

اشپكتروم ایران

نشریه علمی- پژوهشی
رایزنی فرهنگی جمهوری اسلامی ایران در آلمان

SPEKTRUM IRAN

Zeitschrift für islamisch-iranische Kultur

Nr. 2- 2020
34. Jahrgang

(Alte Nummerierung: 33. Jahrgang 2020, Heft 3/4)

Ab dieser Ausgabe erhält die Zeitschrift eine neue Nummerierung.
Pro Jahr werden 1 Ausgaben mit dem Inhalt von je 1 Nummern gedruckt.



SPEKTRUM IRAN

Zeitschrift für islamisch-iranische Kultur

33. Jahrgang 2020, Heft 2

ISSN 0934-358X

ISBN 978-3-946179-14-6

Herausgeber

Kulturabteilung der Botschaft der Islamischen Republik Iran in Berlin

Drakestr. 3, 12205 Berlin

Tel.: 030/740 715 400, Fax: 030/740 715 419

E-mail: info@irankultur.com

www.spektrumiran.com

Geschäftsführung

Dr. Hamid Mohammadi

Schriftleitung

Dr. Ahmadali Heydari

Wissenschaftlicher Beirat

Katajun Amirpur, Jaleh Amouzgar, Oliver Bast, Hans-Georg Ebert, Seyed Saied Firuzabadi, Jürgen Wasim Frembgen, Ahmadali Heydari, Birgitt Hoffmann, Mahmoud Jaafari-Dehaghi, Mohammad Ali Kazembeyki, Rüdiger Lohlker, Roland Pietsch, Ali Radjaie, Maurus Reinkowski, Jens Scheiner, Farid Vatanparast

بر اساس مجوز شماره ۳/۱۸/۷۵۶۸۷ مورخ ۹۴/۰۴/۲۱ کمیسیون بررسی نشریات علمی کشور (وزارت علوم، تحقیقات و فناوری) درجه علمی- پژوهشی به فصلنامه اشپکتروم ایران اعطا گردید.

Spektrum Iran

Jahresabonnement 60 €

Verlag Eslamica m-haditec GmbH
Zum Huchtinger Bahnhof. 31, 28259 Bremen

Telefon: 0421 16112763;

E-mail: info@eslamica.de

www.eslamica.de

Besuchen Sie unsere Internetseite

www.spektrumiran.com

Inhalt

Richtlinien für Spektrum Iran Die «Erklärung zum Zweiten Schritt der Revolution» und ihre Bedeutung hinsichtlich der gesellschaftspolitischen Problematik Irans Abbas Ali Rahbar.....	1
Die Stellung der Traumdeutung in der politisch-sozialen Legitimität Nāder Šāh-e Afšārs Ameneh Ebrahimi.....	23
Über die Notwendigkeit einer neuen Übersetzung des Korans in die deutsche Sprache- Teil I Mahdi Esfahani, Michael Nestler	39
Frauen-, Mutterbilder in Goli Taraghis Erzählungen im Rahmen der Auswanderung Faranak Hashemi.....	59
Platonic or Aristotelian Aspects of Life: A Harmonious World in Farabi's Utopian Thinking Ahmadali Heydari, Alireza Omidbakhsh	77
The Manifestation of Iranian-Islamic Identity in Qajar Women's Clothes Designing Mona Jahanpour, Fahimeh Zarezadeh	91
Fabraddīn ar-Rāzī über den Körper: hifz al-badan Rüdiger Lohiker	111
Zum Leitbild der Prophetie bei Avicenna Reza Rokoe	129
Zwischen Kulturkampf und Kulturdialog Zur Auswärtigen Kulturpolitik der Islamischen Republik Iran gegenüber dem Westen - oder zum Iran-Image im Westen seit 1979 Mehrdad Saeedi	149
Iran als Ursprung: Zu umstrittenen Thesen Mahmud Humans über die Anfangsmomente der Geschichte Irans Masoud Pourahmadali Tochahi.....	165
Verstehen und verstanden werden; Persische Autoren in Deutschland Melika Torkman Butorabi.....	193
Der Tod in Jaspers Nasafis Perspektive Touraj Ardeshirinia, Maryam Saghafi	207

Richtlinien für Spektrum Iran

Einreichung der Beiträge

Beiträge für Spektrum Iran müssen in Word-Dateiformat eingereicht werden, möglichst zusätzlich auch als PDF. Formatierungen sollten auf das notwendige Minimum begrenzt sein. Texte mit nichtlateinischen Schriften bzw. mit diakritischen Sonderzeichen müssen dem Unicode-Standard entsprechen.

Der Textumfang darf bei Fachaufsätzen einschl. Literaturverzeichnis und ‚abstract‘ 6000 Wörter und bei Repliken sowie Besprechungen 2000 Wörter (jeweils einschließlich der Fußnoten!) nicht überschreiten. Besprechungen betreffen immer nur einen Titel bzw. ein Werk. Aufsätzen ist immer ein englisches und ein persisches ‚abstract‘ sowie Stichwörter voranzustellen.

Umschrift

Die Umschrift der persisch-arabischen Schrift erfolgt gemäß den Regeln der DMG (auf der nächsten Seite).

Formatierung

Die Titel der Bücher sollten *kursiv* sein. Hervorhebungen sollten *kursiv* erfolgen, aber nach Möglichkeit vermieden werden.

Literaturangaben

Bibliographische Angaben zu zitierter Literatur erfolgen gemäß den folgenden Beispielen:

-- Monographie:

Hermann, G., *Persische Urkunden der Mongolenzeit: Text und Bildteil*, Wiesbaden: Harrassowitz, 2004.

-- Aufsatz in Sammelwerk:

Röhrborn, K., „Zum manichäischen Einfluß im alttürkischen Buddhismus“, In: Emmerick, R. E. u. a. (Hrsg.), *Studia Manichaica. IV. Internationaler Kongreß zum Manichäismus, Berlin, 14.-18. Juli 1997*. Berlin: 2000 (Berichte und Abhandlungen, hrsg. von der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften. Sonderband 4), S. 494-499.

-- Zeitschriftenaufsatz:

Gaube, H., „Die Traditionelle Wasserversorgung von Kashan“, *Spektrum Iran* Nr. 1, 2018, S. 1-17.

Das arabisch-persische Alphabet (Unicode): Transkription nach DMG

		Arabisch	Persisch
ا		Hamzaträger ('), ā	Vokal-, Hamzaträger, ā
ب		b	b
پ	(nur pers.)	-	p
ت		t	t
ث		×	š
ج		Ĝ	Ĝ
چ	(nur pers.)	-	č
ح		ħ	ħ
خ		ħ	ħ
د		d	d
ذ		Ḍ	Ḍ
ر		r	r
ز		z	z
ژ	(nur pers.)	-	μ
س		s	s
ش		š	š
ص		ṣ	ṣ
ض		ḍ	z
ط		ṭ	ṭ
ظ		ẓ	ẓ
ع		ʿ	ʿ
غ		Ĝ	Ĝ
ف		f	f
ق		q	q
ک		k	k
گ	(nur pers.)	-	g
ل		l	l
م		m	m
ن		n	n
ه		h	h
و		w, ū	w, ū
ی		y, ī	y, ī
ـَ (Fatha)		a	a
ـِ (Kasra)		i	e oder i
ـُ (Damma)		u	o oder u
ـَـ (Hamza)		ʿ	ʿ
ـِـ (Waşla)		ʿ oder ʿ	ʿ oder ʿ
ـِـ / ـِـ	Arab./pers.	a	e oder a

Wiederholungen werden in der Form „Autor Jahreszahl“ (z. B. Gaube 2018) wiedergegeben, bei mehreren Titeln eines Autors in einem Jahr sollte die Form 2018 a, 2018 b usw. gewählt werden.

Bei längeren Artikeln wird die Erstellung eines Literaturverzeichnisses empfohlen, auf das entsprechend Bezug genommen wird. Das Literaturverzeichnis muss alphabetisch nach den Familiennamen der Verfasser geordnet werden.

Stand: Juni 2018 (die aktuelle Version der Spektrum Iran-Richtlinien und weitere Informationen sind im Internet unter <http://www.spektrum-iran.de> zu finden.)

Reading the socio-political problematics of Iran in the statement of the second step of the revolution

Abbas Ali Rahbar¹

(pp 1 to 22)

Received: 04.04.2020; Accepted: 20.05.2020

Abstract

The statement of the second step of the revolution as a strategic and intelligent charter refers to three synergistic and interrelated axes, which are: „Theory of the revolutionary system, the capability of the Islamic Republic of Iran and the long-term horizon of the new Islamic civilization.“ The strengths of the Islamic Republic of Iran, such as the establishment of a religious democracy, political independence, national self-confidence, and the participation of the people in their political and security destiny, have a realistic focus on socio-political issues based on historical evidence. Using an interpretive approach and also benefiting from the technique of elite precipitation analysis, this article expresses the qualitative proposition that the most important socio-political issues of the Islamic Republic of Iran in issues such as deficit in inclusive justice, government dependent economy, transformation of genuine human-religious values and superficiality towards the enemy is summarized.

Keywords

Mysticism, the recognition of God, al-Tirmidhi, perception of the heart, Ibn ‘Arabī.

¹. Allame Tabataba'i University, Tehran,

E-mail: aa.rahbar@atu.ac.ir.



Copyright © The Author(s); This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License (CC-BY-NC-ND).

Website: www.spektrumiran.com

خوانش مسئله‌های اجتماعی-سیاسی ایران در بیانیه گام دوم انقلاب

عباس‌علی رهبر^۱

(صص ۱ تا ۲۲)

دریافت: ۲۰۲۰/۰۴/۰۴؛ پذیرش: ۲۰۲۰/۰۵/۲۰

چکیده

بیانیه‌ی گام دوم انقلاب به‌عنوان منشوری راهبردی و هوشمندانه، بر سه محور هم‌افزا و در هم‌تنیده تأکید دارد: «نظریه‌ی نظام انقلابی، ظرفیت‌های جمهوری اسلامی ایران، و افق بلند تمدن نوین اسلامی.» نقاط قوت جمهوری اسلامی ایران، همچون استقرار مردم‌سالاری دینی، استقلال سیاسی، اعتماد به نفس ملی، و مشارکت مردم در سرنوشت سیاسی و امنیتی خود، تمرکز واقع‌گرایانه‌ای بر مسائل اجتماعی-سیاسی بر پایه‌ی شواهد تاریخی دارند. این مقاله با رویکرد تفسیری و با بهره‌گیری از تکنیک تحلیل بارش نخبگان، گزاره‌ای کیفی را مطرح می‌سازد که مهم‌ترین مسائل اجتماعی-سیاسی جمهوری اسلامی ایران را می‌توان در مواردی چون: فقدان عدالت فراگیر، اقتصاد دولتی وابسته، دگرگونی ارزش‌های اصیل انسانی-دینی، و سطحی‌نگری در برابر دشمن، خلاصه کرد.

کلیدواژه‌ها

عرفان، شناخت خداوند، ترمذی، ادراک قلبی، ابن عربی.

Die „Erklärung zum Zweiten Schritt der Revolution“ und ihre Bedeutung hinsichtlich der gesellschaftspolitischen Problematik Irans

Abbas Ali Rahbar¹

(S. 1 bis 22)

Eingegangen: 04.04.2020; Angenommen: 20.05.2020

Zusammenfassung

Die Erklärung zum zweiten Schritt der Revolution als strategische und intelligente Charta verweist auf drei synergetische und miteinander verbundene Achsen: „Theorie des revolutionären Systems, Potenzial der Islamischen Republik Iran und die langfristige Perspektive einer neuen islamischen Zivilisation.“ Die Stärken der Islamischen Republik Iran – wie die Etablierung einer religiösen Demokratie, politische Unabhängigkeit, nationales Selbstvertrauen und die Beteiligung des Volkes an seinem politischen und sicherheitspolitischen Schicksal – legen auf der Grundlage historischer Belege einen realistischen Fokus auf sozialpolitische Fragestellungen. Unter Anwendung eines interpretativen Ansatzes und unter Nutzung der Technik der Eliten-Stichprobenanalyse stellt dieser Artikel die qualitative These auf, dass sich die wichtigsten sozialpolitischen Herausforderungen der Islamischen Republik Iran in Bereichen wie fehlende umfassende Gerechtigkeit, staatsabhängige Wirtschaft, Transformation authentischer human-religiöser Werte sowie Oberflächlichkeit gegenüber dem Feind zusammenfassen lassen.

Schlüsselwörter

Mystik, Gotteserkenntnis, al-Tirmidhī, Herzenswahrnehmung, Ibn ‘Arabī.

1 . Allameh-Tabataba'i-Universität, Teheran

E-Mail: aa.rahbar@atu.ac.ir



Copyright © Der/die Autor(en); Dieses Werk ist lizenziert unter einer Creative Commons Namensnennung – Nicht kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International (CC-BY-NC) Lizenz. Homepage: www.spektrumiran.com

Die „Erklärung zum Zweiten Schritt der Revolution“ und ihre Bedeutung hinsichtlich der gesellschaftspolitischen Problematik Irans

Abbas Ali Rahbar¹

Einleitung

Die Lebenswelt der iranischen Gesellschaft ist keine, die zwischen Zurückgebliebenheit, Zwang und Ausbeutung eine Wahl gehabt hätte, sondern es handelt sich um eine Gesellschaft von heute, die die Vorzüge der Moderne, aber auch genauso die eigenen nationalen und religiösen Möglichkeiten nutzt, die sich aus verschiedenen Entwicklungsverläufen einer mehrtausendjährigen Geschichte ergeben haben.

Zu den bedeutendsten und wirkungsvollsten Phänomenen im Reifungsprozess dieser Gesellschaft zählt das Auftreten der Islamischen Revolution in Iran, die sich auf alle politischen, sozialen, kulturellen und wirtschaftlichen Lebensbereiche ausgewirkt hat. Natürlich wurde diese Entwicklung im Laufe von vierzig Jahren auch von Höhen und Tiefen sowie von Stärke, aber auch von vielfachen Problemen begleitet.

Die Islamische Revolution Irans zeichnete sich besonders durch die Rückkehr zu vergessenen geglaubten Gegebenheiten und deren religiöser Natur mit entsprechender Wirkung auf Aspekte des menschlichen Denkens aus. Der damit verbundene Ansatz zeigte sich in Bezug zu Religion, Spiritualität, Eigenständigkeit bzw. Unabhängigkeit, Rationalität,

¹ Associate Professor an der Allame Tabataba'i University, Teheran, Iran, E-mail: aa.rahbar@atu.ac.ir.

Demokratie sowie Mensch und Umwelt. Die kulturbezogenen Glaubenssätze drangen in die Analyse der Revolution ein und nahmen in gewisser Art und Weise mit der Kritik an der gängigen Philosophie über Revolutionen das zentrale Thema des Positivismus als moderne Revolutionstheorie mit ernsthaften Fragen in den Blick. Dasselbe gilt für den tiefgreifenden Zweifel in Bezug auf das Ende der Ideologie hinsichtlich des Zeitalters der „Welt als Dorf“. Aus diesem Grund beruhte Imam Khomeini zufolge der grundlegende Faktor der politischen und sozialen Revolution in Iran auf einer „inneren Revolution und dem Glauben an Gott“. Auf direktem Weg und im Gegensatz zur Jahrhunderte währenden Vorherrschaft des Säkularismus in der Welt drehte er den Prozess um, indem er ein inspirierendes Muster der Verbindung von Religion und Politik und damit einhergehende soziale und ordnungspolitische Veränderungen schuf. Deren Kontinuität basierte auf dieser Idee, über die er während einiger Jahrzehnte zuvor immer wieder nachgedacht hatte.

Im Verlauf der letzten vier Jahrzehnte seit der Islamischen Revolution hat Ayatollah Khamenei im Zuge seiner Führungsfunktion im System der Islamischen Republik Iran, aber auch auf der Grundlage pragmatischer Überlegungen und der Lektion aus der Geschichte die „Erklärung zum Zweiten Schritt der Revolution,“ deutlich dargelegt. Diese Erklärung ist mit dem islamisch-iranischen Leitbild gleichzusetzen, wobei der Fortschritt und die widerstrebende Wirtschaft als Gesamtstruktur von der obersten Ebene der Staatsführung her gelenkt wird, so dass damit Fähigkeiten, Erfolge, aber auch Misserfolge und Probleme der iranischen Gesellschaft benannt werden.

Im vorliegenden Manuskript werden Ansichten hochgeschätzter Universitätsprofessoren und politisch aktiver Menschen ausgewertet, um neben der passenden Darlegung des Inhalts der „Erklärung zum Zweiten Schritt (der Revolution)“ auch auf die maßgeblichen Probleme der iranischen Gesellschaft einzugehen. Der wichtige Punkt dabei ist, dass in solch einer Darlegung die politische Funktionsfähigkeit der Gesellschaft in Bezug auf die ausgewogene Verteilung von Eigenständigkeit, islamischem Bewusstsein, republikanischer Einstellung, Freiheit, Gerechtigkeit, geistigem Leben, relativer sozialer Fürsorge, Sicherheit sowie umfassendem und dauerhaftem Frieden Beachtung finden müssen. Dies bedeutet, dass im

Nichtvorhandensein der Ausgewogenheit dieser Komponenten auch der Schlüssel für gesellschaftliche Probleme gesehen werden muss.

Nach dieser „Erklärung zum Zweiten Schritt der Revolution“ ist es der oberste Führer der Islamischen Revolution Irans, der mit angemessenem Verständnis dem schnellen Wachstum der iranischen Bevölkerung, aber auch dem Wandel der Gesellschaft bezüglich ihrer politischen Struktur und der weltweiten Entwicklungen im Rahmen der Globalisierung gegenüber die notwendigen Schritte einleitet. Dies gilt auch für die Art und Weise der politischen Umsetzung, indem seine Vertreter sich mit der gesellschaftspolitischen Problematik in Iran beschäftigen und mit Umsicht „zunehmenden Konflikten“ vorbeugen und damit die materielle wie geistige Weiterentwicklung in der iranischen Gesellschaft bewirken.

Der konzeptionelle Rahmen der gesellschaftspolitischen Problematik

Zum wichtigen Diskurs über die Anhebung der Lebensqualität der Menschen und der Gesellschaft gehört die Erkennung der damit verknüpften Problematik. Der Aspekt, den man im Blick haben muss, ist die Beachtung des Erkennens und Erfassens der Bedeutungsverflechtungen, die diese Problematik mit sich bringt und grundsätzlich die Frage nach dem Phänomen dieses Zusammenwirkens aufwirft. Welche Charakteristiken sind bei den Problemen in den Bereichen der Gesellschaft, der Politik und der Kultur wahrnehmbar? Worin liegt der Unterschied zwischen der sozialen und politischen Frage und dem damit verbundenen sozialen und politischen Problem? In diesem Kapitel gehen wir der Frage bezüglich einer schlüssigen Bedeutungsverflechtung nach, um die soziale Problematik erkennen zu können.

Im Allgemeinen kann eine Handlung oder eine Situation im Leben eines Menschen ein Problem darstellen, was zu seinem Nutzen gelöst werden sollte. Aber dieser Mensch kann wegen auftretender Hindernisse keine umgehende und nachwirkende Antwort auf dieses Problem finden. Dieses kann real sein und von der jeweiligen Situation abhängen, so dass der Mensch sich vorsieht oder eine Erwartungshaltung einnimmt. Der Ursprung der schwierigen Lage mag in der Umgebung dieses Menschen liegen oder auch in ihm selbst verborgen sein. Die Hindernisse können aber auch andere Ursprünge haben, zum Beispiel Ungewissheit, Unbekümmertheit, Unfähigkeit der Einschätzung kommender

Entwicklungen, widersprüchliche Motivationen, Schwäche an Fähigkeiten bzw. Chancenlosigkeit.

A. Das Fehlen sozialer und politischer Ordnung

Ordnung ist gleichsam die Seele im Leib der Gesellschaft, deren Leben ohne sie in Gefahr ist. Für den einzelnen Menschen bildet Ordnung die Voraussetzung dafür, dass er seine Ziele erreicht und Selbstvertrauen und Zufriedenheit entwickelt. Auf gesellschaftlicher Ebene hingegen bildet sie die Voraussetzung dafür, dass weniger Verbrechen geschehen, die Sicherheit erhöht sowie wünschenswerte Verhaltensweisen wie auch der soziale Zusammenhalt gefördert werden.

Die Hauptsorge der Sozialwissenschaft und der Politik galt stets der sozialen Ordnung. Auf deren Grundsätze baut jede einzelne Gesellschaft ihre Werte und Normen, wobei ohne diese Ordnung solch eine Gesellschaft zu zerbrechen oder durcheinanderzugeraten droht. Eine Kluft zu den Werten der Gesellschaftsmehrheit ist ein wichtiges Anzeichen für ein existierendes soziales Problem.

Einer anderen Definition zufolge liegt ein gesellschaftliches Problem auch in einer vom Großteil der Bevölkerung gefühlten Situation, die nicht gewünscht ist und die zum Positiven verändert werden soll.

Ein wichtiger und erwähnenswerter Punkt ist, dass wir im politischen Rahmen die Stimmung in der Gesellschaft und eine Störung ihres Gefüges im Blick haben. Tatsächlich gibt es kein Problem und keinen Bereich, die sich außerhalb des politischen Rahmens und politischer Macht befinden. Dies bedeutet, dass sämtliche sozialen und kulturellen Verhaltensweisen und Ansichten auch auf bestimmte Art mit der Macht, dem Staat und der Regierungsform zusammenhängen.

Der von dem französischen Soziologen und Ethnologen Émile Durkheim (1858–1917) geprägte Begriff „Anomie“ (von griech. „Gesetzlosigkeit“) in der modernen Gesellschaft entspricht der „Sünde“ nach religiösem Verständnis, da die Sünde die Verkörperung böser Taten gegenüber dem wohlthätigen Tun darstelle. Dagegen steht die Anomie für Aufruhr und Verfall allgemeiner Vorstellungen und Ideale. Die Anomie ist eine Beleidigung für alles Heilige bzw. Unantastbare im Sinne des Nicht-Religiösen. Sie ist ein Affront gegen die menschliche Würde, gegen den

Die „Erklärung zum Zweiten Schritt der Revolution“ und ihre Bedeutung ...

Wert des Heiligen und Unantastbaren sowie gegen die reine Wahrhaftigkeit. Schließlich stellt sich die Anomie gewissermaßen gegen ethische Werte und ist demzufolge ethisch verwerflich.

Die Grundbedeutung der „Anomie“ ist Verwerflichkeit und moralischer Verfall. Dementsprechend stehen der Verfall der Moral gegenüber der gesunden Moral, das Böse gegen das Gute, die Sünde gegen den Gehorsam, die Anarchie gegen Ordnung und Befolgung der Regeln, das Übertreten der Gesetze gegen deren Einhaltung, Ungerechtigkeit gegen Gerechtigkeit. Alle diese Gegensatzpaare verdeutlichen den Zustand der Anomie und deren Gegensatz.

In der heutigen Zeit befinden sich die Schwellenländer gleichsam im Übergang und sehen sich mit schweren politischen, wirtschaftlichen und sozialen Krisen konfrontiert. Der Aufbau, die Industrie und der soziale Fortschritt haben als traditionelle Normen und Werte Popularität gewonnen und werden in der Öffentlichkeit nachlässig und ohne Grundlage gehandhabt, was zur Anomie führt.

Durkheim zufolge ist die Gerechtigkeit das hauptsächliche Heilmittel gegen die Anomie: „Schließlich muss man dazu kommen, diese Anomie loszuwerden ... und in dem Maße, wie die von außen kommenden Ungleichheiten als Quelle des Bösen verringert werden, nimmt die Gerechtigkeit zu.“

Wie bereits bei der Anomie beschrieben, wird auf Folgendes hingewiesen:

1. Verlust von Normen und Verlust von Verhaltensregeln;
2. Uneindeutigkeit von Normen und Werten sowie keine Klarheit bezüglich der Verhaltensregeln;
3. Verstoß gegen Normen;
4. Variationsbreite bei der Erfüllung von Normen;
5. Verstöße im individuellen und gesellschaftlichen Bereich.

In den neuen Theorien über die Anomie kann auf Steven Messner und Richard Rosenfeld verwiesen werden, deren Ansatz auf hohem Niveau den Rahmen für die Etablierung der Anomie im Blick hat, indem diese sowohl das Wesen der Gesellschaft als auch die Werte der Kultur bestätigt und

damit deutlich vor Augen führt, wie sich dies auf abweichendes Verhalten auswirkt.

Ebenso zeigt einer weiteren Interpretation zufolge die Anomie einen gesellschaftlichen Zustand auf, dessen offensichtlicher Wesenszug der Verlust des Maßstabes ist, der für die gesellschaftlichen Beziehungen und das gegenseitige Handeln gilt. Die Gleichgültigkeit in Bezug zu den Normen, das Verschwinden der kulturellen Ordnung, die vorhandene Kluft zwischen der Interpretation des gesellschaftlichen Handelns auf individueller Ebene und dessen Interpretation auf der Ebene der gesellschaftlichen Strukturen sowie das Verblässen der ethischen Prinzipien sind weitere Anzeichen der Anomie in der Gesellschaft.

Forschungsergebnisse zeigen, dass die Anomie mit der Religiosität, dem kulturellen Kapital, Zuverlässigkeit, Geschlossenheit und Beteiligung die Beziehung umdreht und mit Komponenten, wie Gesetzlosigkeit, dem Gefühl des Unrechtseins von Regeln und extremem Individualismus, in unmittelbarer Beziehung steht.

B. Die gesellschaftspolitische Problematik

Das von Danilin Luzik verfasste Buch über eine neue Sichtweise der Analyse sozialer Probleme ist eine Studie der gesellschaftlichen Probleme, die sich auf die wichtigsten diesbezüglichen sozialwissenschaftlichen Debatten bezieht, die seit Anfang des 20. Jahrhunderts vor allem in den 1940er Jahren in Amerika und anschließend in vielen europäischen Ländern Bedeutung erlangt und innerhalb der letzten drei Jahrzehnte auch Beachtung in weiteren Ländern gefunden haben. Die entsprechende Arbeit der Sozialwissenschaftler war darauf angelegt, mit Hilfe der Theorien in der Sozialwissenschaft eine Definition des gesellschaftlichen Problems und einer Analyse des Verlaufs seiner Entstehung auch Wege zu finden, dem zu begegnen. Der Verfasser bekräftigt in der Definition der sozialen Probleme die in der Öffentlichkeit auftretenden Auffassungen, die, wie es scheint, breite Zustimmung finden. Zum einen benutzen wir den Begriff „soziales Problem“ und zeigen damit, dass etwas falsch läuft, was einheitlichem öffentlichen Konsens entspricht. Damit zählt all das als soziales Problem, was als negativ wahrgenommen wird. Nach allgemeiner Auffassung in der Bevölkerung sind Dinge, wie eine glückliche Familie, Gesundheit oder Schulen, die zu einem erfolgreichen Abschluss führen, kein soziales

Problem. Der zweite Punkt bezüglich der Definition der sozialen Probleme ist deren Komplexität und Ernsthaftigkeit. Das soziale Problem muss als umfassende Bedingung gesehen werden, und zwar in der Bedeutung, dass es für eine große Anzahl von Menschen umfassend und schädlich ist. Und so werden soziale Probleme bei schwierigen Bedingungen relevant, was sich auf eine genügende Anzahl von Menschen auswirkt. Der dritte Punkt bei der Definition des sozialen Problems ist die Tatsache, dass immer ein gewisses Maß an Optimismus existiert. Die Bedingungen der sozialen Probleme gehen mit der Vorstellung einher, dass sie sich wieder zum Guten ändern und von daher Möglichkeiten der Veränderung vorhanden sind. Die Bedingungen, die unserer Ansicht nach unter menschlichem Einfluss geschaffen wurden, können deshalb auch Mittel zur Veränderung sein. Andererseits ist das „soziale Problem“ ein Begriff, den wir zeitweise nutzen, damit der Mensch durch sein Eingreifen problematische Bedingungen unter Kontrolle behält. Dann wird das soziale Problem auf die Bedingungen angewandt, um die Ursache und das, was allgemein Probleme bereitet, zu verändern.

Die sozialen Probleme sind hinsichtlich zweier Aspekte des gesellschaftlichen Lebens ein absoluter Maßstab, da sie sich auf objektive Bedingungen und auf die Menschen beziehen. Es handelt sich dabei um die Dinge und die Menschen, die in der Welt außerhalb des eigenen Bereichs existieren, aber auch um objektive Wahrnehmungen, wie wir die Welt und die in ihr lebenden Menschen verstehen. Wenn wir den Begriff „soziale Probleme“ verwenden, meinen wir meistens den objektiven Aspekt des gesellschaftlichen Klimas. Und der Zweck der Objektivität liegt auch darin, real sichtbar, aber auch messbar zu sein. Mit dieser Sehweise werden die sozialen Probleme auf Dinge angewandt, die man sehen kann. Sie werden auf umfangreiche Bedingungen angewandt, die man dann messen kann. Sie können auf solche Sachverhalte angewandt werden, die wir als beunruhigend wahrnehmen. Und wenn wir etwas als beunruhigend empfinden, das über die Objektivität hinsichtlich der Sachverhalte oder der Menschen hinausreicht, haben wir in Wirklichkeit in Bezug zu diesen Sachverhalten oder Menschen subjektive Auffassungen. Wir müssen uns in subjektives Territorium begeben, da dort die politischen, sozialen und ethischen Zuordnungen stattfinden. Der Grund, warum man die sozialen Probleme nicht als objektiv wahrnehmbare Bedingungen in einem

gesellschaftlichen Umfeld verstehen kann, liegt darin, dass sie für das Erfassen und Benennen von etwas als „soziales Problem“ ethisch verbindlichen Beurteilungen unterliegen. Solche Beurteilungen kann man nicht vermeiden, weil nach der Beschreibung ein soziales Problem aus Bedingungen besteht, die die Entstehung von Schwierigkeiten erkennen lassen und verändert werden müssen. Die Vermutung ist sozusagen, dass der ethische Maßstab oder die ethischen Maßstäbe keine objektiv wahrnehmbaren Angelegenheiten sind. Die objektiven Anhaltspunkte können uns sagen, was „existiert“, aber nicht, was „falsch“ oder „irreführend“ ist. Die sozialen und ethischen Zuordnungen dieser Fragestellung führen uns in der Diskussion zur Erkenntnis, welche Werte bestimmte fehlgeleitete Bedingungen verursachen, was korrigiert werden muss.

Unsere in alle Richtungen zielenden Perspektiven führen uns zum Nachdenken darüber, wie die uns umgebende materielle Welt durch den Menschen Gestalt und Bedeutung angenommen hat. Diese Perspektiven in unserem sozialen Leben helfen uns für immer, der Wichtigkeit dessen, wie wir uns selbst, die anderen und die uns umgebende Welt verorten, bewusst zu werden. Ebenso hilft es uns, wenn wir den Blick auf die Anstrengungen der realen Menschen richten, wenn sie die ethischen Auffassungen von der Welt umsetzen und diese in einen sozialen Ort verwandeln. Dabei ergibt sich, dass die alle Richtungen einschließenden sozialen Studien unser Problembewusstsein dahingehend schärfen, eine eventuell sich ergebende Anwendung der Einstufungen der sozialen Probleme als Vorgabe für eine soziale Politik zu bestimmen.

Der Interpretationsansatz im Rahmen des intellektuellen Verständnisses der Elite

Es ist zweifellos notwendig für ein ordentliches Forschungsvorhaben, die eigene Methodik und den eigenen Forschungsstil zu erläutern. Deshalb muss sowohl die eigene Forschungsstrategie als auch die Methoden der eigenen Datensammlung und Analyse der Ergebnisse erläutert werden. Forschungsstrategie bedeutet, die Nachvollziehbarkeit von Forschungsschritten bei der Beantwortung des „Warum“ und um was es geht darzustellen oder die Art und Weise einer Modifikation zu verdeutlichen. Die Paradigmen der Sozialforschung unterschiedlicher Art

Die „Erklärung zum Zweiten Schritt der Revolution“ und ihre Bedeutung ...

erwachsen aus den Ideen, den sozialen Erfahrungen und der sozialen Wirklichkeit. Wenn aus dieser Sicht „die Ideen“ eines solchen Verständnissystems nach gründlicher Überprüfung umgesetzt werden, werden sie mit anzunehmender Sicherheit erfasst und akzeptiert. Wenn „die soziale Erfahrung“ einen Hinweis auf den zweifelsfreien Eindruck von individuellem, sozialem, kulturellem Verhalten sowie deren Bedeutung liefert und nach einem bestimmten Prinzip vorgeht, so ist es auch die „soziale Wirklichkeit“, die einen zweifelsfreien Eindruck von den sozialen Strukturen und umfassenden Bedingungen hinterlässt. Es sind Bedingungen, die einerseits dem Individuum in der Gesellschaft die Möglichkeit des Handelns geben, es andererseits aber auch einschränken.

Die zehn folgenden Paradigmen der Forschung wurden bereits genannt:

- Positivismus
- kritischer Rationalismus
- klassische Hermeneutik
- Interpretation
- kritische Theorie
- Methodik der Bevölkerungswissenschaft
- sozialer Realismus
- zeitgenössische Hermeneutik
- Konstruktivismus
- Feminismus

All diese Paradigmen sind mit der Lehre vom Sein (Ontologie) und der Erkenntnistheorie verknüpft, und alles, was in dieser Forschung berücksichtigt wird, geschieht im Rahmen der Interpretation von Paradigmen.

Es muss erwähnt werden, dass neben der Strategie, vom Einzelfall auf das Allgemeine zu schließen, sowie der des Vergleichens und des Nachgrabens auch die Strategie des Hinterfragens existiert, deren Wurzel in den Paradigmen des Kommentierens und des Auslegens der Urbedeutung zu sehen ist. Dieses Paradigma hat gegenüber dem der Beweisführung bei Angelegenheiten, die Mensch und Gesellschaft betreffen, Gestalt gewonnen. Die anfängliche Etappe dieser Strategie ist die Welt der Bedeutungen und der agierenden Gesellschaft, was in den Bereich der zu erforschenden

Problematik fällt. Man muss dabei auf das Innenleben der agierenden Gesellschaft Einfluss nehmen. Allerdings sollte man die Möglichkeit der Kombination einiger Strategien in der Forschung ebenfalls nicht außer Acht lassen.

Es sieht so aus, dass man bei dieser Forschung auch die politische Problematik der Strategie, vom Einzelfall auf das Allgemeine zu schließen, in Studien umsetzen kann. Auch bei tiefem Verständnis der politischen Problematik müssen wir in erster Linie sehen, dass es sich dabei um eine Interpretation handelt, die eine Ideenfindung hervorruft und dadurch eine Bedeutung erfährt.

Die Ideenfindung erzeugt eine inhaltliche Qualität, die notwendig ist, um die Qualität analytischer Daten aus verschiedenen Disziplinen zu garantieren. Die Methode der Bündelung von Forschungsergebnissen verschiedener Disziplinen (Metasynthese) hat den Zweck, die unterschiedlichen Elemente der Studien zu integrieren und zu einer Synthese und Interpretation zu gelangen. Sie arbeitet die Informationen und Resultate der Qualitätsstudien heraus und bringt sie bei den entsprechenden Themen in Zusammenhang.

Die Metasynthese ist eine Herangehensweise, die sich den Inhalten und dem daraus zu ziehenden Nutzen widmet, anstelle einer Methodik, die sich nur zur Schaffung von Qualität eignet. In Bezug auf die Auswertung der Qualität ist es wichtig, den akademischen Hintergrund zu beachten, den die verschiedenen Methoden hinsichtlich der erwähnten Synthese aufweisen, weil jede einzelne dieser Studien in ihrer spezifischen Eigenheit bestimmten Zuweisungen unterliegt. Des Weiteren setzt eine Metasynthese voraus, dass der Forscher eine präzise und tiefgreifende Rückschau unternimmt und die damit verknüpften qualitativen Forschungsergebnisse zusammensetzt.

Man kann sagen, dass die Metasynthese die Zusammenführung von Forschungsergebnissen ist, die durch verschiedene Forscher zustande gekommen sind. Deshalb kann man mit der bereits erfolgten Zusammenführung der Ansichten der Fachleute über die „Erklärung zum Zweiten Schritt der Revolution“ diese unterschiedlichen Standpunkte zusammentragen, um zu einem einheitlichen Standpunkt zu gelangen. Die Erlangung solch eines bestimmten Standpunktes ermöglicht die Entwicklung einer zielgerichteten Strategie zur fortschreitenden

Die „Erklärung zum Zweiten Schritt der Revolution“ und ihre Bedeutung ...

Erläuterung bezüglich der „Erklärung zum Zweiten Schritt der Revolution“ und deren Beweggrund, um ein besseres Ergebnis gegenüber den realen Bedingungen zu erzielen.

Ein wichtiger Aspekt in diesem Beitrag ist eine kurz gefasste Horizonterweiterung der „Erklärung zum Zweiten Schritt der Revolution“ in Richtung gesellschaftspolitische Problematik. Dieser Beitrag beschäftigt sich in erster Linie mit der Art und Weise der Interpretation und Ideenfindung, so dass mit deren Hilfe die Sichtweise einer Anzahl von Akademikern und aktiven Menschen auf dem Feld der Politik in Bezug zur „Erklärung zum Zweiten Schritt der Revolution“ untersucht wurde.

Die Koordinaten der gesellschaftspolitischen Erkenntnis in der „Erklärung zum Zweiten Schritt der Revolution“

Die „Erklärung zum Zweiten Schritt der Revolution“ ist strategisch und intelligent angelegt, aber auch zugleich ein Entwurf für Phasen auf dem Weg zur Selbstwertschätzung, zur Sozialisation und zum Aufbau der Zivilisation. Mit ihrer Betonung der menschlichen und göttlichen Seinslehre und Erkenntnistheorie, Ideenfindung, die um den Fortschritt, aber auch um die göttliche Erhabenheit kreist, eröffnet sie in ihrer tiefgreifenden, erweiterten Dimension ein neues Kapitel des Edelmuten im Leben der Islamischen Revolution.

Die „Erklärung zum Zweiten Schritt der Revolution“ beruht auf Redlichkeit und Sachkenntnis im Hinblick auf die Geschichte der Islamischen Revolution sowie auf einer schlüssigen wie auch wohlwollenden Sichtweise in Bezug auf die gegenwärtige Lage der Islamischen Republik Iran, und sie geht auf die tiefe und folgerichtige Verbindung zwischen der Vergangenheit, der Gegenwart und der Zukunft ein. Bei diesem Grundsatz sind sich beinahe sämtliche Zukunftsforscher einig, dass die existierende Welt aus einem einzigen Stoff ist und nicht aus Einzelteilen besteht, die untereinander keine Verbindung haben. Aus Sicht der Zukunftsforschung ist der Mensch, wie alles im Kosmos, Teil dieser Existenz.

Nach Überzeugung der Zukunftsforscher entsteht die Welt der Zukunft aus der Welt der Gegenwart. Dementsprechend können wir einen genauen Blick auf die Geschehnisse der Welt während einiger vergangener Jahre

werfen und viele Aspekte in Bezug auf die Zukunft herausfinden. Sie glauben fest daran, dass sich die Entscheidungen von heute in der Welt von morgen verwirklichen, und in seiner „Erklärung zum Zweiten Schritt“ ist sich der Revolutionsführer dessen vollständig bewusst.

In den letzten 40 Jahren schafften es die Iraner auf dem Gebiet der Medizin, zum Kreis der führenden vier Länder der Welt aufzusteigen. Auf dem Gebiet des Sports und in weiteren Disziplinen errangen sie eine einstellige Zahl in der Weltrangliste. Auch auf militärischem Gebiet erreichten sie mindestens Platz sieben im internationalen Vergleich. Und auf der Ebene des universitären Wettbewerbs auf den Gebieten der Robotertechnologie befindet sich Iran stets innerhalb der obersten fünf Weltrangplätze. Auch auf den Feldern der einheimischen Nuklearwissenschaft, der Brennstoffzellen und der Satelliten- und Raumfahrt-Nanotechnologie erlangte Iran im Durchschnitt einen Platz unter den acht führenden Ländern der Welt. Und wenn Iran bezüglich der Sicherheit auf höchstem Niveau liegt, so kann das Land auf diese guten Nachrichten stolz sein, so dass der zweite Schritt der Revolution tragfähiger, zielgerichteter und mit weniger Fehlern begangen werden kann. Dabei darf nicht vergessen werden, dass diese fortschreitende Entwicklung während des achtjährigen Irak-Iran-Krieges stattfand.

Die wichtigsten Fähigkeiten und Stärken der Islamischen Revolution seit Beginn der vier vergangenen Jahrzehnte bestehen aus folgenden Faktoren:

- Errichtung einer religiösen Volksherrschaft im Zeitalter des Säkularismus,
- Politik, in der die Religion Partner ist,
- politisch-religiöse Ordnung, die alle Schichten der Bevölkerung umfasst,
- Entwicklung eines politischen Grundmusters,
- politische Kultur mit Blick auf das Wachstum der Bevölkerung sowie dauerhafte Erfahrung von „Können und Verändern“,
- politische Eigenständigkeit und Vertrauen in die Volksseele,
- Bewegung in eine positive Richtung bei Anzeichen und Hinweisen bezüglich der menschlichen Entwicklung und des zu beachtenden Fortschritts auf den Feldern der Wissenschaft und der Landesverteidigung,

Die „Erklärung zum Zweiten Schritt der Revolution“ und ihre Bedeutung ...

- Augenmerk auf die Entwicklung der Infrastruktur und der Dienstleistungen,
- Teilhabe der Bevölkerung am politischen Geschehen und der eigenen Sicherheit,
- Situation des nationalen Kapitals und der jungen Bevölkerung,
- geopolitische Position.

Umfassende wichtige Bedeutungen und Beispiele werden in der „Erklärung zum Zweiten Schritt“ thematisiert. Die wichtigsten davon sind:

- der „Große Dschihad“ (Anstrengung gegen den Unglauben in sich selbst),
- der Segen der Islamischen Revolution,
- Hoffnung und Optimismus,
- Selbstwertschätzung,
- religiöse Werte,
- positive Kritik und Verbesserung vorangegangener Fehler,
- revolutionäre Hochherzigkeit und Menschlichkeit,
- Leitsprüche der Revolution,
- Gerechtigkeit im Sinne Alis (erster schiitischer Imam, Vierter der Rechtgeleiteten Kalifen),
- Souveränität Irans,
- Nachlässigkeit bezüglich des Verlaufs der Revolution,
- der junge Mensch im Einklang mit der Islamischen Revolution,
- der revolutionäre und wissenshungrige Gläubige.

Der oberste Führer der Revolution eröffnet neue Horizonte, die auch zur Diskussion über die materiellen und geistigen Dimensionen der Zivilisation der Islamischen Revolution führen, deren Wirklichkeit jenseits von Nation und Grenzen angesiedelt ist. Auf diese Weise setzt sie Änderungen von Strukturen und Normen im Inneren des Landes auch international und interregional um. Tatsächlich stellte die Islamische Revolution den Freiheitsbegriff, die Volksherrschaft, die Gerechtigkeit, die Unabhängigkeit und die Herrschaftsform des Islams sowie die Ablehnung von Zwangsherrschaft zur Diskussion. Außerdem nimmt sie den Hochmut des Feindes und die Ablehnung jeglicher Oberherrschaft, die Einheit der islamischen Welt, die geistige Verbreitung der Revolution sowie alles, was

mit Friede und Gerechtigkeit in der Welt zusammenhängt, in den Blick. Aus diesem Grund ist die Islamische Revolution in der Lage, in Form einer Erneuerung, also einer „erneuerten islamischen Zivilisation“, ernsthafte Schritte in die Wege zu leiten. Doch tatsächlich ist diese „erneuerte islamische Zivilisation“ nichts wert, wenn wir nicht die Früchte des sich daraus ergebenden Handelns in genau diesem Sinne in den Prozess der ursprünglichen Leitsätze der Revolution einbeziehen. Deshalb sind wir Zeuge, wie sich die Islamische Revolution dauerhaft in der Geschichte ausgewirkt hat und wie die schwierige Verantwortung der jungen Menschen sowie die soziale und politische Verantwortung der Bevölkerung beim Entwickeln der Strategien der Islamischen Revolution eine enorm wichtige Diskussion zustande bringen.

Ein weiterer wichtiger Aspekt, der als Kapitelüberschrift dienen kann, ist das Thema „Fortschritt“, das im kollektiven Bewusstsein der politisch aktiven Menschen, vor allem der Jugendlichen, ins Auge fällt. Der oberste Führer der Revolution sorgt sich darum, dass sich der Fortschritt im Sinne von Spiritualität, Gerechtigkeit, Ökonomie, Technologie und Lebensstil der Bevölkerung in alle Richtungen hin bewegt. Und vielleicht kann diese Erklärung als Verbindungsanker für ein Grundverhalten dienen, das von Anfang an als Muster von der gesamten Hochschul-Elite übernommen wurde.

Die gesellschaftspolitische Problematik Irans in der „Erklärung zum Zweiten Schritt“

Wie bereits angedeutet, benutzen wir von Zeit zu Zeit den Begriff „soziales Problem“, um aufzuzeigen, dass etwas falsch läuft. Das ist allgemeine Auffassung. Dem entspricht ein soziales Problem, wenn negative Bedingungen beobachtet werden. Der zweite Aspekt bei der Definition sozialer Probleme ist deren Schwierigkeit und Ernsthaftigkeit. Das soziale Problem muss unter aktuellen und umfassenden Bedingungen betrachtet werden. Der dritte Aspekt der Definition des sozialen Problems ist der, dass bei der Vorstellung eines sozialen Problems immer eine Portion Optimismus mitschwingt. Die Bedingungen nennt man „soziales Problem“, wenn eine Vorstellung existiert, wie es wird und wie es möglich ist, dies zu ändern.

Genauso muss man in unmittelbarem Bezug des sozialpolitischen Problems hinsichtlich der Anomie sagen, dass sie in einer Gesellschaft zu verschiedenen Problemen führt. Die Gleichgültigkeit in Bezug auf Normen, Gesetzesbrüche, abweichendes Verhalten, Zusammenbruch der sozialen wie der kulturellen Ordnung, Vorrang von individuellem Lebensstil und persönlicher Selbstverwirklichung sowie fehlende Bindung an ethische Grundsätze sind augenscheinliche Beispiele für diese Anomie. Mit Blick auf den Verständnisrahmen der politischen Problematik werden die wichtigsten gesellschaftspolitischen Probleme, die in der „Erklärung zum Zweiten Schritt“ zum Ausdruck kommen, nachfolgend wiedergegeben:

1. Nichtbeachtung der Zusammenhänge der geschaffenen und nachhaltigen Ursachen der Islamischen Revolution

Als Erstes beschäftigen wir uns mit der Erkenntnistheorie des verstorbenen Imams und Führers der Islamischen Revolution bezüglich dieser Revolution, wobei man drei Grundelemente der Erkenntnisgewinnung bezüglich der Islamischen Revolution wahrnehmen kann: Glaube, Aufrichtigkeit und Orientierung. Ihre Aussage sowie ihre Verhaltensvorgaben betreffen die Wirklichkeit der Islamischen Revolution, aber auch den geistigen Aspekt der Islamischen Republik. Die glaubhaften Interpretationen, aber auch die Strukturen der Islamischen Revolution auf der Ebene von Vernunft und religiösem Gesetz sowie die aufrichtige Erläuterung der gesellschaftspolitischen Interpretationen der Islamischen Revolution im Zusammenhang mit der begründeten und nachvollziehbaren Akzeptanz an Orientierung ohne falsche Schlussfolgerungen offenbaren das Geheimnis von Standhaftigkeit und Vertrauen der Bevölkerung ihren Führern gegenüber noch mehr.

Neben der Betonung des Zusammenwirkens wie auch der Zusammenhänge zwischen den geschaffenen und nachhaltigen Ursachen der Islamischen Revolution muss man sagen, dass all jene Faktoren, die den Sieg der Islamischen Revolution bewirkten, genau jene realen Gründe für Leben und Fortdauer des Ablaufs der Islamischen Revolution liefern werden. Hinzu kommt das Netzwerk der Bedeutungsinhalte dieser Revolution, das Geschlossenheit und Ordnungssinn stiftet, wie im Folgenden ausgeführt:

- Orientierung am Islam,

- Unabhängigkeit bzw. Eigenständigkeit,
- Orientierung an den Menschen,
- klare Richtlinien hinsichtlich der Gerechtigkeit,
- Spiritualität,
- eine die Transzendenz einbeziehende Rationalität,
- Freiheit als Resultat materiellen und geistigen Fortschritts.

2. Der Kampf um eine die Gesellschaft umfassende Gerechtigkeit und unbegründete Ungleichheiten

Obwohl Wichtiges auf dem Weg des Fortschritts in politischer, wissenschaftlicher, sicherheits- und gesundheitspolitischer Hinsicht geschah und auch das Niveau der absoluten Armut in der Gesellschaft entschieden gesenkt wurde, so bleibt beim Thema umfassende Gerechtigkeit eine gewisse Kluft zum gewünschten Ziel.

Erleichterter Zugang zu Bank-Geschäften für die kleine Schicht der Reichsten in der Gesellschaft, die Zunahme der Slum-Bildung bei der Stadtbevölkerung, die Zunahme relativer Armut unter Berücksichtigung der Wirtschaftsbedingungen und genauso der despotischen Sanktionen, aber auch allgemeine Korruption und Arbeitslosigkeit sowie zunehmende Oligarchie-Bildung haben zum Nichtvorhandensein von Gerechtigkeit in der Gesellschaft geführt.

3. Die Staatswirtschaft und die Abhängigkeit von Rohstoffen

Der erste grundsätzliche Makel der Wirtschaft des Landes hat seine Wurzeln in der Struktur des Staates und darin, wie die Regierung die Erdölvorräte im Blick hat, die sie seit jeher als alleinige Basis der Wertschöpfung betrachtet hat und weiterhin betrachtet. Die internen Herausforderungen der nationalen Ökonomie gehen aus den schwachen Leistungen der Regierungen und den fehlerhaften Strukturen der Regierungsapparate wie auch aus dem mangelhaften Bemühen einiger Führungskräfte in den Regierungsapparaten hervor.

4. Die Vernachlässigung der Verbindungen zum Horizont der neo-islamischen Zivilisation

Ein Gesichtspunkt, der beherzigt werden sollte, ist das Idealbild des Revolutionsführers hinsichtlich einer neo-islamischen Zivilisation und seine

Erwartungshaltung in Bezug auf die zu erwartende Herrschaft des Mahdi. Auf dem Weg dorthin muss man von oberflächlichem Streit um Parolen, grundlosen Reden und ziellosen Zusammenkünften absehen und stattdessen ernsthaft mit voller innerer Anstrengung aktiv werden, um die Revolution durch die jungen Menschen zum endgültigen Ziel zu führen. Der Geist der Hoffnung und Ermutigung sowie die gesellschaftliche und politische Hoffnung, aber auch die Hoffnung auf die Jugend als Kapital der Gesellschaft ist dem obersten Revolutionsführer als Resultat der Islamischen Revolution ein großes Anliegen. Und die jungen Menschen in Iran haben bestätigt, dass diese Veränderungen in Richtung Grundgesetz und Leitsprüche der Islamischen Revolution eingehalten werden.

5. Die Manipulation der Prinzipien der Islamischen Revolution

Wir befinden uns in einem Beziehungs-, Struktur- und Bedeutungs-dreieck. Man kann davon ausgehen, dass der Führer der Islamischen Republik Iran, der über mehr als fünf Jahrzehnte in politischer und gesellschaftlicher Funktion tätig war, seine Kenntnisse aus diesen verschiedenen politischen, wissenschaftlichen und denkerischen Bereichen auf seine eigenen Erfahrungen übertragen hat. Es ist notwendig, dass wir diese Erfahrungen in genau jenem Rahmen von Beziehungen, Struktur und Bedeutung erkennen. Am meisten legt er darauf wert, dass die Bedeutung der Islamischen Revolution für die islamische Gesellschaft und Zivilisation ernsthaft beachtet werden müsse und auf keinen Fall nur als »Bedeutung und Wahrheit der Revolution« abgetan werden darf. In Wirklichkeit kann daraus abgelesen werden, dass die Stärke Irans in der zweiten Phase und in der zweiten Generation der Islamischen Revolution innerhalb des Rahmens liegt, wo wir die verblässenden Ideale und das Vergessen der Islamischen Revolution erneuern und wiederbeleben können. Aber was die Diskussion über die Beziehungen und die Struktur anbelangt, so erwähnt er folgenden Aspekt: Sobald das iranische System in den verschiedenen Bereichen von Beziehungen und Struktur Wirkung zeigt und Wegbereiter für Umwandlung wie auch Fortbewegung ist, kann man auch wieder umkehren und ergebnisorientiert aus den Fehlern der Vergangenheit lernen.

6. Nichtbeachtung des Verhältnisses zwischen einer idealen islamischen Ordnung und den Realitäten, wie sie in der Gesellschaft existieren

Bei dieser Erklärung sehen wir uns mit dem Konzept der realen, aber auch der ideellen Welt aus Sicht des Führers der islamischen Ordnung konfrontiert. Er sieht dabei die Diskussion über das Nachdenken und irdische Tun als heilige Handlungen und legt in der Erklärung besonderes Gewicht auf das Verhältnis zwischen Ideal und Wirklichkeit. Die Realitäten, die man nicht vernachlässigen darf, sind soziale und wirtschaftliche Gerechtigkeit, die Diskussion über Freiheit und Eigenständigkeit bzw. Unabhängigkeit sowie die Ideale, die im Wesen der iranischen Revolution verborgen sind, wie die republikanische Staatsform, die islamische Religionsausübung und verschiedene weitere Themen, deren zunehmender Bedeutung innerhalb dieses Rahmens Beachtung geschenkt werden müsste.

7. Ein oberflächlicher Blick auf die Hauptfeinde des iranischen Volkes

Die Wachsamkeit des obersten Revolutionsführers gegenüber dem Geist der Erkenntnis dessen, wer der Feind ist, ist von besonderem Gewicht. Tatsächlich nimmt er dabei auf den unsichtbaren Geist der modernen Zivilisation und des Postkolonialismus, wie den falschen Glanz des Westens, aber auch Teufeleien anderer Mächte, Bezug. Damit wünscht er sich von den jungen Menschen, die in Zukunft die Revolution gestalten, dass sie in Bezug auf diese Art der Feindseligkeit sensibel reagieren. Deshalb müssten sie hinsichtlich deren Tricks und Betrügereien eine besondere Sensibilität entwickeln. Auch die Diskussionen seitens ignoranter und vielleicht befangener Menschen darüber, die Feindschaft zu den alles in Beschlag nehmenden arroganten Mächten zu beenden und in Freundschaft umzuwandeln, interpretiert er mittels seines Wahrheitsverständnisses hinsichtlich der zugrunde liegenden Schichtungen jener arroganter Mächte bezüglich des Problems der Erkenntnis dessen, wer der Feind ist, sehr gut.

8. Extremistische Positionen in der Politik

Eine weitere wichtige Diskussion, die in dieser Erklärung angeregt wird, betrifft das Gleichgewicht von Politik, Spiritualität und Gerechtigkeit. Die intellektuelle Strömung der Islamischen Revolution, die den Aufbau der neo-islamischen Zivilisation durchzieht, kann unter dem Gesichtspunkt von innerem Kampf und Erneuerung in der Politik, zusammen mit erhöhter Spiritualität und Rationalität, am ehesten zur Gerechtigkeit in der hoffnungsfrohen, aber auch angstbeladenen iranischen Gesellschaft führen.

Schlussfolgerung

Wie bereits geäußert, bilden die Kapazitäten und Fähigkeiten des Systems der Islamischen Republik Iran selbst bei den Problemen und Schwierigkeiten kein Hindernis, und in der „Erklärung zum Zweiten Schritt der Revolution“ wurde mit Recht auf die Punkte der Stärke und Schwäche in der iranischen Gesellschaft hingewiesen. Wichtig ist dabei die positive Orientierung hinsichtlich des Problems. Diese Orientierung bündelt Erkenntnis und Nutzen der Problemlösung, wie die folgenden Details aufzeigen:

- a) Problembewertung als Herausforderung (Gelegenheit, daraus Nutzen zu ziehen);
- b) Glaube an die Möglichkeit der Lösung sämtlicher Probleme (Optimismus);
- c) Glaube daran, die Probleme erfolgreich lösen zu können (Wirksamkeit des Problems);
- d) Glaube daran, dass die erfolgreiche Problemlösung Zeit und Mühe benötigt;
- e) sofortige Maßnahme zur Problemlösung statt deren Vermeidung.

Ein weiterer wichtiger Gesichtspunkt beim Umfang der Vorgehensweise bei der Problemlösung besteht darin, dass mit Vernunft gehandelt wird. Eine Vorgehensweise, die zu Erschütterungen führt und unvernünftig gehandhabt wird, entzieht sich einer solchen Lösung. Dass inzwischen als Leitmuster nur die sinnvolle Problemlösung existiert, die auf einer Art Bewusstsein und Vernunft beruht und als konstruktive Methode der Problemlösung gilt, wird gleichwohl in der „Erklärung zum zweiten Schritt der Revolution“ betont. Und diese Methode der Problemlösung ist sehr wichtig.

Der folgende Gesichtspunkt ist der, dass man auf die beiden Achsen der Hoffnung in der Gesellschaft und der Kultur des Dialogs ernsthaft eingehen sollte:

1. Ernsthafte Beachtung der Wiedergabe von Kultur und Wesen der Islamischen Republik,
2. Beachtung der Mängel und ebenso der inneren und äußeren Bedrohungen.

Nachdem sich der oberste Revolutionsführer mit dem Problem und den Schwierigkeiten befasst hatte, gab er die Anweisung für die Regelung der Richtlinien heraus und nahm gewissermaßen die Legitimierung und sogar die Diskussionen der Exekutive sowie die Auswertung in den Blick. Aus ebendiesem Grund betrachten die Iraner im Bereich der öffentlichen Richtlinienverordnung durch die Führung die Rolle der jungen Menschen als sehr bedeutsam und gewichtig, und es ist notwendig, den Prozess im Rahmen des Fortschritts zur Erlangung der islamischen Zivilisation und Gesellschaft ernsthaft in Erwägung zu ziehen.

Was die Gerechtigkeit angeht, so muss gesagt werden, dass das Empfinden und die Einstellung gegenüber der Gerechtigkeit an sich wichtiger ist als deren Ausführung selbst. Dies betrifft die Medien sowie den Wettbewerb von Ideen und Gedanken in der Öffentlichkeit. Dies soll jedoch nicht in Form eines Zerrbildes geschehen. Die erforderliche Stärkung bei dem, was universelle Gerechtigkeit bedeutet, kann zu ihrer Förderung beitragen.

Zum Schluss muss man sagen, dass der Geist hinter der „Erklärung zum zweiten Schritt“ des Revolutionsführers die volle Ehrerbietung und Wertschätzung der Großartigkeit des iranischen Volkes zum Ausdruck bringt. Damit sendet er dem Volk aus tiefstem Herzen seinen Gruß zu und denkt dabei auch an die Generation, die den Anfang machte und weiterführte, aber auch an die Generation, die nun in den großen und weltweit wirkenden Prozess der zweiten 40 Jahre eintritt. Man muss anerkennen, dass die Leidenschaft für den Fortschritt in der Bevölkerung existiert und diese hoch begabt ist und hoch begabt bleiben wird, so Gott will.

Vom Verfasser verwendete Literatur

Aḥmadī, Sirūs u. Mitarbeiter: *Studie über die Beziehung im Gleichgewicht gesellschaftlicher Kontrolle und Ordnungslosigkeit in der Bürgerschaft der Stadt Dehdascht – Strategische Forschung der sozialen Sicherheit und Ordnung*, 1393/2014, 3. Jahr, lfd. Nr. 8 (pers.)

Āzādārmakī, Naqī u. Bahār: *Studie über die gesellschaftlichen Probleme*, Teheran 1377/1998 (pers.)

Die „Erklärung zum Zweiten Schritt der Revolution“ und ihre Bedeutung ...

- Barnett, Elaine and Thomas, James: *Methods for the synthesis of qualitative research: A critical review*, ESRC National Centre for Research Methods, No. 01/09, 2009
- Barzegar, Ebrāhīm: *Der politische Gedanke Imam Khomeins als Wegweiser für die Politik*, Teheran 1390/2011 (pers.)
- Chang, Edwards u. Mitarbeiter: *Die Lösung des gesellschaftlichen Problems – ein Überblick über Theorie, Forschung und Erziehung*, vom Engl. ins Pers. übersetzt v. Robābe Nūrī und Moḥammad ‘Alī Nūrī, Teheran 1394/2015 (pers.)
- Dīnparast, Fā‘ez u. Karamī, Sānāz: *Die Situation der Bewertung des politischen Wissens in Iran*, in: *Quartalsbericht der Forschungen über die Strategie der Politik*, 6. Jahr, Nr. 24, 1397/2019 (pers.)
- Durkheim, Émile: *Le Suicide*, ins Pers. übersetzt v. Nāder Sālārzāde, Teheran 1378/1999, in: *Veröffentlichungen der Universität ‘Allame Tabataba‘i* (pers.)
- Ġalā‘ī-Pūr, Ḥamīd-Rezā: *Sozialwissenschaft in Iran – die pseudo-moderne Gesellschaft*, Teheran 1392/2013 (pers.)
- Luzik, Danilin: *Ein neuer Blick auf die soziale Problemlösung*, ins Pers. übersetzt v. Sa‘īd Mo‘ayyedfar, Amir Kabir Verlag, Teheran 1391/2012 (pers.)
- Messner, Steven and Rosenfeld, Richard: *Political restraint of the market and levels of criminal homicide: Across national application of institutional-anomic theory*, Social Forces vol. 75, 1997
- Mestrovic, Stjepan G., *Anomia and Sin in Durkheim’s Thought*, Journal of Scientific Study of Religion, 24 (2), 1985
- Nūrman Belikī: *Strategien der Sozialforschung*, Teheran 1389/2010 (pers.)
- Rafī‘-Pūr, Farāmarz: *Die Anomie oder das gesellschaftliche Chaos – Forschung über den potenziellen Hintergrund*, 1378/1999 (pers.)
- Raġabzāde, Aḥmad u. Kauṣarī, Mas‘ūd: *Die politische Anomie im Denken Durkheims*, in: *Magazin für Sozial- und Humanwissenschaften*, lfd. Nr. 37, Schiras 1381/2002 (pers.)
- Rahbar, ‘Abbās-‘Alī u. Akbarī-Aqdam, Šādeq: *Die Klarstellung der Dimensionen der Erklärung zum Zweiten Schritt der Revolution aus dem Blickwinkel der Wissenschaftskommission der Universität ‘Allāme*

Ṭabaṭaba'ī, Verlag der Universität 'Allāme Ṭabaṭaba'ī, Teheran 1399/2020 (pers.)

Rahbar, 'Abbās-'Alī u. Biḡle, Moḡgān: *Die Globalisierung der Islamischen Revolution und das Ende der Geschichte*, Verlag des Dokumentationszentrums der Islamischen Revolution, Teheran 1398/2019 (pers.)

Šahbāzī-Soltānī, Moḡammad u. Šalawātiyān, Siyāwoš: *Studien zu den Charakteristika in der Bekanntmachung des Dschihads durch dessen Organisator anhand der Metasynthese*, in: *Quartalsbericht für Wissenschaft und Forschung: Das islamische Verwaltungssystem*, 25. Jahr, Nr. 1, 1391/2011 (pers.)

Sohrābī, Bābak u. A'zamī, Amīr u. Yazdānī, Ḥamīd-Rezā: *Die durchgeführte Schadensforschung vor dem Hintergrund des islamischen Verwaltungssystems anhand der Metasynthese*, in: *Vierteljahresperspektive des staatlichen Verwaltungssystems*, 25. Jahr, Nr. 1, 1390/2011 (pers.)

Zimmer, L., *Qualitative meta-synthesis: A question of dialoguing with texts*, *Journal of Advanced Nursing*, 53 (3), 311-318, 2006

The position of the dream interpretation in the political-social legitimacy of Nāder Šāh-e Afšārs

Ameneh Ebrahimi¹

(pp: 23 to 38)

Received: 06.05.2020; Accepted: 18.06.2020

Abstract

Nāder Šāh-e Afšār (1688-1747) was a person who used sleep and daydreams as a means to gain legitimacy from his power.

It had emerged from the legacy of the Safavid period and, by using the political-religious functions of the dream, which was also a category in the Safavid thinking, tried to legitimize this dynasty in its last days in the official, historiographical text and by means of the meaning of dreams, in the form of a dignified act, to take the place of the Safavids.

It is remarkable that even in the thinking of the masses, the fulfillment of a dream as a social product in connection with the legitimacy of the power of Nāder - at this point in a legend from Ḥorāsān - is integrated in the dominant political discourse, and Nāder is integrated with these two, in the face of one certain and widespread, general beliefs on the subject of dream images, the hidden-encrypted world and written truths, created a social thinking to legitimize the legitimacy of its power.

At this point, the topics of sleep and daydreams in connection with the problem of the expression of power and its legitimacy relate to a part that is clearly visible and to another missing, spiritual-spiritual part that was confronted with the nāder with regard to its representation of power .

Keywords

Nāder Šāh-e Afšār, dream, sleeping dream, daydream, legitimacy.

¹ Allame Tabataba'i University, Tehran,

E-mail: amenehebrahimi94@gmail.com.



Copyright © The Author(s); This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License (CC-BY-NC-ND).

Website: www.spektrumiran.com

جایگاه خواب و رویا در مشروعیت سیاسی-اجتماعی نادر شاه افشار

آمنه ابراهیمی^۱

(صص ۲۳ تا ۳۸)

دریافت: ۰۶/۰۵/۲۰۲۰؛ پذیرش: ۱۸/۰۶/۲۰۲۰

چکیده

نادر شاه افشار (۱۶۸۸-۱۷۴۷) شخصیتی بود که از رؤیاهای شبانه و خیالات روزانه به عنوان ابزاری برای کسب مشروعیت قدرت خود بهره گرفت. این رویکرد از میراث دوره صفوی نشأت می‌گرفت و با بهره‌گیری از کارکردهای سیاسی-دینی رویا-که در تفکر صفوی نیز جایگاهی داشت- کوشید در واپسین روزهای این سلسله، از طریق متون رسمی و تاریخ‌نگارانه و به میانجی معانی خواب، در قالب کنشی فاخر، جایگاه صفویان را تصاحب کند. نکته شایان توجه آن است که حتی در اندیشه توده‌ها نیز، تحقق یک رؤیا به‌مثابه محصولی اجتماعی، در ارتباط با مشروعیت قدرت نادر- در این‌جا در قالب اسطوره‌ای از خراسان- در گفتمان سیاسی مسلط ادغام شد؛ و نادر با تکیه بر این دو، در مواجهه با باورهای فراگیر و قطعی درباره‌ی تصاویر رؤیایی، جهان رمزی-پنهان، و حقایق مکتوب، اندیشه‌ای اجتماعی را برای مشروع‌سازی قدرت خود پدید آورد. در اینجا، موضوع خواب و خیال، در پیوند با مسئله‌ی بیان قدرت و مشروعیت آن، به دو بخش مربوط می‌شود: بخشی که آشکار است و بخشی دیگر که معنوی و ناپیداست، و نادر در نمایش قدرت خود با آن مواجه بود.

کلیدواژه‌ها

نادر شاه افشار، رویا، خواب شبانه، خیال روزانه، مشروعیت.

1. دانشگاه علامه طباطبائی، تهران

Die Stellung der Traumdeutung in der politisch-sozialen Legitimität

Nāder Šāh-e Afšār

Ameneh Ebrahimi¹

(S. 23 bis 38)

Eingegangen: 06.05.2020; Angenommen: 18.06.2020

Zusammenfassung

Nāder Šāh-e Afšār (1688–1747) war eine Persönlichkeit, die Schlaf- und Tagträume als Mittel zur Erlangung politischer Legitimität einsetzte. Diese Praxis entstammte dem Erbe der safawidischen Epoche und suchte durch die politischen und religiösen Funktionen des Traums – einem Konzept, das auch im safawidischen Denken verankert war – die Legitimität der Dynastie in ihren letzten Tagen zu festigen, indem sie in offiziellen historiografischen Texten sowie durch die Sinnggebung der Träume als würdevolle Handlung dargestellt wurde, um die Safawiden abzulösen. Bemerkenswert ist, dass auch im Volksglauben die Erfüllung eines Traums als soziales Produkt mit der Legitimität der Macht Nāders verbunden wurde – hier am Beispiel einer Legende aus Chorasān – und in den dominanten politischen Diskurs integriert war. Nāder verband sich mit diesen Elementen, um im Angesicht weitverbreiteter Überzeugungen über Traumbilder, die verschlüsselte Welt und die schriftlich niedergelegten Wahrheiten eine soziale Vorstellung zur Legitimation seiner Macht zu etablieren. In diesem Zusammenhang stehen Schlaf und Tagtraum mit dem Ausdruck von Macht und ihrer Legitimation in Verbindung – sowohl in einem sichtbaren, als auch in einem fehlenden, spirituell-geistigen Teil, dem sich Nāder in seiner Machtdarstellung gegenüber sah.

Schlüsselwörter

Nāder Šāh-e Afšār, Traum, nächtlicher Traum, Tagtraum, Legitimität.

1 . Allameh-Tabataba'i-Universität, Teheran

E-mail: amenehebrahimi94@gmail.com.



Copyright © Der/die Autor(en); Dieses Werk ist lizenziert unter einer Creative Commons Namensnennung – Nicht kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International (CC-BY-NC) Lizenz. Homepage: www.spektrumiran.com

Die Stellung der Traumdeutung in der politisch-sozialen Legitimität Nāder Šāh-e Afšārs¹

Ameneh Ebrahimi²

Einführung

Hinsichtlich der Auffassung der Iraner zur Frage des Zustandekommens von Legitimität der Macht eines Schahs ist eines von den Problemen von der Antike bis zur Moderne, dass jedes Ausmaß an Macht durch den Gebrauch spiritueller-religiöser Grundlagen und dem Glauben an Mythen Bestätigung, Anerkennung und Stärkung erfährt. Es steht fest, dass seit der vorislamischen Zeit das Konzept des göttlichen Rechts (*farah izadī*) und der Erhalt eines Thrones durch göttlichen Willen die Legitimitätsansprüche gestärkt hat. Die spirituelle Kraft, die in diesem Konzept hinsichtlich der Macht vorgebracht wurde, ist bis zur islamischen Epoche in symbolischer Weise in ihrem Verständnis und in Verbindung mit den Naturelementen hervorgetreten und hat als schematisches Vorbild gewirkt. Man muss mit dem Machtgewinn der einfallenden türkischen und mongolischen Stämme zu den erwähnten Punkten die nomadischen Steppentraditionen, nämlich, dass der König mobil und dem Volk nah sein wollte, hinzufügen. Dies alles führte zur Entstehung von einigen ineinander verflochtenen Diskursen

1 Aus dem Persischen übersetzt von Felix Bachmann. Er studierte Orientalische Archäologie und Kunst sowie Semitistik, war DAAD-Lektor an der ATU und ist zur Zeit Lehrbeauftragter für DaF/DaZ an der MLU Halle-Wittenberg E-mail: felix.bachmann@student.uni-halle.de.

2 Assistenzprofessor an der Allame Tabataba'i University, Teheran, Iran, E-mail: amenehebrahimi94@gmail.com.

hinsichtlich der Legitimität von Macht. Es ist interessant, dass zu allen Zeiten und in den unterschiedlichen Kulturen die Offenbarungen eines Traumes heilig und bedeutungsvoll sind und es wird eine Welt geschaffen, die jede Äußerung von Macht aus der Bedeutung des Traumes heraus für deren Legitimität nutzte.

Das Aufblühen der Macht Nāder Šāh-e Afšārs vollzog sich zu einem Zeitpunkt in der der Geist der safawidischen Macht ihm folgte. Dies passierte in einer Situation und Zeit, deren Konflikte und Krisen ihm kein frühes Königtum ermöglichten. Schließlich führten seine Bemühungen zu dem Ergebnis, dass er in der Mughansteppe seine grundsätzlichen Machtansprüche umsetzen konnte. Darüber hinaus ist es aus geistiger und historischer Perspektive wichtig, das Problem seiner Legitimität mithilfe und in der Verbindung mit der Bedeutung der überlieferten Träume dieser Zeit zu sehen. Traumbilder, die so klar sind und sogar in einem außergewöhnlichen Fall den Verfall seiner Macht enthalten.

Obwohl Nāder Šāh den Nachfolger Sultan Ḥusayns (1668-1726), nämlich Tahmāseb II. (1704-1740), verdrängte und dessen Illegitimität den Zeitgenossen aufzeigte, nutzte er die noch abstrakt vorhandene Legitimität der frühen Safawiden (Šeyḫ Šafī ad-Dīn Ardabīlī) und später Schah Ismā‘īls III. und nahm ihre Stellung ein.

Die Untersuchung thematisiert den Verlauf der Legitimierung von Macht bei Nāder Šāh und zwar durch seine eigenen Träume und die der anderen. Ihre Manifestation im speziellen und allgemeinen Denken der Menschen, ist darunter eines von vielen Themen, das sein Hervortreten auf die Bühne der Geschichte Irans erzählen kann, weil Träume und die Anziehungskraft dieser fantasieanregenden, von Wünschen bestimmten Welt sowohl in der geistigen Welt des Denkens der Aristokratie als auch der einfachen Leute eine gemeinsame Bedeutung haben und alle aus einer Tradition der Traumdeutung schöpfen. Besser gesagt, hier ist dieser Glauben an Träume nicht kontrovers, weil dieser in die historiografischen Bücher und sogar in die Volksmythen und populären Legenden Einzug hielt und den Rezipienten einen Sinn aus einem alten, gemeinsamen Motiv auf der mythisch-religiösen Glaubensebene lieferte.

Es ist notwendig zu erklären, dass wenn wir mit ein wenig Toleranz die Geschichtsschreibung als Überlieferung aus der Epoche der Chronisten

betrachten, wir daneben unbedingt die in ihr enthaltene Verwendung von mythischen, fiktiven Elementen auch als symbolisch-wahre Überzeugungen ansehen sollten. Außerdem, in Anbetracht dessen, dass das Erzählen von Geschichten und Mythen auch bezüglich historischer sowie transhistorischer Elemente in einfacher Sprache erfolgt und im Allgemeinen Bedeutungen und Begriffe in das Denken des Publikums integriert, kultiviert und wiederholt, wie das in den heutigen Medien der Fall ist, muss man sagen, dass diese beiden, also sowohl die historiografischen Texte als auch die Mythen bzw. die fiktiven Geschichten, auf einer metaphysisch-intersubjektiven Ebene Gemeinsamkeiten darbieten. Obwohl man wissen muss, dass die offizielle Historiographie einen speziellen Adressaten hat und das Erzählen von Geschichten sich an die breite Öffentlichkeit richtet, können diese beiden parallel in ähnlichen Diskursen Denkweisen und Überzeugungen entwickeln, die alle Schichten der Gesellschaft verstehen oder besser gesagt in Übereinstimmung mit dem Wesenscharakter aller zu sein.

