

Zeitschrift: Asiatische Studien : Zeitschrift der Schweizerischen Asiengesellschaft = Études asiatiques : revue de la Société Suisse-Asie

Herausgeber: Schweizerische Asiengesellschaft

Band: 66 (2012)

Heft: 3

Artikel: Die Verwirrungen der Zöglinge Najafs : Reformkonzepte in der und über die "hawza" im frühen 20. Jahrhundert

Autor: Younes, Miriam

DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-309776>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 26.04.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

DIE VERWIRRUNGEN DER ZÖGLINGE NAJAFS – REFORMKONZEPTE IN DER UND ÜBER DIE *ḤAWZA* IM FRÜHEN 20. JAHRHUNDERT

Miriam Younes, Universität Basel

*Abstract*¹

The article deals with the reform concepts within the *ḥawza* of Najaf in the early 20th century. It analyses articles published in the Shiite journal *al-ʿIrfān* by members of the group “al-shabība al-ʿāmilīya al-najafīya” (“The Najafi-ʿĀmilī-Youth”). The *shabība* was founded in 1925 by young students of Najaf who embraced a radical and comprehensive critique and corresponding agenda of transformation and reform within the religious, political, and societal spheres. The young students of the *shabība* published articles in *al-ʿIrfān* on a regular basis dealing with topics as the state of the *ḥawza*, the political circumstances in Iraq as well as intellectual and political trends in the surrounding Islamic world and Europe. They can be labelled an early reform movement within the *ḥawza* that can at the same time be situated within the broader *nahḍa*-movements in the Arab world. The article seeks to analyse some articles published in *al-ʿIrfān* in the late 20s of the 20th century and to explore the topical and ideological self-positioning of the *shabība* apparent in the articles. The analysis features the differing but comprehensive processes of change that affected the *ḥawza* in this period and made a re-positioning within new contexts possible and necessary.

- 1 Der folgende Artikel ist aus meiner an der Universität Basel laufenden Promotion zu Reformbewegungen in Najaf im frühen 20. Jahrhundert entstanden und ist ein Auszug aus den ersten Quellenauswertungen. Ich danke dem Betreuer meiner Arbeit Prof. Dr. Maurus Reinkowski (Universität Basel) für den Hinweis auf eine mögliche Veröffentlichung in den *Asiatischen Studien*, sowie hilfreiche Anmerkungen zu diesem Artikel. Weiterer Dank gilt Prof. Dr. Robert Gleave (University of Exeter) und dem Komitee des Projektes “Clerical Authority in Shiite Islam” für die Möglichkeit, die Ideen zu diesem Artikel auf der Abschlusskonferenz im März 2012 in Oxford zu präsentieren sowie ihr wertvolles Feedback im Anschluss an meinen Vortrag. Joël László danke ich für wichtige Anmerkungen sowie Korrektur des Artikels.

1. Einleitung

Und wir sind die Gruppe, die sich selber (aufs Geratewohl) mit dem Namen *al-šabība al-‘āmilīya al-nağafiya* bezeichnet. [...] Ja, wir sind alle Personen, die besondere Umstände erlebt haben, durch die wir etwas von der Wahrheit des Lebens verstanden haben, und uns erschienen einige der sozialen und moralischen Mängel und Schwächen, von denen seit Zeiten unsere wissenschaftlichen und religiösen Zustände befallen sind. [...] Und wir geben von uns [...] einige Seufzer und einiges Ächzen und schicken diese an die leuchtende Zeitschrift *al-‘Irfan*, [...] dann werden sie dort veröffentlicht für uns unter Künstlernamen aus Gründen, die niemandem unbekannt sind, und es ist in der Folge nicht nötig, dass die Brüder und Freunde unsere richtigen Namen kennen und “uns blossstellen durch das, was sie sagen”, da wir seit jener Zeit “Modernisten”, dann “Häretiker”, dann “Ketzer” wurden.²

Mit diesen Worten beschreibt der spätere libanesische Intellektuelle und führende Kopf der libanesischen kommunistischen Partei Ḥusayn Murūwa (1910–1987)³ im Jahre 1929 die Aktivitäten und Positionen der Mitglieder der *šabība al-‘āmilīya al-nağafiya*, der “‘Āmilitischen-Najafī Jugend” (im Folgenden *al-šabība* abgekürzt). Als Murūwa die Worte schrieb, war er ein junger Student von achtzehn Jahren an der *ḥawza* von Najaf⁴; die *šabība*, als deren Mitglied er sich

2 MURŪWA, 1928: 410ff. Diese sowie die folgenden Übersetzungen stammen alle von der Autorin des Artikels.

3 Ḥusayn Murūwa wurde 1910 in Haddatha im heutigen Südlibanon als Sohn eines schiitischen Klerikers geboren. Er studierte als junger Mann in Najaf bis er im Jahre 1938 die *ḥawza* verliess, um als Journalist und Lehrer zu arbeiten. Er kehrte 1949 zurück in den Libanon, und wurde im Jahre 1951 Mitglied der dortigen Kommunistischen Partei. Murūwa ist bekannt als kommunistischer Intellektueller und Literaturkritiker, der sich auch kritisch mit der islamischen Vergangenheit beschäftigte. Er wurde 1987 im Zuge von Ermordungen führender Kommunisten in Beirut ermordet. Vgl. NAEF, 2001: 256; ABISAAB, 2008: 240–242, ausführlicher zu Murūwas Leben und Wirken DJAVID KHAYATI, 2011. Murūwa selber beschreibt sein Leben in dem autobiographischen Interview “Wulidtu šayḥan wa amūtu ṭiflan” (MURŪWA, 1995) und dem autobiographischen Essay “Min al-Nağaf daḥala ḥayātī Mārks” (MURŪWA, 1997: 89–113).

4 Der Begriff *ḥawza ‘ilmīya* (wörtlich “wissenschaftlicher Kreis”) bezeichnet die schiitisch-religiöse Hochschule, an der ein angehender schiitischer Rechtsgelehrter studiert. Das Studium an einer *ḥawza* gliedert sich in drei Teile 1. *muqaddamāt* (“Einleitungen”), 2. *suṭūḥ* (“Oberflächen”) und 3. *dars al-ḥārīğ* (“Studium des Abschlusses”). Das Curriculum und damit das Studium an der *ḥawza* zeichnen sich dennoch durch einen informellen, wenig geregelten Charakter aus, was oft mit dem Begriff der “Ordnung in der Unordnung” bezeichnet wird. Die berühmtesten *ḥawzas* sind die *ḥawza* von Najaf und die iranische *ḥawza* in Qom, die allerdings erst 1922 gegründet wurde. Vor allem im Fall dieser beiden *ḥawzas* ist unter dem Begriff *ḥawza* auch nicht eine einzige Schule zu verstehen, sondern

bezeichnet, war eine wenige Jahre vorher gegründete Vereinigung von jungen Studenten aus Najaf, die sich mit dem Ziel zusammengeschlossen hatte, eine vielschichtige und umfassende Agenda der Reform innerhalb der *hawza* zu diskutieren und ihre Durchsetzung anzustreben. Die oben zitierten Worte sind Teil einer Rede, die Murūwa vor einer Gruppe von schiitischen Rechtsgelehrten in Tayr Dibba im heutigen Südlibanon gehalten hatte und die im November 1929 in der schiitischen Zeitschrift *al-ʿIrfān*⁵ abgedruckt wurde. Die Rede Murūwas, in der sich dieser thematisch vor allem mit dem schiitischen Bildungssystem in Najaf auseinandersetzt, liest sich dennoch auch vor allem als programmatische und intellektuelle Selbstpositionierung sowohl seiner Person als auch der *ṣabība* Anfang des 20. Jahrhunderts. Die oben zitierten Auszüge aus der Rede skizzieren bereits die grundlegenden Punkte dieser Positionierung: Murūwa weist sich und seinen Gleichgesinnten eine besondere Stellung der Aufklärung und Aufdeckung zu, in einer Zeit, die er als krisenhaft und reformbedürftig einschätzt. Der Zusammenschluss zur *ṣabība* fand zu diesem Zwecke und mit diesem Ziel statt. Die aufklärerische Rolle, die Murūwa der *ṣabība* zuschreibt, drückt sich in der regen Veröffentlichungstätigkeit ihrer Mitglieder in der Zeitschrift *al-ʿIrfān* aus. Dies weist auf eine Präsenz der *ṣabība* in der schiitischen Öffentlichkeit der damaligen Zeit hin, gleichzeitig macht Murūwa aber auch deutlich, dass die Gruppe eine Aussenseiterposition einnimmt, und mit kritischen sowie ablehnenden Reaktionen konfrontiert ist. Veröffentlicht in *al-ʿIrfān*, einer der wichtigsten schiitischen Zeitschriften des frühen 20. Jahrhundert, geschrieben von einem jungen Studenten der *hawza* von Najaf, gibt das Zitat Murūwas auch einigen Aufschluss über den Zustand der Welt der schiitischen Gelehrsamkeit Anfang des 20. Jahrhunderts: ähnlich den sunnitischen Wissenschaftszentren wie Kairo und Damaskus war auch die schiitische Welt der Najafi *hawza* von Ideen und Diskussionen um Kritik, Reform und Verände-

eher eine Art "Ensemble" von *madrasas*, die in einer Stadt liegen. Rula Abisaab vergleicht dies treffenderweise mit dem Collegesystem in Oxford. (ABISAAB, 2006: 231) Die *hawza* von Najaf wurde als erste 12er-schiitische Hochschule im Jahre 1057 von Shaykh al-Ṭūsī gegründet. Sie entwickelte sich zum Hauptausbildungszentrum schiitischer Gelehrsamkeit und behielt diesen Status bis in die 1920er Jahre. In der Stadt Najaf befindet sich zudem die Grabstätte des ersten Imams der 12er-Schia, ʿAlī ibn Abī Ṭālib. Weitere Literatur zu den *hawzas* in Najaf und Qom, vgl. JAMAL, 1960: 15–22; HEINE, 1990: 204–218; LITVAK, 2000, 2: 58–78; MALLAT, 1993: 39–44; ZAMAN, 2007: 242f.; MOTTAHEDEH, 1985; MERVIN, 2010; SINDAWI, 2009: 859–862; SINDAWI, 2007.

- 5 Eine detaillierte Beschreibung der Zeitschrift *al-ʿIrfān* sowie ihrer Bedeutung findet sich in Kapitel 4 (S. 725f.) dieses Artikels.

rung geprägt und demnach ein Bestandteil der Reformbewegungen und -diskussionen, die im Allgemeinen mit dem Begriff der *nahḍa*⁶ bezeichnet werden. Die Tatsache, dass Murūwa seine Rede in Tayr Dibba hielt, weist gleichzeitig darauf hin, dass diese Diskussionen durch den Transfer und die transregionalen Vernetzungen, die die schiitischen Regionen seit Jahrhunderten verbanden, eine weite Dimension und Wirkungskraft über die *hawza* hinaus entfalteten. Murūwas Position als junger Student der *hawza* wiederum zeigt, dass die Diskussionen, die die 12er-schiitischen Welten erfasst hatten, nicht nur von den '*ulamā*' geführt wurden, sondern von verschiedenen Gruppen innerhalb der *hawza* aufgenommen und entwickelt wurden.

Diskussionen über Reform und Veränderung, eine relativ breite Partizipation sowie ein transregionaler Bezugsrahmen, in dem diese Debatten stattfanden, überraschen auf den ersten Blick nicht. Sie gehören vielmehr zu den Charakteristiken der schiitischen Welten und werden durch die Struktur und Ausrichtung innerhalb der *hawza* begünstigt. Die weitgehende wirtschaftliche und politische Unabhängigkeit der *hawza* von Najaf, das flexible Lehrsystem für '*ulamā*' und Studenten sowie der hohe gesellschaftliche, religiöse und wirtschaftliche Status, den Najaf lange Zeit als Zentrum schiitischer Gelehrsamkeit innehatte, förderten ein System des Austauschs und der Entwicklung sowie Integration von Kritik, darauf aufbauenden Veränderungen, Reformen und neuen Ideen.⁷ Ende des 19. und Anfang des 20. Jahrhunderts muss die *hawza* von Najaf aber auch jenseits dieser jahrhundertealten erfolgsträchtigen Paradigmen betrachtet werden und wird allgemein mit einem Zustand des Niedergangs und der Krise in Verbindung

6 Der Begriff *nahḍa* (wörtlich "Erneuerung, Erwachen") bezeichnet ein Wiederbeleben und Erneuern des intellektuellen und kulturellen Lebens und Wirkens in der arabischen Welt etwa seit der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts, in dem sich die Protagonisten sowohl mit dem arabischen Erbe, als auch mit "modernen" Ideologien und Ideen auseinandersetzten. Elizabeth Kassab definiert sechs übergreifende Hauptthemen, mit denen sich die *Nahdisten* in dieser Zeit beschäftigten: 1. Der Aufstieg und Zerfall von Zivilisationen; 2. Fortschritt und Entwicklung, so wie sie vermeintlich im europäischen Kontext beobachtet wurden; 3. Themen der Politik, vor allem die Frage nach politischer Gerechtigkeit; 4. Wissenschaft, vor allem die Errungenschaften der modernen Naturwissenschaften; 5. Religion, vor allem im Bezug auf ihre Kompatibilität mit moderner Wissenschaft, sowie 6. Genderfragen. Die Beschäftigung mit diesen Fragen drückte sich vor allem in zunehmenden literarischen und kulturellen Tätigkeiten, der Gründung von Zeitschriften und Zeitungen, Reformen im Bildungswesen, vermehrten Übersetzungstätigkeiten, sowie der Gründung von politischen und kulturellen Debattierclubs aus, in denen auch ideologische Neuerungen diskutiert und entwickelt wurden. Vgl. KASSAB, 2010: 19–22.

