich des Gewöhnlichen, sondern agiere einzig im Bereich des Heiligen. Aus diesem Grund seien die europäischen Intellektuellen auch um die Suche nach dem besten Weg der Lebensbewältigung bemüht. Die wichtigste

Stütze der europäischen Intellektuellen sei die Tatsache, dass die industrielle Kolonialmacht Europa ihnen die Macht gegeben habe sich zu entscheiden, was bedeute, dass der Intellektuelle die Frucht seiner Überlegungen der Regierung, der Kirche oder einer Firma anbieten könne.[15]

Rāmīn Ǧahānbaglū ist ebenfalls der Meinung, dass den iranischen Intellektuellen die Eigenschaften eines europäischen Intellektuellen abgingen. Er beschreibt den europäischen Intellektuellen als „... jemand, der auf Grund seines besonderen moralischen Gewissens an allgemeine und universelle Prinzipien glaubt, die für alle gelten. Aus diesem Grund ist er ständig bestrebt, die kleinen Dinge aus weltlicher Sicht anzugehen und umgekehrt. Der Intellektuelle ist ein einzelnes Individuum und deshalb frei und selbstbestimmt. In Wirklichkeit ist es diese Einsamkeit, die ihm die Möglichkeit gibt, die Sachen genau zu bewerten."[16] Aus der Sicht Ǧahānbaglūs ist der iranische Intellektuelle eher ein Beispiel für die „Gemeinschaft von Intellektuellen" oder der „Intelligenzia", was für ihn eine Gemeinschaft von Anhängern eines Denkens sei, die wie eine gläubige Sekte ihr Ziel in der Mission ideologischer und religiöser Prinzipien sehe. Natürlich denkt Ǧahānbaglū dabei an die Intellektuellen des letzten halben Jahrhunderts in Iran; aber nach dem Studium der Werke und des Verhaltens iranischer Intellektueller im 19. Jahrhundert wird klar, wie auch sie sich an haltlose Hoffnungen klammerten, ohne den notwendigen historischen Hintergrund zur Umsetzung jener Ideen zu berücksichtigen.

Dāriyūš Āšūrī (geb. 1938) wies ebenfalls darauf hin, dass der Widerstand gegen die Tradition, z. B. durch Intellektuelle wie Āḫūndzāda (1812-1878) oder Malkum Ḫān (1833-1908), oder gegen die Moderne, z. B. durch Religionsgelehrte und an der Tradition orientierte Wissenschaftler, die an die Verknüpfung von Religion und Moderne glaubten, wie al-Afġānī (1839-1897) oder Nā'īnī (1860-1934), erst dann möglich sein werde, wenn eine umfassende Kenntnis beider Denkrichtungen existiere und die historischen Bedingungen ebenfalls berücksichtigt würden. „Der Aufstand gegen Erscheinungsweisen der westlichen Zivilisation im Namen jener Werte, die aus der modernen Zivilisation entstan-

den sind und aus dem Inneren moderner Ideologien wie Liberalismus, Sozialismus oder Kommunismus erwachsen, ist unergiebig und mündet in einen Teufelskreis, weil er innerlich das verlangt, was er äußerlich ablehnt, und umgekehrt."[17]

Wie reagierten das traditionelle Erziehungssystem und die damit befassten Verantwortlichen auf die neuen philosophischen Problementwürfe?

Der erste philosophische Text der westlichen Moderne auf Persisch ist der *Discours de la Méthode* (1637) von Descartes (1596-1650), der im Jahre 1862, das heißt etwa zwei Jahrhunderte nach dessen Tod, in Teheran veröffentlicht wurde. Es waren nicht etwa die Iraner selbst, die den Anstoß zu dieser Übersetzung gaben, sondern der damalige französische Botschafter in Iran. Die iranischen Gelehrten fühlten überhaupt keine Notwendigkeit, europäische Philosophietexte zu übersetzen; es konnte auch kein Bemühen ihrerseits oder vonseiten anderer Verantwortlicher des Erziehungswesens, sich der westlichen Philosophie zu widmen, beobachtet werden. Einzig ein Kadscharenprinz, Badīʿ al-Mulk Mīrzā (1844-1896), der sich über einige französisch verfasste philosophische Bücher mit der europäischen Philosophie vertraut gemacht hatte, entschloss sich, durch den Entwurf einiger Fragen an die Adresse der philosophisch orientierten Gelehrten seiner Zeit, einen ersten Vergleich zwischen der klassischen iranischen Philosophie und dem Westen anzustellen. Aber seine Bemühungen wurden nicht weiter verfolgt. Die muslimischen Philosophen im Iran des 19. Jahrhunderts ließen sich nicht auf einen grundsätzlichen und ernsthaften Dialog mit der westlichen Philosophie ein, weil das herrschende Philosophiesystem auf Mullā Ṣadrā (1571-1640) zurückging und argumentative, theosophische, mystische und theologische Denkrichtungen in sich vereinigte, die sich vorher im Laufe der Geschichte des philosophischen Denkens in Iran alle gegenseitig bekämpft hatten (Ṣadrāismus). Deshalb sieht sich ein ṣadrāischer Philosoph als jemand, der sämtliche philosophischen Schulen seiner Zeit kennt und daher auch kein Bedürfnis empfindet, sich neue Philosophien anzueignen. Schließlich seien sämtliche Denkwege im Denken des Mullā Ṣadrā vorhanden.

Auf der anderen Seite ist die Philosophie des Mullā Ṣadrā klassisch ausgerichtet, in der die hauptsächlichen Themen der Philosophie behandelt werden, wie das Sein mit seinen Seinskategorien, den allgemeinen Seinsgesetzen und Seinsschichten sowie die Beziehungen zwischen Natur und Metaphysik, während die auf Mathematik und Mechanik basierende Philosophie Descartes' als Prototyp moderner europäischer Philosophie Gott als das Erläuternde betrachtet. Darin wird die Natur als Ganzes von Formen, Wesensarten und Potenz bereinigt, und das Einzige, was darin übrig bleibt, ist Ausdehnung und ein wenig Bewegung, deren Ursache Gott ist und deren Größe stets konstant bleibt.[18]

Hieraus wird deutlich, wie schwer es ist, den Geist ṣadrāischer Philosophen im 19. Jahrhundert für die neue Philosophie des Westens zu sensibilisieren. Es kommt noch hinzu, dass die Religionsgelehrten die europäischen Länder zur „Stätte des Krieges" *(dār al-ḥarb)* zählten. „Es war klar, dass es von den unwissenden Ungläubigen, die in der Wildnis lebten, nichts zu lernen gab."[19] Die Bemühungen, die osmanische und iranische Politiker im 19. Jahrhundert unternahmen, um Studenten nach Europa zu schicken, beruhten nach Bernard Lewis einzig darauf, dass diese sich die Wehrkünste jener Länder aneignen sollten. Die Religionsgelehrten erteilten ihnen die Genehmigung, damit sie nach der Aneignung der Militärtechniken umso wirksamer gegen die Ungläubigen kämpfen konnten.[20]

Die iranischen Denker bemühten sich bei ihren ersten Begegnungen mit der europäischen Philosophie nicht darum, ihre Auffassung von Welt und Mensch mit derjenigen des Westens in Beziehung zu setzen. Die Verbindungen, die von einigen Religionsgelehrten und Intellektuellen zwischen den Entwicklungen des Abendlandes und dem geistigen Schatz des Islams hergestellt wurden, entstanden meist nicht in Form eines Dialogs und hatten höchstens einen pragmatischen Sinn. Das bedeutet, ihre Verfechter versuchten Lösungen für anstehende Probleme zu finden, wie die Einführung des westlichen Gewerbes, der westlichen Wissenschaft oder des demokratischen Systems. Doch waren solche Lösungswege zweckgebunden und lösten daher keinen „geistigen

Sturm" bei den Menschen aus. Die Anzahl derjenigen, die einen inneren Dialog führten, war somit sehr begrenzt.

Forschungsstand und Perspektive

Über die ersten Begegnungen der Iraner mit den Erscheinungen der westlichen Kultur in der neueren Zeit wurden verschiedene Bücher verfasst, die die Frage der kulturellen Begegnungen zwischen Iran und dem Westen in ihren unterschiedlichen Aspekten behandeln.

Eine untrennbar mit der iranischen Gedankenwelt verbundenes Element ist unzweifelhaft der Islam. So wurde für die gesamten Auseinandersetzungen der Iraner mit dem Westen im 19. Jahrhundert die islamische Terminologie iranischer Prägung ausdrücklich benutzt. Die Begegnung zwischen dem Islam und dem Westen hat eine eigene lange Geschichte. Die erste kulturelle Begegnung reicht bis in die letzten Jahre der Omayyadenherrschaft (661-750) zurück und beginnt mit den Übersetzungen philosophischer und wissenschaftlicher Texte ins Arabische. Hierbei entstand die Grundlage der islamischen Philosophie. Über die Geschichte der islamischen Philosophie und die Art und Weise von deren Umsetzung wurden viele Bücher geschrieben.