Stand der Forschung und Forschungsmethode

Über das Thema wurden bis jetzt keine eigenständigen Arbeiten verfasst. Allein Sholeh A. Quinn hat in ihrem Buch „*Historical writing during the reign of Shah ‘Abbas*“ einen kleinen Absatz dem Traum des Imām Qolī Bīg in „*‘Ālam ārāy-e Nāderī*“ gewidmet. Ihr Hauptuntersuchungsgegenstand und ihr Fokus liegen auf der safawidischen Geschichtsschreibung und deren Symbolen und Bedeutungshorizonten. Sie hat diesen Traum in einen Vergleich mit safawidischen Quellen gesetzt und dem Element Licht besondere Aufmerksamkeit geschenkt. Sie weiß den erwähnten Traum in der Tradition des politischen Legitimitätsprinzips der Safawiden.³ Ihrer Meinung nach hat der Chronist Nāders die obige Tradition in diesem Fall als Muster verwendet. Muḥammad Farīdī und andere verfassten in einem Artikel mit dem Titel „Nāder Šāh, Legitimität und soziale Unruhen“⁴ einige Zeilen zu dem Traum des Imām Qolī Bīg und folgten Quinn in ihrer Analyse.⁵

3 S.A. Quinn 2008, S. 157.

4 Pers.: *Nāder Šāh, mašrū‘yat wa šūrešha-ye eḡtemā’ī*.

5 Farīdī et al. 2017, S. 143-175.

Über die Legenden Naders brachte Moḥsen Miḥandūst in seinem Werk „*’ūsanahhay-e ḥāb*“ einige kurze, verstreute Passagen ein, die mehr als jene eine Analyse aller Details des Themas Mythos sind. Seine Eindrücke schenken dem Konzept und der Funktion des Traumes in Mythen und Legenden, die im Vergleich mit anderen Träumen in den obigen erwähnten Werken auftreten, besondere Aufmerksamkeit.

Die Forschungsmethode in diesem Artikel besteht darin mit der Kenntnis der Erzähler durch ihre gelesenen Träume die Elemente und deren Bedeutungen herauszuarbeiten. In diesen Fall ist die historische, mythologische und sozialpsychologische Perspektive verwendet worden, um die Verbindung des Konzeptes der Träume mit der politisch-sozialen Legitimität Nāder Šāhs zu verdeutlichen.

Träume der Legitimierung als Teil der offiziellen Historiographie

In historiographischen Texten der Afschariden stehen drei Träume in Verbindung zu Nāder und ein Traum bezieht sich auf seinen Vater. Der Traum von Nāders Vater ist zeitlich der erste Traum, der seiner Person und dem Leben seiner Familie einen geistig-spirituellen Touch schenkte. Er verkündete sein Königtum in der Art, dass er auf Symbole zurückgriff, die mit jenen identisch sind, die im antiken Iran Verwendung fanden und mit diesen im kollektiven Unterbewusstsein entstandenen Symbolen seinen Machtzuwachs legitimierte. Diesen Traum hat Muḥammadkāzem, der im Dienst Nāder Šāhs stand, der Wesir von Merw und auch ein Historiker war, überliefert. Laut seinem Bericht war Imām Qolī Big, der Vater Nāders, ein bedachtsamer, großzügiger und frommer Mann. Als er nach Kālpūš in das Talgebiet bei Gaz zu seinen Schafen reiste und ein paar Nächte an diesem Ort in Andacht verbrachte, träumte er in einer Nacht, dass

„die Sonne, durch deren Strahlen das Universum erleuchtet wird, aus seinem Kragen aufging und wie er aus dem Traum erwachte, kam sein Bruder Biḡtāš Ḥān und der Obenerwähnte überdachte das Geschehene:

Falls ich dies jemandem erzähle, wird es als Wahnsinn oder Hirngespinnst angesehen.

Danach sagte er:

Oh Bruder, ich sah gestern in der Traumwelt ein eigenartiges Ereignis.

Biḡtāš hatte auch dieses Ereignis gesehen, dass „die Sonne aus seinem [Imām Qolī Biḡs] Kragen aufging und den Osten und den Westen der Welt erfasste und erzählte sein eigenes Erlebnis dem Bruder und er sagte, dass nach dem Aufgehen jenes leuchtenden Weltensterns dieser im Land Ḥabūšān untergeht.⁶ In einer anderen Nacht sah auch Imām Qolī Biḡ dieses Ereignis im Traum. Ein armer Mullah deutete diese Träume, dass bald aus dem Kreuz des Imām Qolī Biḡ ein Kind zur Welt kommt, das die Welt erobert und in Ḥabūšān den Tod findet und nach einiger Zeit aus seiner Linie ein Nachfahre kommt, der im Iran eine lange Zeit herrschen wird.“⁷

Es steht fest, dass dieser Bericht wiederholt einen Traum zwischen den Mitgliedern einer Familie als Beglaubigung und Bestätigung der Herrschaft Nāders aufnimmt und sogar die Nachricht wiedergibt, dass ein Kind aus seinem Kreuz geboren wird, das eine lange Zeit die Herrschaft ausüben wird. Wissenschaftler haben vermutet, dass die zweite Person Šāh-Ruḡ, der Enkel Nāders, ist.⁸

Obwohl die Furcht vor der Offenbarung in der Auffassung der Menschen auch eine nachvollziehbare Angst ist, die eine Art Nicht-Glauben an seine geistig-spirituelle Legitimität unter dem schweren Schatten der Legitimität der Safawiden bei anderen ausdrückt, zeigte aber die Struktur des Traumes mit jenen Sinnkomponenten der Öffentlichkeit seine Würde. Das Aufgehen der Sonne bzw. des Sonnenlichtes aus dem Kragen des Imām Qolī Biḡ und seines Bruders ist antiken Mythen von königlichen Persönlichkeiten ähnlich, die sie neben der Sonne oder als Ebenbild der Sonne beschreiben.

In der Geschichte, die Ktesias von Knidos schrieb, hat er von dem Traum des Kūrūš gesprochen, in der Zeit als er im Dienste des Königs von Medien war. Ein Traum, in dem Kūrūš drei Mal die Hand zur Sonne ausstreckte.⁹ Interessant ist, dass im Bericht des Ardašīr Bābakān der Aufgang der Sonne aus dem Kopf des Sāsān erwähnt wurde.¹⁰ In der Zeit der Prä-Safawiden wird über Šeyḡ Šafi ad-Dīn Ardabīlī gesagt, dass er in Zusammenhang mit

6 Marwī 1985, Bd. 1, S. 6-7.

7 Ebd. S. 7.

8 S.A. Quinn 2008, S. 155.

9 Hinz 2017, S. 442.

10 *Kārnāme Ardašīr Bābakān* 1950, S. 44-45.

einer solchen Symbolik stand und zwar in der Art, dass er sich selbst auf dem *kūh-e qāb* (Berg aus der iranischen Mythologie) sitzend sieht und wenn er seine Kopfbedeckung abnimmt, wird die ganze Welt erleuchtet.¹¹

Es ist notwendig zu erklären, dass die Sonne als Symbol in früheren Zeiten Macht sowie Stern der Könige und der politischen Elite, der Großen des Reiches, bedeutete.¹² Ebenso hatte sie im allgemeineren Sinne kosmische und biologische Kraft inne und ist in den Mythen als Gott (*rab an-nū'*) oder als Auge oder Sohn des Allmächtigsten bekannt.¹³ In dieser Weise ist die Sonne in den meisten Kulturen ein universelles Symbol des Königs und deren Nähe zu einer damit verbundenen Person impliziert die Geburt des Nachkommens des Königs. So erinnert der Traum von Nāders Vater an den Traum der Mutter des Großkhans aus der Hān-Dynastie. Die Mutter des Großkhans träumte, dass die Sonne in ihre Brust eingeht. Man kann vom Gesichtspunkt des Aspektes der „Sonnenbefruchtung“ diesen Traum ähnlich dem Herunterkommen der Sonne in den Kragen von Nāders Vater sehen. Eine Sonne, die in dieser Weise in der lebendigen Existenz der Eltern gesehen worden ist. Eine Bedeutung hat sie außer der erwähnten königlichen Würde des Nachkommens nicht.¹⁴

Auf der anderen Seite hatte der arme Mullah die Stellung eines Wahrsagers, Bewahrers der mündlichen und überlieferten Traditionen. Zudem ist in den Augen des Sufismus der Stellenwert von Armut und Reichtum erstaunlich wichtig. Tatsächlich wäre es die sufische Deutung des Traumes und für gewöhnlich ist die Richtigkeit dieser Art der Auslegung auch bewiesen.

Der zweite Traum bezieht sich auf die Zeit, in der Nāder im Bestreben war die Macht zu ergreifen. Während er noch im Gefolge des Safawiden Ṭahmāseb war, träumte er den folgenden Traum. Der Inhalt dieses Traumes lässt keinen Zweifel an seiner Motivation und seinem Ziel die politische Macht anstelle des safawidischen Königs zu übernehmen. Den Traum überlieferte der berühmte Historiker Mīrzā Mehdī Ḥān Astarābādī im *Ġahāngušāy-e Nāderī*:

11 Ibn Bezār Ardabīlī 1997, S. 86.

12 Bīrūnī 1988, S. 384.

13 Bayar 1997, S. 110.

14 Fażāilī 2008, Bd. 3, S. 120.

Eines nachts als er sich mit transzendenten, moralisch-ethischen Fragen beschäftigte, nahm er einen großen und starken Wasservogel ins Visier und schoss auf ihn. Aber der Schwan wird nicht verletzt und Nāder nahm ihn in den Arm. Danach kommt er in sein Zelt. Er sieht gegenüber dem Zelt inmitten eines Beckens einen großen, weißen Fisch, der vier starke Hörner hat. Nāder befiehlt den Umstehenden den Fisch zu fangen. Aber es gelingt ihnen nicht. Schließlich fängt er ihn selbst und nimmt ihn in den Arm an. Am Morgen des nächsten Tages erzählt Nāder den Traum seinen Vertrauten und jemand aus ihrer Mitte las dieses Gedicht:

اگر در خواب بینی مرغ و ماهی
نمیری تا ببینی پادشاهی

Siehst du im Traum Vogel und Fisch/

Stirbst du nicht bevor du die Herrschaft hast.¹⁵

Ester Ābādī drückt in der weiteren Interpretation des Traumes die Herrschaft Nāders ohne einen Zweifel aus und sie benennt den großen Schwan als Sinnbild der „größten Herrschaft“. Sie führt den Fisch mit den vier Hörnern auch als Symbol der Vorherrschaft Nāders über die vier Weltgegenden, nämlich Iran, Indien, Turkestan und Choresmien an.¹⁶

Jenseits dieser Deutung, die die endgültige Bestätigung der Herrschaft Nāders ist, kann man es andererseits auch aus der Weltanschauung der Mythologie und der Denkweise des Volkes betrachten. Die universelle Erwähnung des Ausdrucks der „transzendenten, höchsten geistigen und ethischen Fragen“, in dem göttlicher Wille und Würde fest verankert ist, verkündet von der ersten Zeile an die Klarheit und den endgültigen Charakter der Bedeutung des Traumes. Zudem ist der Fisch in den Mythen der Welt ein Symbol der Gewässer und der Erneuerung des Zeitalters. Insofern hat er die Bedeutung des Erlösers.¹⁷ In der Religion des Islam ist er ein Fruchtbarkeitssymbol und ein Zeichen für Erfolg und Wohlergehen.¹⁸ Es ist so gut verständlich, dass alle diese Bedeutungen eine Art gnadenvolle Errettung durch Nāder Šāh ausdrücken und die Hoffnung auf blühende Zustände sowie Wohlergehen beinhalten.

15 Ābādī 2014, S. 81.

16 Ebd.

17 Fazāilī, B. 5, 140.

18 Ebd. S. 141.

Der Schwan ist auch aufgrund seiner weißen Farbe, Stärke und Eleganz in den meisten Kulturen ein Lichtsymbol.¹⁹ Ein Licht, das im ersten Traum auch aufgetreten ist und bei diesem Mal mit einem anderen Symbol wiederholt worden ist und im Dienste der Bestätigung dieses früheren Denkens sich etablierte. Ebenso ist damit klarer, dass man durch die bedeutende Präsenz dieser zwei Tiere im Denken und in der Seele von uns Iranern man darauf hinweisen kann, dass im mythologischen Denken die Iraner gemäß den ältesten keramischen und architektonischen Darstellungen entsprechend sagen, dass der Fisch das Symbol der Meere, der Vogel das Symbol der Erde und der fruchtbaren Länder war und diese in eine Tonschale eingezeichnet sind.²⁰

In irgendeiner Weise existiert auch bis heute dieses Denken in den Dörfern und Städten Irans und die beiden Tiere gelten als ein Zeichen von Reichtum, Glück und Königswürde.²¹ Ebenso weist Šādeq Hedāyat in seiner Publikation *Farhāng-e 'āmyāne mardom-e Īrān* auf das Gedicht (Wenn du im Traum Vogel und Fisch siehst/ stirbst du nicht bevor du das Königtum siehst) hin. Das Zitat dieses Gedichtes in einem historischen Text sowie in der Forschung im Zusammenhang mit der Volkskultur zeigen die Gemeinsamkeiten des Denkens in den oberen und unteren Gesellschaftsschichten auf. Darüber hinaus wird die Strukturierung dieser Symbole in einigen Geschichten verzeichnet. Darunter ist die machtvolle Bedeutung des Fisches in der Geschichte der persischen Königin Būrāndoht und des Iskandar im Dārāb-nāma des 12. Jahrhunderts. In dieser Legende ist der Fisch auch ein Symbol des Innehabens von göttlichem Glanz und königlicher Würde.²²

Zwei andere Träume, die er selbst träumte, wurden im *Muğmal at-tawārīh 'ašr-e Nāderī* überliefert. Diese Träume beinhalten den Aufstieg und den Fall der Macht Nāders. Der Schriftsteller Abū Alhassan Golestāne adaptierte in seiner Chronologie bis zur Zeit des Afschariden Ebrāhīm Šah Informationen von Mirzā Mehdī Astarābādī und hat zu dieser wichtigen Überlieferung Gesehenes und Gehörtes hinzugefügt.²³ Es ist interessant,

19 Ebd. Bd. 4.

20 Pūrkarīm 1965, S. 34.

21 Hedāyat 1977, S. 48 und S. 56.

22 Biğamī 2002, Bd. 2, S. 240-241.

23 Golestāne 1965, Einleitung S. 18.

dass er in seiner Chronik auch Briefe und Handschriften der einfachen Leute verwendet und deshalb mangelt es seinem Werk nicht an volkstümlichen Reflexionen über die Bedeutung von historischen Ereignissen.

Die Träume Nāders, die Golestāne in seinem Werk überliefert, wurden in einer Zeit erzählt, in der Nāder nach der Blendung seines Sohnes Rezā Qolī Mīrzā auch von seinem geistigen und körperlichen Zerfall bedrückt gewesen ist und in der Residenz Fataḥ Ābād in der Nähe von Ḥabūšān diese Träume dem *Mo'ayer al-Mamālek*, dem Vorsteher der Münze, darlegte. Der erste Traum ist durchaus kraftgebend und in diesem erhält Nāder in Anwesenheit der 12 Imame vonseiten des großen Imam seinen Auftrag der Errettung:

„Hier an ebendiesem Ort, wo nun das königliche Zelt errichtet ist, stand daneben ein kleineres Zeit. Des Nachts an jenem Tag in der Welt der Träume rief mich eine Person zu sich:

Komm mit mir, weil der Hochheilige dich einlädt.

Ich ging auf seine Veranlassung mit. In der Ebene an einem erhöhten Ort schien es, dass das Licht der 12 Hochheiligen, das um sie war, die Ebene erhellte. Sie saßen erhöht und die Person, die mich rief, führte mich vorwärts, sprach, dass er bereit ist. Von den 12 Hochheiligen sagte der Größte zu einem der anderen Großen, dass er das Schwert bringe und jener befolgte den Wunsch und bereitete das Schwert vor und lud mich vor und befestigte das erwähnte Schwert an meinem Gürtel und er sagte, dass wir dir die Herrschaft über den Iran geben mit einem vorbestimmten Leben in Gottesfurcht und sie entließen mich. Ich erwachte und erzählte diesen Traum niemand. Bis ich nach Isfahan ging und zurückkehrte in die Nähe von Bābā 'Alī Bik. Tag für Tag erschien er, und es entwickelte sich alles nach Wunsch, bis ich die von Gott legitimierte Herrschaft erhielt.“²⁴

Die Elemente und Bedeutung dieses Traumes wird klar gezeigt durch Ableitung aus der sufischen Tradition der Safawiden. In Wirklichkeit ist die Präsenz eines Gesandten, der 12 Personen/ 12 Imame und des größeren Imams, der als Hüter der Zeit (Imam-e zamān) betrachtet werden kann, identisch mit einem Traum innerhalb des *'Ālam Ārā-ye Šāh Īsma'īl*, indem

24 Ebd. S. 13.

der Erhalt des Auftrages vonseiten des Imam-e zamān und die Befestigung des Schwertes an seinem Gürtel auftreten.²⁵ Für den Unterschied sorgt allein der Ausdruck *مسئولک سلوک رویه عبادالله با* (mit einem vorbestimmten gottgefälligen Lebenswandel), eine Weisung, die aufgrund deren Nichtberücksichtigung der Anlass seiner Machtberaubung durch Nāder ist. In diesem Traum existiert auch die Furcht vor einer Nacherzählung und die Wiederholung in dem Text kann auch nicht grundlos sein sowie auch nicht die Berücksichtigung des schweren Schattens der Akzeptanz und Legitimität der Safawiden ausschließen und es ist sogar eine Art von Misstrauen in das gottgefällige Leben Nāders gegenüber den Menschen vorhanden. Dies stellt sich nämlich so dar, dass während aus geistiger und kognitiver Perspektive die Anwesenheit der Imame aber auch die Erwähnung des Ausdruckes *خداداد دولت* (dt. von Gott legitimierte Herrschaft) das Ziel hat seine Macht mit Heiligkeit zu füllen und damit eine gewisse Legitimität zu erreichen.

Die wesentlichen Faktoren des zweiten Traumes sind die Sorge und das Unbehagen Nāders. Infolge des ersten Traumes und wie er erklärt wurde, wird der *Mo'ayer al-Mamālek* als Geheimnisträger des Königs geschildert. In diesem Traum ist Nāder nochmal durch eben diesen Boten zu eben jenen 12 Personen/ 12 Imamen gebracht worden, aber dieses Mal geschleift in Schande und der Imām-e zamān ist über ihn, aufgrund Nāders Unfähigkeit, sehr erbost. Er gibt den Befehl das Schwert von seinem Gürtel zu lösen. Nāder möchte trotzdem in diesem Moment das Schwert nicht zurückgeben, aber er schafft es nicht und wird aus der Versammlung verjagt. Nach diesem Traum ließen ihn Unbehagen und Unsicherheit nicht los.

Seitdem ich aus dem Traum erwacht bin, wurde mir die Ruhe genommen. Ich weiß nicht, was passieren wird. Wenn ich in bis zu zwei oder drei Tagen zur Festung Kalāt gehe und in der Zwischenzeit nichts geschieht, wird all dieser Kummer in Freude und Jubel verändert werden.²⁶

Wie sich herausstellt, sieht Nāder einen Hoffnungsschimmer, sogar der *Mo'ayer al-Mamālek* versucht dessen Unbehagen zurückzuweisen aber

25 Anonymer Autor 1971, S. 46-47.

26 Golestāne 1965, S. 13-14.

Nāder findet eine Minute später durch eine Verschwörung geeinter Stämme den Tod.

Von dort, wie verschiedene Quellen zugeben, hat Nāder in seinen letzten Jahren durch Fehlverhalten in seiner Herrschaft Unglück und Ängste hervorgebracht. Ein Traum, den Golestāne überliefert hat, könnte Nāders Verhalten in einer Verbindung und späteren Trennung seiner Verbindung in geistig-spirituell-religiöser Qualität wiedergeben und somit in gewisser Weise den Verlust seiner religiösen Legitimität zeigen. Es ist im letzten Traum in deutlicher Art und Weise das Ereignis seiner Ächtung aufgrund seiner Unzulänglichkeiten eingebracht worden. Er ist in all seinem Bemühen sein Schwert als Zeichen der Autorität zu behalten erfolglos und wird aus der Versammlung der 12 Personen/12 Imame verjagt. Auf der anderen Seite kennen wir in unserer schriftlichen und mündlichen Tradition, dass gegenüber der Erwähnung freudiger Träume, die eine prospektiv und wohlwollende Deutung beinhalten, die schriftliche Fixierung von schlechten Träumen selten ist, wie eben dieser Traum einer unter mehreren Träumen ist, der in umgekehrter Weise zur Tradition und dem iranischen Traumglauben ein unglückliches Ende in der Zukunft aufzeigt. Nebenbei ist dieser Traum identisch mit den Träumen der *Anīrānīyānī*²⁷, die im *Šāhnāma*, in der Traumwelt vom Verlust der Macht in gewisser Weise informiert werden. Der Traum des Žahāk ist einer dieser Träume.²⁸

Volkserzählungen vom der Traum der Machterlangung Nāder Šāhs

Ein anderer Traum, der in dieser Untersuchung berücksichtigt ist, bezieht sich auf eine Legende, die im Lande Ḥorāsān überliefert worden ist und über die Moḥsen Miḥandūst, ein Forscher auf dem Gebiet der Volkliteratur, in seinem Werk mit dem Titel *Ūsanahā-ye Ḥāb* geschrieben hat. Die oben erwähnte Legende ist beinahe kurz und wird wie die anderen Legenden in einer einfachen Sprache wiedergegeben, aber ein bestimmter Dialekt spiegelt sich darin nicht wieder. Diese Legende hat wie ähnliche, andere Texte einen ausgedehnten sozialen Fokus. Die gründliche

27 Dieser Begriff der Nicht-Iraner ist im *Šāhnāma* oft synonym zu dem Begriff der Turanier, die im ständigen Konflikt mit den Iranern stehen. Dieser Kampf ist eines der zentralen Themen des *Šāhnāma*.

28 *Šāhnāma* 2004, S. 40.

Untersuchung der Bausteine der Legende ermöglicht die Wiedergabe eines Blickes hinter die offizielle Fassade Nāders und damit in dessen geistige Welt. An dieser Stelle hilft eine Zusammenfassung der Legende zum besseren Verständnis:

Zusammenfassung

- Eines Tages in einem der Dörfer von Ḥorāsān bewässerte ein Bauer sein Land. Nāder, noch jungen Alters, war währenddessen in einem tiefen Schlaf. Seine Kühe weideten. Als der Bauer das Gesicht Nāders sah, sagte er zu sich selbst, dass dieser Mann eines Tages ein großer Mann wird. Danach weckte er ihn aber. Nāder, der von der Eroberung vieler Städte träumte, war verärgert und sagte:

Oh Mann, ich hatte alle Städte eingenommen und nur eine Stadt war übrig, die ich mir angeeignet hätte und du wecktest mich auf.

Der Bauer versprach, dass er für ihn die übrig gebliebene Stadt nehmen werde. In diesem Moment warf Nāder einen weißen Stein, der unter seinem Kopf lag, in Richtung einer Kuh und der Bauch der Kuh wurde davon zerrissen. Er nahm danach den Stein mit, während er seine Tat bereut hatte und entschied sogar mit der Arbeit als Kuhhirte aufzuhören. Am nächsten Tag gab er den Stein einem Schmied, um für ihn ein Beil zu machen. Am vereinbarten Tag ging Nāder zum Abholen des Beils. Aber der Schmied gab ihm in verlogener Absicht ein anderes Beil und Nāder bemerkte es. Er „verdrehte dem Schmied das Ohr“ und schließlich erhielt er von ihm sein Beil und gab dem Schmied seinen Lohn. Danach nahm Nāder alle Städte bis auf eine ein. Er saß in einer Ecke und erinnerte sich der Vergangenheit und besann sich des Bauern. Danach entsandte er zur Suche nach dem Bauern seinen Wesir. Der alte Mann erinnerte sich an ihn und bat den Wesir Nāder Geduld abzuverlangen. Der Bauer hatte eine Tochter von vierzehn Jahren. Das Töchterchen, als sie die Geschichte des Vaters hörte, tröstete ihn, dass sie ihm helfen werde.

„Nach einer Weile schätzte sie die Lage ein und sprach:

Verlange von Nāder 400 Ziegen mit großen Hörnern und acht Kerzen. Danach stelle die Kerzen auf die Ziegenhörner in der Nähe der Stadt. Zum Zeitpunkt des Sonnenuntergangs und zur Zeit der Dunkelheit, entzünde die Kerzen, die sich auf den Ziegenhörnern befinden und sage Nāder, dass er den Befehl zum Angriff geben soll.

Die Stellung der Traumdeutung in der politisch-sozialen Legitimität Nāder Šāh-e Afšārs

Die Bewohner der Stadt, die bist jetzt so etwas noch nicht gesehen hatten, überkam Furcht und Angst, verließen die Stadt und flohen.“²⁹

Der alte Mann unterbreitete diesen Vorschlag Nāder und dieser war mit dessen Ausführung erfolgreich. Auf diese Weise fand der alte Mann die Gunst Nāders und bis zu einem gewissen Grad empfand Nāder Zuneigung für ihn, sodass er den alten Mann auf allen Reisen mit sich nahm. Der alte Mann konnte im weiteren Verlauf seine Intelligenz und seine Gedächtniskraft zeigen und mehr als je zuvor kam er Nāder näher, denn wann immer Nāder einen Traum hatte, erzählte er diesen zuerst ihm. –

Es ist hier klar, dass die obige Legende bezogen auf die anderen Träume, die von Nāder oder über ihn existieren, realistischere Elemente gebraucht, weil die Denkweise des Volkes in der Erklärung von ihren Wünschen, Hoffnungen, Fantasien, Schmerzen, und Leiden nicht hauptsächlich verschlüsselte oder komplexe Elemente verwendet, sondern einfach, deutlich und klar ihre Ziele wiedergibt. Darunter sind Elemente, die historisch-richtige Aspekte darlegen, eingeschlossen diese: In der Geographie der Geschichte ist Ḥorāsān als der Geburtsort Nāders erwähnt und in dieser wird seine Tätigkeit als Kuhhirte aufgezeigt. Eine Arbeit, die in einigen Quellen als Beruf der Ahnen Nāders vorkommt.³⁰ Ein anderes Element, nämlich das Beil Nāders ist auch in der historischen Realität sehr berühmt und befindet sich heute im Museum Nāder Šāhs in Mašhad. Das Beil ist ein altes Werkzeug und Instrument des Krieges, dessen Anwendung in Kriegen ungefähr seit dem Zeitalter der Safawiden bis einige Zeit später immer weniger wird. Nāder gebrauchte es aber und es war ein Symbol seiner Macht und Ritterlichkeit.

Der Traum Nāders ist aber auch in dieser Legende deutlich und einfach. Aus dem Grund, dass er von der Eroberung der Städte träumt, ist in deutlicher Weise die Tatsache seiner Machtergreifung unzweifelhaft. Das Problem besteht allein in seinem Erwachen durch den Bauern. Ein Bauer, der ihm danach selbst und zusammen mit seiner Tochter hilft. Es wird sehr klar, dass in dieser Legende keine eigentlicher Traumdeuter existiert und die dem Traum Nāders folgenden Ereignisse sind hier ein real existierender Beweis, dass aus diesem Konsequenzen und Tatsachen folgen. Hier sind

²⁹ Mihandüst 2001, S. 68.

³⁰ Wazīr-e Merw Muḥammadkāzem 1985, S. 6.

„Träumer und Traumdeuter ungefähr eines, aber die Rolle des alten Bauern besteht darin aus dem Gesicht Nāders dessen zukünftige Berufung zu lesen und die Legende sagt uns, dass er voraussagt, dass er bis zum Ende der Aufgabe und der Stadteroberung die Rolle eines Wahrsagers hat und die sinntragenden Elemente der Legende sind dementsprechend nicht außerhalb des schlauen Wahrsagers und/ oder Gesichtslesers platziert.“³¹ Die Intelligenz der jugendlichen Tochter und die Anwendung der Kriegslist wirkt wie eine Verifizierung von Nāders Traum durch eine konkrete Hilfe aus Gesellschaft. Auf der anderen Seite ist zu guter Letzt das Erinnerungsvermögen und die Intelligenz des alten Mannes die Ursache für dessen Annäherung an den Schah, so dass Nāder folglich dem Greis seine Träume erzählt. Der Bauer und der König, die beiderseits ein Symbol für das Oben und Unten der gesellschaftlichen Pyramide sind, geben eine nebeneinander gefügte Verbindung wieder, die auch eine soziale Legitimität für Nāder beinhaltet.

Andererseits stellen Nāders Bestrebungen der Einnahme aller Städte ihn in der Eigenschaft als König aus der nomadischen Ordnung des Stammes der Afschariden heraus dar und in solcher Art, dass die Legende unter Einschluss von nomadischen Legitimitätsdiskursen, wie das Reiten des Königs auf dem Pferd und des in Bewegungseins, die eigentlich große Entfernung zwischen dem Machthaber und dem Volk in gewisser Weise zurückweist und verringert.

Die Machterlangung des Nāder Šāh verdeutlicht, wie auch die der anderen historischen iranischen Könige, eine alte von mythologischen, spirituell-verschlüsselten und sogar von realistischen sowie Persönlichkeitsparametern geprägte Denkweise. Die äußere der Erscheinung dieser entwickelt sich in der Welt der Träume, die sowohl die offiziellen Historiker und die Nāder Šāh nahestehenden Personen kannten als auch das Volk, das abseits des Wirrwarrs um Machtgelüste stand. In beiden Fällen ist die Legitimität partiell mit dem Verfügen über Würde und mit Zukunftsorientierung verbunden. Es ist interessant, dass die Historiker davon reden von der Präsenz mythologischer und religiöser Symbole Gebrauch zu machen, aber von einem Traum, der inmitten der Öffentlichkeit entstanden ist, ein Traum, dessen Sprache, jenseits des

31 Mihandüst 2001, S. 40.

weissagenden Blicks des Bauern und seiner Vorhersagung aus dem Gesicht Nāders, einfach sowie relativ realistisch ist und das dieser Traum Elemente, wie die persönliche Qualifikation, die typische Macht des Kämpfens, die Nutzung einer Kriegslist anderer beinhaltet, die etwas darstellen, dass aus der Mitte der Volksmassen entspringt. Eine Masse, die sich aufgrund dieser Verbindung somit dem Oberhaupt der Macht annähert und mittels des Geschichtenerzählens von der Bedeutung der engen Beziehung von Gesellschaft und Politik erfährt und damit eine Art partieller sozialer Legitimität der politischen Macht ermöglicht und verbreitet.

Literaturverzeichnis

- ‘*Ālam Ārā-ye Šāh Īsma‘īl*, beh kūšeš-e Yadallāh Šukrī, Teherān: Bonyād-e farhang- Īrān, 1971.
- Ardabīlī, Ibn Bezār., *šafwa aš-šafā’*, Ġolāmreza Ṭabāṭabāī Mağd, Teherān: Našr-e Zaryāb, 1997.
- Astarābādī, Muḥammadmehdī bin Muḥammadnašir, *ğahāngušā-ye Nāderī*, beh kūšeš-e Mitrā Mehrābādī, Teherān: Dunyā-ye Ketāb, 2014.
- Bāyār, J. P., *ramzpardāzi-ye āteš*, tarğume-ye Ġalāl Setārī, Teherān: Markaz, 1997.
- Birūnī, A., *at-tafahīm lāwāyel-e šanā‘eh at-tanğīm*, beh ehtemām-e Ġalāl ad-Dīn Hamāyī, Teherān: Homā, 1988.
- Biğamī, M., *Dārāb-nāma*, beh tašḥīḥ-e Zabīḥallāh Šafā, Teherān: Entesārāt-e ‘elmī wa farhangī, ğeld 2, 2002.
- Farhang-e nemādhā*, tarğome wa taḥqīq az S. Fazāyeli, Teherān: Entesārāt-e ğeyhūn, 2008.
- Farīdī, M., et al. *Nāder Šāh wa mašrū‘yat wa šūrešhā-ye eğtmā‘ī, tāriḥnāme-ye Īrān b‘ad az Islām*, sāl-e haštom, pāyīz wa zemestān, 2017, S. 143-175.
- Ferdūsī, *Šāhnāma*, šāmel-e šarḥ-e loğāt wa nāmhā wa ğayhā wa ḥarakatgozārī bar kalamāt-e došwār/ bar asās-e Šāhnāma Žūl Mol (Julius Mohl), beh kūšeš-e Parwīz Atābakī, Teherān: Entesārāt-e ‘elmī wa farhangī, 2004.
- Golestāne, Abū al-Ḥasan ben Muḥammad Amīn, *muğmal at-tawārīḥ*, beh s‘ay wa ehtemām M. Rażawī, Teherān, Entesārāt-e ketābhāne Ibn Sīnā, 1965.

- Hedāyat, Š., *Farhang-e 'āmyāne-ye mardom-e Īrān*, Teherān: Našr-e češme, 2016.
- Hintz, W., *Darius und die Perser*, tarğome P. Rağabī, Teherān: Našr-e Māhī, 2017.
- Kārnama Ardašīr Bābakān*, beh tašhīh M. Adamšakūr, Teherān: Ketābforūši dāneš, 1950.
- Mīhandūst, M., *Ūsanahā-ye ḥāb wa darangī taḥlīlī wa naẓarī dar ānhā*, Teherān: Našr-e markaz, 2001.
- Muḥammadkāzem, Wazīr-e Merw, '*Ālam Ārā-ye Nāderī*, ğeld 1, tašhīh M. Rayāhī, Teherān: Entešārāt-e zawār, 1985.
- Pūrkarīm, H., *naqš wa negār sofālīnehā-ye lālğīn*, honar wa mardom, Nr. 39/40, 1965.
- Quinn, S. A., *Historical writing during the reign of Shah 'Abbās*, tarğome M. Šefatgol, Teherān Entešārāt-e dānešgāh-e Teherān, 2008.

On the Need for a New Translation of the Qur'an into German

Mahdi Esfahani¹

Michael Nestler²

(pp: 39 to 57)

Received: 20.03.2020; Accepted: 25.04.2020

Abstract

Every translation follows a certain approach which consists of a series of principles and a basic method. This idea also applies to the Translation of the Qur'an. The first point is to pay attention to the fact that the original meaning of Arabic words is first formed in tangible uses and then used in semantic changes for intangible purposes. On this basis, it is necessary to identify the tangible meaning of word roots and then search for this meaning in the Target Language. The examples and key terms mentioned in the first part of the article show that such an approach to understanding the Qur'an opens up new approaches from which a completely new translation of the Qur'an into German can be provided.

Keywords

Qur'an Translation, sensual usage, etymology, new method in translation, necessity of a new German translation of Qur'an.

¹. Institute for Humanities and Cultural Studies, Tehran,
E-mail: mahdi313esf@yahoo.com.

². M. A. Student of Arabic Studies, Free University of Berlin,
E-mail: Mikail76@zedat.fuberlin.de.

ضرورت ترجمه‌ای نو از قرآن به زبان آلمانی

مهدی اصفهانی^۱،

میشائیل نستله^۲

(صص ۳۹ تا ۵۷)

دریافت: ۲۵/۰۴/۲۰۲۰؛ پذیرش: ۲۰/۰۳/۲۰۲۰

چکیده

هر ترجمه‌ای مبتنی بر رویکردی خاص است که از مجموعه‌ای از اصول و یک روش بنیادین تشکیل شده است. این اصل در ترجمه‌ی قرآن نیز صادق است. نخستین نکته، توجه به این واقعیت است که معنای اصیل واژگان عربی ابتدا در کاربردهای حسی شکل می‌گیرد و سپس در طی تحولات معنایی به مفاهیم انتزاعی تعمیم می‌یابد. بر این اساس، ضروری است که نخست معنای ملموس ریشه‌های واژگان شناسایی شود و سپس معادل آن در زبان مقصد جستجو گردد. نمونه‌ها و اصطلاحات کلیدی که در بخش نخست مقاله بررسی شده‌اند، نشان می‌دهند که چنین رویکردی در فهم قرآن، افق‌هایی نو می‌گشاید که می‌توان بر پایه‌ی آن ترجمه‌ای کاملاً نو از قرآن به زبان آلمانی ارائه کرد.

کلیدواژه‌ها

ترجمه قرآن، کاربرد حسی، ریشه‌شناسی، روش نوین در ترجمه، ضرورت ترجمه نوین آلمانی از قرآن

1. پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران

پست الکترونیکی: mahdi313esf@yahoo.com

2. دانشجوی کارشناسی ارشد مطالعات عربی، دانشگاه آزاد برلین

پست الکترونیکی: Mikail76@zedat.fuberlin.de

Über die Notwendigkeit einer neuen Übersetzung des Korans in die deutsche Sprache – Teil I

Mahdi Esfahani¹,

Michael Nestler²

(S. 39 bis 57)

Eingegangen: 20.03.2020; Angenommen: 25.04.2020

Zusammenfassung

Jede Übersetzung folgt einem bestimmten Ansatz, der sich aus einer Reihe von Prinzipien und einer grundlegenden Methode zusammensetzt. Dies gilt auch für die Übersetzung des Qur'ān. Ein zentraler Punkt ist die Beachtung der Tatsache, dass die ursprüngliche Bedeutung arabischer Wörter zunächst in sinnlich-konkreten Verwendungen entsteht und dann durch Bedeutungswandel auf abstrakte Inhalte übertragen wird. Auf dieser Grundlage ist es notwendig, die sinnlich-konkrete Bedeutung der Wortwurzeln zu identifizieren und anschließend nach einer entsprechenden Entsprechung in der Zielsprache zu suchen. Die im ersten Teil des Artikels behandelten Beispiele und Schlüsselbegriffe zeigen, dass ein solcher Zugang zum Qur'ān neue Wege eröffnet, auf deren Basis eine völlig neue Übersetzung des Qur'ān ins Deutsche möglich ist.

Schlüsselwörter

Qur'ān-Übersetzung, sinnliche Verwendung, Etymologie, neue Übersetzungsmethode, Notwendigkeit einer neuen deutschen Qur'ān-Übersetzung

1 . Institut für Geistes- und Kulturwissenschaften, Teheran

E-Mail: mahdi313esf@yahoo.com

2 . M.A.-Student der Arabistik, Freie Universität Berlin

E-Mail: Mikail76@zedat.fuberlin.de



Copyright © The Author(s); This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License (CC-BY-NC-ND).

Website: www.spektrumiran.com

Über die Notwendigkeit einer neuen Übersetzung des Korans in die deutsche Sprache – Teil I

Mahdi Esfahani¹

Michael Nestler²

1. Einleitung

Seit der Offenbarung des Korans in der ersten Hälfte des 7. Jahrhunderts und seiner nachfolgenden Kodifizierung als eines heiligen Textes und der Gründungsurkunde des Islams hat er im weiteren Verlauf der Jahrhunderte zahlreiche Interpretationen erfahren, die schließlich in einer vielfältigen Kommentarliteratur mündeten. Dabei wurde der Koran innerhalb der muslimischen Tradition entlang verschiedener Aspekte analysiert und ausgelegt, so dass unter anderem philologische, philosophische und mystische Überlegungen in die Kommentierung mit eingeflossen sind ebenso wie – ganz der islamischen Tradition verbunden – die Überlieferungen des Propheten Muhammad und seiner Nachfolger oder in späteren Zeiten auch die Gedanken muslimischer Rationalisten, die den Koran nach ihrem Gottes- und Weltbild zu erklären versuchten.³ All dies zeigt auf, dass der Koran als Text eine Vielzahl an Zugängen ermöglicht, die je nach Betrachtungsweise, geistiger Strömung oder konfessioneller

1 Assistenzprofessor für Philosophie (Religionsphilosophie); Institut für Geistes- und Kulturwissenschaften, Teheran, Iran, E-mail: mahdi313esf@yahoo.com.

2 M.A. Student für Arabistik, Freie Universität Berlin, E-mail: Mikail76@zedat.fu-berlin.de.

3 Vgl. hierzu z. B. Goldziher, Ignaz: *Die Richtungen der islamischen Koranauslegung*. Leiden 1920.

Überzeugung zu unterschiedlichen Ergebnissen im Verständnis desselben führen können und die Grundlage bilden für das reiche Repertoire an exegetischem Material, das uns heute noch zur Verfügung steht.

Ähnliches gilt nun auch für den Prozess des Übersetzens, wenn man davon ausgeht, dass jeder Versuch einer Übertragung von einer Sprache in die andere einer Interpretation gleichkommt. So ist es durchaus verständlich und naheliegend, dass man bei einer Übersetzung des Korans auf jenes oben erwähnte exegetische Textmaterial zurückgreift und es in die Übersetzung – direkt oder indirekt – mit einbindet, so dass sich dadurch zwangsläufig die verschiedenen Zugänge, auf die man sich beruft, in dem übertragenen Text widerspiegeln. Was bei einem solchen Vorgehen aber unbedingt berücksichtigt werden muss, ist, dass man unter Umständen weniger den Originaltext in seiner literarischen Einzigartigkeit und Schönheit selbst sprechen lässt als vielmehr die unzähligen Stimmen und Gesinnungen, die bereits an ihn herangetragen wurden. Derartige, bestimmten Tendenzen folgende Koranübersetzungen können hilfreich sein und zu einem besseren inhaltlichen Verständnis beitragen, sie vernachlässigen meistens aber gleichzeitig auch die besondere Rhetorik und Ästhetik des Ursprungstextes, der sich letztlich durch eine ihm eigene Verwendung von Worten, sprachlichen Formulierungen und grammatischen Strukturen auszeichnet. Und genau hierin sehen die Verfasser dieses Artikels die Notwendigkeit begründet, den Koran unter genauer Beachtung der etymologischen, grammatischen, rhetorischen und ästhetischen Eigenschaften, die den arabischen Originaltext ausmachen und ihm zugrunde liegen, aufs Neue in die deutsche Sprache zu übertragen, in der Hoffnung, somit der literarischen Stimme des Korans in einer Übersetzung mehr Rechnung tragen zu können und die bisher hierzu erfolgten Forschungen und Übersetzungen zu ergänzen beziehungsweise weiterzuentwickeln.⁴

Was nun aber genau unter dem hier formulierten Ansatz zu verstehen ist, das ist Gegenstand der folgenden Darstellung, die sich in zwei

⁴ Auch wenn es unmöglich erscheint, eine Übersetzung anzubieten, die allen Interpretationsmöglichkeiten gegenüber offensteht, so bleibt an dieser Stelle dennoch zu hoffen, dass der oben genannte Ansatz durch die genaue Beachtung der im Koran vorhandenen sprachlichen Gegebenheiten zumindest annähernd dazu beiträgt, den verschiedenen Auslegungsarten in ihrer Vielfalt Raum geben zu können.

Abschnitte unterteilt. Teil I des vorliegenden Artikels ist zunächst der etymologischen Herangehensweise und dem damit verbundenen *sensuellen Gebrauch* von Worten gewidmet, der an dieser Stelle erstmalig vorgestellt und anhand ausgewählter Beispiele näher erläutert wird.⁵ Diese etymologischen Untersuchungen werden im Anschluss auf einige koranische Schlüsselbegriffe erweitert, um zu zeigen, dass sich bei einer Übersetzung durch das genaue Ausloten der in den Worten angelegten sensuellen Bedeutungsinhalte ein tieferes Verständnis koranischer Begrifflichkeiten entwickeln lässt, was wiederum den Blick dafür öffnet, wie der Koran Begriffe, die zur gleichen Wortfamilie gehören, miteinander vernetzt und systematisch in seine Argumentation einflechtet. In Teil II des Beitrags geht es dann hauptsächlich darum, am Beispiel einiger deutscher Koranübersetzungen zu veranschaulichen, welche neuen Möglichkeiten sich bei einer Übersetzung auftun, wenn versucht wird, die größtmögliche Nähe zum Originaltext herzustellen, indem man die von ihm vorgegebenen syntaktischen und grammatischen Strukturen insoweit beibehält und übernimmt, wie es der allgemein deutsche Sprachgebrauch zulässt und weitestgehend hergibt. Hierzu ist anzumerken, dass ein derartiger Übertragungsprozess begleitet sein muss von einem gewissen Maß an künstlerischer beziehungsweise poetischer Freiheit, die es sowohl bei der Wortfindung als auch bei der Wiedergabe von Satzstrukturen zu berücksichtigen gilt, solange sich dies – vor allem in Bezug auf den Koran – noch im Rahmen des Verstehbaren bewegt und bei der Wahl an Formulierungen nicht auf allzu abstrakte und ungewöhnliche Ausdrucksweisen und Konstruktionen zurückgegriffen wird, um zwanghaft die Nähe zum Original aufrechterhalten zu können. Wenn dieser Grundsatz gewahrt bleibt, dann kann man hinsichtlich einer weiteren

5 Wenn hier von Etymologie gesprochen wird, dann ist damit zunächst einmal nach allgemeinem Verständnis die Herkunft von Worten und ihre ursprüngliche Bedeutung gemeint. Diese Definition wird in dem vorliegenden Artikel insofern ausgeweitet, dass man davon ausgeht, dass die Herkunft eines Wortes auf einen unmittelbar sensuellen Gebrauch zurückgeführt werden kann, der im Lauf der Zeit durch verschiedene kulturelle Einflüsse und Prägungen überlagert wurde und in neue Bedeutungsinhalte übergegangen ist. Will man nun der ursprünglichen Bedeutung eines Wortes innerhalb eines bestimmten Sprach- und Kulturraums auf den Grund gehen, dann gilt es, genau diesen sensuellen Gebrauch aufzudecken und wieder herauszuarbeiten. Näheres hierzu wird im weiteren Verlauf des Artikels erläutert.

Koranübersetzung tatsächlich neue Wege gehen, aber immer in dem Bewusstsein, dass auch dies nur einen Versuch darstellt, der sich in die bisherigen Übersetzungsunternehmungen einreicht und dem idealerweise der Wunsch zugrunde liegt, der literarischen Schönheit und Einzigartigkeit des Originals bei der Übertragung zu entsprechen und in irgendeiner Form gerecht werden zu können.⁶

2. Etymologische Untersuchungen zum sensuellen Gebrauch koranischer Worte

Sicherlich ist es nicht möglich, das, was ein Text in seiner Originalsprache vermittelt, in all seinen Facetten bei einer Übersetzung wiederzugeben. Jede Übersetzung stellt lediglich einen Versuch der sprachlichen Annäherung an das dar, was ursprünglich im Originaltext geschrieben steht, und geht gleichzeitig mit einer besonderen Auslegung desselben einher. Somit gilt sogar jede Sprache an sich als eine besondere Auslegung von Wahrheit – ein Gesichtspunkt, der uns dabei hilft zu verstehen, warum in der islamischen Kultur jede Sprache als ein Zeichen der Zeichen Gottes verstanden und gleichermaßen als eine seiner Verschleierungen bezeichnet wird.⁷ Jedes Zeichen weist in seiner spezifischen Art und Weise auf den Besitzer des Zeichens hin, und so sehr auch der Hinweis auf den Urheber des Zeichens von Bedeutung ist, so wegweisend sind auch die grundsätzlichen Unterschiede in den Zeichen. Jeder Schleier verdeckt einen Aspekt der Wahrheit und bringt dafür einen anderen Aspekt derselben zum Vorschein. Diese beiden sich gegenseitig bedingenden islamischen Sichtweisen auf die Sprache verweisen einmal auf die Beziehung der Sprachen zur Wahrheit, dann auf ihre Beziehung untereinander sowie auf deren Unterschiede und ihre gemeinsame Funktion. Die gemeinsame Funktion erklärt sich aus dem

6 An einem solchen Versuch mit dem hier vorgestellten Anspruch an eine Koranübersetzung arbeiten die Verfasser dieses Artikels mit einigen Unterbrechungen seit dem Jahr 2014, wobei bisher ungefähr die Hälfte des Korans in einer ersten Fassung bearbeitet wurde. Bei kontinuierlicher Fortführung des Projekts darf darauf gehofft werden, dass in naher Zukunft eine Komplettübersetzung des Korans vorgelegt und veröffentlicht werden kann.

7 Vgl. hierzu Koran 30:22 und das folgende Bittgebet von Muḥammad al-Bāqir (gest. um 732) in: Ibn Ṭāwūs, 'Alī ibn Musā: *Muḥağ ad-da'awāt wa manḥağ al- 'ibādāt*. Qum 1991. S. 334:

قَالَ أَبُو جَعْفَرٍ ع: اللَّهُمَّ يَا إِلَهَ الْآلِهَةِ يَا وَاحِدٌ يَا أَحَدٌ [...] أَسْأَلُكَ بِجِجَابِكَ الْعَرَبِيِّ وَبِجِجَابِكَ الْعَجَمِيِّ وَبِجِجَابِكَ الْعِبْرَانِيِّ وَبِجِجَابِكَ السُّرْيَانِيِّ [...] وَبِجِجَابِكَ الرَّومِيِّ وَبِجِجَابِكَ الْهِنْدِيِّ.

Zeichencharakter einer jeden Sprache, während die Unterschiede nicht nur in der jeweiligen Struktur einer Sprache zu finden sind, sondern auch im Gebrauch von Worten, die in ihren Bedeutungen und dem, was sie grundsätzlich beschreiben, von Sprache zu Sprache stark variieren können. Ist die genaue Beachtung des Originaltextes für den Übersetzer auch von größter Bedeutung, so sollte dennoch seine Arbeit mit der vorausgehenden Erkenntnis verbunden sein, dass die Unterschiede in den Sprachen so gravierend sein können, dass es unmöglich erscheint, die Schleier zwischen zwei Sprachen vollkommen zu lüften. Insofern muss ein Übersetzer wissen, dass er nur versuchen kann, die jeweiligen Bedeutungen einander näherzubringen, nicht aber die Unterschiede völlig aufzuheben.

Ein wesentlicher Aspekt, der zu der genannten Unterschiedlichkeit der Sprachen bzw. der Worte an sich führt, liegt im *sensuellen Gebrauch* von Worten, womit all diejenigen Anwendungen einer Wortfamilie gemeint sind, deren Kontext durch die sinnliche Wahrnehmung unseres Körpers begriffen und erfahren wird. Das heißt, dass sich die zu einer Wortfamilie gehörenden Worte auf eine Wurzel zurückführen lassen, die in ihrem ursprünglichen Gebrauch eine Bedeutung zu erkennen gibt, welche mit einer konkreten sinnlichen Erfahrung in Verbindung steht und diese zum Ausdruck bringt. Somit wird der sensuelle Gebrauch zur Grundlage für ein jegliches spätere Verständnis eines Wortes, auch wenn dieses dann in einem *nicht-sensuellen* Kontext Anwendung findet. Dies verhält sich ebenso für jede Weiterentwicklung der gesamten Wortfamilie und deren Anwendungen, die im Grunde genommen alle auf diesen anfänglichen und ursprünglich sensuellen Gebrauch zurückgeführt werden können. Als Veranschaulichung dient zum Beispiel das Wort *Begriff*, das eine Art geistig-abstrakten Gehalt von etwas wiedergibt und auf das Verb *begreifen* zurückgeht, dessen ursprüngliche Bedeutung von „etwas (er-) greifen bzw. (an-) fassen“ einen ganz konkreten sensuellen, auf sinnlicher Wahrnehmung beruhenden Gebrauch widerspiegelt.⁸

Da die Situation in dem jeweiligen *Zeit-Raum* des Sprechers einer Sprache, d. h. zum Beispiel die geografische Lage, die Kultur, die Überzeugungen, die in einer Gesellschaft herrschenden Werte und alle

⁸ Vgl. hierzu „Begriff“ in: Duden – Deutsches Universalwörterbuch. Das umfassende Bedeutungswörterbuch der deutschen Gegenwartssprache. Mannheim 2011.

weiteren Faktoren, den sensuellen Gebrauch sehr stark beeinflusst, bildet genau dieser Gebrauch eine wesentliche Ursache für die Unterschiedlichkeit der Sprachen. Auf der anderen Seite bietet der sinnliche Gebrauch aber gleichzeitig auch die Möglichkeit, einen Weg der Verständigung zwischen den Sprachen zu eröffnen, und kann daher demjenigen als eine Art Brücke dienen, der von der einen Sprache in die andere *über-setzen* möchte.

Die Worte entfalten sich in ihren Bedeutungsentwicklungen im Geist und der Seele des Sprechers einer Sprache so sehr, dass es für den Sprecher einer anderen Sprache teilweise schwierig ist, die Horizonte der jeweiligen Begriffe wirklich erreichen und ganzheitlich umfassen zu können. Nichtsdestotrotz zeigt sich im sensuellen Anfangsgebrauch eines Wortes ein objektives Fundament, auf das man verweisen kann, um den Geist und das Denken eines anderen Volkes kennenzulernen und sich dadurch von den Anfängen her mit auf eine Reise zu begeben, die das eigene Verständnis und den eigenen Horizont möglicherweise erweitert. Klarer ausgedrückt, wenn man in einer Sprache auf den sensuellen Gebrauch einer Wortfamilie zurückgreift, hat man eine klare und sinnliche Handhabe, um die Anfänge der Entwicklung einer Wortfamilie in der eigenen Sprache mit denen einer anderen Sprache vergleichen zu können. Dieser Punkt ist für uns eine methodische Grundlage in der Kritik an den bisherigen deutschen Koranübersetzungen und stellt gleichzeitig selbst einen neuen Weg und eine Möglichkeit im Auffinden neuer Wortentsprechungen dar, woraus sich auch die Notwendigkeit einer weiteren Übersetzung des Korans ins Deutsche ergibt.

Die meisten koranischen Wörter gehören einer bestimmten Wortfamilie an und lassen in ihrer ursprünglichen Anwendung einen sensuellen Gebrauch erkennen. Um die Bedeutung eines Wortes besser verstehen zu können, soll uns die Rückführung auf den sinnlichen Gebrauch des Wortes bzw. der Wortfamilie bei der Annäherung an die Wortbedeutung helfen. Hieraus ergibt sich dann auch die Möglichkeit, weitere Gebrauchsformen und deren Bedeutungswandel von der sensuellen hin zur nicht-sensuellen Anwendung aufzudecken und zu erklären. Dies wiederum wird dann besonders hilfreich, wenn man sich schließlich der deutschen Sprache zuwendet, um die Vorschläge für eine mögliche Übersetzung des jeweiligen Wortes zu sichten, indem man ebenfalls nach einer deutschen Entsprechung

sucht, die diesen sensuellen Anfangsgebrauch besitzt und wiedergibt. Die Praxis zeigt, dass erstaunlicherweise in den meisten Fällen ein solches Wort existiert, das hinsichtlich der Wortentsprechungen wie ein wertvoller Diamant unter den weniger wertvollen Steinen herausragt.

Als erstes Beispiel nennen wir das Wort *ġamm* (غم), das ins Deutsche meistens mit den Worten „Kummer, Gram, Betrübnis, Schwermut, Leid, Sorge“ übertragen wird. Jetzt möchten wir aber in der Koranübersetzung eines dieser Synonyme in allen Fällen anwenden, soweit dies eben möglich ist. Dazu ist es entsprechend unserer geschilderten Methode erst einmal notwendig, den sensuellen Gebrauch dieses Wortes in der arabischen Sprache herauszuarbeiten. Die Wortfamilie entstammt der Wurzel *ġ-m-m* (غ-م-م). In dieser Wortfamilie findet man zahlreiche sinnliche Anwendungen, die alle in einen Sinnzusammenhang mit „Verdecken“ bzw. „Verdunkeln“ gebracht werden können. So bedeutet zum Beispiel *ġamamtu š-šaiʿ* (غَمَمْتُ الشَّيْءَ): „Ich verdeckte etwas“, oder man sagt zu einer Situation, in der das Haar den Hinterkopf und einen Teil des Gesichts verdeckt *ġamam* (غَمَمَ). Ein Stück Stoff, das zum Bedecken der Nase eines Kamels benutzt wird, heißt *ġimāma* (عِمَامَة), und wenn der Mond verdeckt ist, so dass er nicht mehr zu erkennen ist, so sagt man *ġumma l-hilāl* (غُمَّ الْهَيْلَالُ), ebenso wie man einen dunklen Tag bzw. eine dunkle Nacht *yaumun ġammun wa-lailatun ġamma* (يَوْمٌ غَمٌّ وَ لَيْلَةٌ غَمَّةٌ) nennt.⁹ Aus diesem Grund wird auch die Wolke im Arabischen als *ġamām* (عَمَام) bezeichnet, weil sie die Sonne verdeckt und dadurch den Tag verdunkelt. Schließlich sagt man auch zur Stirn eines Menschen *ġabhatun ġammāʿ* (جَبْهَةٌ عَمَاءٌ), wenn diese mit Haaren bedeckt ist.¹⁰

Diese sinnlich-wahrnehmbaren Anwendungen, die hier beispielhaft angeführt wurden, bilden in der arabischen Sprache auch die Grundlage für die Beschreibung eines Gefühlszustandes, in dem sich der Mensch befinden kann, d. h., *ġamm* (غم) bezeichnet einen Zustand, in dem der Mensch sich in

9 Vgl. Ibn Fāris, Aḥmad: *Muʿjam maqāyīs al-luġa*. Qum 1984. S. 377:

الغين و الميم أصلٌ واحدٌ صحيحٌ يدلُّ على تغطية و إطباق.

10 Vgl. al-Farāhīdī, al-Ḥalīl ibn Aḥmad: *Kitāb al-ʿain*. Qum 1988. S. 350:

العَمَامُ: السحاب، ... جبهة عَمَاءٌ: كثيرة الشعر.

seinem Innersten bzw. in seinem Herzen dunkel fühlt. Der Koran betrachtet das Wort *qalb* (قلب), das für das Herz des Menschen steht, als etwas, das sich ständig im Wandel (*inqilāb*, انقلاب) befindet.¹¹ Daher kann dieses Herz einmal hart wie ein Stein werden,¹² aber auch weich, zart und veränderbar bleiben. Die Öffnung des Herzens und die Aufhebung der Bedeckung bzw. Verdunklung finden dann statt, wenn der Mensch Gott Beachtung schenkt und sich ihm zuwendet. Wenn aber etwas diese Aufmerksamkeit stört, wie eine Wolke, die das Herz verdeckt, und es somit dazu kommt, dass sich das Herz verdunkelt und weggeführt wird von der Betrachtung Gottes, dann wandelt sich der innere Zustand des Herzens so, dass allmählich die tief empfundene Freude, die ja laut Koran und entsprechend der natürlichen Veranlagung des Menschen (*fitra*) erst aus dem Gehorsam und der Achtsamkeit gegenüber Gott erwächst, im Herzen bedeckt wird, so dass dieses dann in Dunkelheit verbleibt.

Aufgrund solcher sinnlichen Anwendungen in der Wurzel und der Wortfamilie ist es hier angemessen, bei der Suche nach den deutschen Entsprechungen zunächst auch deren etymologische Wurzeln zu betrachten, um einen eventuell darin enthaltenen sensuellen Gebrauch aufzuspüren und somit der Bedeutung im Arabischen nahekommen zu können. Hierbei beziehen wir uns in der Untersuchung auf die Wurzel des arabischen Begriffs und auf die oben genannte Auswahl an deutschen Bedeutungen. Die Begriffe „Leid“ und „Schwermut“ erscheinen nicht als besonders angemessen, da sie sehr allgemein gefasst sind und schließlich auch in anderen Kontexten Anwendung finden können. So beschreibt das Wort „Schwermut“ zwar von seinem äußeren Wortlaut her etwas sinnlich Wahrnehmbares, aber eben etwas, das schwer und von großem Gewicht ist, was sich semantisch kaum mit den oben angeführten Beispielen zum sensuellen Gebrauch, der in der Wurzel *ḡ-m-m* angelegt ist, in Einklang bringen lässt.

Ebenso erscheint eine Übersetzung mit „Kummer“ nicht besonders befriedigend zu sein, weil dieses Wort allerhöchstens die Bedeutung von

11 Diese Bedeutung lässt sich auf die ursprüngliche Bedeutung der Wurzel von „Wandel und Veränderung“ zurückführen.

12 Vgl. Koran 2:74.

„versperren, erschweren, behindern, belasten und bedrängen“ wiedergibt.¹³ Auch „Gram“ passt in seiner Bedeutung nicht, da in diesem Wort „Unmut, Zorn und Feindschaft“ steckt.¹⁴ Das Wort „Sorge“ kann in unserem Kontext ebenfalls für eine Übersetzung außer Acht gelassen werden, weil die Wurzel eher etwas zum Ausdruck bringt, das im Zusammenhang mit „körperlicher Krankheit, mürrischem Wesen, seelischer Gedrücktheit bzw. etwas behüten, bewahren“ steht.¹⁵

Einzig und allein im Wortstamm des Wortes „Betrübnis“ lässt sich die Dunkelheit und Finsternis als Ausdruck eines inneren Zustandes wiederfinden. Zudem ist in der Etymologie von „trübe“ auch die Bedeutung von „bedeckt und bewölkt“ bzw. auch von „niedergeschmettert und traurig“ erkennbar.¹⁶

Es zeigt sich also, dass wir einer genaueren Übersetzung nur dann näherkommen, wenn sich ein entsprechender Gebrauch dieser Wortfamilie in den verschiedenen Fällen, in denen auch die Wurzel *ġ-m-m* benutzt wurde, wiederfinden lässt.

Ein weiteres Beispiel hierzu ist das Wort *mufliḥūn* (مفلحون), das in der Kombination von *ulā`ika humu l-mufliḥūn* (أُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ) zum ersten Mal in Koran 2:5 erscheint.¹⁷ Dieses Wort entstammt der drei-radikalen Wurzel

13 Vgl. „Kummer“ in: Pfeifer, Wolfgang: *Etymologisches Wörterbuch des Deutschen*. München 1997.

14 Vgl. „Gram“ in: Pfeifer: *Etymologisches Wörterbuch*. 1997.

15 Vgl. „Sorge“ in: Pfeifer: *Etymologisches Wörterbuch*. 1997.

16 Vgl. „trübe“ in: Pfeifer: *Etymologisches Wörterbuch*. 1997.

17 Einige der Koranübersetzer haben diese Kombination folgendermaßen übersetzt: „Ihnen wird's wohlgehen“ (Max Henning 2001); „sie werden Erfolg haben“ (Mirza Ahmad 2005); „ihnen wird es wohl ergehen“ (Rudi Paret 2006), (Murad W. Hofmann 2003), (Siegrid Yamini (Schulz) 2001); „diese sind die Erfolgreichen“ (Muhammad A. Rassoul 2007); „das sind die, denen es wohl ergeht“ (Adel Th. Houry 1987), (Frank Bubenheim u. Nadeem Elyas 2002), (Milad Karimi 2009); „ihnen ergeht es wohl“ (Ahmad v. Denffer 2001); „diese sind die eigentlich Erfolgreichen“ (Amir Zaidan 2000); „Denen ergeht es gut“ (Hans Zirker 2013); „es sind sie, sie, die einen glückseligen Zustand erlangen werden“ (Muhammad Asad 2011); „sie sind es, denen es wohl ergehen wird“ (Ali Ünal 2009); „sie sind die, denen es wohlgeht“ (Hartmut Bobzin 2010).

Wir können sehen, dass in keinem der 16 Beispiele der Charakter eines aktiven Partizips I, das die grammatische Form dieses Wortes bestimmt, Berücksichtigung gefunden hat und sich keine der Inhalte, die in der arabischen Wurzel angelegt sind, in der

f-l-h (ف-ل-ح), deren Ableitungsfamilie sehr viele verschiedene sensuelle Anwendungen besitzt. So nennt man zum Beispiel eine Lippenspalte *al-falah* (الفلح).¹⁸ Als Verbform kommt die Wurzel auch in einem arabischen Sprichwort zur Anwendung, wo es heißt: „Eisen wird mit Eisen gespalten.“¹⁹ Zum Aufbrechen des Bodens benutzt man den gleichen Ausdruck, weshalb man den Bauern, der den Boden spaltet beziehungsweise aufbricht und daraufhin die Saat in den Boden hineingibt, auch *al-fallāh* (الفلّاح) nennt.²⁰ Oft wird sogar ein Steuermann, der die Wellen durchbricht, oder auch ein Eselsführer als ein solcher bezeichnet.²¹

Al-fallāh (الفلّاح) umschreibt also allgemein jemanden, der unentwegt Hindernisse beseitigt und wie ein Korn, das den Boden aufbricht, oder ein Schiff, das die Wellen bricht, seinem Ziel entgegengeht. Diese andauernde und beständige Bewegung zeigt sich in verschiedenen Kontexten.²² So nennt man beispielsweise die Mahlzeit, die vor der Morgendämmerung im Fastenmonat Ramadan eingenommen wird, *al-falāh* (الفلّاح), weil der Fastende durch dieses Essen imstande ist, den Fastentag besser auszuhalten und sich somit der Zielstunde des Fastenbrechens zu nähern.²³ Dieses Aufbrechen und Verbleiben in der Bewegung in Richtung eines Ziels führt dazu, dass man diesem Wort zudem folgende Bedeutungen zuschreibt:

Übertragung widerspiegeln, obwohl gerade diese Wortform hier sehr wichtig erscheint (auf diesen Punkt werden wir noch näher eingehen).

18 Vgl. al-Farāhidī, al-Ḥalīl ibn Aḥmad: *Kitāb al-‘ain*. Qum 1988:

الْفَلَّاحُ: الشَّقُّ فِي الشِّفَةِ فِي وَسْطِهَا.

19 Vgl. aṣ-Ṣāhib ibn ‘Abbād, Ismā‘il: *Kitāb al-muḥīṭ fi l-luḡa*. Beirut 1993:

يُفْلِحُ الْحَدِيدُ بِالْحَدِيدِ.

20 Vgl. Ibn Fāris, Aḥmad: *Mu‘ḡam maqāyīs al-luḡa*. Qum 1984:

فَلَحَتْ الْأَرْضُ: شَقَّقْتُهَا [...] و لذلِكَ سَمِّيَ الْأَكَارُ فَلَاحًا.

21 Vgl. al-Madanī aṣ-Ṣirāzī, Sayyid ‘Alī Ḥān ibn Aḥmad: *aṭ-Ṭirāz al-awwal wa l-kannāz limā ‘alaihi min luḡat al-‘Arab al-mu‘awwal*. Maschhad 2005:

قد يقال للملّاح: فلّاح؛ لأنه يشقّ الماء بسفّينته و للمكارى أيضاً؛ لأنه يقطع الأرض بدأبته؛ قال: و فلّاح يسوق لها حمارا.

22 Vgl. Ibn Manzūr, Muḥammad: *Lisān al-‘Arab*. Beirut 1993:

أصل الفلاح البقاء.

23 Vgl. az-Zamaḥṣarī, Maḥmūd ibn ‘Umar: *al-Fā‘iq fi ḡarīb al-ḥadīṭ*. Beirut 1996:

أبو ذرّ رضى الله تعالى عنه، قال - و قد ذكر القيام في شهر رمضان مع النبي صلى الله عليه و سلم: فلما كانت ليلة ثالثة بقيت قام بنا حتى خفنا أن يفوتنا الفلاح، قيل: و ما الفلاح؟ قال: السحور. قالوا: سمى فلّاحاً لأنّ الإنسان تبقى معه فوّته على الصّوم.

„Sieg“, das „Erreichen eines Ziels“²⁴ bzw. auch das „Verbleiben in guten Taten“²⁵. Ebenso wird es im Gebetsruf (*adān*) verwendet, bei dem der Gebetsrufer jeden Tag fünfmal ausruft *hayya ‘alā l-falāḥ* (حَيَّ عَلَى الْفَلَاحِ), was als Einladung zu einer Tat gilt, die man im oder durch das Gebet vollbringt und mit der man ein Resultat skizziert, das erreicht werden soll. *Hayya ‘alā l-falāḥ* bedeutet also im übertragenen Sinn: „Eilt zum Gebet, das eine Bewegung in Richtung Gott darstellt, eine andauernde Bewegung, die dem Menschen hilft, wie ein Korn aus der Erde herauszuwachsen, zu erblühen und sich in einer ständigen Blüte der Sonne zuzuwenden.“²⁶ Im fünften Vers der Sure *al-Baqara* ist dieses „Erbblühen“ bzw. diese ständige Bewegung präsent. Der Koran beginnt schon im zweiten Vers dieser Sure mit einer Diskussion über die Gruppe der sogenannten *muttaqīn* (متقين) und beschreibt einige ihrer Besonderheiten, bis er sie schließlich in Koran 2:5 als die wahren *mufliḥūn* (مفلحون) vorstellt. Dieses Wort ist grammatisch gesehen ein Partizip Aktiv und zeigt, dass die hier beschriebenen Personen aktiv an diesem Prozess beteiligt sind. Deshalb muss für das Wort *mufliḥūn* eine Entsprechung gefunden werden, die zum einen diesen grammatischen Charakter zum Ausdruck bringt sowie den Charakter dieser nach Vollkommenheit strebenden Menschen und die gleichzeitig auch die Bedeutung von „Blüte“ und „Wachstum“ widerspiegelt. Eine ungefähre Annäherung an diese Vorgaben lässt das deutsche Wort „Wohlgedeihen“ zu, dessen aktive Partizip-Form „wohlgedeihend“ bzw. in unserem Fall „Wohlgedeihender“ (مفلح) ist, was sowohl „ein körperliches wie auch geistiges Erblühen“²⁷ beschreibt.

An dieser Stelle wird nicht behauptet, dass diese Entsprechungen die endgültigen und bestmöglichen Übertragungen darstellen, dennoch sind sie

24 Vgl. ar-Rāḡib, Ḥusain: *Mufradāt alfāz al-Qur’ān*. Beirut 1991:

الْفَلَاحُ: الطَّفَرُ و إدراك بغية.

25 Vgl. az-Zamaḥṣarī, Maḥmūd ibn ‘Umar: *Kitāb asās al-balāḡa*. Beirut 1979:

الْفَلَاحُ و هو البقاء فى الخير.

26 Vgl. al-Fayūmī, Aḥmad ibn Muḥammad: *al-Miṣbāḥ al-munīr fī ḡarīb aš-šarḥ al-kabīr*. Qum 1993:

الْفَلَاحُ: الْفَوْزُ وَ مِنْهُ قَوْلُ الْمُؤَدِّنِ. (حَيَّ عَلَى الْفَلَاحِ) أَيْ هَلِّمُوا إِلَى طَرِيقِ النَّجَاةِ وَ الْفَوْزِ.

27 Vgl. hierzu „gedeihen“ in: Duden – Deutsches Universalwörterbuch. Das umfassende Bedeutungswörterbuch der deutschen Gegenwartssprache. Mannheim 2011.

ein Versuch, sich dem Text auf eine Weise zu nähern, die eine genauere Übersetzung möglich macht. Die hierbei vorgestellte Methode hilft bei der Wortfindung und schärft den Blick für die ursprünglichen Wortbedeutungen und zeigt zudem einen Weg auf, der sich von den bisherigen Übersetzungen unterscheidet.²⁸

3. Über einige Schlüsselbegriffe des Korans

Ein wesentlicher Aspekt bei der Übersetzung des Korans ist die genaue Beachtung der Schlüsselbegriffe, die durch ihr häufiges und wiederholtes Auftreten einzelner Wortformen und Ableitungen im koranischen Text

28 An dieser Stelle sei neben den Schlüsselbegriffen, die im folgenden Kapitel erwähnt werden, noch auf eine kleine Auswahl unserer bisherigen etymologischen Untersuchungen hingewiesen, die auf der oben beschriebenen Methode beruhen. So z. B. das Wort *yaš'urūn* (يشعرون) in Koran 2:9. Es entstammt der Wurzel š'-r (ش-ع-ر) und meint, den Dingen auf den Grund zu gehen, die feiner als ein Haar sind. *Ša'ir* (شعر) bedeutet „dünnes, feines Haar“ und *šu'ūr* (شعور) das „Verstehen von sehr feinen Angelegenheiten“. Der Dichter *šā'ir* (شاعر) ist jemand, der mit seinen Worten sehr feine Sachverhalte wiedergibt und aufspürt. Die Übersetzung dieses Wortes mit „spüren“ zeigt im Deutschen sowohl den Aspekt „des sensiblen und feinen Erfahrens“ als auch die Bedeutung des „Aufspürens“ bzw. „des Auffindens von Spuren“ wie bei einer Jagd und kommt der Bedeutung im Arabischen am nächsten. Ein anderes Beispiel ist das Wort *sufahā'* (سفهاء) in Koran 2:13. Dieses Wort ist ein Plural zu *safih* (سفيه) mit der Wurzel s-f-h (س-ف-ه), die die Bedeutung von Leichtigkeit und Oberflächlichkeit impliziert. *As-safah* (السَّفَه) bedeutet demnach die „Leichtigkeit des Körpers“ (vgl. ar-Rāgib 1991). Oder wenn die Webstruktur eines Kleidungsstücks durch das Alter nachlässt und das Stück dadurch leichter wird, nennt man dies *at-taub as-safih* (الثوب السفيه) (vgl. Ibn Fāris 1984). Dieses Wort wird auch auf jemanden angewendet, der wenig Verstand hat, weshalb „geistesschwach“ hier als Übersetzung passend erscheint, da es die arabische Wortbedeutung des „Leichtseins“ im Sinn des geistigen Leichtseins bzw. der Verstandesschwäche annähernd zum Ausdruck bringt. Zum Schluss sei noch das Wort *tuḡyān* (طغيان) in Koran 2:15 erwähnt, das aus der Wurzel t-ḡ-y (ط-غ-ي) hervorgeht. Wenn beispielsweise das Wasser eines Flusses zunimmt, über die Ufer tritt und der Umgebung des Flusses Schaden zufügt, dann drückt man dies mit *taḡā l-mā'* (طغى الماء) aus (vgl. hierzu die Geschichte von Noah in Koran 69:11). Darüber hinaus erscheint *tuḡyān* auch in der Bedeutung von Übertreibung hinsichtlich des Übertretens bzw. Sündigens, d. h., wenn beim Sündigen jegliche Grenzen überschritten werden und dadurch ein Übertreten aus dem Bereich des Maßvollen und Erlaubten hin zum Maßlosen und Unerlaubten stattfindet (vgl. Ibn Fāris 1984). Diese Bedeutungsebene der „Übertretung“ liegt dem Wort *tuḡyān* zugrunde und kann daher als die angemessenste Übersetzung angesehen werden.

selbst hervorgehoben werden. Im Folgenden möchten wir anhand einiger kurzer Beispiele zeigen, wie sehr ein genauer Umgang mit diesen Schlüsselbegriffen eine Übersetzung verändern kann, so dass sich hieran erkennen lässt, dass weiterhin die Möglichkeit besteht, die bisherigen Koranübersetzungen zu ergänzen und weiterzuentwickeln.