7 Vgl. dazu MERVIN, 2010: 103, 109–112; NAKASH, 1994: 245f.; SINDAWI, 2007: 834f.

gebracht. Die Gründe hierfür müssen vor allem in den makro- und mesohistorischen Umbrüchen der Zeit wie der Etablierung der britischen Mandats Herrschaft im Irak, der damit einhergehenden Festschreibung eines nationalen Gebietes, der Errichtung der irakischen Monarchie sowie des Aufbaus eines staatlich kontrollierten Bildungssystems innerhalb dieser neuen Realitäten betrachtet werden.⁸ Durch rigorosere staatliche Kontrolle über das Erziehungssystem verlor die *hawza* sowohl ihre wirtschaftliche und politische Unabhängigkeit und war auch mit neu gegründeten säkularen Bildungsinstitutionen als Konkurrenz zum traditionell religiösen Lehrsystem konfrontiert. Die Etablierung von nationalen Grenzen erschwerte zudem die ehemals transregionalen Verbindungen zu Regionen wie Libanon und Iran.⁹ Diese tiefgreifenden Veränderungen erschütterten die *hawza* einerseits in ihren Grundfesten, andererseits führte die oben beschriebene Flexibilität innerhalb der *hawza* zu verstärkten Versuchen, diesen Erschütterungen entgegenzuwirken. Das Bewusstsein der Krise und die gleichzeitigen Versuche, diese zu überwinden spiegelten sich in den Reformkonzepten wieder, die sich innerhalb der *hawza* Anfang des 20. Jahrhunderts entwickelten. Diese spannungsreiche Ambivalenz findet ihre Entsprechung in der umfassenden Kritik, die aus Murūwas Worten deutlich wird. Einerseits kann das Zitat demnach als ein Ausdruck der alten Strukturen der *hawza* gelesen werden, die transregionale Vernetzung sowie Entwicklung und Ausdruck von Reformideen begünstigten, andererseits zeigt sich in der Absolutheit der Kritik bereits die Wahrnehmung der ebengleichen Absolutheit der Krise, in der die alten Strukturen der *hawza* in ihren Grundfesten in Frage gestellt werden.

Murūwas Zitat ist *ein* Beispiel für die umfassenden und vielschichtigen Reformdiskussionen und -konzepte innerhalb der *hawza* von Najaf im frühen 20. Jahrhundert, deren thematische Bandbreite die politischen, gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Umstände im Irak sowie in den umliegenden arabischen Ländern und Iran und Europa, als auch die konkreten Zustände innerhalb der *hawza* umfasste. Der vorliegende Artikel versucht anhand einiger ausgewählter Beiträge, die in der zweiten Hälfte der 1920er Jahre veröffentlicht wurden, diese Reformdiskussionen zu skizzieren und innerhalb ihrer lokalen und transregionalen Bezüge zu positionieren. Der Fokus liegt auf den Veröffentlichungen von Mitgliedern der oben genannten *ṣabīḥa* in der schiitischen Zeitschrift *al-ʿIrfān*,

8 Diese Entwicklung lässt sich vor allem an den sinkenden Studierendenzahlen in Najaf Anfang des 20. Jahrhunderts verdeutlichen. Vgl. zu den Zahlen MERVIN, 2010: 102; NAKASH, 1994: 241.

9 Vgl. KADHEM, 2010: 2f., LITVAK, 2000; NAKASH, 1994: 240–262.

die sich durch ihre radikale und umfassende Kritik an den Umständen der Zeit auszeichnen. Von Tarif Khalidi als die “angry young shaykhs” bezeichnet, wird der radikale Ansatz der *ṣabība* in der Forschung immer wieder betont, ebenso wie die Tatsache, dass viele Mitglieder der *ṣabība* an einem Punkt ihres Studiums die *hawza* verliessen und eine “Intellektuellenkarriere” als Journalisten und Lehrer der Ausbildung zum schiitischen Rechtsgelehrten vorzogen.¹⁰ In ihrem radikalen Reform- und Veränderungswunsch, der letzten Endes im Abbruch des Studiums an der *hawza* mündete, verkörpern die einzelnen Mitglieder der *ṣabība* die oben beschriebene Ambivalenz aus der Wahrnehmung der Krise einerseits und der Dynamik des Aufbruchs, die eine solche Wahrnehmung hervorrufen kann, andererseits. Der vorliegende Artikel sucht den Fokus auf diese Ambivalenz zu legen, und stellt in diesem Zusammenhang die Frage, ob und wie der traditionell-schiitische Bezugsrahmen, den die *hawza* lange Zeit bot, seinen Geltungsanspruch verlor und in welchen neuen Bezugsrahmen sich die Studenten in den Debatten positionierten. Hier wird die These verfolgt, dass die flexible und transregional verflochtene Ausrichtung der *hawza* im Zuge der neuen Umstände zwar an Wirkung verlor, doch der Positionierung in neue ebenfalls transregional ausgerichtete Bezugsrahmen dienlich war.¹¹ Die Debatten, die von den jungen Mitgliedern der *ṣabība* in *al-ʿIrḩān* in den 1920er Jahren geführt werden, zeigen einerseits diese neue Positionierung in ihren Anfängen auf und verweisen gleichzeitig auf den noch bestehenden Wunsch nach einer Reform und Veränderung innerhalb der Strukturen der *hawza* selber. Die hier gewählten Begriffe “Reform” sowie “Reformdebatten” gehen auf den arabischen Begriff *isḩāḩ* zurück, und werden hier vor allem deswegen verwendet, weil sie von den Protagonisten in den Debatten verwendet werden, um ihre eigene Kritik sowie Agenda der Veränderung auf verschiedenen Ebenen zu etikettieren. Im folgenden Artikel soll demnach auch untersucht werden, welche inhaltlichen und semantischen Konnotationen der Begriff des *isḩāḩ* innerhalb der gewählten Debatten in sich trägt. Der Begriff *isḩāḩ* steht in enger Verbindung zur Periode sowie zu den gedanklichen Schwerpunkten der *naḩḩa* und ist in diesem Zusammenhang schon vielfach in der Forschung behandelt worden.¹² Auffallend

10 KHALIDI, 1981: 116. Vgl. zu den Aktivitäten der *ṣabība* auch CHALABI, 2006: 108, 146; MERVIN, 2000: 184, 209f.; NAKASH, 1994: 262; NAEF, 2004: 148.

11 Diese transregionale Verbindung und Vernetzung von Ideen und Akteuren im Kontext des Irak in der *naḩḩa*-Periode wird vor allem von Orit BASHKIN aufgezeigt. Vgl. BASHKIN, 2009, 2: 142f.

12 Der Begriff *isḩāḩ* kann wörtlich mit den Begriffen “Reform”, aber auch “Wiederherstellung” sowie “Schaffung von Frieden und Ordnung” übersetzt werden. Im Zuge der *naḩḩa* wird mit

ist hierbei, dass der Begriff vor allem in den einschlägigen sunnitischen Kontexten um die Azāhr sowie um Protagonisten wie Muḥammad ‘Abduh (1849–1905), Muḥammad Rašīd Riḍā (1865–1935) und Ġamāl al-Dīn al-Afġānī (1838–1897) betrachtet wird und der schiitische Kontext kaum Beachtung findet.¹³ Eine nähere Betrachtung des Begriffes *islāḥ* in den hier gewählten Debatten soll demnach auch einer bisher ausgebliebenen Integration einer schiitischen Narrative in die *nahḍa*- und *islāḥ*-Forschung dienlich sein. Die Selbstbeschreibung der Mitglieder der *ṣabība* als *muṣliḥūn* im Dienste der *islāḥ* verweist bereits auf den übergreifenden Kontext, in den sich die Mitglieder der *ṣabība* verorten.

Der neue transregionale Fokus, der in den Debatten deutlich wird, zeigt sich auch in der Bedeutung, die Murūwa der Veröffentlichung der Debatten in der Zeitschrift *al-‘Irfān* beimisst. Die Wichtigkeit von *al-‘Irfān* als die erste schiitische Zeitschrift, die bis in die 50er Jahre eine der bedeutendsten Zeitschriften in der arabischen und vor allem schiitischen Welt darstellte, ist in der Forschung oft betont worden.¹⁴ Der Erfolg von *al-‘Irfān* verweist einerseits auf den Erfolg oder das Bestehen des transregionalen Bezugsrahmens, der in der Verbreitung von Ideen und Wissen durch die Zeitschrift verkörpert wird. Andererseits wird dadurch auch eine neue Form des Wissenstransfers deutlich, der durch die Zeitschrift als neues Kommunikationsmedium der Zeit versinnbildlicht wird. Die Debatten in *al-‘Irfān* sind bereits unter verschiedenen Aspekten unter-

dem Begriff vor allem eine Art neu aufgekommener orthodoxer Reformismus verbunden, der sich beispielhaft in den doktrinären Lehren von Muḥammad ‘Abduh und Muḥammad Rašīd Riḍā zeigt. Der Begriff *muṣliḥūn* bezeichnet im Koran vor allem diejenigen, die fromme Handlungen vollziehen. Moderne muslimische Reformer wählen diese Selbstbeschreibung also, um sich in einer Tradition mit diesen frühen muslimischen *islāḥ*-Vertretern und damit den Propheten zu verorten. Obwohl es schwer ist, die inhaltliche Aufladung des Begriffes, wie ihn diese modernen Reformer prägten, in der Kürze zu fassen, und auch unter den verschiedenen *muṣliḥūn* selber keine Einigkeit über eine Definition besteht, so kann der Versuch einer Verbindung aus einer ethischen und spirituellen Erneuerung des Islam mit seiner gleichzeitigen sozialen und intellektuellen Emanzipation als prägnantes Charakteristikum genannt werden. Vgl. zu dem Begriff und seiner Bedeutung innerhalb der *nahḍa*: AHMAD, 2012; ABUKHALIL, 1995; GIBB, 1947; KERR, 1966; HOURANI, 1983; KEDDOURI, 1997; PETERS, 2005; VOLL, 1983.

13 Der Begriff *islāḥ* oder *muṣliḥūn* im schiitischen Kontext findet in den Artikeln zu *islāḥ* und “Revival and Renewal” in der *Encyclopaedia of Islam* und in der *Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World* keine Erwähnung. Vgl. AHMAD, 2012; ABUKHALIL, 1995: 242–243 u. 431–434.

14 Vgl. GLASS, 2004: 144–150; KHALIDI, 1981; NAEF, 1996; NAEF, 1996, 2; NAEF, 2002; MERVIN, 2000.

sucht worden.¹⁵ Der Fokus dieses Artikels liegt auf den Debatten, die von Mitgliedern der *šabība* in Najaf in der Zeitschrift Ende der 20er Jahre veröffentlicht wurden. Damit sollen einerseits die Umstände innerhalb der *ḥawza* als auch ihre transregionalen Bezüge in dieser Zeit in den Blick genommen werden. Obwohl die *šabība* und ihre Debatten sowie Aktivitäten in einzelnen Forschungsbeiträgen bereits einige Aufmerksamkeit erfahren haben,¹⁶ ist eine detaillierte Behandlung ihrer Aktivitäten, ihrer Selbstpositionierung sowie ihrer Einordnung in die Kontexte ihrer Zeit bisher nicht erfolgt. Der vorliegende Artikel sucht eine dementsprechende Einordnung und versucht hier einem doppelten Defizit entgegenzuwirken: Einerseits soll eine bereits angesprochene Integration von *išlāḥ*-Debatten und -konzepten innerhalb schiitischen Kontexten in die *nahḍa*-Forschung vorgenommen werden. Andererseits soll die Entstehung der Reformkonzepte der *šabība* auch im Kontext der schiitischen Najafī *ḥawza* betrachtet werden. Hier wird vor allem versucht, die frühen Diskussionen der *šabība* innerhalb der entstehenden Reformdebatten in der *ḥawza* zu betrachten und einzuordnen. Die Betrachtung der frühen Diskussionen der *šabība* sind hier als erster Schritt möglicher weiterer Untersuchungen zu verstehen, die sich mit der Entstehung und der Entwicklung von Reformkonzeptionen und schiitischer Intellektualität beschäftigen sollen.

2. Zwischen Krise und Reform I:

Die *ḥawza* von Najaf im frühen 20. Jahrhundert

Die Entstehung der *šabība* sowie ihrer Ideen und Reformdebatten können nicht ohne die allgemeine Betrachtung von Ideen und Diskussionen über Reform und Veränderung innerhalb der *ḥawza* von Najaf etwa ab Ende des 19. Jahrhundert untersucht werden. Reformdebatten im Zuge der *nahḍa* unter schiitischen Intellektuellen und Rechtsgelehrten im Kontext des Iraks im Allgemeinen und der *ḥawza* von Najaf im Besonderen haben in der bisherigen Forschung wenig Aufmerksamkeit erfahren. Während sowohl die klassischen "*nahḍa*-Zentren"

15 Vgl. Forschungen zum 'āmilitischen Charakter von al-'Irfān und seine Rolle in der schiitischen Identitätsfindung im libanesisch-nationalen Kontext: NAEF, 2002; CHALABI, 2006: 168–173; zu Debatten über schiitisch-politischen Aktivismus: MALLAT, 1988; zu den Debatten über Frauenfragen: WEISS, 2007. Einen Einblick in die Debatten aus und über Najaf geben MERVIN, 2000 und ENDE, 1997.