Für die neuere Zeit sind folgende Bücher von Interesse: *A History of Muslim Philosophy* (1966) von M. M. Sharif und *History of Islamic Philosophy* (1970 u.1983) von Majid Fakhry. Über die Übersetzungen der philosophischen Werke aus dem Griechischen ins Arabische schrieb Moritz Steinschneider ein Standardwerk unter dem Titel *Die arabischen Übersetzungen aus dem Griechischen* (1960). Er beschäftigte sich auch in einem anderen ausführlichen Werk, *Die Europäischen Übersetzungen aus dem Arabischen bis Mitte 17. Jahrhunderts* (1956), mit den Übersetzungen arabischer Bücher in europäische Sprachen bis zum 17. Jahrhundert.

Als Ergänzung dieser Werke sind die Bücher von Hans Daiber zu erwähnen. In *Bibliography of Islamic Philosophy* (2 Bde. 1990, 1999) sammelte er alle Werke, die sich mit der islamischen Philosophie in westlichen und nichtwestlichen Sprachen ab dem 15. Jahrhundert be-

schäftigten. Außerdem veröffentlichte er seine Studien über die Auswirkungen der islamischen Philosophie auf die mittelalterliche jüdische und europäische sowie auf die moderne westliche Philosophie.

Zu den herausragenden Persönlichkeiten, die über die kulturellen Begegnungen der Iraner mit dem Westen in der Neuzeit geforscht haben, zählen in Iran Farīdūn Ādamiyyat und seine Nachfolgerin Humā Nātiq. Sie haben in diesem Zusammenhang verschiedene Bücher publiziert. Unter den einzelnen Autoren verfolgt Ādamiyyat in der gegenwärtigen Geschichtsschreibung einen eigenen Stil, dem er bestimmte Auffassungen zugrunde legt. Ihm gelang es aufgrund seiner Beschäftigung mit den Hauptquellen der Kulturgeschichte des 19. Jahrhundert insbesondere über die Gründer der Verfassungsbewegung wertvolle Monografien zu verfassen. Seine Werke über Denker wie Mīrzā Āqā Ḫān Kirmānī, Fatḥ ʿAlī Āḫūndzāda und Ṭālibuf Tabrīzī gelten für die neue Geschichtsschreibung in Iran als vorbildhaft. Dies gilt vor allem in Bezug auf Ursache und Wirkung der Krise Irans hinsichtlich einer vollständigen Annahme westlicher Kultur oder einer Rückkehr zur Tradition, wobei er unumwunden seine These einer Annahme der westlichen Kultur durch die Iraner zu untermauern versucht.

Zur anderen Kategorie gehören Denker wie Ǧalāl-i Āl-i Aḥmad. In seinen Büchern, wie *Dar ḫidmat wa ḫiyānat-i raušanfikrān* (Über Dienst und Verrat der Intellektuellen [wörtl. *aufgeklärt Denkenden*]) oder *Ġarb-zadagī* (Verwestlichung [wörtl. *vom Westen geschlagen*]), vertritt er deutlich die These, dass eine Annahme der westlichen Kultur aus dem traditionellen Umfeld selbst heraus geschehen müsse. So weist er im Jahre 1960 in einem Brief an einen in Deutschland wohnenden iranischen Studenten auf den Punkt hin, dass die entsprechenden politischen Aktivitäten nur zusammen mit einem aus der Tradition gewachsenen Glauben Erfolg haben könnten. In seinem Werk *Ġarb-zadagī* fordert er die „aktive Teilnahme" an den Errungenschaften der westlichen Zivilisation.

Das Stichwort „aktive Teilnahme" entstammt Sayyid Aḥmad Fardīd einem der ersten modernen Geschichtsphilosophen Irans. Er betont in seinen wenigen schriftlichen Werken besonders, dass die iranische

Denker, um die Begegnung mit dem Westen produktiv zu gestalten, den Kern der westlichen Ontologie erreichen müssten. Der Teil, der besondere Aufmerksamkeit beansprucht, behandelt die nach einer Identität suchenden iranischen Intellektuellen, die sich Erschütterungen ausgesetzt sehen, deren Ursache in der Islamischen Revolution und ihrer Stellung gegenüber Ost und West liegt. Und so nahmen sie Fardīds Auffassung mit großer Leidenschaftlichkeit an und interpretierten sie je nach ihrer persönlichen Position. Manche ihrer Kommentare verwandelten sich zu Ideologien, die sich offensichtlich von Fardīds Zielen entfernten. Die wichtigsten Persönlichkeiten, die sich von Fardīd inspirieren ließen, sind Riżā Dāwarī, Dāriūš Šāigān, Dāriūš Āšūrī und Sayyid ʿAbbās Maʿārif, die ihm entsprechend ebenso über die kulturelle Auseinandersetzung zwischen Iran und dem Westen schrieben. Die Werke dieser Denker sind für die Erklärung des Wesens der intellektuellen Bewegung in Iran seit den ersten Jahrzehnten des 19. Jahrhundert von größter Bedeutung. Für die Verbreitung der Ideen Fardīds und ihrer Auswirkungen ist das Buch *Raušanfikrān-i īrānī wa ġarb* (Die iranischen Intellektuellen [wörtl. *aufgeklärt Denkenden*] und der Westen) (1996) von Mehrzad Boroujerdi zu empfehlen.

Erwand Abrahamian ist ein weiterer Forscher auf dem Gebiet der Begegnung Irans mit dem Westen. In seinem Buch *Iran Between two Revolutions* (1983) verfolgt er die Entwicklungen der politischen Organisationen und gesellschaftlichen Kräfte Irans vom 19. Jahrhundert über die Verfassungsbewegung bis hin zur Islamischen Revolution unter historischen und soziologischen Gesichtspunkten. Laut Vorwort des Verfassers wurde das Buch aus Sicht eines politischen Soziologen geschrieben.

Zu diesem Forschungsgebiet zählt auch die Dissertation *Genesis der sozio-ökonomischen Unterentwicklung des Iran* von Asghar Agha-Kazem Schirazi, die 1977 an der Freien Universität Berlin vorgelegt wurde. In der Arbeit werden die wirtschaftlichen, politischen und gesellschaftlichen Gesichtpunkte der Begegnung Irans mit dem Westen innerhalb der letzten Jahre des 19. Jahrhunderts unter Einschluss der

Regierungszeit der Pahlawī-Herrscher analysiert. Die geistigen Entwicklungen allerdings wurden dabei nur am Rande berücksichtigt.

Ein weiteres Buch, das inhaltlich eine gewisse Übereinstimmung zu Schirazi aufweist, ist *Vom guten König zum Imam* (1987) von Kurt Greussing. Der Verfasser vergleicht zunächst die Lage der politischen Wirtschaft Irans im 19. Jahrhundert mit der des Feudalismus in den westlichen Ländern und erläutert das Verhältnis zwischen dem Staat und den gesellschaftlichen Schichten Irans (soziale und wirtschaftliche Organisationen). Die sozialen Verhältnisse Irans, die durch die Ausweitung des Handels mit den westlichen Mächten beeinflusst wurden, sowie die Auswirkungen der Idee von der gesellschaftlichen Entwicklung, die durch die Expansionspolitik Iran gegenüber eingetreten sind, sind in einem Teil des Buches kommentiert.

Ein anderer Autor, der sich mit die Erklärung der Beziehungen der iranischen Intellektuellen des 19. Jahrhundert mit den anderen gesellschaftlichen Gruppen (Politiker und Geistlichkeit) in seiner Dissertation *Das politische Denken der Reformisten im Iran 1811-1906, Eine Untersuchung über das politische Denken der iranischen Intellektuellen* (1999) befasst, ist Keramatollah Rasekh. Darin erläutert er den Unterschied zwischen der Intellektuellenbewegung in Iran und dem Westen. Seiner Meinung nach ist dieser Unterschied auf die unterschiedliche Ausgangslage der wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Gegebenheiten Irans im Vergleich zum Westen zurückzuführen. Als weiteres Unterscheidungselement kommt die Art und Weise des politischen Denkens in beiden Regionen hinzu. Er gliedert die iranische Geistesgeschichte in folgende Epochen: „Epoche der Reformisten" (1811-1906), „Epoche der Modernen" (1906-1941) und „Epoche der dritten Gruppe" (1941-1976). Der Verfasser vertritt die Auffassung, dass die iranischen Intellektuellen über keine geeigneten gesellschaftlichen Rahmenbedingungen verfügten und dadurch eine Tendenz erkennen ließen, auf Umwegen zur Macht zu gelangen, was jedoch in vielen Fällen undemokratisch sei. Diese Machtposition ohne gesellschaftliche Basis sei ein Hindernis für die demokratische Entwicklung in diesen Ländern.

Wie dieser Vorgang zustande kam, wird im Buch *Theology of Discontent. The Ideological Foundation of the Islamic Revolution in Iran* (1993) von Hamid Dabashi erläutert. Der Verfasser untersucht die Geistesgeschichte in Iran seit den 1940er Jahren. Neben der Auseinandersetzung mit den Vorstellungen der Geistlichkeit werden auch Vorstellungen und Ansichten von Intellektuellen wie Ǧālāl-i Al-i Aḥmad, ʿAlī Šarīʿtī und Abulḥassan Banī Ṣadr untersucht.