3.1 Īmān (إيمان)

Dieses Wort und seine Ableitungen wie beispielsweise *mu'min* (مؤمن) oder *āmanū* in *alladīna āmanū* (الذين آمنوا) ist einer der wichtigsten Schlüsselbegriffe im Koran. Die gemeinsame Wurzel dieses Netzes an Wortableitungen ist 'm-n (م-ن). Das einfache Nomen *al-amn* ist das Gegenteil von *al-ḥauf*, was Angst bzw. Furcht bedeutet. *Amn* beschreibt demnach ein Gefühl der Sicherheit und das Fehlen von Gefahr, was die Ruhe des Herzens zur Folge hat.²⁹ *Amāna* bedeutet, einem vertrauenswürdigen Menschen (*al-amīn*) einen Gegenstand anzuvertrauen, so dass man keine Angst vor Verlust haben muss und daher innerlich beruhigt und sicher sein kann. *Īmān* bezeichnet also den Zustand eines Menschen, der nach dem Erlangen von Erkenntnis innere Ruhe und Sicherheit erhält, so dass jedes Gefühl von Furcht und Unsicherheit aus seinem Herzen weicht und diese Haltung sich schließlich in seinen Worten und Taten widerspiegelt.³⁰ So heißt es auch in einer Überlieferung von Ğa'far aṣ-Ṣādiq (gest. 765), die auf den Propheten Muḥammad zurückgeht, *īmān* sei „das Bekenntnis mit der Zunge und die Bindung im Herzen und das Verrichten der Grundpflichten“.³¹ Demnach ist es schwierig, *īmān* mit „Glaube“ zu übersetzen, was fast alle bisherigen Übersetzer getan haben, denn Glaube bedeutet der Definition nach:

[...] etwas für wahr halten. [...] In der weitesten Bedeutung dieses Ausdrucks, ohne Beziehung auf die Gründe, warum man etwas für wahr hält, im Gegensatz des Zweifels und der Verneinung. Einen Gott glauben, dem Satze, daß ein Gott sey, überhaupt Beyfall geben, ohne zu wissen warum. [...].³²

29 Vgl. al-Farāhīdī, al-Ḥalīl ibn Aḥmad: *Kitāb al-'ain*. Qum 1988.

30 Vgl. ar-Rāḡib, Ḥusain: *Mufradāt alfāz al-Qur'ān*. Beirut 1991.

31 Vgl. Khoury, Adel Theodor: *Der Ḥadīth. Urkunde der islamischen Tradition*. Bd. 5: Aus der schiitischen Überlieferung. Gütersloh 2011. S. 62 f.

32 Krünitz, J. G.: *Oeconomische Encyclopädie, oder allgemeines System der Staats-, Stadt, Haus- u. Landwirthschaft, in alphabetischer Ordnung*. 1773-1858. Online:

Die Glaubensdefinition, die hier sprachlich zum Ausdruck kommt, lässt sicherlich Rückschlüsse und Verbindungen zu, die zeigen, dass die jahrhundertelange Prägung der christlichen Dogmengeschichte und ihre Vorstellungen von *Glauben* einen starken Einfluss auf die Sprache genommen haben, so dass sich zum Beispiel bis heute im Wort *Glauben* eher Bedeutungen zeigen, die im weitesten Sinn etwas mit „Annehmen“ vielleicht sogar „Vermuten“ zu tun haben, als dass sie auf einer sicheren intellektuellen Einsicht und Erkenntnis beruhen.

Das Wort *īmān* dagegen gibt die Bedeutung von Seelenruhe und Bestätigung durch das Herz wieder, also einen Zustand, der sich aus der sicheren Erkenntnis heraus ergibt und nicht aus einem ungewissen Glauben, der ohne Verstehen und Erkennen einhergeht. Der *mu'min* (مؤمن) spricht und handelt aufgrund dieser sicheren Erkenntnis und des Zustands der inneren Einvernahme und Ruhe.

Also hilft eine Übersetzung von *mu'min* (مؤمن) als „gläubig“, *allādīna āmanū* (الذين آمنوا) als „diejenigen, die glauben“ und *īmān* (إيمان) als „Glaube“ dem deutschen Leser bei einem besseren Verständnis des Korans nicht unbedingt weiter und kann sogar eher hinderlich sein. Um die oben genannten Kritikpunkte zu vermeiden und der beschriebenen Grundbedeutung der Wurzel näherzukommen, bleibt für eine Übertragung von *īmān* und den damit verbundenen Ableitungen der Zustand des „Sicherseins“ unbedingt zu berücksichtigen, so dass sich hieraus für uns zwei Übersetzungsvorschläge ergeben, nämlich einmal das „Sichersein“ an sich, d. h. sich Sichersein in oder über Gott, oder die Kombination „sicheres Vertrauenschenken“.

3.2 Taqwā (تقوى)

Das Wort *taqwā* entstammt der Wurzel *w-q-y* (و-ق-ي) in der Bedeutung von „Schutz einer Sache vor Übeln und Verlust“.³³ Aus derselben Wurzel wird das Wort *al-wiqāya* (الوقاية) abgeleitet in der Bedeutung eines Gegenstands,

Oeconomische Encyclopädie online: <http://www.kruenitz1.uni-trier.de/Trier> 2005. (Stand: 17.10.2013).

33 Vgl. ar-Rāgīb, Ḥusain: *Mufradāt alfāz al-Qur`ān*. Beirut 1991.

durch den etwas geschützt wird.³⁴ Daher verwendet man diesen Begriff für den Schutzschild und den Helm eines Kämpfers, aber auch für die Bremse eines Automobils. *Taqwā* (تقوى) bedeutet dann, sich selbst oder jemand anderen vor etwas zu schützen. In diesem Sinn ist die Übersetzung von *muttaqī* (متقى) als „Gottesfürchtiger“ nichtzutreffend, da *taqwā* (تقوى) nichts mit der Angst vor Gott zu tun hat, so dass der Ausdruck *taqwā Allāh* (تقوى الله) vielmehr einen Zustand beschreibt, in dem der Mensch in und durch seine Taten das Hoheitsgebiet Gottes bewahrt. Er missachtet nicht die Präsenz Gottes innerhalb der Grenzen, die er gesetzt hat,³⁵ und bewahrt den Anstand gegenüber der göttlichen Gegenwart.³⁶ Von Ġa‘far aṣ-Ṣādiq wird hierzu überliefert, dass er sagte: „*Taqwā* bedeutet, dass Gott dich nicht an einem Ort sieht, den er dir verboten hat, sondern nur an Plätzen, die er dir erlaubt hat.“³⁷ Auf dieser Grundlage ist eine Übersetzung von *al-muttaqīn* (المتقين) als „die (Gottes-) Achtsamen“ angemessener, da hier nicht von der Angst vor Gott die Rede ist, sondern davon, dass der Mensch seine Handlungen unter Beachtung und entsprechend der Präsenz Gottes gestalten soll.³⁸ Eine Übertragung von *taqwā* (تقوى) als „Gottesfurcht“ entspricht zudem nicht der koranischen Vorstellung von Gott, da der Koran den Menschen an mehreren Stellen versichert, dass nicht Gott es ist, der Unrecht tut, sondern sie selbst es sind, die sich Unrecht antun.³⁹ Somit muss man keine Angst vor Gott haben als vielmehr vor den eigenen Handlungen und Fehltagen.

Insofern ist bei der Übersetzung der Wurzel *w-q-y* und ihrer Ableitungen besonders der Gedanke des „sich in Achtnehmens“ zu berücksichtigen, weshalb wir das Wort *muttaqīn* (متقين) mit die „(Gottes-) Achtsamen“

34 Vgl. al-Bustānī, Fu‘ād Afrām: *al-Munğid al-abğadi*. Teheran 1996.

35 Vgl. Koran 2:229.

36 Vgl. Koran 71:13.

37 Ibn Fahd al-Ḥillī, Aḥmad ibn Muḥammad: *Uddat ad-dā‘i wa nağāḥ as-sā‘i*. Teheran 1987. S. 303.

38 Vgl. hierzu Anmerkung 2 in: Asad, Muhammad: *Die Botschaft des Koran. Übersetzung und Kommentar*. Düsseldorf 2009. S. 28.

39 Vgl. hierzu z. B. Koran 3:117, 6:160, 9:70, 10:44, 10:54 usw.

übertragen und den Ausdruck *fa-ttaqū n-nār* (فَاتَّقُوا النَّارَ) in Koran 2:24 mit „nehmt euch in Acht vor dem Feuer“.⁴⁰

3.3 Kufr (كفر)

Das Wort *kufr* entstammt der Wurzel *k-f-r* (ك-ف-ر) in der Bedeutung von „etw. bedecken“. Wenn ein Mann zum Beispiel seinen Kampfpanzer vollständig mit einer anderen Kleidung bedeckt, sagt man im Arabischen *ar-raġulu yakfiru dir'ahū bi-taubin kafran* (الرجل يَكْفِرُ دَرَعَهُ بِثَوْبٍ كَفْرًا), auch das Hemd über dem Panzer bezeichnet man als *kāfir ad-dir'* (كَافِرُ الدَّرَعِ). Wenn die Sonne mit ihrem Licht die Sterne verblassen lässt, wird gesagt *kafarati š-šamsu n-nuġūm* (كَفَرَتِ الشَّمْسُ النَّجُومَ). Das Wort *kāfir* wird also für alles benutzt, was etwas verdeckt bzw. bedeckt, so auch für die Nacht, weil sie die Menschen und Dinge verdeckt, die Wolke, weil sie die Sonne verdeckt, einen großen Fluss, weil er die Erde bedeckt, und zum Bauern sagt man *kāfir*, weil er die Saat bedeckt. Im gleichen Sinn nennt man das Häutchen auf einer Blüte *kāfūra* (كَافُورَةٌ).

Im Koran steht *kufr* in seiner Bedeutung dem Wort *īmān* gegenüber, weil damit ein Zustand beschrieben wird, der die Wahrheit bedeckt, während *īmān*, wie in Kapitel 3.1 dargelegt, eine sichere Erkenntnis derselben und ein entsprechendes Handeln beinhaltet. Manchmal wird *kufr* aber auch im Sinn der Verleugnung von Gottes Wohltaten verwendet, so dass es dann im Kontrast zu dem Wort *šukr* (شُكْرٌ) steht, das wiederum einen Zustand vermittelt, der durch „Dankbarkeit“ die göttlichen Wohltaten zeigt und in Erscheinung bringt. Überdies bezeichnet der Ausdruck *kaffārat ad-dānib* (كَفَّارَةٌ) etwas, das die Sünde bedeckt.⁴¹ Als Entsprechung für das Wort *kufr* haben wir im Deutschen den Begriff „Verleugnen“ gewählt, weil darin auch das Verdecken von Wahrheit enthalten ist. Eine Übersetzung des Wortes mit „ungläubig“ übersieht alle genannten Feinheiten dieses Schlüsselbegriffs, ebenso wie eine Übersetzung des Wortes *īmān* mit

40 Vgl. hierzu auch die entsprechenden Erläuterungen zu den unter Kapitel 4.1 angeführten Beispielen, die als Teil II dieses Artikels in der kommenden Ausgabe von *Spektrum Iran – Zeitschrift für islamisch-iranische Kultur* veröffentlicht werden.

41 Vgl. Ibn Fāris, Aḥmad: *Mu'ğam maqāyīs al-luġa*. Qum 1984.

„Glaube“ die darin liegende Bedeutung von „sich in oder über etwas Sichersein“ außer Acht lässt.

3.4 Allāh (الله)

Die Grundlage unseres Verständnisses vom Koran ist, dass Gott eine einzige Wahrheit ist, die die Menschen, noch bevor sie das begreifen und auszusprechen vermögen, bis in die tiefste Faser ihres Daseins erfahren. Diese Erfahrung beginnt nicht erst mit der Existenz in der diesseitigen Welt, sondern nimmt ihren Anfang bereits mit der Erschaffung des Menschen selbst und der damit einhergehenden Frage Gottes: „Bin ich nicht euer Herr?“⁴² Diese Frage, die nach dem Koran Ausdruck der ersten menschlichen Gotteserfahrung ist, wird zur Grundlage der gesamten Existenz des Menschen, so dass es auch im Diesseits möglich ist, an diese erste Erfahrung, die in einem jeden menschlichen Wesen wie ein verborgener Schatz schlummert, anzuknüpfen und sie wieder ins Leben zu rufen, indem man zum Beispiel der Erziehung und Lehre der Propheten folgt, die durch ihr Auftreten die Erinnerung an diese einstige Begegnung mit Gott wieder wachrütteln. Dadurch, dass im Menschen die Erinnerung an diese anfängliche Gotteserfahrung auflebt, erhält er erneut die Möglichkeit, Gott zu begegnen und ihn zu erfahren. Diese Erfahrung bedarf aber einer besonderen Sprache beziehungsweise eines besonderen Ausdrucks, denn nicht jede sprachliche Bezeichnung ist geeignet, die Wahrheit bzw. die Wirklichkeit, die mit einer Erfahrung verbunden ist, passend und dieser entsprechend zum Ausdruck zu bringen. Aus diesem Grund ist es sehr wichtig, wie wir Gott benennen, denn das Benannte unterliegt einer Art Auslegung, die schließlich unser gesamtes Verständnis beeinflusst und prägt, insbesondere in Bezug auf Gott. Im Koran finden wir für Gott verschiedene Bezeichnungen, im Zentrum steht aber sicherlich der Name *Allāh* (الله).

Das Wort *Allāh* kann sowohl von der Wurzel *’-l-h* (ء-ل-ه) abgeleitet werden wie auch von der Wurzel *w-l-h* (ء-ل-و) und setzt sich aus dem Substantiv *ilāh* (ءلء) und dem bestimmten Artikel *al-* (ء) zusammen. Der bestimmte Artikel verdeutlicht, dass etwas beim Adressaten bekannt ist.

42 Koran 7:172.

Die beiden Wurzeln, auf die das Wort *ilāh* (إله) zurückgeführt werden kann, besitzen mindestens fünf verschiedene Bedeutungen, die miteinander in Verbindung stehen: 1. Angebeteter/Anbetungswürdiger, 2. Geliebter, 3. jemand, dem die Geschöpfe ihre Ehrerbietung darbringen, 4. jemand, der vor den Geschöpfen durch Schleier verborgen bleibt, so dass diese ihn nicht erblicken können, 5. jemand, über den die Geschöpfe in Erstaunen geraten.⁴³

Demnach ist *Allāh* jemand, den wir kennen und anbeten, der von uns geliebt wird und den wir in unserer Bedürftigkeit anflehen, in dessen Gegenwart wir uns in Schleiern befinden und über dessen Wesen wir stets in Erstaunen versetzt werden. Das Wort *Allāh* existierte bereits vor dem Islam. Im Koran ist *Allāh* der einzige Name Gottes, dem andere Namen und Attribute beigelegt werden, der selbst aber nicht anderen Namen zur näheren Beschreibung nachgestellt wird. Man kann also *Allāh ar-raḥmān* sagen, d. h. „*Allāh*, der Allerbarmer“, aber *Allāh* wird niemals umgekehrt zu einem nachgestellten Attribut.⁴⁴

Die Übersetzung des Wortes *Allāh* mit „Gott“ verursacht in der deutschen Sprache zwei Probleme. Zum einen lässt sich in vielen Versen des Korans eine Argumentation und Beschreibung finden, die auf einem oder mehreren der oben genannten Punkte aufbaut, so dass dadurch ein direkter Zusammenhang zu den ursprünglichen Bedeutungen der beiden möglichen Wurzeln des Wortes *Allāh* besteht, was schließlich das Wort „Gott“ in der Übersetzung nicht zu leisten vermag. Das bedeutet, dass zum Beispiel in einem Vers eine Grundlage festgelegt wird, die auf dem Gedanken beruht, dass Gott derjenige ist, der bei allen bekannt ist, der aber gleichzeitig nicht mit den Sinnen erfasst werden kann (siehe oben). Die Übersetzung von *Allāh* als „Gott“ würde eine solche Argumentationsgrundlage zerstören.

Die zweite Problematik ergibt sich aus einem Gottesverständnis, das durch christliche Vorstellungen geprägt ist, d. h., dass der Leser in einem vom Christentum stark beeinflussten Kulturraum das Wort „Gott“ unter gewissen Umständen mit Vorstellungen assoziieren könnte, die dem

43 Vgl. ar-Rāḡib, Ḥusain: *Mufradāt alfāz al-Qurʿān*. Beirut 1991.

44 Vgl. Ṭabāṭabāʿī, Muḥammad Ḥusain: *al-Mizān fī tafsīr al-Qurʿān*. Bd. 1. Beirut 1973. S. 118.

Über die Notwendigkeit einer neuen Übersetzung des Korans in die deutsche Sprache ...

koranischen Gottesbild der Unvergleichbarkeit *Allāhs* entgegensteht und eine Vermenschlichung Gottes mit sich bringt.

Aus diesen genannten Gründen scheint es besser zu sein, das Wort *Allāh* in einer deutschen Übersetzung beizubehalten, um ein klareres Verständnis und schärferes Bild von dem entwickeln zu können, was die koranische Botschaft ausmacht und ihr zugrunde liegt.

An dieser Stelle endet Teil I des Artikels „Über die Notwendigkeit einer neuen Übersetzung des Korans in die deutsche Sprache“. Teil II erfolgt in der kommenden Ausgabe von *Spektrum Iran* und befasst sich dann eingehender mit den grammatischen und rhetorischen Strukturen des Korans, die es bei einer Übersetzung zu berücksichtigen gilt.

Images of women and mothers in Goli Taraghi's stories in the context of emigration

Faranak Hashemi¹

(pp: 59 to 76)

Received: 16.05.2020; Accepted: 25.06.2020

Abstract

In the stories of Goli Taraghi, a contemporary Iranian writer, women play a key role in many cases. In her works, Mrs. Taraghi shows different faces of women, which despite the differences often have similarities or similarities. In addition, the stories and the female characters appearing in them, their actions and their reactions are in part largely influenced by the problems of migration and emigration. Elements and problems of „migrant literature“ are to be illustrated, highlighted and explained using examples from Goli Taraghi's stories, of three women and three life stories.

Keywords

Goli Taraghi, stories, images of women, migrant literature.

¹ Allame Tabataba'i University, Tehran,

E-mail: f.hashemi@atu.ac.ir.



Copyright © The Author(s); This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License (CC-BY-NC-ND). Website: www.spektrumiran.com

تصاویر زنان و مادران در داستان‌های گلی ترقی در بستر مهاجرت

فرانک هاشمی^۱

(صص ۵۹ تا ۷۶)

دریافت: ۲۵/۰۶/۲۰۲۰؛ پذیرش: ۱۶/۰۵/۲۰۲۰

چکیده

در داستان‌های گلی ترقی، نویسنده معاصر ایرانی، زنان در بسیاری موارد نقشی کلیدی ایفا می‌کنند. در آثار او، چهره‌های گوناگونی از زنان به تصویر کشیده می‌شود که با وجود تفاوت‌ها، اغلب دارای شباهت‌هایی هستند. افزون بر این، داستان‌ها و شخصیت‌های زن حاضر در آن‌ها، کنش‌ها و واکنش‌هایشان تا حد زیادی از مسائل مهاجرت و ترک وطن تأثیر پذیرفته‌اند. در این مقاله، عناصر و مسائل مربوط به «ادبیات مهاجرت» از خلال نمونه‌هایی از داستان‌های گلی ترقی، با تمرکز بر سه زن و سه روایت زندگی، تبیین و برجسته می‌شود.

کلیدواژه‌ها

گلی ترقی، داستان، تصاویر زنان، ادبیات مهاجرت

۱. دانشگاه علامه طباطبائی، تهران

E-mail: f.hashemi@atu.ac.ir

Frauen-, Mutterbilder in Goli Taraghis Erzählungen im Rahmen der Auswanderung

Faranak Hashemi¹

(S. 59 bis 76)

Eingegangen: 16.05.2020; Angenommen: 25.06.2020

Zusammenfassung

In den Erzählungen von Goli Taraghi, einer zeitgenössischen iranischen Schriftstellerin, spielen Frauen in vielen Fällen eine zentrale Rolle. In ihren Werken zeigt Frau Taraghi verschiedene Gesichter von Frauen, die trotz ihrer Unterschiede oft Ähnlichkeiten aufweisen. Darüber hinaus sind die Geschichten sowie die darin auftretenden weiblichen Figuren, ihre Handlungen und Reaktionen zum Teil stark durch die Problematik von Migration und Emigration geprägt. Elemente und Herausforderungen der „Migrationsliteratur“ sollen anhand von Beispielen aus den Erzählungen Goli Taraghi - mit dem Fokus auf drei Frauen und drei Lebensgeschichten - veranschaulicht, hervorgehoben und erläutert werden.

Schlüsselwörter

Goli Taraghi, Erzählungen, Frauenbilder, Migrationsliteratur

¹ . Allameh-Tabataba'i-Universität, Teheran

E-mail: f.hashemi@atu.ac.ir.



Copyright © Der/die Autor(en); Dieses Werk ist lizenziert unter einer Creative Commons Namensnennung - Nicht kommerziell - Keine Bearbeitungen 4.0 International (CC-BY-NC) Lizenz. Homepage: www.spektrumiran.com

Frauen-, Mutterbilder in Goli Taraghis Erzählungen im Rahmen der Auswanderung

Faranak Hashemi¹

Einleitende Gedanken

Viele der Erzählungen der iranischen Schriftstellerin **Goli Taraghi** befassen sich unter anderem mit ihren persönlichen Lebens- und Kindheitserinnerungen. Vor allem die Erzählungen aus „Zerstreute Erinnerungen“ (خاطره‌های پراکنده) sind eine Art Autobiographie. Indem die Schriftstellerin in der Vergangenheit Zuflucht sucht, versucht sie den Problemen des Lebens in der Fremde zu entrinnen und diese zu vergessen². Sie kehrt in ihren Erzählungen in die Vergangenheit zurück und stellt die schönen vergangenen Tage, sowie Reisen, in einem neuen Licht dar. Sie setzt sich auch mit dem Thema „Revolution“ auseinander und mit den daraus resultierenden Veränderungen und Gegebenheiten, dazu gehören unter anderem „Auswanderung und Leben in der Fremde“. Heimweh und Fremde werden aus verschiedenen Blickwinkeln betrachtet und Goli Taraghi versucht auf Grund ihrer Erfahrungen, neuen Wahrheiten Ausdruck zu verleihen.

Ein Großteil der Protagonisten in ihren Erzählungen sind Frauen. Sie müssen sich überwiegend nach dem traditionellen iranischen Frauenbild

1 Assistenzprofessor an der Allame Tabataba'i University, Teheran, Iran, E-mail: f.hashemi@atu.ac.ir.

2 Mirabedini, Hasan (1387/2008): Hundert Jahre iranische Erzählungen [Sad sāl dāstān newisi-ye Iran]. Bd. III. & IV. Teheran: Cheshme. 5. Aufl S. 1429.

verhalten, gehorsam sein und sich in allen Lebenslagen unterordnen. Viele dieser Frauen werden in unterschiedlichen Situationen, direkt oder indirekt, mit dem Thema Auswanderung konfrontiert. Die Art wie sie dargestellt werden und unter den veränderten Umständen handeln und versuchen sich dem Neuen anzupassen, soll neben Aspekten der „Migrantenliteratur“ in diesem Artikel dargestellt werden, da die Werke von Goli Taraghi zu dieser Gruppe der Literatur gezählt werden. In vielen ihrer Erzählungen und Romanen beschreibt sie verschiedene Aspekte der Migration und Auswanderung³. Die Frauenrollen und deren Reaktionen gegenüber dem Zwang, der ihnen aufgebürdet wird, werden am Beispiel dreier Frauen aus drei Erzählungen sowie anhand von Textpassagen und entsprechenden Erklärungen dargestellt.

Dieser Artikel wird nach dem „Quellen untersuchendem Vorgehen“ bearbeitet, was für literaturwissenschaftliche Themen üblich ist. Dabei werden drei Erzählungen von Goli Taraghi als Primärquellen untersucht, die das Korpus für diese Untersuchung bilden. Es wird je eine kurze Zusammenfassung zu den Erzählung und anschließend eine Beschreibung zu den jeweiligen Hauptfiguren gegeben. Daraufhin wird die dargestellte allgemeine Sachlage und die Situation der Hauptfiguren genauer untersucht, analysiert und interpretiert. Zudem wird begründet, warum gerade diese Erzählungen in das Korpus aufgenommen und diese bestimmten Hauptfiguren in Betracht gezogen wurden. Anhand Interpretationen und dem Vergleich der Situationen mit der Theorie und Bedeutung der am Anfang erläuterten „Migrantenliteratur“ wird versucht genauer darzustellen, welche Position diese Erzählungen der iranischen Schriftstellerin Goli Taraghi in der genannten Kategorie der Literatur inne hat.

Forschungsgeschichte

Zu dem Thema Frauen und „Migrantenliteratur“ in der persischen Literatur und dessen Aspekte hat Mirabedini (1387/2008)⁴ eine ausführliche Arbeit verfasst. Auch Daghighi (1383/2004)⁵, Dastgheib (1383/

3 Vgl. Hierzu Mirabedini 1387/2008: 936.

4 Vgl. Hierzu Mirabedini 1387/2008.

5 Daghighi, Mojdeh (1383/2004): Der Schreibstil muss wie eine Kleidung am Körper des Lesers sitzen [Nasr bāyad mesle lebās be tan-e Khānande beravad]. In: *Goli Taraghi*

2004)⁶, Rahimiye (1383/2004)⁷ und Zarlaki (1389/2010)⁸ haben sich mit dem Thema befasst.

Was genau versteht man unter „Migrantenliteratur“?

Im *Sachwörterbuch der Literatur* steht die Erklärung zur „Migrantenliteratur“ unter „Ausländerliteratur“ als

methodisch angreifbare Sammelbezeichnung für die in deutscher Sprache verfaßte Literatur von Autoren nichtdeutscher Muttersprache, die als Emigranten, Asylanten, Gastarbeiter oder ursprünglich Studenten im deutschen Sprachraum leben und bei großer sozio-kultureller Bandbreite zur Vielfalt moderner Literatur beitragen [...]. Sie umfaßt sowohl die bereits vor der Übersiedlung nach Deutschland in ihrer Muttersprache arrivierten Autoren [...] als auch solche, die erst durch Migrantenstatus, teils in der 2. Generation, aus dem Erleben der Fremde zum Schreiben gelangten und dann meist gleich deutsch schrieben [...] oder zuerst in deutscher Übersetzung publizierten. [...]⁹.

Der *Brockhaus „Literatur“* gibt eine ähnliche Erklärung:

Sammelbegriff für literarische Werke, deren Autoren nach dem meist endgültigen Verlassen des Heimatlandes und der Lösung aus ihrem kulturellen und sprachlichen Umfeld in der Sprache des Ziellandes schreiben oder ihre Texte in diese übersetzen oder übersetzen lassen [...]. Zentrale Themen sind u.a. Arbeitsemigration, Verlust der Heimat, Kulturschock, Einsamkeit und Entfremdung,

(Rezensionen und Untersuchungen der Werke) [Goli Taraghi (Nagh� wa barresi-ye Āsār)]. «Māhnāme Zanān. 10 Jahrgang. Nr.76 (Khordad 1380) S.28-34. Übernommen: Hrsg. Ali Dehbāshi, Mahdi Karimi. Tehran: Ghatre. S.192-211.

6 Dastgheib, Abdolali (1383/2004): Schreiben über die Schmerzen und Freuden der Frauen [Neweshtan az dardha wa shadihayē zanan]. In: *Goli Taraghi (Rezensionen und Untersuchungen der Werke) [Goli Taraghi (Nagh� wa barresi-ye Āsār)]*. «*Nashriye Niki*, 1. Jahrgang. Nr. 3. 01.12.1380. Übernommen: Hrsg. Ali Dehbāshi, Mahdi Karimi. Tehran: Ghatre. S.392-401.

7 Rahimiye, Nasrin (1383/2004): Ein Gefühl von Zauber, Wunsch und Sehnsucht. [Hessi az Jādu, Ārezu wa Hasrat]. In: *Goli Taraghi (Rezensionen und Untersuchungen der Werke) [Goli Taraghi (Nagh� wa barresi-ye Āsār)]*. «*Majale Kelk*. Nr. 67. Mehr 1374. S. 345-350». Übernommen: Hrsg. Ali Dehbāshi, Mahdi Karimi. Tehran: Ghatre. S. 353-356.

8 Zarlaki, Shahla (1389/2010): Trance der Erinnerungen – Analyse und Untersuchung der Werke von Goli Taraghi [Khalse Khāterāt- Tahlil wa barresi-ye āsār-e Goli Taraghi]. Tehran: Niloufar.

9 Wilpert, Gero von (2001): *Sachwörterbuch der Literatur*. Stuttgart: Kröner. 8. Erw. Aufl. S.58.

Kommunikationsschwierigkeiten, die besonderen Lebensbedingungen von Frauen und die Diskriminierung.[...]¹⁰.

Im *Schülerduden – Literatur* ist der Begriff ein wenig anders definiert:

Bezeichnung für die Literatur von Zuwanderern in der Sprache des Ziellandes. Im Unterschied zu Exilliteratur wird der Begriff in der jüngeren Zeit für Literatur verwendet, die nach dem meist endgültigen Weggang ihrer Verfasser aus dem Heimatland entstanden ist. Nicht das Trauma der Auswanderung, sondern die Einwanderung mit ihren damit verbundenen Problemen steht hier im Zentrum. [...] Zentrale Themen der MigrantInnenliteratur sind u.a. Verlust der Heimat, der Kulturschock und die Diskriminierung.¹¹

Zu diesen Themen setzt der *DUDEN – SMS- Deutsch* auch noch „Entfremdung“ und „die besonderen Lebensbedingungen der Frauen“ hinzu¹².

Beide DUDEN geben als Zusatzinformation an, dass sich diese Art von Literatur in Deutschland bereits in den 1970er Jahren entwickelt hat und da sich zu der Zeit viele Gastarbeiter in Deutschland ansiedelten, wurde der Begriff „Gastarbeiterliteratur“ dafür verwendet¹³. Die Erläuterungen in den deutschen Lexika beziehen sich auf die deutsche Sprache und Literatur, sind aber im Prinzip auf alle Sprachen und Länder und auch Personen zu verallgemeinern, die die Erfahrung mit Auswanderung und Migration und deren Folgen haben.

Auch Photong-Wollmann¹⁴ erläutert in ihrer Dissertation über MigrantInnenliteratur den Begriff 'Migrant', den sie in ihrer Arbeit an Stelle von „ausländische Bürger“ zu gebrauchen bevorzugt. Dieser Terminus wird für diejenigen gebraucht, die „nichtdeutsche Staatsangehörigkeiten besitzen, die aber in Deutschland wohnhaft sind. Er umfaßt somit ausländische Arbeitnehmer, eingewanderte Intellektuelle und politische

10 Brockhaus (O. J.): *Literatur – Schriftsteller, Werke, Epochen, Sachbegriffe*. Hrsg. Von der Lexikonbearbeitung des Verlags F.A. Brockhaus. Mannheim: F.A. Brockhaus. 2. Völlig neu bearb. Aufl. S. 547f.

11 DUDEN (2000): *Schüler DUDEN – Literatur*. Mannheim/Leipzig/u.a.: DUDENVERLAG. 3. neubearb. Aufl. S.248f

12 DUDEN (2008): *DUDEN Zentralabitur. SMS –Schnell-Merk-System. Deutsch: Abiwissen. Prüfungsaufgaben*Berlin/Mannheim/u.a.: Duden Schulbuchverlag. 2. Aktualisierte und erw. Aufl. S. 105.

13 Vgl hierzu DUDEN, 2000: 249 und DUDEN, 2008: 105.

14 Photong-Wollmann, Pimonmas (1996): *Literarische Integration in der Migrationsliteratur anhand der Beispiele von Franco*. Dissertation Universität Siegen.

Emigranten [...]. Als 'Migrantenliteratur' wäre also ganz allgemein die von Migranten verschiedener nationaler, ethnischer, sozialer oder kultureller Herkunft verfaßte Literatur zu verstehen."¹⁵.

Im interkulturellen pädagogischen Bereich wird der Terminus 'Migrantenliteratur' von Sigrid Luchtenberg (1990)¹⁶ gebraucht. Luchtenberg sieht die Bezeichnung 'Migrantenliteratur' als einen „Sammelbegriff für sehr vielfältige Formen von Literatur“ der Migranten (Sigrid Luchtenberg (1990 b)¹⁷. Im literaturwissenschaftlichen Bereich benutzt Monika Frederking (1985) den Begriff 'Migrantenliteratur' und sie versteht darunter, daß die Autoren dieses literarischen Feldes nicht nur die Arbeitsmigranten und ihre nachkommenden Generationen sind, sondern auch schreibende politische Exilierte und andere Migranten-gruppen (Monika Frederking¹⁸. Hartmut Heinze (1986)¹⁹ verwendet ebenfalls den Begriff und sieht die Aufgabe der 'Migrantenliteratur' darin, als Mittel zur gegenseitigen Annäherung zwischen Migrantengruppen und den Einheimischen zu fungieren. Zunehmend wird die Thematik des Zusammenlebens zwischen Kulturen in der Literatur behandelt. Daraus folgt, daß unter dem Begriff 'Migrantenliteratur' die Literatur nicht aufgrund der Thematik der Arbeitsmigration, sondern aufgrund der Migrantenbiographie eingeordnet wird, wie Heidi Rösch (1992)²⁰ feststellt. „Die Migrantenliteraturforschung orientiert sich dann auch nicht am Gegenstand der Migration, sondern sie befaßt sich mit der Literatur von

15 Vgl. hierzu Photong-Wollmann 1996: 40ff.

16 Vgl. hierzu Sigrid Luchtenberg: „'Gastarbeiterliteratur' in der Berufsschule: Zum Beispiel 'Ich heiße Yusuf Toprakoglu'“. In: Sprache und Beruf. 2, 1986, S. 37-52. Hier zitiert nach Photong-Wollmann, 1996: 30.

17 Luchtenberg, Sigrid (1990 b): „Literatur über Migration: Zur Auswahl für den Unterricht“. In: Lernen in Deutschland. 2. S. 40-46. Hier zitiert nach Photong-Wollmann, 1996: 40.

18 Frederking, Monika (1985): Schreiben gegen Vorurteile. Literatur türkischer Migranten in der Bundesrepublik Deutschland. Berlin. Hier zitiert nach Photong-Wollmann, 1996: 40.

19 Heinze, Hartmut (1986): Migrantenliteratur in der Bundesrepublik. Bestandsaufnahme und Entwicklungstendenzen zu einer multikulturellen Literatursynthese. Berlin. Hier zitiert nach Photong-Wollmann, 1996: 41.

20 Heidi Rösch (1992): Migrationsliteratur im interkulturellen Kontext. Eine didaktische Studie zur Literatur von Aras Ören, Aysel Özakin, Franco Biondi und Rafik Schami. Frankfurt a. M. Hier zitiert nach Photong-Wollmann, 1996: 41.

Migrantenautoren, auch dann, wenn der Gegenstand der Migration in ihren Werken nicht bearbeitet wird“²¹.

Es gibt unerschiedliche Auffassungen, was die Sprache dieser Art von Literatur und den Veröffentlichungsort der Werke angeht. Wenn wir die Werke Goli Taraghis genauer betrachten und untersuchen, finden sich einige darunter, sowohl bei den Erzählungen als auch den Romanen, die zu dieser Kategorie gezählt werden können und Mirabedinis Behauptung bestätigen, Goli Taraghis Werke könne man zur Kategorie der „Migrantenliteratur“ zählen²². Die Autorin äußerte sich vor vielen Jahren in einem Interview über dieses Thema mit der Erklärung: Hätte sie im Iran gelebt und die letzten 20 Jahre [mittlerweile sind es fast 40!] nicht im Ausland verbracht, wäre sie nie in der Lage gewesen über Heimweh und dessen Probleme zu schreiben.“²³ Sie fuhr fort, dass das Thema „sich Entfernen von der Lebenssituation und der Heimat und an einen anderen Ort geworfen“ zu werden, für sie zwei verschiedene Dimensionen gehabt habe. Die erste sei quälend, schmerzhaft und mit großen Schwierigkeiten verbunden gewesen, aber die zweite äußerst positiv und eine wertvolle Erfahrung, und zwar, weil sie eine neue Kultur kennengelernt und diese „verinnerlicht“ habe. Die Erfahrung der Auswanderung und des Heimwehs habe ihren „Horizont erweitert“ und sei eine „bereichernde Erfahrung“ gewesen²⁴.

Goli Taraghi ist der Ansicht, dass die Themen „Heimweh“ oder „Fremde“ und deren Erfahrung, verschiedene Ausmaße haben, nämlich einerseits ‚geographische‘, gemeint damit ist Überschreitung der Grenzen des Heimatlandes in Form von Auswanderung oder Exil, andererseits Heimweh oder Fremde ‚innerhalb des eigenen Landes‘, das heißt gewisse Fremdheit mit einheimischen Elementen, Personen und der Gesellschaft, oder eine Art ‚existentielles Heimweh‘, Entwurzelung oder Entfernung von der eigenen Herkunft²⁵.

21 Vgl. hierzu Photong-Wollmann 1996: 41.

22 Vgl. hierzu Mirabedini 1387/2008: 936.

23 Vgl. hierzu Daghighi, 1383/2004:197.

24 Vgl. hierzu Daghighi, 1383/2004:197f.

25 Taraghi. Goli (1383/2004): Die Entdeckung Irans in der Fremde! [Kashf-e Iran dar Ghorbat!]. In: *Goli Taraghi (Rezensionen und Untersuchungen der Werke) [Goli Taraghi (Naghd wa barresi-ye Āsār)]*. «Majaleye Kārname. Nr. 29. Mordad 1381. S. 102»

Frauenbild bei Goli Taraghi

In fast allen Erzählungen von Goli Taraghi spielen Frauen eine Schlüsselrolle. In einigen treten sie als kleine Mädchen oder junge Frauen auf, als junge Mutter, die Verantwortung für ihre kleinen Kinder trägt, in anderen als Großmutter, Familienoberhaupt einer Großfamilie, mit all den Verantwortungen und ihnen zugeteilten Rollen, als alte Frau vom Lande, Ehefrauen, die sich der Tradition, in der sie aufgewachsen sind und leben, fügen, die unter dem patriarchalischen System leiden, ob es nun das ihrer Väter ist oder das ihrer „untauglichen“ Ehemänner; verlassene Frauen, die für das Bevorstehende verantwortlich sind. Eines haben diese Frauen gemeinsam. Sie spielen jeweils eine wichtige und einzigartige Rolle. Sie sind keine normalen oder durchschnittlichen Frauen. Sie alle sind Frauen, die sich aufrecht halten, standhaft sind, kämpfen und vor den Ungerechtigkeiten und Problemen des Lebens nicht zurückschrecken oder klein begeben.

Goli Taraghi befasst sich teilweise mit dem Problem der Identität und der Stellung der iranischen Frau, während eines Prozesses der gesellschaftlichen Veränderung und Entwicklung. Die Bestrebungen der Frauen zur Findung des eigenen Ichs vermischen sich mit vorsichtiger indirekter Kritik an der patriarchalischen Gesellschaft, in der die Frau in eine Art „Kokon der Zwänge“ eingeschlossen wird, unter Kontrolle der Männer, ob Vater, Ehemann oder Sohn, die an ihrer Stelle Entscheidungen treffen²⁶.

In dem vorliegenden Beitrag werden drei dieser Frauen, deren Eigenschaften, Lebenssituationen und Schicksale unter verschiedenen Gesichtspunkten genauer betrachtet.

Wer sind diese drei Frauen?

Anar-Banu aus *Die Granatapfeldame und ihre Söhne*²⁷

Eine alte Frau vom Land, aus einem Dorf in der Provinz von Jazd, einer traditionsgeprägten Gegend im mittleren Iran, reist nach „Europa“ (فرنگ),

Übernommen: Hrsg. Ali Dehbāshi, Mahdi Karimi. Tehran: Ghatre. S. 520-523. Hier S.520.

²⁶ Vgl. hierzu Mirabedini 1387/2008: 1109.

²⁷ اناربانو و پسرهایش.

nach Schweden, um ihre beiden Söhne zu besuchen, die vor Jahren ausgewandert sind und sich mittlerweile an die westliche Kultur angepasst, in den westlichen Lebensstil integriert haben. Anar-Banu reist mit ihren achtzig Jahren zum ersten Mal in ihrem Leben. Sie ist bis dahin noch nicht einmal bis zur Hauptstadt Teheran gekommen, geschweige denn ins Ausland. Es bedarf einer Menge Mut, um in diesem Alter, noch dazu als Analphabetin, eine solche Reise anzutreten, allein mit Gottvertrauen, Mutterliebe und Granatäpfeln und Auberginen im Reisegepäck, die aus ihrer Sicht die besten Geschenke und Mitbringsel aus der geliebten Heimat sind.

Während der ungewohnten, beschwerlichen Reise stellt sich die alte Frau immerzu vor, wie es bei dem Wiedersehen mit ihren Söhnen zugehen könnte, und all ihr Schwärmen und die Bewunderung, teilt sie einer Mitreisenden, die ihr bereits am Teheraner Flughafen behilflich ist, in hohen Tönen, aus tiefster mütterlicher Liebe entspringend, eifrig mit. Sie macht sich keinen Augenblick lang Gedanken darüber, wie anstrengend und ermüdend die Reise sein könnte, was in der Fremde auf sie wartet und wie ihre Söhne, die sie seit Jahren nicht mehr gesehen hat, auf ihren Besuch reagieren werden. Was zählt, ist ihre tiefe Liebe zu den Söhnen. Sie stellt sich vor, wie sie die beiden in die Arme schließen und mit Liebe überschütten wird, ihnen ihre Lieblings Speisen zubereitet und weiß, dass sie ihnen all ihre Fehler und die jahrelange Gleichgültigkeit den alten Eltern gegenüber längst vergeben hat.

Mahin-Banu aus *Ein Haus im Himmel*²⁸

Eine intelligente ältere Dame aus einer gutbürgerlichen Familie, im vollen Besitz ihrer geistigen Kräfte, auch körperlich noch selbstständig, muß sich ihrem Schicksal ergeben und andere für ihr Leben Entscheidungen treffen lassen.

Ihr ganzes Leben lang mußte Mahin-Banu sich unterordnen und jetzt wo sie älter geworden ist und auch einmal an sich selbst denken könnte, opfert sie alles, durch die Zustände des Iran-Iraq Krieges gewissermaßen gezwungen, für ihren Sohn und dessen Familie. Sie verzichtet auf eigenen Wunsch, freiwillig und bewusst auf ihr eigenes Wohlergehen, sogar auf ihr

خانه ای در آسمان ۲۸.

Haus und auf ihre Lieblingsgegenstände, die Erinnerungsstücke aus ihrer Kindheit und Jugend. Sie lässt zu, dass ihr Haus mit allem, was ihr lieb und wertvoll ist, verkauft wird, damit ihr Sohn zusammen mit seiner Frau und den beiden Kindern nach Europa auswandern kann, weil diese die Missslage und die Ängste des Krieges nicht mehr ertragen können. Anfangs wohnt sie einige Zeitlang bei ihrer Schwester, nachdem aber einige Schwierigkeiten mit dem, durch den Krieg geistig leicht verwirrten Schwager aufkommen, reist sie ihrem Sohn nach. In Paris, in der kleinen Wohnung, bleibt ihr wiederum nichts anderes übrig, als alle persönlichen Wünsche zurückzustellen, zu verzichten und sich der gegebenen Situation zu fügen. Sie, die gewohnt war ihren großzügigen Haushalt selber zu führen, hat nicht einmal mehr einen eigenen bestimmten Platz zum schlafen. Sie muß in einer Ecke der Küche, im Bad, im Bett ihres Sohnes, neben der Schwiegertochter, ... überall vorübergehend übernachten. Auch bei ihrer Tochter in London, zu der sie später reist, geht es nicht anders zu. Trotzdem beklagt sie sich nie. Das Wichtigste für sie ist das Glück ihrer beiden Kinder und deren Familien.

Junge Mutter, namenlos, aus *Madam Wölfin*²⁹

Eine junge Mutter, wie viele Frauen ihrer Generation gebildet, die mit zwei kleinen Kindern dem Schrecken und der Not des Krieges entflieht und sich in Paris niederlässt, hat es auf sich genommen, sich mit einer der größten Hürden, nämlich dem Leben in einem fremden Land und dem Erlernen einer anderen Sprache und Kultur, auseinanderzusetzen. Ein weiteres Problem ist das anfängliche Alleinsein. Auch Unruhe und Einsamkeit der Kinder machen ihr zu schaffen, da diese bis dahin immer von Großeltern, Tanten und Onkeln umgeben, in einer traditionellen iranischen Großfamilie umsorgt aufgewachsen waren, und nun keine bekannten Gesichter mehr sehen oder verwöhnt werden können. Die junge Mutter kämpft ihrer Kinder wegen mit all den Problemen, die sich ihr in den Weg stellen. Von der Unkenntnis der Sprache und Kultur hin bis zu den unfreundlichen, sogar feindlichen Äußerungen und dem unangebrachten, unfairen Verhalten der Nachbarin.

۲۹ مادام گرگه.

Auch diese Mutter verzichtet auf vieles, auf ihr Recht auf persönliche Freiheit und Freude; sie sieht sich sogar gezwungen, mit ihren Kindern streng zu sein und ihnen manches zu verbieten, damit sie einigermaßen die von der Nachbarin vorgegebenen Regelungen befolgen. Irgendwann hält sie dem inneren und seelischen Druck nicht mehr Stand, findet dadurch ihr Selbstwertgefühl wieder, und, der englischen Sprache mächtig, stellt sie sich selbstbewusst vor die unfreundliche Nachbarin, sagt ihr ihre Meinung direkt ins Gesicht und klärt diese laut und deutlich, über das Unrecht, welches ihr bis dahin zuteil wurde, auf. Wieviel die Nachbarin tatsächlich von ihrem Wortschwall versteht, ist unklar. Fakt ist, dass sie durch den Klang der Stimme und das selbstsichere Auftreten der Mutter eingeschüchtert wird und sie nie wieder stört. Seitdem ist etwas Ruhe in das Leben der kleinen Familie eingetreten, aber der Mutter hat es auch den Impuls gegeben, sich resolut für ihre Rechte und das Wohl ihrer Kinder einzusetzen und sich nicht nur allem und jedem fügen.

Goli Taraghi hat jahrelang an der Fakultät der schönen Künste der 'Universität Teheran' in den Fächern Philosophie, Mythologie und Symbolismus unterrichtet. Es ist daher nicht verwunderlich, dass in ihren Werken immer wieder symbolhafte Andeutungen und Elemente aufzufinden sind, vor allem was die Figur der Frau und Mutter angeht. Aus Taraghis Sicht ist „Mutter“ eine Frau, die gezwungen ist immerfort, lebenslang um ihre Kinder besorgt zu sein und ihnen Schutz zu bieten, sie sozusagen „unter ihre Fittiche zu nehmen“ (زیر بال و پر خود بگیرد), auch dann noch, wenn die Kinder das Elternhaus längst verlassen haben und die wärmende schützende Nähe der Mutter nicht mehr benötigen.³⁰

Anar-Banu wird als Musterbeispiel der „besorgten Mutter“ (مادر مضطرب) betrachtet, die sich ständig Gedanken über das Wohlbefinden ihrer beiden erwachsenen Söhne macht, obwohl diese sich jahrelang nicht um ihre Eltern gekümmert haben. Gleichzeitig steht Mütterchen-Anari (ننه اناری) für die traditionellen treuherzigen Frauen der älteren Generation (زنان سنتی و ساده دل) (قدیمی), die keine Vorstellung von der modernen Welt und deren Probleme und Komplikationen haben. Aus diesem Grund gehen sie auch, sobald sie

³⁰ Vgl. hierzu auch Zarlaki 1389/2010: 64.

in dieses komplizierte, vernichtende System geraten, auf der Stelle verloren.³¹

پیرزنی دهاتی ست، گیج و دستپاچه است. التماس می کند پرسشنامه‌ی گمرکی را
برایش پُر کنم.
می گوید: «خانم جان. چشمم نمی بیند. سواد درستی ندارم. پسرهایم گفتند ننه،
سوار شو بیا. نمی دانستم آنقدر مکافات دارد. دو دفعه توی اداره گذرنامه غش
کردم. هلاک شدم.»³²

Die alte Frau kommt vom Lande, sie ist aufgeregt und verwirrt. Sie fleht mich an, ihren Fragebogen für den Zoll auszufüllen.

Sie sagt: ‚Liebe Frau, meine Augen sind schwach. Richtig lesen und schreiben kann ich auch nicht. Meine Söhne haben zu mir gesagt: Mütterchen, mach dich auf und komm zu uns. Ich wusste nicht, dass es so schwierig ist. Im Passamt bin ich zweimal ohnmächtig geworden; ich bin beinahe gestorben.‘³³

Anar-Banu kommt uns in einigen Teilen der Erzählung vielleicht wie eine etwas merkwürdige Person vor, die in ihrer naiven Hilflosigkeit belächelt wird. Ihre weltfremde Art, mit modernen Entwicklungen umzugehen, ihre schlichte, teils arglose unkomplizierte Einstellung zum Leben und all den Ereignissen, die zu einer anderen älteren Zeit gehören, sowie das unklare Ende ihrer Geschichte bewegt den Leser und macht die Tragödie solcher Schicksale deutlich. Das Bild dieser alten Frau schildert Dastgheib³⁴ noch detaillierter in seinem Beitrag „*Schreiben über die Schmerzen und Freuden der Frauen*“.

In *Das Haus im Himmel* wird die „Enge und Nichtigkeit“ (تنگی و حقارت) des „kleinen Häuschens“ der Welt dargestellt, in dem für eine besorgte, zierliche alte Dame kein Platz vorgesehen ist. Weder ihre Kinder noch deren winzige Wohnungen können ihr etwas Sicherheit bieten. Mahin-Banu ist aus Taraghis Sicht das Sinnbild für „Frau - Mutter“ (زن - مادر), die selber zutiefst an „Mutter-Heimat“ (مادر وطن، مام-میهن) hängt, sogar davon abhängig

31 Vgl hierzu Zarlaki 64f.

32 Taraghi, Goli (1379/2000): *An einem anderen Ort [Djāii Digar]*. Tehran: Niloufar. 4. Aufl. 1384/2005. S.47.

33 Taraghi, Goli (2020): *Ein Haus im Himmel - Erzählungen*. Ins Deutsche übersetzt von Faranak Hashemi. Tehran: Khamoosh Book. S. 488.

34 Vgl. hierzu Dastgheib (1383/2004).

ist. Sie erträgt die Fremde nicht und hat keinen Willen mehr zum Überleben bzw. Weiterleben. Der mütterliche Stolz und ihr Widerwille gegen Verachtung und Erniedrigung (غرور مادرانه و نفرت از تحقیر), sowie das Gefühl überflüssig zu sein, führen sie zu einem „unbewussten aber schönen“ Tod.³⁵

In *Madam Wölfin* sehen wir die junge Mutter als Beschützerin ihrer noch kleinen Kinder und als Kämpferin, die den Kindern den Weg weisen und wenn möglich ebnen möchte. Sie müssen unterstützt werden, bis sie Selbständigkeit erlangen und ihren eigenen Weg gehen können. Der Kampf geht solange weiter, bis die Mutter, deren Nerven gegenüber der grenzenlosen Ungerechtigkeit von Seiten der „Madam Wölfin“ nicht mehr standhalten, die Nachbarin aus der unteren Etage, die der kleine Familie dauernd Vorschriften macht, mit einer lautstarken Meinungsdarlegung dazu zwingt, einen Rückzieher zu machen und sie nie wieder zu belästigen.

Die drei hier genannten Frauen stammen aus drei Generationen mit ähnlichem kulturell-traditionellem Hintergrund, was die Wertschätzung der Familie und das Bewusstsein der Verantwortung der Mutter gegenüber ihren Kindern anbelangt; unterschiedlich sind die familiären Umstände und die entsprechende Erziehung; das hier Erlebte spielt sich im gleichen Zeitraum ab (kurz nach der iranischen Revolution und während des Iran-Iraq Krieges) und alle drei treffen Entscheidungen, die hauptsächlich das Wohlergehen ihrer Kinder betreffen. Alle drei Frauen werden in den jeweiligen Erzählungen mit dem Thema „Auswanderung“ konfrontiert. Anar-Banu und Mahin-Banu erleben es durch die Auswanderung ihrer Kinder. Doch die junge Mutter in *Madame Wölfin* sieht sich gezwungen selber mit ihren kleinen Kindern auszuwandern.

In den beiden Erzählungen *Granatapfeldame* und *Ein Haus im Himmel* werden Szenen der Reise, des Fluges geschildert. Bei Anar-Banu ist es ein neues aufregendes Erlebnis, bei Mahin-Banu eher ein Zufluchtsort, der ihr in gewisser Weise für kurze Zeit ein Gefühl der Sicherheit gibt. Wir haben es in der Erzählung *Ein Haus im Himmel* mit einer alten Dame aus guter Familie und einem angenehmen erfolgreichen Leben zu tun, die zur Heimatlosen, Umherirrenden [آواره] in der Fremde wird, die all ihr Hab und Gut zum Wohle ihres Sohnes und dessen Familie, die ins Ausland wollen,

35 Vgl. hierzu auch Zarlaki. 1389/2010: 64.

verkauft. Mit tiefem Bedauern und schweigend verfolgt Mahin-Banu die Geschehnisse. Aber tief in ihrem Inneren sieht sie traurig und verletzt, angstvoll einer unbestimmten Zukunft entgegen.

Außer diesem Haus erkannte sie keinen anderen Ort als ihren eigenen an und sah nun, dass sie nicht mehr dessen Eigentümerin war, dass sie nichts mehr besaß. Sie hatte den Boden unter ihren Füßen verloren und schwebte in der Luft.³⁶

جز این خانه جایی دیگر برای خودش نمی‌شناخت و می‌دید که دیگر صاحب این
«جا» نیست؛ صاحب هیچ جا نیست؛ زیر پایش خالی است و معلق در هواست.³⁷

Sie löst sich von ihren Erinnerungen und reist nach Paris und später nach London zu ihren Kindern. Doch der einzige Ort, der ihr einigermaßen ein Gefühl der Sicherheit und Geborgenheit gibt und an dem sie sich „frei“ fühlt, ist der ihr zugewiesene Sitz im Flugzeug.

Sie hatte einen Sitz, ihren eigenen. Der Platz war nur für sie bestimmt und niemand konnte ihn ihr wegnehmen. Wenn man ihr auch auf der Erde einen Stuhl geben würde, einen winzigen Platz, von dem sie sicher war, dass er ihr allein gehörte, er hätte ihr gereicht.³⁸

هوایما مثل یک خانه بود، گرم و محفوظ. صندلی خودش را داشت؛ مال خودش.
جایش معین بود و نمی‌شد آن را ازش گرفت. اگر روی زمین هم یک صندلی بهش
می‌دادند، یک وجب جا، که می‌دانست مال شخص اوست، برایش کافی بود.³⁹

Dort fühlt sie sich unter dem endlosen Himmel über den Wolken frei und geborgen, als ob der Himmel, das gesamte Universum, ihr gehöre. Mit ihrer letzten Reise, der Reise nach Kanada zu ihrem Bruder, mit dem Umherziehen und der Heimatlosigkeit wird sie gewissermaßen zum Sinnbild des geistigen, seelischen und körperlichen Umherirrens iranischer Auswanderer. In einem Zustand zwischen Schlafwandeln und Wachsein, in einem Traum fiebernd, wandelt sie im Haus ihrer Kindheit umher. Sie wird aus dieser Zeit heraus gerufen, ihre Füße lösen sich vom

36 Taraghi, Goli (2014): *Zwei Welten – Sechs persische Erzählungen mit deutschen Übersetzungen*. Ins Deutsche übersetzt von Faranak Haschemi. Bochum / London / Paris: Europäischer Universitätsverlag, S. 119f.

37 Taraghi, Goli (1371/1992): *Zerstreute Erinnerungen [Khatereha-ye Parākande]*. Tehran: Niloufar. 5. Aufl. 1385/2006. S. 160.

38 Taraghi, 2014: 124.

39 Taraghi, 1371/1992: 167.

Boden und sie steigt empor, zu einem ‚Haus im Himmel‘ und wird eins, mit dem „süßen Schweigen des Todes“.

Ihre Füße hatten sich vom Boden losgerissen. Die Schneeflockchen blieben in der Luft wie festgenagelt, aber sie schwebte nach oben. Sie war im Himmel, über den Wolken. [...] Sie horchte. Es gab keinen Laut außer der Stille des Schneefalles und dem süßen Schweigen des Todes.⁴⁰

پاهایش از زمین کنده شد. پَره‌های برف در هوا میخکوب شده بود و او رو به بالا می‌رفت؛ توی آسمان بود. روی ابرها. [...] گوش داد؛ صدایی نبود جز سکوت بارش برف و خاموشی شیرین مرگ.⁴¹

Das „Haus“ ist eines der Hauptelemente in fast allen Erzählungen von Frau Taraghi. Ein Teil der Nostalgie in Golis Werken betrifft das „Haus“, „Die Heimat“ und den Verlust des Vaterlandes, dem sicheren Zufluchtsort, an den es gute Erinnerungen gibt, aus Kindheit und Jugend⁴². „Haus“ hat in Goli Taraghis Erzählungen noch eine andere besondere Stellung. Es ist ein Ort in dem alle wichtigen Ereignisse, das „Leben“ stattfinden, ein Ort der Sicherheit und des Geborgenseins. „Haus“ ist für die Erzählerin das „verlorene Paradies“ wie Proust es nennt⁴³. Mit diesem Verlust endet der Zeitraum einer glücklichen Vergangenheit und fröhlicher Jahre.

Die Verbindung **Vater** und **Haus**, sprich Sicherheit, führt daher, dass im Persischen das „Elternhaus“ als ‚Vaterhaus‘ oder ‚Haus des Vaters‘ [خانه پدری] bezeichnet wird. Die Autorität und die Beschützerrolle des Vaters wird bei Mahin-Banu deutlich hervorgehoben. Im hohen Alter, als sie keine Kontrolle über ihr Leben mehr hat und andere lebenswichtige Entscheidungen für sie treffen, empfindet sie eine große Leere. Die schönsten Erinnerungen in der schwierigsten Zeit ihres Lebens sind die Erinnerungen aus ihren Kindertagen, an ihren Vater, den großen mächtigen liebevollen Beschützer. Die Sehnsucht nach jenen Tagen und nach dem Vater ist so groß, dass sie kurz vor ihrem Dahinscheiden, als letztes Bild ihren Vater und den Berg Damavand sieht, beide für sie Symbole von Stärke und Standhaftigkeit.

40 Taraghi, 2014: 133.

41 Taraghi, 1371/1992: 178.

42 Vgl. hierzu Mirabedini 1387/2008: 1431.

43 Vgl. hierzu Zarlaki 1389/2010:102.

In den Erzählungen von Goli Taraghi ist das „Haus“ zu einem Wunschtraum geworden und spiegelt die schmerzhaften Erinnerungen, die Sehnsucht, die Suche nach Schutz, Geborgenheit und Sicherheit der Kindheit wieder. Wenn Glück und Geborgenheit in der Vergangenheit ruhen, sind sie kein Trost und die Sicherheit und das Glücksgefühl lassen nach, wenn wir die Kindheit hinter uns lassen. „‘Haus‘ findet eine abstrakte Bedeutung, damit die übriggebliebenen Erinnerungen ein Gefühl der Zuversicht entwickeln“⁴⁴. In einigen Erzählungen, die zum Großteil Goli Taraghis Kindheitserinnerungen sind, erzählt sie Einzelheiten aus ihren Kindertagen, Erinnerungen aus jener Zeit, in der sie das Gefühl von Sicherheit und Geborgenheit im Elternhaus bzw. „Vaterhaus“ verspürte und das sie, vor allem nachdem sie das Land verlassen hatte, sehr stark vermisste. Die Niederschrift dieser Erinnerungen in Form von Erzählungen, bedeuteten für sie sogar eine Art Therapie, die ihr teilweise geholfen hat, das seelische Bedrücktsein und die Niedergeschlagenheit zu überwinden⁴⁵.

Die beiden Erzählungen *Madame Wölfin* und *Ein Haus im Himmel* spiegeln die Ängste iranischer Auswanderer in Paris wieder, die Angst vor der Trennung von einer traditionellen Gesellschaft und der Auseinandersetzung mit den Problemen einer modernen Gesellschaft. Die Personen in diesen Erzählungen, die ihren Bezug zu ihrer Heimat verloren haben, entwickeln laut Mirabedini ein Gefühl der Wurzellosigkeit (بی‌ریشگی) und die örtliche Fremdheit (غربت مکانی) geht so weit, dass sie sich zu einer existentiellen Fremdheit (غربت وجودی) entwickelt⁴⁶. Der erste Abschnitt von *Madame Wölfin* ist eine deutliche Schilderung der Situation, mit der ein iranischer Auswanderer in den ersten Tagen, Wochen sogar Monaten in der Fremde, im neuen Heimatort konfrontiert werden kann: Sprachbarrieren, kulturelle Unterschiede, Einsamkeit, Verständnislosigkeit der Gesellschaft, sprich der Nachbarn mit unterschiedlichen Verhaltensweisen, nur um einige dieser Probleme zu nennen. Einem Leser, der eine ähnliche Situation

44 Vgl. hierzu Mirabedini 1387/2008: 957.

45 Fāni, Kamran; Dehbashi, Ali (1383/2004): Im Gespräch mit Goli Taraghi [Goftegu ba Goli Taraghi]. In: *Goli Taraghi (Rezensionen und Untersuchungen der Werke) [Goli Taraghi (Naghd wa barresi-ye Āsār)]*. «Majale Bokhārā Nr. 19.Mordad-Shahrivar 1380. S. 31-54». Übernommen: Hrsg. Ali Dehbāshi, Mahdi Karimi. Tehran: Ghatre. S 223-254. Hier S. 238f.

46 Vgl. hierzu Mirabedini 1387/2008: 1431.

nicht erlebt hat, mag es übertrieben vorkommen. Doch auch hier finden wir den Bezug zur Vergangenheit und zur eigenen Tradition und Kultur.

Die Angst vor dem Verlust der Wurzeln und dem Verlorensein, ist die „Übergangsphase von einer traditionellen Lebensweise inmitten eines Stammes, eines Volkes, einer Gemeinschaft und die der Zeit der Vormoderne“ und dem Finden einer neuen Identität als „Person“, einem modernen „Ich“ (یک "فرد" امروزی)⁴⁷. Es gibt einen großen Unterschied zwischen diesen beiden Erzählungen. Rahimiye, interpretiert den Schluss dieser Erzählungen folgendermaßen, dass die junge Mutter in *Madame Wölfen* letztendlich „dem Wolf“ in ihrem Leben entkommt, Mahin-Banu dagegen fällt in eine grenzenlose Einsamkeit und ungewollte Abhängigkeit, als hätte die ganze Welt sie im Stich gelassen, in gewisser Weise einfach ihrem Schicksale überlassen⁴⁸.

In ihren Erzählungen empfindet die Autorin für Figuren wie Anar-Banu und Mahin-Banu kein Mitleid. Das Gefühl mit dem sie diese müden, erschöpften Mütter bis zur Grenze von Tod und Erlösung begleitet, ist erfüllt von Respekt, Achtung und einem gewissen unvermeidbarem Bedauern⁴⁹.

Die Werke von Taraghi weisen eine tiefe Verbindung zwischen Auswanderung und Nostalgie auf. Erinnerungen an die Vergangenheit und die Heimat. Ihre Gedanken und Sehnsüchte gehören der guten alten und bereits vergangenen aber wohlbekanntem Welt und sobald sie auf ein neues Leben, eine neue Welt ein Auge werfen, geschieht dies durch die Öffnung der Fiktionen und mit einem tiefsitzenden verborgenen Wunsch zur Darstellung und Kritisierung der besonderen Lage eines Auswanderers. Obwohl Goli Taraghi seit nunmehr vierzig Jahren in Paris lebt, hält sie immer noch stark an ihrer Heimat und ihrer Muttersprache fest. Sie gehört zu den Schriftstellerinnen, deren Gedanken, deren Verstand in der Heimat verankert sind. Goli Taraghi äußert diesbezüglich, dass viele Schriftsteller, die im Ausland leben, die „alte Welt“ (دنیای قدیم) mitgenommen haben und

47 Vgl. hierzu Mirabedini 1387/2008: 1431.

48 Vgl. hierzu Rahimiye 1383/2004: 355.

49 Vgl. hierzu Zarlaki 1389/2010: 65.

ihre Denkweise sich nicht verändert hat⁵⁰. Trotzdem ist Zarlaki, im Gegensatz zu Mirabedini, dessen Meinung wir bereits am Anfang zitiert haben, der Ansicht, dass Taraghis Werke nicht der Kategorie der Emigrantenerliteratur angehören, denn dieses sei nicht die korrekte Bezeichnung für die Art „nostalgischer Literatur“, wie Taraghi sie schreibt⁵¹. Verglichen mit der Erklärung der „Migrantenerliteratur“, die zu Beginn abgegeben wurde, sehen wir, dass die Meinungen, was die Klassifizierung dieser Erzählungen anbelangt, unterschiedlich sind.

Fazit

Nocheinmal zusammenfassend bestärken die dargestellten Lebensabschnitte und -bedingungen der drei Mütter die Verfasserin dieses Artikels, einige Werke von Goli Taraghi, vor allem dem Inhalt nach, der Kategorie der „Migrantenerliteratur“ zuzuordnen.

Bei den drei untersuchten Erzählungen dreht es sich um das Thema Auswanderung, Heimweh, Fremde. In allen wird über die Heimat, Vergangenheit, verlorengangenen Schutz des ‚Vaterhauses‘ in Kindheit und Jugend gesprochen. Die beiden älteren Frauen, Anar-Banu und Mahin-Banu, die erwachsene Kinder haben, opfern sich und ihr Hab und Gut für sie. Bei diesen beiden überwiegt die mütterliche Fürsorge und Liebe alles andere. Die Jüngere, die noch kleine Kinder hat, sieht sich gezwungen, nicht nur vieles zu opfern, zu verzichten oder auf sich zu nehmen, sondern ihrer Kinder wegen, die sie beschützen und deren Weg in die Zukunft sie ebnen muss, einen Kampf aufzunehmen, auf der einen Seite gegen Unkenntnis, Ungerechtigkeit, Vorurteil, sogar feindliche unfreundliche Reaktionen und das falsche Verhalten anderer; andererseits sich eine neue, fremde Sprache anzueignen und soweit es möglich ist, sich in eine neue Gesellschaft, eine unterschiedliche, andere Kultur zu integrieren. Dies zwingt sie vielleicht sogar zu dem teilweise strengen Verhalten ihren Kindern gegenüber. Auch sie müssen lernen sich in der Fremde zurecht zu finden und sich sogar gegen Ungerechtigkeit zu verteidigen.

Alle drei Mütter sind gezwungen sich dem Schicksal zu fügen und ungewollt einer ungewissen Zukunft in der Fremde entgegen zu gehen. Bei

50 Vgl. hierzu Zarlaki 1389/2010: 108.

51 Vgl. hierzu Zarlaki 1389/2010: 113.

den beiden Älteren ist das Schicksal in der Fremde nicht allzu gnädig. Die Jüngere kämpft für ihre Kinder weiter.

Weiterführende Literatur der Verfasserin des Artikels

Hashemi, Faranak: „Globalisiert lokalisiert - lokalisiert globalisiert? Moderne Werke von Goli Taraghi“. Unveröffentlichter Vortrag der Tagung *Globalization and Cultural Alternatives: Iran-Germany Cultural-Civilizational Dialogues*. An der Allameh Tabataba'i University. Tehran/ Iran. 15 - 16 Juni 2019.

Platonic or Aristotelian Aspects of Life: A Harmonious World in Farabi's Utopian Thinking

Ahmadali Heydari¹
Alireza Omidbakhsh²

(pp: 77 to 90)

Received: 21.04.2020; Accepted: 22.05.2020

Abstract

Plato and Aristotle introduced the worlds of knowledge which established a proper background for various philosophical schools for about 2500 years albeit a Platonic and an Aristotelian dimension have always been discernible in each human being usually revealed in literature, philosophy and art. Both Plato and Aristotle have exercised a great influence on Islamic culture and civilization in which both „concrete particulars” and „abstract entities” are equally important in their places. This equality, or harmony, between the earthly and heavenly dimensions of the human being, is inspired by teachings of Islam, particularly, a verse from Quran that admires the „middle nation” (II: 143). Farabi (873 - 950), the author of *The Virtuous City* (951) and the founder of Islamic philosophy was strongly influenced by Plato and Aristotle's philosophical views. Despite the difference between these two philosophers, Farabi, in his *The Harmonization of the Two Opinions of the Two Sages: Plato the Divine and Aristotle* try to demonstrate that although their views might seem different, they have the same nature. In other words, Farabi believes that Plato and Aristotle's ideas are two sides of the same coin, and the harmony between them creates the appropriate social conditions for human beings. In his *Virtuous City*, he has described in detail the features of this utopian „city”. How to unite the Platonic and Aristotelian dimensions in human beings and to preserve the harmony between them at the same time, and blend them with an understanding of Islam is still a question and, certainly, a challenge for contemporary Iranian culture. The present study attempts to show how Farabi tries to create such a harmony between Plato and Aristotle's ideas grounded on Islamic culture.

Keywords

Farabi, Harmony, Intercultural Utopianism, Islamic Culture, Utopia.

¹ .Allame Tabataba'i University, Tehran,
E-mail: aah1342@yahoo.de.

² .Allame Tabataba'i University, Tehran,
E-mail: a.omid@atu.ac.ir.

ابعاد افلاطونی یا ارسطویی زندگی: جهانی هماهنگ در اندیشه‌ی آرمان‌شهری فارابی

احمدعلی حیدری^۱

علیرضا امیدبخش^۲

(صص ۷۷ تا ۹۰)

دریافت: ۲۱/۰۴/۲۰۲۰؛ پذیرش: ۲۲/۰۵/۲۰۲۰

چکیده

افلاطون و ارسطو جهانی از معرفت را بنیان نهادند که بستر مناسبی را برای مکاتب گوناگون فلسفی طی حدود ۲۵۰۰ سال فراهم ساخت. با این حال، همواره بُعدی افلاطونی و بُعدی ارسطویی در هر انسان قابل تشخیص بوده است، که معمولاً در ادبیات، فلسفه و هنر ظهور می‌یابد. افلاطون و ارسطو تأثیر عمیقی بر فرهنگ و تمدن اسلامی داشته‌اند، فرهنگی که در آن «جزئیات عینی» و «حقایق انتزاعی» هر یک در جایگاه خود اهمیت دارند. این توازن یا هماهنگی میان ابعاد زمینی و آسمانی انسان، برگرفته از تعالیم اسلامی و به‌ویژه آیه‌ای از قرآن است که امت اسلامی را «امتی میانه» می‌نامد (بقره: ۱۴۳). فارابی (۸۷۳-۹۵۰)، نویسنده‌ی کتاب *مدینه فاضله* (۹۵۱) و بنیان‌گذار فلسفه اسلامی، از دیدگاه‌های فلسفی افلاطون و ارسطو تأثیر پذیرفته است. با وجود تفاوت‌های این دو فیلسوف، فارابی در کتاب *الجمع بین رأی الحکیمین، افلاطون الالهی و ارسطو* می‌کوشد نشان دهد که آرای آنان در ذات یکسان است. به‌بیان‌دیگر، فارابی بر آن است که دیدگاه‌های افلاطون و ارسطو دو روی یک سکه‌اند و هماهنگی میان آن‌ها بستر مناسبی برای زندگی اجتماعی انسان‌ها فراهم می‌آورد. او در کتاب *مدینه فاضله* ویژگی‌های این شهر آرمانی را به‌تفصیل شرح داده است. پرسش این است که چگونه می‌توان میان ابعاد افلاطونی و ارسطویی انسان پیوندی برقرار کرد و در عین حال، هماهنگی میان آن‌ها را حفظ و با فهمی از اسلام درآمیخت؟ این پرسش، بی‌تردید، چالشی برای فرهنگ معاصر ایران نیز هست. مقاله‌ی حاضر می‌کوشد نشان دهد که فارابی چگونه با تکیه بر فرهنگ اسلامی، در صدد ایجاد چنین هماهنگی‌ای میان آرای افلاطون و ارسطو برآمده است.

کلیدواژه‌ها

فارابی، هماهنگی، آرمان‌شهری میان‌فرهنگی، فرهنگ اسلامی، مدینه فاضله

۱. دانشگاه علامه طباطبائی، تهران

پست الکترونیکی: aah1342@yahoo.de

۲. دانشگاه علامه طباطبائی، تهران

پست الکترونیکی: a.omid@atu.ac.ir

Platonische oder aristotelische Aspekte des Lebens: Eine harmonische Welt im utopischen Denken Fārābī

Ahmadali Heydari¹

Alireza Omidbakhsh²

(S. 77 bis 90)

Eingegangen: 21.04.2020; Angenommen: 22.05.2020

Zusammenfassung

Platon und Aristoteles entwickelten Erkenntnismodelle, die über etwa 2500 Jahre hinweg den Grundstein für verschiedene philosophische Schulen legten. Dennoch lassen sich sowohl platonische als auch aristotelische Dimensionen stets im Menschen erkennen – meist sichtbar in Literatur, Philosophie und Kunst. Beide Denker haben erheblichen Einfluss auf die islamische Kultur und Zivilisation ausgeübt, in der sowohl das „Konkrete“ als auch das „Abstrakte“ ihren je eigenen Stellenwert besitzen. Diese Gleichwertigkeit oder Harmonie zwischen der irdischen und der himmlischen Dimension des Menschen ist inspiriert von den Lehren des Islams, insbesondere von einem Koranvers, der die Muslime als „mittlere Gemeinde“ lobt (Sure 2:143). Fārābī (873–950), Autor von *Die tugendhafte Stadt* (951) und Begründer der islamischen Philosophie, wurde stark durch die Philosophie Platons und Aristoteles' geprägt. Trotz der Unterschiede zwischen beiden Philosophen versucht Fārābī in seinem Werk *Die Übereinstimmung der Ansichten der beiden Weisen: Platon der Göttliche und Aristoteles*, darzulegen, dass ihre Gedanken im Kern übereinstimmen. Mit anderen Worten: Fārābī ist überzeugt, dass die Ideen Platons und Aristoteles' zwei Seiten derselben Medaille sind und ihre Harmonie die Grundlage für ein angemessenes soziales Zusammenleben schafft. In *Die tugendhafte Stadt* beschreibt er die Merkmale dieser utopischen Stadt ausführlich. Die Frage, wie man die platonischen und aristotelischen Dimensionen im Menschen vereinen, ihre Harmonie bewahren und sie zugleich mit einem islamischen Weltverständnis verbinden kann, stellt bis heute eine Herausforderung für die iranische Gegenwartskultur dar. Die vorliegende Studie zeigt auf, wie Fārābī auf der Basis islamischer Kultur eine solche Harmonie zwischen den Ideen Platons und Aristoteles' zu schaffen versucht.

Schlüsselwörter


Fārābī, Harmonie, interkultureller Utopismus, islamische Kultur, Utopie

1. Allameh-Tabataba'i-Universität, Teheran

E-Mail: aah1342@yahoo.de

2. Allameh-Tabataba'i-Universität, Teheran

E-Mail: a.omid@atu.ac.ir

 Copyright © Der/die Autor(en); Dieses Werk ist lizenziert unter einer Creative Commons Namensnennung – Nicht kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International (CC-BY-NC) Lizenz. Homepage: www.spektrumiran.com

Platonic or Aristotelian Aspects of Life: A Harmonious World in Farabi's Utopian Thinking

Ahmadali Heydari¹
Alireza Omidbakhsh²

For about 2500 years, Plato and Aristotle have opened windows of knowledge which have inspired various philosophical schools in the world. It seems that there is no philosophical school not influenced by these two recognized philosophers. They have created two diverse mainstreams in world philosophy. Symbolically, Plato is known for his *Timaeus*, and his idealistic Theory of Forms; and, Aristotle for his *Nicomachean Ethics*, and his empiricist views in philosophy. While Plato's philosophy is associated with the heavenliness of life, Aristotle's philosophy is linked to an earthly aspect of life. Correspondingly, it is assumed that all human beings have both a Platonic aspect and an Aristotelian aspect within. These two ontological aspects are discernible in the painting of Raphael, *The School of Athens*. There one can see Plato and Aristotle together, at the centre of the painting; Plato with his *Timaeus* at hand, and pointing to the sky or the world beyond, the world of entities, „forms“ or „ideas“. Ne Plato, we can see Aristotle with his *Ethik* at hand, pointing toward the earth or the terrestrial happiness of human beings.