16 Vgl. CHALABI, 2006; ENDE, 1997; KHALIDI, 1981; MERVIN, 2000; NAEF, 2001.

wie Kairo, Alexandria, Damaskus und Beirut und ihre medialen Organe wie *al-Muqataf* (wörtl.: „Die Auslese“) und *al-Manār* (wörtl.: „Der Leuchtturm“) gut untersucht wurden,¹⁷ als auch die innersunnitischen Diskussionen um eine Reform des Bildungssystem z.B. in der Azhār-madrassa in Kairo in der Forschung behandelt wurden,¹⁸ werden ähnliche Bemühungen im schiitischen Kontext bisher wenig beachtet. Seit den 90er Jahren sind die Entwicklungen der Schia im Irak und der *hawza* von Najaf vor allem von Yitzhak Nakash behandelt worden. Hier findet sich auch eine detaillierte Untersuchung der verschiedenen Reformideen und -bewegungen in Najaf seit Ende des 19. Jahrhunderts.¹⁹ Ausserdem haben vor allem der Artikel von Werner Ende über Muḥsin Šarāra (1901–1946)²⁰, ein Najafi Student und Mitglied der *šabība*, und dessen Diskussion über das Najafi Erziehungssystem sowie das Buch von Sabrina Mervin zu Reformdebatten und -konzepte im südlibanesischen Kontext den Fokus auf die Integration einer schiitischen Narrative in die Geschichte der *nahḍa* gelenkt.²¹ Mit ihrer Studie zu den Aktivitäten irakischer Intellektueller in Bagdad im haschemitischen Irak hat in den letzten Jahren zudem Orit Bashkin innerhalb der *nahḍa*-Forschung sich mit dem Irak beschäftigt,²² ausserdem hat Michaelle Browsers in einem kurzen programmatischen Artikel ein Forschungsdefizit im Hinblick auf Reformbewegungen und -debatten in Najaf seit Ende des 19. Jahrhunderts diagnostiziert:

While we should not be surprised to find such similar developments among Sunni and Shi'i intellectuals in Arab contexts, it is somewhat surprising to find these ideas developing within the *hawza* of Najaf. It is also apparent that English language scholarship on modern Arab political thought gives less attention to these parallels than those Shi'i individuals who express them in their attempt to forge movements aimed at reform, modernization, and revolution.²³

17 Vgl. zu *al-Muqataf* und zu *al-Manār* GLASS, 2004; HADDAD, 2008; HOURANI, 1984; KERR, 1966; RYAD, 2009.

18 Vgl. LEMKE, 1980; ECCEL, 1984; CORRADO, 2011; GESINK, 2010; ZEGHAL, 2007.

19 Vgl. NAKASH, 1994.

20 Vgl. zu seinem Leben ENDE, 1997: 61–70; MERVIN, 2000: 430f.; sowie ausführlich ḤĀQĀNĪ, 1955, vol. 7: 279–294.

21 ENDE, 1997 und MERVIN, 2000, wobei Werner ENDE noch betont, dass Diskussionen um Reform des Lehrcurriculums in Najaf im Vergleich zum sunnitischen Azhār-Kontext wenig bis kaum stattfanden. Vgl. ENDE, 1997: 62.

22 Vgl. BASHKIN, 2009 und BASHKIN, 2009, 2.

23 BROWERS, 2009: 6.

In ihrem Artikel nimmt sie eine Einteilung der Reformbewegungen in Najaf in drei Generationen vor: Während eine erste Generation vor allem aus führenden Klerikern bestand, die sich ab Ende des 19. Jahrhunderts bis etwa 1920 mit Reformideen beschäftigten, nahm die darauffolgende zweite Generation diese Ideen auf, ging durch eine Beschäftigung mit säkularen Ideologien wie Nationalismus und Sozialismus allerdings auch über den religiösen Bezugsrahmen hinaus. Die dritte Generation bestand vor allem aus schiitischen Rechtsgelehrten mit einer politisch aktivistischen Agenda wie sie z.B. von Muḥammad Bāqir al-Ṣadr (1963–1980), Mūsā al-Ṣadr (1928–1978) und Muḥammad Ḥusayn Faḍlallah (1935–2010) verkörpert werden.²⁴

Reformbestrebungen und Wandel innerhalb der *ḥawza* von Najaf sind vor allem im soziopolitischen Kontext der zunehmenden europäischen Expansion bis zur Entstehung der Mandatsgebiete sowie der damit einhergehenden Etablierung der irakisch-nationalen Monarchie entstanden. Ideengeschichtlich werden hier sowohl der Einfluss der islamisch-arabischen *Nahḍisten* als auch der Jungtürkenbewegung und der konstitutionellen Bewegung im Iran betont. Entsprechend drehten sich die frühen Reformgedanken auch um Themen wie Nationalismus und irakische Geschichte, die Idee des Konstitutionalismus, die stattfindende europäische Expansion sowie die Entwicklungen im türkischen und iranischen Kontext. Neben der Frage nach der eigenen Rolle der '*ulamā*' in diesen Entwicklungen wurden auch Fragen nach der Kompatibilität des Islam mit diesen Prozessen sowie nach der notwendigen Transformation der Religion aufgeworfen. Die Auswirkungen dieser Debatten manifestieren sich vor allem in einer zunehmend hierarchisierten und politisierten schiitischen Rechtsgelehrten-schaft, die sich in der politischen Landschaft des ausgehenden Osmanischen Reiches, der britischen Mandats-herrschaft und der irakischen Monarchie positionierten und zunehmend Präsenz zeigten. Die Politisierung der schiitischen '*ulamā*' in Najaf, die sich eben auch oft in Opposition zur politischen Herrschaft positionierte, lässt sich sinnbildlich an der hohen Teilnahme schiitischer Gelehrter aus Najaf an der irakischen Revolte von 1920 ablesen.²⁵

Während sich bis 1920 die Diskussionen in der *ḥawza* also vor allem mit den politischen und wirtschaftlichen Umständen der Zeit und ihren Implikationen für das religiöse Selbstverständnis beschäftigten, war es vor allem die von

24 Vgl. BROWERS, 2009: 6.

25 Vgl. NAKASH, 1994: 49–63, 66–69. Beispiele für diese frühe Generation politisch aktiver '*ulamā*' sind z.B. Muḥammad al-Ḥusayn al-Kāšif al-Ġitā' (1877–1954) und 'Abd al-Ḥusayn Ṣaraf al-Dīn Mūsawī (1872–1957). Vgl. BROWERS, 2009: 6.

Browsers bezeichnete "zweite Generation" von schiitischen Gelehrten und Studenten, die einerseits die Diskussionen der ersten Generation fortsetzte, gleichzeitig aber auch mutiger die Auseinandersetzung mit ideologischem Neuland wie Säkularismus und Sozialismus suchte, sowie die von Werner Ende noch vermisste Diskussion über praktische Reformen²⁶ innerhalb der *ḥawza* aufnahm. Diese Debatten griffen vor allem die Frage auf, wie die *ḥawza* reformiert werden muss, damit sie mit den neuen Umständen der Zeit kompatibel wird. Das Ziel dieser Reformbestrebungen war demnach insbesondere der Aufbau einer neuen Art von *madrassa*, die ein klassisch-religiöses Curriculum mit einem Lehrplan verband, der als modern und/oder säkular verstanden wurde. Diese Diskussionen nahmen vor allem in den 30er Jahren ihren Anfang und fanden ihren Höhepunkt in der 1935 gegründeten Vereinigung *muntadā al-našr* ("Vereinigung der Entfaltung/Verbreitung"), deren Bemühungen um eine neue Form der religiösen Schule ab 1958 mit der Etablierung einer juristischen Fakultät erste Früchte trug.²⁷ Auch wenn die Debatten um eine Reform des religiösen Systems der *ḥawza* wohl eher ab den 30er Jahren zu verzeichnen sind, so weist Nakash dennoch zu Recht darauf hin, dass bereits ab Mitte der 20er Jahre einzelne Stimmen das System der *ḥawza* von Najaf kritisierten und für einen notwendigen Wandel plädierten.²⁸

Die Reformkonzepte innerhalb der *ḥawza* von Najaf können auch nicht abschliessend bewertet werden, ohne einen kurzen Blick auf Reformdebatten in der 1922 gegründeten *ḥawza* im iranischen Qom zu werfen. Einerseits entwickelte sich die neue *ḥawza* schnell zu einem Konkurrent für die irakische *madrassa* und kann damit als einer der Gründe für deren Niedergang betrachtet werden, andererseits kann vor allem ab den 30er Jahren auch eine intellektuelle Wechselwirkung zwischen den beiden *ḥawzas* beobachtet werden. So setzten in Qom in den 60er Jahren ähnliche Reformdiskussionen ein wie in Najaf, in der einerseits eine Änderung des Curriculums der *ḥawza* und Anpassung an "moderne" Umstände gefordert wurden, andererseits auch eine zunehmende Politisierung der '*ulamā*' stattfand. Die Qomer Reformdebatten können als Reaktion und Weiterführung der in Najaf begonnenen Diskussionen und Konzepte betrachtet werden, was auch durch den personellen Austausch zwischen den beiden *ḥawzas*

26 Vgl. ENDE, 1997: 62.

27 Zu *muntadā al-našr* und ihren Aktivitäten vgl. SANKARI, 2005: 42f.; NAKASH, 1994: 265–268.

28 Vgl. NAKASH, 1994: 262–268. Zu den frühen Verfechtern einer Reform der *ḥawza* unter den '*ulamā*' zählt er Muḥammad Ġawād al-Ḥiṣāmī, Sayyid 'Alī Baḥr al-'Ulūm sowie der Hauptbegründer der *muntadā al-našr* Muḥammad Ḥusayn al-Muẓaffar.

begünstigt wurde.²⁹ Eine weiterführende Betrachtung, welche die Ähnlichkeit der Konzepte und Debatten, ihre Transformationen sowie den personellen und intellektuellen Austausch zwischen den beiden *ḥawzas* in den Blick nimmt, sprengt zwar den Rahmen dieses Artikels, wäre aber im Hinblick auf weitere Forschung durchaus wünschenswert.

Der hier gegebene kurze Überblick über Reformbewegungen und -diskussionen in Najaf zeigt, dass selbige durchaus eine Rolle in Najaf spielten, und auch eine klare thematische und inhaltliche Parallele zu sunnitischen und anderen modernistischen Debatten in der *nahḍa* zu sehen ist. Während die hier als erste Generation bezeichneten Akteure vor allem als politisierte '*ulamā*' auftreten, zeigt sich bei der zweiten Generation bereits ein radikalerer Ansatz, der sowohl über die religiös motivierte Politisierung der ersten Generation hinausgeht, als auch konkretere Reformen im innerschiitischen Kontext anstrebt. Es ist innerhalb dieser zweiten Generation, in der die *al-ṣabība* ihren Anfang nimmt und in der ihre Ideen letzten Endes zu verorten sind.

3. Zwischen Krise und Reform II: *al-ṣabība al-ʿāmilīya al-naḡaḡīya*

Die *ṣabība* wurde 1925 von jungen Studenten in Najaf mit dem Ziel gegründet, allgemeine Reformkonzepte innerhalb der *ḥawza* zu diskutieren und ihre Durchsetzung anzustreben. Die Mitglieder der *ṣabība* gaben sich selber den Spitznamen "Brüder der Reinheit" (*iḥwān al-ṣafā*)³⁰, ihre Gemeinsamkeit bestand vor allem darin, dass es sich bei ihnen vornehmlich um junge Studenten aus Najaf handelte, deren Werdegang oft von der familiären Vorbestimmung als schii-

29 Vgl. zu den Reformdebatten in der *ḥawza* von Qom ab den 60er Jahren, wie sie z.B. von Murtaḍā Muṭahharī vertreten wurden: AMIRPUR, 1997: 535–557; ZAMAN, 2007: 245–252.

30 Diese Selbstbezeichnung nimmt Bezug auf eine philosophisch-mystische Gruppe mit demselben Namen. Über die Identität der damaligen *iḥwān al-ṣafā* ist wenig bekannt, ausser, dass sie wohl aus dem irakischen Basra stammten und wahrscheinlich im 10. oder 11. Jh lebten. Ihr Erbe besteht vor allem aus 52 Episteln, in denen verschiedene Themen wie Musik, Magie sowie Philosophie abgehandelt werden. In diesen Episteln wird der Einfluss griechischer Philosophen wie Platon, Aristoteles und Plotinus deutlich. Die Bezeichnung der *ṣabība* als *iḥwān al-ṣafā* ist einerseits aufgrund des mystischen Aspekts der Vereinigung interessant, der einen Geheimbundcharakter nahelegt, andererseits wird hieran auch die Wichtigkeit deutlich, die sich die *ṣabība* selber zuschreibt, da die Brüder "are as famed in the Middle East as Hegel, Kant and Voltaire in the West." NETTON, 1996: 222–230; Vgl. zu den Brüdern ausserdem: NETTON, 1991; KHAN / SALEEM, 1994: 37–40.

tischer *‘ālim* hin zu einer kritischen Haltung gegenüber der *ḥawza* und dem hierarchischen Rechtsgelehrtensystem geprägt war, der bei einigen der Mitglieder zu einer Aufgabe des Studiums an der *ḥawza* führte. Viele der ehemaligen Mitglieder der *ṣabība* wandten sich säkular ausgerichteten Ideologien wie Kommunismus oder Nationalismus zu und wurden später Mitglieder der entsprechenden Parteien. Zu den bekannten Mitgliedern der *ṣabība* gehörten die bereits genannten Ḥusayn Murūwa und Muḥsin Šarāra, sowie die ebenfalls aus dem südlibanesischen Ġabal ‘Āmil stammenden Studierenden Hāšim al-Amīn, Muḥammad Šarāra (1906–1979)³¹ und ‘Alī al-Zayn (gest. 1984)³², ausserdem die drei irakischen Dichter ‘Abd al-Rāziq Muḥyī al-Dīn (?), Šāliḥ al-Ġa‘farī (geb. 1891)³³ und Muḥammad Šāliḥ Baḥr al-‘Ulūm (1909/1910–?)³⁴.³⁵ Den Ideen der Gruppe nahe standen ausserdem die beiden irakischen Dichter ‘Alī al-Šarqī (geb. 1891)³⁶ und Muḥammad Riḍā al-Šabībī (1889–1965)³⁷ sowie der Libanese Muḥammad Ġawād Muġnīya (1904–1979)³⁸. Der Fokus der inhaltlichen Diskussionen der *ṣabība* lag auf einer allgemeinen Reformagenda, in der Diskussionen über moderne Wissenschaften, Literatur, Religion und ideologische Neuerungen mit der Frage verbunden wurden, wie der als desolat eingeschätzte Zustand der *ḥawza*, des Iraks und der arabisch-islamischen bzw. schiitischen Welt verbessert werden kann.³⁹ Konkret wurden Fragen der Gesellschaft, der aktuellen Politik und des religiösen Systems mit Reformwünschen, persönlichen Meinungen und Kritik sowie Exkursen in die Geschichte verbunden. Die Mitglieder der *ṣabība* veröffentlichten ihre Ideen anfänglich in *al-‘Irfān*, was vor allem darauf zurückzuführen ist, dass *al-‘Irfān* zu dieser Zeit die bekannteste, aber auch einzige dezidiert schiitische Zeitschrift war. Später finden sich Veröffentlichung der einzelnen Mitglieder der *ṣabība* vor allem in der irakischen Zeitschrift *al-Hātif* (‘Die Stimme’), die 1935 in Najaf von Ġa‘far al-Ḥalīlī gegründet wurde und in der vor allem Murūwa und Muḥammad Šarāra in den 30er

31 Vgl. zu seinem Leben ausführlich: ḤAQĀNĪ, 1956, vol. 14: 111–132.

32 Vgl. zu seinem Leben: MERVIN, 2000: 435.

33 Vgl. zu seinem Leben ausführlich: ḤAQĀNĪ, 1955, vol. 7: 299–350.

34 Vgl. zu seinem Leben NAEF, 2001: 258f.

35 Von diesen Personen werden nur die beiden Cousins Muḥammad und Muḥsin Šarāra tatsächlich den Beruf des schiitischen Rechtsgelehrten ausüben. MERVIN, 2000: 209.