Ein anderes Werk, das sich mit den Hintergründen der intellektuellen Aktivitäten im Iran des 19. Jahrhunderts in Bezug auf das Fortschreiten der „Modernität" nach der Kadscharenzeit befasst, ist die Dissertation *Nationalismus und Modernismus in Iran in der Periode zwischen dem Zerfall der Qāǧāren-Dynastie und der Machtfestigung Reżā Schahs. Eine Untersuchung über die intellektuellen Kreise um die Zeitschrift Kāweh und Āyandeh* (2001) von Keyvandokht Ghahari. In einem gesonderten Kapitel setzt sich die Autorin den frühen Denkern der iranischen Moderne auseinander.

In seinem Buch *Modernisierung und postkoloniale Herrschaft in Iran* (1998) versucht Ebrahim Towfigh aus soziologischer Sicht die Grundlagen einer Staatstheorie der modernen Geschichte Irans zu untersuchen sowie die Entstehungsbedingungen der Islamischen Revolution zu analysieren. Ausgehend von einem kritischen Konzept der Moderne zeigt der Verfasser, dass die patrimoniale Struktur des Pahlawī-Regimes und die Islamische Revolution nicht im Rückgriff auf die Geschichte, sondern erst vor dem Hintergrund gesamtgesellschaftlicher Umwälzungen, die im 19. Jahrhundert begannen und Resultat der subordinierten Integration Irans in den kapitalistischen Weltmarkt sind, plausibel erklärt werden können.

In diesem Zusammenhang sind auch die Bücher, die sich mit der Rezeption der Reformbewegungen der Nachbarländer Irans durch die Denker des 19. Jahrhunderts in Iran befassen, in Betracht zu ziehen. In ihrem Buch *Die revolutionäre Bewegung in Iran 1905-1911, Sozialdemokratie und russischer Einfluss* (1991) untersucht Sabine Roschke-Bugzel die intellektuellen Ansätze der Verfassungsbewegung sowie die

Rolle der sozialdemokratischen Ideen, die von Russland aus über Denker wie Āḫūndzāda nach Iran gelangten.

Anja Pistor-Hatam untersucht in ihrem Buch *Iran und die Reformbewegung im Osmanischen Reich. Persische Staatsmänner, Reisende und Oppositionelle unter dem Einfluß der tanẓīmāt* (1992) die Frage der Beeinflussung der iranischen Intellektuellen der Kadscharenzeit durch die *tanẓīmāt* des Osmanischen Reiches.

Über die iranische Geschichte vor der Kadscharenzeit bezüglich der Ereignisse, die für die kulturelle Entwicklung der folgenden Jahrhunderte von Bedeutung waren, wurden einige Bücher in europäischen Sprachen sowie auf Persisch verfasst. Darunter sind *Das safawidische Persien im Spiegel europäischer Reiseberichte (1502-1722)* (1970) von Sibylla Schuster-Walser, *Naḫustīn rūyārū'ī-hā-yi andīša-garān-i īrān bā dū rūya-yi tamaddun-i būržwāzī-yi ġarb* (Die ersten Begegnungen der iranischen Denker mit den beiden Gesichtern der bürgerlichen Zivilisation des Westens) (1988) von ʿAbd al-Ḥādī Ḥā'irī sowie das Standardbuch *Īrān dar daura-yi salṭanat-i qāǧār* (Iran zur Zeit der Kadscharenherrschaft) (2000) von ʿAlī Aṣġar Šamīm zu erwähnen.

Zweifellos hat die Gründung der Hochschule *Dar al-funūn* in Iran als erste Schule europäischen Zuschnitts für die Forschungen über die Geistesgeschichte Irans im 19. Jahrhundert eine nicht zu unterschätzende Bedeutung. Diesbezüglich sind einige Bücher in europäischen Sprachen sowie auf Persisch verfasst worden. In *Taḥawwulāt-i farhangī-yi īrān dar daura-yi qāǧāriyya wa madrasa-yi dāru'l-funūn* (Die kulturellen Entwicklungen Irans in der Kadscharenzeit und die (Hoch-)Schule Dar al-Funūn) (2002) von Aḥmad Hāšimīyān und *Education, Religion, and the Discourse of Cultural Reform in Qajar Iran* (2002) von Monica Ringer wird dieses Thema ausführlich behandelt.

Alle Untersuchungen in Bezug auf die Begegnung von Tradition und Moderne in Iran beschäftigten sich auch mit der Rolle der Religionsgelehrten, ob als Befürworter der Tradition oder ob als Befürworter einer Integration von Errungenschaften der Moderne. So erwähnt Hamid Algar in der von ihm 1980 für die iranischen Leser verfassten Einführung

zu seinem Buch *Religion and State in Iran, 1785-1906. The Role of the Ulama in the Gajar Period* (1980), dass sein Buch die verschiedenen Phasen der Auseinandersetzung zwischen den Religionsgelehrten der Kadscharenzeit, die sich für die Vollstrecker der *šarīʿa* in allen gesellschaftlichen Angelegenheiten hielten, und den iranischen Staatslenkern beschreibe.

Die folgenden Werke erläutern die Eigenschaften des schiitischen Islams und dessen spezifische Interpretation der Rechtfertigung einer Nutzung von Errungenschaften der Moderne: *Andīša-yi siyāsī dar islām-i muʿāṣir* (Die politischen Vorstellungen im zeitgenössischen Islam) (1986) von Ḥamīd ʿInāyat, *Tašayyuʿ-i ʿalawī wa tašayyuʿ-i ṣafawī* (Der alidische Schiismus und der safawidische Schiismus) (1971) von ʿAlī Šarīʿatī, *Sunnat wa mudirnīsm* (Die Sunna und der Modernismus) (1997) von Ṣādiq Zībākalām, *Iranische Geistlichkeit zwischen Utopie und Realismus. Zum Diskurs über Herrschafts- und Staatsdenken im 20. Jahrhundert* (2002) von Reza Hajatpour und *Naẓariyya-hā-yi daulat dar fiqh-i šīʿa* (Staatstheorien im religiösen Recht *[fiqh]* der Šīʿa) (1999) von Muḥsin Kadīwar.

Die islamische Revolution in Iran von 1978, die als Reaktion gegen das extrem westlich orientierte Schah-Regime aufzufassen ist, beeinflusste die Forschungen über die kulturellen Beziehungen zwischen Iran und dem Westen insbesondere der jungen iranischen Generation seit der Revolution. Der Zweck dieser Forschungen war die Stärkung des Selbstbewusstseins der iranischen Jugendlichen und die Vertiefung des Verhältnisses zwischen ihnen und den Religionsgelehrten. In diesem Zusammenhang sind die Bücher *Bunyād-i falsafa-yi siyāsī dar īrān-i ʿaṣr-i mašrūṭiyyat* (Die Grundlage der politischen Philosophie in Iran während der Verfassungszeit (1997) von Mūsā Naǧafī, *Bastnišīnī-yi mašrūṭa-ḫ^{w}āhān dar sifārat ingilīs* (Wie die englische Botschaft den Verfassungsanhängern Zuflucht gewährte) (1999) von Rasūl Ǧaʿfarīyān und *Tārīḫ-i taḥawwulāt-i siyāsī dar īrān* (Geschichte der politischen Entwicklung in Iran) (2002) von Mūsā Faqīh Ḥaqqānī erwähnenswert.

Die ersten Begegnungen der Iraner mit dem Westen und umgekehrt spiegelten sich in Reiseberichten und Memoiren von Iranern und Euro-

päern wider. Deren Texte stellen für die Forschungen auf dem Gebiet der Geschichte des kulturellen Verhältnisses zwischen Iran und dem Westen eine unschätzbare Quelle dar. Die wichtigsten Arbeiten, die auf diese Quellen hinweisen, sind: *Persische Memoirenliteratur als Quelle zur neueren Geschichte Irans* (1979) von Bert G. Fragner sowie *Dībāča'ī bar naẓariyya-yi inḥiṭāṭ-i īrān* (Ein Vorwort zur Theorie des Niedergangs Irans) (2003) von Sayyid Ǧawād Ṭabāṭabā'ī.

Die verschiedenen Untersuchungen zeigen deutlich, dass die Auseinandersetzung zwischen der Tradition und der Moderne im Iran des 19. Jahrhunderts vielfältige und unterschiedliche Aspekte aufweist. Bei allen Untersuchungen wurde eine bestimmte Dimension aus dem Spektrum dieser Begegnung besonders herausgearbeitet, indem sich die Forschungen am meisten auf gesellschaftliche, geschichtliche und wirtschaftliche Analysen konzentrierten. Demgegenüber erfährt die Forschung in Bezug auf entsprechende Aspekte und Dimensionen der Philosophie in Iran vor allem seit der Islamischen Revolution eine besondere Wertschätzung. Hauptthema dieser Forschung ist die Auffassung iranischer Denker im Hinblick auf die westliche Philosophie und ihres Wertes für die kulturelle Entwicklung Irans. Es ist davon auszugehen, dass die Bemühungen um eine kulturelle und geistige Integration in Iran nicht nur zur Zeit der Kadscharen, sondern heute in noch weit höherem Maße im Zuge der zunehmenden Globalisierung auf die Vereinbarkeit der unterschiedlichen Weltanschauungen und philosophischen Systeme angewiesen sind.