1 Associate Professor of the Dept. of Philosophy, Allame Tabataba'i University, Tehran, Iran, E-mail: aah1342@yahoo.de.

2 Assistant Professor of the Dept. of English Language and Literature, Allame Tabataba'i University, Tehran, Iran, E-mail: a.omid@atu.ac.ir.

The philosophical ideas of Plato and Aristotle, have been very influential in Islamic culture and civilization in which both „concrete particulars“ and „abstract entities“ are very significant, albeit in the Quran, the moderate nation is admired. That is to say, the balance between Platonic and Aristotelian aspects in the human beings is the approved approach in the teachings of the Quran. Among the Moslem philosophers who tried to interpret the concept of moderation and harmony in their works and create a link between philosophy and the teachings of Islam, and also introducing a utopianism grounded on philosophy and religion, Farabi may be considered the best-known.

There is no biography of Farabi and very little is known about his life (Mahdi, 1; Walzer, 2). Abu Nasr Muhammad ibn Muhammad ibn Tarkhan ibn Awzalagh al-Farabi (873? - 950) was born in Transoxiana (Uzbekistan), at Wasij, in the district of Farab, in the former Khorasan province in eastern Iran. Farabi did not belong to the ruling aristocracy like al-Kindi, the most influential philosopher of the preceding century, nor did he ever hold any political office like Avicenna (who was born thirty years after Farabi's death), nor did he become a high official in the religious hierarchy like Averroes in the 12th and Ibn Khaldun in the 14th century. Farabi spent the greater part of his life in Baghdad and he witnessed the reign of eight Abbasid caliphs from Al-Mutadid (892 - 902) to Al-Muti (946 - 974), a period marked by the break-up of the Abbasid Caliphate.

Farabi is reported to have studied logic in Baghdad under the Christian scholars Yuhanna ibn Haylan (d. 910) and Abu Bishr Matta (d. 940), one of the translators of Aristotle's works into Arabic (Mahdi, 3). Then Baghdad was not only the capital of one of the greatest empires of the world but included the greatest library in the world. Since the School of Baghdad was the principal heir in the Arabic world to the philosophical and medical tradition of Alexandria, Farabi's connection with these teachers formed one of the earliest links between Greek philosophy and the Islamic world (Black, 178). Farabi himself is listed as the teacher of Yahya ibn Adi (d. 974), another of the important Christian translators and a noted logician in his own right. Farabi is also reported to have taught logic to the grammarian Ibn al-Sarraj, who in turn instructed Farabi in the science of Arabic grammar (Ibn Abi Usaybiah 606; Zimmermann cxviii-cxxii). Farabi

„disagreed with the Abbasid caliphate in Baghdad and felt like an exile and an alien” (Walzer, 17), and appears to have left Baghdad for Syria in 942, travelling to Aleppo and Damascus, and perhaps also to Egypt, between 942 and 948. He then returned to Damascus, where he died in 950 (Fakhry, 125-6).

A review of Farabi's major works indicates that he is influenced by Plato, Aristotle and other Greek thinkers. However, while recasting their ideas, Farabi always keeps in view the Islamic tenets which have formed the inner links of his writings. From the lists of his works provided by the medieval biographers, Farabi's academic output appears to have been enormous, with over one hundred works being credited to him (Walzer 780). If these lists are accurate, only a small portion of Farabi's writings has survived. Many of these have only recently become available in modern editions, so the interpretation of Farabi's work is continually being revised. As Mahdi writes, until World War II, his most popular works were *The Harmonisation of the Two Opinions of the Two Sages: Plato the Divine and Aristotle Aristotle (Harmony between the Views of Plato and Aristotle)*, *Principles of the Opinions of the Inhabitants of the Virtuous City (The Virtuous City)* which was translated into English by Richard Walzer in 1985, and *The Political Regime* (3-4). The latter, which was published in 1968 explains Farabi's view of the relationship between the city and religion (Mehdi, 6). *The Political Regime* was translated at the end of the nineteenth century and printed in the early twentieth century (Mehdi, 6). Farabi was also the first great theorist of music in the Middle Ages and wrote *Kitab al-musiqia al-kabir (The Great Book of Music)*. *Aphorism of the Statesman, Attainment of Happiness, Book of Letters, Epistle on the Intellect, Introductory „Risala” on Logic, On the Purposes of Aristotle's „Metaphysics,” On the Rise of Philosophy, Philosophy of Aristotle, Philosophy of Plato and Aristotle, Plato's „Laws,” Principles of the Beings, Rhetoric, Selected Aphorisms, Short Commentary on the Posterior Analytics, Summary of the Organon, The Utterances Employed in Logic.* Nevertheless, regarding his reflections on the ideal and harmonious state centred on philosophy and religion, he is best known for his two decisive works, *The Virtuous City* and *Harmony between the Views of Plato and Aristotle*.

Farabi, as the founder of Islamic philosophy, knew Plato and Aristotle and their ideas very well, and their differences, as well. In his *Harmony between the Views of Plato and Aristotle*, Farabi tries to explain that the views

of these two philosophers have a common essence although they seem different. In other words, Farabi claims that Plato and Aristotle's philosophical views are like the two sides of the same coin which complete each other. He believes that the harmony between Platonic and Aristotelian approaches in philosophy gives way to proper conditions for the life of human beings. In his *Virtuous City* he describes the features of the harmonious city which is grounded on co-operation:

In order to preserve himself and to attain his highest perfection every human being is by his very nature in need of many things which he cannot provide all by himself; he is indeed in need of people who each supply him with some particular need of his. Everybody finds himself in the same relation to everybody in this respect. Therefore man cannot attain the perfection, for the sake of which his inborn nature has been given to him, unless many (societies of) people who co-operate come together who each supply everybody else with some particular need of his, so that as a result of the contribution of the whole community all the things are brought together which everybody needs in order to preserve himself and to attain perfection³.
(229)

Following both Plato and Aristotle, and combining their ideas with an understanding of Islamic teachings, various intellectual traditions in the Islamic world try to create harmony and place together these two ontological aspects of the human being. In Greek philosophy, Plato, in the *Laws*, alludes to the ancient age when Kronos „set up at that time kings and rulers within our cities – not human beings but demons, members of a more divine and better species . . . They provided peace and awe and good laws and justice without stint" (713c). However, it seems that acquiring such harmony has always been a perennial quest for human beings. Long before Plato and Aristotle, in the myth of the Golden Age the human realm considered as the terrestrial side and the divine realm, as a celestial side, are linked together and lived in harmony. This is portrayed in Hesiod's *Works and Days* in lines 108-130:

The gods, who live on Mount Olympus, first
Fashioned a golden race of mortal men;

3 Walzer wrongly uses *perfect* for the Arabic *fadhila*, but *virtuous* is the right word, as Muhsin Mahdi, the well-known Iraqi American Islamologist and Arabist of Harvard University, in his *Alfarabi and the Foundation of Islamic Political Philosophy* (2001), has also translated it.

These lived in the reign of Kronos, king of heaven,
And like the gods they lived with happy hearts
Untouched by work or sorrow. Vile old age
Never appeared, but always lively-limbed,
Far from all ills, they feasted happily.
Death came to them as sleep, and all good things
Were theirs; ungrudgingly, the fertile land
Gave up her fruits unasked. Happy to be
At peace, they lived with every want supplied,
[Rich in their flocks, dear to the blessed gods.]
And then this race was hidden in the ground.
But still they live as spirits of the earth,
Holy and good, guardians who keep off harm,
Givers of wealth: this kingly right is theirs. (62-63)

Likewise, in Plato's ideal city there was a relationship between the earth and the sky, and that city could provide the conditions for satisfaction of all different aspects of human life, and this was what Farabi was looking for in religion and philosophy. Plato's ideas made Farabi think about the relationship between philosophy and religion. It seems that both try to give a plan for different material and, at the same time, spiritual aspects of human life. Thus, religion and philosophy exist to give meaning to the life of human beings and to integrate this meaning based on a balancing harmony created between material and spiritual characteristics of life through which happiness is attained. This Platonic approach in philosophy which included diverse dimensions of life was a model for Farabi in his Islamic philosophy, mainly in his image of a utopian city. Furthermore, Farabi had an eye on Aristotle's philosophy that, like Plato's, encompassed a wide range of subjects in various facets of human life such as botany, biology, astronomy, mathematics, music, medicine, ethics, psychology, rhetoric, theology, physics, cosmology, metaphysics, the history of philosophy, government, political history and the arts. Thus, Farabi, on the one hand, had access to several philosophical models which claimed to be sufficiently inclusive to encompass numerous aspects of human life; and, Islam, a religion which embraced all material and spiritual aspects of human life, on the other hand. Consequently, Farabi's great pursuit was to find the relationship between Islam and philosophy.

In Farabi's time, Islam as a universal phenomenon was made manifest through conquest and invasion. However, Farabi was in search of a

knowledge which could answer various epistemological needs of human and create harmonious integrity therein. Greek philosophy was paramount among the alternative answers he was looking for. In tenth century, Farabi found new knowledge present in Islam itself. There he could see concepts tied the mission of the Prophet Mohammad and his exegetists, concepts such as religious duties, and Moslems' obligations concerning those duties, God as the lawgiver, Prophets as the executive agents and the guides who express the words of God and religion to the human beings who make their decisions for their happiness grounded on their will and choice. These significant concepts were proposed as decisive questions in a culture founded on revelation in a new intellectual epoch for Moslems like Farabi interested and curious in probing such subjects and concepts both in philosophy and Islam which as mentioned above had a common claim of being all-embracing with a wide range of numerous subjects in the earthly and heavenly aspects of human life. Farabi's great quest was uniting philosophy and religion or reason and revelation because he believed that they have considerable proximities, especially in ethics and politics albeit the social conditions he was experiencing were not favourable. He wanted to find if religion and philosophy had common principles and goals.

As a Moslem who was looking for knowledge, Farabi had found verses in the Quran that the Prophet had tried to enact during his short period of governance. Some of his goals are described in the Quran and *hadith*, sayings or traditions). „Our Lord, raise up in their midst a messenger from among them, who will recite Thy signs to them, and will teach them the Book and Wisdom, and purify them. Truly Thou art the Mighty, the Wise“ (2:129). In this verse reciting the „signs“ of God, teaching “the Book and Wisdom” and purifying human beings are some of the goals the Prophet tried to realize. According to Nasr, the „Book” mostly refers to the Quran, whereas the „Wisdom” is assumed to be the „Sunnah” (the representative sayings and doings of the Prophet) or as he believes „more generally knowledge and understanding of the religion, although the pairing of the *Book* and *Wisdom* has more universal import in the Quran and is also used in connection with Jesus (3:48; 5:110), the Children of Israel (45:16), and the House of Abraham (4:54)” (2:129). Moreover, in *The Peak of Eloquence*, one of the goals of the Prophet is „to unveil” for human beings „the hidden virtues of wisdom” (12). In another verse of the Quran the Prophet is venerated

because of his good character traits: „And truly thou art of an exalted character” (68:4). Nevertheless, some verses of the Quran admire moderation; and, it seems that harmony in life is one of the ultimate goals of Islam.

In the *Surah* the Cow of the Quran true believers are those who are known as „middle” people or „community” (143). „Thus did We make you a middle community, that you may be witnesses for mankind and that the Messenger may be a witness for you” (143). A proverb states that “The best of things is their middlemost.” Likewise, as Nasr claims in the commentary of this verse, „according to a *hadith*, the Prophet said that *middle* means ‘just;’ When one says that a man is the middlemost of his people, it means he is among their best and most esteemed people, a usage that perhaps comes from the fact that people huddle around their leader, thus placing him in the middle.” As he states later „in idiomatic Arabic, often the *wasat* (‘middle’) of a thing is the choicest part.” According to Nasr „to be in the middle means to avoid extremes.” Islam admires the existence of a balance or a harmony between „the concerns of this world and the demands of the Hereafter” (143). Farabi had found that the gist of the messages of the Quran, in theory, and practice was the creation of harmony between the worldly and heavenly aspects of life. To explain this harmony, he needed an epistemological system which could define the relationship between these two aspects of life. Farabi lived more than one thousand years after Plato and Aristotle whose numerous works were widely translated into Arabic. *The Republic*, *Phaedo*, *Law*, and *Timaeus* were among these. The Prophet and his close comrades opened such new epistemological horizons that philosophers like Farabi were highly motivated to understand them and later find their relationship with other teachings of their time when Moslems were extremely curious to find and obtain new knowledge in any corner of the world. *Timaeus*, *Republic* and *Nicomachean Ethics* were inspiring sources which discussed a wide range of subjects of human life.

The difference between the outer world and the inner world or the world of genesis and the world of revelation was another context for the communication of these two civilizations. Farabi in his plan for the unification of sciences paid great attention to the correspondence between these two worlds. In this unification, he had a great interest in all of the

problems in Plato's and Aristotle's philosophy in so far as he had access to them. His primary interest in unification was such that he neglected the differences between Plato and Aristotle.



The School of Athens, the beautiful painting by Rafael on a wall in the Pope's residency in Vatican, painted in the period of 1510 to 1511, is one of the most prominent masterpieces of art in the world. In this picture, Aristotle is holding *Ethics* with his left hand and pointing forward with his right hand, and beside him, Plato holds *Timeous* with one hand and points to the sky with his other hand. The painting can be construed as follows: for Plato, the world of Ideas is authentic and the virtuous is the individual who has the opportunity to meet the ideal forms, while Aristotle directs his interest more to the sensible and considers the universals as the concrete and within the particulars (*Nicomachean Ethics* and Copleston). According to Aristotle, the individual whose deed is following the most perfect virtues has the happiest life (*Nicomachean Ethics*, 1098). He believes that the most perfect virtue is wisdom which concerns the part of intellect which deals with permanent beings (11399). Definitely, in practical wisdom, Aristotle gives priority to Politics because the purpose of politics is an end in itself (1095). He believes that the purpose of politics is the goodness of man

(1095). The political systems in the area of practical wisdom should provide the conditions in which humans could direct the drives of their desires under the governance of intellect in so far as they can form the good habits corresponding to their living conditions. This is what Aristotle considers as the „median“ of one's state (1104). According to Aristotle, in the realm of ethics and deed, „there is no decisive judgment ... there is neither a science nor a generally justified tradition for this. This is why it is the practitioner who should think in each case and considers the circumstances of his deed“ (1104).

To investigate the issues regarding politics, Aristotle examined a number of the political systems of different cities because he believed that the preciseness of an investigation depends on the nature of its subject (1094). Hence, any considerable investigation in the area of politics underlies attention to numerous cases of actualized politics in different states. In this way, one can find out which political system is successful and which one is not. In contrast, Plato in his *Republic*, instead of taking a countable and inductive method, initiated a metaphysical attempt to establish a political system according to the hierarchical order of truth. Aristotle's endeavour to negate the existential relationship between the Idea of good and the moral act based on virtue indicates well the difference between his philosophical system and that of Plato. In the first book of *Nicomachean Ethics*, Aristotle criticizes Plato's thesis arguing that it is enough to know the good to establish a good and perfect governing system. Unlike Plato, Aristotle reaches for a distinction between theory and practice. According to Aristotle, politics and ethics are the forms of practical knowledge and they do not depend on theoretical knowledge. In this sense, ethical knowledge is like medicine which is not knowledge with a value in itself; we practice medicine only to attain health. In the same token, the aim of ethics is finding guidance for our practice (Klosko 138).

Now, we ask why Farabi attempts to unify different aspects of human life about universal principles. He is aware that Islam as the ultimate religion is presented in so far as it can present its universality for the different areas of human life. Farabi finds this capability in the relation between religion and philosophy. In this regard, he believes in the unification of these two areas in so far as he considers philosophy as the

hidden depth of religion and considers religion as the appearance of philosophy (Boer and Jones 648). If this is true, there would be correspondence and analogy between the elements of philosophy and religion. Farabi believes that only the philosophers and prophets must take the leadership of our political and ethical life and lead us toward happiness. In this regard, it is the philosopher who can relate the appearance of human life and its relation to the rational principles that indicate how religion enjoys the support of philosophy and theoretical knowledge. This belief in the relation between religion and philosophy provides us with the conditions based on which we can introduce Farabi as the founder of Islamic philosophy in Islamic civilization. Now, we deal briefly with the analogical aspects of the philosopher and the prophet in Farabi's thought to clarify this relationship.

Farabi in chapter fifteen of *The Virtuous City* notes that the prophet, with the favour of his extended imagination, can receive the particulars from the „Active Intellect“ (245). This connection with the „Active Intellect“ is possible through the faculty of intellect. According to Farabi, the prophet as the leader of the virtuous state can present his intellectual perceptions of the „Active Intellect“ to the people in analogical language (247). This is because the people have no direct access to the philosophical intellect. He declares, „for the people, imagination takes the place of intellect“ (*Iḥṣāʾ Al-ʿulūm* 67). Therefore, one of the most important roles of the faculty of imagination is to make it possible for people to grasp the relationship between the upper and the mundane world, and in this way, they deal with the political and moral details of social life through the imaginative expressions of the prophets. Thus, the prophets can lead people to participate in the intellectual truth and help them to reach truth and happiness.

Farabi in his *Tahṣīl Al-Saʿādāt* renders education as one of the tasks of the ruler and defines two essential elements in each education: understanding and verification. Understanding is itself in two kinds: thinking the essence of things and imagining it in the faculty of imagination (89). Verification is also in two kinds: one issue from reasoning and the other from conviction (89). According to Farabi, the prophet deals more with imaginary conviction rather than reasoning (89). Farabi holds that people can be educated through imaginative forms because the emergence of Islam and its

universal doctrines made it possible to do so. Flatouri noted that the transference of rational culture to a society which is equipped with the imaginative tools results in a superficial education (Flatouri, 39). Farabi, referring to the great Greek thinkers and rereading their philosophy in the cultural background of Islam, made it possible for the Islamic culture to have a dialogue with other cultures and provided a context for the future of the Islamic sciences. Davari holds that the origin of Mulla Sadra's transcendental philosophy in which different movements in Islamic culture and civilization find a unification based on a foundation which is established by Farabi (Davari 132-3).

It seems that Farabi's aim to unify religion and philosophy is only possible if there is a unity in philosophy itself. If all religions are parts of Islam, and Islam can respond to the theoretical and practical questions of other religions, it should also be possible to resolve the divergences between the great thinkers in the framework of an ideal philosophy and reconcile their different ideas. This is the great task which is performed by Farabi in his *Harmony between the Views of Plato and Aristotle*. Thus, Farabi must demonstrate that the great philosophical systems are based on a unified ground and the differences between them are accidental and unessential.

Harmony between the Views of Plato and Aristotle is Farabi's attempt to reconcile Plato and Aristotle. For example, he believes that we cannot consider Plato as a cynic and Aristotle hedonic (33). He tries to explain why it seems that Plato retreats from life and Aristotle does not consider this. In this work, Farabi discusses the other differences between these two great thinkers in the areas of epistemology (40-41), ethics (51), and other subjects. Farabi gives a construal of these claims in order to reconcile them. Farabi attempts to establish philosophical thought in Islamic terminology so that on its basis one can give a reading of religion that brings reasoning and verification to human life.

Conclusion

Farabi should be considered as a thinker who, following the prophet of Islam's famous saying that „search for knowledge, even if it is in China“, investigated many lands to provide a complete image of science based on unifying principles. He found what he was looking for in philosophy and indicated how the great philosophers such as Plato and Aristotle were able

to provide an acceptable image of human life in the form of articulated philosophical system, and in so far as they do not contradict religious doctrines, and are construable in different manners. Farabi's attempt at the reconciliation of Plato and Aristotle returns to the belief that the authentic human being is the one who is equipped with harmony and the correspondence between theory and practice, that is to say, he/she can easily cross the borders of cultural differences and communicate them. Farabi believes that both prophets and philosophers seek to harmonize the seemingly contradictory realms of human life. He believes that the univocity of being rejects any conflict between the degrees of the unified being. To reach this univocity, it would be enough to approach the existential capacities of human life, which is exemplified in the prophetic perceptions which are elaborated in philosophy.

As a final point, in Farabi's unification of philosophy and religion, and his cosmology, he identifies the First Existent (*al-mawjud al-awwal*) with God or the creator, who is the perfect being and source of revelation for Rational Animals (human beings) through the Active Intellect (Farabi 1985 57-60). Through the emanation process the existence of every being proceeds from the First Existent, which is perfect, eternal, everlasting, uncaused, free of matter and without form, with no purpose or aim external to itself, with no partner or opposite, and indivisible (89-91). He divides the world into the (higher world) „World above the Moon“ (101), and „Sublunary Existents“ (107) or mundane world. Since God thinks his truth, the world is created from him. The second existent is „the most excellent of the 'separate' (immaterial) existents“ (115) and the cause of the motion of the great sphere. „The third and the bodies which follow until the ninth contain each of them one body only“ which is „celestial“ (122-123). The Active Intellect acts like the Holy Spirit whose activity is extended in the human world. This is the Intellect that connects the higher world to the mundane world and governs it and provides the perfection of this world. The Active Intellect actualizes the potential human intellect and upgrades it to the level of Acquired Intellect and connects to it its capacity for giving the forms. The ruler of the city (the philosopher and the prophet) is the one who can receive the emanations and revelations of the Active Intellect in both his articulating and imaginary faculties; so that he can create harmony between the „World

above the Moon" and the „Sublunary" world by persuasion and reasoning in two realms of ethics and politics (439).

Works Cited

- Abi Talib, Ali ibn. *Nahjol-balagha: Peak of Eloquence*. Ed. ar-Razi S. Shareef and Sayyid A. Reza, and Qum: Ansariyan, 2007. Print.
- Aristotle, *The Nicomachean Ethics*. Translated by W. D. Ross and Lesley Brown. 2020. Internet resource.
- Black, Antony, *The History of Islamic Political Thought: From the Prophet to the Present*. New York: Routledge, 2002. Print.
- Boer, T. J. D., and Edward R. Jones, *The History of Philosophy in Islam*. New York: Dover, 1967. Print.
- Copleston, Frederick C., *A History of Philosophy*. 1946. Print.
- Davari, Reza, *Farabi Moassese Falsafeye Eslami (in Persian) (Farabi: The Founder of Islamic Philosophy)*. Tehran: Anjomane Falsafe va Hekmate Iran, (The Iranian Research Institute of Philosophy), 1977.
- Fakhry, Majid, *A History of Islamic Philosophy*. New York: Columbia University Press, 1970. Print.
- Falatoori, Abdoljavad, *Farabi va Tabadole Farhangha (in Persian) (Farabi and Exchanges of the Cultures)*. Ed. Hossein Nakha'i in Memorandum of Farabi. Jondi Shapoor University Press, n. d. Print.
- Farabi, Muhammad A. N., *The Political Regime: (al-siyāsa Al-Madaniyya)*. Translated by Thérèse-Anne Druart. Stillwater, Okla: Translation Clearing House, 1981. Print.
- , Aristotil, and F. W. Zimmermann, *Al-Farabi's Commentary and Short Treatise on Aristotle's De Interpretatione*. Oxford: Oxford University Press, 1991. Print.
- , *Philosophy of Plato and Aristotle*. Translated by Muhsin Mahdi. N.Y: Cornell University Press, 1969. Print.
- and D. M. Dunlop, *Fusul Al-Madani; Aphorisms of the Statesman. Edited with an English Translation, Introd. and Notes by D.m. Dunlop*. Cambridge University Press, 1961. Print.
- and 'Uthmān Amīn. *Iḥṣā' Al-'ulūm*. 1949. Print.
- , *Al-Kitāb Taḥṣīl Al-Sa'ādat*. Translated by Yāsīn G. Bayruṭ: Dār al-'Andalus, 1983. Print.

- , *Al-Farabi on the Perfect State*, with introduction and commentary, Translated by Walzer, Richard. Oxford University Press. 1985. Print.
- Hesiod, *Works and Days*. Trans. Dorothea Wender. Harmondsworth, UK: Penguin Books, 1979. Print.
- Ibn Abl Usaybi'ah, Abu l-Abbas Ahmad, K., '*Uyun al-anba fi tabaqat al-atibba*'. Translated by August Muller. Ed. N. Rida. Beirut. 1965. Print.
- Klosko, George, *History of Political Theory: Volume I: Ancient and Medieval*. Oxford: OUP Oxford, 2014. Internet resource.
- Mahdi, Muhsin, *Alfarabi and the Foundation of Islamic Political Philosophy*. Chicago: Chicago University Press, 2001.
- Nasr, Seyyed H., *The Study Quran: A New Translation and Commentary*. 2017. Print.
- Plato, *The Republic of Plato*. Translated by Allan Bloom, and Adam Kirsch. 2016. Print.
- , *Timaeus and Critias*. Translated by Andrew Gregory, 2019. Internet resource.
- , *The Laws of Plato*. Translated by Thomas Pangle. New York: Basic Books, 1980. Print.
- Zimmermann, F. W., *Al-Farabi's Commentary and Short Treatise on Aristotle's De Interpretatione*. Oxford: Published for the British Academy by the Oxford University Press, 1981. Print.

The Manifestation of Iranian-Islamic Identity in Qajar Women's Clothes Designing

Mona Jahanpour¹
Fahimeh Zarezadeh²

(pp 91 to 110)

Received: 02.05.2020; Accepted: 21.06.2020

Abstract

Undoubtedly, one of the ways to know any culture in the past is to analyze the history of its nation's clothing. Because the history of clothing is part of the history of a civilization, which is linked to the culture of its people, studies in this area will provide a clearer picture of the cultural-artistic conditions that dominate them. Given the fact that the Qajar era coincided with intellectual and industrial changes in Europe along with Iranian courtiers' trips to the West and increased relations between Iran and the West, the following question raises: „How were Qajar women's clothes designed and produced on the basis of Iranian-Islamic identity features since they differed from the Western wear culture in the illustrated historical documents?“ The findings of qualitative analysis showed that: Because the clothes were designed and produced based on four national, religious, humanistic and social approaches, all their components and accessories were derived from the model, common patterns, textiles and decorations among the nation. Thus, Iranian-Islamic identity manifested itself in women's clothing.

Keywords

women, Iranian-Islamic identity, Qajar, clothes designing.

¹ .Tarbiat Modares University, Tehran,
E-mail: Ghalammoo@gmail.com.

². Tarbiat Modares University, Tehran,
E-mail: f.zarezadeh@modares.ac.ir.



Copyright © The Author(s); This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License (CC-BY-NC-ND).
Website: www.spektrumiran.com

تجلی هویت ایرانی-اسلامی در طراحی پوشاک زنان عصر قاجار

مونا جهان‌پور^۱

فهیمة زارعزاده^۲

(صص ۹۱ تا ۱۱۰)

دریافت: ۲۰۲۰/۰۵/۰۲؛ پذیرش: ۲۰۲۰/۰۶/۲۱

چکیده

بی‌تردید یکی از راه‌های شناخت هر فرهنگ در گذشته، تحلیل تاریخ پوشاک آن ملت است؛ چراکه تاریخ پوشاک بخشی از تاریخ تمدن بوده و با فرهنگ مردم آن سرزمین پیوند دارد. از این رو، مطالعه در این زمینه تصویری روشن‌تر از وضعیت فرهنگی-هنری جوامع ارائه می‌دهد. با توجه به اینکه دوره قاجار همزمان با تحولات فکری و صنعتی در اروپا، سفرهای درباریان ایرانی به غرب و افزایش روابط ایران و غرب بود، این پرسش مطرح می‌شود که: «طراحی و تولید پوشاک زنان قاجاری بر مبنای چه ویژگی‌هایی از هویت ایرانی-اسلامی صورت می‌گرفت که در اسناد تصویری تاریخی با فرهنگ پوشاک غربی متفاوت است؟» یافته‌های تحلیل کیفی نشان می‌دهد که پوشاک زنان قاجاری بر اساس چهار رویکرد ملی، دینی، انسانی و اجتماعی طراحی و تولید می‌شده است. در نتیجه، تمام اجزاء و ملحقات پوشاک آنان از الگوها، نقوش رایج، بافت و تزئینات برگرفته از عناصر فرهنگی ملت ایران بوده است. بدین ترتیب، هویت ایرانی-اسلامی در پوشاک زنان این دوره متجلی شده است.

کلیدواژه‌ها

زنان، هویت ایرانی-اسلامی، قاجار، طراحی لباس

1. دانشگاه تربیت مدرس، تهران

پست الکترونیکی: Ghalammoo@gmail.com

2. دانشگاه تربیت مدرس، تهران

پست الکترونیکی: f.zarezadeh@modares.ac.ir

Die Manifestation der iranisch-islamischen Identität im Design von Qajar-Frauenkleidung

Mona Jahanpour¹

Fahimeh Zarezadeh²

(S. 91 bis 110)

Eingegangen: 02.05.2020; Angenommen: 21.06.2020

Zusammenfassung

Zweifellos gehört die Analyse der Kleidungs­geschichte eines Volkes zu den wichtigsten Wegen, vergangene Kulturen kennenzulernen. Da die Geschichte der Kleidung ein Teil der Zivilisationsgeschichte ist und in engem Zusammenhang mit der Kultur des Volkes steht, bieten entsprechende Studien ein klareres Bild der kulturell-künstlerischen Gegebenheiten.

Angesichts der Tatsache, dass die Kadscharenzeit mit geistigen und industriellen Umbrüchen in Europa, den Reisen iranischer Höflinge in den Westen und zunehmenden Beziehungen zwischen Iran und dem Westen zusammenfiel, stellt sich folgende Frage: „Wie wurden die Kleider der Kadscharinnen auf der Grundlage iranisch-islamischer Identitätsmerkmale entworfen und hergestellt, sodass sie sich – wie in historischen Bilddokumenten ersichtlich – deutlich von der westlichen Kleidungskultur unterschieden?“

Die Ergebnisse der qualitativen Analyse zeigen: Da die Kleidung auf vier Ansätzen – nämlich einem nationalen, religiösen, humanistischen und sozialen – basierte, waren alle Bestandteile und Accessoires von gängigen Mustern, Modellen, Stoffen und Verzierungen inspiriert, die im Volk verbreitet waren. Auf diese Weise manifestierte sich die iranisch-islamische Identität in der Frauenkleidung der Kadscharenzeit.

Schlüsselwörter


Frauen, iranisch-islamische Identität, Kadscharen, Kleidungsdesign

¹ . Tarbiat-Modares-Universität, Teheran

E-Mail: Ghalammoo@gmail.com

² . Tarbiat-Modares-Universität, Teheran

E-Mail: f.zarezadeh@modares.ac.ir

 Copyright © Der/die Autor(en); Dieses Werk ist lizenziert unter einer Creative Commons Namensnennung – Nicht kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International (CC-BY-NC) Lizenz. Homepage: www.spektrumiran.com

The Manifestation of Iranian-Islamic Identity in Qajar Women's Clothes Designing¹

Mona Jahanpour²
Fahimeh Zarezadeh³

Introduction

Clothes designing is one of the branches of applied arts that has a decisive role in creating and reviving the culture of any nation. Once, every individual considered clothing and covering to be only a protection against environmental threats and considered it a safe haven between themselves and the outside world. But over time, the same clothing had another function and became a mechanism for identifying the individual in a community and a manifestation of the religious values and cultural customs and traditions of his nation. Although clothing was originally used to protect, identify, and explain one's status, another function was later defined for it, and that was to clarify the traditions, values, and the culture

-
- 1 The present article extracted from Mona Jahanpour's M.A. thesis titled „The Assessment of Identity Features in Designing Women's Clothes in Contemporary Islamic Iran (Case Study: The Presented Clothes in Fajr International Fashion and Clothing Festival in 2016-2017)“ and supervised by Dr. Fahimeh Zarezadeh at Tarbiat Modares University.
 - 2 M.A. in Islamic Art, Faculty of Art & Architecture, Tarbiat Modares University, Tehran, Iran, E-mail: Ghalammoo@gmail.com.
 - 3 (Corresponding Author), Assistant Professor of Islamic Art Department, Faculty of Art & Architecture, Tarbiat Modares University, Tehran, Iran, E-mail: f.zarezadeh@modares.ac.ir.

dominating the people of a nation,⁴ since scholars believed that a large part of the cultural-identity manifestations of a nation always appears in the fabric of its people's clothing.. As in the modern era, along with developments such as the globalization of culture and the growth of consumer culture, clothes designing and continuous monitoring of its features have become widespread and pervasive phenomena among contemporary nations and every individual tries to define their identity through clothes designing and connect to many of the collective, ethnic, and national groups to which they need to join.⁵ Since clothing provides information about identity, culture and more generally, the cultural identity of a nation, especially women's clothing - considering the specificity of their clothing among Islamic nations - the present study also aims to investigate the cultural identity of women's clothing in Qajar era. Qajar was a period in which due to confronting with the West and the desire to experience the modern world, the court created the biggest challenges and led the Iranian nation on a fast-paced path to industrial Europe and breaking with long-standing traditions. Of course, women, as the creators of half of the structure of Iranian society, were not immune from the course of events and changes in the intellectual and cultural spaces of the time.⁶ However, the analysis of historical illustrated documents suggests that their clothing was designed and manufactured entirely based on the characteristics of Iranian-Islamic identity and was distinct from Western wear culture. To reject or prove this hypothesis, the theoretical framework of research based on the issue of structuralist identity is first proposed. Then, its characteristics were analyzed in every component of the structure of women's clothing of that era, and finally it was explained how each of these characteristics were used in the design and production of clothes. For the purpose of this research, gaining a comprehensive and deep understanding of the existing visual writings is so important in advancing the design of contemporary clothing that we can only consider the French researcher, Anatol France's⁷ view in this regard: „If I am allowed to choose one of the nonsenses that will be published in the world a hundred years after my death, I will

4 (Gheibi 2006, p. 30).

5 (Gidenz 2008, p. 81).

6 (Abazari &Tayebi 2017, p. 16).

7 (1844-1924, cited in Qorbani 2003, p. 3).

definitely choose a fashion journal to see what clothes women wear and what they look like; these innovations will make me more aware of how future human life will be than most of the writings of philosophers and storytellers”.

Research Methodology

The present study was conducted through a descriptive-content analysis method based on electronic and library resources. In collecting historical illustrated data, the statistical population is considered to be based solely on court graphemes and illustrations of the only Qajar illustrated manuscript, i.e. *One Thousand and One Nights* by Sani-al-Mulk. Ten illustrations were selected from the target population using simple random sampling and analyzed using travelogue descriptions.

Review of the Literature

Although, extensive research has been done due to the existence of numerous documents from the Qajar era, there are few sources in the field of clothing of the people of that era that fall into three general categories: 1. Historical research, 2. Travelogues, and 3. Research with social and cultural approaches. The first category deals with a collection of studies that describe and explain the components of Qajar men's and women's clothing in their historical aspect which are followed by photographs of that time. In this regard, research presented under the title, „Qajar Period Clothes” (Shahshahani 2017), „Eight Thousand Years of Iranian Clothing History” (Gheibi 2006), „Clothing in Iran” (Yarshater 2017), „A Survey on Qajar Era Fashion” (Mobayeni & Asadi 2017), „Iranian Women in Western Travel Writers' Eyes” (Mehrabadi 2000), „Iranian Women's Clothes from 13th A.H. to the Present” (Zoka 1957), are among very important books in this field. Among foreign writers, in his book *The Story of Civilization*, Will Durant (1997) described Qajar women based on their clothes in the society. The second category includes significant books such as Dieulafoy's *Travel Book* (1982), Jacob Edward Pollock's *Iran and Iranians*, Carla Serena's *Persons and Rituals* and Lady Sheil's *Glimpses of Life and Manners in Persia*. They accurately depicted Qajar clothes in different cases such as on courtiers or the public. The third category consists of the studies with a social approach such as Mana Abazari and Habibollah Tayebi's article entitled: „A Comparative Study of Qajar Women's Clothes Before and After Nasereddin

Shah's Trip to Europe". In this article, the authors have analyzed the clothing of Qajar women in three periods of tradition, transition and modernity, and have concluded that indoor clothing and footwear in the transition period and outerwear in the modern period have undergone changes. Another study by Mahnaz Jahani and Sahar Changiz (2017) conducted a comparative analysis of women's clothes fashion at the court of Fath-Ali Shah and Nasereddin Shah. They found that the influence of the king's taste and will in each period has been a very effective factor in changing the model of court women's clothing and the point of difference between them. In her M.A. thesis entitled, „Iranian Clothes during Qajar Era in *One Thousand and One Nights*' Illustrations," Mahnaz Jahani compared the existing reports and the illustrations in *One Thousand and One Nights* with the aim of comprehensive clarification of clothing themes. Therefore, it can be generally concluded that the above-mentioned studies gave merely a descriptive report on Qajar clothes or showed the changes in clothes through comparative-social studies. While what distinguishes the subject of the present study is that for the first it aims to investigate Qajar women's clothing design based on the existing pictorial documents from a cultural point of view in order to identify how they benefited from the characteristics of Iranian- Islamic identity.

Theoretical Framework

Culture is one of the most ancient words in the Persian language, not only in the first texts of Dari Persian prose, but also in the extant writings from the Pahlavi language with roots meaning educating and teaching proper conduct⁸. However, Edward Taylor - the first to bring culture out of its classical definition - said that culture as a whole is intertwined with knowledge, religion, art, ethics, customs, and any abilities and habits that a person acquires in a society.⁹ In this sense, there is no uncivilized human being and uncivilized society. Therefore, what distinguishes human beings or societies in general is the difference in form, meaning, simplicity, or complexity in cultural elements that encompass all knowledge, belief, art, ethics, and habits and the person belonging to that society acquires them. Kroeber and Kluckhohn believed that „culture consists of patterns,

8 (Ashouri 2012, pp. 25-26).

9 (cited in Ashouri 2012, p. 75).

explicit and implicit, of and for behavior acquired and transmitted by symbols, constituting the distinctive achievement of human groups"¹⁰. Accordingly, culture is considered to be the most important element in the formation of the existence of a society that, if deviated, even if that society is economically, politically, industrially and militarily powerful; but in terms of identity, it becomes null and void. In other words, culture is one of the most important and richest sources of identity that people are always resorting to its components and elements to find identity whose literal meaning is the truth and nature of what is being said in response to the question of who and how it is, and as a fluid and multifaceted phenomenon which is the result of a continuous historical process that is constantly changing under environmental conditions. Thus, identity is considered as an integral and complementary element to culture, as sociologists refer to identity as cultural identity in a broader sense in relation to culture. In this regard, there are three general views: 1. Essentialist view: In this nature-oriented view, cultural identity is considered as a fixed and unchangeable essence. 2. Discoursal point of view: cultural identity and social issues are the achievements of discourse, thus social categories are constructed and addressed in discourses. Therefore, social realities are born and formed in discourses, and because discourses are fluid, cultural identities can also be fluid, changeable, and transformative.¹¹ 3. Structuralist view: cultural identity is a social construct which has not been discovered, but formed on the basis of social circumstances of human beings. Accordingly, identity and culture are both related to social interactions and dialectic association between social and mental networks¹². Thus, the present study, based on this approach, has considered the cultural identity hidden in the design of Qajar women's clothing as part of the characteristics and conditions of Islamic Iran, which has distinguished their clothing from the wear culture of other nations, especially the West.

10 (1952, p. 181, cited in Eivazi, 2007, p. 5).

11 (Tajik, 2000, 17).

12 (Seifzadeh, 2000, 250).

Identity Components in Clothes Designing

Clothing, which is one of the most essential human needs and has a history as old as his biological life, has found many manifestations commensurate with different periods, thus it cannot be separate from the history of human thought. According to Anne Hollander, the body has a different shape and texture with or without clothing, so it becomes something new when the clothes shows up.¹³ This interpretation clearly shows the power of clothes designing, thus the most important part of clothes designing, without which it becomes only a cover to protect the body, can be considered as the creation of new ideas. In his book *Clothing and Fashion*, Kelsie Cruse referred to the high power of clothes designing as wearable art for conveying values,

since ideas arise from the creative minds and are influenced by the circumstances of a nation and are placed on the bodies of its people.¹⁴ According to the book *Clothing in Iran* by Yarshater, clothes designing also requires an understanding of people's social and cultural behaviors and knowledge of their religious, doctrinal, magical, taboo, and belief systems, because these values help to preserve cultural identity in the history of generations¹⁵. Therefore, in order to be able to provide an interpretation of a garment with the characteristics of an innovative, original, meaningful and creative thought and to be understood as an artistic format in the context of cultural identity, design must have some components which meet human needs and purposes and get assessed

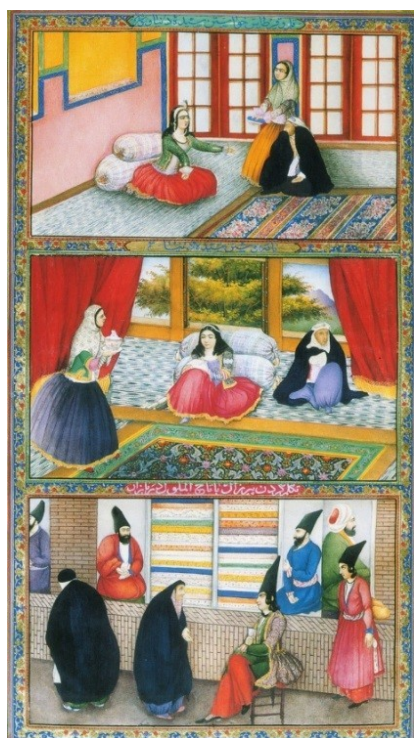


Figure 1: common clothing of Qajar women inside and outside the house
Source: Golestan Museum Palace Library

13 (Hollander, 1975, 27-33).

14 (Cruse, 2012, 70).

15 (Yarshater 2004, pp. 17-18).

based on the following four approaches:

1. Nationalistic Approach

Nationalism is a kind of collective consciousness shared by a group or nation shaping different dimensions of identity. As Anthony Smith stated, nationalism constantly redefines and reinterprets the pattern of values and traditions making up the heritage of the distinction between nations' which makes it possible to identify individuals with that pattern and distinction¹⁶. In this regard, the use of traditional clothing based on values, rituals and traditions left behind induces a kind of indigenous identity that has occurred in designing Qajar women's clothing by two components.

1.1. Conventionality

The prevalence of a particular type of clothing in a spontaneous manner indicates its acceptability¹⁷. In this regard, the clothing of Qajar women, according to the tradition of their mothers and ancestors' clothing and believing in what has always been so, was divided into two parts, indoor and outdoor, each of which was used in conjunction with their own space. In fact, these clothes were designed based on principles and doctrines prevailing in Qajar era and achieved from previous eras especially Safavid. Mitra Mehrabadi's research about chador, chaghchoor (special type of skirt), burka, giveh (handwoven-top shoes) and galesh (traditional footwear) quoted from Shirley brothers' travelogue written during the reign of the Safavid Shah, Abbas the Great, „generally speaking, women are beautiful and put on chador and burka so that the sun never shines on their faces“¹⁸. This type of clothing can be seen among the outdoor clothes of Qajar women. They used chador and chaghchoor when they went to bazaar and took off the burka when talking to the salespeople. Their indoor clothes included short open dresses, arkhaliq, long corrugated skirts, embroidered shoes and footwear which were similar to Safavid clothing according to Tavernier, the French travel writer (Figure 1).

16 (Smith, 2004, p. 30).

17 (Ghorbani 2008, p. 62).

18 (Mehrabadi 2007, p. 125).

1.2. Value Creation

Every clothing requires a ready-made context when it is designed, and value creation is one of the prerequisites for its promotion. One of the ways to create value is to redefine the norms, principles and common patterns among the target nation. In other words, the creation of a new plan arising from the culture of that nation is important in order to achieve this goal.¹⁹ In Iranian culture, the use of the head covering means keeping the head clean from all kinds of impurities, and the head is considered as the highest part of the body and the source of respectable thoughts and spiritual instincts²⁰. Therefore, in the design of women's clothing, hijab (the Islamic dress code) has always been considered as the main component of clothing, and its decorations and accessories are produced according to the conditions. In the illustrated pictures of Qajar women's indoor clothes, women wore special headdresses made of embroidered termeh (a luxurious Iranian handwoven fabric) with silk and a net or ornamental cloth hung from the back (Figure 2).

They also attached a feather called jeqqe to the straps around their head. Later, charghad became popular. Charghad was a thin, square



Figure 2: Types of Qajar women's headgear with a quadrangle or a ribbon tied around the head with its upper collars

Source: Golestan Museum Palace Library, picture of One Thousand and One Nights book

cloth which was folded in half to form a triangle when being used. Then it was placed on their head so that the right angle was behind the head while it was fixed with a pin under their chin in accordance with the size of their face²¹. It must be mentioned that charghad was simpler than headdresses with net and

19 (Farbod 2018, p. 20).

20 (Mounesi Sorkheh 2017, pp. 113-114).

21 (Jahani & Changiz 2017, p. 392).

they applied some innovations to preserve its ornamental function (figure 3).

2. Religious approach

Clothing in Persian is a sign of human dignity and means, in its explicit sense, to wear, cover or put on clothes. According to *The Culture of Nakedness and the Nakedness of Culture* by Haddad Adel, clothing also has an implied meaning and is considered as a means of concealing the body.²² As Strabo, the Greek historian of the 1st century B.C. mentioned, if a part of Iranians' body was naked, they considered it immodest and most people wore ankle length clothing.²³ In fact, the primary function of clothing was a response to the intrinsic needs of Iranians for camouflaging themselves which was applied according to the circumstances and environment the result of which was to avoid nakedness. According to Islam, clothing and modesty are tightly connected, since clothing is a type of moral veil encompassing two functions of preserving one's personality and respecting social dignity and both are generally accepted by observing the principles of modesty, chastity and virtuousness in relation to each another²⁴. Regarding the two following components, the aforementioned religious principles were delicately and vitally observed when designing Qajar women's clothes.



Figure 3: The Qajar woman's head covering inside the house is hung as a decorative hat and lace
source: Brooklyn Museum

22 (Haddad Adel 1993, p. 41).

23 (Gheibi 2006, p. 124).

24 (Babaei & Akbari 2014, p. 243).



Figure 4: Types of Qajar women's clothing with full coverage and at least nudity
Source: Golestan Museum Palace Library, pictures of One Thousand and One Nights book

2.1. Covering



Figure 5: Full coverage of Qajar woman with embroidered chador and loose pants

Source: <https://www.pinterest.com/bardya/qajar-painting>

Covering in Islam means having hijab within the framework of Islamic law and the custom of society. Thus, its primary characteristic is to cover the body in a way it avoids nakedness while not being diaphanous which is clearly shown in Qajar women's clothes while being colorful, beautiful and having a few pieces indicated in the illustrated documents. Figure 4 shows three types of covering: an old woman with a chador, burka and pants corrugated at her ankle; a court woman wearing a corrugated skirt, arkhaliq (a long tight-waist jacket), and a headband; and maids with arkhaliq, corrugated skirts, and charghads pinned under their chin. It must be mentioned that all women were dressed in navy blue chadors, and green, purple, gray or red

loose pants made from chelvar (cotton fabric) (Figure 5). Later, the women of the court decorated their chadors with braids and a silver ribbon and sewed a cord around their waist or head to keep the chador tight (Abazari & Tayebi 2017, p. 18). Other women wore darker chadors with golden embroideries.

2.2. Abstractness

Abstractness in designing equals with creativity and unpretentiousness, while having the principles of practicality and dressing up. According to



Figure 6: dancing maiden, Qajar woman with thin silk skirt to control sweating and skin health
Source: Sotheby's Auction

this component was applied to Qajar women's clothes through simple cuts and fragmentation. Each piece, made of embossed fabrics especially decorated, was often sewn with a lining in order to hide the major parts of their body while giving them a good shape.

3. Humanistic approach

A number of humanistic principles, apart from any social and geographical restrictions, form an approach with two aspects related to the human body and spirit. The spiritual aspect deals with cultural identity and the physical aspect deals with choices and tastes which are related to the human body. Cultural identity is implicitly embedded in one's taste, thus people choose their clothes and redefine their culture based on their tastes and mindsets. In other words, individuals' tastes create their cultural identity and each nation is formed by the combination of its individuals' tastes²⁵.

25 (Khazaee 2008, p. 30).

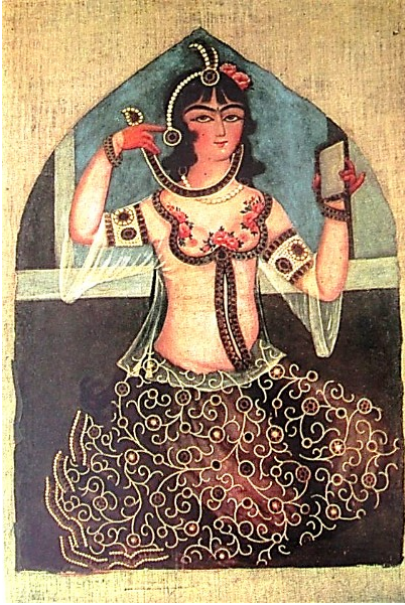


Figure 7: Qajar woman with thin silk skirt and embroidered tight pants for ease of sitting and moving
Source: Art Museum of Georgia



Figure 8: Qajar woman dressed up in fully embroidered clothes made of nationally designed
Source: <https://www.pinterest.com/pin/458804280766165022>

In this regard, two following components are of great importance:

3.1. Balance

Balance refers to the state of being physically and psychologically comfortable with clothing coordinated with human ergonomics²⁶. This component was well considered in Qajar women's clothes, for instance they wore some dresses made of high quality silk under their clothes in order to observe perspiration and skin health and also facilitated the process of breast-feeding. Moreover, they put on loose pants for ease of sitting and moving. Under the silk skirts, they wore tight pants to keep beauty, cover and

comfort. Multi-piece clothing was also utilized for making a sense of comfort for women so that they could adjust them based on indoor or outdoor circumstances or the temperature. Figure 6 illustrates the use of bird and floral motifs around the collar, Islamic motifs on the skirt, ornamental ribbons and stone embroideries on the sleeves which changed a simple fabric into an Iranian painting. The loose cloche sleeves made it easy to move the hands while its silk textile brought coolness for the users. In Figure 7 attention has been paid to how to decorate the garment along with the balancing component. Embroidered tight

26. (Tavassolian 2016)

pants besides delicate skirts complete other pieces of clothing while emphasizing modesty, beauty and ease.

3.2. Being ornamental

Clothing meets one of the most natural needs of human beings, and ornaments one of the additional aspects of Iranian clothes designing, thus in designing Qajar women's clothing, it is also a self-reliant element. Ornaments in Iranian clothes were presented based on designs and patterns, not gender. Historical illustrated documents attest to the fact that ornaments were the integral part of Qajar women's clothes. All the following elements played a significant role in beautifying clothes: fabric application (appropriate pattern, color and their composition), colors and patterns application (the principles of beautifying the style through proper use of linear patterns and colors), ornaments application (using accessories such as ribbons, buttons and traditional stitches in special parts of the clothes or the edges)²⁷.

Figure 8 shows the application of delicate ornamental ribbons full of stone and pearl embroideries on the sleeves and around the collar. There is a dress under the coat with ornaments on the collar and accessories such as luxurious necklaces for decorating the dress. For completing the upper part of the clothing, a red velvet headband and skirt are both designed with interesting Islamic and botte jeqqe motifs (traditional Iranian motif resembling cypress tree bent in the wind).

4. Social approach

Clothing can be a tool for socialization, controlling social issues and liberating from some restrictions. Soheila Shahshahani believes that one of the most basic human emotions that is taught by clothing is the feeling of shame. When someone wears inappropriate clothes, they become ashamed and this feeling is induced by the society (Shahshahani 2017, p. 49). Therefore, appropriate clothing must be in accordance with the norms of the society to be capable of preserving the cultural identity in the history of their generations. Changes in clothes designing and producing may bring about identification or unidentification in a nation. To examine how this

27 (Mounesi Sorkkeh 2017, p. 112). SPEKTRUM

approach is considered in Qajar women's clothing, three components have been considered.

4.1. Novelty

Clothes designing satisfies both the desire to be in harmony with others and to be separated from them in a society. Therefore, by introducing a new



Figure 9: Qajar women with short corrugated shalites based on European ballerinas' style

Source: Victoria and Albert Museum

element to it, one feels both different and original and obtains the approval of the majority who dress like them.²⁸ Anne Hollander in her article „The Modernization of Fashion” stated that „designing ordinary material objects began to seem less like merely providing trivial ornaments or practical tools, and more like

finding an authentic medium for personal aesthetic expression, even for collective moral expression”. During Qajar era, although some models and designs from the West were introduced into Iranian women's clothing due to the extensive relations between Iran and the Europe, clothes designers preserved Iranian rituals and tradition when designing. According to Pollack and Wells, two doctors who had permission to get inside the court, women wore dresses with transparent back, and knee length skirts, while most of their upper body was naked. They put on tight tops with or without women's underwear exactly similar to the underwear Victorian authors mentioned in their works²⁹. On his travel to Saint Petersburg and watching the ballet dancers at Kaolin Theater, Nasereddin Shah decided to change his wives' style of clothing in the way western women were. He commanded his wives to wear short umbrella skirts with tight pants. Thenceforth, a new

28 (Stotzel 1992, p. 350).

29 (Boloukbashi 2013, p. 222).

type of clothing became popular among women. In fact, Russian ballet dancers' skirts were transformed into shorter skirts (shalite) with multi-layered undergarments fastened under their waist along with a short dress (Figure 9) (Zaka 1957, p. 22). This type of clothing represented the variety of models and cuts in women's clothing at that time, which had an interest in updating and passing past patterns under the shadow of Iranian culture and in accordance with social norms.

4.2. Identification

Each person gets an identity by being present and growing up in a nation, i.e. they have a common history with other people in that nation. This common history is a requirement to be able to be identified in the society.³⁰ Based on this, it can be said that in the discussion of the identification of Qajar women's clothing, reference has been made to the history of weaving and the national handicrafts of Iran. Although cultural and social changes in the textile and clothing industry at that time have been rare in the history of Iran, the drawings show that Qajar women benefited from national textiles and needlework inheriting from their past generations. Because of the high quality of production, their clothes provided a sense of physical comfort. On the other hand, they were free from animal or human figures and full of floral and geometric motifs which were the symbols of perfection, unity and excellence, exploration, movement and stillness, which are related to the pacifying aspect of human beings in Iranian philosophy. In Figure 9 the national value creation can be seen in the form of the design of the fabrics and their decorations. In fact, all the clothes were made of fabrics with symbolic motifs, such as Islamic and Khatai flowers, which were used in accordance with the Iranian sewing patterns for shalite, arkhaig, and pants. Also, all kinds of jewelry stitching and needlework were used in combination with Iranian decorative arrays to complete the outfit. As illustrated in the figures, court women's clothes are mostly embroidered with gold or silver threads, wide stripes, precious stones, coronets and crowns. The combination of these elements in the design and production of clothing has caused women to somehow find an Iranian identity by wearing those clothes. In this regard, S.D. Goten believes the display of beauty and price of fabric is more prominent when the applied fabrics are embroidered

30 (Elahi 2010, p. 14).

and designed. This display of color and pattern is apparently well occurred in Qajar women's clothes so that they are called „the flowing of colors”³¹. Furthermore, Lady O'Sullivan, the wife of the British ambassador, described the scarf of Fathali Shah's queen so embroidered that she had difficulty in moving³²; it proves the special application of Iranian historical arts in their clothing. According to Ravandi, women in the court wore short dresses embroidered with gold buttons and pearls which made them seem almost naked³³. As Gaspar Darville stated, women put on long tops made of cotton satin fabric worn under their clothes. Embroidered bras which were worn under or above their dresses were considered as an innovation in Qajar women's clothing³⁴.

4.3. Taste Creation

Clothes designing has the ability to create tastes in consumers and society. Since consumers cannot be expected to apply for a new design without being providing with a suitable context, one of the most important steps in clothing production is to create taste.³⁵ This was formed in the middle of the Qajar period after Nasereddin Shah's visit to Saint Petersburg and his return with Russian ballet dancers' clothes. After the spread of short shalite, another component which was known as prayer chador was added to women's clothing due to religious reasons. A pin or button was utilized in order to fasten prayer chador to the waist.³⁶ Prayer chador which was made of canvas, velvet, satin or plaid blue and brown fabric was called chadorshab (Gheibi 2016, p. 598). In this way, women were encouraged to compensate the shortness of their clothes by using pray chador (Figure 10). Moreover, dresses which had plackets from the neck to the navel and were known as Zandieh style were removed from Qajar women's clothing and the clothes' ornaments were gradually simplified.

31 (Babaei& Akbari 2014, p. 249).

32 (Boloukbashi 2013, p. 218).

33 (Ravandi 1973, p. 251).

34 (Abazari& Tayebi 2017, p. 18).

35 (Yasini 2017, p. 106).

36 (Mostofi, 1998, pp. 510-511).



Figure 10: Qajar women with clothes full of ornaments and needlework based on Iranian-Islamic motifs such as botte jeqqe

Source: Gatchina Palace Museum

Conclusion

Based on Qajar illustrated documents, research findings indicate that since women's clothes were designed and produced based on four nationalistic, religious, humanistic and social approaches, they manifested the Iranian-Islamic identity as a cultural mechanism. In fact, women's clothes were made based on the following components: 1. Conventional social customs and traditions, 2. Principles of Islamic belief, 3. Covering and simplicity while being applicable, 4. Patterns and cuts appropriate with domestically produced fabrics, 5. Coordination of clothing with body ergonomics, 6. Productivity of Iranian designs and ornaments, 7. Innovation in the form of clothing and 8. Making tastes congruent with social norms. Therefore, in the process of Iranization, Qajar women's clothes were approved and consumed while expressing an Iranian-Islamic identity.

Chart 1 Approaches and components related to Qajar women's clothes deigning giving a demonstration of Iranian-Islamic identity

Reference: authors

<p>Nationalistic Approach</p> <p><i>constant redefinition of the patterns of values and traditions in fashion designing</i></p>	<ul style="list-style-type: none"> • Conventuality: the heritage of Safavid women clothing in indoor and outdoor clothing style • Value creation: redefinition of common norms, principles and patterns among a nation regarding headdresses such as embroidered scarves, hats and close-fitting caps
<p>Religious Approach</p> <p><i>avoiding nakedness due to the principles of hijab, modesty, chastity and purity</i></p>	<ul style="list-style-type: none"> • Covering: the least level of nakedness by wearing chador and loose pants • Abstractness: designing with simple cuts in different peices while having the principles of practicality
<p>Humanistic Approach</p> <p><i>choosing the clothes based on tastes and mindsets embedded in domestic culture</i></p>	<ul style="list-style-type: none"> • Balance: physical and psychological comfort by high quality thin and silk dresses under their clothes in order to facilitate the process of breast-feeding, and loose pants for ease of sitting and moving, and tight designed pants to keep coverage • Being ornamental: demonstrating aesthetic aspect of ornaments based on designs and patterns of clothing, not gender.
<p>Social Approach</p> <p><i>meaningful designing in accordance with the norms of society</i></p>	<ul style="list-style-type: none"> • Novelty: transforming Russian ballet dancer's skirt into shalite while preserving aesthetic and moral standards • Identification: fashion designing based on national textiles and historicl handworks of Iran • Taste creation: making tastes among consumers and society by prayer chadors

List of Images

Figure 1: common clothing of Qajar women inside and outside the house, Source: Golestan Museum Palace Library.

Figure 2: Types of Qajar women's headgear with a quadrangle or a ribbon tied around the head with its upper collars, Source: Golestan Museum Palace Library, picture of One Thousand and One Nights book.

Figure 3: The Qajar woman's head covering inside the house is hung as a decorative hat and lace, source: Brooklyn Musem.

Figure 4: Types of Qajar women's clothing with full coverage and at least nudity, Source: Golestan Museum Palace Library, pictures of One Thousand and One Nights book.

Figure 5: Full coverage of Qajar woman with embroidered chador and loose pants, Source: <https://www.pinterest.com/bardya/qajar-painting>.

Figure 6: Qajar woman with thin silk skirt to control sweating and skin health, Source: Sotheby's Auction.

The Manifestation of Iranian-Islamic Identity in Qajar Women's Clothes Designing

Figure 7: Qajar woman with thin silk skirt and embroidered tight pants for ease of sitting and moving, Source: Art Museum of Georgia.

Figure 8 Qajar woman dressed up in fully embroidered clothes made of nationally designed fabrics, Source: <https://www.pinterest.com/pin/458804280766165022>.

Figure 9: Qajar women with short corrugated shalites based on European ballerinas' style, Source: Victoria and Albert Museum.

Figure 10: Qajar women with clothes full of ornaments and needlework based on Iranian-Islamic motifs such as botte jeqqe, Source: Gatchina Palace Museum.

List of References

Abazari, M., / Tayebi, H., „A comparative study on Qajar women's clothes before and after Nasereddin Shah's journey to the West (case study: traditional and modern women's clothes)“, *Pazhuhesh-e Honar*, Nr. 7, 2017, S. 15-28.

Ashouri, D., *Concept and definitions of culture*, Tehran: Agah, 2012.

Babaei, P. / Akbari, F., „Assessing theoretical foundations of women's clothes designing in Iranian-Islamic pattern“, *Art Quarterly Book Review*, Nr. 1, 2014, S. 241-258.

Boloukbashi, A., *Clothing in Iran*, Tehran: Amirkabir, 2014.

Cruse, K., *Clothing & Fashion*, Textile book: Electronic book text, 2012.

Eivazi, M. R., „Islamic culture: concepts, features and principles“, *Zamaneh*, Nr. 58, 2007, S. 45-55.

Elahi, M., „Clothing as identity“, *National Studies*, Nr. 11, 2010, S. 3-30.

Farbod, F., „Developing sustainable fashion culture: a strategy of dealing with fast fashion as a negative phenomenon“. In: *Second national book of Iranian fashion and clothing. Fajr 7th International Fashion and Clothing Festival*, Tehran, 13 February, Tehran: National Fashion and Clothing Foundation of Iran, 2018.

Gheibi, M., *Eight thousand years of Iranian clothing history*, Tehran: Hirmand, 2006.

Ghorbani, S., „Pleasure and repetition (fashion and life from George Simmel's point of view) philosophy, theology and mysticism“, *Kheradnameh Hamshahri*, Nr. 28, 2008, S. 12.

- Gidnez, A., *Modernity and Personalization: Society and Personal Identity in the New Age*, Tehran: Ney Publishing, 2008.
- Haddad Adel, Gh. A., *The Culture of Nudity and the Nudity of Culture*, Tehran: Soroush, 1993.
- Hollander, A., „Modenization of Modern“, Walker Art Center, Nr. 154, 1992, S. 22-33.
- Jahani, M., / Changiz, S., „A comparative study of Qajar female courtiers during the reign of Fath Ali Shah and Nasereddin Shah“, *Women in Culture and Arts*, Nr. 3, 2017, S. 385-407.
- Khazaei, H., „Identity and culture in the cultural arena of Iran“, *Zamaneh*, Nr. 70, 2008.
- Mehrabadi, M., *Iranian woman in Western travel writers eyes*, Tehran: Afarinesh, 2000.
- Mostofi, A., *My autobiography or the social and administrative history of Qajar era*, fifth publication, Tehran: Zevar, 1969.
- Mounesi Sorkheh, M., „Clothing and identity: dimensions of cultural identity in Iranian clothes“, *Jelve-y Honar*, Nr. 9, 2017, S. 107-119.
- Ravandi, M., *Social History of Iran*. Volume 3, Tehran: Amirkabir, 1973.
- Seifzadeh, S. H., *Modernity and New Theories in Politics*, Tehran: Dadgostar, 2000.
- Smith, A. D., *Nationalism: Theory, Ideology, History*, Translated by Mansour Ansari, Volume 1, Tehran: Tamadonirani, 2004.
- Stotzel, G., *Social Psychology*, Translated by Ali Mohammad Kardan, fifth publication, Tehran: University of Tehran, 1992.
- Tajik, M. R., „Iranian culture and identity, opportunities and challenges“, *National Studies*, Nr. 4, 2000, S. 61-111.
- Tvasolian, H. R., *Helth and coverage In: Specialized meeting of the 5th Fajr International Fashion and Clothing Festival. Fajr 5th International Fashion and Clothing Festival*, Tehran, 13 February, Tehran: National Fashion and Clothing Foundation of Iran, 2016.
- Yarshater, E., *Clothing in Iran*. Translated by Peyman Matin, Tehran: Amirkabir, 2004.
- Yasini, S. R., *Fashion: taste making industry-art*, Tehran: Research Center for Culture, Art and Communications, 2017.

Faḥraddīn ar-Rāzī über den Körper: *ḥifẓ al-badan*

Rüdiger Lohlker¹

(pp 111 to 128)

Received: 02.05.2020; Accepted: 11.06.2020

Abstract

Works of Islamic medicine in Persian have been underresearched. The present study deals with a work by Faḥr ad-Dīn ar-Rāzī, which is to be described as a manual of medical knowledge and medical therapies.

Keywords

Faḥr ad-Dīn ar-Rāzī, Islamic Medicine, Persian Medicine, Handbook.

¹ .University of Vienna,

E-mail: ruediger.lohlker@univie.ac.at.



Copyright © The Author(s); This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License (CC-BY-NC-ND).

Website: www.spektrumiran.com

فخرالدین رازی درباره بدن: حفظ البدن

رودیگر لولکر^۱

(صفحات ۱۱۱ تا ۱۲۸)

تاریخ دریافت: ۱۱ اردیبهشت ۱۳۹۹؛ تاریخ پذیرش: ۲۲ خرداد ۱۳۹۹

چکیده

آثار پزشکی اسلامی به زبان فارسی تاکنون کمتر مورد پژوهش قرار گرفته‌اند. این مطالعه به بررسی اثری از فخرالدین رازی میپردازد که میتوان آن را به عنوان کتابی راهنما در زمینه دانش پزشکی و روشهای درمانی توصیف کرد.

کلمات کلیدی

فخرالدین رازی، پزشکی اسلامی، پزشکی ایرانی، کتاب راهنما

1. دانشگاه وین

رایانامه: ruediger.lohlker@univie.ac.at

Fa raddīn ar-Rāzī über den Körper: if al-badan

Rüdiger Lohlker¹

(S. 111–128)

Eingegangen: 02.05.2020; Angenommen: 11.06.2020

Zusammenfassung

Werke der islamischen Medizin in Persisch sind bisher wenig erforscht. Die vorliegende Studie behandelt ein Werk von Fachr ad-Dīn ar-Rāzī, das als Handbuch medizinischen Wissens und medizinischer Therapien beschrieben werden kann.

Schlüsselwörter

Fachr ad-Dīn ar-Rāzī, Islamische Medizin, Persische Medizin, Handbuch.

¹ . Universität Wien

E-Mail: ruediger.lohlker@univie.ac.at



Copyright © Der/die Autor(en); Dieses Werk ist lizenziert unter einer Creative Commons Namensnennung – Nicht kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International (CC-BY-NC) Lizenz. Homepage: www.spektrumiran.com

Fahḥraddīn ar-Rāzī über den Körper: *ḥifẓ al-badan*

Rüdiger Lohlker¹

Fahḥraddīn ar-Rāzī (gest. 1210 CE) ist den meisten als Autor eines großen Korankommentars, von Werken zur Theologie, Philosophie, Recht, Astronomie oder Physik und Medizin bekannt, die zumeist in arabischer Sprache verfasst wurden. Weniger bekannt ist sein persischsprachiges Werk, in dem sich auch eine Abhandlung über die Gesunderhaltung des Körpers (*ḥifẓ al-badan*) findet, auf das wir in diesem Artikel näher eingehen werden.² Zuerst einmal wenden wir uns aber Fahḥraddīn ar-Rāzīs Argumentationsweise selber zu!

Sein Denken lässt sich als vielfaches Abwägen beider Seiten einer Debatte charakterisieren. Dabei zeigt er sich unbeeindruckt davon, dass einer Teilnehmer der Debatte bedeutender erscheinen mag als der andere. Ihn interessiert das Gegeneinanderstellen der verschiedenen Positionen; seine eigene erscheint eher beiläufig³, wenn überhaupt. Er kann als Vertreter einer „so ganz anderen Philosophie“⁴ gelten, die für die

1 Universitätsprofessor für Orientalistik an der philologisch-kulturwissenschaftlichen Fakultät der Universität Wien, E-mail: ruediger.lohlker@univie.ac.at.

2 Eine erste Version dieser Gedanken habe ich 2019 im Rahmen der Maimonides Lectures der Österreichischen Akademie der Wissenschaften vorstellen können, deren wissenschaftliche Leiter Patrizia Giampieri-Deutsch und Hans-Dieter Klein mir dazu Gelegenheit gegeben haben. Die Karl Landsberger Privatuniversität in Krems bot den Rahmen für die Maimonides Lectures.

3 So die treffenden Bemerkungen von Adamson 2016, S. 309-311.

4 Griffel 2018, S. 48.

folgenden Jahrhunderte von großer Bedeutung wurde. Frank Griffel bemerkt treffend:

Das Andersartige an Faḥraddīn ar-Rāzī Philosophie – das, was sie als nachklassische Philosophie auszeichnet – zeigt sich zum einen in seiner Methode der erschöpfenden Erörterung aller möglichen Lösungsansätze eines philosophischen Problems und zum anderen in seiner Bereitschaft, selbst wichtigste Fragen der Philosophie unbeantwortet zu lassen.⁵

Hier ist nun nicht der Ort, das Denken von Faḥraddīn ar-Rāzī darzustellen. Wir wollen uns hier besonders seinem bereits genannten medizinischen Werk zuwenden! Ar-Rāzīs oben genannter Offenheit werden wir auch hier begegnen.

Die persischsprachigen medizinischen Werke der islamischen Zeit⁶ vor der Moderne⁷ sind noch kaum erforscht.⁸ Somit ist diese Studie ein Beitrag zur Erforschung dieses Bereiches der Geschichte der medizinischen Literatur.

Fonahn spricht zurecht von unbeachteten Feld der Forschung⁹, dem leider nur wenige weitere Versuche, dieses Feld abzustecken, gefolgt sind.

Von Fonahn wird Faḥraddīn ar-Rāzī an mehreren Stellen erwähnt. Er nennt eine persischsprachige Version von *al-Ḥāwī al-kabīr*.¹⁰ Es könnte sich dabei zweifelsohne um eine Verwechslung mit Abū Bakr ar-Rāzī (gest. 925 chr. Z.), latinisiert als Rhazes, handeln, was an den Handschriften zu klären wäre. Später findet sich ein Verweis auf einen Abschnitt über die Medizin in *Ġāmi‘ al-‘ulūm*.¹¹

Der für uns wichtige Eintrag behandelt nun den *Hifẓ al-badan*.¹² Fonahn übersetzt den Titel als „Behütung des Körpers“¹³ (vgl. u.). Fonahn bezieht

5 Griffel 2018, S. 54.

6 Dies ist nicht als homogenisierender Diskurs über den *einen* Islam zu verstehen, der so historisch nicht nachweisbar ist (s. Ahmed 2016).

7 Es geht hier also nicht um die Medizin vorislamischer Zeit und nicht um die seit dem neunzehnten Jahrhundert.

8 S. als ersten größeren Versuch Fonahn 1910. Einige Hinweise finden sich in Siddiqi 1959, Jacquart/Micheau 1996, Klein-Franke 1982.

9 Fonahn 1910, S. III.

10 Fonahn 1910, S. 56, Nr. 92.

11 Fonahn 1910, S. 117; auch hier ist eine Überprüfung notwendig.

12 Fonahn 1910, S.45ff., Nr. 66.

sich auf eine Handschrift des Werkes in Istanbul und eine weitere Schrift über die Beschreibung von R. A. Nicholson. Fonahn gibt eine Liste der Kapitel nach Nicholson wieder und schließt einige übersetzte Passagen an. Eine tatsächliche Analyse des Textes erfolgt nicht. Dies wird in den folgenden Zeilen zu ändern sein.

Von Fonahn erwähnt¹⁴ wird auch *Hidāyat al-muta'allimīn fi't-ṭibb* des Abū Bakr b. Rabī' Aḥmad b. al-Aḥwainī al-Buḥārī (gest. 983 chr. Z.)¹⁵, von dem inzwischen weitere Handschriften bekannt sind.¹⁶ Er ist u. a. wegen seiner Behandlung der Melancholie bekannt.¹⁷

Natürlich wird gerne Ibn Sīnā (gest. 1037 chr. Z.) als großer oder größter Vertreter persischer Medizin gesehen, hat aber sein medizinisches Werk im wesentlichen in arabischer Sprache verfasst. Wenn er auch in mancherlei Hinsicht Einfluss auf die Werke Fahḫraddīn ar-Rāzīs ausgeübt hat, fällt er aus dem Rahmen der jetzigen Betrachtung heraus.

Das erste große systematische Werk über Medizin dürfte wohl die *Daḥīra-i Ḥwārizmšāhī*¹⁸ von Abū Ibrāhīm Ismā'īl al-Ġurgānī (gest. 1136 chr. Z.)¹⁹ sein.²⁰ Es handelt sich um ein wahres Kompendium medizinischen Wissens in persischer Sprache, das als eigenständiges Werk gelten kann, das den Ansatz verfolgt,

das in den anderen Büchern kurz und nicht mit der genügenden Ausführlichkeit behandelte erschöpfend darzustellen, dagegen das breit und weitschweifig geschilderte präzis zu fassen und klar darzulegen, und sich jeden Vortheil eines anderen Buches für das seinige anzueignen.²¹

13 Fonahn 1910, S.45.

14 Fonahn 1910, S.71, Nr. 200; Fonahn hat allerdings „al-Aḥwīn.“

15 Die mir zugängliche Edition ist Ibn al-Aḥwainī 1433 h. š.

16 S. die Angaben in Nayernouri/Azizi 2011, S. 74-78.

17 S. zu ihm und seinem medizinischen Denken Yarmohammadi/Delfardi/Ghanizadeh 2014, S. 643-645.

18 Ich beziehe mich auf die Edition Gurgānī, *Ketāb-e Zahīre-ye Ḥwārezmšāhī* 1380-1384 h. š.

19 S. zu ihm und seinen Werken die zahlreichen Aufsätze in Mo'aṭṭar u. a. 1381 h. š.

20 Ein Hinweis auf die Bedeutung des Werkes für das medizinische Wissen hat Pormann/Savage-Smith 2007, S. 85. Die Auffassung, es bestehe eine Abhängigkeit von Ibn Sīnās *Qānūn* (Ullmann 1970, S.161) missversteht den Charakter der Auf- und Übernahmen in diesem Werk

21 Horn 1890, S. 133.

Einige andere persischsprachige medizinische Werke des Autors sind bekannt²²; dazu kommen arabischsprachige.²³ Natürlich ist auch die arabische Übersetzung der *Dahīra* zu nennen.²⁴

Für unseren Zusammenhang wichtig ist, dass die *Dahīra* bereits von Fahraddīn ar-Rāzī in seinem *Hifẓ* zitiert wird.²⁵

Aber nicht nur die arabisch-persische Verbindung ist für die Geschichte der persischsprachigen Medizin islamischer Zeit von Interesse. Ein Hinweis auf die Kontakte zur chinesischen medizinischen Wissenschaft gibt die persische Übersetzung und Kommentierung eines chinesischen Textes zur Pulsdiagnostik aus der Il-Khan-Zeit wohl aus dem 14. Jahrhundert chr. Z.²⁶, das zutreffend als „interessantes Dokument der chinesisch-persischen Beziehungen während der Mongolenzeit“²⁷ zu werten ist und ein Subfeld der Geschichte der persischsprachigen Literatur zur islamischen Medizin, das es ebenfalls abzustecken gilt.