36 Vgl. zu seinem Leben ausführlich: ḤAQĀNĪ, 1955, vol. 7: 3–61.

37 Vgl. zu al-Šabībīs literarischem und politischem Werk HAMARNEH, 1973: 293–297.

38 Vgl. zu seinem Leben: WEISS, 2010: 217–221; MALLAT, 1988: 16–25; Ausführlich zu seinem Leben vor allem die Autobiographie: MUĠNĪYA, 1980.

39 Vgl. MERVIN, 2000: 209–212.

Jahren ihre Artikel publizierten.⁴⁰ Beide Zeitschriften verkörpern nahezu beispielhaft den neuen transregionalen Fokus von intellektuellen Bewegungen und in diesem Fall eines konkreten schiitischen Intellektualismus, der in vielen Fällen dem religiösen *madrassa*-Kontext entsprang.

Die Reformvorschläge der *šabība*, die darin enthaltene oft recht rigorose Kritik an den Zuständen, sowie die zunehmende Auseinandersetzung mit modernen Ideologien typisiert die *šabība* als Vertreter der von Browsers beschriebenen zweiten Generation von Najafi Reformbewegungen. Die Reformdiskussionen der *šabība* setzten aber bereits kurz nach ihrer Gründung 1925 ein. Die *šabība* zeichnet sich dadurch nicht nur durch den jungen, radikalen Zorn ihrer Mitglieder aus, der letzten Endes im Verlassen der *hawza* mündete, vielmehr stellt die *šabība* auch eine frühe Form von konkreteren Reformkonzepten der zweiten Generation dar, die den religiösen Bezugsrahmen zunehmend in Frage stellte. Die Weiterführung ihrer Ideen in den späteren Reformdiskussionen und die Gründung der *muntadā al-našr* und ihrer Aktivitäten verweist auf die Wichtigkeit und Geltungskraft der frühen Aktivitäten und Debatten der *šabība*.

Die Behandlung der *šabība* als Gruppe und die Positionierung und Darstellung ihrer Ideen in einem Kontext birgt einige Problematiken in sich, wie das Kapitel 5 zeigen wird. Im Folgenden soll die Darstellung als Gruppe dennoch vor allem aufgrund von zwei Aspekten vorgenommen werden: Einerseits finden sich in den Schriften der einzelnen Mitglieder der *šabība* eine explizite Selbstwahrnehmung und Selbstbeschreibung als Gruppe, deren Zusammenschluss zum Erreichen eines einheitlichen Ziels stattfand. Andererseits können die Gemeinsamkeiten wohl vor allem in einer Hinwendung zu einer Art aktivistischen und intellektuellen "lifestyle" betrachtet werden, der letzten Endes auch in einem zunehmenden Zweifeln an dem religiösen Bezugsrahmen der *hawza* mündete und dessen Verlauf einer genaueren Betrachtung bedarf.

4. Forum der Aufklärung und Reform:

Die schiitische Zeitschrift *al-ʿIrfān*

Der Fokus des vorliegenden Artikels liegt auf den ersten Schriften der Mitglieder der *šabība*, die diese in der schiitischen Zeitschrift *al-ʿIrfān* veröffentlichten, um den frühen Reformdiskussionen dieser Gruppe von Studenten Raum zu

40 Vgl. zu *al-Hātif* und auch Murūwas und Šarāras Rolle darin: NAEF, 2004.

geben. Auf die Bedeutung von *al-ʿIrfān* wurde bereits hingewiesen. Die Zeitschrift wurde im Jahre 1909 im südlibanesischen Saida von Aḥmad ʿĀrif al-Zayn gegründet, die erste Ausgabe erschien am 5. Februar 1909. *Al-ʿIrfān* gilt als das “erste Presseorgan, das im Südlibanon gegründet wurde”⁴¹, bis in die 50er Jahre gehörte es zu den wichtigsten schiitischen Zeitschriften und wurde bis im Jahre 1973 regelmässig veröffentlicht. Sowohl die Zeitschrift *al-ʿIrfān* als auch ihr Gründer ʿĀrif al-Zayn verkörpern den Wendepunkt zwischen traditioneller Wissens- und Ideenverbreitung und modernen Formen der Kommunikation, die auch eine inhaltliche Verschiebung in Richtung Reformdenken mit sich brachte. Silvia Naef beschreibt ʿĀrif al-Zayn als einen “typische[n] Vertreter dieser neuen Generation, die zwar noch mit einem Fuss im alten, mit dem anderen aber schon im neuen System aufwächst.”⁴²

Es ist recht schwierig, eine inhaltliche wie programmatische Agenda von *al-ʿIrfān* zu definieren. Der Untertitel der Zeitschrift war lange Zeit *mağalla ʿilmīya adabīya ahlāqīya iğtimāʿīya* (“Wissenschaftliche, literarische, moralische und gesellschaftliche Zeitschrift”), was auf einen inhaltlichen Fokus auf die Themen Gesellschaft, Literatur, Wissenschaft und moralisch-ethische Fragen hinweist.⁴³ Gleichzeitig verweist dieser Untertitel auch bereits auf einen programmatischen Schwerpunkt: Obwohl *al-ʿIrfān* eine schiitische Zeitschrift war, deren schiitischer Charakter sowohl in der Forschung als auch in der Zeitschrift betont wird,⁴⁴ kann sie dennoch nicht ohne Vorbehalt als eine religiöse Zeitschrift bezeichnet werden. Themen der Religion und des Schiismus wurden zwar diskutiert, aber eher unter den Paradigmen der oben genannten Attribute. Die Ziele, die ʿĀrif al-Zayn mit der Gründung von *al-ʿIrfān* im Sinn hatte und auch klar postulierte, waren vor allem die Aufklärung und Erziehung der Gesellschaft, die die Zeitschrift als “Schule der Nation (*umma*)”⁴⁵ positionierte. Aufklärung und Erziehung bedeutete in diesem Kontext sowohl die Verbreitung von Wissen jeglicher Art⁴⁶ als auch eine klare Positionierung, wenn es um eine Aufdeckung

41 NAEF, 1996: 370.

42 NAEF, 1996: 369.

43 Für eine detailliertere Aufzählung der Themen in *al-ʿIrfān* vgl. NAEF, 1996: 372ff.

44 Vgl. GLASS, 2004: 150. Hier erwähnt Glaß, dass auf dem Titelblatt der Ausgabe V aus dem Jahr 1913/14, explizit erwähnt wurde, dass in der Zeitschrift die *šūʿūn al-šīʿa* (“die Angelegenheiten der Schia”) behandelt werden.

45 MERVIN, 2000: 193.

46 Wichtige und wiederkehrende Rubriken in *al-ʿIrfān* waren z.B. “*Iktisāfāt wa-ḥtirāʾāt*” (“Entdeckungen und Erfindungen”), “*al-ṣiḥḥa wa-l-tadbīr al-manzil*” (“Gesundheit und Haushaltsführung”), “*al-tarbiya wa-l-taʿlīm*” (“Erziehung und Bildung”), “*Aḥamm al-aḥbār wa-l-*

von gesellschaftlichen, politischen und religiösen Zuständen der damaligen Zeit ging, die als im Niedergang begriffen wurden und dementsprechend einer Reform oder Veränderung bedurften. Im gleichen Atemzuge fanden natürlich auch Zustände und Ereignisse, die als erfolgreich oder nachahmenswert betrachtet wurden, ihren Platz in der Zeitschrift. Als neues mediales Kommunikationsorgan kann *al-ʿIrfān* durchaus mit den von ʿĀrif al-Zayn als Vorbild genannten und etwas früher gegründeten Zeitschriften *al-Manār* und *al-Muqtataf* verglichen werden.

Sowohl Silvia Naef als auch Dagmar Glaß betonten den Forumscharakter von *al-ʿIrfān*, der stark leserorientiert war und das Publikum in den Prozess der Veröffentlichung miteinbezog.⁴⁷ In diesem Zusammenhang findet auch der schiitische Charakter der Zeitschrift wieder seinen Platz: Nicht nur die Mitwirkenden von *al-ʿIrfān*, sondern auch das lesende Publikum waren vor allem die schiitischen Bevölkerungen in den Regionen wie Irak und der Ġabal ʿĀmil, die thematische Auswahl orientierte sich durchaus an den Bedürfnissen dieser Leserschaft. Zusammen mit dem aufklärerischen Charakter der Zeitschrift kann aber eine allgemeine Tendenz beobachtet werden, das schiitisch-religiöse Bezugssystem, verkörpert durch die *ʿulamā* und die *hawza*, zu kritisieren und ihre Geltung in Frage zu stellen.⁴⁸ Der Schiismus, den *al-ʿIrfān* vertrat und diskutierte, war mehr ein “Shi’ism [...] [as] an attitude of mind rather than a sectarian commitment.”⁴⁹ Die zugrundeliegende Funktion von *al-ʿIrfān* kann also als eine der Identitätsstiftung und -findung einer Gemeinschaft gelten, in Zeiten und unter Umständen, die als verändert, und dadurch aufklärungs- und reformbedürftig empfunden wurden. Die thematische Vielfalt entspricht in diesem Sinne der Vielfalt der identitären Narrativen, die unter den verschiedenen Schiiten in *al-ʿIrfān* im Angesicht politischen und gesellschaftlichen Wandels ausgehandelt wurden und die sich von nationalen Tendenzen hin zu Panislamismus, Kommunismus, Sozialismus oder einem politisierten Schiismus erstreckten.⁵⁰ Durch die “Herstellung einer Verbindung von *ʿulamā* und *udabā*” (d.h. Literaten, M.Y.)

ārā” (“Die wichtigsten Nachrichten und Meinungen”), “Sair al-ʿilm” (“Das Neueste aus der Wissenschaft”), “Fann al-zirāʿa” (“Die Kunst der Landwirtschaft”), “al-taqrīz wa-l-intiqād” (“Rezension und Buchkritik”). Vgl. GLASS, 2004: 148.

47 Vgl. NAEF, 1996: 371 und GLASS, 2004: 14.

48 Vgl. dazu MERVIN, 2000: 157.

49 KHALIDI, 1981: 114.

50 Vgl. CHALABI, 2006: 160.

des Iraks und des Ġabal ‘Āmil sowie denen anderer Länder”⁵¹, welche ‘Ārif al-Zayn als ein weiteres Ziel der Zeitschrift definiert hatte, die hohe Verbreitung von *al-‘Irfān*⁵² und die aufklärerische Agenda, die eine thematische Vielfalt garantierte, kann *al-‘Irfān* sowohl als “faithful mirror of its region and period [and] [...] a direct agent and medium of intellectual change”⁵³, oder wie Mervin es ausdrückt “un véritable magistère spirituel”⁵⁴ der damaligen Zeit betrachtet werden.

Die Zeitschrift *al-‘Irfān* verkörpert sinnbildlich den aktivistischen und intellektuellen Lifestyle im Zeichen des Wandels, der auch der Agenda der *ṣabība* entspricht. Die schriftlichen Aktivitäten der *ṣabība* in der Zeitschrift *al-‘Irfān* zeichnen diese dementsprechend auch als Protagonisten eines neuen medialen Organs aus und damit als Vertreter und Gestalter des Wandels und der Transformation in der damaligen Zeit.

5. Najafi Reformkonzepte in *al-‘Irfān*

Für eine exemplarische Darstellung der Najafi Reformkonzepte sollen im Folgenden sechs Artikel von Mitgliedern der *ṣabība* behandelt werden, die Ende der 1920er Jahre in *al-‘Irfān* veröffentlicht wurden. Die Auswahl erfolgt aufgrund der thematischen Ausrichtung nach Kritik an den herrschenden Zuständen und darauf aufbauenden Reformwünschen von Seiten der Autoren. Folgende Schwerpunkte werden berücksichtigt, die in den Reformkonzepten der *ṣabība* grundlegend waren: 1) Konkrete Reformvorschläge werden anhand der Texte zu Darstellung und Kritik am schiitisch-religiösen Erziehungssystem der *ḥawza* in Najaf oder der religiösen *madrasas* im Ġabal ‘Āmil sowie einer darauf aufbauenden notwendigen Reform der religiösen Bildung untersucht. 2) Hintergrund und gleichzeitig Legitimation dieser konkreten Reformvorschläge bilden in den meisten Fällen eine Konstruktion der arabischen, islamischen sowie irakischen Geschichte. Dieser Bezug mündet oft in Exkursen zu 3) den aktuellen politischen Umständen, die vor allem die Politik der Mandatsmächte und eine als notwendige erachtete Gegenposition betreffen. Diese drei Punkte bilden die Eckpunkte der Debatten, die einer dezidierten Selbstpositionierung der Autoren

51 NAEF, 1996: 373.

52 Vgl. NAEF, 1996: 375f.

53 KHALIDI, 1981: 110.

54 MERVIN, 2000: 192.

dienen. 4) Ein vierter Fokus liegt demnach auf der weltanschaulichen Selbstpositionierung, in der sowohl ideologische Strömungen und ihre Vertreter der damaligen Zeit dargestellt werden, als auch die eigene reformorientierte Positionierung ihren Platz findet.