In der heutigen Zeit, in der mit Hilfe der modernen Medientechnik der Austausch von Gedanken und Ideen erleichtert wird, was eine unmittelbarere Beteiligung an internationalen Angelegenheiten allmählich immer mehr ermöglicht, bleibt noch immer die Frage im Raum stehen, wie sich trotz der großen kulturellen Unterschiede, die vor allem das Ergebnis vielfältiger Weltanschauungen und Philosophien sind, eine wirkliche „Völkergemeinschaft" im Sinne der Vereinten Nationen bilden soll.

Man müsste die Tatsache bedenken, dass die übereinstimmend erscheinenden Kulturbegriffe weltweit nur Impulse für den Beginn eines Dia-

loges sein können. Wenn terminologische Unterschiede nicht im Dialog benannt werden, bleiben weiterhin kulturelle Missverständnisse bestehen, was möglicherweise zu den Grundursachen der Unterentwicklung von Ländern wie Iran zählt.[21]

Die Philosophie in Iran

Übersetzung und Übertragung der griechischen Philosophie in den Anfangszeiten des Islam

Der Beginn der islamischen Philosophie ist etwa mit der Übertragung der Werke griechischer Philosophen anzusetzen. Um das Jahr 749, nach dem Ende der Omayyadendynastie[22] und der Gründung der Herrschaft der Abbasiden[23], fand eine Wende im kulturellen Geschehen innerhalb des islamischen Reiches statt. Nach der Errichtung der Abbasidenherrschaft wurden mit Hilfe der neu islamisierten Iraner und der Verlegung der Reichshauptstadt von Damaskus nach Bagdad im Jahr 762 gute Voraussetzungen geschaffen, um weitere neue Ideen mit der islamischen Kultur zu verbinden. Die Übersetzung von Werken griechischer, syrischer und iranischer Philosophen aus vorislamischer Zeit begann unter dem Kalifen Manṣūr (reg. 754-775) und wurde von seinem Sohn Hārūn ar-Rašīd (reg. 786-809) intensiv gefördert. So erwarb Hārūn ar-Rašīd mit Hilfe seines aus Khorasan stammenden Wesirs Yaḥyā b. Ḫālid al-Barmakī (gest. 805) griechische Handschriften in Byzanz[24] und schuf dafür in Bagdad 830 das „Haus der Weisheit“[25]. Darin kamen viele Gelehrte zusammen, die unterschiedliche Sprachen beherrschten, wobei die Verwalter des Hauses überwiegend aus dem iranischen Raum stammten. Diese Einrichtung bestand bis zur Eroberung Bagdads durch die Mongolen im Jahre 1258.[26]

Unter Hārūn ar-Rašīds Sohn und späterem Nachfolger Maʾmūn (reg. 813-833), der die rationalistische muʿtazilitische Lehre gleichsam zum Staatsdogma erhob, wurde der antiken Philosophie ein besonderer Rang zugewiesen. Damit erreichte die Bedeutung des *bait al-ḥikma* seinen Höhepunkt, denn dort wurden die antiken Schriften systematisch übersetzt.[27] Der bekannteste und kompetenteste Übersetzer war Ḥunain b.

Isḥāq al-ʿIbādī (809-872 oder 876), der Bücher aus dem Griechischen und Syrischen ins Arabische übersetzte, so z. B. von Galenus. Sein Sohn Isḥāq b. Ḥunain übersetzte u. a. die *Psyche* und den *Nikomachos* des Aristoteles.

Eine Begründung für dieses Schaffen beruht auf zwei Versen des Korans. In Sure 2, Vers 171 heißt es: „Bei den Ungläubigen ist es, wie wenn man Vieh anschreit, das nur Zu- und Anruf hört. Sie sind taub, stumm und blind. Und sie haben keinen Verstand.“[28] Ergänzend hierzu Sure 8, Vers 22: „Als die schlimmsten Tiere gelten bei Gott die tauben und stummen, die keinen Verstand haben.“[29]

Eine weitere Begründung gibt Madjid Fakhry: „A fundamental cause of this development is, of course, the close correlation in Islam between principle and law, the realm of the temporal and the realm of the spiritual. But such a development required the challenge of foreign ideas and a release from the shackles of dogma. This is precisely the role played by the of Greek ideas and the Greek spirit of intellectual curiosity, which generated a bipolar reaction of the utmost importance for the understanding of Islam. The most radical division caused by the introduction of Greek thought was between the progressive element, which sought earnestly to subject the data of revelation to the scrutiny of philosophical thought, and the conservative element, which disassociated itself altogether from philosophy on the ground that it was either impious or suspiciously foreign. This division continued to reappear throughout Islamic history as a kind of geological fault, sundering the whole of Islam.“[30]

Als Bindeglied zwischen der islamischen und der griechischen Philosophie, gilt Abū Naṣr Muḥammad al-Fārābī (Alpharabius, um 873-950), der in Transoxanien (Wasīǧ bei Fārāb) geboren wurde und in Damaskus starb. Ist Aristoteles in der islamischen Philosophie als der Erste Lehrer *(al-muʿallim al-awwal)* anerkannt, so gilt al-Fārābī als der Zweite Lehrer *(al-muʿallim aṯ-ṯānī)*, dessen Lehrer Matā b. Yūnus bereits das *Buch der Dichtkunst* von Aristoteles übersetzt hatte. Eines der wichtigsten Werke al-Fārābīs ist die *Risāla aġrāḍ mā baʿd aṭ-ṭabīʿa* (Traktat über

seits und deduktiven, rationalen Argumenten andererseits zu schlagen. „Erleuchtet" ist demnach jemand, der Philosophie und Mystik miteinander verbinden kann.

Alle Einwände, die al-Ġazzālī gegen die Philosophie erhoben hatte, warfen neue Fragen auf, die Naṣīr ad-Dīn aṭ-Ṭūsī (1200-1273) zu beantworten versuchte. In seinem Werk *Taǧrīd al-ʿaqāʾid* (Die abstrakten Meinungen) befürwortete er die Philosophie Avicennas und verband die Philosophie der Peripatetiker[34] mit der Erleuchtungsphilosophie. Dieses Werk zählt zu den offiziellen Lehrbüchern der Zwölfer-Šīʿa, und es gibt darüber mehr als einhundert Kommentare.

Ein wichtiger Schritt auf dem Weg zu einer spezifischen Ausgestaltung der Philosophie moderner iranischer, gleichsam nationaler Prägung war die Gründung der „Isfahaner Schule"[35] durch Mīr Muḥammad Bāqir-i Dāmād, besser bekannt als Mīr Dāmād (gest. 1631). Ihm wurde der Beiname *muʿallim-i ṯāliṯ,* der Dritte Lehrer (nach Aristoteles und al-Fārābī), vor allem auch deshalb zuerkannt, weil er nach der politischen Machtübernahme des zwölferschiitischen Safawiden-Ordens unter dessen Oberhaupt Šāh Ismāʿīl (reg. 1501-1524) der neu zu schaffenden Staatsdoktrin die theoretische Grundlage verschaffte.[36] Sein Schüler Ṣadr ad-Dīn-i Šīrāzī, bekannt als Mullā Ṣadrā (1571-1640)[37], leitete mit seiner klaren und deutlichen Sprache eine nachhaltige Entwicklung in der nunmehr zwölferschiitischen Philosophiegeschichte ein und seine Werke genießen dasselbe Ansehen wie die Werke des Avicenna, ja sie gelten sogar als deren Ergänzung.[38] Zu den wichtigsten zählen *Al-asfār al-arbaʿa* (Die vier Reisen) und *Mabdaʾ wa maʿād* (Anfang und Ende). Die Philosophie von Mullā Ṣadrā ist auch als Transzendentalphilosophie[39] bekannt. Er ist nämlich der Ansicht, dass das Prinzip seiner Philosophie dem Heiligen Buch (Koran) nicht widerspreche, sondern dessen Inhalte in einer anderen Dimension erläutere.[40]

Übersetzung und Übertragung von Werken aus der westlichen Philosophie und Wissenschaft in der iranischen „Neuzeit"[41]

Mīr Dāmād und Mullā Ṣadrā, die die philosophischen Grundlagen für das Bestehen des heutigen Nationalstaates Iran schufen, lebten zur Zeit der sich in ihrer Spätphase befindenden europäischen Renaissance, in der sich die westliche Philosophie auf die Antike besonnen hatte, um, auf deren Philosophie aufbauend, neue Wege einzuschlagen. In jener Epoche war der ideelle und wissenschaftliche Austausch zwischen der islamischen Welt und Europa weitgehend zum Erliegen gekommen. Europäer hatten bislang die Wissenschaften der Muslime entweder mittelbar oder unmittelbar angenommen und weiter darauf aufgebaut. Ab dem 16. Jahrhundert waren sie aber nun nicht mehr grundlegend auf sie angewiesen. Auf der anderen Seite waren die islamischen Gelehrten jener Zeit über die philosophischen Entwicklungen in Europa nicht informiert und ließen sie daher bei ihren eigenen Überlegungen außer Acht.