Eine Aufnahme der Behandlungsmethoden persischer Ärzte in der Vergangenheit findet sich im Feld der Traditionellen Persischen bzw. Iranischen Medizin²⁸, ein Feld, das sich nach dem Modell der Traditionellen Chinesischen Medizin (TCM) etabliert hat.²⁹ Dieses Feld wird hier nicht beackert und mag anderen Untersuchungen vorbehalten bleiben.

Einige grundsätzliche Überlegungen sind allerdings erforderlich. Es mag scheinen, dass Medizin kein fruchtbares Feld für epistemologische Erwägungen sei, ist ihr Erkenntnisinteresse doch rein kurativ und – im westlichen Falle – rein auf naturwissenschaftliche Beweiswege fokussiert.

Doch setzt Medizin - oder weiter gefasst: die Absicht zu heilen – onotologische, metaphysische und anthropologische Hypothesen über

22 Schmitz/Moattar 1973, S. 343-346.

23 Schmitz/Moattar 1973, S. 346-347.

24 Es gibt Hinweise auf Versifizierungen. S. https://www.nlm.nih.gov/hmd/arabic/poetry_5.html#p25item3 (letzter Zugriff 30. Mai 2020) für eine Handschrift mit dem Titel *Hifẓ aṣ-ṣiḥḥa*. Allerdings ist die Zuschreibung zweifelhaft. Dies gilt auch für andere Handschriften dieses Autors.

25 Schmitz/Moattar 1973, S. 357.

26 Rall 1960.

27 Rall 1960, S. 157.

28 Der Begriff wird durchaus diskutiert, s. Zargarān 2014.

29 Beispiele für viele Petramfar u. a. 2014, Gordji/Khaleghi Ghadiri 2002, Hamedī 2013 und Amirghofrān 2010).

die Ursachen von Krankheit, die Arten der Diagnosestellung und die möglichen Therapieverfahren voraus. Dafür muss es Beschreibungen geben, die es erlauben, kurative Vorgaben für Menschen und ihre Beziehung zur Welt (Um- und Mitwelt) vorzugeben und dafür auch Gründe anzugeben. Denk- und Wissenssysteme spielen hier also eine entscheidende Rolle.³⁰

Eines dieser Wissenssysteme ist das von Fahreddīn ar-Rāzī in seinem hier behandelten persischsprachigen Werk entfaltet. Auch wenn es zum Teil vehemente Kritik seitens einiger Zeitgenossen wie ‘Abd al-Laṭīf al-Baġdādī (gest. 1231 chr. Z.) gab, der Fahreddīn ar-Rāzī u. a. vorwarf, die medizinische Terminologie nicht hinreichend zu beherrschen³¹, erscheint der *Ḥifẓ al-badan* doch als ein interessantes Zeugnis der medizinischen Literatur. Insbesondere lassen sich Spuren seines Entstehungsortes erkennen (s. u.).

Ḥifẓ al-badan

Der *Ḥifẓ al-badan* ist zurecht als ein Werk genannt worden, „das in der iranischen medizinischen Literatur eine wichtige Stelle einnimmt.“³²

Die Handschriften, die der Edition zugrunde liegen sind

- 1) Ayasofya Nr. 3694³³, das vollständigste Exemplar,
- 2) Bibliothek Hajj Beshir Agha Nr. 6/18 h und
- 3) Cambridge 2nd 352 Supplement, Or. 1565.³⁴

Um einen Überblick über den Inhalt zu geben, seien die behandelten Themen umrissen.³⁵ Aus Raumgründen können nicht alle Aspekte gleich behandelt werden.³⁶

Über die Anzeichen (*nešāne*) für die Bestimmung der Temperamente (*mezāğ*), ausgeglichen oder nicht ausgeglichen, ist das Thema dieses Abschnittes. Zuerst geht es um den Unterschied zwischen warm und kalt bzw. hart und sanft. Die nächste Unterscheidung ist die zwischen fett und mager. Dann folgt die zwischen den verschiedenen Erscheinungen der

30 Baatz/Saal 2019, S. 3.

31 Martini Bonadeo o. J.; zu ihm s. auch Joose/Pormann 2010).

32 Schmitz/Moatta 1973, S. 357.

33 S. Horn April 1899.

34 So Storey 1971, S. 214-215.

35 Die Darstellung den einzelnen Abschnitten folgt ar-Rāzī 1390 h. š.

36 Für einen ersten Hinweis auf das Werk s. Lohlker 2020.

Hautfarben. Der anschließende Unterabschnitt behandelt die Indikatoren, die sich an den Haaren ablesen lassen. Dies wird ergänzt mit einem Unterabschnitt zu Mischungsverhältnissen.³⁷ Abschließend wird im letzten Unterabschnitt kurz über die Aussagekraft des Urins gehandelt.

Das nächste Kapitel spricht über Nase (nshleim), Herz, Leber, Magen und Hoden.

Dann folgt der Hauptabschnitt über die „sechs Ursachen“ (*asbāb as-sitta*). Darunter gefasst werden 1) Klima (*hawā*), 2) Speisen und Getränke, 3) Bewegung (*ḥarakat*) und Ruhen (*sukūn*), 4) Schlafen (*ḥwāb*) und Wachen (*bīdārī*), 5) Erbrechen (*estefrāḡ*) und Zurückhalten des Erbrechens (*eḥtebās*) und 6) seelische Symptome (*a' rāz-e nafsānī*).³⁸

Es wird also ein umfassendes Bild der Einflussfaktoren auf die menschliche Gesunderhaltung des Körpers geboten, das eine Parallele vom physischen Makrokosmos zum psychischen Mikrokosmos aufzeigt, wobei diese Faktoren empirisch-körperlich gefasst werden.

Anschließend werden die Jahreszeiten im Wechsel und ihre Auswirkungen behandelt.³⁹ Der Frühling wird als ausbalanciert hinsichtlich Feuchte und Trockenheit und Wärme beschrieben. Somit könnten durch diese Ausgeglichenheit Krankheiten aufblühen. Dies gilt eben für den Frühling, während im Winter die humoralen Komponenten (*aḥlātī*) erstarren (w. eingefroren sind) und im Frühling wegen der Wärme schmelzen und im Körper zirkulieren.

Wenn nun im Winter die vorherrschende humorale Komponente (*ḥelt*) die schwarze Galle (*ḥelt-e saudāwi*), tritt es im Frühling zwar die Melancholia (*mālīḥliyā*) auf, wenn aber Phlegma vorliegt, tritt Epilepsie (*ṣar*) und Schlaganfall (*sakte*) auf.⁴⁰

37 Dieser Unterabschnitt hat dieselbe Zählung wie der vorhergehende wie der Editor vermerkt (ar-Rāzī 1390 h. š., S. 14).

38 Die von Fonahn nach Nicholson wiedergegebenen Abschnitte beginnen mit diesem Bereich.

39 ar-Rāzī 1390 h. š., S. 23ff.

40 Die humoralpathologischen Grundlagen können hier nicht behandelt werden.

Die Therapiemöglichkeit wie das Einnehmen von bestimmten Getränken u. a. m. werden dann kurz umrissen.⁴¹

Die unterschiedlichen Zustände des menschlichen Körpers je nach Monat und Ort werden anschließend behandelt.⁴² Unterschieden werden warme und kalte Monate, feuchte und trockene Monate, Monate, die in hochgelegenen Gebieten verbracht werden und solche, die in Tälern verbracht werden. Unterschieden werden auch Wohnstätten, die auf Felsen errichtet werden und solche die am Meeresufer gebaut werden. Bei letzterem wird auch die Lokalisierung des Meeres (im Norden oder Süden) berücksichtigt.

Es folgt die Unterscheidung zwischen rein guter (*nīk*) und gemischter (*moʿtadel*) Luft (*hawā*).⁴³ Als gut wird ein reiner Luftram (*ṣāfi*) beschrieben, im dem keine Störungen wie Rauch, Bebauung oder Pflanzen vorhanden sind. Dagegen wird eine gestaute (*ḡalīz*) Luft vorhanden ist, wird diese als nicht gut eingestuft. Insbesondere wird, wenn sich die Luft zwischen Gebäuden und Mauern staut, empfohlen, ein Haus zu bauen, das es von dieser Luft frei ist, z. B. es auf erhöhtem Gelände zu errichten, um die Luftzirkulation und die Sonneneinstrahlung zu verbessern.

Diese Passage gibt einen weiteren Hinweis, auf die Bedeutung präventiver Maßnahmen im medizinischen Denken von Fahreddīn ar-Rāzī (und über ihn hinaus).⁴⁴ Der Präventionsgedanke wird aber nicht nur individuell gefasst, bezieht sich auf größere soziale Einheiten wie Familien. Dass die freie Wahl des Ortes, an dem ein Haus errichtet wird, eher auf ein größeres Vermögen zielt, ist impliziert.

Im dritten Hauptabschnitt werden die negativen Folgen (*maẓarrat*) der verschiedenen Temperaturen beschrieben und welche Behandlungsarten bei den verschiedenen Temperaturarten angeraten werden. Zuerst werden

41 Verblüffen mag, dass eines der Getränke Süßwein ist, der im Verhältnis 1/3 Wein zu 2/3 anderen Bestandteilen gemischt wird; der Name ist deshalb *muṭallat*, gedrittelt (ar-Rāzī 1390 h. š., S. 27).

42 ar-Rāzī 1390 h. š., S. 33ff.

43 ar-Rāzī 1390 h. š., S. 37f.

44 Treffend formuliert Quintern: „Für arabische Ärzte [...] war Prävention nicht nur von Abhandlungen, sondern auch Bestandteil von Therapeutik und ärztlicher Praxis in einem weiteren, gesellschaftsbezogenen Sinne.“ (Quintern 2017, S. 52.)

die negativen Folgen warmer Temperatur erörtert.⁴⁵ Es folgen die kalten Temperaturen mit entsprechender Behandlung des Körpers.⁴⁶

Das dritte Kapitel nun befasst sich mit Beschwerden, die sich aus ungesunden Gerüchen ergeben.⁴⁷ Empfohlen wird Rosenöl, Veilchenöl oder Wasserlilienöl in die Nase zu tropfen oder die Stirn damit einzureiben, wenn es sich bei den schlechten Gerüchen um etwas handelt, das trocken ist.⁴⁸ Wenn es feucht ist, muss es mit warmen Düften (*'atr*) behandelt werden, z. B. Aloeduft, Moschusduft, Safranduft und warmes Wasser sollen auf den Kopf gegossen werden. Hat eine Person Kopfschmerzen, wird eine Behandlung mit Aloe- und Kampferdüften für vorteilhaft erachtet. Granatapfelschalen und -Saft am Feuer aufzukochen, wird im Falle des Riechens des Duftes als vorteilhaft erachtet. Handelt es sich aber um schwere Kopfschmerzen wird empfohlen, warmes Wasser über den Kopf zu gießen und regelmäßig zu schlafen. Sind diese Beschwerden Folgen zu reichlichen Essens, solle man sich dessen enthalten.

Auch hier ist also eine Kombination von Duftbehandlung mit humoral definierten Aufgüssen und Begießungen bzw. Lebensführungsanweisungen zu konstatieren, ein umfassender Ansatz.

Ergänzend behandelt das vierte Kapitel⁴⁹ den Fall, dass eigentlich positive Düfte Beschwerden erzeugen.⁵⁰ Grundsätzlich seien gute, positive Düfte vorteilhaft für Herz und Verstand. Allerdings könne ein Übermaß auch negative Folgen haben. Als Behandlung wird eine Behandlung mit im Humoralsystem entgegengesetzten Düften empfohlen. Für Rosenduft heißt es: „Wenn der Duft jenen Schnupfen⁵¹ hervorruft, ist lauwarmes Wasser über den Kopf zu gießen und Veilchen- bzw. Wasserlilienöl zu riechen zu geben.

45 ar-Rāzī 1390 h. š., S. 41f.

46 ar-Rāzī 1390 h. š., S. 43f.

47 ar-Rāzī 1390 h. š., S. 45f.

48 Im humoralpathologischen Kontext zu verstehen.

49 ar-Rāzī 1390 h. š., S. 47f.

50 Der Herausgeber gibt als Erklärung, es handele sich um Allergien auf Essenzen oder Düfte (ar-Rāzī 1390 h. š., S. 47 Fn. 1).

51 Diese allergische Rhinitis wurde auch von Muḥammad b. Zakarīya ar-Rāzī behandelt (s. dazu Hau 1975).

Außerdem muss etwas Enthaltbarkeit von diesem Duftstoff gehalten werden bis die Beschwerden vertrieben werden.“⁵²

Das fünfte Kapitel⁵³ handelt über Nutzen und Schaden verschiedener Düfte. Genannt werden⁵⁴ Moschus, Kampfer, Aloe, Ambra, Sandelholz und Ladanum.⁵⁵ Die Stoffe werden entsprechend dem Humoralsystem klassifiziert und mögliche Anwendungen beschrieben. Das sechste Kapitel⁵⁶ behandelt Duftpflanzen (*esparḡam*). Zuerst wird die Rose, dann das Veilchen, Wasserlilie, Narzisse, Heckenrose, Echter Ziest oder Heilziest, Lilie, Iris, Jasmin, Myrthe (*mord*)⁵⁷ und Zypresse. Jede Pflanze wird systematisch in seinen Eigenschaften eingeordnet und ihre heilenden Eigenschaften beschrieben.

Grundsätzlich unterscheidet Faḥraddīn ar-Rāzī trunken machende und andere Getränke (*mašrūbāt*). Er beginnt das dritte Kapitel⁵⁸ mit einem Abschnitt über die Eigenschaften des Wassers (*āb*) und Wassertrinkens. Behandelt werden die Nutzen des Wassers, seine unterschiedlichen Arten und Qualitäten des Wassers. Auch der Schaden, der durch zu reichlichen Wasserkonsum hervorgerufen wird detailliert besprochen.⁵⁹ Desgleichen wird über das Trinken kalten Wassers gesprochen.⁶⁰ Wasser, das mit Schnee oder Eis gekühlt wird, ist auch ein Thema.⁶¹ Es folgt dann die Behandlung möglicher Erkrankungen durch unterschiedliche Sorten von Wasser.

Ein auf den ersten Blick ungewöhnlich erscheinendes Thema mag dann die Behandlung des Weingenußes im *Ḥifẓ al-badan* sein. Wir finden dies bereits früher in medizinischen Werken.

52 ar-Rāzī 1390 h. š., S.48.

53 ar-Rāzī 1390 h. š., S.49f.

54 Teilweise wurden diese Düfte bereits früher genannt.

55 Es handelt sich um ein Harz, das aus verschiedenen Arten von Zistrosen gewonnen wird.

56 ar-Rāzī 1390 h. š., S. 53ff.

57 Faḥraddīn ar-Rāzī (ar-Rāzī 1390 h. š., S. 54) beschreibt sie als eine Mischung aus verschiedenen Blühpflanzen. Die genaue Identität ist noch zu klären.

58 ar-Rāzī 1390 h. š., S. 59ff. Der dritte Abschnitt fehlt in der Zählung der Edition.

59 Es wird an einer Stelle auf eine Behandlung nach Ibn Sinā verwiesen (ar-Rāzī 1390 h. š., S. 67).

60 Auch hier wird auf Behandlungsvorschläge anderer Autoren verwiesen.

61 Der Verweis auf das Eis des Amu-Darja (ar-Rāzī 1390 h. š., S. 70) zeigt, dass hier regionalspezifische, empirische Erwägungen einfließen.

Exkurs: Wein in medizinischen Werken

Zur *Daḥīra-i Ḥwārizmšāhī* von Abū Ibrāhīm Ismā‘īl al-Ġurġānī heißt es so bei Horn:

Ein besonderer Abschnitt von 18 Kapiteln ist dem Wein gewidmet, den Isma‘il nach dem Vor gang des Avicenna als die herrlichste Gabe Gottes preist. Aus den Rathschlägen über die Verhinderung der Trunkenheit trotz starken Weingenusse, über die Vertreibung der üblen Folgen nach demselben, über die Wahl des Raumes für das Gelage (am besten ist es, das selbe unter freiem Himmel zu veranstalten) u. dgl. gewinnt man den Eindruck, als ob man in Khwarezm grossen Zechereien nicht abhold gewesen sei – allerdings hat Isma‘il auch hier das Wesentliche aus Avicenna's Canon übernommen (Liber I Fen III Doctrina II Cap. VIII).⁶²

Wir finden bereits früher Verweise auf den Weingenuss bei anderen Autoren wie Abu Zaid al-Balḥī (gest. 934 chr. Z.).⁶³ Dieser häufig als herausragender Mediziner der klassischen islamischen Zeit zitierte Autor schreibt in seinem Werk *Maṣāliḥ al-abdān wa‘l-anfus* in einem Kapitel „Über den fein raffinierten Traubensaft (*aš-šarāb al-‘inabī*), der trunken macht, seine Natur, seinen Nutzen und seinen Schaden“:

Zu den besten Getränken, die die Menschen durch ihre Vernunft und ihr Verständnis Wege, ihn herzustellen, ersonnen haben, zählt der Traubentrunk, zu dessen Eigenschaft gehört, dass er berauscht. Er ist von allen Getränken der nobelste, in seiner Zusammensetzung der herausragende und der mit dem größten Nutzen.

Abū Bakr Muḥammad b. Zakarīya ar-Rāzī (gest. 925 chr. Z.) hat in seinem *K. aṭ-ṭibb ar-rūḥānī* einen Abschnitt über Trunkenheit. Er spricht über die Gefahren exzessiven Trinkens, auch von Alkoholabhängigkeit ist die Rede. Allerdings spricht er auch von einem verantwortungsvollen Umgang mit Alkohol. Sogar davon, dass Alkoholkonsum in Fällen des Vertreibens von Angst sinnvoll sein kann.⁶⁴

Es handelt sich bei den Aussagen von Abū Ibrāhīm Ismā‘īl al-Ġurġānī und Abu Zaid al-Balḥī um eine Tradition, die von Fahraddīn ar-Rāzī aufgenommen wurden, so dass sich eine Erörterung über den Sitz im Leben

⁶² Horn 1890, S. 137.

⁶³ S. zu ihm mit einer Teilübersetzung der *Maṣāliḥ* Badri 2013 und insbesondere Adamson / Biesterfeldt 2017.

⁶⁴ al-Razi o. J., S. 78ff.

wie sie Horn anstellt, nicht zielführend zu sein scheint. Dass Weinkonsum medizinisch intensiv diskutiert wurde und sorgfältig abgewogen wurde, zeigt uns, dass im medizinischen Denken eine Reflexion über Nutzen und Schaden des Weins möglich war.⁶⁵ Berücksichtigen wir zudem die wichtige Rolle, die von Fahḥraddīn ar-Rāzī dem Trinken von Wasser zugemessen wird (s. o.), ist der Konsum von Wein nur ein Aspekt des täglichen Lebens, den es für einen Arzt zu berücksichtigen gilt. Der Eingangssatz des Abschnittes zeigt deutlich, dass es dem Autoren um eine pragmatische Betrachtung des menschlichen Handelns geht, nicht um eine normative, wobei letztgenannte Betrachtungsweise nicht im Widerspruch zur erstgenannten steht, vielmehr beides zusammenzudenken ist.

Es heißt so: „Wisse, dass, wenn auch das Trinken von Wein (*šarāb*) der Scharia⁶⁶ gemäß verboten (*ḥarām*) ist, der Arzt es nicht vermeiden kann über den Schaden und Nutzen jenes Getränks Bescheid zu wissen.“⁶⁷ Es werden dann die gedanklichen und körperlichen Vorteile, die sich aus dem Weinkonsum ergeben, dargestellt. Ein Beispiel: „Wenn es sich um einen Mann handelt, der üblicherweise scharfsinnig ist und Probleme löst, wird ihm, wenn er Wein trinkt, die Arbeit leichter fallen.“⁶⁸ Es folgt ein Abschnitt darüber, warum der Wein das bessere und sehr viel nützlichere aller Getränke ist.⁶⁹

Erwartungsgemäß ist der nächste Abschnitt den aus dem Weintrinken erwachsenden Schäden gewidmet, die besonders auf den übermäßigen Konsum („mehr als notwendig ist“⁷⁰) zurückgeführt wird. Im Trinken einer kleinen Menge (*andak ḥwārdan*) liege dagegen Nutzen.⁷¹

Die Erwägungen werden fortgeführt mit solchen über die Typen von Menschen, denen Weintrinken möglich erscheint. Desgleichen wird darüber gesprochen, in welcher Jahreszeit Weinkonsum – z. B. in der Hitze des

65 Hier können wir Shahab Ahmed folgen, der dies detailliert erörtert in Ahmed 2016, S. 57ff.

66 Immer wieder – wenn auch in kleiner Zahl – finden wir auch Hinweise auf die Intentionen Gottes (*ḥodāwand*).

67 ar-Rāzī 1390 h. š., S. 79.

68 ar-Rāzī 1390 h. š., S. 80.

69 ar-Rāzī 1390 h. š., S. 81f.

70 ar-Rāzī 1390 h. š., S. 82.

71 ar-Rāzī 1390 h. š., S. 85.

Sommers – nicht angeraten ist. Auch über Trunkenheit wird detailliert gehandelt. Auch die Fälle, in denen Wein getrunken werden *muss*, finden Erwähnung.⁷² Zuletzt werden in diesem Abschnitt noch die Arten des Weines beschrieben.

Es folgt ein Abschnitt über andere Getränke.⁷³ Genannt werden Rosenwasser (*golāb*), Oxymel (*sikangubīn*)⁷⁴ und *fuqqā*.⁷⁵ Die Behandlungsweisen, wenn zu viel Wein getrunken wurde, werden dann diskutiert.⁷⁶ Zur Behandlung einer Alkoholvergiftung wird Erbrechen (*qeyy*) empfohlen, dass durch Samen von Gemüsekohl (*toḥm-e kurunb*)⁷⁷ und Dill (*šibt*)⁷⁸, die in Wasser aufgelöst und gekocht werden, ein wenig Oxymel dazu gegeben wird und damit Erbrechen hervorgerufen wird.⁷⁹ Weitere Behandlungsarten werden diskutiert, was auf ein häufigeres Vorkommen deutet.

Es folgen mehrere Abschnitte über das Zubereiten von Speisen.⁸⁰ Auch hier ist die Darstellung detailliert und kann in den Einzelheiten nicht weiter wiedergegeben werden. Dabei wird u. a. über Gewürze u. ä. gehandelt. Daran schließen Beschreibungen über die Art und Weise, in der Speisen zu sich genommen werden an.⁸¹

Exkurs: Über den Coitus

Der Coitus ist in der islamischen medizinischen Literatur ein immer wieder behandeltes Thema. Es gibt zahlreiche Autoren, von denen wir hier nur eine kleine Zahl erwähnen können. Natürlich ist Ibn Sinā (gest. 1037) mit seinem *al-Qānūn fi't-ṭibb* zu nennen, der einen ausführlichen, medizinisch orientierten Abschnitt über die Geschlechtsorgane und den Coitus hat.⁸² Ibn al-Ġazzār (10. Jhdt.) hat in seinem *Zād al-musāfir wa-qūt al-ḥādir* ebenfalls ein

72 ar-Rāzī 1390 h. š., S. 94f.

73 ar-Rāzī 1390 h. š., S. 101ff.

74 Ein Gemisch aus Essig und Honig; zumeist werden auch Kräuter hinzugefügt.

75 ar-Rāzī 1390 h. š., S.102; Fonahn (Fonahn 1910, S. 48ff.) führt die Übersetzung des Abschnittes über dieses Getränk von Nicholson an. Es handelt sich wohl um ein berauschendes Getränk aus Gerste, Rosinen und Gewürzen.

76 ar-Rāzī 1390 h. š., S. 105f.

77 Zu Hinweisen über den Gebrauch des Gemüsekohls s. Lev/ Amar 2008, S. 367f.

78 Lev/ Amar 2008, S. 398.

79 ar-Rāzī 1390 h. š., S. 107f.

80 ar-Rāzī 1390 h. š., S. 113ff.

81 ar-Rāzī 1390 h. š., S. 149ff.

82 Ibn Sinā 1999, S. 725ff.

Kapitel über Krankheiten mit Bezug auf das Geschlechtsleben.⁸³ Auch bei ‘Alī b. ‘Abbās al-Mağūsī (10. Jhdt. chr. Z.) in seinem al-Kāmil finden sich entsprechende Ausführungen.⁸⁴

Zwar hat Abū Bakr ar-Rāzī, latinisiert als Rhazes, (gest. 925 chr. Z.) in seinem Buch über die spiritutelle Medizin (*tibb rūḥānī*) warnt der Autor gegen die schädlichen Folgen des Geschlechtsverkehrs.⁸⁵ Dies scheint eher dem Genre, in dem er diesen Text schrieb, zu verdanken. In anderen, hauptsächlich medizinisch orientierten Werken behandelt er durchaus der Tradition folgend auch die Nutzen des Coitus.

Um das Bild abzurunden und auf den multireligiösen bzw. multilingualen Aspekt des Themas zu verweisen, mag noch erwähnt werden, das auch Maimonides (gest. 1204 chr. Z.) ein Werk über den Coitus verfasst hat, das in etliche Sprachen übersetzt wurde.⁸⁶

Fahḫraddīn ar-Rāzī steht also mit der Behandlung dieses Themas in einer Tradition, die so ganz anders als die viktorianisch inspirierte Behandlung sexueller Themen auch in der islamischen Welt seit dem 19. Jahrhundert chr. Z., über die Thomas Bauer gehandelt hat.⁸⁷

Demgemäß finden wir einen Abschnitt über die Genitalien⁸⁸, dann einen über die Nutzen des Coitus, wobei Männer und Frauen berücksichtigt werden.⁸⁹ Aber auch möglich negative Folgen des Coitus werden besprochen.⁹⁰ Auch hier werden in humoralpathologischer Hinsicht verschiedene Mischungen von Säften diskutiert und mögliche Therapien bei Problemen. Dies schließt auch Probleme beim Vollzug des Coitus ein. So gibt es ein Kapitel über „das Großmachen des Penis“⁹¹ oder eines über das „Engmachen der Vulva.“⁹² Auch über die richtige Zeit für den Coitus wird gehandelt.

83 Ibn al-Jazzār 1997.

84 al-Mağūsī 1985.

85 Ich folge zu diesem Aspekt Pormann 2007.

86 Maimonides 2009.

87 Bauer 2011, S. 268ff.

88 ar-Rāzī 1390 h. š, S. 157f.

89 ar-Rāzī 1390 h. š, S. 158.

90 ar-Rāzī 1390 h. š, S. 159ff.

91 ar-Rāzī 1390 h. š, S. 187.

92 ar-Rāzī 1390 h. š., S.189f.

Es folgt ein Abschnitt über das Nehmen von Bädern, wobei die Körperreinigung nur ein Aspekt ist.⁹³ Detailliert sind auch die Erwägungen zur Bewegung (*harakat*) und Ruhen (*sukūn*).⁹⁴ Die Art der körperlichen Betätigung (*rijāzat*) werden genau reflektiert, das Nehmen von Bädern (s. o.) und die Ruhepausen werden ebenfalls bedacht einschließlich der Bewegung einzelner Körperteile.

Dass dann über das richtige Schlafen (*ḥwāb*) und Wachen (*bīdārī*) gesprochen wird⁹⁵, verwundert nicht.⁹⁶ Mit diesen Abschnitt schließt das Werk von Faḥraddīn ar-Rāzī.

Die Analyse der medizinischen Sicht des Körpers bei Faḥraddīn ar-Rāzī kann allein auf die medizingeschichtlichen Aspekte beschränkt werden. Allerdings könnte auch ein anderer Aspekt bedacht werden: der erkenntnistheoretische. Dies eröffnet eine Perspektive, die für eine komparative Positionierung des Werkes von Faḥraddīn ar-Rāzī wichtig ist.

Wenn wir mentale Vorgänge wie z. B. die Erinnerung als leibbezogene Begriffe⁹⁷ fassen, können wir durch eine Rekonstruktion der Gedanken über Körper, ihre Gesunderhaltung und ihre möglichen Erkrankungen, Schwächen u. a. ein Körperverständnis rekonstruieren, das jenseits der modernen oder postmodernen Vorstellungen von Körper – und, nicht zu vergessen, Geist – gelagert ist. Damit werden Begriffe wie Körper und Leib oder Seele und Geist in neuer Weise denkbar.⁹⁸

Conclusio

Ist dieses Werk von Faḥraddīn ar-Rāzī nur zur Abrundung der Kenntnis des Schaffens eines bedeutenden Autors interessant? Dies ist ohne Zweifel ein bedenkenswertes Ergebnis, das es uns ermöglicht, ein genaueres Bild dieses Autors zu zeichnen, der einerseits in der medizinischen Tradition verankert ist, andererseits aber durchaus empirische Erfahrungen einfließen

93 ar-Rāzī 1390 h. š., S. 192f.

94 ar-Rāzī 1390 h. š., S. 201ff.

95 ar-Rāzī 1390 h. š., S. 207ff.

96 Die in der Edition mitgeteilten Hinzufügungen aus der Handschrift aus Cambridge werden hier nicht weiter diskutiert.

97 S. Caysa 2008, S. 80.

98 Zu Faḥraddīn ar-Rāzīs Körperbild ist eine kleine Studie des Verfassers dieser Zeilen in Vorbereitung.

läßt. Linguistisch interessant ist zweifellos, dass sein Persisch deutlich durch arabische Elemente beeinflusst ist.⁹⁹ Fahṛaddīn ar-Rāzī wird als umfassender Denker sichtbar, der sich nicht durch eine Wissenschaftsdisziplin beschränken ließ. Vielmehr erscheint er als umfassend interessierter Autor

Bedeutsamer als dieser individuelle Aspekt erscheint, dass naturphilosophische und medizinische Werke in der Forschung als Randgebiete der Tätigkeit und des Denkens aus der gängigen Forschung zur Geschichte islamischen Denkens ausgeblendet werden. Stattdessen finden einen Fokus auf rechtliche, theologische und ähnliche Ideen, die die moderne Separierung der „zwei Kulturen“ (C. P. Snow) geisteswissenschaftlich-literarischer und naturwissenschaftlich-technischer Art reproduziert, die für die islamische Welt durch die naturwissenschaftlich-technische Dominanz – für uns hier eben auch: medizinischer Art – der westlichen Welt seit dem neunzehnten Jahrhundert beinhaltet. Dies bedeutet nicht nur den Untergang der „Kultur der Ambiguität“, von der Thomas Bauer sprach, vielmehr auch den Untergang einer selbstverständlich in der Empirie verwurzelten Reflexion über und mit naturphilosophischen Erkenntnissen, die einen Freiraum für Erkenntnis hatte, ohne den Bezug zur islamisch geprägten Umwelt aufzugeben.

Literatur

- Adamson, P., *Philosophy in the Islamic World: A History of Philosophy without any Gaps*. Bd. 3. Oxford u. a.: Oxford University Press, 2016.
- Adamson, P. / Biesterfeldt, H. H., „Abū Zayd al-Balkhī and Abū Bakr al-Rāzī on Sorrow and Anger“. In: Adamson, P. / Pormann, P. E. (Hrsg.). *Philosophy and Medicine in the Formative Period of Islam*. London: The Warburg Institute, 2017, S. 190-205.
- Ahmed, Sh., *What is Islam? The Importance of Being Islamic*. Princeton, N. J. / Oxford: Princeton University Press, 2016.
- Amirghofran, Z., „Medical Plants as Immunosuppressive Agents in Traditional Iranian Medicine“. *Iranian Journal of Immunology* 7ii. 2010, S. 65-73.

⁹⁹ Hier ist ein Vergleich mit anderen persischsprachigen medizinischen Werken notwendig, um den Charakter des Persischen als Wissenschaftssprache besser zu verstehen.

- Baatz, U. / Saal, B., „Gesundheit und Heilung: Einführung“. Polylog 42. 2019, S. 3-5.
- Badri, M., *Abū Zayd al-Balkhī's Sustainance of the Soul: The Cognitive Behavior Therapy of a Ninth Century Physician*. London / Washington: The International Institute of Islamic Thought, 2013.
- Bauer, Th., *Die Kultur der Ambiguität: Eine andere Geschichte des Islams*. Berlin: Verlag der Weltreligionen, 2011.
- Caysa, V., „Körperliche Erkenntnis als empraktische Körpererinnerung“. In: Bockrath, F. u. a. (Hrsg.). *Körperliche Erkenntnis: Formen reflexiver Erfahrung*. Bielefeld: transcript, 2008, S. 73-85.
- Fonahn, A., *Zur Quellenkunde der persischen Medizin*. Leipzig: Johann Ambrosius Barth, 1910.
- Gordji, A. / Khaleghi Ghadiri, M., „History of Headache in Medieval Persian Medicine“. *The Lancet Neurology* 1viii. 2002, S. 510-515.
- Griffel, F., *Den Islam denken: Versuch, eine Religion zu verstehen*. Ditzingen: Reclam, 2018².
- Gorgānī, Sayyed Ismā‘īl. *Ketāb-e Zahīre-ye Hwārezmšāhī*. 5 Bde. Ed. Moḥarrerī, M. R., Teheran: Farhangestān-e ‘ulūm-e pezeškī, 1380-1384 h. š.
- Hamedi, A., „Herbal Medicinal Oils in Traditional Persian Medicine“. *Pharmaceutical Biology* 51ix. 2013, S. 1208-1218.
- Hau, F. R., „Razis Gutachten über Rosenschnupfen“. *Medizin-historisches Journal* 10ii. 1975, S. 94-102.
- Horn, P., „Der Schatz des Khwarezmšāh.“ *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes* 4 (1890), S. 131-143.
- Horn, P., „Persian Manuscript Attributed to Fakhru' ddīn Rāzī“. In: *The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland* (April 1899), S. 424-425.
- Ibn al-Aḥwainī al-Buḥārī, Abū Bakr b. Rabī‘ Aḥmad. *Hidāyat al-muta‘allimīn fi’-ṭ-ṭibb*. Ed. Matīnī, Ğ. Mašhad: Dānešgāh-e Mašhad, 1433 h. š.
- Ibn al-Jazzār, Abū Ğa‘far Aḥmad. *Ibn al-Jazzār on Sexual Diseases and Their Treatment: A Critical Edition of "Zād al-musāfir wa-qūt al-ḥādir" (Provisions for the Traveller and Nourishment for the Sedentary)* Book 6. Ed. / Übers. Bos, G., London: Kegan Paul International, 1997.

- Ibn Sīnā, Abū ‘Alī al-Ḥusain. *Al-Qānūn fi’-ṭ-ṭibb* Bd. 3. Ed. aḍ-Ḍannāwī, M. A. Beirut: Dār al-kutub al-‘ilmīya, 1999.
- Danielle Jacquart / Françoise Micheau, *La médecine arabe et l’occident médiévale*, Paris: Maisonneuve et Larose, 1996.
- Joose, N. P. / Pormann, P. E., „Decline and Decadence in Iraq and Syria after the Age of Avicenna? ‘Abd al-Laṭīf al-Baghdādī (1162–1231) between Myth and History“. *Bulletin of the History of Medicine* 84i. 2010, S. 1-29.
- Klein-Franke, F., *Vorlesungen über die Medizin im Islam*. Wiesbaden: Steiner, 1982.
- Lev, E. / Amar, Z., *Practical Materia Medica of the Medieval Eastern Mediterranean According to the Cairo Genizah*. Leiden/Boston: Brill, 2008.
- Lohlker, R., *Music Therapy and Mental Health: Mental Health Care and Bimaristans in the Medical History of Islamic Societies* (<https://muslimheritage.com/music-therapy-and-mental-health/>) (letzter Zugriff 17. Juli 2020).
- al-Mağūsī, ‘Alī b. ‘Abbās. *Kāmil aṣ-ṣinā‘a aṭ-ṭibbīya*. Repr. MS A.Y. 6375 Istanbul University Library. Ed. Sezgin, F. Frankfurt a. M.: Institut für die Geschichte der arabisch-islamischen Wissenschaften, 1985.
- Maimonides, Moses. *Maimonides’ On Coitus: A New Parallel Arabic-English Edition and Translation*. Ed./Übers. Bos, G. u. a., Leiden / Boston: Brill, 2009.
- Martini Bonadeo, C., ‘*Abd al-Latif al-Baghdadi* (<https://plato.stanford.edu/entries/al-baghdadi/#AgaFakAlDinAlRaz>) (letzter Zugriff 24. Mai 2020).
- Mo‘aṭṭar, F., u.a. (Hrsg.). *Mağmū‘e-ye maqālāt-e kongre-ye bozorgdāšt-e ḥakīm Sayyid Ismā‘il-e Gōrgānī*. Teheran: Farhangestān-e ‘ulūm-e pezeškī, 1381 h. š.
- Nayernouri, T. / Azizi, M. H., „History of Medicine in Iran: The Oldest Known Medical Treatise in Persian Language“. *Middle East Journal of Digestive Diseases* 3. 2011, S. 74-78.
- Petramfar, P., u. a. „Management of Insomnia in Traditional Persian Medicine“. *Complementary Medicine Research* 21ii. 2014, S. 77-81.

- Pormann, P. E., „Al-Rāzī (d. 925) on the Benefits of Sex: A Clinician Caught between Philosophy and Medicine“. In: Vrolijk, A. / Hogendijk, J. P. (Hrsg.). *O Ye Gentlemen: Arabic Studies on Science and Literary Culture, in Honour of Remke Kruk*. Leiden / Boston: Brill, 2007.
- Pormann, P. E. / Savage-Smith, E., *Medieval Islamic Medicine*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2007.
- Quintern, D., „Seelen leiden, Seelen heilen – Psychologie als Prävention“. In: Fansa, M. / Quintern, D. (Hrsg.). *Wissenswege als Kulturbrücken: Wissenschaften im Islam (8.-16. Jahrhundert)*. Mainz: Nünnerich-Asmus, 2017, S. 50-57.
- Rall, J., „Zur persischen Übersetzung eines Mo-chüeh, eines chinesischen medizinischen Textes“. *Oriens Extremus* 7ii. 1960, S. 152-157.
- al-Razi, Abu Bakr Muhammad ibn Zakariya. *Razi's Traditional Psychology*. Übers. Arberry, A. J. Damaskus: Islamic Book Service, o. J.
- ar-Rāzī, Fahraddīn Muḥammad b. 'Umar. *Hifẓ al-badan*. Ed. Zāker, M. E. Teheran: Mīrās-e maktūb, 1390 h. š.
- Schmitz, R. / Moattar, F., „Zur Biobibliographie Isma'īl Gorgānis (1040-1136): Der 'Schatz des Königs von Hwārazm'“. *Sudhoffs Archiv* 57iv. 1973, S. 337-360.
- Siddiqi, M. Z., *Studies in Arabic and Persian Medical Literature*. Kalkutta: Calcutta University Press, 1959.
- Storey, C. A., *Persian Literature: A Bio-Bibliographical Survey Vol. II, Part 2, E. Medicine*. London: Luzac, 1971.
- Ullmann, M., *Die Medizin im Islam*. Leiden / Köln: Brill, 1970.
- Yarmohammadi, H. / Delfardi, B. / Ghanizadeh, A. „Al-Akhawayni Bukhari (?-983)“. *Journal of Neurology* 261. 2014, S. 643-645.
- Zargaran, A., „Which term is better: Persian Medicine or Iranian Traditional medicine?“ *Journal of Research on History of Medicine* 3iv. 2014, S. 197-199.

On the model of prophecy at Avicenna

Reza Rokoe¹

(pp 129 to 148)

Received: 02.05.2020; Accepted: 30.06.2020

Abstract

In some of his writings, Avicenna deals with the question of prophecy and points to it as the highest human-divine level. In these writings, prophecy is regarded as a part of the system of Avicenna's practical philosophy and as an expression of the necessity of one's goodness and happiness, especially since the prophet is the one who leads man to salvation. In Avicenna's eyes, prophecy is to be regarded at the same time as the continuity of the creation process and as the highest degree of reason. It has a divine nature, embodies holy reason and represents a person who alone makes up the model on which people depend. Avicenna's analysis of prophecy is also tied to a political perspective. Therefore, it can be assumed that such a model goes shoulder to shoulder with its Jewish-Greek counterpart and thereby becomes a symbol of an ideal person in the Iranian imagination. The common point of Avicennian analytics in all the indicated aspects is the inconsistency of his approach in the sense that he moves from a philosophical method of analysis to an eschatological hermeneutics and his prophetic guiding figure suddenly does not serve the local life, but above all a moral model for the hereafter. In this article, we will first try to examine various aspects of Avicenna's various perceptions regarding prophecy in order to then show the inconsistencies that exists between each of these perceptions.

Keywords

Avicenna, Prophet, Prophecy, Prophetic Paradigm, Prophetic Intellect, Sacres Intellect, Consciousness.

¹. PhD in philosophy and independent researcher in Paris,

E-Mail: reza.rokoe@free.fr.



Copyright © The Author(s); This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License (CC-BY-NC-ND).

Website: www.spektrumiran.com

الگوی نبوت از نگاه ابن سینا

رضا روکائی¹

(صفحات ۱۲۹ تا ۱۴۸)

تاریخ دریافت: ۱۳ اردیبهشت ۱۳۹۹؛ تاریخ پذیرش: ۱۰ تیر ۱۳۹۹

چکیده

ابن سینا در برخی از آثار خود به مسئله نبوت پرداخته و آن را به عنوان والاترین سطح ارتباط انسان با امر الهی معرفی میکند. در این آثار، نبوت به عنوان بخشی از نظام فلسفه عملی ابن سینا و بیانگر ضرورت نیکی و سعادت انسان در نظر گرفته میشود، به ویژه آنکه پیامبر کسی است که انسان را به رستگاری رهنمون میسازد. از دیدگاه ابن سینا، نبوت هم تداوم فرآیند آفرینش محسوب میشود و هم عالیترین مرتبه عقل. این مفهوم دارای ماهیتی الهی است، عقل مقدس را تجسم میبخشد و فردی را نمایندگی میکند که به تنهایی الگویی را تشکیل میدهد که مردم به آن وابسته هستند. تحلیل ابن سینا از نبوت با دیدگاهی سیاسی نیز گره خورده است. بنابراین میتوان فرض کرد که چنین الگویی همپای نمونههای یهودی-یونانی خود بوده و به این ترتیب به نماد انسان آرمانی در تصورات ایرانی تبدیل میشود. نقطه مشترک تحلیلهای ابن سینایی در تمامی جنبههای اشاره شده، ناسازگاری رویکرد اوست به این معنا که او از روش فلسفی تحلیل به سوی هرمنوتیک آخرالزمانی حرکت میکند و شخصیت راهنمای نبوی او ناگهان نه در خدمت زندگی دنیوی، بلکه بیشتر به عنوان الگوی اخلاقی برای آخرت ظاهر میشود. در این مقاله، ابتدا میکوشیم جنبههای مختلف برداشتهای متفاوت ابن سینا درباره نبوت را بررسی کنیم تا سپس ناهمخوانیهای موجود بین هر یک از این برداشتها را نشان دهیم.

کلمات کلیدی

ابن سینا، پیامبر، نبوت، الگوی نبوی، عقل نبوی، عقل مقدس، آگاهی

1. دکترای فلسفه و پژوهشگر مستقل در پاریس،
رایانامه: reza.rokoei@free.fr

Zum Leitbild der Prophetie bei Avicenna

Reza Rokoe¹

(S. 129-148)

Eingegangen: 02.05.2020; Angenommen: 30.06.2020

Zusammenfassung

In einigen seiner Schriften behandelt Avicenna die Frage der Prophetie und bezeichnet sie als die höchste menschlich-göttliche Stufe. In diesen Schriften wird die Prophetie als Teil des Systems von Avicennas praktischer Philosophie betrachtet und als Ausdruck der Notwendigkeit von Gutsein und Glück, insbesondere da der Prophet derjenige ist, der den Menschen zum Heil führt. In Avicennas Augen ist die Prophetie sowohl als Kontinuität des Schöpfungsprozesses als auch als höchste Stufe der Vernunft zu verstehen. Sie hat eine göttliche Natur, verkörpert die heilige Vernunft und repräsentiert eine Person, die allein das Vorbild darstellt, von dem die Menschen abhängen. Avicennas Analyse der Prophetie ist auch mit einer politischen Perspektive verbunden. Daher lässt sich annehmen, dass ein solches Modell seinem jüdisch-griechischen Gegenstück in nichts nachsteht und somit zum Symbol einer idealen Person in der iranischen Vorstellungswelt wird. Der gemeinsame Punkt der avicennischen Analyse in allen genannten Aspekten ist die Inkonsistenz seines Ansatzes, in dem Sinne, dass er von einer philosophischen Analysemethode zu einer eschatologischen Hermeneutik übergeht und seine prophetische Leitfigur plötzlich nicht mehr dem diesseitigen Leben dient, sondern vor allem als moralisches Vorbild für das Jenseits. In diesem Artikel werden wir zunächst versuchen, verschiedene Aspekte von Avicennas unterschiedlichen Auffassungen zur Prophetie zu untersuchen, um dann die Widersprüche aufzuzeigen, die zwischen diesen Auffassungen bestehen.

Schlüsselwörter

Avicenna, Prophet, Prophetie, Prophetisches Paradigma, Prophetische Vernunft, Heilige Vernunft, Bewusstsein.

¹ . Promovierter Philosoph und unabhängiger Forscher in Paris,

E-Mail: reza.rokoe@free.fr



Copyright © Der/die Autor(en); Dieses Werk ist lizenziert unter einer Creative Commons Namensnennung – Nicht kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International (CC-BY-NC) Lizenz. Homepage: www.spektrumiran.com

Zum Leitbild der Prophetie bei Avicenna¹

Reza Rokoe²

1. Einleitung

In manchen seiner Schriften (*Ilāhiyyāt Al-Šifā*, *Al-Nağāt*, *Al-Mabda' va al-Ma'ād*, *Fi isbāt al-nabowāt* usw.) befasst sich Avicenna mit der Prophetiefrage und deutet in seinen Analysen auf die Prophetie als die höchste menschlich-göttliche Rangstufe hin. In diesen Schriften sind die Abschnitte über die Prophetie als zugehörig zum System der praktischen Philosophie Avicennas und als Ausdruck der Notwendigkeit der Güte und des Glücks des Menschen anzusehen, zumal der Prophet jener Führende zur Seligkeit ist. Die Prophetie ist zugleich in den Augen Avicennas als Kontinuität des Schöpfungsgeschehens und als der höchste Grad der Vernunft zu betrachten. Sie verfügt über ein göttliches Wesen, verkörpert die heilige Vernunft und stellt einen Menschen dar, der allein das Leitbild ausmacht, auf die Menschen angewiesen sind. Die Analytik der Prophetie bei Avicenna ist aber auch mit einer politischen Perspektive verknüpft. So kann man aus all dem schließen, dass so ein Leitbild Schulter an Schulter mit seinem jüdisch-griechischen Pendant einhergeht und dabei zum Symbol der Erscheinung des Idealmenschen in der iranischen Vorstellung, wozu Avicenna selbst auch gehört, wird. Der gemeinsame Punkt der avicennaschen Analytik in all den angedeuteten Aspekten ist jedoch die

1 Übersetzung aus dem Persischen von Masoud Pourahmadali Tochahi, Assistenzprofessor an der Allame Tabataba'i University, Institut für Germanistik, Teheran, Iran. E-Mail: mptochahi@atu.ac.ir.

2 PhD in Philosophie und unabhängiger Forscher in Paris. E-Mail: reza.rokoe@free.fr

Widersprüchlichkeit seiner Herangehensweise in dem Sinne, dass er von einer philosophischen Analysenmethode zu einer eschatologischen Hermeneutik gelangt und seine prophetische Leitfigur plötzlich keine zum hiesigen Leben dienende, sondern vor allem ein moralisches Vorbild für das Jenseits ist.

2. Geschichtliche Perspektive

Im Gegensatz zur griechischen Konzeption, die den Philosophen als Sinnbild einer Gottes- und Heldenkultur vorstellt, rückt die hebräische Konzeption den Propheten in den Vordergrund und bildet somit eine Tradition, deren andersartige geschichtlich-theologische Rekonstruktion insbesondere im Islam zu sehen ist.³ Obschon sich die Prophetie und die Philosophie in manchen historischen Epochen überschneiden und die Zusammensetzung Judentum-Griechentum oder Athen-Jerusalem den Weg zu einer kulturellen Mischung öffnet, ist es aber vor allem dieser hebräischen Konzeption gelungen, sich zu historisieren und bis jetzt in verschiedenen Begriffs- bzw. Denksystemen durchzusetzen.

An diesem historischen Schnittpunkt hat der Islam die hebräische Konzeption mobilisiert und sich das Leitbild der Prophetie angeeignet, so dass die Prophetie von Anfang an im Koran präsent ist und sich nachträglich in allen theologischen, philosophischen und mystischen Diskursen als die Quintessenz des religiösen Denkens weiter ausprägt. Die Prophetie im Islam ist so entscheidend, dass das Wort des Propheten der Offenbarung gleichzusetzen ist und sein Leben als ein göttlicher Brauch, zu dem die Menschen aufgefordert werden, aufgefasst wird. So verfügt die Prophetie über ein göttliches Wesen, ohne dass man sie im Islam für eine Blasphemie hält. Und dem Propheten kommt einen hohen Stellenwert zu, so dass er nicht als ein normaler Alltagsmensch betrachtet wird. Die

3 Zur Bezeichnung „nabi“ (Prophet) und deren etymologische Vorgeschichte bei Juden Vgl. Max Weber, *Le judaïsme antique*, traduit de l'allemand par Freddy Raphaël, Paris: Plon, 1970, S. 141. Bei Henry Corbin finden wir kaum nützliche Auskünfte zu dieser Frage, welche bei ihm zu Grundlagen des Schiismus und dessen geheimnisvollen Mystik zählt. Es ist merkwürdig, warum er die Frage nach der Prophetie unmittelbar im Zusammenhang mit dem Schiismus stellt und nicht unmittelbar mit dem Koran. Vgl. Henry Corbin, *Histoire de la philosophie islamique*, Paris: Gallimard, 1986, S. 69-77, Vgl. auch Dimitri Gutas, „The Study of Arabic Philosophy in the Twentieth Century: An Essay on the Historiography of Arabic Philosophy“, In: *British Journal of Middle Eastern Studies*, Vol. 29, No. 1, 2002, S. 18.

prophetische Instanz im Islam ist die Widerspiegelung einer göttlichen Auswahl, der Ausdruck der Nachricht Gottes und die Übersetzung der Sprache der Offenbarung in die menschliche Sprache. Diese gehobene Instanz verfügt somit über ein heiliges Wesen und hält sich sowohl in der physikalischen als auch in der metaphysischen Welt auf, ihre naturgemäße Letztbestrebung ist dennoch auf diese letzte hingezielt.

Die Philosophisierung der Prophetie lässt sich bei Avicenna als Überschreitung der Mu'tazila und deren Weltanschauung verstehen. Es scheint jedoch, dass dieses Erbe Avicennas im Iran insbesondere im Schiismus und in dessen Begriff des Imams aufgegriffen wurde.⁴ Die Auffassung Avicennas von der Prophetie ist in erster Linie als Übergang von einer philosophischen zu einer eschatologischen und jenseitigen Haltung zu begreifen. Die Intelligenz Avicennas besteht darin, dass er sich bei der Begründung der Prophetie auf griechische Philosophen wie Pythagoras, Platon und Aristoteles bezieht, um aus der Prophetie eine philosophische Frage auf dem Niveau eines philosophischen Diskurses zu erschaffen. So kann er sich auf Augenhöhe der Griechen begeben und das Leitbild des Idealmenschen in Form der Prophetie im Allgemeinen und in Form des Propheten des Islams im Spezifischen vorlegen.⁵

Da sich der Versuch Avicennas, der in seiner analytischen Grundlage zwischen einer ontologischen und einer eschatologisch Herangehensweise hin und her geht, schnell erschöpft, entwickelt er sich vor allem und letztendlich auf einer eschatologischen Basis. Zwei Indizien im Werk Avicennas haben uns zu dieser Einsicht geführt: Erstens stellt Avicenna die Frage nach der Prophetie am Schluss seiner philosophischen Schriften (bis auf zerstreute Anmerkungen in *Al-Nağāt*), insbesondere im Kapitel über das

4 Die Geschichte der schiitischen Theologie macht auf den göttlichen Ursprung des Imams aufmerksam und betrachtet ihn als Stellvertreter bzw. Nachfolger des Propheten. Der Hauptvertreter dieser Schule im Schiismus und in der rationalistischen Theologie ist Mullā Sadrā, der die Prophetie in drei Stufen konzipiert: **Gott (malek), Universum (falak) und Erde (molk)**. Der Prophet ist ihm zufolge bald Diener des Schicksals Gottes (*ḥādem al-qazā al-elāhi*) bald ärztlicher Diener der Natur (*kamā an al-tabība ḥādeṃa lel-tabī'a*), Vgl. Sarde Shirāzi, *Majmu'ih-i rasā'il-i falsafi-i Sadr al-Mu't'allihin, mushtamil bar āsar-i nāshinākhtih va chāp nashudih, tahqiq va tashih*, Hamid Naji Isfahani, Tehran: Bunyād-i Hikmat-i islāmiy-i Sadrā, 1389/2000, S. 296-297.

5 Vgl. Georges Vajda, *Introduction à la pensée juive du Moyen Age*, Paris: J. Vrin, 1947, S. 36.

Jenseits oder die Auferstehung, wobei er versucht, den Leser auf die Notwendigkeit der Prophetie und des Propheten aufmerksam zu machen. Zweitens verknüpft Avicenna die Prophetie trotz ihrer pragmatischen Funktionsweise als ein Weg zum Glück und zur ultimativen Seligkeit, mit der universalen Vernunft und deren höchsten Leitfigur unter Seienden. Mit anderen Worten: Der Prophet ist in dieser Hinsicht die Quintessenz der Schöpfung und der oberste Stellvertreter Gottes auf der Erde.

Diese Verbindung zwischen Gott und dem Propheten und ihre Übersetzung in das Begriffspaar Prophet-Philosoph oder Philosoph-König wurde schon zuvor von Fārābī thematisiert, ihre philosophische Konzipierung bzw. Konzeptualisierung und rationale Grundlegung durch Avicenna ist aber als ein vollkommen neues Projekt zu verstehen, welches das theologische und geschichtliche Schicksal dieser Frage in eine andere Richtung gelenkt hat.⁶ Der Aufgriff der Prophetiefrage durch Avicenna ist zum einen eine Art philosophische Auseinandersetzung und ein Versuch, sie auf das Niveau der Begrifflichkeit zu erheben. Zum anderen ist sie die Rekonstruktion des Leitbilds eines Gelehrten, der beabsichtigt, sich als dem jüdisch-griechischen Leitbild ebenbürtiger in die Geschichte zurückzuprojizieren. In dieser Auseinandersetzung besiegt schließlich, wie wir später sehen werden, die Theologie die philosophische Vernunft und der Philosoph lässt sich letzten Endes der Theologie unterordnen.

Das Thema der Prophetie geht ursprünglich auf das Altjudentum zurück, wo die Geschichte ihren aktuellen Sinn erhält, die heilige Schrift ans Licht tritt und der Begriff Gott seine neuzeitliche Bedeutung und Gegenwart annimmt. Von da aus erreicht das Leitbild der Prophetie und des Propheten den Islam und Muhammed, wie man im schiitischen und sunnitischen Hadith sehen kann, wird als Zusammenfassung und Wesen aller Propheten und zugleich als Telos des Weges seiner Vorgänger betrachtet. Der Koran verweist nicht nur auf die *Ahl al-kitāb* (Leute des Buches) und unterstreicht dadurch nicht nur den geschichtlichen aber auch den ontologischen Anschluss seines Propheten an die Propheten des Judentums und Christentums, sondern er führt in verschiedenen Stellen das

⁶ Jean Jolivet, „L'idée de la sagesse et sa fonction dans la philosophie des 4^e et 5^e siècles“, In *Arabic Sciences and Philosophy*, vol. I., 1991, S. 31-65.

Wort *anbiyā* (Propheten im Plural) ein, um die zeitliche Kontinuität und den geschichtlichen Hintergrund zu betonen.⁷

Der Name Muhammed wird im Koran vier Mal wiederholt, indem das Wort *nabi* (Prophet) und seine Varianten öfter (über vierzig Male) vorkommen, was eigentlich die Bedeutung des Propheten und der Prophetie hervorhebt. Dies ist daher noch wichtiger, da der Stellenwert Muhammeds in seiner prophetischen Funktion besteht und dass sich die Prophetie als diese eine Widerspiegelung Gottes und dessen Wort nur durch ihn konkretisieren lässt und durch ihn hindurch den Irdischen anvertraut wird. So sind die Nachricht und der Nachrichtenträger, die Prophetie und der Prophet unzertrennlich miteinander verflochten. Der Glaube an einen Gott, an die Wahrheit und an ihre universale Geltung fällt mit dem Glauben an den Propheten zusammen und es ist der Prophet, der imstande ist, das Wort Gottes zu entschlüsseln und es erkennen zu lassen. Zudem ist er das Symbol der Zeit und die Grundlage, auf der die Geschichte beruht.

Die Prophetie hat aber auch eine enge Beziehung zur heiligen Schrift und gehört zur Aufgabe des Propheten, diese Schrift mit Menschen (*nās*) zu diskutieren und ihnen deren Sinn und Begriff zu vermitteln. Da entfaltet sich die prophetische Funktion und das Wort des Propheten wird zu einem Beweis bzw. Ausweis des Wortes Gottes, was im Islam als *Hadith qudsi* bezeichnet wird.⁸ Gott, die Prophetie und die Schrift werden zu drei Grundlagen, die sich gegenseitig Sinn und Fülle geben. Was die Berufung Muhammeds anbelangt, kann man auch spezifisch auf die Neuorganisation der Scharia hindeuten, da das Gesetz das Erste und das Wichtigste ist, was das Schicksal und das Leben von Menschen regelt und organisiert.

Die Art und Weise, wie sich die Schrifttradition im Islam, die mit dem Koran beginnt, mit der Prophetie beschäftigt, ist anders als die in der Tora oder in der Bibel, obgleich mehr oder weniger mit demselben theoretischen

7 Koran 2, 91; 3, 112 u. 181; 4, 155. In der Sura *al-Mā'ida* (Koran 5, 20) spricht Mose mit seinem Volk über die Propheten, die vor ihm berufen worden sind, was auf die Kontinuität der Prophetie aus Sicht des Korans hinweist. Zudem wissen wir, dass die Sura 21 im Koran "al-Anbiyā" heißt.

8 Hadith qudsi, dessen Ort zwischen prophetischen Hadith und Offenbarung zu suchen ist, ist offenkundig aufgrund der Schwierigkeit seiner Authentizität mit vielen Schwierigkeiten bei seiner Authentifizierung verbunden. Vgl. Weber 1970, 251.

Gehalt. Propheten sind die Geschichte selbst und drücken den Gotteswillen auf der Erde und unter Menschen aus. Der Stellenwert, der dem Propheten im Islam zukommt, ist so hoch, dass ihn kein Sektenkampf herausfordern kann.⁹ In jeder Glaubensgemeinschaft sowie in jeder Sekte kann man Gott theologisch unterschiedlich auffassen (z.B. das Wesen Gottes und seine Eigenschaften; die Frage, ob man Gott sehen kann, ob man sich Gott, wie im Koran steht, körperlich vorstellen kann usw.) und dabei jeweils eine andere Meinung haben. Man kann sich über den Koran, die Schöpfung und deren Alter streiten. Mit dem Propheten ist es aber nicht so. Jeder vertritt die gleiche Ansicht über sein Dasein und dessen Relevanz. Konflikte und Streitigkeiten, die im Nachhinein zur Sektenentstehung geführt haben, sind auch, wie Aš'ari schreibt, erst nach dem Tod von Muhammed zustande gekommen.¹⁰

Wie wir jedenfalls bei Avicenna sehen werden, geht die Prophetie zum einen mit der Aufklärung und Unterrichtung einher, andererseits aber mit einer geheimnisvollen Welt, die sich im Traum auftut. Unter vielen Hadithen treffen wir auf einen Hadith in *Sahih Al-Buḥārī*, in dem Muhammed meint, dass von der Prophetie nichts anderes übrig bleibt als die Benachrichtigungen (*mubaširāt*). Und auf die Frage, was die *mubaširāt* sind, antwortet er: „Der wahre Traum“.¹¹ Es ist in diesem historisch-theoretischen Hintergrund, dass Avicenna im Laufe seiner Schaffensperiode über die Prophetie schreibt.

3. Philosophisch-theologische Konzeptualisierung der Prophetie bei Avicenna

Avicenna geht an die Frage nach der Prophetie, wie oben angedeutet, aus einem bald philosophischen bald theologischen Blickwinkel heran. Die

9 Hierzu geht es um die religiöse Konzeption der Prophetie und ihre geschichtliche Verbindung mit abrahamitischen Religionen. Jedwede materialistische Deutung, die wir z.B. bei Rhazes finden, oder weitere Prophetiebestreitungen, befinden sich außerhalb unseres Untersuchungsthemas und müssen separat behandelt werden.

10 Al-imām Abī al-Ḥasan ‘Alī ban Ismā‘īl Al-Aš‘arī, *Maqālāt al-islāmiyyīn wa ihtilāf al-muṣallīn*, taḥqīq wa šarḥ Nawwāf al-Ġarrāḥ, Bayrūt: Dār Šādir, 2006, 9.

11 Muhammad ibn Ismā‘īl Al-Buḥārī, *Al-Jāmi‘ al-Sahih*, Bd. 4, qāma binashrih-i Muhib al-Din al-Khatib, Caire: al-Salafia, 1979, 297. In einer anderen Textstelle berücksichtigt Al-Buḥārī den Traum als einen von 46 Maßstäben der Prophetie, Ebd., 296. Er meint auch, dass die Augen des Propheten geschlossen werden, sein Herz aber nicht, Ebd., (Bd. 2), S. 520.

Analyse der Prophetie bei Avicenna konstituiert in der Tat einen Hintergrund, wobei, wie wir auch bei Suhrawardi betrachten können, die Prophetie und die Philosophie aber auch Propheten und Philosophen voneinander nicht zu trennen sind.¹² Diese Herangehensweise Avicennas scheint dermaßen fundamental zu sein, dass es ihr gelungen ist, sich in der Geschichte durchzusetzen und andere Autoren zu inspirieren. Zu diesen Autoren gehört u. a. Ibn Meymūn, der in seinen Schriften über die Prophetie drei Auffassungen voneinander unterscheidet und betont, dass die zweite, nach der die Prophetie als Vollendung der menschlichen Natur angesehen werden kann, von Philosophen stammt.¹³ Abgesehen vom psychologischen Hintergrund in Avicennas Werk sowie vom Platz der Vernunft im Gebiet der arabisch-islamischen Sprache und Philosophie, ist es möglich, dass die arabischen Gelehrten auch die griechische Vernunft, *διάνοια*, im Auge hatten und dass diese etymologisch-denkerische Reise von Griechenland stammt und sich später in der arabisch-hebräischen Kultur eingebürgert hat.¹⁴

Wie wir es wissen, stellt Avicenna in seinem *Al-Šifā*, das er in einer schwierigen und vom Herumtreiben bestimmten Lebensperiode verfasst, sowohl philosophische als auch theologische Erkenntnisse zusammen, wobei er sich im letzten Teil von *Ilāhiyyāt* mit der Prophetie befasst. Dieselbe Gedanken wiederholen sich auch in *Al-Nağāt*, das eigentlich eine Zusammenfassung von *Al-Šifā* ist, aber auch nachträglich in *Dānišnamah*, welches wiederum eine persische Übersetzung und „Zusammenfassung“ von diesen beiden erstmaligen Wissenssammlungen (*Al-Šifā* und *Al-Nağāt*) ist. Aufgrund seiner denkerischen aber auch humanistischen Sorgen beschließt er aber, auf manche Fragen darunter die Prophetie immer wieder zurückzugreifen. Mit anderen Worten: Avicenna als dieser eine produktive

12 Šihāb al-Dīn Yahyā Suhrawardī, *Mağmū'ah-i mušannafāt-i Šayh Išrāq*, Ğild-i duwvum, muštamil bih Risālaī fi 'itiqād al-ḥukamā', tašḥiḥ wa-muqaddimaī bi Henry Corbin, Teheran: Pajuhishgāh-i 'Ulūm-i Insāni wa Mutālī'āt-i Fahangī, 1994, 216-222.

13 Al-ḥakīm Mūsā al-Qurtubī al-Andalusī Ibn Maymūn, *Dalālat al-ḥā'irīn*, taḥqīq al-ustād al-duktūr Ḥusayn Ātāy, Ankara: Ankara Üniversitesi, İlāhiyat fakültesi yayınları, 1974, 389. Ibn Maymūn hält sich gänzlich an die jüdische Tradition. Aufgrund einiger Anhaltspunkte ist sehr wahrscheinlich, dass er sich dabei auf Avicenna bezieht, Vgl. Vajda 1947, 141.

14 Harry Austryn Wolfson, „Maimonides on the Internal Senses“, In: *The Jewish Quarterly Review*, New Ser., Vol. 25, No. 4, 1935, 453-454.

Gelehrte, der vorm Schreiben nie zurückgeschreckt hat, hat uns zum Thema Prophetie weitere Texte zur Verfügung gestellt.

Außer Avicennas Schriften wie *Al-Šifā*, *Al-Nağāt* und *Dānišnāmah* befasst sich Avicenna in *Al-Mabda' va al-ma'ād*, *Risāleh-ye nafs* und *Al-Išārāt* aber auch in einer kurzen Abhandlung mit dem Titel *Fi isbāt al-nabowāt va ta'wila romuzehom va amsālehom* mit dieser Frage und stellt seine Kenntnisse darüber vor.¹⁵ Diese letzte Abhandlung, die in einer Sammlung von Avicennas Schriften *Tesa' rasāyela fi hekmah va al-tabī'iyāt* veröffentlicht worden ist, kennen wir dank einer im Jahr 1880 erschienenen Lithographie. Das Manuskript ist mit keinem Datum versehen, hat auch keine Einleitung, ist aber vom Inhalt her sehr wertvoll. Die erste wichtige Arbeit zur Bekanntmachung dieses Textes wurde 1991 von Michael Marmura geleistet, der es erneut herausgegeben und mit einer Einleitung und einer Übersetzung ins Englisch veröffentlicht hat.¹⁶ Diese kunstgerechte Arbeit ist dennoch nur innerhalb der Grenzen einer bloßen Publikation und Neuinterpretation der Prophetie in Bezug auf die Frage der Seele und deren psychologische Deutung geblieben, konnte darüber nicht hinausgehen und insbesondere die Verbindungen zu anderen Schriften Avicennas heraussuchen.¹⁷

Die Analytik der Prophetie bei Avicenna entfaltet sich im System seiner bald theoretischen bald praktischen Philosophie. Dass Avicenna so oft die Frage nach der Prophetie in seinen Schriften aufstellt, deutet auf die Bedeutung der Frage bei ihm hin. Obschon sein Diskurs diesbezüglich über einen bestimmten und einheitlichen Rahmen verfügt, sind der Kontext und zugleich die Art und Weise, wie er an die Frage herangeht, nicht immer

15 Die Abhandlung über die Seele (*Risāleh-i nafs*) ist gewissermaßen eine Übersetzung des *Al-Mabda'*, Vgl. Avicenna, *Risālehy-i nafs*, bā muqaddmah va hawāshī va tashih-i Mousā 'Amid, Hamadan: Dānishgāh-e bou Ali Sinā, 2004a. In *Dānišnāmah alāi* und im Teil *Tabīyyāt* treffen wir kaum auf etwas Neues, was man in den oben genannten Schriften nicht finden kann, Vgl. Avicenna, *Ṭabī'iyāt-i Dānišnāmah-i 'Alā'i*, bā muqaddimah va hawāshī va tašhīh-i Sayyid Muḥammad Miškāt, Tih-rān: Intiṣārāt-i Kitābfurūšī-i Dihhūdā, 2001, 145. In *Al-ta'rifāt* und im Teil, in dem Avicenna über die Vernunft schreibt, äußert er sich nicht über die Prophetie, Vgl. Avicenna, *Hudud yā ta'rifāt*, tarjumah-i Muhammad Mihdi Fulādvand, Teheran: Soroush, 1994, 11-16.

16 Vgl. Avicenna, *Risālat fi iḥbāt al-nubuwwāt* (Proof of Prophecies), Ḥaqaqaha wa qaddama laha Mišal Marmūrat, Bayrūt: Dār al-Nahar li-l-Našr, 1991.

17 Michael E. Marmura, „Avicenna's Psychological Proof of Prophecy“, In: *Journal of Near Eastern Studies*, Vol. 22, No. 1, 1963, 49-56.

gleich. Die Prophetiefrage, die insbesondere zur Erforschung der Vernunft und der Seele thematisiert wird, hat in *Al-Šifā* ganz eindeutig eine sozialpolitische Fungierung, während sie in *Al-Mabda' va al-Ma'ād* eine völlig theologische Dimension aufweist. Diese thematische Mannigfaltigkeit der Beschäftigung mit der Prophetie in Avicennas Schriften und seine Aufmerksamkeit auf diese Frage hegt beim Leser den Verdacht, dass er hinter allen diesen Versuchen eine Absicht versteckt. Um einer mittelmäßigen Hermeneutik auszuweichen, bedarf es zunächst, die Frage angesichts ihres philosophisch-denkerischen Hintergrunds und des Übergangs vom Griechentums zur jüdisch-christlichen Kultur zu stellen. Unsere Arbeit besteht nun darin, uns auf Avicennas Gedanken über die Prophetie zu beziehen und sie aus einem phänomenologischen Standpunkt zu betrachten.

In *Al-Mabda'* ist die Prophetie der Ausdruck der eindeutigen Neigung Avicennas zur Theologie, wobei er nochmals diesbezüglich eine Analyse des Themas vorantreibt. In *Fi isbāt* interessiert er sich für die Prophetie im Zusammenhang mit dem Jenseits und der Auferstehung. Werfen wir zuerst einen Blick auf *Al-Mabda'* und dann auf *Fi isbāt*. In *Al-Mabda'* befasst sich Avicenna nach einer Einleitung über die menschliche Seele und insbesondere über die Vernunft aber auch über den Abstraktionsvorgang der Gegenstände aus der Materie mit der Frage des Anfangs und des Ende des Seins. Dabei greift er das Prophetiethema auf. Die Frage nach der „Prophetie“ (*Al-nabowah*) beginnt mit dem Gedanken, dass Menschen jemanden benötigen, der ihnen die „wahre Seligkeit“ (*Al-saādat al-haqiqiah*) schenkt.¹⁸ Und der Überlegenste und Vollkommenste ist jener, der an dieser prophetischen Kraft erkannt wird. Dies ist die eine Grundlage des Prophetiedenkens bei Avicenna, bei dem er insbesondere auf die intersubjektive Verknüpfung zwischen Menschen und auf deren Bedürfnis nach jemandem, der ihre Polis mit dem Gesetz ausschmückt, verweist.

Zudem sind es drei Eigenschaften oder vielmehr Fähigkeiten versammelt in einem einzigen Menschen, die den Propheten als solchen prägen und auf denen die Prophetie beruht. Die erste Eigenschaft ist, dass

18 Avicenna, *Al-Mabda' va al-ma'ād*, feh ihtemām-i 'Abdilāh Nourāni, Dānishgāh-e Teheran va Mu'assesehy-e mutālī'āt-e islām-e dānishgāh-i MacGill, 1984, 115.

der Prophet nach der „Vernunftskraft“ (*tābe' al-qovat al-aqliyah*) handelt. Die vernünftige Handlung, die beim Propheten ohne eine Wissensnotwendigkeit erhalten werden kann, ist mit dem verflochten, was Avicenna eine „intuitive Fähigkeit“ (*Al-hads*) nennt. Diese letzte Fähigkeit, die über die der Vernunft hinausgeht, kann mit dem Instinkt verbunden sein, so dass der Körper als Beweis für diese Verbindung gilt. Phänomenologisch betrachtet bedeutet es, dass uns eine intuitive Fähigkeit die Welt unmittelbar zu erkennen gibt und veranlasst, dass die äußeren transzendenten Gegenstände dadurch in unserem Bewusstsein unmittelbar verfasst werden. Diesem Punkt stimmt auch Avicenna zu und ist der Ansicht, dass Einige - und dabei denkt er an Propheten - mithilfe der intuitiven Fähigkeit von allem oder von einem „Großteil“ (*aksar*) „intelligibler Gegenstände“ (*Al-ma'quālt*) auf einmal und in einem kurzen Zeitraum wissen.¹⁹ Die vermeintliche kurze Zeit deutet hierzu auf die Fähigkeit der Intuition hin, in der die Möglichkeit gegeben ist, die Welt und deren Gegenstände auf Anhieb zu erfassen und das im Gegensatz zu denen, die über dieses Vermögen nicht verfügen und dazu eine längere Zeit benötigen. Dieser Typus Mensch wird einzig und allein im Propheten möglich, also in jenem, dessen Kraft und Fähigkeit einem Feuer ähneln, das die aktive Vernunft anzündet und zum Licht des Wissens und der Erkenntnis wird.²⁰

Es gibt aber auch eine zweite Fähigkeit, die noch wichtiger als die andere Fähigkeit ist, nämlich die Einbildungskraft oder die Phantasie (*Al-hiāl*). Obschon auch bei normalen Menschen diese Fähigkeit im Laufe des Schlafes gegeben ist, ist doch diese Fähigkeit beim Propheten sowohl im Schlaf als auch in der Wachheit vorhanden.²¹ Abgesehen davon, dass die Verbindung von menschlicher und universeller Seele (*nofus al-ağrām al-samāviyah*) eine Welterkenntnis (*ma'refat al-kāināt*) veranlasst, ist Avicenna der Meinung, dass sich die Einbildung im Schlaf an zwei Momenten von ihrer Fungierung in der Wachheit unterscheidet. Der eine Moment ist die Sinnlichkeit, die Avicenna später mit dem Gemeinsinn identifiziert. Die Sinnlichkeit hat keine starke Aktionsmöglichkeit (*fe'l-e qawwi*), die Erfassung

19 Ebd., 116.

20 Ebd., 117. An diesem Punkt bezieht sich Avicenna auf den Koran, da sich hierzu die Analytik der Prophetie und die Interpretation der Scharia überschneiden.

21 Ebd.

vollzieht sich also durch den Gemeinsinn, was in der Tat auch von der Bedeutung der Einbildungskraft bei der Wahrnehmung spricht. Der zweite Moment ist die Vernunft, die an keinem Punkt mit der Einbildung identisch ist und nicht in der Lage ist, mit ihr in ontologisch unterschiedlichen Gegenstandsbereichen zu konkurrieren.²² Diese zwei Kräfte, die eine als Sinnlichkeit im Schlaf und die andere als Vernunft - insbesondere jene Vernunft, die aufgrund eines Anfalls oder einer Anwendung nicht agieren kann - öffnen den Weg für die Einbildung.