Die Aufteilung in vier thematische Unterpunkte gelingt – wie aus den folgenden Ausführungen deutlich wird – sehr schwer, da die behandelten Artikel eher durch disparate Inhalte und Argumente sowie wenig Kohärenz gekennzeichnet sind. Dennoch soll hier der Versuch einer systematischen Darstellung unternommen werden, auch um den Fokus auf das Spannungsverhältnis aus versuchter Kohärenz und thematischem sowie ideologischem Mäandern offenzulegen und somit der Frage nachzugehen, ob und wie die verschiedenen Artikel in einem kontextualen Zusammenhang betrachtet werden können. Die gefundene Disparität bei gleichzeitiger Kohärenz innerhalb der einzelnen Artikel als auch in ihrer Gesamtbetrachtung soll hier also auf einen möglichen Sinnzusammenhang hin untersucht werden.

5.1. “Erziehung und Bildungswesen”: Die Reform des religiösen *hawza*-Systems

Die Debatte um das religiöse Erziehungssystem von Mitgliedern der *šabība* wurde vor allem von Muḥsin Šarāra initiiert, der in den Monaten August, September und Oktober 1928 in *al-Irfān* einen dreiteiligen Artikel unter dem Titel *al-tarbiya wa-l-taʿlīm. Bayna-l-fawḍa wa-l-taʿlīm al-ṣaḥīḥ* (“Erziehung und Bildungswesen. Zwischen Chaos und richtigem Bildungswesen”) veröffentlichte. Šarāras Artikel beschäftigt sich einerseits mit einer Darstellung der Zustände in Najaf, unterzieht diese, wie der Untertitel des Artikels bereits andeutet, einer profunden Kritik und bietet ausserdem Reform- und Veränderungsvorschläge. Da der Artikel in seinen drei Teilen bereits im Detail von Werner Ende, Sabrina Mervin und Rainer Brunner untersucht wurde,⁵⁵ wird hier auf eine eingehendere Beschreibung der Argumente Šarāras verzichtet und werden nur die zentralen Punkte von Šarāras Kritik und seine Reformvorschläge angesprochen.

Den chaotischen Zustand in der *hawza* von Najaf (*al-nazaʿāt al-fawḍawī*) beschreibt Šarāra vor allem im zweiten Teil seines Artikels. Nach einer anfänglichen Kritik an der allgemeinen geographischen Lage Najafs, den schlechten klimatischen Bedingungen dort sowie der schwierigen wirtschaftlichen Lage, die vor allem von hohen Preisen gekennzeichnet ist, geht Šarāra über zu einer

55 Vgl. ENDE, 1997: 64–70; MERVIN, 2000: 217–220; BRUNNER, 1996: 34ff.

Beschreibung und Kritik am intellektuellen Leben in Najaf. Dieses sei – trotz der Hervorbringung einiger grosser Gelehrter⁵⁶ und Dichter⁵⁷ – desolat und benötige dringender Reformen.⁵⁸ Hier verweist Šarāra auf einen Artikel ‘Alī al-Šarqī, der in der Zeitschrift *al-Nağaf* unter dem Titel *al-ḥaraka al-fikrīya fil-Nağaf* (“Die geistige Bewegung in Najaf”) veröffentlicht wurde. Obwohl Šarāra mit al-Šarqī nicht im Detail übereinstimmt, so betont er doch die Dringlichkeit des “literarischen Muts” (*ğur’a adabīya*), wie al-Šarqī ihn beispielhaft bewiesen habe, und der in der gegenwärtigen Zeit nötig sei, um das herrschende Chaos zu überwinden.⁵⁹ Das Vorbild für die nötige Reformierung der *ḥawza* von Najaf hat Šarāra bereits im ersten Teil seines Artikels dargelegt: die Reformen an der sunnitischen al-Azhār, die unter Muḥammad ‘Abduh initiiert wurden und deren genaue Beschreibung Šarāra einem 1905 in al-Muqtataf publizierten Artikel entnommen hat.⁶⁰

Šarāras Artikel verursachte wohl einigen Aufruhr in der Welt der ‘*ulamā*’, was dazu führte, dass das Thema weiter diskutiert wurde. Einen Monat später, im November 1928, veröffentlichte Ḥusayn Murūwa die bereits oben zitierte Rede *ālām wa-amānī!* (“Schmerzen und Hoffnungen”), die er, wie explizit erwähnt, als Replik auf den Artikel seines Kollegen Šarāra und die daraufhin folgenden überwiegend negativen Reaktionen von Seiten einiger ‘*ulamā*’ gehalten hatte.⁶¹ Der Artikel liest sich, wie bereits in der Einleitung erwähnt, eher als Selbstpositionierung Murūwas und der *ṣabība*, im Zuge dieser Positionierung geht Murūwa aber auch auf das Erziehungssystem und den gegenwärtigen Zustand der *ḥawza* von Najaf ein und adressiert mit seiner Kritik die Rechtsgelehrten, vor denen er spricht:

Und wir, oh Gelehrte, mit unserem Gefühl für all diese Folgen und Pflichten, die zusammentreffen mit unseren religiösen Qualifikationen als Studenten, die sich spezialisieren auf diesem Gebiet von den wissenschaftlichen Kenntnissen – meint ihr, wir akzeptieren den vorherrschenden chaotischen Zustand in der Lehre und der Moral in Najaf [...]???

56 Šarāra nennt hier als Beispiele Mūrza Ḥusayn al-Nā’inī, Sayyid Abū al-Ḥasan Iṣfahānī und al-Šayḥ Muḥammad Ḥusayn Kāšif al-Ğitā’.

57 Šarāra nennt hier als Beispiele Muḥammad Sa’id al-Ḥabūbī, Hibat al-Dīn al-Ḥusaynī al-Šahrastānī, ‘Alī al-Šarqī, Muḥammad Riḍā al-Šabībī und Muḥammad Mahdī al-Ğawāhirī.

58 Vgl. ŠARĀRA, Muḥsin, 1928, 2: 202.

59 Vgl. ŠARĀRA, Muḥsin, 1928, 2: 205.

60 Vgl. ŠARĀRA, Muḥsin, 1928, 1: 97–100.

61 MURŪWA, 1928: 413.

62 MURŪWA, 1928: 413.

Der schlechte Zustand von Lehre und Moral in Najaf wird von Murūwa in Verbindung gebracht mit einer allgemeinen Kritik an den Zuständen von Gesellschaft und Religion, wobei er hier vor allem das religiöse System und seine fehlende oder falsche Wirkung auf die Gesellschaft anspricht. Nach einem Exkurs in die glorreiche Reformvergangenheit des Islam, fährt Murūwa fort:

[...] dann kehren wir zurück und betrachten die gegenwärtige Zeit unseres Lebens und die Unterschiedlichkeit ihrer Erscheinungen und Formen und von welchen Fehlern, welchem Werteverlust und welcher Dekadenz sie geprägt ist. [...] Und wir haben gespürt, dass die Sitten zerfallen und die gesellschaftlichen Bindungen geschwächt werden und das individuelle Leben unter den Angehörigen der Konfession überwiegt.⁶³

Die Lösung dieses desolaten Zustandes liegt für Murūwa in der "Verbreitung der religiösen Geisteslage und der islamischen Prinzipien."⁶⁴ Diese Ausbreitung kann nur durch die Verbesserung und Reformierung des religiösen Erziehungssystems geschehen, das sich eben in der gegenwärtigen Zeit durch Dekadenz und Niedergang darstellt. Ein reformiertes Erziehungssystem der *hawza* gründet Murūwa auf der einen Seite auf einer Reformierung des Lehrplans und auf der anderen Seite auf der Rolle der '*ulamā*', welche die Verantwortung für die Verbreitung einer neuen Moral und neuen Wissens tragen. So fährt er über die Rolle des Rechtsgelehrten fort:

[...] und die Masse empfängt dies mit Leichtigkeit und es ist der Wunsch, wann immer sich für sie ein tugendhafter Wegweiser (*muršīd nazīh*) erhebt, der die Wege der Überzeugung und die Methoden der nahen angenehmen und glänzenden Predigt kennt, dann verstehen sie das Wesen der Religion, und er verbreitet unter ihnen jene Lehre, die zu edlen Charaktereigenschaften, zur Zusammenarbeit und zur Vollendung der vertrauensvollen Bindungen zwischen den Herzen der Bevölkerung der einen Region und des einen Vaterlandes anspornt [...]. Und wir spürten, dass die Religion ein grosses Bedürfnis hat nach jemandem, der sie beschützt, jemandem, den sie in der Zeit als Rüstzeug erfordert.⁶⁵

Die Verbreitung der Religion alleine reicht jedoch nach Murūwa nicht aus, um die desolate Lage zu retten; der Rechtsgelehrte, der die Gesellschaft aus dieser Lage herausführen soll, muss den Anforderungen der Zeit gewachsen sein. In diesem Sinne plädiert Murūwa für die Vereinheitlichung des traditionell religiösen Lehrsystems der verschiedenen *madrasas* in der arabisch-islamischen Welt

63 MURŪWA, 1928: 411f.

64 MURŪWA, 1928: 412.

65 MURŪWA, 1928: 412.

sowie der entstandenen säkularen Bildungsinstitutionen, eine Vereinheitlichung, die aus einem gemischten Curriculum besteht, in dem sowohl das traditionell religiöse Wissen als auch modernes Wissen vermittelt wird. Die Rolle des Rechtsgelehrten ist es demnach, diese beiden Wissensformen innerhalb eines vereinheitlichten und reformierten Lehrsystems zu integrieren und zu vermitteln:

Hier betrachten wir die Reformerguppe am Anfang ihrer Reformarbeit, die sich am meisten sorgt um die Einheit der arabisch-ägyptischen Kultur und die Vereinheitlichung der Lehrprogramme in allen ihren Phasen und Stufen unter den Instituten der Azhār und den offiziellen säkularen Instituten der Länder, sowie die Vereinheitlichung der Qualifikation, damit es keinen ihrer Absolventen gibt, der als unwissend gilt in einer fremden Welt durch sein Wissen und seine Gedanken in seiner Erziehung [...]. Dann wird die Rolle der Geistlichen sehr schwierig, denn sie erfordert, dass man sich viel informiert und in erster Linie erfordert sie das Verständnis des Islam in seiner Wahrheit, seiner Essenz und seinen Wissenschaften, auf die der Koran in vielen Versen hingewiesen hat, nicht in einer kleinen Zahl, auf die in den mannigfachen Fachrichtungen hingewiesen wird, und deswegen muss er in zweiter Linie die arabische Sprache, ihre Regeln, ihre Literatur und ihre Geschichte genau studiert haben, so dass sein Studium der modernen Perspektive in der Sprachforschung und der Literaturforschung entspricht und seiner Betrachtung auf die modernen Neuerungen im wissenschaftlichen Leben und was sich darin erneuert von den Kenntnissen und Meinungen. Er muss bewandert sein in der Geschichte der Religionen und in den Konfessionen, und seine Vertrautheit mit der Soziologie ist notwendig für jeden Wissenschaftler dieser Religion, denn viele religiöse Themen setzen eine Kenntnis von den Zuständen der Gesellschaft voraus.⁶⁶

Ein Jahr nach der Veröffentlichung von Murūwas Artikel, im November und Dezember 1929, erschien in *al-Irfān* ein zweiteiliger Artikel, in dem sich der Verfasser Muḥammad Šarāra ebenfalls mit einer notwendigen Reform des schiitischen Erziehungssystems auseinandersetzte. Der mit *‘āmil wa-l-madāris* (“‘Āmil und die Schulen”) benannte Artikel beschrieb den Zustand des Erziehungssystems im südlibanesischen Ġabal ‘Āmil und plädiert auch hier für eine Agenda der Reform.

Nach einer eher allgemeinen Einführung zu Gedanken von religiöser und politischer Reform, auf die später noch eingegangen wird, benennt Muḥammad Šarāra das Anliegen seines Essays: der von ihm als katastrophal eingeschätzte intellektuelle Zustand im Ġabal ‘Āmil und die darauf aufbauende notwendige Etablierung eines umfassenden Erziehungssystems.

66 MURŪWA, 1928: 412f.

Die Mehrheit der Bewohner des Ġabal 'Āmil verkörpert in der gegenwärtigen Zeit Unwissen, soweit, dass sie nicht einmal den Koran lesen können, dabei war er [der Ġabal 'Āmil, M.Y.] vorher die Wiege der Genialität, das Vaterland der Begabung und der Ort des Wissens und der Literatur. Ja, so waren die Regionen des Ġabal 'Āmil, aber heute gibt es hierzu keinen Bezug mehr.⁶⁷

Im zweiten Teil seines Artikels wird Muḥammad Šarāra sehr viel konkreter, was seine Vorstellungen einer Reform des Erziehungssystems im Ġabal 'Āmil angeht. Inhaltlich geht er in eine ähnliche Richtung wie Murūwa, wenn er auch einen anderen Argumentationsweg wählt. Nachdem er moniert, dass immer noch weitläufig die Inkompatibilität der modernen (*'usrīya*) Wissenschaft mit religiösem Wissen postuliert wird, sieht er es als seine Pflicht, diese Behauptung zu widerlegen – und zwar ausdrücklich nicht von einer gesellschaftlichen, sondern von einer religiösen, bzw. rechtlichen Seite. Die Notwendigkeit, modernes und religiöses Wissen zu vereinbaren, begründet Muḥammad Šarāra vor allem durch den Rückgriff auf die schiitische Geistes- und Rechtsgeschichte. So verweist er auf die Praxis des *iğtihād*⁶⁸ und die Betonung der Vernunft bei den 12er-Schiiten und bringt hier als Beispiel Shaykh Murtaḍā und Shaykh Anṣārī, die beide die Integration von neuen Wissensformen durch die schiitische Rechtswissenschaft betonen:

Und wir sagen, dass ihre Lehre Pflicht ist, vor allem in dieser Zeit [...] und jenes hat der Lehrer Shaykh Murtaḍā bestätigt, indem er einige von den Bedingungen des vollkommenen *iğtihād* einführte und jenes wie die Medizin, die Naturwissenschaft, die Mathematik, die Geographie, die Geometrie und die Geschichte. Und er gehörte zu den überlegenen Männern in der Wissenschaft und ich glaube nicht, dass irgend jemand von den Gegnern, seine Vorzüglichkeit und Gründlichkeit leugnen kann.⁶⁹

Deutlich wird an den drei Beispielen von Mitgliedern der *šabība*, dass die Reform des schiitischen Erziehungssystems hier bereits sehr früh thematisiert und als wichtiges Anliegen der Zeit betrachtet wurde. An den drei hier ausgewählten Artikeln wird ausserdem bereits ersichtlich, dass die Mitglieder der *šabība* so-

67 ŠARĀRA, Muḥammad, 1929, 1: 444.