Bücher über Philosophie wurden zu Beginn des westlichen Einflusses in Iran entweder nach dem persönlichen Geschmack des Übersetzers oder für ideologische und politische Zielsetzungen übersetzt. Der damalige Botschafter Frankreichs in Iran, Graf Gobineau (1816-1882), der die persische Übersetzung des Buches *Discours de la Méthode* von Descartes angeregt hatte, wollte durch diese Übersetzung eine bestimmte Entwicklung im Denken der Iraner in Gang setzen; doch hatte sie keine tief greifenden Auswirkungen. Daraufhin wurden keine rein philosophischen Bücher mehr übersetzt. Und wenn etwas aus der Philosophie zitiert wurde, wurden die entsprechenden Aussagen in politische Abhandlungen eingeschlossen. Und somit ist das Studium der Geschichte der neuen, von westlichen Ideen beeinflussten Philosophie in Iran auf die Erforschung politischer Werke angewiesen.[42]

Persische Übersetzungen europäischer Werke hinterließen in Iran im Allgemeinen keinen nachhaltigen Eindruck. Der Leserkreis der Übersetzungen von Werken wie *Die drei Musketiere* oder *Der Graf von Monte Christo* von Alexander Dumas (1802-1870), *Telemach* von Francois Fénelon (1651-1715), *Robinson Crusoe* von Daniel Defoe

(1660-1731), *Gil Blas* von Alain-René Lesage (1668-1747), *Die Reisen des Gulliver* von Jonathan Swift (1667-1745), *Die Geschichten von Ḥāğğī Bābā Iṣfahānī* von James Morier[43] sowie einigen Theaterstücken von Jean-Baptiste Poquelin Molière (1622-1673) war nach ihren jeweiligen Veröffentlichungen in Iran nur sehr begrenzt, so dass oft nur eine Auflage existierte. Sie gerieten dann rasch in Vergessenheit.[44] Und so erwähnten die späteren Übersetzer dieser Bücher die Namen ihrer Vorgänger nicht. Allem Augenschein nach hatte die erste Begegnung Irans in der Neuzeit mit dem Westen und die Übersetzung westlicher Werke keine weiter reichenden kulturellen Folgen. Die Iraner, die in europäischen Sprachen bewandert waren, übersetzten die Bücher, ohne einen größeren kulturellen Zusammenhang zu erkennen. Außerdem wurden viele dieser Bücher auf Anweisung von oben übersetzt.[45] Auch dies mag einer der Gründe gewesen sein, warum diese Bücher allgemein wenig gelesen wurden. Nicht einmal Studenten der Philosophie kannten diese Bücher, weil ihre philosophischen Zielsetzungen nicht klar ersichtlich waren. So konnte das jetzt aus dem Westen eindringende philosophische Gedankengut in Iran keinen eigenen historischen Stand finden. Als Instrument für die Politik benutzt, wird die Philosophie ihrer eigentlichen Bestimmung beraubt und kann sich als solche in der Gesellschaft, die auf anderem kulturellem Grund fußt, nur schwer verankern.

In der neueren Geschichte Irans fehlte deshalb das allgemeine Bemühen, sich mit westlicher Wissenschaft, westlicher Technik sowie westlicher Kunst und Philosophie auseinander zu setzen. Diejenigen, die dennoch derartige Ziele verfolgten, trafen nur eine ihrem subjektiven Interesse gemäße Auswahl an westlichen Büchern, die sie dann übersetzten. Dies hatte vor allem mit ihrem beruflichen Interesse oder auch mit ihren persönlichen Geschmack zu tun.[46] So konnte sich keine allumfassende kulturelle Strömung herausbilden, die in der Lage gewesen wäre, in dieser Hinsicht Wichtiges von Unwichtigem zu unterscheiden. Darin könnte einer der Gründe liegen, warum Descartes' Werk weitgehend unbeachtet blieb. Trotz einer neuen Übersetzung dieses Werkes durch einen Gegner des kadscharischen Despotismus, Afżal al-Mulk Kirmānī

(1851-1905), wurde kaum jemand zum Studium dieses Werkes angeregt oder interessierte sich darüber hinaus für die Übersetzung anderer westlicher philosophischer Werke. All dies zeigt, dass die aus dem Westen hereinbrechenden Erkenntnisse die Iraner möglicherweise in Verwirrung brachten und daher keinen Zugang zu ihrem gewohnten Denken finden konnten.

Da die Iraner der Kadscharenzeit die westlichen Gestaltungsmethoden in allen gesellschaftlichen Bereichen nur oberflächlich zu betrachten imstande waren, konnten sie zwar die Ergebnisse bzw. die Auswirkungen erkennen, doch blieb ihnen ihr Inhalt und Zusammenhang verborgen. Weil das Erkennen von Zusammenhängen für das Verstehen von Sachverhalten jedoch wesentlich sind, die Iraner aber nur einige Aspekte aus diesem Gesamtzusammenhang heraussuchten, konnten diese aus dem Gesamtzusammenhang gerissenen Einzelteile kein neues Verständnis bewirken.

Es wurden also zur Zeit der Kadscharen etliche Bücher verfasst oder aus westlichen Sprachen übersetzt, um sich mit dem westlichen Denksystem auseinander zu setzen. Doch da es bei solchen einzelnen Bemühungsversuchen blieb, konnte sich keine Grundlage zur Errichtung eines einheitlichen philosophischen Systems in Iran entwickeln, das den neuen Herausforderungen gerecht geworden wäre.

Descartes' Werk wurde 1861 veröffentlicht. Bisher konnte noch nicht nachgewiesen werden, dass die Schüler des zur selben Zeit wirkenden iranischen Philosophen Mullā Hādī-i Sabzawārī (1797-1876) dieses Buch gelesen hätten. Aber die Philosophen der folgenden Generation, wie Āqā ʿAlī Mudarris Tihrānī, bekannt als Mullā ʿAlī Zunnūzī (1819-1890), und Mullā ʿAlī Akbar Ardakānī, bekannt als Āyatullāh Mīrzā ʿAlī Akbar Yazdī (gest. 1926), hatten sich offensichtlich mit der Thematik beschäftigt, denn in ihrer Antwort auf die Fragen des Prinzen Badīʿ al-Mulk Mīrzā (1844-1896), der sie nach den Ansichten der westlichen Philosophen gefragt hatte, kam zum Ausdruck, dass sie die Vorstellungen des Westens nicht für relevant oder gar neu hielten. Sie meinten, dass es ähnliche Aussagen bereits in den Werken islamischer Theologen gegeben habe. Die iranischen Philosophen jener erwähnten

folgenden Generation fanden zwar aufgrund der Hinweise des Prinzen einzelne Gemeinsamkeiten zwischen ihnen selbst und den westlichen Philosophen, nach deren Ansicht sie vom Prinzen gefragt worden waren, ließen dabei jedoch die Unterschiede außer Acht. Deshalb erschien ihnen die westliche Philosophie überflüssig. Um die neuere Philosophie aus dem Westen erläutern zu können, hätten sie sich auf weitere Übersetzungen westlicher philosophischer Texte stützen müssen. Von daher übte zwar die Begegnung mit dem Westen, die sich seit der europäischen Renaissance entwickelt hatte, kurzfristig eine Wirkung auf das politische oder auch wirtschaftliche Denken aus, was beispielsweise bei der Verfassungsbewegung zum Tragen kam, führte aber zu keiner durchgehenden Erneuerung des geistigen Lebens oder gar zu einer dauerhaften geistigen Befruchtung in Iran.

Vergleich der beiden historischen Begegnungen zwischen der islamischen Welt und dem Westen

Bei der „ersten Begegnung" der islamischen Welt mit der nichtislamischen bzw. vorislamischen Welt lag es im Interesse der Muslime, einerseits das Wissen ihrer Vorgänger zu erhalten und andererseits die Kenntnisse der Medizin, der Astronomie, der Mathematik sowie der Naturwissenschaften aus weiter entfernten Ländern wie China, Indien und Griechenland zu übernehmen und weiterzuentwickeln.