Das Verhältnis des Körpers zur Welt in Avicennas Gedanken und sein Versuch, die Funktionsweise des Gemeinsinnes und der Vernunft in der Interaktion mit der Einbildung zu erläutern, ist deshalb so wichtig, dass der Philosoph eigentlich danach strebt, zuerst das Wesentliche des Normalmenschen herauszufinden und das Herausgefundene in Verbindung mit seiner Analyse der Prophetie zu setzen. So kann er später soweit gehen und argumentieren, dass es jemanden gibt, dessen Einbildungskraft sehr kräftig und dessen Seele sehr stark ist, der sich mit Gemein- und Allgemeinsinnlichkeiten nicht befasst, in ihnen nicht versunken ist, sich alles in der Wachheit einzubilden und das Wesen des Seins dadurch zu erfassen vermag. Die Aktionsweise eines solchen Menschen - und dieser Mensch ist nun der Prophet - kann sich nach der Einbildung richten und er erfasst die Sachen durch die dadurch erhaltene Vertrautheit und Gewohnheit. Die Modalität der Erfassung ist so ausgestaltet, dass dieser Mensch ein Phantom des Erfassten wahrnimmt, das Erfasste in Geheimnisse und Symbole übersetzt und es durch Gleichnisse ausdrückt.

Avicenna schildert im Ausgang von diesen Gedanken die Aktions- und Handlungsweise des Propheten folgendermaßen:

Die Einbildungskraft des Propheten vollzieht sich nicht in Verbindung mit Seinsursprüngen (*mabādi al-kāenāt*), sondern im Zusammenhang mit dem Vermögen der aktiven Vernunft (*al-aql al-fa'āl*) und der Einsicht in das Wesen alles Vernünftigen. Dann vollzieht er die Einbildungskraft, stellt sich die Rationalitäten vor und ruft sie im Gemeinsinn hervor. So sieht er Gott, dessen Größe und dessen unbeschreibliche Macht. Somit ist er der Mensch, der die Vollendung

²² Ebd., 117-118.

der sowohl Vernunftskraft also auch Einbildungskraft zusammen hat.²³

Wir müssen darauf aufmerksam machen, dass der Begriff „Gemeinsinn“ zu einem der grundlegendsten Begriffe bei Avicenna zählt und als Äquivalent für die griechische „*Phantasia*“ zu verstehen ist.²⁴ Er ist der Verbindungsort aller inneren Sinne und die Kraft, alle Daten in sich aufzunehmen, sie zu objektivieren, das Wesentliche bei ihnen herauszuarbeiten und dadurch zum Bewußtsein zu kommen. Der Prophet ist jener, der aus der materiellen Welt heraus zum Wesensschau von Gegenständen und mithilfe seiner Vernunft zuerst zur unendlichen Phantasie- und Einbildungskraft und anschließend zum Selbst- und Gottesbewusstsein gelangt. Dies bildet aus der Sicht Avicennas die dritte Eigenschaft des Propheten, nämlich die Eigenschaft, dass der Prophet dank der Vernunft- und Einbildungskraft die Natur verwandeln kann (*taqiraha al-tabia'n*).²⁵ So erreicht Avicenna den letzten Gedanken über die Prophetie, die darin besteht, dass der Prophet durch die Kraft der Vernunft auf die Natur und Gegenstände der Welt auswirken und Änderungen veranlassen kann, was man Wunder nennt.²⁶

23 Ebd., 119. Die Textstelle in der Originalsprache lautet folgendes:

وليس تخيل النبي يفعل هذا في الاتصال بمبادئ الكائنات، بل عند سطوع العقل الفعال و اشراقه على نفسه بالمعقولات، فيأخذ الخيال و يتخيل تلك المعقولات و يصورها في الحس المشترك فيرى الحس لله عظمه و قدره لا توصف، فيكون هذا الانسان له كمال النفس الناطقه و كمال الخيال معا.

24 Diesbezüglich und im Zusammenhang mit dem Gemeinsinn versucht Avicenna über Aristoteles und das, was er in seinem *De anima* geschrieben hat, hinauszugehen, Vgl. Aristote, *De l'âme*, texte établi par A. Janine, traduction et notes de E. Barbotin, Paris: Les Belles Lettres, 1966, 425 a-b u. 426 a.

25 Avicenna 1984, 120.

26 Vgl. Jean Michot, „Prophétie et divination selon Avicenne. Présentation, essai de traduction critique et index de l'Épître de l'âme de la sphère“, In: *Revue Philosophique de Louvain*. Quatrième série, tome 83, n° 60, 1985, 508 u. 510. Wenn es um die Natur geht, ist vor allem der Avicenna als Arzt, der dazu schreibt. In der Analytik der Natur sieht Avicenna, phänomenologisch gesprochen, die Wirkung der Vernunft und das Wechselverhältnis zwischen der intuitiven Aktionsweise von dieser und der lebendigen Natur, in der eine göttliche Kraft (eine göttliche Vernunft) waltet. Es kann sein, dass sich Avicenna einigermaßen für eine „prophetische Medizin“ interessiert, für eine Art heilige Natur, Vgl. Franz Rosenthal, *The classical heritage in Islam*, translated from the German by Emile and Jenny Marmorstein, London: Routledge, 1992, 182.

Zum Leitbild der Prophetie bei Avicenna

Genauso wie der Titel selbst des *Al-mabda' va al-ma'ād* auf die Wichtigkeit der Frage nach Anfang und Ende der Welt, die Avicenna in dieser Abhandlung behandelt, hinweist, kann man auch über *Fi isbāt al-nabovāt* sagen, dass Avicennas Motivation in diesem Text ein autonomer Rückgriff auf die Frage nach der Prophetie ist. Wie es bei Avicenna öfter vorkommt, verfasst er diesen Text auf Wunsch von jemand anderem und beabsichtigt, zur Berechtigung der Prophetie Argumente zu liefern, an denen kein Denkgegner zweifeln kann. Hierzu beginnt Avicenna seine Analyse mit der Unterscheidung zwischen Gegenstand, Akt und Potenz. Er geht sodann auf den Unterschied zwischen Mensch und Tier ein, wobei er dem Menschen einige Eigenschaften wie etwa die vernünftige Seele, die nichts anderes als die Rationalität ist, die autonome und theoretische Vernunft zuschreibt.²⁷

Nach dieser Einteilung, die begrifflicher Natur ist, verweist Avicenna zum ersten Mal auf den Stellenwert des Propheten unter materiellen Gegenständen oder materiellen Formen (*al-sowar al-mādiyah*). In dieser Einteilung sind materielle Gegenstände entweder entwickelte (*namiyeh*) oder nicht-entwickelte. Die Entwickelten hält Avicenna für besser, vorteil- bzw. tugendhafter (*afzal*). Die entwickelten Gegenstände sind auch zweierlei: Entweder animal oder nicht animal, wobei animale Gegenstände wiederum vorteilhafter sind. Animale Gegenstände lassen sich weiter in zwei Gattungen unterteilen: Sie sind entweder vernünftig oder unvernünftig. Die Vernünftigen sind Unvernünftigen gegenüber überlegen, genauso wie auch unter Vernünftigen jene, die mit *intellectus in habitu* (*malakeh*) sind, überlegener sind. Der Prophet ist jenes vernünftige Wesen, das über *intellectus in habitu* verfügt und jeder seines Aktes (*al-fe'l al tām*) unmittelbar zustande kommt und in ihm alle Vorteile und Tugenden terminieren.²⁸

Mit dieser höchsten Tugend ist der Prophet der Adressat der Offenbarung, welche er am besten nutzt. Avicenna verwendet das Wort „*ifāzah*“ für die Offenbarung und glaubt, dass die Welt eine göttliche Gabe ist. Er betrachtet die Vernunft als aus dem Ursprung der göttlichen Gabe stammende und die Gegenstände als die Gottesvernunft widerspiegelnden.

27 Marmura 1963, 42-43.

28 Ebd., 46.

Die Aufgabe des Propheten besteht in der Aufklärung und Vermittlung der Offenbarung, damit das Beste dadurch für die Welt erreicht wird. Das Beste in der sinnlichen Welt ist der Politik und im Gebiet der Vernunft der Wissenschaft überlassen worden (*salāh al-ālam al-hesi bel-syāsah va al-ālam al-aqli bel-elm*).²⁹

Bisher ist Avicenna mit der Begründung der Prophetie im Allgemeinen beschäftigt. Von nun an versucht er aber, der Berechtigung (*sihah*) der Prophetie beim Propheten des Islams nachzugehen. Da können wir sehen, wie er eindeutig den Propheten in der griechischen Kultur kontextualisiert und wie er den Versuch unternimmt, den Stellenwert der Prophetie in Verbindung mit griechischen Philosophen zu untersuchen. Dabei hält er die Prophetie für etwas Geheimnisvolles und bezweckt, ihr Geheimnis zu lüften, zumal, Platon zufolge, wer die Geheimnisse des Propheten nicht kennt, das Reich Gottes nicht betreten darf (*man lam yaqfa alā ma'āniā romuz al-rasul, lam yanil al-malikuta el alāhi*).³⁰

Um diesen Zweck zu erreichen, stützt er sich auf die Interpretation der Āya Nur (Sure Nur, Āya 35) und analysiert sie sehr sorgfältig.³¹ Diese Interpretation Avicennas hat eine theologische Grundlage, die schnell eine griechische Färbung bekommt. Hierzu orientiert er sich an Aristoteles und an seine Philosophie, da man anscheinend nur dadurch diese Āya und im Ausgang davon die Prophetie verstehen kann. Avicenna, der seine ganze philosophische Kraft mobilisiert, um diese Āya mithilfe Aristoteles zu analysieren, trennt seinen Weg von dem der „Scharia-Anhänger“. Diese Trennung ist aber wie immer schmerzhaft. Um das Schmerzhafte zu mildern, widmet er einen beträchtlichen Teil des Textes der Begründung der Auferstehung und betrachtet die Prophetie aus diesem Blickwinkel.³² So

29 Ebd., 47.

30 Ebd., 48.

31 Ebd., 49.

32 Wir dürfen nicht vergessen, dass die christliche Theologie im Anschluss an zuerst Augustinus und später Bonaventura den Versuch unternimmt, Platon und Aristoteles durch Jesus zu ersetzen und im Kampf zwischen Vernunft und Glauben den zweiten zu vertreten und zu verteidigen. Bei Avicenna ist aber diese Bezugnahme auf Philosophen völlig anderer Natur: Der Prophet ist Philosoph und drückt sich durch „Gotteswort“ aus. Diese unmögliche Verbindung, die bei vielen muslimischen Gelehrten vorkommt, wurzelt in einer jüdischen Weltanschauung, nach der die Prophetie und Jahve „gleichsprachig“ sind und der Prophet

endet der Diskurs Avicennas, nachdem er sich über die Vernunft und das Sein geäußert hat, in Gedanken über das Jenseits und Fragen nach Hölle und Paradies, deren Geheimnisse er wiederum durch den Rekurs auf den Propheten und das ihm durch die Offenbarung Vermittelte zu entdecken versucht.³³

Sowohl *Al-mabda'* als auch *Fi isbāt* stellen jeweils Auffassungen dar, nach denen die Prophetie als Weg zur Seligkeit zu verstehen ist und das erhabene schöne Schicksal des Propheten vor uns dasteht. Im ersten Text schließt Avicenna seinen Diskurs mit der Fähigkeit des Propheten bei der Verwandlung der Natur ab und stellt dabei jemanden dar, der das Symbol der höchsten Vernunft und zugleich Intuition aber auch eines verkörperten und auf Gott gerichteten Bewusstseins ist. Und im zweiten Text wird der Prophet, der im Vorgang der Schöpfung und unter Seinsgegebenheiten als erhabene Leitfigur gilt, zu einem Führer, der uns zur nächsten und letzten Welt leitet und uns mit deren Wegen bekannt macht.

Es bedarf jedoch einer Bezugnahme auf andere Schriften Avicennas, um zu sehen, inwiefern sich die Seele des Propheten, die, Avicenna zufolge, den höchsten Platz unter Phänomenen einnimmt und das höchste Wesen des vernünftigen Menschen darstellt, als Ausdruck seiner geistigen Kraft sowie seiner göttlichen Natur begreifen lässt. In *Al-Nağāt* gilt die Prophetie als Telos des vernünftigen Menschen, als dessen höchste Rationalität und zugleich als Vorbild einer Seinsrationalität überhaupt, welche die Prophetie mit der göttlichen Rationalität verbindet. Die Vernunft und die Antizipationsfähigkeit gehören zur prophetischen Aktions- bzw. Funktionsweise der Prophetie. Avicenna spricht in *Al-Nağāt* von dieser Vernunft in jenem Teil des Textes über die Natur (*tabi'iyāt*), wo er die Verbindungen zur göttlichen Vernunft (*aql al-qudsiyah*) aussucht.³⁴ Der Prophet ist jener, der diese Vernunft, welche das höchste menschliche Vermögen ist, in sich hat.³⁵ Dies zeigt noch einmal, dass der Übergang

widerspiegelt das Licht Gottes. Auf diese Weltanschauung greift Avicenna zurück und legt seine spezifische Deutung vor.

33 Ebd., 58-60.

34 Avicenna, *Al-Nağāt min al-ğarq fi baħr al-dalālāt*, bā vīrāyish va dībāchah-'i Muħammad Taqī Dānish'pazhūh, Teheran: Dānishgāh-i Teheran, 1985, 339.

35 Ebd., 341 auch Vgl. Fazlur Rahman, *Prophecy in Islam: Philosophy and Orthodoxy*, London: Allen & Unwin, 1958, 20.

Avicennas vom Philosophen zum Theologen ein Teil seiner theoretischen Aufgabe ist und dass er bei seinen Gedanken über die Vernunft und die Schöpfung der materiellen Welt auf der Suche nach jenem erhabenen Individuum ist, welches das Wesen des Seins verkörpert und dessen Vernunft, die prophetische Vernunft, ein göttliches Wesen enthält. Mit anderen Worten: Avicenna ist der Meinung, dass die philosophische Vernunft in ihrem Wesen aber auch in ihrer Zweckbestimmung eine prophetische Vernunft ist, welche das Wesen der Welt erfasst und in die Tiefe des Seins hineindringt. Diese Vernunft ist das Leitbild Avicennas und der Prophet, der diese Vernunft in seiner Seele innehat, die menschliche Leitfigur für Menschen.

4. Weitere Aspekte des Prophetiegedankens bei Avicenna

Anders als *Al-Mabda'*, *Fi Isbāt* und *Al-Nağāt*, in denen die Prophetie, wie wir gesehen haben, in einem rein theoretischen Rahmen und als Grundlage für deren universell-philosophische Perspektive ausgeführt wird, wendet sich Avicenna in *Al-Šifā* dem Aspekt des Propheten als menschlichen Leitfigur im universell-philosophischen Zusammenhang ab und verweist auf die Kehrseite der Prophetiefrage d.h. auf die (pragmatische) Angewiesenheit auf den Propheten und hebt dabei die soziale Dimension der Prophetie und deren Notwendigkeit für die Polis (*al-madineh*) hervor.³⁶ In *Al-Šifā* wird der Prophetie einen vollkommen politischen Aspekt zugeschrieben und die Aufgabe des Propheten wird in der Umsetzung und Vollendung der Scharia definiert.³⁷ Mit anderen Worten: Alles, was zuvor dem Propheten als Führende zur Seligkeit zugeteilt wurde, erhält in *Al-Šifā* eine politische Bedeutung mit der Begründung, dass der Prophet als dieser eine sich unterscheidende Mensch (*insān al-mutamāyiz*) ausgestattet mit Wissen und Scharfsinnigkeit und beauftragt zur Führung zur Seligkeit die einzige Instanz ist, die die Verantwortung für die Führung und Umsetzung tragen

36 Avicenna, *Al-Šifā*, al-Ilāhiyyāt 1, rāğa'ahu wa-qaddama lahu al-duktūr Ibrāhīm Madkūr, taḥqīq al-ustāḍayn al-ab Qanawātī, Sa'īd Zāyid, Le Caire: Organisation générale des imprimeries gouvernementales, 1960, 441.

37 Ebd. 445.

kann. Dieser Mensch, der sich von anderen Menschen unterscheidet, ist *mota'aleh*.³⁸

In *Al-Išrāt*, der zu den letzten Texten Avicennas zählt, wendet sich dieser der Mystik und der Rätselhaftigkeit zu, wobei wir seine Gedanken nicht mehr deuten können, ohne sie zuvor nicht entschlüsselt zu haben. Weder in seinem Diskurs über die Vernunft noch in seiner praktischen Philosophie oder in dem Passus, wo er sich in diesem Text über die Seligkeit äußert, treffen wir auf keinen deutlichen Hinweis auf das Prophetiethema. Um den Text zu verstehen, muss man interpretatorisch vorgehen und einen kritischen Vergleich zu anderen Werken Avicennas erstellen. So sieht man eine Hindeutung auf das Bedürfnis des Menschen nach jemand anderem aus seiner Spezies und auf die Bedürfnisse des Lebens unter Menschen überhaupt, was, wie von Tusi gedeutet wird, im Großen und Ganzen die Notwendigkeit der Polis und die der Prophetie unterstreicht.³⁹

Der Übergang Avicennas von einem denkenden Philosoph-Theologen zu einem interpretationsbedürftigen Mystiker ist als der Übergang von jemandem aufzufassen, der die Philosophie mit der Mystik verbindet und seine prophetische Leitfigur einer geheimnisvollen Introspektion überlässt. Anders formuliert: Was Avicenna in *Al-Šifā* und *Al-Mabda'* interpretiert, benötigt nun eine Interpretation. Dies besagt, dass die Prophetie, die einst als Schicksal des Menschen sowie dessen gehobenen Stellenwert in Weltverhältnissen aber auch als die Quintessenz der Vernunft betrachtet wurde, zieht sich nun am Ende des Lebens Avicennas in eine mystische

38 Ebd. 446; Avicenna 1985, 718. Die Bezeichnung *mota'aleh* geht mit einer Zweideutigkeit einher. Sie bedeutet mal göttlich mal Gott-Kenner oder Theologe. Zudem ist die Verwendung „*elāh*“ in diesem Kontext von großer Bedeutung, da dieses Wort, das von dem hebräischen „*alohim*“ abgeleitet worden ist, den göttlichen Charakter des Propheten unterstreicht. Der Gebrauch von diesem Wort, das dieselbe Bedeutung hat wie „*allāh*“, vermeidet einen Polytheismusvorwurf und besagt zugleich, dass der Prophet einerseits mit seinem göttlichen Wesen seine prophetische Berufung vollzieht und dass er andererseits jener Agent der Umsetzung des Befehles Gottes und dessen Scharia auf der Welt ist. Vgl. Meryem Sebtı, „Le gouvernement selon Avicenna: providence divine et statut de la politique dans la Métaphysique du *Šifā'*“, In: *Archives de Philosophie*, 4 Tome 82, 719-728.

39 Avicenna, *Al-Ishārāt va al-tanbihāt*, al-qism al-rābī', ma'a sharh-i Nasir al-Din al-Tusi, Tahqiq Suleimān Dunyā, 2004b (Bd. 4), 60-63; Shams Inati, *Ibn Sīnā and mysticism: Remarks and admonitions*, Part four, London/New York: Kegan Paul International, 1996, 82-83.

Einsamkeit zurück. So wird in *Al-Išârât* das Dasein der Prophetie durch das Geheimnisvolle der Mystik ausgelöscht, und der Avicenna glaubt anscheinend nicht so sehr an die Notwendigkeit der Menschheitsführung durch den Propheten. Die avicennasche Prophetie in *Al-Išârât* sieht ihre Bestimmung in einer mystisch-irdischen Ausprägung, da sich Avicenna, wie man mehrfach vermutet, in der Letztphase seiner Schaffensperiode und nach vielen Lebensprüfungen mit jener Tendenz in der Geschichte in Übereinstimmung sieht, bei der die mystischen und mysteriösen Elemente überwiegen.

5. Fazit

Die Darstellung der Prophetie bei Avicenna ist ein Versuch zur Darstellung des ontologischen Stellenwerts des Propheten als Wesen der erhabensten Seienden und Gegenstände des Seins. Das Symbol des Idealmenschen, das im Propheten zu Erscheinung kommt, ist einerseits der Ausdruck der philosophischen Einstellung Avicennas, was man auch bei Mystikern findet, indem sich diese auf die Suche nach perfektem Menschen begeben, und andererseits die Widerspiegelung der Seinsverfassung, da der Prophet jene Verkörperung des erhabenen Menschen ist. Die christliche Trinität und dabei insbesondere der Leib Christi, der sich als Gegenwart Gottes auf der Erde begreifen lässt, übersetzt sich bei Avicenna in die Figur des Propheten.⁴⁰

Betrachten wir diese Einstellung als Rekonstruktionsversuch des iranisch-islamischen Vorbilds (insbesondere bei der Idee des Königs als Schatten Gottes und deren Fortsetzung im Imam in der schiitischen Denkwelt), das sich dem jüdisch-griechischen Vorbild gegenüberstellt, betreten wir dann zugleich die politische Einstellung Avicennas. Mit anderen Worten: Es gibt eine Korrelation zwischen der ontologisch-

40 Avicenna 1960, 442. Die Hindeutung auf die Trinität erschafft eine christliche Haltung, was von Bedeutung ist. Der Leib des Propheten ist die Erscheinung des göttlichen Leibes, genauso wie ein irdisches Bauwerk wie die Kaaba ein Symbol Gottes ist. Im Großen und Ganzen, wie wir es im Ausgang der islamischen Philosophie wissen, werden manche Analysen auch bei Avicenna, genauso wie bei anderem muslimischen Philosophen, unter Einfluß der christlichen Theologie und im Vergleich dazu entwickelt, Vgl. Avicenna, *Al-ta'liqât, haqqaqahu wa-qaddama lahu 'Abd al-Rahmân Badawî, Al-Qâhirat: Al-hay'at al-misriyya al-'amma li-al-kitâb, 1973, 75-76.*

universellen Einstellung Avicennas in Bezug auf die Prophetie und der unausweichlichen Führungsfunktion des Propheten unter Menschen, was notwendigerweise die sozial-politische Dimension der Frage einschaltet. Der Prophet ist hierzu das Symbol des Willens und der inneren Kraft von Menschen, denen er die Seligkeit vorführt.

Die Rationalität der Prophetie konstituiert das ausschlaggebende Thema der Fragestellung Avicennas, nach der die Vernunft ihren eignen Schöpfungsvorgang im Propheten abschließt und sich in dieser neuen Form in ihm walten lässt. Die Prophetie bei Avicenna ist die Darstellung des neuen Menschen in einer philosophischen Perspektive mit einer poetisch-mystischen Färbung. Es ist nicht grundverkehrt zu behaupten, dass die Prophetie bei Avicenna in Anlehnung an das Leitbild des orientalischen Menschen auf seiner Suche nach der Rekonstruktion der Polis entworfen worden ist. Das Wesen der Prophetie kann man auch an einem anderen Ort suchen, nämlich in dem, was Avicenna *buyeš* oder *šo'ur* (Bewusstsein) nennt und worin er die Spitze der Vernunft sieht.⁴¹

Es ist aber auch nicht abwegig zu denken, dass Avicenna angesichts seiner eigenen Denk- und Vernunftskraft bei der Untersuchung der Prophetie und der göttlichen Vernunft gewissermaßen an sich denkt und versucht eigentlich, durch die Thematisierung der Prophetiefrage sich selbst indirekt zu ehren, d.h. jenen Menschen zu ehren, der aus der Vernunft ein Schloss erbaut, dessen Gäste prophetähnliche Philosophen oder, wie Abaelardus sagt, „pagane Propheten“ (*kīš*) sind.⁴² Der grundlegende Widerspruch bleibt dennoch bestehen: Die eschatologische Analytik der Prophetie bei Avicenna ist auch als Zeichen einer Zerstörung der Vernunft in einer religiösen Tiefe zu deuten. Mit anderen Worten: Das avicennasche

41 Avicenna, *Al-Mubāḥaṭāt*, taḥqīq wa ta'līq Muḥsin Bīdārfar, Qum: Intiṣārāt-i Bīdār, 1992, 440. Dieses innere Bewusstsein unterscheidet sich von dem, was in der Mystik oder Theologie thematisiert wird. Wie wir sehen können, gelingt es Avicenna, die Frage nach dem Bewusstsein des Bewusstseins (بالذات الشعور بالشعور) zu stellen, was aus einem erkenntnistheoretischen Standpunkt betrachtet weit über den Denkstand seiner Zeit hinausgeht.

42 Étienne Gilson, *Études de philosophie médiévale*, Strasbourg: Commission des publications de la Faculté des lettres, 1921, 26. Ich habe mich auf Abaelardus und auf das Wort „pagan“, das er verwendet, bezogen, um dadurch das mehrdeutige Verhältnis zwischen Propheten und Philosophen aber auch den Platz, den Avicenna hierbei einnimmt, zu verdeutlichen.

Denken, das darauf abgezielt ist, eine Leitfigur in Anlehnung an die griechische Leitfigur des Philosophen zu erschaffen, vertreibt seinen Idealmenschen aus der fertilen Erde der Vernunft und wirft ihn in ein unbekanntes Himmelreich hinein. So wird der Philosoph zum Hermeneutiker und der Prophet als diese eine leibliche Gegenwart, auf die Menschen angewiesen sind, endet durch die Schrift und Interpretation im Schweigen.

**Between Cultural Conflict and Cultural Dialogue:
On Foreign Cultural Policy of the Islamic Republic of Iran in the West -
or on Iran's Image since 1979**

Mehrdad Saeedi¹

(pp 149 to 163)

Received: 02.05.2020; Accepted: 19.06.2020

Abstract

The subject of the present article is the foreign cultural policy of the Islamic Republic of Iran towards the Western world consisting of commonwealth countries with equal value bases. Although the author's main focus in selecting instances to study Iran's cultural interaction and confrontation with the West is not on a specific Western country, in all instances he has a glimpse of the Federal Republic of Germany due to the extent and antiquity of the country's relations with Iran before and after the Islamic Revolution. The aim of this article is to examine the political events that have not only been of historical importance, but also, from the viewpoint of cultural policy, played a significant role in shaping the more or less negative image of contemporary Iran in the Western world and its media empire. The author has attempted to neutrally portray Iran's official attitudes and stances toward controversial political-cultural events with the West to a Western and specifically German-speaking audience. The analytical framework of this article is formed by the events after the Islamic Revolution of Iran as the most historic moment in the contemporary history of Iran under the influence of the colonial powers and the turning point of the return to Islamic identity of this country.

Keywords

Foreign cultural policy, cultural clash/conflict, intercultural dialogue, country image, Islamic Republic of Iran, Federal Republic of Germany, Western world.

¹ .Official translator and free researcher in the field of Persian language countries, Berlin,
E-mail: Mehrdad.Saeedi@outlook.de.



Copyright © The Author(s); This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License (CC-BY-NC-ND).
Website: www.spektrumiran.com

میان تعارض فرهنگی و گفتگوی فرهنگی: سیاست فرهنگی خارجی جمهوری اسلامی ایران در قبال غرب - یا تصویر ایران از سال ۱۳۵۷ به بعد

مهرداد سعیدی^۱

(صفحات ۱۴۹ تا ۱۶۳)

تاریخ دریافت: ۱۳ اردیبهشت ۱۳۹۹؛ تاریخ پذیرش: ۳۰ خرداد ۱۳۹۹

چکیده

موضوع این مقاله، سیاست فرهنگی خارجی جمهوری اسلامی ایران در برابر جهان غرب متشکل از کشورهای دارای ارزش‌های مشترک است. اگرچه تمرکز اصلی نویسنده در انتخاب نمونه‌ها برای بررسی تعامل و تقابل فرهنگی ایران با غرب بر کشور خاصی از غرب نیست، اما در تمامی موارد به دلیل گستردگی و قدمت روابط، نگاهی به جمهوری فدرال آلمان دارد - چه قبل و چه پس از انقلاب اسلامی. هدف این مقاله بررسی رویدادهای سیاسی‌ای است که نه تنها از نظر تاریخی حائز اهمیت بوده‌اند، بلکه از منظر سیاست فرهنگی نیز نقش بسزایی در شکل‌دهی به تصویر کم‌وبیش منفی ایران معاصر در جهان غرب و امپراتوری رسانه‌ای آن ایفا کرده‌اند. نویسنده کوشیده است مواضع و نگرش‌های رسمی ایران را در قبال رویدادهای چالش‌برانگیز فرهنگی-سیاسی با غرب به‌ویژه برای مخاطبان غربی و آلمانی‌زبان به‌صورتی بی‌طرفانه ترسیم کند. چارچوب تحلیلی این مقاله را رویدادهای پس از انقلاب اسلامی ایران به‌عنوان مهم‌ترین لحظه تاریخی در تاریخ معاصر ایران تحت تأثیر قدرتهای استعماری و نقطه عطف بازگشت به هویت اسلامی این کشور تشکیل می‌دهد.

کلمات کلیدی

سیاست فرهنگی خارجی، تعارض فرهنگی، گفتگوی بین‌فرهنگی، تصویر کشور، جمهوری اسلامی ایران، جمهوری فدرال آلمان، جهان غر

1. مترجم رسمی و پژوهشگر مستقل در حوزه کشورهای فارسی‌زبان، برلین
پست الکترونیکی: Mehrdad.Saeedi@outlook.de

Zwischen Kulturkampf und Kulturdialog Zur Auswärtigen Kulturpolitik der Islamischen Republik Iran gegenüber dem Westen - oder zum Iran-Image im Westen seit 1979

Mehrdad Saeedi¹

(S. 149-163)

Eingegangen: 02.05.2020; Angenommen: 19.06.2020

Zusammenfassung

Gegenstand dieses Artikels ist die auswärtige Kulturpolitik der Islamischen Republik Iran gegenüber der westlichen Welt, die aus Staaten mit gemeinsamen Wertgrundlagen besteht. Obwohl der Autor bei der Auswahl von Beispielen zur Untersuchung der kulturellen Interaktion und Konfrontation Irans mit dem Westen keinen spezifischen westlichen Staat in den Fokus nimmt, berücksichtigt er aufgrund des Umfangs und der Tradition der Beziehungen insbesondere die Bundesrepublik Deutschland – sowohl vor als auch nach der Islamischen Revolution. Ziel dieses Artikels ist es, politische Ereignisse zu untersuchen, die nicht nur von historischer Bedeutung waren, sondern aus kulturpolitischer Perspektive auch eine entscheidende Rolle bei der Prägung des mehr oder weniger negativen Bildes des heutigen Iran in der westlichen Welt und deren Medienimperium spielten. Der Autor versucht, die offiziellen iranischen Haltungen zu kontroversen politisch-kulturellen Ereignissen mit dem Westen für ein westliches, insbesondere deutschsprachiges Publikum neutral darzustellen. Den analytischen Rahmen dieses Artikels bilden die Ereignisse nach der Islamischen Revolution Irans als historisch bedeutsamster Moment der neueren iranischen Geschichte unter dem Einfluss der Kolonialmächte und als Wendepunkt der Rückbesinnung auf die islamische Identität des Landes.

Schlüsselwörter

Auswärtige Kulturpolitik, Kulturkampf, interkultureller Dialog, Länderimage, Islamische Republik Iran, Bundesrepublik Deutschland, westliche Welt.

¹ . Beeidigter Übersetzer und unabhängiger Forscher für persischsprachige Länder, Berlin

E-Mail: Mehrdad.Saeedi@outlook.de



Copyright © Der/die Autor(en); Dieses Werk ist lizenziert unter einer Creative Commons Namensnennung – Nicht kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International (CC-BY-NC) Lizenz. Homepage: www.spektrumiran.com

Zwischen Kulturkampf und Kulturdialog

Zwischen Kulturkampf und Kulturdialog Zur Auswärtigen Kulturpolitik der Islamischen Republik Iran gegenüber dem Westen - oder zum Iran-Image im Westen seit 1979

Mehrdad Saeedi¹

Einleitung

Ich möchte einleiten mit den Worten von Theodor Heuß, dem ersten Bundespräsidenten der BRD, der bereits 1920 das Hauptziel der Kulturpolitik so formulierte:

Mit Politik kann man keine Kultur machen, aber vielleicht kann man mit Kultur Politik machen.²

Wenn wir demnach von der Auswärtigen Kulturpolitik eines bestimmten Landes oder besser Nationalstaates reden, dann meinen wir nichts Anderes als seine Bemühung, im Namen der Kultur, am Ende Politik für sich selbst zu machen, das heißt, seinen eigenen nationalen Interessen zu folgen. Und dafür will man in erster Linie dem Ausland ein positives Image des eigenen Landes vermitteln. Dieses positive Image im kulturaußenpolitischen Kontext geht stark einher mit dem Begriff „Soft Power“ vom amerikanischen Politikwissenschaftler Joseph Nye, als indirekte Einflussnahme und Machausübung in den internationalen

1 Freier Sprach- und Regionalforscher mit Schwerpunkt auf dem persischen Sprachraum. Studium der Germanistik und Iranistik an der FU Berlin sowie Universität Potsdam und Promotion in Zentralasien-Studien an der HU Berlin. E-mail: Mehrdad.Saeedi@outlook.de.

2 Zit. nach Andrei S. Markovits/Simon Reich (1998): Das deutsche Dilemma. Die Berliner Republik zwischen Macht und Machtverzicht, Berlin, S. 302.

Beziehungen³. Im allgemeinen Sinne kann man das positive Image im Prinzip mit gutem Ruf von einzelnen Menschen vergleichen, die nach sozialer Akzeptanz und Anerkennung streben und nicht isoliert leben wollen und können.

Mit „Image“ als dem Hauptschlagwort in meinem Beitrag meine ich übrigens das vordergründig subjektive gewonnene, dominante Gesamtbild, das in einer ausländischen Gesellschaft von einem bestimmten Land assoziiert wird und von längerer Dauer ist, oder mit anderen Worten, es wandelt sich nicht leicht und schnell.

Im Falle von Iran haben wir mit einem Sonderfall zu tun: Das Land muss nämlich nicht wie die meisten Länder von einem neutral-unauffälligen Image zu einem positiven Image wechseln - denken wir hier an die ehrgeizigen Großprojekte von Qatar, dem kleinen Staat am Persischen Golf, wie das internationale Fernsehunternehmen Al Jazeera und die Veranstaltung der Weltmeisterschaft 2022. Iran seinerseits braucht sich erst einmal von seinem zutiefst negativen Image im Westen loszulösen. Dieses negative Image Irans im Westen ist nicht nur das Ergebnis von historischen Umständen im letzten Jahrhundert, insbesondere seit 1979, sondern auch von aktuellen Nachrichten in Bezug auf Irans vermeintliche Einmischung in die Angelegenheiten seiner Nachbarländer oder Nachrichten in Verbindung mit seiner Menschenrechtslage, welche regelmäßig an den Pranger westlicher Medien kommen.

Ich möchte nebenbei daran erinnern, dass ich hier nicht vom Iran-Image in nicht-westlichen Gesellschaften spreche. Die Iran-Images in und außerhalb des Westens entsprechen sich nicht, etwa wenn man an das Iran-Image in Lateinamerika, Afrika oder in Süd- und Ostasien denkt. Im optimistischsten Fall können wir davon ausgehen, dass Iran in den meisten Ländern dieser Regionen als ein normales Land wie jedes andere Land wahrgenommen wird oder einfach gar nicht wahrgenommen wird, ganz im Gegensatz zum Iran-Image im Westen als dessen ideologischer Feind mit seiner islamistischen Ideologie.

Mit Iran haben wir also mit einem Land zu tun, das ein klares Image-Problem in der westlichen Welt hat und dies seit dem Ende der 1970er

³ Nye (2004): *Soft Power. The Means to success in world politics*, New York, S. xii.

Jahre. Davor war das Image Irans weniger politisch-ideologisch belastet, sondern war mehr historistisch-exotisch gefärbt, und dies dank zwei starker Assoziationen: einmal dank der allgemeinen Assoziation Irans mit dem alten Persien, das sogar als offizielle Landesbezeichnung im Ausland bis 1935 in Gebrauch war. Man sah also im Iran ein exotisches Land aus 1001-Nacht oder ein despotisches Großreich in der Antike, das man aus den Perserkriegen in den Geschichtsschulbüchern kannte. Die andere Assoziation ist auf die Person des Schahs selbst bezogen. Er verkörperte für weite Teile der westlichen Öffentlichkeit einen gebildeten, modern-westlichen, aber irgendwie auch orientalischen Monarchen, der absolutistisch herrschte, üppig lebte und die Schönheit seiner Frauen man bewunderte. Nebenbei muss ich natürlich daran erinnern, dass für viele aus der 68-Generation das Iran-Image in der BRD vom Schah-Besuch 1967 in Berlin und dem Tod von Benno Ohnesorg stark geprägt ist. Nichtsdestotrotz galt Iran mit Mohammad Reza Pahlavi als dessen Alleinherrscher, dem Westen, besonders den USA gegenüber, ein geostrategischer Verbündeter im Kalten Krieg und somit ein befreundeter Staat mit einem modern-westlichen Königshaus und nicht wie später ein unberechenbarer verfeindeter Staat, den man seit 1979 immer wieder und mit pejorativem Unterton als „Gottesstaat“, „Schurkenstaat“ oder „Mullah-Regime“ bezeichnet.

Das Image-Problem Irans geht auf die wohl wichtigste, politisch turbulente Periode der modernen Geschichte des Landes, nämlich die Islamische Revolution 1979 und den Sturz der kulturpolitisch säkular-nationalistisch gesinnten Pahlavi-Monarchie zurück. Ein Schlüsselereignis in der Ereigniskette der Jahre vor und nach der Revolution ist die Besetzung der amerikanischen Botschaft in Teheran und die Geiselnahme von deren 52 Personal für 444 Tage (vom 4. November 1979 bis zum 20. Januar 1981). Auf dessen Gründe, die durchaus mit dem ungeheuren Ausmaß der amerikanischen Macht auf iranischem Boden, deren Sonderrechte sowie quasi-kolonialistischen Einfluss auf den Schah hatte, brauche ich hier nicht einzugehen, weil sie keine kulturaußenpolitische Relevanz haben. Fest steht aber, dass seit diesem image-prägenden Ereignis, das übrigens zum Bruch der diplomatischen Beziehungen mit den USA bis heute geführt hat, besteht das Image-Problem Irans im Westen mehr oder weniger. Im Folgenden möchte ich aber anhand von fünf Fallbeispielen mit kulturaußenpolitischer

Relevanz zeigen, wie sich Iran selbst gegenüber dem Westen positionierte und darstellte. Jedes Fallbeispiel repräsentiert eine politische Persönlichkeit sowie eine dafür charakteristische Zeitperiode innerhalb des über 40-jährigen Bestehens der Islamischen Republik Iran.

Fallbeispiele

1. Das erste Fallbeispiel betrifft Ajatollah Seyed Ruhollah Mousawi Khomeinis Fatwa gegen den britisch-indischen Autor Salman Rushdie wegen Rushdies umstrittenem, eindeutig provokativem Buch „Die satanischen Verse“ – man denke allein an die Wortwahl im Titel und die implizite Verbindung von Satan und Koran. Die Rahmenhandlung ist über das Leben von zwei indischen Muslimen in England, und das Kernmotiv ist Migration und die damit verbundenen persönlichen und soziokulturellen Probleme. Rushdie selbst zur Thematik seines Buches:

(...) The book isn't actually about Islam, but about migration, metamorphosis, divided selves, love, death, London and Bombay (...)⁴

Das aber, was am magisch-realistischen Buch als diffamierend rezipiert wurde, sind die Träume von Gibril, einem der beiden Protagonisten, der unter psychischer Instabilität bis Erkrankung leidet und sich am Ende das Leben nimmt. Gibrils Träume erinnern zwar nicht explizit, aber unmissverständlich an drei wichtige Figuren, den Propheten Muhammad, seine jüngste Frau Aischa und auch den iranischen Revolutionsführer Ayatollah Khomeini in seiner Exil-Zeit in Frankreich. Rushdie lässt diese Figuren als listigen Machmenschen und Politiker, volksverdummend, Prostituierte und frauenfeindlich erscheinen.

Die Fatwa von Ajatollah Khomeini, die übrigens bis heute gültig ist und in dem unmissverständlich zum Mord Rushdies und der Herausgeber des betreffenden Buchs aufgerufen wird⁵, machte zwar Rushdie international und außerhalb von literarischen Kreisen berühmt, hatte aber einen bis heute andauernden verheerenden Einfluss auf sein privates Leben, so dass er für Jahre unter Polizeischutz und anonym leben musste. Von der britischen

4 <http://www.nytimes.com/1988/10/19/opinion/india-bans-a-book-for-its-own-good.html> (Abrufdatum: 01.10.2017).

5 Für den persischen Originaltext der Fatwa s. die offizielle Webpräsenz des heutigen Staatsoberhauptes Irans, Ajatollah Seyyed Ali Khamenei unter: <http://farsi.khamenei.ir/imam-content?id=10122> (Abrufdatum: 01.10.2017).

Königin Queen Elisabeth II bekam Rushdie 2007 für sein literarisches Werk den britischen Adelstitel Sir bzw. Knight Bachelor. Dieses Ereignis sorgte erneut für großen Unmut bei Muslimen in mehreren Ländern, erneut, weil das erstmalige Erscheinen des Buches im September 1988 schon damals große Proteste von Muslimen in England verursacht hatte und Indien im selben Jahr den Import des Buches als Hassschrift gegen eine religiöse Gruppe verboten hatte⁶. Iran seinerseits rief umgehend als Reaktion auf die offizielle Ehrung und Adellung von Rushdie seinen Botschafter in London zurück.

Auch deutsch-iranische Beziehungen gerieten später wegen Rushdie in Konflikt: Obwohl die Fatwa am 14. Februar 1989 erstellt wurde, hat die Sache für Irans politische Führung immer noch eine hohe Relevanz und Aktualität, so dass Iran seine Teilnahme an der Frankfurter Buchmesse 2015 absagte bzw. die Messe boykottierte, nachdem es bekannt wurde, dass Salman Rushdie vom deutschen Veranstalter als Sondergast in der Auftakt-Pressekonferenz eingeladen worden war. Rushdie hielt dort am Ende eine flammende Eröffnungsrede zur Verteidigung der Meinungsfreiheit und der Direktor der Frankfurter Buchmesse, Jürgen Boos, bereute es in seinem Statement vom 13. Oktober 2015⁷, dass mit dem Fehlen Irans eine weitere Gelegenheit des Dialogs verpasst wurde⁸. Zitat von Boos:

Ich betone wieder die Notwendigkeit der Kontroverse. Höflich, aber hart in der Sache.⁹

Das iranische Kulturministerium seinerseits hatte zuvor in einer offiziellen Stellungnahme diese Sonderbehandlung von Rushdie als Eröffnungsredner einer der international wichtigsten Buchmessen als „antikulturelle Maßnahme“ verurteilt und dem Veranstalter einen „selektiven Umgang mit dem hohen Wert der Meinungsfreiheit“

6 <https://www.theguardian.com/books/2015/dec/01/banning-salman-rushdie-satanic-verses-was-wrong-says-indian-minister> (Abrufdatum: 01.10.2017).

7 Die PDF-Version des Statements unter: http://buchmesse.de/images/fbm/dokumente-ua-pdfs/2015/rede_jboos_eroeffnungs_pk_53415.pdf (Abrufdatum: 01.10.2017).

8 Ebd., S. 2.

9 Ebd., S. 3.

zuschrieb¹⁰ und seine Absage trotz vorheriger aufwendiger Planung zur Teilnahme folgendermaßen begründet:

Die Verherrlichung und Lobpreisung einer Figur, die Gefühle von Millionen von Menschen zutiefst verletzt, ihre Werte und die mit diesen Werten verbundenen Symbole missachtet und beleidigt hat, ist nicht im wahren Sinne der Meinungsfreiheit. Das ist vielmehr ein politisches Spiel mit den humanen und religiösen Werten. Dieses Spiel wird den terroristischen und extremistischen Gruppen, die in Wahrheit antiislamisch sind [d. h. gegen die wahren Lehren des Islams sind], den Vorwand liefern, von dieser Atmosphäre für ihre unberechtigten Ziele Gebrauch zu machen. (...) Die Meinungsfreiheit gehört zu den humanen Werten, die in unserer religiös-nationalen [d. h. islamisch-persischen] Kultur mit besonderem Respekt behandelt werden. (...) Ohne Feinfühligkeit und Rücksichtnahme auf kulturelle Werte und Belange aus der heiligen Sphäre der menschlichen Gesellschaften wird diese hohe humane Idee aber gewiss nicht realisiert werden können.¹¹

2. Das zweite Fallbeispiel betrifft den iranischen Ex-Präsidenten in den Jahren 1997 bis 2005 und den Reformpolitiker Mohammad Khatami und seine These vom „Dialog der Zivilisationen“, genauer genommen, zwischen den Zivilisationen des asiatisch-islamisch geprägten Ostens und des europäisch-christlichen Westens, und schließlich seine Weimar-Reise im Sommer 2000. In seiner bekannten Rede in der UN im Sommer 1998 stellt er diese Idee erstmals vor und schlug er vor, dass man ein Mottojahr als Jahr des Dialogs zwischen den Zivilisationen ausrufen sollte. Und die UN-Generalversammlung beschloss 2001 als ein solches Mottojahr, sehr wohl als Reaktion auf die Theorie von „Clash of Civilizations“ vom amerikanischen Politologen Samuel Huntington. Die Ironie der Geschichte war, dass sich im selben Jahr des UN-Beschlusses die Terror-Anschläge vom 11. September ereigneten und kurz danach unter US-amerikanischer Führung und mehrheitlich von westlichen Armeen geführte, bis heute andauernde, sog. terror-vorbeugende und bekämpfende Kriege im Nahen und Mittleren Osten einerseits und der globale, islamistische Terror andererseits erfolgten.

Was aber Irans Image im Westen grundlegend und zum Positiven veränderte, war Khatamis persönliches Engagement für einen

10 <http://www.farsnews.com/13940715001597> (Abrufdatum: 01.10.2017).

11 Ebd.

aner kennenden, essenziellen Dialog mit dem Westen, in den er mehrere Reisen unternahm. Für deutsch-iranische Beziehungen und im Rahmen seiner These vom Dialog der Zivilisationen ist seine Reise nach Weimar im Juli 2000 in kulturaußenpolitischer Hinsicht von großer, symbolischer Bedeutung. Im kulturpolitischen Akt weihte er dort zusammen mit dem damaligen Bundespräsidenten Johannes Rau das Goethe-Hafis-Denkmal ein, ein Denkmal, das zwei Schlüsseldenker ihrer Kulturen und stellvertretend für ihre Kulturen im Dialog symbolisiert, zwei Denker, die ihre jeweiligen Kulturen bestens verkörpern und zugleich wie keine anderen Denker eine Geistesverwandtschaft aufweisen.

Im Rahmen des Weimarer Besuchs und in einem ausführlichen Vierer-Gespräch am 12. Juli 2000 mit Johannes Rau und den Tübinger Professoren in Islamwissenschaft, Prof. Josef van Ess, und in katholischer Theologie, Prof. Hans Küng, erläutert Khatami seine Dialog-These folgendermaßen:

Die grundlegende Frage ist, wie ein gemeinsamer Aussichtspunkt für das Sehen, ein gemeinsamer Ort für das Hören und eine gemeinsame Sprache für das Sprechen gefunden werden können. Hinter trüben Scheiben, mit tauben Ohren und in fremden Sprachen kann man keinen Dialog führen. Wir müssen auf der Grundlage unserer östlichen und westlichen Herkunft und über den engen Rahmen der Sprachregelungen und professionellen Parolen der internationalen Begegnungen hinaus miteinander reden. Dialog ist vor allen Dingen die Suche nach einem mitfühlenden und vertrauensvollen Kontakt. Im gemeinsamen weltweiten Bemühen um die geistige Entfaltung und die materielle Entwicklung des Menschen werden die west-östlichen Verständigungsschleier immer dünner.

Dies bedeutet natürlich nicht, dass die Kulturen assimiliert, aufgelöst und ihre Vielfalt und Unterschiede aufgehoben werden können. Die Menschen aus dem Orient und Okzident können trotz der Parallelität ihrer Kulturen verschiedene Geschöpfe sein, die einander ergänzen und sich im tiefen Bewusstsein mit ihrer angestammten Heimat verbunden fühlen. West und Ost sind nicht nur geographische Gebiete, sie sind auch Weltanschauungen und Seinsweisen. In einem wirklichen Dialog kommt, indem man diese Potenziale, Identitäten und Einstellungen in Ost und West anerkennt, der den Parteien gebührende Anteil am Gespräch zur Geltung. Jeder Partner kann seine höheren Werte herausstellen, und man kann für die sich wandelnde Welt eine gemeinsame menschliche Essenz zwischen Materialität und Spiritualität suchen.

Es besteht kein Zweifel, dass im Dialog der Kulturen die Gelehrten und Denker eine besondere Rolle spielen. Wissenschaftler, Künstler und die geistige Elite sind die hörenden Ohren und sprechenden Zungen des Volkes und Repräsentanten seines geistigen Lebens. Sie können neue Horizonte für den Dialog zwischen Ost und West öffnen.¹²

3. Das dritte Fallbeispiel betrifft die Präsidentschaftszeit von Mahmud Ahmadinejad zwischen 2005 und 2013, in welcher sich die kulturpolitische Fremd- sowie Selbstdarstellung Irans wiederum grundlegend zum Negativen veränderte. Der einstige Bürgermeister Teherans sowie seit 1989 Professor für Bauingenieurwesen an der Teheraner Wissenschaft-und-Technologie-Universität ist der einzige und zugleich in- und außenpolitisch umstrittenste iranische Präsident, welchem die westlichen und internationalen Medien im Vergleich zu seinen Vor- und Nachgängern die mit Abstand größte Aufmerksamkeit durch Fernsehinterviews schenkten. Das medial Interesse rührte daher, dass er zwar ein einfaches Aussehen hatte und somit leicht den Eindruck des einfachen Mannes erweckte und aber für das westliche Verständnis tabu-behaftete Themen ansprach und rhetorisch versiert war. Es waren genauer genommen seine provokativen Aussagen in Form von schlichten, oft rhetorischen Fragen über das historische Ausmaß von Holocaust und dessen Verbindung mit der Gründungsnotwendigkeit eines jüdischen Staates in einem mehrheitlich muslimischen Land. Aus der westlichen Perspektive wurde er häufig und nicht zuletzt wegen einem gravierenden Übersetzungsfehler aus einem Persischen (mit starkem Bezug zu einem Zitat von Ayatollah Khomeini)¹³ einer vermeintlichen Drohung gleichgesetzt, Israel von der Landkarte löschen zu wollen. Auf diese Weise wurde Irans negative Image im Westen nachgeprägt. Warum aber der Westen und besonders Deutschland sich seit dem zweiten Weltkrieg in einer zeitlosen Weise mit dem Staat Israel verbunden fühlen, welches übrigens auch Ahmadinejad bewusst war¹⁴, ist ein hochsensibles Thema, das separater Behandlung bedarf. Deshalb

12 http://www.bundespraesident.de/SharedDocs/Reden/DE/Johannes-Rau/Reden/2000/07/20000712_Rede.html (Abrufdatum: 01.10.2017)

13 <https://www.sueddeutsche.de/kultur/umstrittenes-zitat-von-ahmadinedschad-der-iranische-schluesselsatz-1.287333> (Abrufdatum: 01.08.2020)

14 Dafür s. das am 19. März 2012 von Klaus Kleber für das ZDF geführte, über 40-minütige Interview mit Mahmud Ahmadinejad unter: <https://www.youtube.com/watch?v=ZE2sjMq-7YQ&t=37s> (Abrufdatum: 01.10.2017)

möchte ich darauf hier nicht eingehen. Was aber für unser Thema hier relevant ist, nämlich wie Iran damals mit dem Mittel der Kultur Politik machte, so möchte ich auf die erstmalige Veranstaltung von einem internationalen Karikaturenwettbewerb in Teheran zum Thema Holocaust im Jahre 2006 hinweisen. Das kann man unschwer als bewusste Provokation von der iranischen Seite in Sachen Meinungsfreiheit und Reaktion auf die ebenfalls provozierende Veröffentlichung von 12 Karikaturen über den Propheten Muhammad zuerst in der auflagenstarken dänischen Tageszeitung Jyllands-Posten 2005 und später zum Teil in weiteren westlichen und darunter auch bedeutenden deutschen Zeitungen (wie Die Welt, Die Zeit, FAZ etc.) sehen.

4. Das vierte Fallbeispiel betrifft die Präsidentschaft vom aktuellen Präsidenten Irans, Hassan Rohani. Seit seiner Erstwahl im Jahr 2013 erleben wir erneut einen Imagewechsel und ernsthafte Bemühungen dazu, und zwar durch eine bewusste Abkehr von der kulturaußenpolitischen Provokation wie zur Zeit von Ahmadinejad und eine Rückkehr zur Dialog-These am Vorbild von Khatami. Hierfür sprechen zwei Ereignisse mit hoher Symbolik: Das erste ist das Glückwünsch-Tweet Rohanis an alle Juden zum jüdischen Neujahrstag¹⁵, Rosch-Haschanah sowie das Tweet seines Außenministers Zarif zur unmissverständlichen Distanzierung von umstrittenen Äußerungen von Ahmadinejad, wenig später nach der Erstwahl von Rohani als Präsident. Zarifs Tweet vom 5. September 2013 über vermeintliche Holocaust-Leugnung von Ahmadinejad lautete:

Iran never denied it. The man who was perceived to be denying it is now gone. Happy New Year.¹⁶

Jenseits des iranischen Versuchs zur Normalisierung der Gesamtbeziehungen mit dem Westen unter Rohani, der 2015 zum Atomabkommen führte und somit ein Paradebeispiel für iranische Dialogbereitschaft lieferte, ist also ein neuer Trend in der Bewusstwerdung der Bedeutung von Public Diplomacy und Soft Power bei den iranischen Führungspolitikern zu beobachten, nämlich: Eine sensible Kommunikation mit der westlichen Öffentlichkeit und zwar über das Englische als Sprache

15 <https://twitter.com/HassanRouhani/status/375278962718412800/photo/1>
(Abrufdatum: 01.10.2017)

16 <https://twitter.com/jzarif/status/375617854214660097?lang=de> (Abrufdatum: 01.10.2017)

der Diplomatie und Globalisierung durch den in den USA studierten und lange als UN-Vertreter Irans agierten Außenminister Zarif und dabei auch die Nutzung von Soziale Netzwerke wie Twitter. Die Botschaft, die man vermitteln will, ist: Wir sind modern und dialogbereit. Ein - unter vielen ähnlichen Beispielen - weiteres, besonders für deutsch-iranische Beziehungen erwähnenswertes, mit etlichen Bildern von offiziellen Treffen versehenes Tweet von Zarif ist das in Verbindung mit der Münchener Sicherheitskonferenz, worin er erneut die Friedensdiplomatie seiner Regierung beteuert.¹⁷ Dieses Tweet schickte er am Ende seiner dreitägigen, proaktiven Teilnahme an der internationalen Münchener Sicherheitskonferenz im Februar 2020 nach abermaligen Spannungen mit und von dem Westen ausgehend: vom einseitigen US-amerikanischen Bruch des Iran-Atomdeals im Mai 2018, über die bis heute andauernde untätige Haltung der europäischen Vertragspartner und Nicht-Erfüllung der eigenen vertraglichen Mindestverpflichtungen ungeachtet großzügiger iranischer Kooperationsbereitschaft, bis zur terroristischen Ermordung des iranischen Top-Generals Soleimani am internationalen Flughafen Bagdad durch einen US-Drohnenangriff im Januar 2020.

Mit der Botschaft von Frieden und Dialogbereitschaft geht auch das zweite Ereignis einher, das ich hier erwähnen möchte. Es handelt sich um die am 20. September 2017 gehaltene Rede von Präsident Rohani in der UN-Vollversammlung. Das folgende bildliche Zitat daraus zeigt, wie Rohani mit der persischen Kulturgeschichte, besonders dem persischen Literaturerbe und dessen berühmtem Dichterkanon Kulturpolitik betreibt, oder um bei der Formulierung von Theodor Heuß zu bleiben, wie er mit Kultur Politik macht, und zwar auf der wichtigsten politischen Bühne der Welt.

Iran will weder sein historisches Reich wiederbeleben noch seine offizielle Religion [den Schia-Islam] zur dominanten machen noch seine Revolution mit Feuer und Schwert exportieren. Wir glauben an die Stärke unserer Kultur, an die Wahrhaftigkeit unserer Religion und die Echtheit unserer Revolution in dem genügenden Maße, dass wir sie niemals wie moderne kolonialistische Vorhaben auf den Schultern von Soldaten exportieren würden. Für die Vermittlung unserer Kultur, Zivilisation, Religion und Revolution gehen wir in die Herzen ein und sprechen mit dem Verstand der Menschen. Wir poetisieren

17 <https://mobile.twitter.com/JZarif/status/1229039983823998977> (Abrufdatum: 03.08.2020).

und reden in der Sprache der Weisheit. Unsere Botschafter sind unsere Poeten, Mystiker und Philosophen. Wir haben mit Rumi den atlantischen Ozean bis hierher durchreist. Wir sind mit Saadi ins Herz Asiens hineingelangt. Und wir haben mit Hafez die Welt eingenommen, wozu dann eine weitere Eroberung?¹⁸

5. Und das fünfte und letzte Fallbeispiel betrifft die gegenwärtige Situation und das religiöse und politische Oberhaupt Irans, Ayatollah Seyed Ali Khamenei, welcher zweifellos als einflußreichste Persönlichkeit in der iranischen Politik und Kulturpolitik der letzten drei Dekaden seit dem Tod Ayatollah Khomeinis und dem Bestehen der Islamischen Republik betrachtet werden kann. Ayatollah Khamenei, anders als oft von außen angenommen und für das negative Image Irans verantwortlich gemacht, verkörpert innenpolitisch die politische Instanz, die für ein Gleichgewicht zwischen den sich entgegengerichteten Machtspektren der islamisch-patriotischen Prinzipialisten und liberalen Reformisten in der iranischen Politik sorgt und dadurch eine wesentliche Rolle bei der nationalen Konsensfindung in heiklen innen- oder außenpolitischen Fragen spielt. Das letzte, hier relevante Beispiel von solchen heiklen Fragen ist der altbekannte Atomstreit mit dem Westen und Ayatollah Khameneis widerwilliges Absegnen des JCPOA (*Joint Comprehensive Plan of Action*) oder kurz Iran-Atomdeals, das 2015 aus direkten Verhandlungen mit den USA im Rahmen der 5+1-Gespräche mit dem Iran entstand und das wie oben erwähnt, von den westlichen Staaten, allen voran den USA, einseitig gebrochen wurde.¹⁹ Ayatollah Khameneis alte Misstrauen gegen die USA, aber auch gegen die EU, hat sich somit bewahrheitet. Dass er diesem Deal zustimmte - oder besser gesagt - zustimmen musste, hat schlichtweg damit zu tun, dass es unter den iranischen Politikern der liberal gesinnten, dem Reformlager zugeneigten Rohani-Regierung sowie in der öffentlichen Meinung der iranischen Bevölkerung einen breiten, naiven Optimismus für eine Normalisierung der Beziehungen mit den USA (quasi dem eigentlich konsequenten Erzfeind Irans seit dem Sturz des Schahs als Vasallenkönig

18 Für das Video der knapp halbstündigen Rede mit synchroner Übersetzung ins Englische s. unter: http://www.aparat.com/v/wU2VE/FULL%3A_President_Hassan_Rouhani_Speech_at_UN_%289-20-17%29_%7C_Sep (Abrufdatum: 01.10.2017)

19 <https://www.spiegel.de/international/world/it-s-a-disaster-for-europe-to-be-so-subservient-to-the-u-s-a-fdf6a4d6-6b5f-4a10-860e-4c41f591a74b> (Abrufdatum: 03.08.2020)

der USA in Westasien²⁰) gab und diesem nationalen Konsens wollte Ayatollah Khamenei - ausgerechnet als religiöser und politischer Führer - nicht im Wege stehen.

In der Kulturpolitik vertritt Ayatollah Khamenei eine kulturprotektionistische²¹ Haltung gegen westliche und insbesondere US-amerikanische Kulturdominanz, die sich in der populär-globalen Kultur bzw. deren Subkulturen für Jugendliche und junge Erwachsene manifestiert. Zudem ist er seit den frühen 1990ern ein starker Verfechter der Notwendigkeit von kulturpolitischem bzw. -protektionistischem Planen und Handeln.²² Ein nüchterner Blick in die persischsprachige Medienwelt²³ lässt die Sorgen Ayatollah Khameneis Sorgen um eine sog. „Kulturinvasion“ nachvollziehbar machen: Es werden darin neben politischer, konsequent Iran-kritischer Berichterstattung auch eine Unmenge an Unterhaltungsprogrammen mit diversen, offenen und versteckten Botschaften für einen westlich-orientierten Lebensstilwandel für Iranerinnen und Iraner produziert werden. Diese Programme sind gänzlich kostenlos und werden von westlichen Staaten selbst bzw. von den Steuergeldern ihrer Bürgerinnen und Bürger, aber auch von den regionalen Erzfeinden Irans, nämlich Israel und in letzter Zeit zunehmend von Saudiarabien, finanziert.

Der Kern der protektionistischen Kulturpolitik von Ayatollah Khamenei ist nichts anderes als die Bewahrung der iranisch-islamischen Kulturidentität der Iranerinnen und Iraner, welche dem geistigen Schutz des Landes vor der massiven Kulturinvasion des Westens, aber auch dem nationalen Zusammenhalt der iranischen Bevölkerung in Krisenzeiten (z. B. achtjähriger Krieg mit dem Iraq, nicht endende Sanktionen seit 1979 und

20 Mohammad Reza Pahlavis Herrschaft wurde 1953 durch einen US-amerikanisch-britischen Putsch gegen die demokratisch gewählte Regierung des Premierministers Mohammad Mosaddegh wiederhergestellt. Damit geriet der schon vor dem Putsch mit seiner zweiten Frau nach Italien geflohene Schah zunehmend in den Einflussbereich der USA. Nach der Nixon-Doktrin von 1969 bekam der Schah den Beinamen „Gendarm“ der USA in der Persischen-Golf-Region.

21 Schon seine Begriffswahl „*Tahajom-e Farhangi*“ (‘Kulturinvasion’) oder „*Shabikhun-e Farhangi*“ (‘Nächtlicher Kulturüberfall’) legt diese Haltung unmissverständlich nahe.

22 <https://farsi.khamenei.ir/newspart-index?tid=1049> (Abrufdatum: 03.08.2020).

23 Um nur einige Beispiele von solchen Medien mit täglichen Fernsehprogrammen zu nennen: BBC, VOA, Manotv, Iran International, Euronews etc.

psychologische Kriegsführung durch ständige Androhung von Krieg und neuen Sanktionen durch die USA) dienen soll. Diese symbiotische Kulturidentität beruht sowohl auf der bis in die Frühantike zurückreichende Zivilisation Persiens mit der persischen Sprache als deren Haupterbe und andererseits auf der islamischen Zivilisation mit der islamischen Religion schiitischer Prägung als ideologische Säule der iranischen Kulturidentität.

Im Zusammenhang mit der religiösen Kultur bzw. der schiitisch-islamischen Komponente der kollektiven iranischen Identität möchte ich abschließend ein letztes entscheidendes Ereignis aus diesem Jahr eingehen und dieses aus der kulturpolitischen Perspektive betrachten. In den ersten fünf Tagen nach der US-terroristischen Ermordung vom General Soleimani am 03.01.2020 fand für die Iranerinnen und Iraner eine historische Beerdigung statt, an welcher so viele Millionen Trauernde in etlichen iranischen Städten teilgenommen haben wie noch nie seit der Beerdigung von Ayatollah Khomeini. Zwei Wochen nach dem tödlichen Terroranschlag auf den General Soleimani fand ebenfalls eine historische Freitagspredigt von Ayatollah Khamenei in Teheran statt, der zuletzt 2011 von diesem für Muslime symbolisch bedeutungsvollen, religiös-politischen Podium zur iranischen Bevölkerung gesprochen hatte. Anlass seines diesmaligen Erscheinens als seltener Hauptvorbeter des Teheraner Freitagsgebets waren neben dem Terroranschlag auf General Soleimani, die millionenfache Teilnahme der iranischen Trauernden an seiner Beerdigung und die iranische Reaktion darauf in Form von einem verheerenden Raketenangriff auf zwei US-Militärstützpunkte im Iraq am 08.01.2020 sowie der irrtümliche Abschuss einer zivilen Flugmaschine der ukrainischen Fluggesellschaft im iranischen Luftraum kurz nach der Drohung Donald Trumps, 52 strategisch wichtige und kulturelle Ziele Irans anzugreifen. Am Anfang seiner ersten knapp einstündigen Predigt spricht Ayatollah Khamenei mit Verweis auf den Koran bzw. die göttliche Mission Moses, die Israeliten vom Irrweg auf den rechten Weg zu führen und diese einzuladen, Gottes zu gedenken (Sure 14, 5) von den „Tages Gottes“ im Zusammenhang mit den zwei o.g. Ereignissen der erstens millionenfachen, demonstrativen Teilnahme der iranischen Trauernden an der Beerdigung vom General Soleimani („größte Abschiedsfeier der Welt“) und zweitens - als Reaktion auf den US-amerikanischen Terroranschlag - dem iranischen Raketenangriff auf US-

Zwischen Kulturkampf und Kulturdialog

der USA aus dem JCPOA haben sie nur geredet, Unsinn geredet und ich habe schon damals auch gesagt, dass ich sie nicht vertrauenswürdig finde, sie werden nichts unternehmen, sie werden den USA dienen. Nach einem Jahr danach ist heute für alle klar geworden, dass sie im wahrsten Sinne des Wortes, Laufburschen der USA sind. (...) Auch wenn sie zu Verhandlungen bereit sind, ist ihre Verhandlung nichts anderes als Lug und Trug. Jene Gentlemen, die am Verhandlungstisch erscheinen, sind genau dieselben Terroristen vom Terroranschlag [auf General Soleimani] am Baghdader Flughafen. Sie verbleiden sich nur.²⁵

Schluss

Als Fazit lässt sich festhalten, dass die kulturaußenpolitischen Selbstdarstellungen der Islamischen Republik Irans seit deren Bestehen im Jahr 1979 zwar von den innenpolitischen Machtverhältnissen stark abhängen und diese auch eindeutig widerspiegeln, aber ungeachtet der Frage, welche politische Strömung in Iran die Oberhand hat, herrscht unter den iranischen Kulturpolitikern über eins Konsens, und zwar über das islamische Menschenbild Irans als ideologischen Gegenpart zum säkularen Menschenbild der westlichen Welt. In diesem Sinne kann man im Falle Irans von einem der wenigen Länder weltweit sprechen, das sich dank seiner tief verwurzelten iranisch-islamischen Kulturidentität, seiner politischen Unabhängigkeit vom Westen seit 1979 und seines hybriden, republikanisch-islamischen politischen Systems in einem eindeutigen, aber defensiven Kulturkampf mit den liberal-kapitalistischen Demokratien der westlichen Welt befindet und auch künftig befinden wird. Der Kulturdialog ist als weitere Säule der iranischen Kulturaußenpolitik zu betrachten, welche vordergründig das kulturelle Selbstbewusstsein Irans nach außen darstellen soll, aber gleichzeitig im iranischen Selbstverständnis und in der Geschichte Irans tief verwurzelt ist: Durch Kulturaustausch und Koexistenz wurde es möglich, dass die alte, stets religiöse Zivilisation der Perser die fremde, noch nicht universelle Religion eines zivilisatorisch weit unterlegenen Volkes in der Spätantike bzw. dem Frühmittelalter annahm, diese mit der eigenen religiösen Tradition bereicherte und sie sich schließlich zu eigen machte.

25 Ebd.

Iran as an origin: On Mahmoud Human's controversial theses about the beginning moments of Iran's history

Masoud Pourahmadali Tochahi¹

(pp 165 to 191)

Received: 22.05.2020; Accepted: 30.06.2020

Abstract

Mahmoud Houman is one of the most important Iranian intellectuals in contemporary Iran. His prominence does not only lie in the diversity of the scientific fields he has approached, or the unique works he has left behind in these research areas, or the relevance of his research questions, or his critical view toward his research subjects, but also in his unique radical theses about the early period of Iran's history. He has three theses: the first one is about the Iranian foundation of Mesopotamian civilization, the second is about the origins and roots of Aryans in Iran, and the last one is about the age and continuity of pre-Achaemenid Iranian history. What gives these three theses an internal coherence, is the basic idea that Iran is not just an old civilization like the others, but it is also one of the highly creative origins of world civilization. The present article deals with these three theses by Mahmoud Houman and the arguments that substantiate them.

Keywords

Mahmoud Houman, Ancient History of Iran, Susa, Mesopotamia, Sumer, Kengi, Guti, Kassites, Hittites, Aryans.

¹. Allame Tabataba'i University, Tehran,

E-Mail: mptochahi@atu.ac.ir.



Copyright © The Author(s); This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License (CC-BY-NC-ND).

Website: www.spektrumiran.com

ایران به مثابه خاستگاه: در باب نظریه‌های جنجالی محمود هومن درباره لحظات آغازین تاریخ ایران

مسعود پوراحمدعلی توچاهی^۱

(صفحات ۱۶۵ تا ۱۹۱)

تاریخ دریافت: ۱ خرداد ۱۳۹۹؛ تاریخ پذیرش: ۱۰ تیر ۱۳۹۹

چکیده

محمود هومن از مهم‌ترین روشنفکران ایرانی در ایران معاصر به شمار می‌رود. برجستگی او نه تنها در تنوع رشته‌های علمی که به آن‌ها پرداخته، یا آثار بی‌ظیروی که در این حوزه‌های پژوهشی از خود به جای گذاشته، یا ارتباط مسائل پژوهشی‌اش، یا نگاه انتقادی‌اش به موضوعات تحقیق، بلکه در نظریه‌های رادیکال و بی‌ظیورش درباره دوره آغازین تاریخ ایران است. او سه نظریه اصلی دارد: نخست در مورد بنیان ایرانی تمدن میان‌رودان، دوم درباره خاستگاه و ریشه‌های آریایی‌ها در ایران، و سوم درباره قدمت و تداوم تاریخ ایران پیش از هخامنشیان. آنچه به این سه نظریه انسجام درونی می‌بخشد، این ایده اساسی است که ایران تنها یک تمدن کهن مانند دیگر تمدن‌ها نیست، بلکه یکی از خاستگاه‌های بسیار خلاق تمدن جهانی به شمار می‌رود. مقاله حاضر به بررسی این سه نظریه محمود هومن و استدلال‌هایی که از آن‌ها پشتیبانی می‌کنند، می‌پردازد.

کلمات کلیدی

محمود هومن، تاریخ باستانی ایران، شوش، میان‌رودان، سومر، کنگی، گوتی، کاسی‌ها، هیتی‌ها، آریایی‌ه

Iran als Ursprung: Zu originellen Thesen Mahmoud Houmans über die Anfangsmomente der Geschichte Irans

Masoud Pourahmadali Tochahi¹

(S. 165–191)

Eingegangen: 22.05.2020; Angenommen: 30.06.2020

Zusammenfassung

Mahmoud Human gehört zu den bedeutendsten iranischen Intellektuellen der Gegenwart. Seine Bedeutung zeigt sich nicht nur in der Vielfalt der von ihm bearbeiteten wissenschaftlichen Disziplinen, den einzigartigen Werken, die er in diesen Forschungsgebieten hinterlassen hat, der Relevanz seiner Forschungsfragen oder seiner kritischen Haltung gegenüber den Untersuchungsgegenständen, sondern vor allem in seinen radikalen Thesen zur Frühgeschichte Irans. Er vertritt drei zentrale Thesen: Erstens die These von der iranischen Grundlage der mesopotamischen Zivilisation, zweitens zur Herkunft und den Wurzeln der Arier im Iran und drittens zum Alter und der Kontinuität der vorachämenidischen iranischen Geschichte. Diese drei Thesen verbindet die Grundidee, dass der Iran nicht nur eine alte Zivilisation wie andere ist, sondern zu den kreativen Ursprüngen der Weltzivilisation zählt. Der vorliegende Artikel untersucht diese drei Thesen Mahmoud Humans und die Argumente, die sie untermauern.

Schlüsselwörter

Mahmoud Human, Alte Geschichte Irans, Susa, Mesopotamien, Sumer, Kengi, Guti, Kassiten, Hethiter, Arier.

¹ . Allameh Tabataba'i Universität, Teheran

E-Mail: mptochahi@atu.ac.ir



Copyright © Der/die Autor(en); Dieses Werk ist lizenziert unter einer Creative Commons Namensnennung – Nicht kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International (CC-BY-NC) Lizenz. Homepage: www.spektrumiran.com

Iran als Ursprung: Zu originellen Thesen Mahmoud Houmans über die Anfangsmomente der Geschichte Irans

Masoud Pourahmadali Tochahi¹

Einleitung

Mahmoud Houman gilt als einer der wichtigsten iranischen Intellektuellen der iranischen Neuzeit. Er zeichnet sich nicht nur durch seinen unüblichen akademischen Werdegang aus, durch seine wissenschaftliche Vielseitigkeit als Chemiker, Philosoph, Literaturtheoretiker und Historiker, so dass man in ihm das In- und Sinnbild des seit eh und je in der iranischen Wissens- bzw. Wissenschaftspraxis verankerten Hang zum Erschaffen des „Hakims“, des Großgelehrten, wieder erkennen kann; auch nicht durch seine Einsicht in die Notwendigkeit einer eigenständigen Wissensproduktion, so dass er in allen Gebieten, in denen er geforscht und gearbeitet hat, erstmalige originelle Werke hinterlassen hat; auch nicht durch die Wichtigkeit der Fragestellungen und Forschungsfragen, mit denen er sich auseinandergesetzt hat oder durch die einzigartige, kritische Haltung, durch die er an seine Untersuchungsgegenstände heranging, sondern er tut sich insbesondere auch durch seine Bemühungen hervor, zur Stimme eines vergessenen, übersehenen, unfair behandelten und zum Schweigen gezwungenen Irans zu werden, ohne dabei in einen chauvinistischen Nationalismus zu geraten. Mit anderen Worten: Was Houman motiviert, die Morgendämmerung der Geschichte Irans zu untersuchen, ist nicht die Befriedigung eines primitiven nationalistischen Gefühls, sondern eher die

¹ Assistenzprofessor an der Allame Tabataba'i University, Institut für Germanistik, Teheran, Iran. E-Mail: mptochahi@atu.ac.ir.

Entdeckung eines vermeintlichen Paradoxes - unter tausend weiteren Paradoxen - Irans, eines Gegensatzes zwischen dem grundlegenden Beitrag des Landes zur Konstitution der Weltzivilisation und der gleichzeitigen Weltverweigerung, diesen Beitrag als solchen anzuerkennen.