68 Die Praxis des *iğtihād* bezieht sich auf eine in der islamischen Rechtswissenschaft übliche selbstständige Interpretation der Quellen der Rechtsfindung (*uṣūl al-fiqh*), in welcher der Rechtsgelehrte nach eigenem vernünftigen Ermessen im Rahmen der *šarī'a* ein Rechtsurteil fällt.

69 ŠARĀRA, Muḥammad, 1929, 2: 551.

wohl in einem ähnlichen diskursiven Rahmen argumentierten, als auch die Argumente ihrer Studienkollegen kannten und aufgriffen.

5.2. *Die Geschichte als Vor- und Traumbild*

All jenes ging an meinen Erinnerungen vorbei und hat mein Ohr und mein Herz durchdrungen, als ich es gehört habe und deinen [d.h. die Wellen, M.Y.] wütenden Zorn, dann blieb ich stehen vor deiner Rede schweigend und denkend und habe verglichen zwischen unserer Zeit und jener, die diese Helden bezeugt haben.⁷⁰

Der Wunsch nach Veränderung und Reform wurde in den meisten hier gewählten Artikeln mit einem Exkurs in die Geschichte begründet. Die von den Autoren hier gewählten Exkurse setzen sich aus verschiedenen Narrativen zusammen, in denen sowohl eine arabische, irakische als auch islamische Geschichte ihren Raum findet. Das Gemeinsame dieser Geschichtsrekurse ist vor allem die Betonung des glorreichen Charakters dieser Vergangenheiten, zu denen die im Niedergang begriffene Gegenwart in scharfem Kontrast steht. Exemplarisch für diese(s) Geschichtsbild(er) ist das im Juni 1927 von dem irakischen Dichter ‘Alī al-Šarqī veröffentlichte Gedicht mit dem Namen *al-aḥlām fī-l-‘Irāq* (‘Die Träume im Irak’), in dem dieser den Irak in einem Traumzustand der glorreichen Vergangenheit beschreibt, ein Traumzustand, der verhindert, dass sich das Land mit seiner desolaten Gegenwart konfrontiert. Seinen Gang durch die Träume von der Geschichte beginnt al-Šarqī mit seiner Erzählung der antiken irakischen Geschichte, deren Glanz er sinnbildlich an den antiken Ausgrabungen ihrer Städte verdeutlicht. Das Vergangene und Verlorene des Glanzes wird dementsprechend auch durch den gegenwärtigen zerstörten Zustand dieser Stätten verdeutlicht.

Ninive ist untergegangen und die Träume von Babel,
die Plätze mit üppigem Baumwuchs sind den Blicken entschwunden.
Fragt (Ur) und sie ist die Mutter der Tempel,
über den Weg der Chaldäer und der Ruinen
der sassanidischen und der Irak verfinstert sich. [...]
Unsere Träume haben uns nach Ktesiphon und Seleukia geführt,
aber wir fanden sie kaputt und begraben.⁷¹

70 ŠARĀRA, Muḥammad, 1928: 898.

71 ŠARQĪ, 1927: 27.

Dieser von al-Šarqī als guter Traum (*ḥulm tayyib*⁷²) bezeichnete Teil der Geschichte endet in seinen Ausführungen mit der Erwähnung der Schlacht von Qādisīya⁷³, in der die muslimischen Araber im Zuge der ersten Eroberungen die Perser besiegten und “jede persische Flagge [...] umgedreht”⁷⁴ haben und geht über in eine Beschreibung der desolaten Gegenwart, auf die später eingegangen wird.

Einen ähnlichen Gang durch die Geschichte unternimmt Muḥammad Šarāra in seinem im April 1928 veröffentlichten essayistischen Artikel *al-amwāğ al-nāṭiqa* (“die sprechenden/vernünftigen Wellen”), in dem dieser einen fiktiven Dialog mit den Wellen führt, bei denen er Rat für die Notlagen der Gegenwart sucht und die ihm ebenfalls einen Einblick in die glorreiche Vergangenheit des Iraks, der Araber und des Islam geben, der im Kontrast zu der traurigen Realität der Gegenwart steht:

Ja, ich habe diese Welt übervoll mit Heuchelei, Betrug, List und Neid verlassen und ich zu dir gekommen, um das in Brand geratene Glühen in meinem Herzen zu löschen, und meine Traurigkeit wurde erneuert und Erinnerungen wurden wieder wach, die verborgene schöne Erinnerungen waren, die sich vermischen mit den Schmerzen, die mich zurückgeholt haben in alte Zeiten, in denen der Orient klar erscheint in seiner Grösse und auch klar in den sehenden Augen seiner Bewohner, die nicht durch den Makel des Unwissens verborgen waren, und nicht durch die Binde des tadelnswerten Fanatismus bedeckt waren. Dort erscheint der Stolz der Chaldäer durch ihr Wissen, und ihre Kunst und ihr Handwerk und der Mut der Assyrier [...]. Und jene Vorzüge der Araber, auf die die Zeit stolz ist und deren Vorzüge die Geschichte auf jenen goldenen Tafeln zu verzeichnen hat.⁷⁵

Der Glanz der antiken Geschichte des Iraks, hier verkörpert durch die Periode der Chaldäer und die Assyrier setzt sich mit der islamischen Geschichte fort, “in jener Zeit, in der die Flagge des Islam über *al-Qādisīya* und *al-Madā'in*⁷⁶ flatterte, und die Löwen der Muslime brüllten, bis die Ungläubigen und die Feueranbeter in die tiefsten Abgründe niedergerissen wurden.”⁷⁷ Die hier gepriesene

72 ŠARQĪ, 1927: 27.

73 Der Begriff *al-Qādisīya* bezieht sich auf die “Schlacht von Qādisīya”. Bei dieser Schlacht besiegte das muslimische Heer im Jahre 636 das persische Heer der Sassaniden und eroberte in der Folge die Gebiete des heutigen Irans und Iraks.

74 ŠARQĪ, 1927: 28.

75 ŠARĀRA, Muḥammad, 1928: 897.

76 Der Begriff *al-Madā'in* steht für die beiden südlich von Bagdad gelegenen antiken Städte Ktesiphon und Seleukia.

77 ŠARĀRA, Muḥammad, 1928: 897.

islamische Überlegenheit wird von Šarāra auch in Bezug auf das europäische Gegenüber dargestellt.

Währenddessen irrten die Völker Europas in der Wüste des Unwissens und es strahlte ein starkes Licht von der Seite der islamischen *umma* durch die Künste, die Literatur, die Philosophie, das Handwerk und die Handwerkskunst. Und die Städte Bagdad, Basra, Samarkand, Damaskus, Qairawan, Tunis, Granada, Kairo und Cordoba waren grosse Zentren für die Verbreitung des Wissens, das sich von dort unter den Völkern verbreitet hat. Und die Völker Europas haben sich die Entdeckungen, Handwerkskünste und die wissenschaftlichen Disziplinen angeeignet und die Grundlagen ihrer Herrschaft auf den Prinzipien des Islam aufgebaut.⁷⁸

Einen Exkurs in die islamische Geschichte und ihre glorreichen Taten bietet auch Murūwa in *ālām wa-amānī!!* und stellt diese auch hier als Vorbild und Lösung für die Probleme der Gegenwart dar:

[...] dann werfen wir den Blick auf den Weg unserer rechtschaffenen Vorgänger und was sie gemacht haben an guten Taten – auf dem Weg der Reformen und der Vereinigung von verschiedenen Bereichen der Wissenschaften und Künste, und durch den *ig̃tihād*, um die Religion zu verbreiten und die Massen zu überzeugen von der Richtigkeit ihrer Lehren.⁷⁹

Während es bei Murūwa – wie in 5.1. aufgezeigt – vor allem die intellektuellen Mängel und Probleme des religiös-traditionellen Systems sind, die es durch seinen Reformdiskurs und damit durch seinen Geschichtsdiskurs darzustellen und zu beheben gilt, sind es vor allem die Artikel von al-Šarqī, Muḥammad Šarāra und Šāliḥ al-Ġaʿfarī, die ihre Darstellung der glorreichen Vergangenheit mit einer direkten Kritik an den politischen Umständen ihrer Zeit verbinden, wie der folgende Abschnitt zeigt.

5.3. *Fremdherrschaft und fehlender Widerstand*

Obwohl der Gründer von *al-ʿIrḩān* ʿĀrif al-Zayn explizit betonte, dass politische Themen nicht in der Zeitschrift behandelt werden sollten,⁸⁰ sind die Bezüge zu den aktuellen politischen Umständen, die die Mitglieder der *šabība* in ihren Artikeln aufgriffen, dennoch sowohl häufig zu finden, als auch in ihren Positio-

78 ŠARĀRA, Muḥammad, 1928: 897f.

79 MURŪWA, 1928: 411.

80 Vgl. NAEF, 1996: 372; GLASS, 2004: 147.

nierungen recht explizit. Thematisch geht es hier vor allem um die Verfassungsbewegungen im türkischen und iranischen Kontext sowie die gegenwärtige Fremdherrschaft durch das britische Mandat. Während erstere den positiven Aufbruch von Reform und Veränderung in der modernen Zeit verkörpern, wird vor allem die britische Mandats Herrschaft und der fehlende Widerstand dagegen als eine Ursache für den Niedergang der Zeit betrachtet.

Seine Träume von der Vergangenheit setzt 'Alī al-Šarqī dementsprechend mit den Träumen von einer veränderten Zukunft fort, die von Träumen von der Unabhängigkeit begleitet werden, die letzten Endes in einer fremdbestimmten Politik durch die Briten münden und verharren.

[...] In welchen Nächten
haben die Träume dir von der Unabhängigkeit erzählt?
An jedem Tag, an dem ich die Armee der Besatzung sah
In deinen Liedern aus alten Zeiten.
Nach jenen kriegserischen Erschütterungen
hat uns die ausländische Politik schlafen gelegt.
Dann haben wir von einem arabischen Staat geträumt
Und von einem bedeutenden Mann, einem Abgeordneten und einem Minister
Dann haben wir ein Haus gebaut mit 1000 Türen
Und haben einen Staat der Ehrentitel gefeiert
Ist das die Politik des Mandats?⁸¹

Angesichts dieser traurigen Realität der ausländischen Politik des Mandats bittet al-Šarqī zwar selber, in der "Stadt der Träume" bleiben zu dürfen, bemerkt aber auch am Ende des Gedichts mit einer gewissen Bitterkeit, dass das Verbleiben in den "Träumen im Irak" dafür verantwortlich sei, dass die Augen vor der Realität verschlossen bleiben und dem Niedergang so weiterhin Raum gewährt werde:

Lass mich in der Stadt der Träume
Stampfend einhergehend in ihrem Privaten und Allgemeinen [...] Wir sind ein Traumbild in der literarischen Welt,
wir singen von unserem goldenen Zeitalter
und dennoch haben wir Bagdad den Ausländern überlassen.⁸²

Eine ähnlich pessimistisch Bilanz der Mandats Herrschaften gibt Šāliḥ al-Ğa'farī in *ṣafḥa min siyāsat al-ğarb* ("eine Phase westlicher Politik"), in der die arabi-

81 ŠARQĪ, 1927: 28.

82 ŠARQĪ, 1927: 28.

schen Länder von Aufruhr, Unruhen und Kriegen geprägt sind, während die westlichen Länder ihre Fremdbesetzung und -herrschaft dieser Länder weiter verfolgen.⁸³

Während die Gedichte al-Šarqīs und al-Ğa‘farīs also mit einer negativen Sicht auf die politische Gegenwart enden, die vor allem durch die Realität der Mandats Herrschaft geprägt ist, dient der Bezug auf die stattfindenden politischen Reformbewegungen in den Artikeln als Beispiel für die Wirkung und Geltungskraft solcher Bewegungen in Zeiten politischen Niedergangs. In *‘āmil wa-l-madāris* wählt Muḥammad Šarāra das Beispiel Midhat Paschas als Vater der türkischen Verfassung von 1876 und dessen Einfluss auf die jungtürkische Bewegung als Beispiel für die Widerstandsfähigkeit von politischen Reformideen (und geht in diesem Zusammenhang auch auf die konstitutionelle Bewegung im Iran ein):

Eine Gruppe erhob sich im türkischen Kontext in der Zeit ‘Abd al-Ḥamīds und vorneweg Midhat Pasha – der Präsident der Befreiung und der Vater des Grundgesetzes – und, als er und seine Kameraden den schwächlichen Zustand des Staates genau in Augenschein genommen und offen Reformen erklärt hatten, wurde jener Staat stark durch den Einfluss dieser prominenten Persönlichkeiten. [...] dann flog eine Bombe von der Seite des Komitees der Einheit, die den Thron von ‘Abd al-Ḥamīd krümmte, und ihn von Grund aus herausriss, und das Vermächtnis von Midhat Pasha bestand in der brennenden Glut, die in den Herzen der Männer der Revolution kochte. So verhält es sich, wenn wir die Gedanken der Reformer aus der politischen Perspektive heraus betrachten.⁸⁴

5.4. *“ein kleines Leuchten von den Lichtern des Lebens”*⁸⁵ – *Selbstpositionierung der šabība*

Sowohl der Bezug auf die Vergangenheit als auch die Stellungnahme zu aktuellen politischen Realitäten dient der Selbstpositionierung der Mitglieder der *šabība* innerhalb dieser Kontexte. Während hier bereits deutlich wurde, dass die jungen Studenten eine Agenda der Reform im politischen sowie religiösen Bereich verfolgten und doch einem glorifizierenden Vergangenheitsdiskurs in beiden Bereichen anhängen, soll in diesem Abschnitt noch einmal verstärkt auf die explizite Selbstpositionierung der *šabība* in den Artikeln eingegangen wer-

83 ĞA‘FARĪ, 1928: 566–567.