Die Begegnung der Iraner mit der westlichen Wissenschaft und der westlichen Philosophie seit dem 19. Jahrhundert unterscheidet sich von der ersten in beträchtlichem Maße. Auf iranischer Seite gab es anfänglich nur geringes Interesse an der Philosophie westlicher Herkunft. Aber da im Westen Äußerungen und Meinungen aller Art in vielfacher Weise veröffentlicht wurden, durchdrangen sie zusammen mit der politischen Kraft des Kolonialismus und Imperialismus weite Teile der Welt außerhalb Europas, nachdem einige Länder Westeuropas sich seit dem 16. Jahrhundert und verstärkt seit dem 18. Jahrhundert angeschickt hatten, die Welt zu beherrschen.[47] Während man sich in frühislamischer Zeit für die Übersetzung der philosophischen Werke der Griechen eingesetzt

und mehrere Werke und verschiedene philosophische Abhandlungen übersetzt hatte, schien in der neuen Zeit für die westliche Philosophie zunächst kein Interesse vorhanden zu sein. Außer Descartes' *Abhandlung über die Methode, die Vernunft richtig zu führen und die Wahrheit in den Wissenschaften zu suchen*, das Graf Gobineau zum Übersetzen empfohlen hatte, wurden lange Zeit keine anderen philosophischen Werke übersetzt. Hatten sich jedoch die frühen Muslime weniger mit der Übersetzung literarischer und dichterischer Werke der Griechen beschäftigt, so wurden in der neuen Zeit immerhin einige Romane und literarische Bücher übersetzt. Es gab allerdings Gründe für die unterschiedliche Reaktion auf die beiden Begegnungen.

In den ersten Jahrzehnten nach der Hiğra, als die Muslime aus den antiken Quellen der Philosophie und der Wissenschaften schöpften, war die politische Macht in den Herkunftsländern derjenigen des neuen Islamischen Reiches etwa ebenbürtig oder gar unterlegen. Die philosophischen Äußerungen der Antike wurden mit aller Sorgfalt studiert und in den geistigen Zusammenhang der islamischen Lehre eingebettet, um die Geisteskultur des Reiches weiterzuentwickeln.

Die griechischen philosophischen Werke wurden nicht blind ins Arabische übersetzt, sondern zugleich neu interpretiert. Und so wurde aus diesem niedergeschriebenen Wissen das Fundament für die neu entstandene islamische Kultur mit ihrem neuen Denken. Sie war der Rohstoff für die islamische Spiritualität. In seiner Abhandlung *Taḥawwol-i mabnā'ī-yi falsafa-yi yūnānī dar partau-i andīša-yi islāmī* (Die grundlegende Umgestaltung der griechischen Philosophie im Lichte der islamischen Vorstellungen) befasste sich Abdoldjavad Falaturi mit dieser Thematik. Seiner Auffassung nach hätten die islamischen Philosophen die Vorstellungen der griechischen Philosophie aufgenommen und danach so interpretiert, dass die Beibehaltung der auf der Vernunft begründeten deduktiven Methode der griechischen Philosophie, die ihre Stärke ausmache, in keinem Widerspruch zu den islamischen Überzeugungen stehe.[48]

Demgegenüber lag die zunehmende Anziehungskraft der neuzeitlichen Philosophie und der Wissenschaften des Westens in dessen offensichtli-

cher militärischer, wirtschaftlicher und nicht zuletzt politischer Überlegenheit über die nichtwestlichen Länder. Mit anderen Worten: Wie andere Nationen der islamischen Welt, so wandten sich die Iraner seit dieser Zeit allem Anschein nach deshalb in Richtung Westen, weil Europa die Aura der Macht innehatte und seine wissenschaftliche und philosophische Effizienz offenkundig war.[49]

So wurde die westliche Philosophie als eigenständige Dimension neben die bereits vorhandene islamische Philosophie gestellt, zunächst ohne beide miteinander zu verbinden. Der seitdem allmählich stattfindende Prozess des Versuchs einer Verschmelzung beider philosophischer Traditionen hält auch heute noch, nach mehr als 150 Jahren, an, ungeachtet dessen, dass die „neue", aus dem Westen stammende Philosophie bereits seit mehr als 60 Jahren an den iranischen Universitäten unterrichtet wird. Bis heute konnten die immerhin ebenfalls aus neuerer Zeit stammende iranisch-islamische philosophischen Vorstellungen der *Isfahaner Schule* und die philosophischen Ideen aus dem Westen zu keiner befriedigenden Synthese für die auch in Iran geltende „Moderne" führen. In der Tat hält die Phase der Übersetzungen westlicher philosophischer Werke in Iran noch an, so dass diese noch nicht integrierter Teil des inneriranischen gesellschaftlichen Diskurses werden konnten, da ihre philosophische Sprache bei weiten Teilen der Gesellschaft noch als „fremd" empfunden wird.[50] Im Unterschied dazu war die Phase der Übersetzungen in der frühislamischen Zeit kürzer verlaufen, so dass die antike Philosophie verhältnismäßig rasch integriert wurde und schnell eine eigene Sprache innerhalb des islamischen Kontextes fand.

Bei den neuen Übersetzungen scheint der Forschergeist und der Wille zur reinen Erkenntnis zu fehlen. Dasselbe gilt für ein Gesamtkonzept, z. B. in Form einer Dachorganisation, die die unterschiedlichen Übersetzungen sowie die Themen koordiniert. Und so findet man dementsprechend auch kaum Übersetzer, die ihre Werke aufeinander abstimmen, was bedeutet, dass kaum jemand eine bereits vorliegende Übersetzung als Basis für seine eigene neue Arbeit nutzt und die neue Terminologie entsprechend ausrichtet. Die unterschiedliche persische oder gar fremdsprachliche Terminologie der philosophischen Ideen, die aus dem Wes-

ten nach Iran kamen und weiterhin kommen, trugen – und tragen immer noch – zu einer bestimmten „Verwirrung" bei iranischen Gebildeten bei. Es wird zwar immer wieder nach einer neuen originär persischen Terminologie gesucht, diese aber nicht verbindlich vereinheitlicht.

Während in der ersten Übersetzungsphase mit Hilfe des hoch komplexen Wortschatzsystems der arabischen Sprache schnell eine verhältnismäßig einheitliche, verbindliche Terminologie für die philosophischen, naturwissenschaftlichen, medizinischen und astronomischen Werke entstanden war, schienen viele „neue" Übersetzer nicht in der Lage zu sein, den Kern dessen, was sie übersetzten, zu begreifen und zu erkennen, welche Zielsetzungen damit verbunden waren. So übersetzte beispielsweise Mullā Lāzār Hamadānī (19. Jh.) das Buch *Discours de la Méthode* auf Empfehlung des Grafen Gobineau[51], ohne die französische Sprache wie auch die westliche Philosophie gut zu kennen. Später übersetzte Afżal al-Mulk Kirmānī (1851-1905) dieses Buch noch einmal, diesmal aus dem Osmanisch-Türkischen, ohne die vorangegangene Übersetzung Hamadānīs überhaupt zu erwähnen. Schließlich übersetzte Muḥammad ʿAlī Furūġī[52] (1877-1942) das Buch ein drittes Mal, jedoch direkt aus dem Französischen ins Persische. Obwohl diese Übersetzung bei den westlich orientierten Gebildeten Irans gut aufgenommen wurde, traf sie bei den islamischen Gelehrten nicht auf die Resonanz, die nach dem Studium dieses Buches wünschenswert gewesen wäre.[53]

Es erstaunt, dass die Werke der Philosophen oder auch Übersetzer aus der frühislamischen Zeit den iranischen Gelehrten geläufig sind, wohingegen sie die Bücher, die vor der Verfassungsbewegung in Iran geschrieben oder übersetzt worden waren, nicht kennen, weil sie schlichtweg nicht mehr auffindbar sind.[54] So kannten Denker wie Qāżī Saʿīd Qumī (1640-1692) oder Mullā Ṣadrā die Bücher von Aristoteles oder die seiner muslimischen Kommentatoren, wie al-Fārābī oder Avicenna, während die heutigen Iraner kaum Zugang zu den Übersetzungen westlicher Abhandlungen, wie die von Descartes, oder zu den Abhandlungen eines Malkum Ḫān (1833-1908) oder eines Mīrzā Āqā Ḫān Kirmānī (1853-1896) finden.

In der Blütezeit der islamischen Philosophie wurde neben den Übersetzungen der Hauptwerke der griechischen Philosophie, wie z. B. die Werke des Aristoteles, auch deren Kommentare übersetzt. Zu den Kommentatoren zählten wie Porphyrios, Alexander von Aphrodisias und Themistius. Demgegenüber wurden in der iranischen „Neuzeit" weder die Hauptwerke der westlichen Philosophen übersetzt, wie die von Kant und Hegel, noch deren wichtigste Kommentare in Betracht gezogen.[55]

Es ist bemerkenswert, dass ein einziger Text unterschiedliche Übersetzungen aufweist. So liegen beispielsweise von *De caelo* von Aristoteles, in der islamischen Philosophie unter dem Titel *Kitābu's-samāʾ wa'l-ʿālam* (Buch über den Himmel und die Welt) bekannt, die drei Übersetzungen von Ibn al-Biṭrīq, Ḥunain ibn Isḥāq und Abū Bišr Mattā vor.[56]

Einerseits achteten diejenigen, die im Sinne der traditionellen Denkschulen Wissen erwarben oder Unterricht gaben, nicht auf derlei Bücher oder waren mit ihrem Inhalt nicht einverstanden; andererseits setzte sich die Leserschaft solcher Bücher entweder aus dem Kreis hoher Staatsangestellter zusammen oder es waren Geschäftsleute mit einem gewissen politischen Interesse. Ihnen allen fehlte jedoch ein entsprechendes kulturelles oder akademisches Umfeld.