Im Rahmen dieser seinen letzten Charakteristik und der dabei wirksamen Motivation befasst sich Houman mit der Geschichte Irans insbesondere in ihren Anfangsmomenten. Die Relevanz der Geschichtsdeutung Houmans in Bezug auf diese Zeitspanne geht einerseits auf seine methodologische Vorgehensweise zurück, die, wie wir sehen werden, eine absolut kritische, beim Aufwerfen der Ideen uneingeschüchterte, den gegebenen europäischen Forschungen gegenüber mißtrauische, teils sachlich teils intuitive und sich in einem Zickzack zwischen historisch-mythologischen Hinweisen vollziehende Vorgehensweise ist. Andererseits besteht sie zugleich in etlichen sehr radikalen und nicht nur zu seiner Zeit, sondern auch heute noch gewagten Thesen, die genauso damals wie auch heute keine geeignete Aufmerksamkeit und Resonanz fand.

Die Thesen Houmans kann man folgendermaßen zusammenfassen: 1. Alles, was wir eine mesopotamische Zivilisation nennen und im herkömmlichen Geschichtsbewusstsein als Ursprung der Zivilisation überhaupt und zugleich als eine semitische Errungenschaft betrachtet wird, in der Tat ein iranisches Wesen hat oder zumindest durch ausschlaggebende Beiträge von Menschen im iranischen Hochland geprägt worden ist. 2. Die „Kulturzivilisation“ in Iran ist nicht auf einmal aus dem nichts heraus und erst nach Achämeniden entstanden. Sie ist nicht nur viel älter - wenn nicht die älteste überhaupt - sondern auch in einer ununterbrochenen Kontinuität gegeben. 3. In Gegensatz zu gängigen Theorien ist die ursprüngliche Heimat der Arier Iran und sie haben sich erst von dort aus ausgedehnt und sind infolge klimatischen Veränderungen in verschiedene Richtungen ausgewandert. Was diesen drei Thesen einen inneren Zusammenhang verschafft, ist die Grundidee, dass Iran nicht nur eine alte Zivilisation wie die anderen ist, sondern dass er darüber hinaus ein Ursprung der Weltzivilisation ist.

Das Anliegen dieses Artikels ist es, auf diese drei Thesen von Mahmoud Houman einzugehen und die Annahmen und Argumente zu studieren, mit

deren Hilfe er seine Thesen begründet hat. Zuvor interessieren wir uns aber für die verschiedenen Forschungsgebiete, in denen er geforscht hat, und versuchen wir eine Übersicht über sein Werk zu geben.

1. Houmans vielfältige Forschungsgebiete

Houman studiert zuerst Chemie an der „Deutschen Schule“ (später „Honarsarāy-e āli“ und heute die „Universität für Wissenschaft und Technologie“) in Teheran und doziert dort in diesem Fachbereich. Nach der Gründung der Universität Täbris lehrt er Geschichte, bevor er aufgrund seiner Leidenschaft für die Philosophie nach Frankreich gegangen ist, um dort an der Pariser Sorbonne und unter Betreuung von Jean Wahl zu promovieren. Nach seiner Rückkehr nach Iran doziert er Philosophie an der „Danešsarāy-e āli“ (die heutige Kharazmi-Universität) und übernimmt einige Jahre die Leitung der Fakultät der Philosophie an dieser Universität. Wie er überhaupt als Chemiedozent eine Weile an der Universität Täbris Geschichte unterrichten konnte, ist nicht klar. Seine akademische Laufbahn von einem Chemie-Studium bzw. einer Chemie-Dozentur zur Philosophie über die Geschichte, spricht dennoch nicht nur von einer vielseitigen und in gegensätzlichen Fachrichtungen bewanderten Persönlichkeit, sondern auch von einem anscheinenden selbstmotivierten Versuch, aus sich einen „Hakim“, einen Weltgelehrten zu erschaffen, was in der iranischen Wissenswelt seit eh und je als Ideal der Erkenntnissuche galt.

Das Gesamtwerk Houmans beweist in der Tat nicht nur diesen über einen bloßen theoretischen Hang zu einem Gelehrten-dasein hinausreichenden konkreten Werdegang, sondern auch eine mereologische Bestimmung des Ganzen seines Schaffens durch erworbene Wissensteile. So befinden sich Houmans Schriften sowie Lehrtätigkeiten nicht nur in verschiedenen Forschungs- und Interessengebieten, sondern seine intellektuell-denkerische Herangehensweise an zu behandelnde Themen weist aufgrund der bereits erwähnten mereologischen Bestimmung eine logisch-positivistische und zugleich kritische Ausprägung auf, obschon er zum Großteil einerseits von einem aphoristisch denkenden Philosophen wie

Friedrich Nietzsche und andererseits von einem Lyriker wie Hafis beeinflusst war.¹

Die unterschiedlichen Forschungs- und Interessengebiete, in denen Houman Werke hinterlassen hat, lassen sich folgendermaßen einteilen: 1. Philosophiegeschichte, 2. Dichtungstheorie mit einem besondern Augenmerk auf Hafis' Gedichte, 3. Philosophische Gedanken über das Wesen des Lebens und 4. Die Geschichte Irans.

1. Was die Philosophiegeschichte angeht, zählt Houman nach Mohamad Ali Foroughi zum zweiten Iraner, der sich mit der Geschichte der zum großen Teil europäischen Philosophie befasst und dazu ein unvollendetes Buch in drei Bänden mit dem Titel *Tāriḩ-e falsafeh* (Geschichte der Philosophie) schreibt. Da Houman die herkömmlichen Unterscheidungen zwischen Geschichte der westlichen und der östlichen Philosophie oder Geschichte der christlichen und der islamischen Philosophie zurückweist, beginnt er im Unterschied zu Foroughis *Geschichte der europäischen Philosophie* aber auch zu jedem anderen Standardwerk in diesem Gebiet seine Philosophiegeschichte nicht unmittelbar mit der Geschichte der Philosophie in der griechischen Antike, sondern mit der Geschichte des philosophischen Denkens in Indien, Iran und China.² Dies impliziert seine Dauerbeschäftigung mit der intellektuellen westlichen Vormachtstellung, die aus seiner Sicht in der einseitigen Deutung sowohl der Geschichte der Philosophie aber auch der Weltgeschichte zum Vorschein kommt.

Durch die Referenz auf einen Passus in Hegels *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, wo dieser sagt: „Die Geschichte der Philosophie ist die Geschichte der Entdeckung der *Gedanken* über das Absolute, das ihr Gegenstand ist“,³ und zugleich durch die Hindeutung auf eine Textstelle in Kuno Fischers *Geschichte der neuern Philosophie*, wo er die Menschheitsproblematik mit der Philosophie in Verbindung setzt,⁴ schließt

1 Mahmoud Houman, *Darsofotārḩā-ye falsafi-ye Doktor Mahmoud Houman*, herausgegeben und eingeleitet von Abdolali Dastqeyb, Schiraz: Navid-e Shiraz, 1385 (2006), S. 37.

2 Mahmoud Houman, *Tāriḩ-e falsafeh*, Bd. 1, Teheran: Ferdowsi, 1337 (1958), S. 17. Vgl. Mohamad Ali Foroughi, *Seyr-e hekmat dar Orupā*, Teheran: Zavār, 1375 (1996).

3 Wilhelm Friedrich Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, 11. Auflage, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1970, S. 22.

4 S. Kuno Fischer, *Geschichte der neuern Philosophie*, Erster Band, Mannheim: Bassermann & Mathy, 1854, S. 12.

Houman, dass die Geschichte der Philosophie auf dem Imperativ beruht, die Stufen der Entwicklung des menschlichen Denkens darzustellen.¹

Es ist im Rahmen dieses Imperativs aber auch der bereits angedeuteten Sorge Houmans um die Vorherrschaft der westlichen Lektüre der Philosophiegeschichte, dass Houman seine Geschichte der Philosophie zuerst mit der Untersuchung der ersten Periode von 1500 v. Chr. bis zum Tod Sokrates, d.h. mit den philosophischen Gedanken in den Upanischaden des Vedas, im Yasna-Teil des Avestas, in Laozis Tao Te King und in Buddhas Lehre anfängt, bevor er nachträglich auf drei weitere Perioden, nämlich eine zweite Periode von Sokrates bis Platon, eine dritte Periode der „Synthesis“ der Denker aus Osten und Westen (Plutin, Scholastische Philosophie, die Wiedergeburt der mystischen Philosophie und die wissenschaftliche Philosophie vom 16. Jh. bis Descartes) und eine vierte Periode von Descartes bis zur Neuzeit eingeht.²

2. Einen Teil seines intellektuellen Schaffens widmet Houman einer Dichtungstheorie. In seiner Dichtungstheorie zählt er grundlegende Merkmale auf, die das Wesen der Dichtung ausmachen. Die „Prägnanz“, der Ausdruck eines „Schmerzes“, die „Freude“ des Dichters während des Dichtens, auch wenn dieser seinen Leid dichtet, die „unbewusste Wortwahl“, das Vermögen, logische, ästhetische, ethische und technische Urteile auf einmal anzuwenden, die „Phantasie“ und am allerwichtigsten die „Nachricht“ oder der „Zwecksinn“, den der Dichter in seinem Gedicht vermittelt - und das zwar in Abgrenzung zu jedweder Intention um etwas anders willen - sind die Grundeigenschaften, die ein Gedicht von allen anderen geistigen Tätigkeiten unterscheiden.³ In seiner Dichtungstheorie zitiert Houman öfter Hafis nicht nur um die angedeuteten Eigenschaften zu belegen, sondern er betrachtet Hafis als über alle diese Eigenschaften Verfügenden.

In seinem *Hafez če miguyad* und *Hafis* unternimmt Houman den Versuch, über die „Denkweise“ Hafis' intensiver nachzudenken.⁴ Die Frage, wer

1 Houman 1958, S. 14-15.

2 Ebd., 16-17.

3 Mahmoud Houman, *Še'r čist*, Teheran: Amirkabir, 1355 (1976), S. 33 ff.

4 Mahmoud Houman, *Hafez*, Herausgegeben von Esmail Khoi, 4. Auflage, Teheran: Tahuri, 1357 (1979), S. 11.

Hafis ist, findet seine Antwort nur dann, wenn man nach „Eigenschaften“ fragt, dank denen erst Hafis zu dem wird, was er ist.¹ Die Aufklärung dieser Eigenschaften stellt sich Houman in beiden Werken als seine Hauptaufgabe. Unter vielen Dichtern, so Houman, unterscheidet sich Hafis nach seiner Dichtung aber auch nach seiner Denkweise. Was seine Dichtung anbelangt, ist Hafis eine Mischung aus allem Genialen großer Dichter wie Sanai, Khayam, Attar, Baba Taher, Rumi und Saa'di.² Die Methode, die sich Houman aneignet, um eine Einsicht in die Denkweise Hafis' zu gewinnen, ist die „logische Analyse“ der Gedichte Hafis'.³ Durch diese Methode und die Bezugnahme auf Hafis' Gedichte versucht Houman nachzuweisen, dass Hafis weder Prediger, noch Sufi, noch Mystiker,⁴ sondern vor allem ein Philosoph oder „Dichter-Philosoph“ ist, der den Mut nicht nur zum Zweifeln hat, sondern auch dazu, über diese Stufe hinwegzukommen und die herkömmlichen Überzeugungen abzulehnen, um nachher zuerst zum Staunen und zur Mystik und schließlich zur Schöpfung zu gelangen.⁵

In seiner Einleitung zu *Hafis' Diwan*, den er herausgibt, beschäftigt sich Houman mit der Aufklärung einiger Schlüsselbegriffe von Hafis' Gedankenwelt sowie seiner Grundlehren wie „Mey“ (Wein), „Rendi“ (Freies Denken), „Vermeidung der Scheinheiligkeit“, „Einladung zur Liebe“, „Nichtigkeit der Welt“, „Zweckmäßigkeit des Seins“, „Determinismus“, „Bescheidenheit“ usw.⁶ Anders als alle anderen Ausgaben geht er zugleich bei dieser kritischen Ausgabe thematisch vor und ordnet alle Gedichte nach fünf Perioden von Hafis' Lebensentwicklung ein.⁷

3. In seinem Buch *Az zendegāni če midānim?* (Was wissen wir über das Leben?) unterscheidet Houman zwischen einem biologischen Aspekt als Form des materiellen Zustands des Menschen und einem geistigen Aspekt des Lebens, nachdem er den folgenden Fragen: was wir vom Leben erfahren haben, was wir über das Leben gelesen haben und was wir vom

1 Ebd., S. 33.

2 Ebd., S. 36.

3 Ebd., S. 37.

4 Ebd., S. 61, 79.

5 Ebd., S. 38-40.

6 Ebd., S. 45-90.

7 Ebd., S. 120.

Leben gekannt haben, nachgeht und vier Grundbegriffe des Lebens, nämlich: Intelligenz, Wille, Schönheit und Substanz thematisiert. Was den biologischen Aspekt angeht, lässt er sich in Instinkt und Primordialität einteilen. Und was den geistigen Aspekt anbelangt, besteht dieser aus dem Wissen (Erkenntnissuche und Aufnahmefähigkeit), dem Bewusstsein (von Gegenständen, vom selbst und von der Welt), der Identifikationsmöglichkeit und der Kontinuität.¹

Das Leben als Ganzes ist eine Korrelation zwischen dem biologischen und dem geistigen Aspekt des Lebens. Die Qualität des Lebens hängt von ihrer Proportion ab aber auch von der Beziehung des Ich als konstanten Selbstevidenz zur Welt. Diese Beziehung geht über die Korrelation zwischen dem stets veränderlichen und über die Raumzeitlichkeit hinausreichenden „Giti“ (die allgemeine Motivation der Welt) und der Substanz (Aufnahmestätte jedwedem Werdens).² Die höchste Form des Lebens und dessen Ziel sind auch nichts anderes als die entwickelte Form beider Modi des Lebens bestimmt durch den Willen des Giti und die Zusammenarbeit des Ich.³

In seinem *Hasti va ādami* (Sein und Mensch) liefert Houman seine Seinsdeutung durch die Interpretation bald der Geschichte, bald der Religion und bald der Mythen. Dabei bezieht er sich insbesondere auf die Begriffe, die zur Aufklärung des Wahrheitsthemas und dessen Berechtigung in der iranischen Welt und im Dienste einer Seinsdeutung behilflich sind, obschon er hier und da im Rahmen seiner Deutung auch westliche Philosophen zitiert. Diese Zusammensetzung aus der Geschichte und dem Mythos und deren gleichzeitigen Mobilisierung zu Gunsten der philosophischen Thematisierung einer geschichtlich-ontologischen Wahrheit iranischer Art - Houman spricht von einer „iranischen Ontologie“⁴ bildet die Methodologie aber auch die denkerische Vorgehensweise Houmans, auf die Houman insbesondere in seinem Lehrwerk *Tāriḫ-e*

1 Houman 2006, S. 32.

2 Ebd., S. 33-34.

3 Ebd., S. 36.

4 Mahmoud Houman, *Hasti va ādami*, herausgegeben und eingeleitet von Abolqasem Parto A'zam, USA, 1985, S. 101.

bāstāniy-e Iran (Die antike Geschichte Irans) zur Rekonstruktion seines Geschichtsentwurfs nochmals rekurriert.¹

Der Ausgangspunkt Houmans in diesem Werk ist die Unterscheidung zwischen *Ordo* als Organisation und *Chao* als Verstreutheit. Im Zusammenhang mit dieser Unterscheidung geht er zuerst auf die Gottesfrage ein, um dann die Beziehung des Menschen zu Gott und das Wesen des Menschen als in dieser Beziehung Seienden zu erforschen. Es ist im Rahmen dieser Erforschung, dass er dabei relevante Begriffe wie Glaube, Aufgabe des Menschen, Würdigkeit, Wahrheit, Freiheit, Gerechtigkeit, Gutherzigkeit, Kultivierung, Symbole und Tätigkeit durch die Referenz auf bald westliche bald östliche Philosophen, Denker, Dichter und Gelehrten behandelt und ausführt.

Houman ist der Ansicht, dass der Anfangsschritt der Erkenntnis des Seins nichts anderes als der Glaube an Gott ist.² Da Gott sich zugleich außerhalb der Vernunft bzw. des Denkens befindet, kann man Houman zufolge das Sein Gottes durch die Vernunft nicht erkennen.³ Die Beziehung zu Gott als Agent und „Organisator“ der Welt geht dann unweigerlich über einen uneigennütigen und „herzlichen“ Glauben.⁴ Er betrachtet sodann den Menschen als „leidenschaftlicher Verbündeter“ und somit „Mitarbeiter Gottes“ - und Gott als Ursprung der Idee des Guten - und schreibt ihm die moralische Aufgabe zu, die anderen Menschen aus dem Chaos und Verstreutheit herauszuholen und ihnen die „Organisation“ sowie den „Zusammenschluss“ zu gewähren.⁵ Der Mensch sollte, so Houman, seine Mitmenschen lieben und an ihren Fortschritt denken, da er aufgrund seiner „Eignung“ auch „Aufgaben“ hat.⁶

Da die Organisation als göttliche Bestimmung des Menschen, und der Mensch als Mitarbeiter Gottes, weiter vermittelt werden sollte, stellt Houman die Frage, was die Organisation ist. Diesbezüglich verweist er im

1 In einer Textstelle in *Hasti va ādami* erwähnt Houman Platon unmittelbar nach Dareios und unterstreicht, dass Platon erst nach Dareios die Gerechtigkeitsfrage untersucht hat, Houman 1985, S. 57.

2 Ebd., S. 27.

3 Ebd., S. 22.

4 Ebd., S. 27.

5 Ebd., S. 36.

6 Ebd., S. 35.

Anschluss an Karl Jaspers und sein Buch *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte* auf die „Achse der Weltgeschichte“, d.h. auf den Zeitraum von 800 bis 300 v. Chr., während dessen die wichtigsten und die die ganze Weltzukunft bestimmenden kulturellen Errungenschaften der Menschheit bei den „Achsenvölkern“, d.h. bei „Chinesen, Indern, Iranern, Juden und Griechen“ entstehen.¹ Obgleich Jaspers in seinem Buch auch auf Iran und dessen Beitrag in der Achsenzeit durch Zarathustras Lehre hinweist,² beschwert sich Houman hier und da in privaten Gesprächen mit seinen Schülern oder in seinem Unterricht darüber, dass Jaspers zuerst mit der Geschichte Chinas und Indiens anfängt und ganz flüchtig Iran andeutet, um die Geschichte Griechenlands zu erreichen, als hätte Iran keine bedeutende Geschichte.³ In den Vorlesungen aber auch weiteren Texten Houmans treffen wir auf so eine Beschwerde über Jaspers nicht, er bezeichnet ihn sogar als „der letzte große Philosoph der Welt“.⁴ Dafür stoßen wir aber auf jede Menge Hinweise auf die Missgunst von Europäern beim Übersehen Irans und dessen ausschlaggebenden Beitrags zur Weltgeschichte.⁵

Es scheint, dass diese Einsicht in die ignorierende Haltung gegenüber Iran, die mit dem Bewusstsein der Wichtigkeit seiner Kultur und deren Beitrag zur Konstitution der Weltgeschichte einhergeht, die Motivation Houmans prägt, aus Iran nicht nur ein zentrales Thema hervorzubringen, sondern auch es als Ursprung der Weltgeschichte darzustellen. Iran als Ursprung zu betrachten hat dennoch bei Houman kaum mit einem bloßen Nationalismus bzw. Patriotismus zu tun, da er, wie wir in *Hasti va ādami* sehen können, den „würdigen Menschen“ als Menschen definiert, der in allen Menschen ungeachtet ihrer Rasse, ihres Landes und ihrer Religion zuerst ihr menschliches Dasein sieht.⁶

1 Karl Jaspers, *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, Gesamtausgabe Bd. 1/10, hrsg. von Kurt Salamun, Muttentz/Basel: Schwabe Verlag, 2017, S. 58.

2 Ebd., S. 18, 23.

3 Houman, *Tāriḫ-e bāstāni-ye Iran*, herausgegeben und eingeleitet von Abdolali Dastqeyb, Teheran: Payām-e emruz, 1379 (2000), S. 7 (Einleitung); Houman 2006, S. 18 (Einleitung).

4 Houman 1985, S. 36.

5 Houman 2000, S. 58, 62, 71, 74, 75, 76, 82; Houman 2006, S. 17.

6 Houman 1985, S. 51.

Nun befassen wir uns näher mit Houmans Geschichtskonzeption aber auch Thesen über die antike Geschichte Irans, die er in seinem Lehrwerk *Tāriḩ-e bāstāniy-e Iran* aufwirft.

2. Zur Konzeption der Geschichte und Methodologie einer Geschichtserkenntnis bei Houman

Der Diskurs Houmans in seinem *Tāriḩ-e bāstāni-ye Iran* beginnt mit dem Versuch, eine Definition der Geschichte abzugeben, da „die Einsicht in die Geschichtskritiken und das Ergebnis geschichtlicher Urteile unmittelbar mit der Definition der Geschichte beim Geschichtskritiker zusammenhängen“.¹ Nachdem Houman die gegebenen Definitionen vor allem die von Herder, Hegel, Spengler und Kant ablehnt, wirft er seine eigene Definition auf, die folgendermaßen lautet: „Die Geschichte könnte nichts anderes sein als Einflussnahme und Intervention von Individuen und Kollektiven auf die Ereignisse einer bestimmten Zeitspanne im Leben eines Volkes. Und da diese Einflüsse ihrerseits auf dem Wie des Lebens von Menschen und Völkern beruhen, kann man also behaupten, dass die Geschichte jene Darstellung des Lebens eines Volkes oder einer Rasse in einer bestimmten Zeitspanne der Natur ist“.²

Die Geschichte befindet sich, so Houman, zwischen der Wissenschaft und dem Mythos, indem sie keine von beiden ist. Die Geschichte ist keine Wissenschaft, da man sie nicht berechnen kann. Sie ist auch kein Mythos, den man nacherzählen kann.³ Um eine geschichtliche Erkenntnis zu gewinnen, sollte man zum einen Überlieferungen, Mythen und historische Dokumente nach dem Prinzip des *rationis sufficientis* bewerten und zum anderen die möglichen Formen allgemeiner Ereignisse, deren Teile in Überlieferungen vorhanden sind und den wirksamen Elementen des

1 Houman 2000, S. 17.

2 Houman 2000, S. 18-19. Später und nachdem Houman Begriffe wie „Sippe“, „Volk“ und „Nation“ voneinander unterscheidet, nimmt er gewisse Änderungen vor und schreibt: „die Geschichte ist jene Darstellung des Lebens einer Nation vorausgesetzt, dass der Begriff Nation auch Begriffe Heimat, Rasse und Tradition einbeschließt“. Ebd., S. 28.

3 Ebd., S. 20. In einem entlegenen Passus vergleicht Houman die Geschichte mit der Mathematik und betont, dass wir bei der Geschichte zu keiner mathematischen Evidenz gelangen, da das mathematische Urteil rein formal ist, während die Geschichte eher über faktische Ereignisse urteilt. Ebd., S. 53.

Lebens eines Volkes besser entsprechen, vorsichtig evaluieren, um ein Gesamtbild vom Leben des zu untersuchenden Volkes zu erhalten.¹

Die wirksamen Elemente des Lebens eines Volkes sind Houman zufolge entweder natürlicher oder kultureller Art. Zu natürlichen Elementen zählen das Klima, die Luft, die Erde und die Landschaft eines Landes oder einer Region. Der Einfluss der genannten Elemente auf geschichtliche Ereignisse ist kein unmittelbarer, sondern eher ein mittelbarer und sekundärer Einfluss. Unmittelbar und primär bestimmten sie zuerst den Charakter eines Volkes und durch den Charakter hindurch bewirken sie dann die Ereignisse. Die primäre Bestimmung des Charakters eines Volkes durch die Natur fällt eigentlich mit der Bestimmung der kulturellen Elemente zusammen, die ihrerseits nichts anderes sind als Gesamtheit von Wertvorstellungen und Traditionen, die sich letztendlich in der Sprache, Literatur, Philosophie und Kunst widerspiegeln. Die nachhaltige Interdependenz von dem Wie der Natur und dem Leben eines Volkes erzeugt die „Zivilisation“ und die nachhaltige Interdependenz von dem Wie des Charakters und dem Leben desselben Volkes erschafft die „Kultur“.²

Das entscheidende Begriffspaar Kultur-Zivilisation mit ihrem inneren spezifischen Kausalitätsverhältnis in dem Sinne, dass sie aufeinander wirken aber nicht identisch sind und unabhängig voneinander agieren können, wird im iranischen Hochland aufgrund einerseits der natürlichen (geophysischen, geobiologischen, geometeorologischen usw.) Umstände und andererseits aufgrund des Potentials der persischen Sprache zu einem schöpferischen und kulturzivilisatorischen Ganzen,³ das als solches nicht jählings in einem bestimmten Zeitpunkt (z.B. nach Achämeniden, wie man es tendenziell annimmt) entstanden, sondern vor allem das Ergebnis einer langjährigen Entwicklung ist, die nicht nur in einer faktisch notwendigen Kontinuität vonstattengegangen ist, sondern auch als Ursprung der Kulturzivilisation überhaupt gelten kann. Dies bildet Houmans Leitgedanke, der zu einzigartigen und insbesondere zu seiner Zeit originellen Thesen führt, die wir nun erforschen.

1 Ebd., S. 20.

2 Ebd., S. 22.

3 Ebd., S. 61.

3. Zu umstrittenen Thesen Houmans

Houman führt die Entstehung der eigentlichen Zivilisation auf die Spätperiode des Neolithikums insbesondere auf die Kupfersteinzeit zurück und betrachtet Susa und Ägypten als älteste Stätten, wo man die Spuren solcher Zivilisation gefunden hat. Ob Ägypten dabei älter ist oder Susa - darüber gibt es Houman zufolge keine Einstimmigkeit. Um sich auf Susa zu konzentrieren, lässt er Ägypten bei Seite und widmet er sich nur Susa, da diese Stadt zum einen der erste Ort ist, der unmittelbar von Dareios in Bāgistān erwähnt wird, und deren Einwohner, zum anderen, allesamt iranischer Abstammung sind. Um dies nachzuweisen, unterscheidet er zuerst im Anschluss an den französischen Archäologen Jacques de Morgan zwischen zwei verschiedenen Siedlungsperioden: Die erste und die zweite Periode von Susa.¹

Die beiden Perioden sind durch eine Stufe Asche, welche die wiederholte erste Periode Susas genannt wird, voneinander getrennt, was manche Forscher zur Idee geführt hat, dass zwischen beiden Perioden eine zivilisatorische Spaltung vorhanden ist. Die erste Periode besteht aus einer Stadt und einem Friedhof. Aus der Stadt in dieser Periode sind nichts anderes übrig geblieben als Asche und verbrannte sterbliche Reste, was bedeutet, dass die Stadt allem Anschein nach in Brand gesetzt wurde. Der Friedhof seinerseits enthält zwei Tausend Grabmäler, die darin vorfindlichen Knochen und Schädel lassen jedoch kaum die ethnische Zugehörigkeit ergründen. In Grabmälern hat man Geschirr und Werkzeuge gefunden. Durch die Hindeutung auf den englischen Flinders Petrie zieht Houman in Anbetracht der Werkzeuge in Grabmälern und der Tatsache, dass die Menschen in Susa den Ackerbau betreiben wussten, den Schluss,

1 Außer der Angabe von Originalnamen bzw. -bezeichnungen durch das lateinische Alphabet, die zum großen Teil falsch wiedergegeben worden sind, finden wir generell keine Literaturangabe im Manuskript, den Abdolali Dastqeyb herausgegeben hat. Dies erschwert die Überprüfung von Quellen, die Mahmoud Houman Benutzt hat. Bei dem Hinweis auf Jacques de Morgans Forschung handelt es sich wahrscheinlich um: Jacques de Morgan, *Histoire et travaux de la délégation en Peres du ministère de l'instruction publique, 1897-1905*, Paris: Ernest Leroux, 1905, S. 46 ff. Vgl. auch P. de Miroschedji, „Stratigraphie de la période néo-élamite à Suse (c. 1100 - c. 540)“, In: *Paleorient*, Vol. 4, 1978, S. 213. In neueren Forschungen unterscheidet man zwischen drei verschiedenen Siedlungsperioden, Vgl. D. T. Potts, *The Archaeology of Elam: Formation and Transformation of an Ancient Iranian State*, Cambridge: Cambridge University Press, 1999, S. 46 f.

dass Susa älter als sein zivilisatorisches Äquivalent im ägyptischen Naqada ist.¹

Nach der Aufzählung der technischen Errungenschaften der ersten Siedlungsperiode in Susa stellt Houman nochmals die für seine Darstellung schlüssige Frage, wer die Menschen in Susa sind. Eine endgültige Nachweisung der ethnischen Zugehörigkeit von Menschen in Susa ist ihm zufolge aufgrund des ungünstigen Zustands von Gebeinen nicht mehr möglich. Anhand einiger Anhaltspunkte, die in Dastqeybs Manuskript nummeriert worden sind, die jedoch über die Nummer 1 nicht hinausgehen, versucht Houman zu zeigen, dass die Menschen in Susa iranischer Abstammung sind.²

Dazu bezieht er sich auf die Spuren der Keramikherstellung im iranischen Hochland und in der Umgebung. Dabei spielt die Herstellung der roten Keramik eine wichtige Rolle, woran auch Archäologen im Anschluss an ihre Ausgrabungen interessiert sind. Die rote Keramik, deren Herkunft einige Archäologen wie der amerikanische Raphael Pumpelly oder der niederländische Henri Frankfort auf den Kleinasien

1 Houman 2000, S. 56. Die mögliche Quelle Houmans in Bezug auf Flieders Petrie und den Vergleich zwischen Susa und Ägypten (Naqada) müssen die Vorträge sein, die Petrie in „The Royal Institution“ in London gehalten hat. Dort hat er im Großen und Ganzen eine ignorierende Haltung gegenüber Iran, erwähnt den Namen Irans kein einziges Mal, zählt aber zivilisatorische Errungenschaften in Susa auf, indem er verneint, Susa sei der Ursprung der Zivilisation. Die von Houman angedeutete Feststellung Petries, dass Susa älter als die Zivilisation in Ägypten ist, kommt eigentlich in so einem Kontext folgendermaßen zustande: „The best-known results from Susa are the monuments which were taken there from Babylonia as spoil of war, the code of laws of Humurabi, and the triumphal scene of Naram-Sin; but those are only adventitious, and the real importance of Susa itself lies in first earliest levels. ... But on reaching the bottom the great surprise is to find finely made this wheel-turned pottery, painted with an abundance of geometrical patterns. Happily a cemetery of that same age has been found, and has supplied a great quantity of this fine pottery quite perfect. This shows that even Susa is by no means the beginning of civilisation, that its oldest levels were in a high state of culture. [...] As Egypt only rose to pottery-making in the Magdalenian stage, while Susa was making and painting fine pottery in the Solutrean stage, it is evident that Elam was a whole cycle ahead of Egypt in its development“, William Mathew Flinders Petrie, *Eastern Exploration, Past and Future: Lectures at the Royal Institution*, New York: Robert M. McBride, 1918, S. 74-75.

2 Houman 2000, S. 57.

zurückzuführen,¹ findet man auch in der ersten Periode von Susa.² Der springende Punkt ist aber, dass dieselbe Keramik, wie Herzfelds Ausgrabungen zeigen, auch in Persepolis gefunden wurden mit dem Unterschied, dass sie nicht rot sind. Dass die Keramik in Persepolis trotz der Kupferbergwerke in der unmittelbaren Nähe in Karman oder Fars dennoch nicht rot sind, bedeutet ein zivilisatorisches Zeitverhältnis bzw. -unterschied in dem Sinn, dass die Zivilisation in der Mitte des iranischen Hochlands in der neolithischen Zeit und somit älter und im ersten Susa etwas später in der Kupfersteinzeit entstanden ist.

Zwischen der ersten und der zweiten Periode in Susa liegt eine Stufe Asche, welche die beiden weiteren Perioden voneinander unterscheidet. Diese Stufe, die, wie gesagt, das wiederholte erste Susa genannt wird, wurde eine Zeit lang als eine Zivilisationsunterbrechung in Susa betrachtet. Houman verweist auf zu seiner Zeit aktuelle Ausgrabungen unter anderem auf die vom französischen Georges Contenau in Nehāvand in Iran, wobei zum ersten Mal nachgewiesen wird, dass jede Stufe vom ersten und wiederholten ersten und vom zweiten Susa über ihre eigene zivilisatorische Identität verfügt und insgesamt eine kontinuierliche Zivilisation darstellt. So schließt Houman Henri Frankforts In-Frage-Stellung der Kontinuität der Zivilisation in Susa aus und schreibt ihr einen unwissenschaftlichen Charakter zu.³

Houman deutet zugleich die zivilisatorische Affinität zwischen dem zweiten Susa und der sumerischen Zivilisation an und versucht der Frage

1 Was die Expedition von Pumpelly in Anau zwischen Merv und Samarkand betrifft, S. Raphael Pumpelly, *Explorations in Turkestan. Expedition of 1904: Prehistoric Civilizations of Anau. Origins, Growth, and Influence of Environment*, Washington: Carnegie Institution of Washington, 1908, S. 73, 91, 135-145, Vgl. David L. Bowman & Stephen Williams, *Anthropology at Harvard. A Biographical History, 1790-1940*, Cambridge, Massachusetts: Peabody Museum Press, 2013, S. 301. Was Henri Frankfort anbelangt Vgl. Henri Frankfort, *The Birth of Civilization in the Near East*, London: Ernest Benn, 1959.

2 Zu Keramik in Susa S. z. B. Herbert Kühn, *Geschichte der Vorgeschichtsforschung*, Berlin: De Gruyter, 1976, S. 259.

3 Houman 2000, S. 59. Zu Contenaus Ausgrabungen S. Georges Contenau & Roman Ghirshman, *Fouilles du Tépé-Giyan près de Néhavand, 1931 et 1932*, Paris: Geuthner, 1935 insbesondere S. 57-60. Zur zivilisatorischen Kontinuität in Susa, die jeweils verschiedenen Stufen der Ausgrabung entspringen Vgl. auch Georges Contenau, „Les fouilles de Sialk en Iran“, In: *Journal des savants*, Avril-juin 1941, S. 65.

nachzugehen, wer Sumerer sind. Dabei betont er zuerst die Tatsache, dass sich Sumerer eigentlich als *kengi* bezeichneten, was ihn veranlasst, europäischen Forschern und Archäologen vorzuwerfen, dass sie die Bezeichnung Sumer vom akadischen Wort *Šumer* (ursprünglich: *Šumeru*), abgeleitet und diese Menschen in Anlehnung an ihre nördliche Nachbarn in Mesopotamien genannt haben, indem sie sich selber eigentlich nicht so nannten.¹ Nach diesem Vorwurf liefert Houman eine sehr detaillierte morphologische Beschreibung von Kengiern, wobei er unter anderem auf ihre Kleidungsform hindeutet. Die Kleidung von Kengiern, die auf der sumerischen Sprache *Couenna* (griechisch: *Kaunakes*) heißt, bestand aus einem schweren Stück Wolle, war mit vielen Quasten versehen und hatte keine Ärmel. Diese schwere und warme Kleidung, die keineswegs zum warmen und schwulen Wetter, wie es in Sumer der Fall war, passte, zeigt Houman zufolge in erster Linie, dass Kengiers Heimat ursprünglich woanders liegen sollte. Die Frage ist nun, wo diese ursprüngliche Heimat ist.

Da einerseits die *Couenna* als Standardkleidung von Kengiern für ein kaltes Wetter geeignet ist und da andererseits die Metallbearbeitung bei ihnen geläufig war, indem das Mesopotamien über keinen Metallbergbau verfügte, kann man daraus schließen, dass sie als *homo alpinais* zuvor in kalten Gebirgen, wo es auch Metalbergwerke gab, lebten. Ein Gebiet mit den erwähnten Eigenschaften findet man in der Nachbarschaft vom Mesopotamien entweder in Kleinasien, in Kaukasien oder in Iran.

Merv z. B. liegt östlich von Iran und kommt aufgrund seiner zivilisatorischen Ähnlichkeiten in Frage, schließt sich dennoch als Möglichkeit aus, da man schwierig annehmen kann, dass das ganze iranische Hochland leer gewesen ist und dass Menschen aus jener Region

1 Zur Bezeichnung *kengi* S. Arno Poebel, *Fundamentals of Sumerian Grammar. Grundzüge der sumerischen Grammatik*, Eugene: Wipf & Stock, 2005, S. 2, 72, 138, 146; Barthel Hrouda, *Mesopotamien: Die antiken Kulturen zwischen Euphrat und Tigris*, München: C.H.Beck, 2005, S. 20; Hugo Radau, *Early Babylonian History Down to the End of the Fourth Dynasty of Ur*, Eugene: Wipf & Stock, 2005, S. 217-220. Da westliche Forscher die Bezeichnung *Kengi* selten verwendet haben, gibt es auch dementsprechend keine Bezeichnung für die Menschen aus *Kengi*. Da auch Houman vermeidet, die Bezeichnung *Sumer* zu verwenden, und sie mit ihrem Originalnamen erwähnt, musste ich deswegen das Wort „Kengier“ zu bilden, um auf die Menschen aus *Kengi* hinzuweisen.

ohne weiteres so eine lange Strecke bis zum Mesopotamien gegangen sind. Nehmen wir an, so Houman, das iranische Plateau ist besiedelt gewesen, sollte man dann zwangsläufig auch annehmen, dass Kengier entweder ein ganzes besiedeltes Land durchquert haben, was ohne Kriegsführung fast unvorstellbar ist - und dazu finden wir weder in der Kengi-Region noch in Iran annähernd Kriegsspuren - oder - und das macht den entscheidenden Punkt bei Houman aus - dass Kengier und Iraner aus gleicher ethnischen Abstammung sind, d.h. Kengier sind Iraner. Der Argumentationsgang Houmans lässt keine weitere Möglichkeit zu, als diese letzte Annahme zu akzeptieren. Nach dieser Annahme sind Kengier jene iranische Gebirgsbewohner, die vermutlich zur Erledigung unterschiedlicher Aufträge wie Grenzschutz nach Mesopotamien geschickt worden waren.¹

Diese Annahme, zu der Houman durch gewisse Affinitäten zwischen Kengi- und Susa-Zivilisation gekommen ist, muss nun weiter erforscht und nachgewiesen wird. Houman beschwert sich, dass in Iran noch nicht systematisch oder, wenn sporadisch an manchen Orten schon, nur nachlässigerweise und mit Freizügigkeit Ausgrabungen durchgeführt worden sind, worin er die Kindheitsüberzeugungen von Ausgrabenden für schuldig hält, indem er zugleich Iranern vorwirft, dass sie die Relevanz ihrer Geschichte und archäologischer Forschungen noch nicht eigesehen haben. Bis dies geschieht, d.h. systematisch und mit Sorgfalt ohne Vorurteile ausgegraben wird, schlägt Houman noch einmal vor, nach dem Prinzipium des *rationis sufficientis* vorzugehen und durch den Ausschluss der unkritisch aufgeworfenen Vermutungen und mithilfe der Hinweise, die den wirksamen Elementen der Geschichte entspringen, zu urteilen. Dazu rät er, dass „wir“ die Zivilisationen in Mesopotamien und in Kleinasien erforschen und sehen, ob sie tatsächlich und ursprünglich in diesen Regionen entstanden und entwickelt worden sind oder ob sie eher von woandersher entstammen. Hierzu stellt Houman im Anschluss an den englischen Archäologen Leonard Woolley, wo dieser die zivilisatorische Ursprünglichkeit vom Kengi-Volk im Vergleich zu Griechenland, Kreta, Ägypten und Iran unterstreicht, die Frage, wer Kengier sind, wie ihre Zivilisation war und woher sie hergekommen sind.²

1 Houman 2000, S. 61.

2 Houman 2000, S. 62.

Um diese Frage zu beantworten, geht Houman unterschiedliche Wege. Er stützt sich insbesondere auf archäologische Befunde aber auch auf anthropologische, mythologische, linguistische und historische Fakten. Unter archäologischen Befunden listet er Gegenstände auf, die man in Ausgrabungen in Mesopotamien gefunden hat, aber nicht aus dieser Region, sondern ursprünglich aus Regionen in Iran stammen sollten. Dazu gehören z.B. Bitumen, Kalkstein und Kupfer, die im Bau eines Temples in „Tell el-Obed“ (Obed-Kultur) verwendet worden sind. Genauso wie Gegenstände aus Gold, Kupfer, Lapislazuli usw., die man in einem Grabmal in demselben Tempel um den Leichnam herum gefunden hat. Zugtiere wie Pferde, Kühe oder Esel aber auch Fuhrwerke, die von Kengiern gebraucht wurden, sind allesamt aus dem iranischen Hochland in dieser Region eingeführt worden.¹

Zugleich interessiert sich Houman für mythologisch-weltanschauliche Affinitäten zwischen Kengiern und Indo-Iranern. Dabei hebt er die Weltentstehungskonzeption von Kengiern hervor, nach der die Welt in ihrer Anfangsphase in einem Chaos vorgegeben ist. In dieser chaotischen Anfangsphase unterscheiden sie zwei wirksame Bestandteile, ein göttliches Paar: Der eine ist *Apsu*, d.h. der Wohltats- oder Frischwasserteich und der andere ist *Tiāmat*, der Hexen- oder Salzwasserteich.² Die Verbindung der beiden Elemente bringt Wasser hervor, das der Ursprung von allem ist. Von *Apsu* und *Tiāmat* entstehen zunächst *Lahmu* und *Lahamu*, die Wohltatsgötter sind, und dann werden *Anshar* (Himmel) und *Kishar* (Erde) geboren. Hier entsteht eine höchste Dreiheit, die aus *Anu* (Himmelskönig), *Enlil* (Erdekönig) und *Ea* (König von Absu) besteht. Daraufhin entstehen *Samas* (Sonne), *Sin* (Mond) und *Ištar* (Sterne). *Ea* ist in dieser Dreiheit das höchste Wesen und dasjenige, das von Anfang an die ganze zukünftige Welt in sich birgt. Es erschafft alles auf der Erde unter anderem Marduk, der Gott des Lichtes ist und mit allen von *Tiāmat* ausgelaufenen subversiven Kräften kämpft und sie besiegt.³

1 Ebd., S. 65-66.

2 Später vergleicht Houman die beiden Kengi-Götter mit „miši“ und „mišāne“, die in Avesta als Kyumars' Kinder erwähnt werden, um die weltanschauliche Affinität zwischen Kengiern und Iranern noch einmal zu betonen, S. Houman 2000, S. 99.

3 Ebd., S. 67, Vgl. auch Karel van der Toom et al., Dictionary of Deities and Demons in the Bible, Leiden, Boston, Köln: Brill, 1999, S. 125-126, 388-389, 452, 867-869

Houman ist der Ansicht, dass man Teile dieser Konzeption auch in Iran, in Indien und in Tibet wiederfindet. In Tibet glaubt man an den Wind als Ursprung von allem, der durch sein Wirbeln die *Gjatams*, die Urformen und den Urgrund der Welt bildet. Alle Lebewesen bestehen aus winzigen Partikeln, *Rdul Phran* und sind in andauernder Regung und aus ihrer Regung entsteht der Klang. Der Klang hat sowohl subversive als auch konstruktive Wirkung je nach dem. Die Wirklichkeit ist nichts anderes als die Erscheinung einer von beiden Varianten.¹ In Veda von Indern trifft man auf Agni, Gott des Feuers und Kind von *Dyaus* und *Prithivi*, der unter Mitwirkung von *Vāyu* (Luft) zur Welt kommt. Diese Dreieinigkeit beeinflusst alle Weltwirklichkeiten.² In Avesta gebärt Ahurmazd zuerst Houman und Ahriman, die im ständigen Krieg sind. Danach erschafft er den Mann (Menschen), dessen Aufgabe ist, das Böse zu bekämpfen, um das Gute besiegen zu lassen. Houman, Ahriman und Mann konstituieren die höchste avestische Dreieinigkeit.

Die indo-iranischen Grundelemente, die Houman in Kengi-Weltanschauung wiederfindet, sind einerseits der Ausgangskrieg unter beteiligten Wirkungskräften und andererseits die Grundzweiheit, die in einer ursprünglichen Einheit wurzelt und daraus eine Dreiheit entsteht nach dem Prinzip: eins wird zu zwei, zwei wird zu drei. Die klimabedingten Unterschiede bei der Bearbeitung der Hauptelemente (Wasser, Feuer, Wind usw.) bestimmen die Ausdrucksform, sind aber letztlich bei der Grundidee nicht entscheidend.³

Dass die oben ausgeführten Feststellungen insbesondere jene, die die Zusammengehörigkeit der Weltanschauung von Kengiern mit denen von Indo-Iranern zeigen sollten, unzureichend sind, ist sich Houman bewusst.

1 S. Joachim-Ernst Berendt, *Nada Brahma: Die Welt ist Klang*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2007, S. 231. Zur tibetischen Kosmologie S. auch Matthias Hermanns, „Schöpfungs- und Abstammungsmythen der Tibeter“, In: *Anthropos*, Bd. 41/44, H. 1./3., Jan.-Jun., 1946/1949, S. 275-298.

2 S. *Rig-Veda*, übersetzt und mit kritischen und erläuternden Anmerkungen versehen von Hermann Grassmann, in zwei Theilen, Leipzig: Brockhaus, 1876: Erster Theil: die Einleitung, S. 4-6 und 7 ff.; Vgl. Adolf Holtzmann, *Agni: Nach den Vorstellungen des Mahâbhârata*, Strassburg, London: Trübner, 1878; Karl Friedrich Geldner, *Der Rig-Veda*, aus dem Sanskrit ins Deutsche übersetzt und mit einem laufenden Kommentar versehen, Cambridge, Mass, Wiesbaden, 1951, Bd. 3, S. 261 f.; Kireet Joshi, *The Veda and Indian Culture: An introductory Essay*, New Delhi: Shri Jainendra Press, 1994, S. 6 f.

3 Houman 2000, S. 68.

Hilfreich könnte es dennoch sein, wenn wir ihre Weltanschauung mit der von Semiten vergleichen und sehen, wie sie sich radikal voneinander unterscheiden. Semiten, so Houman, glaubten in den ersten Jahrtausenden v. Chr. an eine Vielfältigkeit von Heiligkeiten. Die Welt war in ihren Augen durch *Elohim* (der formal-grammatische Plural zu *Eloah*) umgeben, die nichts anderes ist als zahlreiche wirksamen Kräfte.¹ Die Bezeichnungen, die sie nachträglich für ihre monotheistischen Götter verwendet haben, bedeuteten ursprünglich auch etwas anderes. Houman stellt diese polytheistische Konzeption der semitischen Weltanschauung dem Monotheismus von Kengiern, der sich in Ea manifestiert, gegenüber und hebt dabei die radikale Andersartigkeit von Kengiern in Vergleich zu Semiten hervor.²

Die ausgeführten Unterschiede in morphologischer, anthropologischer, mythologischer, linguistischer und technischer Hinsicht zwischen den Kengiern und dem Rest der mesopotamischen Völker, zum einen, und die Affinitäten, die zugleich die Keniger in jeder der angedeuteten Hinsichten mit dem Gesamtleben innerhalb des iranischen Hochlands aufweisen, lassen Houman den Schluss ziehen, dass die Kengier allem Anschein nach ein indogermanisches Volk sind und als „militärischer Stützpunkt“ Irans nach Mesopotamien geschickt worden sind.³ Die Idee lässt sich insbesondere dann verstärken, wenn wir daran denken, dass so eine Praxis zuvor auch in Iran üblich war. Diese Feststellung muss nun auch durch historische Fakten belegt werden. Die Historischen Fakten, auf die sich Houman bezieht, lassen sich in vier Teilen zusammenfassen:

1. Zur Zeit von Lugal-Zagesi, dem sumerischen König von Umma, erobert Sargon, der König von Akkade, die Sumer um das Jahr 2725 v. Chr. Sein Enkel Naram-Sin (oder Naram-Suen) setzt die Siege fort.⁴ Während der Herrschaft von Naram-Sin kommen die *Gutäer* aus Luristan, um Kengiern

1 Vgl. Hellmuth Zimmermann, *Elohim. Eine Studie zur israelitischen Religions- und Litteraturgeschichte nebst Beitrag zur Religionsphilosophie und einer Pentateuchtafel*, Berlin: Mayer & Müller, 1900, insbesondere S. 1-20.

2 Houman 2000, S. 69.

3 Ebd., S. 70.

4 Vgl. Dietz Otto Edzard, *Geschichte Mesopotamiens: Von den Sumerern bis zu Alexander dem Grossen*, München: C.H.Beck, 2004, S. 77 f. u. 93.

zu helfen, damit diese sich und ihr Land befreien können.¹ Und sie bleiben über hundert Jahre in Mesopotamien.² Zudem schenkt Lasirab (oder Lacerabum), der erste König der Guti, dem Gott von Kengiern Waffen und nennt ihn Gott der Guti.³ Die Tatsache, dass Gutäer aus Luristan Kengiern zur Hilfe kommen und in Anbetracht der ideologischen Gemeinsamkeiten, die unter ihnen herrschen, liegt die Wahrscheinlichkeit nah, dass die beiden Völker eigentlich zu einer größeren ethnischen Einheit gehören.⁴

2. Dasselbe kommt um Jahr 1950 v. Chr., d.h. einige Jahre nach dem Tod Hammurabis, vor und eine weitere Gruppe namens *Kāšchi* (oder Kassiten) ziehen in die Region Mesopotamien und gründen eine Dynastie, die bis 1175 v. Chr. an der Macht bleibt. Sie sind kein semitisches Volk und die Bezeichnungen, die ihre Götter tragen, weisen linguistische Ähnlichkeiten zum Sanskrit und Altpersisch auf.⁵

3. Durch einen Vergleich zwischen Herrschaften von einerseits Nicht-Semiten, d.h. Kengiern, Gutäern und Kassiten, und andererseits die Semiten in Mesopotamien, können wir feststellen, dass in einem Zeitraum von 1775 Jahren, d.h. zwischen 2950 (die Gründung der ersten Ur-Herrschaft) und 1175 v. Chr. (das letzte Jahr der Herrschaft von Kassiten) die Semiten, oder präziser Akkaden und Babylonien, ungefähr nur 442 Jahre die Herrschaft in dieser Region inne hatten. Mit anderen Worten, die Nicht-Semiten haben dreifach so lang in dieser Region ihre Herrschaft ausgeübt als die Semiten, was nichts anderes bedeutet als die Tatsache, dass eine so lange Herrschaft

1 Ebd., S. 93; Vgl. Don Nardo, *The Greenhaven Encyclopedia of Ancient Mesopotamia*, Detroit: Gale, 2007, S. 132.

2 Manche Autoren schätzen, dass Gutäer nur fünfzig Jahre in Mesopotamien geblieben sind, S. Marc Van De Mierop, „GUTIANS“, *Encyclopædia Iranica*, online edition, 2012, erhältlich unter <https://iranicaonline.org/articles/gutians> [Stand: 18 Oktober 2020].

3 Vgl. Robert William Rogers, *A History of Babylonia and Assyria*, New York: Eaton & Mains, 1910, Bd.1, 359-360.

4 Houman 2000, S. 71.

5 Ran Zadok, „KASSITES“, *Encyclopædia Iranica*, online edition, 2015, erhältlich unter <http://www.iranicaonline.org/articles/kassites> [Stand: 18 Oktober 2020]. Vgl. Walter Sommerfeld, „The Kassiertes of Ancient Mesopotamia: Origins, Politics, and Culture“, In: *Civilizations of the ancient Near East*, New York, 1995, S. 917 f. Zu linguistischen Merkmalen Vgl. Thomas Schneider, „Kassitisch und Hurro-Urartäisch. Ein Diskussionsbeitrag zu möglichen lexikalischen Isoglossen“, In: *Altorientalische Forschungen*, Bd. 30, Heft 2, 2003, 372-381.

ohne Unterstützung von einem mächtigeren Volk nicht möglich gewesen ist, sonst käme ein fremdes Volk in einem fremden Land nicht durch.¹

4. Nachdem Houman ausschließt, dass Kengier, Gutäer und Kassiten semitisch sind, versucht er noch einmal festzustellen, welche ethnische Zugehörigkeit ihnen zukommt. Dabei referiert er auf die hethitischen Tontafel, die der deutsche Altorientalist Hugo Winckler in Boğazköy in der Nähe von Ankara gefunden hat.² Obschon einige Tafel in akkadischer Sprache sind, stammen die weiteren Schrifttafeln vom hethitischen Reich und sind in einer Sprache verfasst worden, die niemand bisher kannte. Erst im Jahre 1917 sind die Schrifttafeln von Bedřich Hrozný entziffert worden. Da stellt Hrozný fest, dass es sich um eine indo-iranische Sprache namens *Hattisch* oder *Hattili* aus dem *Hatti*-Land handelt.³ Houman zweifelt nicht zu erinnern, dass alle Bezeichnungen, die „Hatti“ anbelangt, darunter ihre Sprache *Hattili*, nur deswegen zu *Hatti* und „hethitisch“ wird, da europäische Historiker die erfundene Bezeichnung an hebräische *Heth* anpassen wollten.⁴ Hrozný unterscheidet unter hethitischen Tafeln unterschiedliche Dialekte, die allesamt indo-iranische Sprachen sind und Völker angehören, die aus unterschiedlichen Regionen des iranischen Hochlands (aus *Nešāt* z.B., das nach Houmans Ansicht dasselbe ist wie das iranische *Nyssāyāpur* oder *Neyschābur*) stammen und mehr oder weniger denselben Weg gegangen sind wie Gutäer und Kassiten.⁵

Die bisherige Darstellung Houmans zum Nachweis der iranischen Wurzeln sowie Stiftung der mesopotamischen Zivilisation ermöglicht ihm nun, den Anschluss zu zwei weiteren ganz originellen und zu seiner Zeit kaum erdachten Thesen vorzubereiten. Die eine These, die Houman zuvor

1 Houman 2000, S. 72.

2 Zu Ausgrabungen in Boghazköi S. Hugo Winckler, *Die im Sommer 1906 in Kleinasien ausgeführten Ausgrabungen*, Berlin: De Gruyter, 1906, insbesondere ab S. 15, S. auch Hugo Winckler, *Nach Boghazköi: Ein nachgelassenes Fragment*, Leipzig: Hinrichs, 1913. Vgl. auch Silvia Alaura, „Nach Boghazköi“: *Zur Vorgeschichte der Ausgrabungen in Bogazköy-Hattusa und zu den archäologischen Forschungen bis zum ersten Weltkrieg*, Wiesbaden: Harrassowitz, 2006.

3 Vgl. Friedrich Hrozný, *Die Sprache der Hethiter, ihr Bau und ihre Zugehörigkeit zum indogermanischen Sprachstamm. Ein Entzifferungsversuch*, Leipzig: Hinrichs, 1917, S. IX.

4 Houman 2000, S. 73. Vgl. Immanuel Velikovsky, *Ramses II and his Time*, New York: Paradigma, 2010, S. 96; William Wright, *The Empire of Hitties*, London: James Nisbet, 1886, S. X.

5 Houman 2000, S. 73.

mitten in seiner Diskussion über die iranische Gegenwart in Mesopotamien vorübergehend thematisiert hat, ist, dass die ursprüngliche Heimat der Arier kein anderer Ort ist als Iran. Dass das iranische Hochland nicht nur in der neolithischen Zeit besiedelt war, sondern es war zugleich der Ausgangsort jener zivilisatorischen Bestimmung in der ganzen Region, so dass auch eine Zivilisation wie die des Mesopotamien, die im universellen Geschichtsbewusstsein tendenziell als älteste Zivilisation betrachtet wird, in der Tat aufgrund ihres iranischen Kerns iranische Ausprägung hatte, bedeutet nicht nur, dass Iran eine sehr alte - oder gar die älteste - sondern auch eine über sich hinausgehende und in einer kontinuierlichen Heranbildung gegebene Zivilisation ist. Houman schreibt:

Wenn innerhalb des iranischen Hochlands in der neolithischen Zeit eine Zivilisation wie die des ersten Susa, d.h. die älteste Zivilisation auf der Erde überhaupt erschienen ist, und wenn die Entwicklung der Zivilisation von niedrigen Stufen bis zu höheren Formen in erster Linie von der Sprache und deren Möglichkeiten abhängt - und die iranische Sprache die geeignetste Kultursprache ist - ist dann sehr wahrscheinlich, dass eine Zivilisation seit eh und je im iranischen Hochland entstanden und langsam entwickelt worden ist. Und da auch in geophysischer Hinsicht das iranische Hochland für die Entwicklung der Zivilisation, d.h. ihre Anpassung auf die Kultur angemessen ist, ist darum die Annahme einer Rückständigkeit der Menschen im iranischen Hochland auf dem Niveau einer bloßen alten Zivilisation und ihre Unfähigkeit, über den Stand der neolithischen Zeit hinauszugehen, unfair.¹

Im Anschluss an den oben angeführten Passus und nachdem Houman die Auffassung, Iran sei eine bloße alte Zivilisation, zurückweist, verweist er auf die Konsequenzen, die so eine Annahme mit sich bringt. Diese Konsequenzen sind weitere falsche Annahmen darunter die Annahme, die Arier waren unzivilisierte wilde Neulinge, die sich aus Europa oder Nordpol in Iran angesiedelt haben. Dies kommt in Widerspruch mit dem erhabenen Ton, wie sich Dareios I. in seiner berühmten Tafel als Sohn des Pars arischer Herkunft nennt oder wie Buddhas Lehrreden an den „arischen Weg“ (*āryāṣṭāṅga mārga*) erinnern.² Zudem ist in Avesta von *airyānem vaejo*, d.h. die Heimat der Arier, die Rede.

1 Ebd., S. 61.

2 S. Robert E. Buswell & David S. Lopez (Ed.), *The Princeton Dictionary of Buddhism*, Princeton: Princeton University Press, 2017; Paul Williams with Anthony Tribe,

Nun greift Houman auf diese Andeutung über die Arier zurück und führt seine Argumente aus. Er hält die herkömmlichen Thesen über den Ursprung der Arier für merkwürdig, voreilig und „oberflächlich“ und betrachtet sie als reine und mit Verfälschungen verhafteten Spekulationen: Dass die Arier ursprünglich an der Küste des baltischen Meers oder gar in Skandinavien lebten, zwischen dem Flachland Südrusslands und Donau verstreut waren, in einem Gebiet zwischen Zentral-, Süd-, Estrussland und Westsibirien wohnten, in der ungarischen Steppe, der Puszta, oder im deutsch-polnischen Flachland - Alle diesen herkömmlichen Thesen, so Houman, widersprechen sich beachtlich. Enthält die Reichweite der Begründungen eine weite Palette von unterschiedlichen Deutungen, sollte man dann nach Houman die Wahrheit dort suchen, wo man dafür gar keine Rechtfertigung benötigt. Dies bedeutet, dass die Arier von Anfang an im iranischen Hochland gewesen und von keinem anderen Ort erst dorthin eingewandert sind.¹ Die Hinweise, die jetzt Houmans „gewagte“ These stützen, sind wie folgt:

1. Das Wort Arier kommt erstmalig in einer Inschrift im Grab Dareios der Große in Naqš-e Rostam vor, wo dieser sagt: „Ich bin Dareios, der Großkönig, König der Könige, König der Länder vieler Rassen, König dieser großen weiten Erde, Sohn des Hystaspes, ein persischer Achämenide, Sohn eines Persers, ein geborener Arier“.² Das Argument Houmans in Verbindung mit dieser Inschrift ist die Bedeutung des schlüssigen Ableitungsmorphems *-čireh* im Wort *Aryāčireh* (ein geborener Arier). Da im Text der Inschrift das Wort *Wispāsānā* im Sinne der Rasse verwendet wird, kann man sich sicher sein, dass mit *-čireh* nicht dasselbe gemeint ist wie die Rasse. Zugleich bedeutet *-čireh* auch keine Familie oder Sippe oder wie auch immer, da wir dazu im Altperischen die Bezeichnung *Tumā* haben. Dass der Wortstamm *Aryā-* in dieser Komposita nicht dekliniert worden ist, überzeugt Houman, dass diese Bezeichnung kein Allgemein- bzw. Kollektivname, sondern ein Eigenname ist, was besagt, dass sich Dareios

Buddhist Thought: A Complete Introduction to the Indian Tradition, London and New York: Routledge, 2000, S. 52, 86; Chögyam Trungpa, *The Heart of the Buddha. Entering the Tibetan Buddhist Path*, Boston & London: Shambhala, 2010, S. 119 f.

1 Ebd., S. 75.

2 Vgl. Rüdiger Schmitt, *The Old Persian Inscriptions of Naqsh-e Rostam and Persepolis*, Corpus Inscriptionum Iranicarum, Part I: Inscriptions of Ancient Iran, Vol. I: The Old Persian Inscriptions, Text 2, London: School of Oriental and African Studies, 2000.

nicht als Teil eines vorgegeben und eine einzige Rasse teilenden Kollektivums, sondern als mit dieser Rasse identischen Ganzen sieht und nennt.¹

2. In Avesta wird die Heimat der Iraner *airyānem vaejo* genannt, d.h. der Geburtsort von *āiryān*. Hier bedeutet das Wort *āiryā*, genauso wie bei der Inschrift Dareios', keine Rasse oder Familie, sondern es ist ein Eigenname. Da das Wort *āiryā* dasselbe ist wie Arier, bedeutet *āiryān* (Iran) so viel wie Iri oder Arier selbst. Houman besteht darauf, dass die Bezeichnungen Arier oder *Irā*, die aus *Ir* und Pluralendung *ā* bestehen, kein Name des Landes (so verneint er, dass es sich dabei um einen vermeintlich mythologischen Ort handelt), sondern der Name eines Volkes ist. Dass die Menschen die Menschen in Ossetien, eine ehemalige militärische Stätte Dareios' in Gebirgen Kaukasus', immer noch auf altpersisch sprechen und sich als *Ir* und *Iron* bezeichnen oder dass der Name Iran in der iranischen Antike *Irānšahr*, d.h. das Land von Irn, hieß, bedeutet, dass die ursprüngliche Heimat der Arier kein anderer Ort war als Iran selbst.²

Nach der Ausführung dieser zwei Hinweise bezüglich der Herkunft der Arier bezieht sich Houman auf Alexandre Morets *Histoire ancienne* und übernimmt aus diesem Buch Tabellen, in denen die Herrscher sowie Herrschaften von Kengiern, Akkaden, Ilamiten und Amurritern nach approximativen Daten aufgelistet worden sind, ohne dass er selber auf diese Informationen näher eingeht.³ Hierzu schreibt Houman:

Anhand der Hinweise von 1 bis 5 kann man zum Schluß kommen, dass arische Menschen seit eh und je im iranischen Hochland lebten und arisch nichts anderes bedeutet als Iri, d.h. die Bezeichnung für Menschen in *Irānšahr*. Die Vorstellung, die Einheit des *Irānšahr* beginne mit Kyros II., ist insofern unfair. So ein Urteil ist keineswegs vernünftig.⁴

„Die Einheit des *Irānšahr*“, die Houman in diesem Passus mit der Herkunftsfrage der Arier in Verbindung setzt, bildet in der Tat die dritte These Houmans, die er ebenfalls zuvor angedeutet hat. Houman ist der Ansicht, dass die Vorstellung, die iranische Kulturzivilisation beginne erst

1 Houman 2000, S. 76.

2 Ebd.

3 Ebd., S. 77-80.

4 Ebd., S. 82.

mit Achämeniden, grundverkehrt ist. Die Organisation der Kulturzivilisation unter Dareios der Große verkörpert in der Tat die höchste menschliche Kulturzivilisation der Antike überhaupt. Da so eine Zivilisation, so Houman, nicht aus dem Nichts heraus oder innerhalb eines relativ kurzen Zeitraums, d.h. innerhalb vierzig Jahren vom Tod Xerxes' bis zur Mitte der Herrschaft Dareios' entstehen konnte, müssen wir dann notgedrungen annehmen, dass sie eine längere Vorgeschichte hatte und das Ganze nicht erst mit Achämeniden entstanden, sondern in einer Kontinuität gegeben ist.¹

Nun befasst sich Houman mit der Frage, wie diese Kontinuität, diese Einheit der iranischen Zivilisation auch vor Achämeniden, d.h. in einer Periode, die griechischen Historikern unbekannt war, aussieht. Dabei bezieht er sich auf zwei von arabischen Autoren und zwei von iranischen Autoren verfassten Geschichtsbüchern. *Al-kāmil fi 't-ta'riḥ* von Ibn al-Athīr und *Murūğ ad-ḍahab wa ma'ādīn al-ğauhar* von al-Mas'ūdi sind arabische und *Tāriḥ-e seni-ye moluk ol-ars va al-anbiyā* von Hamza al-Isfahani und *Kitāb al-ātār al-bāqīya 'an al-qurūn al-ḥāliya* von al-Bīrūnī iranische Werke, auf die sich Houman referiert.² Eine ausführliche Wiedergabe von Houmans Darstellung der „Einheit des Irānšahr“ vor Kyros II. im Ausgang von den aus den erwähnten Büchern hervorgegangenen Kenntnissen würde den Rahmen dieses Artikels sprengen. Die Idee ist aber, dass alle bis dahin als mythisch-legendär erdachten Herrscher und Könige Irans wahr sein können und ihnen eine vorstellbare Realität zukommen kann.

Die Kontinuität und die Einheit des *Irānšahr* vor Kyros II., wie Houman es darlegt, ist auch nichts anderes als die Kontinuität, die sich in der Nachfolgerschaft der von den erwähnten Historikern genannten Königen (Kiumars, Hušang, Tahmures, Ğamšid, Zahāk, Fereydun, Manučehr, Keyqobād, Keykāwus, Keyḥosro, Lohrāsb, Goštāsb, Bahman usw.) herauskristallisiert.³ Der Hušang ist insofern z.B. nicht mehr eine mythologische Figur, wie sie in Schahname vorkommt, sondern er ist aufgrund seines beträchtlichen Beitrags zur Etablierung eines Rechtssystems der Gründer der Pišdādiyān-Dynastie, die nachträglich von

1 Ebd.

2 Ebd., S. 83-84.

3 Ebd., S. 84-112.

Tahmures und Ğamšid bis zu einer Periode des Chaos und der Tyrannei und der Entstehung eines Bündnisses zwischen Fereydun und Kāveh und der Wiedervereinigung Irans fortgeführt wurde.

Die spezifische Herangehensweise Houmans und sein Versuch, die Geschichtsmerkmale der mit mythologischen Zügen verflochtenen Ereignisse und Persönlichkeiten herauszulesen, erlaubt ihm sogar, annähernd zu sagen, dass Teile der Arier in Anbetracht der Tatsache, dass die Namen von Ğamšid und Fereydun auch in der Literatur des Sanskrit vorkommen, erst nach der Fereydun-Herrschaft und infolge der klimatischen Veränderungen von Iran aus in verschiedene Richtungen ausgewandert sind.¹

Schluss

Der quasi-paläohistorische Versuch Houmans, mithilfe geschichtlicher, archäologischer, anthropologischer, mythologischer und linguistischer Kenntnisse zuerst die Gründung und die Vormachtstellung der iranischen Zivilisation in Mesopotamien aber auch nebenbei die Urherkunft der Arier im iranischen Hochland nachzuweisen, um unverzüglich auf die Problematik der iranischen Zivilisation zurückzukommen, ihre Eigentümlichkeit als die älteste Zivilisation überhaupt und ihre Kontinuität seit der Morgendämmerung ihrer Entstehung hervorzuheben - und dabei geht Houman soweit, dass er auch in Mythen oder in bisher für mythisch gehaltenen Geschichtsereignissen nach Spuren der Geschichte sucht - lässt sich nicht als Sättigung eines bloßen patriotistischen Gefühls oder als Fundierung einer nationalistischen Ideologie verstehen. Was Houman anscheinend motiviert, durch seine brillanten und auch heute noch kaum diskutierten Ideen und Thesen, die er logisch-deduktiverweise zusammenstellt, so dass man sie schwierig zurückweisen kann, Iran aus seinem ihm zugeschriebenen Stellenwert als eine bloße alte Zivilisation herauszuholen und es als Ursprung einer Weltzivilisation darzustellen, ist die Feststellung eines Paradoxes, das Iran eigen ist: Das Paradox zwischen der Größe des Beitrags Irans zur Konstitution der Weltzivilisation und dem Versuch, durch Verfälschungen, Beschlagnahmen oder Banalisierungen diesen Beitrag zu übersehen. Falls

1 Ebd., S. 114.

Iran als Ursprung: Zu umstrittenen Thesen Mahmud Humans über die ...

sich Houman dagegen wehrt und dabei zur Sprache einer schweigsamen Geschichte wird, ist dies auch nicht weit entfernt von seiner Aufgabe als Philosoph: Die Suche nach der Wahrheit und die Bemühung, sie zu enthüllen, auch wenn diese in der Tiefe der Geschichte steckt.

Understand and be understood; Persian authors in Germany

Melika Torkman Butorabi¹

(pp 193 to 206)

Received: 08.05.2020; Accepted: 28.06.2020

Abstract

The article „Iranian Writers in Germany“ deals with a small part of Persian literature that arose outside of Iran in Germany after the Islamic Revolution in 1979. In the meantime, this type of literature has found its place in the field of global migration literature. Iranian literature outside of this country has its own character, which of course has a special connection with Iranian culture and society. This article attempts to answer the following questions: What are the motivations for Iranian writers to write abroad? What is the impact of the sphere of influence of Iranian writers' lives abroad on Iranian literature? What elements of Iranian cultural components have become the subject of this type of literature? Under the influence of social and cultural environment, what new forms and compositions will the intellectual and spiritual structure of Iranian writers outside the country take? Finally, what impact did all of these factors have on Iranian literature abroad?

Keywords

alienation, tradition, modernity, homeland, immigration literature, Germany, Iran, understanding.

¹ .Allame Tabataba'i University, Teheran,

E-mail: melika121@yahoo.de.



Copyright © The Author(s); This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License (CC-BY-NC-ND).

Website: www.spektrumiran.com

درک کردن و درک شدن: نویسندگان فارسی‌زبان در آلمان

ملکا ترکمان بوتورابی^۱

(صفحات ۱۹۳ تا ۲۰۶)

تاریخ دریافت: ۱۹ اردیبهشت ۱۳۹۹؛ تاریخ پذیرش: ۸ تیر ۱۳۹۹

چکیده

مقاله «نویسندگان ایرانی در آلمان» بخشی از ادبیات فارسی را بررسی می‌کند که پس از انقلاب اسلامی ۱۳۵۷ در خارج از ایران و در آلمان شکل گرفته است. این گونه ادبی امروز جایگاه خود را در ادبیات مهاجرت جهانی یافته است. ادبیات ایرانی در تبعید ویژگی‌های منحصر به فردی دارد که از سویی پیوندی ویژه با فرهنگ و جامعه ایران حفظ کرده است. این مقاله به بررسی پرسش‌های زیر می‌پردازد: انگیزه‌های نویسندگان ایرانی برای نوشتن در غربت چیست؟ فضای زندگی در تبعید چگونه بر ادبیات آنان تأثیر می‌گذارد؟ کدام عناصر فرهنگی ایران در این آثار بازتاب یافته است؟ تحت تأثیر محیط اجتماعی و فرهنگی جدید، چه شکل‌های بیانی نوینی پدید می‌آید؟ و نهایتاً این عوامل چگونه ادبیات ایرانی در دیاسپورا را دگرگون ساخته است؟

واژگان کلیدی

بیگانگی، سنت، مدرنیته، میهن، ادبیات مهاجرت، آلمان، ایران، تفاهم

Verstehen und verstanden werden: Persische Autoren in Deutschland

Melika Torkman Butorabi¹

(Seiten 193 bis 206)

Eingegangen: 08.05.2020; Angenommen: 28.06.2020

Zusammenfassung

Der Artikel „Iranische Schriftsteller in Deutschland“ beschäftigt sich mit einem kleinen Ausschnitt der persischen Literatur, die nach der Islamischen Revolution 1979 außerhalb des Iran in Deutschland entstanden ist. Diese Literaturform hat mittlerweile ihren Platz im Bereich der globalen Migrationsliteratur gefunden. Die iranische Literatur im Exil entwickelt eigenständige Charakteristika, die gleichzeitig in besonderer Verbindung zur iranischen Kultur und Gesellschaft stehen. Der Artikel untersucht folgende Fragen: Welche Motivationen treiben iranische Autoren zum Schreiben im Ausland an? Wie wirkt sich der Lebenskontext im Exil auf ihre Literatur aus? Welche Elemente iranischer Kultur finden Eingang in diese Werke? Welche neuen Ausdrucksformen entstehen durch den Einfluss des sozialen und kulturellen Umfelds? Und schließlich: Wie verändert all dies die iranische Literatur in der Diaspora?

Schlüsselbegriffe

Entfremdung, Tradition, Moderne, Heimat, Migrationsliteratur, Deutschland, Iran, Verständigung.

¹ . Allameh Tabataba'i-Universität, Teheran

E-Mail: melika121@yahoo.de



Copyright © Der/die Autor(en); Dieses Werk ist lizenziert unter einer Creative Commons Namensnennung – Nicht kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International (CC-BY-NC) Lizenz. Homepage: www.spektrumiran.com

Verstehen und verstanden werden; Persische Autoren in Deutschland

Melika Torkman Butorabi¹

Einleitung

Der vorliegende Beitrag befasst sich mit einem kleinen Teil der persischen Literatur, nämlich derjenigen, die nach der islamischen Revolution 1979 außerhalb des Irans in Deutschland entstanden ist. Diese Literatur hat inzwischen ihren Platz innerhalb der Migrations- bzw. Exilliteratur dieser Welt gefunden. Die persische Literatur außerhalb des Irans stellt ein selbständiges literarisches Genre dar, ist jedoch insbesondere in Verbindung mit der iranischen Kultur und Gesellschaft zum Gegenstand der Forschung zu machen.

Im Zusammenhang damit bieten sich folgende Fragen zur eingehenden Auseinandersetzung an: Aus welcher Motivation schreiben persische Autoren in einem fremden Land? Inwiefern wirken sich die Auswanderung und das Leben in einem fremden Land auf die literarischen Kunstwerke aus? Welche kulturellen Aspekte werden thematisiert? Inwiefern wirkt sich das neue Leben bzw. Dasein auf die Einstellung des iranischen Schriftstellers aus? Wie zeigt sich dies in den literarischen Werken?

Auf diese Fragen gibt es sicherlich mehr als eine Antwort und das letzte Wort wird noch lange nicht gesprochen sein. In Anbetracht des bisherigen Forschungsstands, der sich noch auf erste Ansätze beschränkt, sind

¹ Assistenzprofessor an der Allame Tabataba'i University, Institut für Germanistik, Teheran, Iran. E-mail: melika121@yahoo.de.

verschiedene Perspektiven und unterschiedliche Personen zur eingehenden Erarbeitung von Einzelthemen, zur Erforschung der Zusammenhänge und zur Meinungsäußerung gefragt. Im Rahmen dieses Beitrags kann diese interessante Thema nur angerissen werden.

Im Folgenden wird auf einige der oben genannten Aspekte der persischen Literatur eingegangen, die nach der Revolution 1979 im Ausland, insbesondere in Deutschland entstanden ist.

In jüngerer Zeit hat die außerhalb des Landes entstandene persische Literatur trotz der Schwierigkeiten bei der Veröffentlichung und Verbreitung qualitativ und quantitativ an Bedeutung gewonnen. Im Iran wird sie häufig mit Vorurteilen gesehen. Ungeachtet dessen lohnt es sich, sie näher ins Auge zu fassen.