84 ŠARĀRA, Muḥammad, 1929, 1: 442.

85 MURŪWA, 1928: 411.

den, um der Frage nachzugehen, in welchen Kontexten sich die *šabība* selber verortet.

Wie bereits in der Einleitung angesprochen sehen sich die Mitglieder der *šabība* in der sie umgebenden Umwelt vor allem in einer Aussenseiterposition und mit ablehnenden Reaktionen konfrontiert. Diese Rolle wird insbesondere von Murūwa in *ālām wa-amānī* !! betont, indem der Autor auch hervorhebt, dass seine Rede aufgrund der negativen Reaktionen auf Muḥsin Šarāras Artikel verfasst und publiziert wurde. Die "Unzufriedenheit", der "Groll" und die "Zweifel an der Wahrhaftigkeit meines Glaubens", mit denen Murūwa konfrontiert wird, führt er zurück auf den "starken Neid in der Seele, der beeinflusst wurde nur durch Vermutung", während nur wenige "sich freuen, [...] über einen jungen Mann, der dürstet nach den Quellen des Wissens."⁸⁶ Während Murūwa seine Position vor allem gegenüber den etablierten Rechtsgelehrten in Najaf und im Ġabal 'Āmil abgrenzt, die er als die "Erstarrten" (*ġāmidūn*) bezeichnet, er aber gleichzeitig auch immer wieder die Hoffnung äussert, dass er doch von einigen Gelehrten angehört werden könnte, grenzt sich Muḥammad Šarāra am Ende von *al-amwāğ al-nāṭiqa* auch innerhalb der Gruppe der Reformer ab und macht diese für die Rückständigkeit gegenüber der westlichen Welt verantwortlich. So schreibt er über die gegenwärtigen Intellektuellen der *nahḍa* im Unterschied zu ihren Vorgängern:

Jener und ähnlicher Dinge rühmen sie sich gegenüber den Ersteren (d.h. die früheren Intellektuellen, M.Y.) und die Bürger des Westens lachen darüber und machen sich lustig über sie und ihre Gedanken, weil sie von Beginn ihres Aufbruchs (*nahḍa*) oder was sie (*nahḍa*) [sic] nennen, nichts von ihnen übernommen haben, ausser dummes Geschwätz, aber die nützlichen Dinge, die haben sie nicht übernommen.⁸⁷

Die Selbstpositionierung als unbeliebte Aussenseiter geht einher mit einer eigenen Zuschreibung als Reformer und Erneuerer, denen im Chaos der gegenwärtigen Zeit eine besondere Verantwortung zukommt, die vor allem daher rührt, dass sie die Probleme sowie nötige Veränderungen und Lösungen kennen. Dieses Wissen, das Murūwa als das "kleine Leuchten, von den Lichtern des Lebens, das uns berührte in der Mitte der Dunkelheit"⁸⁸ bezeichnet, wird als eine schwere Verantwortung empfunden. Murūwa bezeichnet sich und seine Gleichgesinnten als "Verfechter der Religion" (*ḥamlat al-dīn*), deren Aufgabe die Anpassung

86 MURŪWA, 1928: 410.

87 ŠARĀRA, Muḥammad, 1928: 898.

88 MURŪWA, 1928: 411.

der Religion an die veränderten Zustände sowie die Verbreitung der religiösen Prinzipien ist. Diese eigene Verantwortung, die von Murūwa direkt angesprochen und thematisiert wird, wird in den anderen Artikeln eher implizit und subtil deutlich. Die Notwendigkeit, auf verschiedenen Gebieten Reformen und Veränderung anzustreben, wird oft eher durch die Positionierung der eigenen Argumente und Gedanken in frühere und gegenwärtige Reformbewegungen untermauert. Während die Gleichsetzung mit religiösen Gelehrten in der früheren islamischen Geschichte bereits erwähnt wurde, so betonen vor allem Muḥsin und Muḥammad Šarāra – trotz der Kritik Muḥammads an den Vertretern der *nahḍa* – in ihren Artikeln die Zugehörigkeit zu den grossen Reformern in der arabisch-islamischen Welt ihrer Zeit, wie Ġamāl al-Dīn al-Afġānī und Muḥammad ‘Abduh. Für Muḥsin Šarāra ist es vor allem der letztere, dem die al-Azhār ihre Reformen und die Anpassung an die moderne Zeit verdankt, und dessen Beispiel die *hawza* von Najaf folgen soll, während Muḥammad Šarāra seine Notwendigkeit für den Aufbau eines neuen Bildungssystems im Ġabal ‘Āmil mit einem Exkurs zu den Reformen al-Afġānīs begründet. Dieser habe sowohl die “islamische Gemeinschaft und ihren Niedergang aus der Perspektive eines erfahrenen Philosophen betrachtet”, als auch “mit einem zweiten Blick die europäischen Staaten und ihr Vorhaben gegen die Muslime betrachtet”.⁸⁹ Obwohl al-Afġānī angesichts dieser Umstände “gewaltig schrie”, und “trotz seiner Aufrichtigkeit, die deutlich wird in jedem Wort, das er sagte [...] entrann er nicht den Zungen der Heuchler” und wurde – ähnlich wie Murūwa die Reaktionen auf die *šabība* beschreibt – von den eigenen muslimischen Leuten der Ketzerei beschuldigt.⁹⁰ Die Positionierung innerhalb aktueller Reformbewegungen in der islamischen Welt steht im Kontrast zu der harten Kritik, die die *hawza* von Najaf in den Artikeln erfährt. Obwohl Murūwa am Ende seines Artikels vor den Rechtsgelehrten des Ġabal ‘Āmils die Hoffnung äussert, dass einige von ihnen seiner Position anhängen und versuchen, das “gefährliche Projekt” (*al-mašrū‘ al-ḥaḡīr*) zu verwirklichen, so liest sich seine Rede als auch der Artikel von Muḥsin Šarāra auch als eine Darstellung der Zugehörigkeit zur *šabība* und seinen Mitgliedern. So erwähnt Muḥsin Šarāra Muḥammad Riḍā al-Šabībī und ‘Alī al-Šarqī als Beispiele und Vorbilder für den intellektuellen Geist in Najaf und zitiert den Artikel des letzteren im Zuge seiner Kritik an der *hawza*. Murūwa wiederum positioniert seine Argumente klar in den Kontext der *šabība* und beendet seinen Artikel mit seiner Rückkehr nach Najaf, eine Rückkehr, die trotz der dort

89 ŠARĀRA, Muḥammad, 1929, 1: 442.

90 ŠARĀRA, Muḥammad, 1929, 1: 442f.

herrschenden Widrigkeiten auch eine Rückkehr zu seinen Weggefährten ist, denen er gute Nachrichten zu überbringen wünscht:

Und meine Krise hat sich gelöst, Gott sei Dank, und ich habe beschlossen zu meinen Weggefährten zurückzukehren, damit zu uns der Schmerz wieder kommt, den wir erduldet haben eine Zeitlang aufgrund unserer Unfähigkeit, durchzuführen, was die Pflicht erfordert, die wir spüren. Jenes ist der Schmerz, auf den unser Weggefährte, Shaykh Muḥsin in seinen Worten hingewiesen hat. [...] Wir dürfen auf die Ergebnisse der kommenden Sitzungen hoffen. Diese Hoffnung gibt uns etwas Geduld, jenes herrschende Chaos im Studium und in der Moral auszuhalten dort und ich bitte jetzt, oh Gelehrte, dass ich in meiner Wahrheit meinen Brüdern etwas von den guten Nachrichten über das Ergebnis dieser Versammlung überbringen kann.⁹¹

6. Fazit: Verwirrungen im Zeichen des Wandels

Die hier behandelten Debatten der *ṣabība* am Ende der 20er Jahre in Najaf machen deutlich, dass Diskussionen über Reformkonzepte in der *ḥawza* von Najaf innerhalb dieser Zeit stattfanden und diese neben einer Reform der *ḥawza* selber auch eine profunde Kritik an den allgemeinen politischen und gesellschaftlichen Zuständen der Zeit beinhalteten. So werden sowohl das religiössiitische Bildungssystem in Najaf und im Ġabal ‘Āmil, als auch die Mandats-herrschaften in der arabischen Welt, die Verfassungsbewegungen in der heutigen Türkei und Iran, sowie die Moderne und ihre ideologischen, wie technischen und wissenschaftlichen Anforderungen und Errungenschaften dem kritischen Blick der *ṣabība* unterworfen. Der Zusammenschluss zur *ṣabība* im Jahre 1925 unter jungen Studenten aus Najaf und die rege Veröffentlichungstätigkeit ihrer Mitglieder in *al-‘Irfān* zeigen hier ebenfalls auf, dass diese Reformdebatten nicht nur von Seiten aktivistischer Rechtsgelehrter geführt wurden, sondern ab Mitte der 20er Jahre auch von jungen Studenten aus Najaf, die die sie umgebende Krise und die gleichzeitig daraus resultierende Aufbruchsstimmung spürten und aufgriffen. Die *ṣabība* zeichnet sich hier als recht frühe, junge und aktive Reformgruppe innerhalb der *ḥawza* von Najaf aus, und damit als frühe Vertreter einer Reformbewegung, die vor allem in den 30er Jahren weiter an Zuwachs gewann. In den ausgewählten Debatten zeigen sich also sowohl eine neue Art des Wissenstransfers, verkörpert durch die Zeitschrift *al-‘Irfān* als auch neue Akteure, die diesen Wissenstransfer repräsentieren und den Wandel hierin ge-

91 MURŪWA, 1928: 413.

stalten. Die weitere Bedeutung dieses einerseits laufenden als auch geforderten Wandels wird auch bei der näheren Betrachtung der ausgewählten Texte deutlich: So präsentieren die Autoren in ihren Artikeln eine bereits genannte thematische Vielfalt, die durch die umfassende Kritik sowie den ebenso umfassenden Wunsch nach Reformen und Wandel verbunden wird. Der Begriff der Reform (*iṣlāḥ*), der in den Debatten von den Protagonisten für den geforderten Wandel gewählt und verwendet wird, erhält in diesem Sinne insofern eine klare Bedeutung, als damit der umfassende Veränderungswunsch und somit gleichzeitig die tiefgreifende Unzufriedenheit mit den dominierenden Zuständen ausgedrückt wird. Der Begriff *iṣlāḥ* wird demnach vor allem in direktem Zusammenhang mit und quasi als Gegenbegriff zu den ebenfalls häufig vorkommenden Termini wie Chaos, Niedergang, Korruption, Mangel und Krise verwendet, die der Beschreibung der gegenwärtigen Zustände dienen. In diesem Sinne ist der Begriff weniger mit konkreten inhaltlichen Vorschlägen verbunden, sondern verweist eher auf die bereits angesprochene Hinwendung und Hingabe zu einem aktivistischen und intellektuellen "lifestyle", der für einen umfassenden Wandel einsteht und allein dadurch an Bedeutung gewinnt. Die Selbstbeschreibung der Mitglieder der *ṣabība* als *muṣliḥūn* (Reformer) verweist hier auf eine klare Selbstpositionierung als Verantwortliche für den notwendigen Wandel. Hier zeigt sich einerseits noch ein deutlicher Bezug zur *ḥawza* und ihren Zuständen, die von der *ṣabība* reformiert werden sollen, und sich auch in der am Ende angesprochenen Rückkehr und "Hoffnung" Murūwas ausdrückt. Andererseits spricht die Selbstbezeichnung als *muṣliḥūn* auch bereits für eine Positionierung in einen grösseren Bezugsrahmen, der von der schiitischen *ḥawza* wegführt. In den Artikeln zeigt sich bereits eine ambivalente Haltung, in der alternative Positionierungen jenseits vom schiitischen Transnationalismus in national-irakische und sunnitisch-panislamische Kontexte deutlich werden. Dies zeigen z.B. die Exkurse in die irakische sowie irakisch-islamische Geschichte, und die Ausführungen zu den politischen Umständen im irakischen Nationalstaat, aber auch die postulierte Nähe zu anderen religiösen-sunnitischen Reformern wie al-Afḡānī und Muḥammad 'Abduh. In der Positionierung der "angry young shaykhs" wird demnach ein gewisses ideologisches und religiöses Mäandern deutlich, in dem sich eine unvermeidliche Verlorenheit sowie Verwirrung der jungen Zöglinge zeigen und die eher als immer neue Versuche einer Positionsbestimmung zu verstehen sind. Der Begriff des Wandels gewinnt hier noch eine weitere Bedeutungsebene dazu. Während einerseits die schiitisch-religiöse Welt der *ḥawza* trotz ihres desolaten Zustandes immer noch als dominantes Bezugssystem zu sehen ist, so wird in dem Wunsch, sie zu reformieren, auch ein paradoxes Hin-

wenden zu anderen Kontexten deutlich, die bereits darauf hinweisen, dass die *hawza* und die schiitische transnationale Verflechtung unter den neuen Umständen der Zeit ein möglicherweise nicht mehr tragbares System darstellt. Die Verwirrungen der Zöglinge Najafs, wie sie hier die *ṣabība* verkörpern, sind im Zeichen des Wandels und unter dem Vorzeichen weiterer Transformation zu verstehen und sind Vorboten einer neuen Art von Intellektualität und politischem Aktivismus.

Bibliographie

ABISAAB, Rula J.