Während bei der frühen Begegnung der islamischen Welt mit der antiken westlichen Philosophie die islamischen Denker die neuartigen Wissenschaften aufgenommen und verarbeitet hatten und dabei aktiv an der Gestaltung des Kulturlebens beteiligt waren, sahen sich die iranischen Gebildeten angesichts der „neuen Begegnung" mit einer westlichen Philosophie konfrontiert, die sich ihnen nicht nur als Aspekt der als überlegen empfundenen Zivilisation, sondern auch als Produkt der Denkweise präsentierte, die hinter der geballten Macht imperialistischer bzw. kolonialistischer Politik des Westens stand. So sahen sich wesentliche Teile der iranischen Gesellschaft als Opfer dieser Aggression, so dass sie mit einer gewissen Voreingenommenheit auf diese neuen Ideen reagierten. Dies bedeutet, dass in Iran die moderne westliche Philosophie von ih-

rem eigentlichen Umfeld getrennt gesehen und erlebt wurde und viele Iraner sie nicht ihrer vollen Bedeutung entsprechend einstuften.

Kurze Übersicht über die Art und Weise der Verbreitung der islamischen Philosophie in Iran

In der Philosophie von Mullā Ṣadrā begegnen sich Mystik, Theologie wie auch Philosophie, und viele nachfolgende Philosophen wurden im Laufe der Zeit immer mehr davon beeinflusst.

Seiner Schule sind Philosophen wie ʿAbd ar-Razzāq Lāhīǧī (gest.1661), Mullā Muḥsin-i Faiż Kāšānī (geb. 1600), Qāżī Saʿīd Qummī (19. Jh.), Ḥāǧǧ Mullā Hādī Sabzawārī und Mudarris Zunnūzī zuzurechnen, die herausragende philosophische Werke verfasst haben. Mullā Hādī Sabzawārī behandelte alle Themen der Philosophie, Logik, Metaphysik, Naturphilosophie und Theologie in Form von Gedichten, die er selber später kommentierte. Seine Gedichte und sein philosophischer Kommentar zählen zu den in philosophischen Kreisen Irans am meisten gelesenen Werken.

Seit über tausend Jahren findet in Iran Philosophieunterricht ohne Unterbrechung oder Zäsur statt. Während dieser Zeit wurden die meisten philosophischen Bücher auf Arabisch geschrieben. Das erste Lehrbuch in persischer Sprache ist der dichterische Kommentar des Ḥāǧǧ Mullā Hādī Sabzawārī, und seit neuerer Zeit wird im Unterricht auch auf das von Sayyid Muḥammad Ḥusain-i Ṭabāṭabāʾī verfasste Werk *Bidāyatu'l-ḥikma* (Ursprung der Philosophie) zurückgegriffen.

[1] Titel der Dissertation, Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität zu Bonn 2003.

[2] As'adī 1998, S. 279 ff.

[3] Hāšimīyān 2002, S. 15.

[4] Ringer 2002, S. 84.

[5] Ebd., S. 168.

[6] Hāšimīyān 2002, S. 91 ff.; Ringer 2002, S. 109.

[7] Pl. von *tanẓīm* = Neuordnung, Reform; mit den *tanẓīmāt* wird die osmanische Reformära 1839-1876 bezeichnet.

[8] Āḫūndzāda 1967, S. 10 ff.

[9] Von Mīrzā Ḥasan-i Tabrīzī (gest. 1944) in Täbris gegründete Hochschule, die ebenfalls mit modernen Unterrichtsformen arbeitete.

[10] Bihnām 1996, S. 41.

[11] Vgl. Ringer 2002, S.114 ff.

[12] Vgl. Ṭabāṭabāī 2003, S. 341 ff.

[13] arab. *munawwar al-fikr*

[14] Vgl. Āl-i Aḥmad 1996, S. 23.

[15] Ebd., S. 264 ff.

[16] In: *Īrānnāma*, Nr. 2, Frühjahr 1372 (1993/94), S. 45.

[17] Vgl. *Īrānnāma*, Nr. 3, Frühjahr 1368 (1979/80), S. 454 ff.; Āšūrī 1997, S. 274 ff.

[18] Vgl. Gilson 1937, S. 191.

[19] Vgl. Lewis, in: Kallscheuer (Hg.) 1996, S. 91.

[20] Ebd.

[21] Vgl. Dūstār 1999, S. 137 ff., wo einige diesbezügliche Missverständnisse erläutert werden.

[22] arab. *banū umayya*

[23] arab. *banū 'abbās*

[24] arab. *ar-rūm*

[25] arab. *bait al-ḥikma*

[26] Dāwarī 1978, S. 106 f.

[27] Vgl. Cahen 1968, S. 128 ff.

[28] Mit „Ungläubigen" sind diejenigen gemeint, die ihren Verstand, Gott zu erkennen, nicht benutzen.

[29] Zit. nach Paret, Rudi: *Der Koran*.
„Taub" und „stumm" ist synonym für diejenigen, die ihren Verstand nicht benutzen.

[30] Fakhry 1983, S. 7.

[31] Vgl. Steinschneider 1869.

[32] Vom seldschukischen Wesir Niẓām al-Mulk (gest. 1092) gegründete Hochschule.

[33] Paret, Rudi: *Der Koran.*

[34] arab. *al-maššā'iyyūn*

[35] pers. *maktab-i iṣfahān*

[36] Šarīf 1984, S. 452.

[37] Ṣadr ad-Dīn Muḥammad b. Ibrāhīm Yaḥyā Šīrāzī Qawā'ī wurde 1571 in Schiras, Süd-Iran, als einziges Kind einer hoch gestellten Beamtenfamilie geboren. Nach dem Tode seines Vaters reiste er zu Studienzwecken nach Isfahan. Dort studierte er Philosophie und Theologie bei Šaiḫ Bahā'ī und Mīr Dāmād und erwarb bald den Ruf eines hervorragenden und scharfsinnigen Denkers. Er galt als fromm und zurückgezogen und ging seinen religiösen Verpflichtungen nach, die ihn insgesamt siebenmal zur Pilgerschaft nach Mekka führten. Er starb 1640 während einer dieser Reisen in Basra.

Mullā Ṣadrā war zu seiner Zeit aufgrund seiner pantheistischen Äußerungen Zielscheibe der orthodoxen Religionsgelehrten, weshalb er sich aus dem öffentlichen Leben zurückziehen und 15 Jahre in den Gebirgen um Qumm (südlich von Teheran) verbringen musste. Er beklagt sich im Vorwort seines Werkes *Al-asfār al-arbaʿa* (Die vier Reisen) ausführlich über Diffamierungen seitens der Bevölkerung wie auch mancher kurzsichtiger Zeitgenossen. Während seines Aufenthaltes in den Gebirgen um Qumm entfernte er sich weitgehend von der Lehre des Aristoteles und wandte sich der Mystik zu: „Ich habe meine Seele durch schweres Leben und Askese gereinigt, und so leuchten die göttlichen Lichter *(anwār-i malakūtī)* auf sie. Viele Geheimnisse dieser Welt wurden mir klar. Es wurden mir die Rätsel offenbar, die ich durch rationale Beweisführung nie hätte erkennen können. Diese Geheimnisse wurden mir mittels Visionen *(šuhūd)* enthüllt. Vgl. Mullā Ṣadrā 1987, Bd. 1, S. 3.

[38] Naṣr 1969, S. 139 ff.

[39] arab. *al-ḥikmatu'l-mutaʿāliyya*

[40] Diese Eigenschaft der Philosophie von Mullā Ṣadrā, die eine Verschmelzung von Philosophie und Religion ermöglicht hat, verursacht nach Ansicht mancher Soziologen, die sich mit der iranischen Gesellschaft auseinander setzen, die Selbstisolierung Irans beim Fortschritt und bei der Annäherung an das westliche Denken (Ṭabāṭabā'ī, Sayyid Ğawād 1988, S. 27 u. 270). Einige westliche Philosophen, wie z. B. Hans Blumenberg, sind der Ansicht, dass die Aufklärung im Westen eine Reaktion auf die totalitäre Auffassung der mittelalterlichen Theologie gewesen sei. Diese totalitäre Auffassung geht davon aus, dass der nicht mit dem menschlichen Verstand zu begreifende Gott in seiner Allmacht einzig und allein die Welt beherrsche und seinen Willen in der Welt durchsetze und dass die menschliche

Vernunft eigentlich nicht in der Lage sei, den Zweck der Taten Gottes zu begreifen. Vgl. Blumenberg, 1996, S. 195-204.

Einige iranische Denker sind der Meinung, dass die Theologie von Mullā Ṣadrā fähig sei, zwischen Gott und dem Menschen Versöhnung zu stiften und infolgedessen Übergriffe auf die Religion und auf die von der Religion gestützte Herrschaft zu verhindern (Naṣr 1969, S. 207-220).