- 2006 "The Cleric as Organic Intellectual: Revolutionary Shi'ism in the Lebanese *Hawzas*." In: H.E. CHEHABI (Hg.): *Distant Relations: Iran and Lebanon in the last 500 years*. London: I.B.Tauris, pp. 231–258.
- 2008 "Deconstructing the Modular and the Authentic: Husayn Muroeh's Early Islamic History." *Critique: Critical Middle Eastern Studies* 17.3: 239–259.

ABUKHALIL, As'ad

- 1995 "Iṣlāḥ." In: John L. ESPOSITO (Hg.): *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World. Vol.2*. New York: Oxford University Press, pp. 242–243.
- 1995 "Revival and Renewal." In: John L. ESPOSITO (Hg.): *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World. Vol.3*. New York: Oxford University Press, pp. 431–434.

AHMAD, Aziz

- 2012 "Iṣlāḥ." In: *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*. Leiden: Brill. <http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/islah-COM_0386> (last visited 2012.6.25).

AMIRPUR, Katajun

- 1997 "Reformen an theologischen Hochschulen in Iran – Revolutionäres Establishment contra religiöse Aufklärer." *Orient* 38.3: 535–557.

BASHKIN, Orit

- 2009 *The Other Iraq. Pluralism and Culture in Hashemite Iraq*. Stanford: Stanford University Press.
- 2009,2 "The Iraqi Afghanis and 'Abduhs: Debate over reform among Shiiite and Sunni 'Ulama' in interwar Iraq." In: Meir HATINA (Hg.): *Guar-*

- dians of Faith in Modern Times: 'Ulama' in the Middle East*. Leiden: Brill, pp. 141–170.
- BROWERS, Michaëlle
 2009 “Between Najaf and Jabal ‘Amil: A Portrait of three Generations of Shi‘i Intellectuals.” *TAARII Newsletter* 4.1: 6–9.
- BRUNNER, Rainer
 1996 *Annäherung und Distanz: Schia, Azhar und die islamische Ökumene im 20. Jahrhundert*. Berlin: Klaus Schwarz Verlag.
- CHALABI, Tamara
 2006 *The Shi‘is of Jabal ‘Amil and the New Lebanon. Community and Nation-state, 1918–1943*. New York: Palgrave Macmillan.
- CORRADO, Monika
 2011 *Mit Tradition in die Zukunft: der tağdīd-Diskurs in der Azhar und ihrem Umfeld*. Würzburg: Ergon-Verlag.
- DJAVID KHAYATI, Sarah
 2011 “Ich wurde als alter Mann geboren und werde als Kind sterben”. *Husain Murūwa: Zum Werdegang, Denken und Wirken eines ‘āmili-tischen Intellektuellen im 20. Jahrhundert*. Münster (Unveröffentlichte Magisterarbeit).
- ECCEL, A. Chris
 1984 *Egypt, Islam and Social Change: al-Azhar in Conflict and Accommodation*. Berlin: Klaus-Schwarz Verlag.
- ENDE, Werner
 1997 “From Revolt to Resignation: The Life of Shaykh Muhsin Sharara.” In: Asma AFSARUDDIN (Hg.): *Humanism, Culture, and Language in the Near East: Studies in Honor of Georg Krotkoff*. Winona Lake, Ind.: Eisenbrauns, pp. 61–70.
- ĞA‘FARĪ, Šālīḥ al-
 1929 “Šifḥat min siyāsāt al-ğarb.” *al-‘Irfān* 18: 566–567.
- GESINK, Indira Falk
 2010 *Islamic Reform and Conservatism: Al-Azhar and the Evolution of Modern Sunni Islam*. London: I.B. Tauris.
- GIBB, H.A.R.
 1947 *Modern trends in Islam*. Chicago.
- GLASS, Dagmar
 2004 *Der Muqtaṭaf und seine Öffentlichkeit: Aufklärung, Raisonement und Meinungsstreit in der frühen arabischen Zeitschriftenkommunikation*. Würzburg: Ergon-Verlag.

HADDAD, Mahmoud

- 2008 "The Manarists and Modernism. An attempt to fuse society and religion." In: Stéphane A. DUDOIGNON / Komatsu HISAO / Kosugi YASUSHI (Hg.): *Intellectuals in the Modern Islamic World. Transmission, Transformation, Communication*. London / New York: Routledge, pp. 55–73.

HĀQĀNĪ, 'Alī al-

- 1955 *Šu'arā' al-Ġarī au-l-Nağafiyyāt*, vol. 7. Al-Nağaf.

- 1956 *Šu'arā' al-Ġarī au-l-Nağafiyyāt*, vol. 11. Al-Nağaf.

HAMARNEH, Saleh K.

- 1973 "Aš-Šabībī – Poet and Scholar." *Folia Orientalia* 14: 293–297.

HEINE, Peter

- 1990 "Traditionelle Formen und Institutionen schiitischer Erziehung in der Gegenwart am Beispiel der Stadt Najaf/Irak." *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* 74.3: 204–218.

HOURLANI, Albert

- 1984 *Arabic Thought in the Liberal Age, 1798–1939*. Cambridge: Cambridge University Press.

JAMAL, Muhammad Fadhil

- 1960 "The Theological Colleges of Najaf." *The Moslem World* 50.1: 15–22.

KADHEM, Fouad

- 2010 *Najaf Ulama and secular movements in Iraq between 1950 and 1963*. <www.shiaresearch.com/research/Najaf_ulama.pdf> (last visited 2012.5.15).

KASSAB, Elizabeth Suzanne

- 2010 *Contemporary Arab Thought. Cultural Critique in Comparative Perspective*. New York: Columbia University Press.

KEDOURI, Elie.

- 1997 *Afghani and 'Abduh: An Essay on Religious Unbelief and Political Activism in Modern Islam*. London: Frank Cass.

KERR, Malcolm

- 1966 *Islamic Reform. The Political and Legal Theories of Muḥammad 'Abduh and Rashīd Riḍā*. Berkeley: University of California Press.

KHALIDI, Tarif

- 1981 "Shaykh Ahmad 'Arif al-Zayn and al-'Irfan." In: Marwan R. BUHEIRY (Hg.): *Intellectual Life in the Arab East, 1890–1939*. Beirut: American University of Beirut.

KHAN, Mohammad Sharif / SALEEM, Mohammad Anwar

1994 *Muslim Philosophy and Philosophers*. New Delhi: Ashish Publishing House.

LEMKE, Wolf-Dieter

1980 *Mahmūd Šaltūt (1893–1963) und die Reform der Azhar: Untersuchungen zu Erneuerungsbestrebungen im ägyptisch-islamischen Erziehungssystem*. Frankfurt: Peter Lang.

LITVAK, Meir

2000 “The Finances of the ‘Ulamā’ Communities of Najaf and Karbalā’, 1796–1904.” *Die Welt des Islam* 40.1: 41–66.

2000,2 “Madrasa and Learning in 19th Century Najaf and Karbalā’.” In: Rainer BRUNNER / Werner ENDE (Hg.): *The Twelver Schia in Modern Times. Religious Culture & Political History*. Leiden: Brill, pp. 58–78.

MALLAT, Chibli

1988 *Shi’i Thought from the South of Lebanon*. Oxford: Centre for Lebanese Studies.

1993 *Renewal of Islamic Law. Muhammad Baqer as-Sadr, Najaf, and the Shi’i International*. Cambridge: Cambridge University Press.

MERVIN, Sabrina

2000 *Un réformisme chiite. Ulémas et lettrés du Ġabal ‘Āmil (actuel Liban-Sud) de la fin de l’Empire ottoman à l’indépendance du Liban*. Paris: Karthala.

2010 “La quête du savoir à Nağaf. Les études religieuses chez les chi’ites imāmītes de la fin du XIXe siècle à 1960.” In: Denis HERMANN / Sabrina MERVIN (Hg.): *Shi’i Trends and Dynamics in Modern Times (XVIIIth-XXth centuries) / Courants et dynamiques chiītes à l’époque moderne (XVIIIe-XXe siècles)*. Beirut/Würzburg: Ergon-Verlag, pp. 95–112.

MOTTAHEDEH, Roy

1985 *The Mantle of the Prophet. Religion and Politics in Iran*. New York: Simon and Schuster.

MUGNIYYA, Muḥammad Ġawād

1980 *Tagārib Muḥammad Ġawād Muğniyya*. Beirut: Dār al-Ġawād.

MURŪWA, Ḥusayn

1928 “Ālām wa amānī!!” *al-‘Irfān* 16: 410–413.

- 1995 *Wulidtu šayḥan wa amūtu ṭiflan. Sīra dātīya fī ḥadīṭ aḡrāhu ma‘ahu ‘Abbās Baiḍūn*. Beirut: Dār al-Farābī.
- 1997 “Min al-Naḡaf daḥala ḥayātī Mārks.” In: al-Maḡlis al-Ṭaqafī li-Lubnān AL-ĠANŪB (Hg.): *Ḥusain Murūwa fī masīratihī l-niḍālīya fikran wa mumārasatan*. Beirut: Dār al-Farābī, pp. 89–113.
- NAEF, Silvia
- 1996 “Aufklärung in einem schiitischen Umfeld: Die libanesische Zeitschrift al-‘Irfān.” *Die Welt des Islam* 36.3: 365–378.
- 1996, 2 “La presse en tant que moteur du renouveau culturel et littéraire: la revue chiite libanaise al-‘Irfān.” *Etudes Asiatiques* 2: 385–397.
- 2001 “Shī‘ī-Shuyū‘ī or: How to become a Communist in a Holy City.” In: Rainer BRUNNER / Werner ENDE (Hg.): *The Twelver Schia in Modern Times. Religious Culture & Political History*. Leiden: Brill, pp. 255–67.
- 2002 “Les chiites du Liban et le Mandat Français: La Position de la Revue al-Irfan.” In: Ch. HERZOG / R. MOTIKA / M. URSINUS (Hg.): *Querelles privées et contestations publiques. Le rôle de la presse dans la formation de l’opinion publique au Proche-Orient*. Istanbul: Isis.
- 2004 “Literature and Social Criticism in the Iraqi Press of the First Half of the 20th Century – Ja‘far al-Khalīlī and the Periodical al-Hātif.” In: Horst UNBEHAUN (Hg.): *The Middle Eastern Press as a Forum for Literature*. Frankfurt: Peter Lang, pp. 143–150.
- NAKASH, Yitzhak
- 1994 *The Shi‘is of Iraq*. Princeton: Princeton University Press.
- NETTON, Ian Richard
- 1991 *Muslim Neoplatonists: An Introduction to the Thought of the Brethren of Purity*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- 1996 “The Brethren of Purity. (Ikhwān al-Ṣafā’).” In: Seyyed Hossein NASR / Oliver LEAMAN (Hg.): *History of Islamic Philosophy, Teil 1*. London: Routledge, pp. 222–230.
- PETERS, Rudolph
- 2005 “Erneuerungsbewegungen im Islam vom 18. bis zum 20. Jahrhundert.” In: Werner ENDE / Udo STEINBACH (Hg.): *Der Islam in der Gegenwart*. München: C.H. Beck, pp. 90–127.
- RYAD, Umar
- 2009 *Islamic Reformism and Christianity: A Critical Reading of the Works of Muhammad Rashīd Riḍā and His Associates (1898–1935)*. Leiden: Brill.

SANKARI, Jamal

2005 *Fadlallah. The Making of a Radical Shi'ite Leader*. London: SAQI.

ŠARĀRA, Muḥammad

1928 "al-Amwāğ al-nāṭiqa." *al-'Irfān* 15: 896–898.

1929, 1 "Āmil wa-l-madāris 1." *al-'Irfān* 18: 441–446.

1929, 2 "Āmil wa-l-madāris 2." *al-'Irfān* 18: 550–553.

ŠARĀRA, Muḥsin

1928, 1 "al-Tarbīya wa-l-ta'līm. Bayna-l-fawḍa wa-l-ta'līm al-ṣaḥīḥ 1." *al-'Irfān* 16: 95–100.

1928, 2 "al-Tarbīya wa-l-ta'līm. Bayna-l-fawḍa wa-l-ta'līm al-ṣaḥīḥ 2." *al-'Irfān* 16: 201–207.

1928, 3 "al-Tarbīya wa-l-ta'līm. Bayna-l-fawḍa wa-l-ta'līm al-ṣaḥīḥ 3." *al-'Irfān* 16: 331–336.

ŠARQĪ, 'Alī al-

1927 "al-Aḥlām fi-l-'irāq." *al-'Irfān* 13: 27–28.

SINDAWI, Khalid

2007 "*Ḥawza* Instructions and Its Role in Shaping Modern Shī'ite Identity: The *Ḥawzas* of al-Najaf and Qumm as a Case Study." *Middle Eastern Studies* 43.6: 831–856.

2009 "The Zaynabiyya *Ḥawza* in Damascus and its Role in Shī'ite Religious Instruction." *Middle Eastern Studies* 45.6: 859–879.

VOLL, John O.

1983 "Renewal and Reform in Islamic history: tajdid and islah." In: John L. ESPOSITO (Hg.): *Voices of Resurgent Islam*. New York: Oxford University Press: 32–47.

WEISS, Max

2007 "The Cultural Politics of Shi'i Modernism: Morality and Gender in Early 20th-Century Lebanon." *International Journal of Middle East Studies* 39: 249–270.

2010 *In the Shadow of Sectarianism. Law, Shi'ism, and the Making of Modern Lebanon*. Cambridge: Harvard University Press.

ZAMAN, Muhammad Qasim

2007 "Epilogue: Competing Conceptions of Religious Education." In: Robert W. HEFNER / Muhammad Qasim ZAMAN (Hg.): *Schooling Islam. The Culture and Politics of Modern Muslim Education*. Princeton: Princeton University Press, pp. 242–268.

ZEGHAL, Malika

- 2007 "The 'Recentering' of Religious Knowledge and Discourse: The Case of al-Azhar in Twentieth Century Egypt." In: Robert W. HEFNER / Muhammad Qasim ZAMAN (Hg.): *Schooling Islam. The Culture and Politics of Modern Muslim Education*. Princeton: Princeton University Press, pp. 107–130.