Im Iran des 19. Jahrhunderts regelten die islamischen Gesetze *(šarīʿa)* alle Aspekte des menschlichen Daseins. Die Grundlage der islamischen Gesetze sind die Überlieferungsstränge von *waḥy* (Offenbarung Gottes im Koran) und *ḥadīṯ*. Bei Mullā Ṣadrā verband sich philosophisches Denken mit dieser Überlieferung und erhielt so eine neue, höhere Bedeutung. In der Philosophie Mullā Ṣadrās wird die Überlieferung gerechtfertigt und die Vernunft verschmilzt mit dem Glauben. Nur wenn man diese Kombination aufmerksam betrachtet, kann man die Identität der islamischen Philosophie verstehen. In der neu entstandenen westlichen Philosophie der Aufklärung ist der Mensch derjenige, der für die Ordnung seines Lebenssystems die Verantwortung übernimmt und die entsprechenden Gesetze und Regeln schafft. Demgegenüber stützt sich in der Philosophie Mullā Ṣadrās das gesamte Dasein auf Gott. Bei Ṭabāṭabāʾī ist es die Übereinstimmung von Mystik *(taṣawwuf)* und Philosophie bei den islamischen Denkern und bei Blumenberg die Einheit von Gnostik und religiösem Denken bei den Kirchenvätern (z. B. Augustinus), die zu den Ursachen von Niedergang und Zurückgebliebenheit zählten.

Die Beziehung von Religion und Philosophie wird im Westen während der Renaissance aufgelöst. Mit René Descartes (1596-1650) hat sich die neue Philosophie von der mittelalterlichen Philosophie getrennt, weil „im Inneren der philosophisch-ideellen Strukturen des Christentums die Verschmelzung und Übereinstimmung zwischen Vernunft und Glauben beeinträchtigt wird." (Naṣr, 1969, S. 207-220). Aber die iranisch-islamische Philosophie des 17. Jahrhunderts mit ihrer Übereinstimmung von Vernunft und Glauben war für die muslimischen Denker dermaßen überzeugend, dass sie, im Gegensatz zu ihren westlichen Kollegen, keine Alternative zur Lösung der Widersprüche zwischen den mit Hilfe der menschlichen Vernunft (*ratio*, arab. *ʿaql*) geschaffenen Gesetzen und den religiösen Gesetzen *(šarīʿa)* gesucht haben.

[41] Mit der *iranischen Neuzeit* ist hier der Zeitraum nach der Niederlage der Iraner gegen die Russen (um 1813) gemeint, die das traditionelle iranische Weltbild erschütterte. Die Definition der *iranischen Neuzeit* setzt sich aus subjektiven, aber auch objektiven Faktoren zusammen. Zu den objektiven Faktoren zählt die industrielle Revolution in Europa, die die wirtschaftlichen Beziehungen zu Iran, gewollt oder ungewollt, veränderten und damit auch die traditionellen Geschäftsbeziehungen der Iraner. Infolgedessen ist es Europa gelungen, in Iran wirtschaftlich Fuß zu fassen. Vgl. Zībākalām 1997, S. 219; Farahwašī 1981, S. 58.

Zu den subjektiven Faktoren zählt die Entwicklung einer neu definierten Terminologie. Die subjektiven Änderungen und Entwicklungen wirkten sich auf die Überzeugungen, Kenntnisse und Ansichten der iranischen Denker aus. Dies ergab für sie neue Horizonte, die alte Überzeugungen in Frage stellten und neue Einsichten an ihre Stelle setzten. Auf der einen Seite traten Begriffe wie Fortschritt, Industrie, Wissenschaft und Eisenbahn in Erscheinung, auf der anderen Seite Ideen wie Freiheit, Demokratie, Gleichberechtigung, Gesetze, Sicherheit, Parteien, Begrenzung der Macht der Regierung, Zeitungen und Parlament.

[42] Die Liste der Verfasser und Übersetzer philosophischer Werke seit der Verfassungsbewegung, als in Iran wieder Despoten bzw. Diktatoren herrschten (bis auf die Jahre 1951-1953, in denen der gewählte Premierminister Mossadeq regierte), entspricht der Liste der Ideologien und der Parteiinteressen. Doch auch zur Zeit Riżā Šāhs (1878-1944), als dem Parteienwesen und den politischen Aktivitäten enge Grenzen gezogen wurden, beschäftigte sich ein Politiker, Muḥammad ʿAlī Furūġī (1877-1903), mit der Philosophie. In dieser gesamte Zeit ist niemand zu finden, der sich der Philosophie ohne politisches Interesse zugewandt hätte.

[43] Der englische Diplomat begann im Jahre 1811 seinen Dienst als Sekretär des englischen Botschafters Gore Ousely in Iran. Er belieb ungefähr acht Jahre. Neben zwei Reiseberichten verfasste er das Buch *Ḥāǧǧī Bābā Iṣfahānī*.

[44] Dāwarī 1994, S. 232.

[45] So z. B. das geschichtsphilosophische Werk *Die Geschichte des Niedergangs des Römischen Reiches*, das von einem Ingenieur (sic !), sowie das Lehrbuch *Die Prinzipien der Philosophie*, das von einem Mathematiklehrer (sic!) ins Persische übersetzt wurde.

[46] Behbūdī 1996, S. 213.

[47] „Die neue Vorstellung der Macht ist weniger juristisch und militärisch, dafür mehr wirtschaftlich und finanziell. Immerhin reicht diese Macht aus, den Seevölkern und vor allem England zu erlauben, ihren blendenden Vormarsch in Asien fortzusetzen. Dabei stößt es in Indien auf keine Schwierigkeiten, wohl aber in China, weil dieser große kontinentale Komplex den Angriffen von See her besser Widerstand leisten kann. Rußland setzt die Eroberung von Zentralasien fort, und Frankreich sieht eine neue Bestimmung am südlichen Ufer des Mittelmeers, in Afrika." Vgl. Morazé 1959, S. 177.

[48] Beispielsweise unterscheidet sich der griechische (aristotelische) Gott vom islamischen erheblich. „Die Verwandlung des aristotelischen Gottes in der islamischen Philosophie ist grundsätzlich eines der großen Ereignisse in der Geschichte der Philosophie. Infolge dieser Veränderung mündet die aristotelische Philosophie in die Tradition der islamischen Philosophie und danach in die christliche und westliche Philosophie ein." Falātūrī wies darauf hin, dass die Übersetzer der aris-

totelischen Metaphysik den griechischen Gottesbegriff *theos*, den unbeweglichen Beweger, in den arabischen Gottesbegriff *allāh* übertragen haben. Seiner Meinung nach wurde diese Synthese allerdings „mit der Bewahrung, aber auch Dominanz des islamischen Denkens" geschaffen. Vgl. Falaturi 1984, S. 206 u. 213.

[49] Lewis schreibt: „Zwischen 1822 und 1824 wurde 243 Bücher in Kairo gedruckt, von denen bei weitem der größte Teil Übersetzungen waren. Obwohl sie in Ägypten, einem arabisch sprechenden Land, gedruckt wurden, erschien mehr als die Hälfte von ihnen in türkischer Sprache. Im Ägypten Muḥammad ʿAlī Paschas war Türkisch immer noch die Sprache der herrschenden Elite, und Werke über militärische und seemännische Themen, darunter reine und angewandte Mathematik, wurden deshalb fast ausschließlich in dieser Sprache herausgebracht." Vgl. Lewis 1983,S. 297 f.

[50] Vgl. Gespräch mit ʿIbādiyān, 2003.

[51] Graf Gobineau war der Meinung, dass die Ideen von Philosophen wie Spinoza oder Hegel denjenigen islamischer Philosophen ähnelten. Daher seien sie nicht geeignet, eine Entwicklung neuer Ideen bei den Iranern voranzutreiben. Demgegenüber hält er Descartes für das Symbol europäischen Denkens schlechthin und betrachtet ihn als Gegner der Methodik islamischer Philosophen. Er war der Ansicht, dass die Übersetzung des *Discours* die philosophische Schule des Ḥāǧǧ Mullā Hādī Sabzawārī beeinflussen würde. Dies war jedoch offensichtlich nicht der Fall. Vgl. Gobineau o. J., S. 119.

[52] Muḥammad ʿAlī Furūġī, bekannt als Ẓakāʾ al-Mulk, war einer der ersten und wichtigsten Kommentatoren westlicher Philosophie in Iran. Er verfasste das erste persischsprachige Buch über die Geschichte der westlichen Philosophie unter dem Titel *sair-i ḥikmat dar urūpā* (Der Weg der Philosophie in Europa), Teheran 1938, und war 1925 Ministerpräsident unter Riżā Šāh Pahlawī. Furūġī nannte Descartes den Begründer einer Revolution in Wissenschaft und Philosophie in der neuen westlichen Philosophie. Vgl. Furūġī 1938, S. 204.

[53] Aufgrund der auch im islamischen Sinn als „traditionell" empfundenen Ideen Descartes' seitens der Religionsgelehrten *(ʿulamāʾ)* betrachteten sie seine Aussagen als irrelevant. Vgl. Dāwarī, 1984, S. 97 ff.

[54] Vgl. Dāwarī 1994, S. 232 f.

[55] Über die Übersetzungen der Kommentare des Aristoteles ins Arabische s. Ghorab 1972, S. 77 ff.

[56] Vgl. Endress 1966, S. 88 ff.