Das Phänomen migrierter Intellektueller gab es – auch im Iran – schon immer und gibt es immer wieder. Auch in der Zeit vor der islamischen Revolution haben iranische Schriftsteller außerhalb des Landes geschrieben. So berichtet der Literaturkritiker Asad Amrayi, dass es während der Kadscharendynastie vor der Verfassungsbewegung bereits persische Intellektuelle gab, die wegen der Tyrannei und der politischen Unterdrückung in Nachbarländern wie Indien (Kalkutta), der Türkei (Istanbul) und Aserbaidzhan (Baku) Zuflucht gesucht haben, so zum Beispiel der Autor Dschahangir Khan Suresrafil und der Dichter Malekolmotekallemin.

In der Neuzeit gab es die erst große Auswanderungswelle von persischen Intellektuellen in der Zeit der Pahlevi-Dynastie. Damals suchten Autoren, deren Werke im Iran aus politischen Gründen nicht erscheinen konnten, nach alternativen Möglichkeiten der Veröffentlichung, zum Beispiel über eine Studentenorganisation.

Der wichtigste Aspekt der Exil-Literatur der Pahlevi-Zeit ist laut Amrayi ihr politischer Charakter, der eindeutig gegen das Schah-Regime gerichtet war.

Amrayi hält jedoch innerhalb und außerhalb Irans neben dem politischen Aspekt auch die gesellschaftliche Dimension der Literatur dieser

Zeit für bedeutend und meint damit die Sehnsucht nach den Sitten und Gebräuchen der Heimat und den alten Traditionen.²

Betrachtet man die persische Literatur dieser Zeit jeweils innerhalb und außerhalb des Irans, lassen sich zwei Themenbereiche unterscheiden: zum einen unkritische Unterhaltungsliteratur, die eher zur Ablenkung von den politischen Ereignissen geschrieben wurde, und zum anderen die „moderne Literatur“, d. h. die Literatur, die sich mit dem zeitgenössischen Iran auseinandersetzt, die zwischen Tradition und Moderne (vor allem westlicher Prägung) hin- und hergerissen ist. Als Beispiel dafür ist „Die Blinde Eule“ von Sadegh Hedayat zu erwähnen. In „Die Blinde Eule“ legt Hedayat Zeugnis ab von einer Gesellschaft im Spannungsfeld zwischen Tradition und Moderne und beschreibt den Unterschied zwischen seiner persönlichen Auffassung von Kultiviertheit und den Zuständen in der persischen Kultur und Gesellschaft.³

Auch nach der islamischen Revolution entsteht persische Literatur im Ausland. Asad Amrayi gliedert die persische Prosaliteratur der Gegenwart im Ausland in zwei Gruppen. Zur ersten Gruppe rechnet er Autoren und Übersetzer, die die Werke berühmter persischer Autoren aus dem Iran wie Huschang Golschiri und Mahmud Dolatabadi übersetzt haben, um Beachtung zu erlangen, als sie bei der Ankunft im Gastland für ihre eigenen Werke kein Publikum fanden. Als zweite Gruppe nennt er diejenigen, die anfangen, in der Sprache des Gastlandes zu schreiben, um dort Leser zu finden und ihren neuen Lebensraum mitzugestalten. Seiner Meinung nach lassen sich persische Schriftsteller, die aus der mittleren bzw. unteren Schicht der iranischen Gesellschaft stammen, in den Aufnahmeländern an den Rand drängen, da sie sich nicht auf das Gastland und seine komplizierten Verhältnisse einlassen wollen.

Aufschlussreich für das Verständnis erscheint mir hier die Darstellung des Literaturkritikers, Naser Zeraati, die weniger von ideologischen Vorgaben ausgeht, sondern eine Entwicklung beschreibt. Zeraati teilt die Prosaliteratur im Ausland aus der Zeit nach der Revolution in zwei

2 Vgl. Amrayî; in : Tondro Saleh: Von einer Fremde in die andere. Marmar Verlag; Teheran; 1999.

3 Vgl. Amrayî; in: Tondro Saleh: Von einer Fremde in die andere. Marmar Verlag; Teheran; ; 1999: 14.

Gruppen von Autoren und in zwei Entwicklungsphasen ein. Er unterscheidet zwischen Autoren, die schon vor der Ausreise geschrieben, und solchen, die erst danach mit dem Schreiben angefangen haben. Bei beiden Gruppen sieht er zwei zeitliche Phasen des Schreibens nach der Ausreise. Die erste Zeitphase beginnt mit dem Schock über den Verlust der Heimat, die veränderten Lebensumstände und das Fremdsein. In dieser ersten Phase wird der Schock nicht überwunden, und was die Autoren schreiben, zeugt davon, dass sie das Umfeld, die Gesellschaft und die Atmosphäre im neuen Land noch nicht erfasst und sich noch nicht auf sie eingelassen haben. Erst in der zweiten Phase erkennt der Autor sich in seiner neuen Umgebung wieder und befasst sich mit seinen persönlichen und den allgemeinen Problemen in der neuen Gesellschaft.⁴

Für die Sprachwahl spielt es unter anderem eine wichtige Rolle, wie alt die Autoren zum Zeitpunkt der Auswanderung sind. Dieser Aspekt hat zudem großen Einfluss darauf, welche Themen den Autoren dabei aus der Feder fließen. Außerdem wirkt sich wahrscheinlich auch die Tatsache aus, dass sie sich, wenn sie sich gezwungen fühlten, das Land zu verlassen, stärker nach dem Verlorenen sehnen, weniger leicht davon lassen können und mehr Dinge zu verarbeiten haben, die aus der Vergangenheit stammen.

Meiner Beobachtung nach schreiben die meisten persischen Autoren außerhalb des Irans nach ihrer Migration zunächst auf Persisch und ein Großteil von ihnen bleibt auch bei dieser Sprache.

Um den Schock der Fremdheit und das Heimweh zu verarbeiten, setzt sich der Schriftsteller laut Zeraati mit Themen aus der Vergangenheit auseinander – Erinnerungen, Geschichten aus der Kinder- und Jugendzeit oder anderen Ereignissen im Iran.

Gleichzeitig fordert die Realität im Aufnahmeland ihren Tribut, auf die sich der persische Literat aber nicht voll einlassen kann. Er ist bedrückt von der Erfahrung des Fremdseins und des Verlusts und verunsichert durch den Vergleich seiner Kultur mit der Kultur des Gastlandes.

4 Vgl. Zeraati; in: Tondro Saleh: Von einer Fremde in die andere. Marmar Verlag; Teheran ; 1999: 16 – 18.

Er stellt seine eigenen kulturellen Werte in Frage, betrachtet sie misstrauisch und verlässt sich nicht mehr auf sie. In diesem Stadium sieht er kaum mehr als die Oberfläche der Dinge, in seiner gespaltenen Sichtweise ist er in seiner Kritik an der eigenen Kultur geleitet von verstecktem Zorn und Schwermut.

Nach Meinung der kürzlich verstorbenen Autorin Malihe Tiregol steht dies in der Regel am Anfang der Migrationserfahrung und ist für den Migranten mit Minderwertigkeitsgefühlen verbunden. Dies kann so weit gehen, dass er an sich und seiner Intelligenz zweifelt und das Gefühl hat, keinen Anschluss finden zu können.

Wenn mit der Zeit die Hoffnung auf eine Rückkehr schwindet, begreift der Migrant irgendwann, dass er wohl für lange Zeit oder gar für immer bleiben muss. Ihm wird die Realität des Fremdseins klar. An diesem Punkt steht er vor der Notwendigkeit, Überlegungen zu seiner bisherigen Identität anzustellen und gleichzeitig seine neue Identität zu erkennen.

Der Literaturkritiker und Schriftsteller Mahmud Falaki richtet das Augenmerk auf die Vielzahl der Phasen des Migrationserlebens, die die persische Literatur außerhalb Irans thematisch speisen. Dazu gehören Verzweiflung und Verwirrung, Nostalgie, Neuorientierung, Selbstfindung und Selbstwahrnehmung und schließlich literarisches Schaffen.⁵

In der Anfangsphase seines literarischen Schaffens im Gastland fühlt sich der persische Autor von der in der dortigen Gesellschaft von ihm empfundenen emotionalen Kälte bedroht. Diese Phase wird noch stark von der Vergangenheit geprägt. An die Stelle der Vertrautheit und Herzlichkeit im Heimatland tritt ein Leben in einer fremden und rational orientierten Gesellschaft.

Die persische Migrationsliteratur zeigt wesentliche Funktionen des Schreibens auch anderer Migranten in dieser Phase: Der künstlerischen Betätigung kommt eine „therapeutische“ Funktion zu, sie hilft, die neue und schwierige Situation zu bewältigen und sich gegen die von den Migranten als Zumutung empfundene Reduktion auf einen reinen Funktionsmenschen zur Wehr zu setzen.

⁵ Vgl. Roschangar, in: Die Migrationsliteratur: ein neues Kapitel in der persischen Literatur. Karnameh; 1999; Nr. 24, 98.

Dieser Aspekt offenbart sich vor allem in den früheren Texten der persischen Migrantenliteratur. Diese sind vielfach „rückwärtsgewandt“, sie verklären die Heimat und setzen sie gegen ein Land – die Bundesrepublik –, das als kalt und fremd erfahren wird, das nicht zur „Heimat“ werden will und kann.

Bereits in den achtziger Jahren bemühen sich einige Autoren um Möglichkeiten einer Veröffentlichung ihrer literarischen Texte. In dieser Zeit wurden innerhalb der persischen Minderheit in Privatinitiative literarische Wettbewerbe veranstaltet sowie in Emigrantenzeitschriften und selbstfinanzierten Anthologien Möglichkeiten zur Publikation und ein Diskussionsforum geboten. Es wäre zu prüfen, ob sich diesbezüglich zwischenzeitlich neue Möglichkeiten aufgetan haben.

Nachdem der Kulturschock überwunden ist, beginnt der Migrant, sich in seinem neuem Leben und der neuen Welt zu orientieren. Zunächst muss er sich jedoch selbst finden und neu definieren. Indem er sich dieser Notwendigkeit stellt, gerät er in eine Situation, in der er zwischen Vergangenheit und Gegenwart schwankt.

Der Literat beobachtet sich selbst und die Kultur im Aufnahmeland zunehmend genauer und stellt Überlegungen an, die ihn von der Oberfläche weg in die Tiefe und zu einer größeren Differenziertheit führen. Er lässt sich auf die andere Kultur ein und sucht darin nach einer Verbindung zu sich und seinen kulturellen Werten. Bei dieser Suche setzt er seine Fantasie ein. Dies würde ich als den Punkt bewerten, an dem sich die Exilliteratur in Richtung Migrantenliteratur verändern kann.⁶

In Lyrik und Prosa werden innere Auseinandersetzungen beschrieben als Zeichen für die Auseinandersetzung mit dem neuen Leben und den neuen Verhältnissen. In dieser Phase spiegelt das literarische Schaffen die Gedanken des Autors über sich und die Welt sowie Kritik an Merkmalen der persischen Kultur wider.

Malihe Tiregol nähert sich dieser Problematik aus einer interessanten Perspektive: Ihrer Meinung nach wird in dieser Situation das bisherige Selbst des Menschen mit dem neuen Selbst in der Fremde konfrontiert.

⁶ Chiellino: Die Reise hält an. C. H. Beck Verlag; München; 1989: 19/20.

Gleichzeitig setzt er sich mit seiner ursprünglichen Kultur auseinander. Irgendwann kann daraus ein Blickwinkel entstehen, der eine kritische Sicht auf sich selbst – auch als Träger der eigenen Kultur – ermöglicht. Von dort aus kann er auch die eigene Position im neuen Land objektiver wahrnehmen und zu den neuen Machtverhältnissen und den Schwierigkeiten der Ausgrenzungs- und Integrationsmechanismen Stellung nehmen.⁷

Für diese Entwicklung, die von ihm als zweite Zeitphase beschrieben wird, erkennt Zeraati als typische Themen die neue Situation und die neuen Umstände, auch wenn Bezugspunkt noch die Iraner und die iranischen Gemeinschaften im Aufnahmeland sind und weniger Land und Leute dort an sich.⁸

Persische Autoren im Ausland halten an der Tradition fest, selbst wenn ihre Unterscheidungsfähigkeit zwischen religiöser und volkstümlicher Tradition dabei bisweilen in Zweifel zu ziehen ist. Erst nach langer Zeit im Ausland bemühen sie sich um Neuorientierung und Erweiterung des Horizonts. Es ist ja gerade die Vielzahl der neuen Ereignisse, mit denen der Autor in den langen Jahren des Fremdseins konfrontiert wurde, die ihm halfen, Antworten zu finden und sich neuen Denkformen zu öffnen. Tiregol betrachtet diese Aspekte als Bereicherung und ist der Meinung, dass die Migration dem Künstler einen gewissen Freiraum bei seinen Vergleichen, seiner Suche und seinen Erkundungen bietet, zum einen wegen der eigenen Nichtzugehörigkeit, zum anderen aber auch wegen der Freiheitlichkeit seiner Umwelt. Dass er dabei von dogmatischen Ansichten und Vorurteilen Abstand gewinnt, wirkt sich auch auf sein Schaffen aus.⁹ Ein maßgebliches Element der Moderne und der Geisteswelt des Westens, die den Künstler dort unmittelbar umgibt, ist der Wunsch nach Erkenntnis des eigenen Daseins und das Streben des Künstlers nach Individualität. Davon geprägt ist gerade auch die persische Migrantenliteratur, in der die Autoren von den kulturellen und gesellschaftlichen Normen ihres Heimatlandes Abstand gewinnen und es sich erlauben, die Welt mit ihren eigenen Augen

7 Vgl. Tiregol: *Persische Migrantenliteratur*; 1998: 334 – 337.

8 Vgl. Zeraati; in: Tondro Saleh: *Von einer Fremde in die andere*. Marmar Verlag; Teheran ; 1999: 16 – 18.

9 Vgl. Tiregol: *Persische Migrantenliteratur*; 1998: 451-457.

zu sehen, auch auf die Gefahr hin, die iranische Kultur und Mentalität in Frage zu stellen.

Dieser neue Blick auf die Welt ist ein prägendes Merkmal der persischen Literatur, die außerhalb des Iran entsteht. Gerade die Selbstfindung und die Erkenntnis der Bedeutung von Individualität ist ein großer Schritt in dieser Literatur. Meine Forschungen haben ergeben, dass diese Veränderung formal im Schreiben aus der „Ich“- statt der „Wir“- oder Erzähler-Perspektive und in der vermehrten Verwendung von aktiven Verbformen zu Lasten der passiven, aber auch in einem neuen Wortschatz zum Ausdruck kommt.

Der Schriftsteller Reza Qasemi ist ein Vertreter dieser Art des Schreibens in der persischen Migranteliteratur. Sein Roman „Das nächtliche Orchester des Holzes“¹⁰ ist ein Schritt zur Entwicklung – oder wie er selbst es benennt „das Aufblühen“ – seiner eigenen Individualität bzw. seines Daseins und das Resultat eines distanzierten Blicks auf sich. Diese Entwicklung wurde laut Qasemi ausgelöst durch die Trennung von seiner Heimat.

Der Literaturkritiker, Schriftsteller und Übersetzer Naser Qiyasi macht hierzu die Aussage, dass vor allem der Zusammenprall von Tradition und Moderne – dieser dringt bis in die kleinsten Winkel der Gesellschaft vor – dargestellt wird, und dass sich der Zusammenprall sowohl in der Erzähltechnik als auch in den Schauplätzen der erzählenden Literatur, den Städten widerspiegelt.

Auf die Veränderung dieser Literatur verweist der Literaturkritiker Madschid Roschangar. Seiner Meinung nach hat sie sich zu Beginn der 2000er Jahre von der nostalgischen Literatur der ersten Jahre in der Fremde entfernt. Roschangar bezeichnet die von ihm sogenannte „Migrationsliteratur“ als „Literatur an sich“, unabhängig davon, ob sie gesellschaftskritische Fragestellungen beinhaltet oder nicht. Die Beschäftigung damit sollte sich nicht an solchen Aspekten, sondern an der Frage nach der literarischen Qualität orientieren. Er sieht in der persischen

10 Qâsemi; 1996.

Migrationsliteratur der Gegenwart einen neuen Abschnitt, der die persische Literatur bereichert.¹¹

Wurden mit den bisherigen Autoren eher die Last und die Einschränkungen in den Vordergrund gestellt, die mit dem Erlebnis der Zweisprachigkeit verbunden sind, so beschreibt der iranische Denker Dariyusch Shayegan den Wechsel zwischen zwei Sprachen beim Schreiben am Beispiel des Sprungs zwischen Persisch und einer europäischen Sprache – hier Französisch – ausgehend von der unterschiedlichen Qualität der beiden Sprachen.

Wie groß gerade dieser Sprung ist, illustriert folgendes Zitat:

Ich schreibe ja sowohl auf Persisch als auch auf Französisch. Wenn ich von einer Sprache zur anderen übergehe, ist das für mich jedes Mal ein Registerwechsel, ein Wechsel auf ein anderes Instrument mit einer anderen Tonfolge und einem anderen Tonumfang, das mir zum Schreiben und für meine Wahrnehmung zur Verfügung steht. Es ist nicht wie der Wechsel in eine andere Tonart durch das Setzen von Vorzeichen, sondern es verändert sich dabei die gesamte „metaphysische Persönlichkeit“. Wenn man auf Persisch denkt, gerät man sofort auf eine bestimmte Wellenlänge, die durch die Bedeutung, mit der die Worte aufgeladen sind, und die Obertöne, die dabei mitschwingen, hervorgerufen wird. Es ist dann eine regelrechte Enthaltensübungsübung, dieses Universum zu verlassen und sich in die andere Sprachwelt einzuklinken. Das ist verwirrend und man gerät dabei leicht ins Schleudern. Daher rühren auch die immensen, manchmal unüberwindbaren Probleme beim Übersetzen.¹²

Wenn es um gesellschaftliche, kulturelle, literarische und persönliche Aspekte des Lebens in der Fremde geht, ließe sich dieser Zustand als ein Privileg betrachten, das es dem Autor trotz der psychischen Auseinandersetzung mit der damit verbundenen Problematik ermöglicht, die Grenzen einer Sprache und Kultur zu überschreiten und sich mit einer anderen Sprache und Kultur vertraut zu machen. Bei einigen Autoren finden sich Hinweise darauf, dass sie das Leben in der Fremde als eine Bereicherung und die Sprache als eine Tür werten, die ihnen den Weg zu anderen Kulturen und Ländern, speziell dem Land, in dem sie leben, weist. Diese Entwicklung machen nicht nur persische Autoren im Ausland. Der in

11 Roschangar; in: Die Migrationsliteratur: ein neues Kapitel in der persischen Literatur. Karnameh; 1999; Nr. 24, 98.

12 Shayegan; in: Betsarkis; 2005: 1 – 5.

Deutschland lebende syrisch-stämmige Autor Rafik Schami ist beispielsweise ein Migrantautor in Deutschland, auf den dies zutrifft. Seine literarischen Werke sind Beispiele dafür, wie man in Deutschland die Multikulturalität der Gesellschaft literarisch verwerten kann. In seinem Roman „Sehnsucht der Schwalbe“ wird der Leser oft mit diesem Aspekt konfrontiert:

„Nehmt einmal an“, rief er den Versammelten wie ein Prediger zu, „eine Taube bombardiert beim Vorüberfliegen mit ihrer Kacke die Schulter eines Passanten. Das tun diese Viecher tausendmal am Tag. Was meint ihr, wie die Menschen reagieren?“ Ich wusste keine Antwort. Auch die anderen schauten einander verlegen an. Abdallah aber ließ nicht locker. „Ein ungläubiger Araber“, fuhr er fort, „verflucht sein Unglück und alle Tauben. Ein gläubiger Araber lobt die Weisheit Gottes, weil er den Kühen keine Flügel gab. „Taubendruck bringt Glück“ reimt ein Türke. Ein Engländer fragt seine Frau: „Oh, my love, ist das wirklich eine Taube oder eine Nachtigall?“ „Ein Deutscher“ – Abdallah musste eine Pause einlegen, weil die Leute so laut lachten, dass man ihn nicht mehr verstehen konnte –, „ein Deutscher ruft bekümmert: ‚Elfriede, ist mein Anzug versichert?‘ Ein Ägypter schwärmt: ‚Tauben in Knoblauch und Olivenöl, Allah Akbar!‘ Ein Syrer schaut die Kacke an und sagt: ‚So viel? Lass uns handeln!‘ Ein Russe ruft entsetzt: ‚Das ist eine amerikanische Luft-BodenRakete! Andrej, gib mir einen Wodka!‘ Ein Spanier rennt wie ein Verrückter davon, um seine Pistole zu holen. Und wenn er zurückkommt, ist die Taube weg, aber der Spanier schießt in die Luft und brüllt dabei: ‚Caramba!‘ Ein Italiener verflucht den Himmel: ‚Mamma mia, Pizza a la Kacke auf dem Sonntagsanzug.‘ Ein Amerikaner ruft: ‚Oh, shit!‘ und bombardiert das ganze Viertel. Aber die Taube trifft er trotzdem nicht.¹³

Der Autor, der freiwillig oder unfreiwillig sein Vaterland verlassen hat und in ein anderes Land ausgewandert ist, begibt sich in einen Bereich mit anderen Verhaltensweisen, Ansichten und Gedanken, einem anderen Verständnis und einer anderen Sprache. Die neue Umgebung steht zu seiner ursprünglichen Kultur und seinem bisherigen Verständnis im Gegensatz, so dass zu den Wurzeln der kulturellen Traditionen des Heimatlands, die in ihm und mit ihm leben, die Traditionen der neuen Kultur hinzukommen, die außerhalb von ihm angesiedelt ist, mit der er aber in ständigem Austausch steht. Wenn er sich, ausgehend vom kollektiven Verständnis und der Kultur seiner Heimat nun in die Kultur des

13 Schami: Die Sehnsucht der Schwalbe; Deutscher Taschenbuch Verlag 2002: 250/251.

Aufnahmelandes einmischt und die neue Sprache in ihrer unvermeidlichen Allgegenwart in die Muttersprache eindringt, ergeben sich daraus für ihn neues Material und neue Themen, aus denen er als Quelle für literarische Werke schöpfen kann. Gemeint ist eine neue und unabhängige Art von Literatur, die nicht unmittelbar in einer westlichen oder östlichen Kulturtradition steht, innerlich aber von beiden inspiriert ist und eine eigene Disziplin bildet.

Auch Madschid Roschangar sieht vorrangig die Chancen und Möglichkeiten, die in der Migration liegen, und beschreibt dies insbesondere für die Autoren aus dem Iran, die Literatur und die sprachlichen Erfahrungen:

Die Migrationsliteratur ist das Zeugnis neuer Erfahrungen, die dem Autor aufgrund der Ortsveränderung im Zusammenhang mit der Migration zur Verfügung stehen. Wir sind nicht die erste Migrantenminderheit und wahrscheinlich auch nicht die letzte. Vor uns sind andere Minderheiten in andere Länder ausgewandert und haben durch neue Erfahrungen neue Werke erschaffen. [...] Wir begegnen jetzt Werken, die auf eine besondere Art neu sind und die es nicht geben würde, wenn der Autor im Iran geblieben wäre. Eine Besonderheit ist dabei die Sprache. In vielen Romanen, Erzählungen und Theaterstücken werden in den Dialogen zwei Sprachen gemischt, die Muttersprache und die Sprache des Aufnahmelandes - in Schweden Schwedisch, in Amerika Englisch. Wenn der Autor in Dialogen die Sprache des Aufnahmelandes verwendet, ist der Grund dafür die Aussage des Romans und nicht die Tatsache, dass er es nicht auf Persisch ausdrücken können. Der persische Leser versteht dann die Sätze in der anderen Sprache nicht und kann sich a priori auch nichts darunter vorstellen. Im Kontext verstehen wir aber, um was es in dem Dialog geht und ab und zu ersetzt unsere Vorstellungskraft als Leser - aufgrund der Ähnlichkeit mit Bekanntem - die Phantasie des Autors, und dies ist ein wichtiges Merkmal der heutigen Literatur.¹⁴

Insgesamt trifft auf jeden Fall zu, dass für die persische Literatur außerhalb Irans die Frage der Sprache wenn auch nicht das einzige, so doch eines der wichtigsten und aufschlussreichsten Merkmale ist, an denen sich die Entwicklung der Autoren festmachen lässt.

¹⁴ Roschangar; in: Die Migrationsliteratur: ein neues Kapitel in der persischen Literatur. Karnameh; 1999; Nr. 24, 98.

Die meisten Werke persischer Autoren im Ausland der letzten 25 Jahre wurden in deren Muttersprache verfasst. Sie gingen zunächst davon aus, dass ihr Aufenthalt im Ausland nicht von langer Dauer sein würde und sie bald nach Hause zurückkehren könnten.¹⁵

Die persischen Autoren in Deutschland gehören mehrheitlich zu den nichtdeutschen Autoren, die ihre Werke in ihrer Muttersprache schreiben. Aufgrund dieses Aspekts kann man die persische Literatur in Deutschland im Grunde nicht der Migrantenliteratur zurechnen, da sie für die Allgemeinheit nicht unmittelbar lesbar ist.

Die deutsche Sprache ist sicherlich ein entscheidender Schlüssel, um die Tür zu den Deutschen zu öffnen, die sich für die Kultur und Mentalität ihrer ausländischen Mitbürger interessieren. Sie bekämen damit die Chance, die persischen Migranten in der Selbstdarstellung zu erleben, etwas über ihre Traditionen und Sitten zu lernen und ihrerseits auf dem Weg zum gegenseitigen Verständnis in einer multikulturellen Gesellschaft einen Schritt voranzukommen..

Nach Meinung der deutschen Übersetzerin Jutta Himmelreich kommt den persischen Autoren in Deutschland die Rolle als Kulturbotschafter zu:

Das Ausland ist wichtig, denn diejenigen, die in der Diaspora schreiben, schreiben ja mit Heimvorteil. Sie sind uns geografisch und sprachlich nahe gerückt, erweitern das Themenspektrum, beherrschen und bereichern unsere Sprache virtuos und sind mühelos rezipierbar. Beispiele, die in Deutschland hohe Standards gesetzt haben, sind SAID (1947) und Abbas Marufi (1957), die nicht nur unser Iranbild um neue Facetten erweitern, sondern auch in unserer eigenen Gesellschaft neue Selbstverständlichkeiten schaffen.¹⁶

Für die Option, auf Deutsch zu schreiben, hat sich nur ein persischer Autor entschieden, nämlich SAID. Er ist im Iran aufgewachsen und hat in Deutschland studiert. Er war relativ jung, als er den Iran verließ und hat die meiste Zeit seines Lebens in Deutschland verbracht. Entsprechend sind die Erlebnisse und Erfahrungen, die er im Ausland gemacht hat, breiter gefächert als die eines Autors, der den Iran in der Mitte seines Lebens verlassen hat. Vor allem Autoren, bei denen die Migration positiv besetzt

15 Tabori; in: Tiregol: Persische Migrantenliteratur; 1998: 451.

16 Himmelreich: Wie persisch ist die persische Literatur? In: Literatur Nachrichten. 2007; Nr. 93.

ist, schreiben hauptsächlich in der Sprache des Gastlandes, ihre Werke sind allerdings unter ihren Landsleuten wenig bekannt.

Wenn wir nach der Sprachwissenschaftlerin und Literaturkritikerin Heidi Rösch von der deutschen Sprache als „Schlüsselmedium mit verschiedenen Funktionen“ ausgehen, fehlt der persischen Literatur in Deutschland mehrheitlich diese Waffe im Kampf um Anerkennung in der Aufnahmegesellschaft, die auch ein Angebot zur Kommunikation an das deutschsprachige Lesepublikum darstellt.

Im Zusammenhang damit stellt sich natürlich die Frage, wie viel Wirkung die persischen Autoren in Deutschland bisher auf das literarische Leben dort und im Iran entfaltet haben, zumal die Perser in Deutschland keine zahlenmäßig herausragende Gruppe bilden und Deutsch eine vergleichsweise wenig frequentierte Fremdsprache im Iran darstellt.

Wenn persische Autoren außerhalb Irans weiter auf Persisch schreiben, sogar wenn sie vor der Revolution eine weitere Sprache erlernt haben, dann tun sie das aus Liebe zum Iran und aus Sehnsucht nach der fernen Heimat. Sie sind mit ihrem Land verbunden und möchten einen Beitrag zur persischen Kultur leisten. Sie wollen ihre Sprache nicht aufgeben und der Heimat möglichst nicht lange fern bleiben.

Der Literaturkritiker Esmail Nuri Ala schreibt dazu:

Stellen wir uns die Situation außerhalb des Landes in zwanzig Jahren vor. Wir werden erleben, dass keine von unseren jetzigen Zeitungen oder Zeitschriften mehr erscheint, denn es gibt dann niemanden mehr, der sie schreiben oder lesen kann. Es wird unsere Sendungen nicht mehr geben, weil sie keine Zuschauer bzw. Zuhörer mehr haben. Aus unseren Kindern sind keine Schriftsteller oder Dichter geworden, die auf Persisch schreiben [...] Wir sind ein Tropfen gewesen, den die trockene Erde aufgesogen hat. Nur unsere Bilder verblassen in den Fotoalben der nächsten zwei, drei Generationen.¹⁷

Der geneigte Leser meines Beitrags sei mit einem literarischen Beispiel für die Schwierigkeiten im Alltagsleben im Ausland aufgrund unzureichender Sprachkenntnisse entlassen. Das Beispiel entstammt der in

17 Nûri Ala; Das Land des Auslandes und seine Zukunft. In: Pooyeshgaraan; 1997; Nr. 10: 11/12.

persischer Sprache verfassten Erzählung „Hayat-e Solh“ von Madschid Falaki.¹⁸

Mit sarkastischem Humor werden hier am Beispiel von sprachlichen Missverständnissen Erlebnisse von Exilanten im Gastland geschildert, ohne damit gesellschaftlich-politische Fragen zum Aufhänger zu machen, wie dies sonst in der persischen Literatur außerhalb Irans häufig geschieht, und ohne sich damit an ein bestimmtes Publikum Gleichgesinnter zu wenden. Vielmehr bietet sich das Thema für Leser unterschiedlicher Herkunft unabhängig davon an, in welchem Land sie ohne ausreichende Sprachkenntnisse leben.

Die Erzählung schildert Schritt für Schritt das Geschick eines iranischen Ehepaars von der Ankunft in Deutschland bis zur Aufgabe aller Hoffnung und der endgültigen Enttäuschung.

Der Erzähler und seine Frau haben in Deutschland einen Asylantrag gestellt. Die zuständige Behörde schickt sie in eine kleine Stadt am Rhein. Dort soll ihnen dann Arbeit vermittelt werden.

Ein paar Wochen lang genossen meine Frau und ich das Leben in dieser Stadt. Alles war wunderbar, alles ließ sich gut an, bis wir den Brief auf Deutsch bekamen. Bis dahin ging es uns wie Adam und Eva vor der Verbannung aus dem Paradies.¹⁹

Bis dahin leben die Protagonisten in der neuen Freiheit, nachdem sie die Beschränkungen in ihrer früheren Heimat hinter sich gelassen haben. Die Beschränkungen im neuen Land in Form der Asylbestimmungen nehmen sie noch nicht wahr. Der Erzähler öffnet den Brief und versteht nur seinen eigenen Namen.

Mit einem Mal fühlten wir uns wie Schiffbrüchige, die auf einer verlorenen Insel gestrandet sind. So kam das Fremdsein herein.²⁰

18 Falaki: Die lange Straße; 1993

19 Falaki: Die lange Straße; 1993

20 Falaki: Die lange Straße; 1993

Death from the perspective of Jaspers and its comparison with the view of ÝAzīz Nasafī

Touraj Ardeshirinia¹

Maryam Saghafi²

(pp 207 to 228)

Received: 11.05.2020; Accepted: 29.06.2020

Abstract

Jaspers' philosophy is a philosophy between man and God. His philosophy addresses man on the one hand, as existence and on the other hand God as transcendence. Man is getting closer and closer to God, and this relationship is also evident at a special moment of death. By paying attention to death, man learns to know the highest possibilities within himself, possibilities that were previously vague and obscure. At the same time he finds the opportunity to explain his relationship with God. The human being, who goes through four stages on the way to transcendence (existence, consciousness in general, spirit, existence), faces death, which is a way to transcendence. Nasafī regards the appearance of heaven and hell for people as dependent on their level of existence. These levels can be empirical senses, intellect, and love. Hence, the behavior of the human soul in the worlds of the universe is the basic principle that enables us to understand concepts such as resurrection, paradise and hell. Accordingly, man's joy and suffering in the hereafter depends on his joy and suffering in the world. As death threatens the whole human existence, the question of making meaningful life in the shadow of death becomes very important. This article examines and compares the relevant views of two thinkers, Jaspers and Nasafī.

Keywords


existence, consciousness in general, soul, death, transcendence, hell, paradise, wisdom.

1. Institute for Western Philosophy, Central Tehran Branch, Islamic Azad University, Tehran, Iran,

E-mail: ardeshirinia@yahoo.com.

2. Institute for Western Philosophy, Central Tehran Branch, Islamic Azad University, Tehran, Iran (Corresponding Author),

E-mail: msaghafi2@gmail.com.

 Copyright © The Author(s); This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License (CC-BY-NC-ND).

Website: www.spektrumiran.com

مرگ از دیدگاه یاسپرس و مقایسه آن با نظر عزیز نسفی

تورج اردشیرینی^۱، مریم صغافی^۲

(صفحات ۲۰۷ تا ۲۲۸)

تاریخ دریافت: ۲۲ اردیبهشت ۱۳۹۹؛ تاریخ پذیرش: ۹ تیر ۱۳۹۹

چکیده

فلسفه یاسپرس فلسفه‌ای میان انسان و خداست. از یک سو به انسان به عنوان وجود و از سوی دیگر به خدا به عنوان تعالی می‌پردازد. انسان هرچه بیشتر به خدا نزدیک می‌شود و این رابطه در لحظه‌ای خاص از مرگ نیز آشکار می‌گردد. با توجه به مرگ، انسان می‌آموزد که بالاترین امکانات درون خود را بشناسد، امکاناتی که پیش‌تر مبهم و ناشناخته بودند. همزمان فرصتی می‌یابد تا رابطه خود با خدا را تبیین کند. انسانی که در مسیر تعالی چهار مرحله را طی می‌کند (وجود، آگاهی کلی، روح، هستی)، با مرگ روبرو می‌شود که راهی به سوی تعالی است. نسفی ظهور بهشت و جهنم را برای افراد وابسته به سطح وجودی آن‌ها می‌داند. این سطوح می‌توانند حواس تجربی، عقل و عشق باشند. از این رو، رفتار نفس انسان در عوالم هستی اصل بنیادینی است که ما را قادر می‌سازد مفاهیمی مانند قیامت، بهشت و جهنم را درک کنیم. بر این اساس، شادی و رنج انسان در آخرت به شادی و رنج او در دنیا بستگی دارد. از آنجا که مرگ تمام وجود انسان را تهدید می‌کند، مسئله معنا بخشیدن به زندگی در سایه مرگ از اهمیت ویژه‌ای برخوردار می‌شود. این مقاله به بررسی و مقایسه دیدگاه‌های دو متفکر یاسپرس و نسفی در این زمینه می‌پردازد.

کلیدواژه‌ها

وجود، آگاهی کلی، نفس، مرگ، تعالی، جهنم، بهشت، حکمت

۱. مؤسسه فلسفه غرب، واحد تهران مرکزی، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران

پست الکترونیکی: ardeshirinia@yahoo.com

۲. مؤسسه فلسفه غرب، واحد تهران مرکزی، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران (نویسنده مسئول)

پست الکترونیکی: msaghafi2@gmail.com

Der Tod in Jaspers Nasafis Perspektive

Touraj Ardeshirinia¹, Maryam Saghafi²

(Seiten 207-228)

Eingegangen: 11.05.2020; Angenommen: 29.06.2020

Zusammenfassung

Jaspers' Philosophie ist eine Philosophie zwischen Mensch und Gott. Sie betrachtet den Menschen einerseits als Existenz und andererseits Gott als Transzendenz. Der Mensch nähert sich Gott immer mehr an, und diese Beziehung zeigt sich besonders im Augenblick des Todes. Durch die Auseinandersetzung mit dem Tod lernt der Mensch, die höchsten Möglichkeiten in sich selbst zu erkennen, Möglichkeiten, die zuvor vage und unklar waren. Gleichzeitig findet er die Gelegenheit, seine Beziehung zu Gott zu erklären. Der Mensch, der auf dem Weg zur Transzendenz vier Stufen durchläuft (Existenz, Bewusstsein im Allgemeinen, Geist, Dasein), begegnet dem Tod als Weg zur Transzendenz. Nasafi betrachtet die Erscheinung von Himmel und Hölle als abhängig vom Existenzniveau des Menschen. Diese Ebenen können empirische Sinne, Intellekt und Liebe sein. Daher ist das Verhalten der menschlichen Seele in den Welten des Universums das Grundprinzip, das uns ermöglicht, Konzepte wie Auferstehung, Paradies und Hölle zu verstehen. Demnach hängen Freude und Leid des Menschen im Jenseits von seiner Freude und seinem Leid in der Welt ab. Da der Tod die gesamte menschliche Existenz bedroht, wird die Frage nach einem sinnvollen Leben im Schatten des Todes besonders wichtig. Dieser Artikel untersucht und vergleicht die relevanten Ansichten der beiden Denker Jaspers und Nasafi.

Schlüsselwörter


Existenz, Bewusstsein im Allgemeinen, Seele, Tod, Transzendenz, Hölle, Paradies, Weisheit.

¹. Institut für Westliche Philosophie, Zentrale Teheran-Filiale, Islamische Azad Universität, Teheran, Iran

E-Mail: ardeshirinia@yahoo.com

². Institut für westliche Philosophie, Zentrale Teheran-Filiale, Islamische Azad Universität, Teheran, Iran (Korrespondenzautor)

E-Mail: msaghafi2@gmail.com

 Copyright © Der/die Autor(en); Dieses Werk ist lizenziert unter einer Creative Commons Namensnennung - Nicht kommerziell - Keine Bearbeitungen 4.0 International (CC-BY-NC) Lizenz. Homepage: www.spektrumiran.com

Der Tod in Jaspers Nasafis Perspektive

Touraj Ardeshirinia¹

Maryam Saghafi²

Einleitung

Jaspers Philosophie ist eine Philosophie zwischen Mensch und Gott. Seine Philosophie wendet sich an den Menschen einerseits als Existenz, und andererseits an Gott als Transzendenz. Der Mensch kommt Gott im Laufe des Lebens immer näher, und diese Beziehung zeigt sich auch in einem besonderen Moment des Todes. Durch die Aufmerksamkeit auf den Tod lernt der Mensch die höchsten Möglichkeiten in sich kennen, Möglichkeiten, die zuvor vage und dunkel waren. Gleichzeitig findet er die Gelegenheit, seine Beziehung zu Gott zu erklären. Der Mensch, der auf dem Weg zur Transzendenz vier Stufen durchläuft (Dasein, Bewusstsein überhaupt, Geist, Existenz), steht vor dem Tod, der ein Weg zur Transzendenz ist. Nasafi betrachtet das Erscheinen von Himmel und Hölle für Menschen als abhängig von ihrer Existenzstufe. Diese Ebenen können empirische Sinne, Intellekt und Liebe sein. Daher ist das Verhalten der menschlichen Seele in den Welten des Universums das Grundprinzip, das uns ermöglicht, Konzepte wie Auferstehung, Paradies und Hölle zu verstehen. Dementsprechend hängt die Freude und das Leiden des Menschen im

1 Institut für westliche Philosophie, Zweigstelle Zentral Teheran, Islamische Azad Universität, Teheran, Iran, E-mail: ardeshirinia@yahoo.com.

2 Institut für westliche Philosophie, Zweigstelle Zentral Teheran, Islamische Azad Universität, Teheran, Iran (Korrespondierende Autorin), E-mail: msaghafi2@gmail.com.

Jenseits von seiner Freude und seinem Leiden in der Welt ab. Da der Tod die gesamte menschliche Existenz gefährdet, wird die Frage, unserem Leben im Schatten des Todes einen Sinn zu geben, sehr wichtig. Dieser Artikel untersucht und vergleicht die diesbezüglichen Ansichten zweier Denker, Jaspers und Nasafi.

Menschliche Eigenschaften aus der Sicht von Jaspers

Der Mensch ist einer der wichtigsten Themen der Jaspers-Philosophie, deren Natur das Element der Wahl ist. „Wahl ist der erste Sprung des Seins“ (Wall und Verno, 1993, 173). Ein Mensch, der Zwänge wie den Tod nicht als Sackgasse betrachtet, sondern als Grenzen der Konfrontation mit der Transzendenz. Jaspers sagt über den Tod: „Wenn wir dem Tod nicht entkommen, wird es Tiefe haben und existenzielles Bewusstsein für den Tod wird erhalten, wenn wir es nicht direkt und von außen gewollt haben“ (Jaspers, 1969. II, 201).

Jaspers Sicht auf den Tod ist erstaunlich und berauschend, und er hat einen großartigen Ansatz dazu gebracht. Es ist bewundernswert, dass sich der Mensch für Jaspers nur im Umgang mit dem Tod menschlich fühlt. „Über alle Leiden hinaus wird das Ausmaß des Todes offensichtlich“ (Ibid,202).

Die Ebene der menschlichen Existenz und ihre Beziehung zum Tod

- **Das Dasein:** Dasein für Jaspers ist die erste Stufe des Lebens und eine Ebene der menschlichen Existenz: die alltägliche Existenz. Es ist dieselbe empirische Existenz, die von Zeit und Raum abhängt. Daseins Studium ist unser Studium von uns als Wesen, die in der Welt leben und im Leben gesehen werden. „Was allen Dingen vorausgehen muss, muss in der Erfahrung als Ort, d.h. als Arena der Wahrheit der Existenz, durch das Wort Dasein gezeigt werden“ (Verno und Wall, 1993, 223). In dieser Reihenfolge wird der Mensch als Wesen unter anderen Menschen und als existenziell unter anderen Objekten betrachtet. „Diese Existenz hat eine Beziehung zu objektiven Wesen, die auf der Befriedigung natürlicher und biologischer Bedürfnisse beruht“ (Mosleh, 2008, 152).

Als Dasein hat der Mensch keinen Zweifel daran, dass er sterben und sein Leben enden wird. Er leidet aber auch unter der Zerstörung seiner Wertsachen. Daher versucht er einen Weg zu finden, um diesem Leiden zu entkommen, und auf dieser Suche, sucht er den Weg in die Vergessenheit.

Der Tod in Jaspers Nasafis Perspektive

Mit anderen Worten, ist der Tod ein Ereignis, das zu einem unbekanntem Zeitpunkt eintritt, und diese Unwissenheit wird zum Grund für seine Vergesslichkeit. „Als Mensch, der alleine lebt, suche ich die Beständigkeit von Dingen, die für mich wertvoll sind. Ich leide, wenn ich ihre Zerstörung sehe. Während ich mein Leben fortsetze, vergesse ich, dass das Ende unvermeidlich ist“ (Jaspers, 1969, II, P).

Als Dasein bin ich sterblich, ich lebe und dann werde ich sterben. Jaspers erklärt, dass ich in Form von Dasein sterbe und umkomme, aber in Form von Existenz weiß ich „kein Tod“, das heißt, ich bin unsterblich (Jaspers, 1971, S. 54).

Laut Jaspers stirbt der Mensch auch im Fall des Daseins, aber er hat das wahre und wirkliche Leben hier nicht mehr erlebt. Er ist sich seines Todes hier nicht bewusst. Es steigt hier oder fällt nur. Auf der Ebene des Daseins glaubt der Mensch nicht an den Tod und ignoriert und lebt ohne ihm, ohne sich dessen bewusst zu sein, vergisst er es. „Nur wenn das Leben durch den Gedanken an den Tod erschüttert wird, wird sich einer dessen Existenz bewusst“ (Jaspers, 1967, 111).

Dies ist eine niedrige Phase, in der es des Menschen nicht wert ist, zu bleiben, und in dieser Phase kann er keine Kenntnis von sich selbst haben. Wir müssen in diesen Weg nicht stoppen und weiter gehen.

- **Das Bewusstsein überhaupt:** Dieses Bewusstsein ist das Fundament und die Voraussetzung klassischer Philosophen. In diesem Stadium versucht der Mensch, sich der Wesen bewusst zu werden, und deshalb befasst sich der Mensch auf dieser Ebene mit wissenschaftlichen Erkenntnissen. „Auf dieser Ebene bin ich ein Objekt, das notwendigerweise jedem anderen Objekt gleich ist. Ich bin austauschbar, Ich bin reines Bewusstsein“ (Jaspers, 1963, 54).

Um über das Dasein hinauszugehen, können wir uns dem allgemeinen Bewusstsein zuwenden. Im Gegensatz zum Dasein ist der Mensch hier austauschbar. „Das Bewusstsein überhaupt“ ist mein Denken über Wesen, um ihre Wirkungen zu organisieren und zu koordinieren, um objektives und allgemeines Denken zu erreichen (Mosleh, 2008,153).

Auf der Ebene des „Bewusstseins überhaupt“ ist ein tiefes Verständnis des Todes nicht möglich. An diesem Punkt kann mich jeder ersetzen und es

ist nicht Meine exklusive Arena. In diesem Stadium ist es mir nicht möglich, mit dem Tod zur Transzendenz zu gehen, weil ich mich orientiert habe. Dies ist eine notwendige Brücke, die überquert und nicht gestoppt werden muss.

- **Geist:** Jaspers auf der Ebene des Geistes bemüht sich, die Trennung und Zerstreung des „Bewusstseins überhaupt“ zur Einheit wiederherzustellen und Rahmenbedingungen für unser Denken zu schaffen. Das Grundmerkmal dieser Phase ist der Weg zu Vollständigkeit und Einheit und das Beharren auf einem kohärenten Ganzen aller Erfahrungen. „Das wesentliche Merkmal des Geistes ist der Weg zur Vollständigkeit und Einheit und das Beharren auf einem kohärenten Ganzen aller Erfahrungen“ (Schrajo, 1971, 91).

Auch auf der Ebene der Seele ist seine Konfrontation mit dem Tod nicht mehr auf persönliche, reale und originelle Weise hergestellt, und seine Individualität und Freiheit sind ihm nie bekannt, da der Einzelne den allgemeinen Gesetzen unterliegt und als Teil des Ganzen betrachtet wird. Der Geist hat keinen Willen, originell zu werden. „Der Geist des Lebensbereichs wird von Prüfung und Bewusstsein begleitet“ (Naqībzādeh, 2008, 305).

Der Mensch besteht also nicht nur aus diesen drei Ebenen und fühlt sich mit ihnen nicht vollständig. Der Geist schafft hier Ideen, aber diese Ideen werden hier nicht verwirklicht, sondern werden zum Grund für den Menschen, darüber hinauszugehen.

- **Existenz:** Die endgültige Ordnung ist die Existenzordnung. Diese Stufe ist der höchste Rat der menschlichen Lebens, und nur in diesem Rang bildet der Mensch seine Existenz. Das Prinzip und die Wahrheit sind menschlich. „Existenz ist die Achse, um die sich alles von mir und alles auf der Welt, was für mich einen Sinn finden kann, dreht“ (Jaspers, 1995, 233).

In der vierten Stufe strebt der Mensch nach Exzellenz und transzendiert den Alltag. Die Existenz ist sowohl an das Dasein gebunden, als auch kämpft und verbindet sich damit, um daraus herauszukommen. Existenz hängt auch mit dem Bewusstsein überhaupt zusammen. Er verlässt sich auf das Erreichen des allgemeinen und mentalen Bewusstseins in der Wissenschaft, mit der er seine Umgebung offenbart, aber er unterscheidet

sich von ihnen. „Es gibt nichts objektiv in der Existenz. Der Mensch befindet sich in der Transzendenz sterblich. Existenz hat keine Selbstgrundlage. Unzugänglichkeit ist endlos oder sie hängt mit der Transzendenz zusammen oder existiert überhaupt nicht“ (Bocheński, 2000, 158).

Man kann also sagen, dass die eigentliche Art zu sein nach Jaspers ein aktives Leben in der Welt ist, um die Transzendenz zu erreichen; Die Transzendenz, die sich in dieser Welt manifestiert, ist nur durch die „Exzesse und Mängel“ des Lebens in der Welt bekannt.

Jaspers glaubt, dass der Mensch auf der Ebene der Existenz, die jenseits des erfahrungsmäßigen Lebens liegt, mit völliger Freiheit auf den Tod achtet, den Tod für sicher hält und versucht, ihn zu überwinden. Der Wille, die Angst vor dem Tod zu beseitigen, ist nicht in der Lage, den Weg zur Überwindung des Todes aufzuzeigen. „Aber auf der Ebene der Existenz ist der Tod der Mensch selbst, und der Mensch achtet mit völliger Freiheit darauf und kann ihn nicht ignorieren“ (Naşrı, 2004, 219).

Aber in der Reihenfolge der Existenz geht der Mensch anders mit dem Tod um als in der Daseinsstufe. Die Existenz erkennt sich durch Kenntnis ihres historischen Charakters, der sie zu einem abhängigen Wesen von Zeit und Ort macht, als ein Phänomen, das in der Zeit erscheint und auf diese Welt beschränkt ist. „Das alltägliche Dasein versagt angesichts seiner Grenzen. Wenn aber das philosophische Denken jedoch an solche Grenzen stößt, führt es uns von diesen empirischen Situationen zu Grenzsituationen, anstatt sich über deren Auftreten zu beklagen“ (Jaspers, 1969, II, S. 9).

Obwohl sich objektiver Tod und existenzieller Tod in ihren Ergebnissen unterscheiden, sind sie das Ergebnis zweier unterschiedlicher Herangehensweisen an eine Wahrheit, und diese Wahrheit ist der Tod. Der biologische Tod kann als Beobachtung des Todes anderer bezeichnen. Dieser Sprung, der das Ergebnis der Beachtung des Todes ist, zwingt mich, so weit wie möglich an einen Ort zu gehen, an dem das Denken unterbrochen wird. Auf dem Weg zur Transzendenz.

Tod in Jaspers Gedanken

Der Tod ist einer der bekanntesten Konzepte des menschlichen Lebens, und der Mensch hat dieses Phänomen seit dem Tag, an dem er das Reich des

Lebens betrat, objektiv und greifbar kennengelernt. Vielleicht wäre der Mensch nicht in philosophische Gedanken eingetreten, wenn er sich nicht dem Tod hätte stellen müssen. Es ist die Begegnung mit dem Tod, die den Menschen dazu bringt, Sinn und Konzept im Leben und in der Existenz zu suchen. Jaspers argumentiert, dass „da es im Zeugnis der Geschichte seit Platons Zeit keine schlüssigen philosophischen Beweise für dies gibt, können wir, die die Wahrheit finden wollen, die Unsterblichkeit, tatsächlich nicht leugnen oder beweisen“ (Jaspers, 1958, S. 429- 30).

Der Tod fördert auch die Seele; weil es die wichtige Tatsache betont, dass der Mensch ohne Verzögerung oder Verlust ein echtes und wahres Leben führen muss. Das Bewusstsein für die unvermeidliche Gegenwart des Todes gibt dem Menschen Mut und Perfektion und gibt ihm eine echte Sicht auf viele Dinge. „In der spezifischen Situation eines jeden gibt es unvermeidliche Einschränkungen, die der menschlichen Situation inhärent sind, wie zum Beispiel der Tod“ (Blackham, 2010, 80). Mit dem Todes findet das Leben seinen richtigen Sinn. „Die Geburt und Tod liegt in der Natur jedes Lebewesens. Aber nur der Mensch ist sich dessen bewusst“ (Jaspers, 1998, 144).

Es ist sicher, dass Menschen für eine Weile von der reinen Kindheit zum reinen Leben wechseln, ohne zu wissen, was Leben bedeutet. Es ist natürlich, dass er in dieser Zeit keine Informationen über den Tod erhalten hat. Allmählich, im Laufe der Jahre und durch das Sehen und Hören, dass jemand stirbt und einer stirbt, erkennen die Menschen, dass der Tod dem Leben folgt. Ihre Lebensstränge verlaufen wie zerbrochene und vielleicht durchgehende Ringe nacheinander und kommen nacheinander. „Mein Tod ist etwas Lebendiges und Gegenwärtiges, es ist ein wesentlicher Bestandteil meiner Beziehung zu den Phänomenen, in denen sich mein ganzes Leben manifestiert: Er macht die Wahrnehmung, dass ich etwas mehr als die Phänomene meiner objektiven Manifestation bin, zu einem Problem“ (Blackham, 2010, 81). Der Tod ist keine objektive und äußere Prüfung, seine Wahrheit liegt in mir.

Ein weiterer Grund, dass der Tod der Rand des Abgrunds ist, dass wir unseren geliebtesten Menschen und uns selbst verlieren. Die Antwort auf diesen Abgrund muss im eigenen Existenzbewusstsein gesucht werden (Jaspers, 1998, 144). Wenn wir einen Freund verlieren, können wir uns

trotzdem mit ihm verbinden. Wir spüren seine spirituelle Präsenz und verstehen hier die Beständigkeit. „Obwohl wir als existenzielle Wesen frustriert sind [angesichts des Todes eines Freundes], können wir aus solchen Erfahrungen auch Macht gewinnen“ (Peach, 2008, 84). Wir sollten den Tod nicht als einen mit Nichtexistenz betrachten, sondern als eine Form der Existenz. Wenn wir den Willen und die Liebe und die Freiheit finden, sind wir hier unsterblich. Wir wollen in der Liebe, Ewigkeit und Beständigkeit. So haben wir die Grenzen der Zeit überschritten. „Wenn der Tod nur eine Tragödie und eine objektive Zerstörung ist, kann es keine Grenzsituation sein. In diesem Fall ist es so, als ob die Existenz angesichts des Todes schlummert und nicht dazu beiträgt, die Existenz zu stimulieren, um die ultimative Möglichkeit zu erreichen, sondern alles bedeutungslos macht“ (Jaspers, 1969, II, S. 195, 196).

Laut Jaspers können wir im Umgang mit dem Tod das persönlichste Ereignis in jedem menschlichen Leben finden, uns menschlich fühlen, uns wirklich entscheiden und wählen. „In der realen Situation des Menschen zu sein bedeutet, sich mit den Werken und Bestrebungen des Lebens in der Welt zu beschäftigen“ (Blackham, 2010, 86). Normalerweise weiß jeder, dass sie sterben, aber es ist nicht ein Fakt für sie geworden. Auf der Dasein-Ebene wissen wir, dass der Tod echt ist, aber wir lassen ihn für die Zukunft. Aber im Bereich der Existenz wendet sich unser Bewusstsein und wird wie die präsenze Wissenschaft. „Nur wenn das Leben durch den Gedanken an den Tod erschüttert wird, wird die Existenz bewusst und selbstbewusst“ (Jaspers, 1967, 111). Was wir „Tod“ und „Ende“ nennen, ist ein Leben, das wir bereits Tod genannt haben (Jaspers, 1969, II, 9).

Nach Jaspers können Tod und Unsterblichkeit nicht durch Erfahrung, Intellekt und Argumentation verstanden werden, sondern durch Glauben und Unwissenheit. Es kann nicht erklärt werden. Die Philosophie, die die Augen des Menschen für seinen Zustand öffnet und ihn der Versuchung der Verzweiflung aussetzt, bringt ihm auch den Glauben, mit dem er lebt. Jaspers glaubt, dass das transzendente Leben nicht Tod genannt werden sollte. Laut Jaspers ist der Tod einer der wichtigsten Widersprüche im menschlichen Leben. Der Tod ist vom Leben selbst und eine seiner bestimmten Voraussetzungen, aber das Ausmaß der Existenz oder Seele des Menschen ist so groß, dass er mit dem Tod leben und danach

Unsterblichkeit erfahren kann. „Wir sind nur als empirische Wesen unsterblich, wenn wir als etwas Ewiges in der Zeit erscheinen“ (Jaspers, 1967, 112).

Jaspers glaubt, dass der Tod dem Menschen das höchste Bewusstsein für die Wahl-Fähigkeit geben kann. In dieser Art und Weise, wie die Existenz den Tod versteht, ist der Tod „weder seltsam noch das Ende, weder Freund noch Feind, sondern beides“ (Jaspers, 1969, II, 196).

Für Jaspers verspricht der Tod den Beginn des schönen Horizonts der Ewigkeit. „Sokrates verallgemeinert auf der Grundlage seines Glaubens an die Verallgemeinerung seine Ideen wie folgt und sagt: Die Idee, dass der Mensch den Mut um sich zu opfern verdient, ist völlig richtig“ (Jaspers, 1994, 435).

Jaspers sieht den Tod als einen Zustand, in dem sich vor dem Menschen eine neue Wissenssphäre öffnet. Eine Sphäre, die auf die Existenz Gottes glauben kann, indem sie auf ihre innere Stimme hört. Jaspers glaubt, dass der Tod nicht das Ende ist. Wir sterben und schließen uns den vielen –uns lieben- Toten an. „Sie nehmen uns in ihre Gruppe auf. Ein höhles Nichts akzeptiert unsere Leere nicht, sondern hat einen Reichtum des Lebens zur Wahrheit gelebt“ (Jaspers, 1998, 154).

Es gibt kein Entrinnen vor dem Tod, von dieser Grenzsituation und dieser besondere Endgrenze. Aber der Mensch ist dazu verdammt, ununterbrochen nach Überleben und Unendlichkeit zu streben. Vielleicht findet der Mensch in diesem beängstigenden Widerspruch zwischen begrenzter Existenz und dem Kampf um Unendlichkeit, die transzendente Existenz oder Transzendenz.

Die Beziehung zwischen Mensch und Tod und Transzendenz

Nach Jaspers kann der transzendente Gott nicht definiert werden. Man kann ihn nicht vorstellen und er kann in keine der Kategorien aufgenommen werden, weil er weder Qualität noch Quantität ist; er ist weder eine Beziehung noch zu etwas gerichtet; er ist weder Singular noch Plural; „er ist kein Seiende, weder noch ein Nicht-Seiender.“ (Jaspers, 1963, S. 38-39)

Es ist jetzt klar, wie man von der Unsterblichkeit des Menschen spricht. Unsterblichkeit wird nach Jaspers 'Ansicht dadurch erreicht, dass wir uns unsere Grenzen bewusst sind und die Phase der Existenz erreichen. „Die Vernachlässigung und das Gefühl der unendlichen Zeit, wenn sie in mir erschaffen werden, geben mir die Möglichkeit, sie [den Tod] gut aussehen zu lassen“ (Jaspers, 1969, II, 196).

Eine solche Kreatur stirbt jedoch mit dem Einsetzen des physischen Todes, so dass der physische Tod tatsächlich das Ende beider Arten menschlichen Lebens ist; Sowohl das Ende seines physischen und daseinische Lebens als auch das Ende seines existenziellen Lebens. „Niemand weiß, was mit ihm nach dem Tod passieren wird. Wie viele haben seit undenklichen Zeiten geglaubt und glauben immer noch, dass sie nach dem Tod weiterleben werden“ (Jaspers, 1958, S. 427-8).

Das Nachdenken über den eigenen Tod ist die Ursache menschlicher Vorkommenheit und der Sprung in das Reich der Transzendenz. „Obwohl ich im Gefängnis bin, führt das Bewusstsein, dass man im Gefängnis ist, zu einer Situation außerhalb des Gefängnisses“ (Jaspers, 1998, 150). Hier ist der Tod der Rand des Lebens und mit anderen Worten die Ergänzung des Lebens. „Wenn das Leben vom Tod, oder der Tod vom Leben getrennt wird, wird es keine Transzendenz mehr geben“ (Wall, 1966, 131). Jaspers wollte die Angst vor dem Tod verringern um den Tod schöner zu machen. „Ich kann Unsterblichkeit nicht beweisen, aber ich werde mir der Unsterblichkeit in meiner Leidenschaft für Transzendenz bewusst. Ich bin ein unsterbliches Wesen in den hohen Momenten meines Lebens“ (Ibid., S. 133).

Jaspers betont immer, dass menschliche Unsterblichkeit im „Hier und Jetzt“ verwirklicht werden. Wer zu dieser unvorstellbaren Überzeugung gelangt, muss keine Beweise oder die Bestätigung einer heiligen Autorität finden, um die Unsterblichkeit zu beweisen, denn sie sind lediglich Richtlinien in der Kindheit, aber jeder muss seine eigene Überzeugung finden, weil niemand sie dazu zwingen kann.

Aziz Nasafī

Obwohl Nasafī ein Mystiker ist, zeigen seine Arbeiten, dass er viel von Philosophie, Theologie, Interpretation, Medizin und anderen

Wissenschaften seiner Zeit profitiert hat. Von allen Wissenschaften zeigt er großes Interesse an Theologie, Philosophie und Mystik und versucht, die drei wichtigsten Kategorien von Wissen im Universum oder zumindest die Produkte von Theologen, Philosophen und Mystikern bis zu seiner Zeit zu interpretieren. In Bezug auf die Methode werden sie als Nachahmende, Beweisbringende und Intuitierende bezeichnet.

Tod in Nasafis Gedanken

Nasafi glaubt an varianten vom Paradies und Hölle. Ihm zufolge ist das Paradies, in dem Adam und Eva waren, eine der Arten von Paradies, aber es gibt keine Hölle ingegen diesem Paradies. „Abgesehen von diesem primären Paradies gibt es zwei weitere Paradiese und zwei andere Höllen, eines ist das Paradies und die Hölle, die in uns ist, und jeder kann es im Moment selbst entdecken, und das andere ist das Paradies und die Hölle, die außerhalb von uns liegt“ (Nasafi, 2000, 301).

Nasafi betrachtet das Erscheinen von Himmel und Hölle für Menschen als abhängig von ihrer Existenzstufe. Wenn jemand die Ebene des Intellekts nicht erreicht hat, wird er Himmel und Hölle auf eine Weise finden, und wenn er die Ebene des Intellekts erreicht hat, wird er sie auf eine andere Weise finden. Und wenn er den Status der Liebe erreicht hat, sieht sie für ihn anders aus. Nasafi sagt: „Wisse, dass Hölle und Himmel Hierarchien haben und der Weg der Sucher auf diesen Himmeln und Höllen war, und die Hölle und Paradies von den Narren sind andere, und die Hölle und Paradies von den Intellektuellen sind anderer Weise, und Himmel und Hölle der Liebenden ist anders. Himmel und Hölle für den Narren ist Zustimmung und Ablehnung. Für den Intellektuellen ist es Sollen und Lassen und für die Liebenden ist es die Verborgenheit und Erschlossenheit.“ (Ibid., S. 303). Die Nasafi-Grundlage für das Verständnis und die Erklärung des Themas Auferstehung, Hölle und Himmel ist die Akzeptanz verschiedener Ebenen im Universum.

Der Mensch hat zwei Arten von Vergnügen und zwei Arten von Frieden; körperliches Vergnügen und geistiges Vergnügen und körperlicher Frieden und geistiger Frieden. Körperliches Vergnügen wie das Vergnügen zu essen und zu schlafen, Reichtum und spirituelles Vergnügen wie das Wahrnehmen von Bedeutungen und das Verstehen des Intellekts und das Kennen der Geheimnisse von Wesen. Das Vergnügen und Leiden des

Menschen im Jenseits hängt von seinem Vergnügen und Leiden in der Welt ab.

Nasafi betrachtet fürs Menschen drei Befindlichkeiten: „1-Diejenigen, die körperliche Vergnügen haben und keine geistigen Vergnügen, diese Gruppe leidet nach dem Tod, weil sie nicht die Mittel haben, sich zu amüsieren. 2-Diejenigen, die geistiges Vergnügen haben und von körperlichen Vergnügen befreit wurden, werden nach dem Tod in Frieden und Freude leben. 3-Diejenigen, die kein körperliches und geistiges Vergnügen haben, haben nach dem Tod weder Leiden und Qual noch Vergnügen und Trost“ (Nasafi, 2007, 178).

Nasafi glaubt, dass das Vergnügen und Leiden nach dem Tod nicht mit weltlichem Vergnügen und Leiden vergleichbar ist, weil die Seele in der Welt behindert und gestört ist, aber nach dem Tod werden die Hindernisse und Störungen beseitigt und die Seelen verstehen die Realität der Freuden und Leiden in sich.

Nasafi betrachtet den Menschen als eine Reihe von greifbaren und vernünftigen Welten und sagt: „Es gibt nur ein Sein und das ist das Sein des Gottes. Aber dieses einheitliches Sein hat viele Ebenen und Formen. Dieses Sein wird in jeder Form und jedem Adjektiv illustriert und beschrieben, die diese Form und dieses Adjektiv sein kann, und in einer Form, in der alle Formen und Adjektive in einer Form enthalten sein kann, wird sie auch beschrieben und illustriert. Und dies ist der vollkommene Mensch.“ (Nasafi, 2000, 205).

Nasafi betrachtet den vollkommenen Mensch als vollkommen in Bezug auf Wissenschaft und Moral und unvollkommen in Bezug auf Macht und sagt, dass der vollkommene Mensch mit all seiner Größe und Vollkommenheit keine Macht hat und seine Ziele nicht erreichen kann und sich mit jeder Situation anpassen muss. Er ist vollkommen in Wissenschaft und Moral, aber unvollkommen in Macht und Zweck: „Oh Derwish, es ist Zeit, dass der vollkommene Mensch Macht hat und Herrscher oder König wird, aber es ist offensichtlich, wie viel Macht er auch hatte, ist seine Hilflosigkeit mehr als seine Macht und die Ziele die er nicht erreicht, mehr als die Ziele die er erreicht.“ (Nasafi, 2005, S. 76 - 77).

Die Pflicht des vollkommenen Menschen besteht darin, die Weltlichen zu führen und ihr Leben zu verbessern. In der Einführung zu dem vollkommenen Menschen sagt Nasafi: Die wichtigste Aufgabe des vollkommenen Menschen ist, dass er für die Menschen ein gutes und bequemes Leben fördert. (Nasafi, 2007, 117).

Die Worte und Handlungen des Menschen sind Wirkungen, die seine Seele beeinflussen, und diese Geräusche und Bewegungen haben kein Überleben und keine Stabilität. Das Auftreten dieser Effekte wirkt auf die Seele aus und ihre Wiederholung bewirkt eine dauerhafte Wirkung auf die Seele. Laut Nasafi werden die Beziehungen ihn nach dem Tod quälen, weil er vorher seine Zugehörigkeit zu diesen Agenten im Leben nicht verloren hat.

Laut Nasafi besteht das Gewicht des Handelns darin, die Vollkommenheit eines Menschen zu ersteigern und seine Tugenden zu vervollständigen, und die Demütigung des Handelns besteht darin, die Mängel eines Menschen zu erhöhen und ihm von seinem Ziel wegzufördern.

Vergleichende Erklärung von Ideen

Die Gedanken dieser beiden Denker sind an ihre Umstände und Erfahrungen gebunden. Das Leben dieser beiden Philosophen steht in direktem Zusammenhang mit ihren Gedanken und ist eine Verbindung zwischen ihrem Leben und ihrem Denken. Das Verstehen ihres Kontexts und ihrer Zeit hilft, ihre Philosophie richtig zu verstehen.

In der letzten Lebensphase von Jaspers änderte sich seine Existenzphilosophie allmählich und wurde zu einer Philosophie der Vernunft. Er äußerte seine kritischen Ansichten zur „Moderne“ und seine Sorge um die Zukunft der Menschheit. Er kritisierte offen die deutsche Politik und betonte die Bedeutung von Kommunikation und Philosophie im politischem Bereich.

Um eine Lösung zu finden und die Krise loszuwerden, wendet sich Jaspers einer besonderen menschlichen Existenz zu und betrachtet die Hauptlösung, um diese schwierige Zeit loszuwerden. „Die Philosophie seiner Existenz hängt vom Menschen als Mensch und für jeden Menschlichen Wesen ab“ (Jaspers, 1998, 11). Die Auseinandersetzung mit

dem Thema Krise liefert einen Hintergrund um in Jaspers Denken einzutreten, was uns zu seinen Ansichten über den Tod führt. Natürlich ist es für den intelligenten Leser kein Geheimnis, dass Nasafī vom Feind, also den Mongolen gezwungen wurde, aus Boḥrā zu fliehen und nicht in seiner Heimatstadt bleiben zu können. Das Jahr 616 AH war ein unvergessliches Jahr für den Iran und Zentralasien, einschließlich dieser Stadt. Die Mongolen kamen zu dieser Zeit und nach den Worten von Atāmalek Ğoweynī, „gruben und brannten und töteten und nahmen und gingen“ (Ğoweynī, 1976, 128). Daher ist die mongolische Herrschaft eine Zeit großen Leidens für das iranische Volk und kann als eine der tragischsten Perioden in der Geschichte des Irans bezeichnet werden.

Nasafī legt fest, dass die menschliche Seele einen göttlichen Ursprung hat, und betrachtet sie aus dieser Perspektive. Dieser gottzentrierte Mensch betrachtet Gott als das Ende, und Gott ist derjenige, dem wir gegenüber verantwortlich sind, und schließlich nähert sich ihm die Seele in der letzten Stufe ihrer Entwicklung.

Obwohl Jaspers die Transzendenz zu einem wichtigen Prinzip in seiner Philosophie gemacht hat, unterscheidet sich seine Transzendenz von der Stelle Gottes in Nasafīs Gedanken. Diese unterschiedlichen Perspektiven zeigen ihre besonderen Wirkungen und Konsequenzen in den Gedanken dieser beiden Denker.

Nasafī spricht wie jeder andere Mystiker vom Tod, als würde er den Schleier vom Menschen entfernen und ihn zu ihrem Geliebten bringen. In einem solchen Tod gibt der Mensch seine Interessen und seine Eigensinne auf, um das Gewünschte zu erreichen. Für ihn ist die Welt wie eine Brücke. Der Tod, von dem Nasafī spricht, ist ein bewusster Tod, der auch im Leben auftreten kann. Es bedeutet, uns von unseren extremistischen und lustvollen Wünschen der Seele zu befreien.

Nach Nasafī ist die ultimative Vollkommenheit des Menschen die Freiheit, und diese Freiheit ist der erwähnte freiwillige Tod.

Aber Jaspers spricht nicht wie Nasafī von Liebe zu Gott und Tod. Er benutzt den Begriff „Transzendenz“. Die menschliche Vollkommenheit wird verwirklicht, in dem sie die Grenzen des „Daseins“ überschreitet. Während Nasafī dem Menschen schwierige spirituelle Übungen empfiehlt,

um zur Vollkommenheit zu gelangen, spricht Jaspers nicht von solchen Praktiken.

Ein wichtiges Thema nach Ansicht von Jaspers und Nasafi ist, dass beide glauben, dass der Mensch in der ersten Phase und im normalen Leben den Tod als Vernichtung betrachtet. Jaspers betrachtet die Stufe des „Bewusstseins überhaupt“ in der der Mensch empirisches Wissen transzendiert, als die Stufe zur abstrakten Wahrheiten; das heißt, „das Stadium, in dem Existenz reines Bewusstsein ist“ (Jaspers, 1963, 54). In diesem Stadium erreicht „der Mensch das allgemeine Denken“ (Mosleh, 2005, 53). Das Bewusstseins überhaupt erreicht in diesem Stadium einen Punkt, an dem es Vollständigkeit und Einheit findet (Scharjo, 1971, 91). In diesem Stadium entstehen metaphysische und ästhetische Ideen und menschliche Werte. In der Existenz kann der Mensch, die Transzendenz und die Wahrheit seines Daseins verstehen. „Dies ist der tiefste Punkt des Selbst, der nicht Gegenstand der Erkenntnis ist und weil er frei ist, übernimmt er die Verantwortung für seine Handlungen“ (Jaspers, 1995, 212). Für Jaspers ist der Tod lebenswichtig. Das heißt, in der Tat kann die ursprüngliche Existenz nur im Lichte des „Todesdenkens“ und des „Bewusstseins des Todes“ erreicht werden.

Wenn wir Nasafis Worten zuhören, hören wir vielleicht dieselben Begriffe, die Jaspers verwendet. Wenn wir jedoch etwas mehr Aufmerksamkeit schenken, sehen wir in Nasafis mystische und gottzentrierte Tendenzen und in Jaspers existenzielle und menschliche Orientierung. Nasafi beginnt mit Gott und sein Ziel ist dasselbe. Für ihn ist die Seele etwas, das vom Körper getrennt ist und daher beim Tod nicht zugrunde geht und bleibt. Die Verantwortung des Menschen im Nasafi-Denken besteht darin, gute Taten zu tun, weil Gott Himmel und Hölle von Anfang an und vor dem Tod für gültig hält. Für Jaspers liegt die Verantwortung des Menschen darin, menschlich zu sein, nicht in Angst vor der Hölle und der Hoffnung im Himmel. Dies ist die eigentliche Existenz, das sein Paradies ist, während Nasafi von einem bestimmten Ort spricht, der Paradies genannt wird.

Der vollkommene Nasafi-Mensch ist ein Mann, der vor dem Tod gestorben ist, und der edle Mann von Jaspers ist einer, der seine Originalität mit sich hat, die sein eigenes Paradies ist. Der edle Mensch von Jaspers ist

ein Mann, der frei ist und wählt; Tatsächlich bekennt er sich zu moralischen Prinzipien und Gesetzen, während Nasafi dies auf Gottes Befehl tut. Letztendlich, bei Jaspers schafft die Transzendenz die Welt der Existenz, und für Nasafi ist es Gott, der diese Welt Übereinstimmung mit menschlichen Handlungen und Sprüchen erschafft.

Die eigentliche Existenz ist laut Jaspers nur für jemanden möglich, der inmitten der endlosen Kämpfe des Lebens in der faktischen Welt seine Suche nach der Wahrheit und dem Erreichen der Transzendenz bis zum Tod nicht beendet; und in dieser Hinsicht akzeptiert er das Scheitern als eine Notwendigkeit, die gleichzeitig eine Voraussetzung ist. Das bedeutet, eigentlich zu sein: „In Misserfolgen erfahren wir unsere echte Existenz“ (Wall und Verno, 1993, 187). Nasafi betrachtet einen vollkommenen Menschen als einen Menschen, der in *šarīʿat* (religiöses Gesetz), *ṭarīqat* (Weg) und *Ḥaḡīgat* (Wahrheit) vollständig ist. Er betrachtet *šarīʿat* als das Sprichwort der Propheten, *ṭarīqat* als das Handeln der Propheten und die *Ḥaḡīgat* als die Ansicht der Propheten. Mit anderen Worten, er definiert den vollkommenen Mensch und sagt: „Ein perfekter Mensch muss vier Dinge vollständig haben: gute Sprüche, gute Taten, gute Moral und Wissen“ (Nasafi, 2005, 74). Ein **freier** perfekter Mensch, dessen Rang höher ist als der eines vollkommenen Mensch: Er hat sich mit acht Eigenschaften, guter Worte, guter Taten, guter Moral, Wissen, Verlässlichkeit, Einsamkeit, Zufriedenheit und Anonymität geschmückt. Ein solcher Mensch ist perfekt und frei. Wer die ersten vier Adjektive ohne die zweiten vier Adjektive hat, ist vollkommen, aber nicht frei, und wer die zweiten vier Adjektive ohne die ersten vier Adjektive hat, ist frei, aber nicht vollkommen, und wer alle acht Adjektive in sich gesammelt hat, ist vollständig und frei.

Wenn wir den Prozess der menschlichen Transzendenz aus der Sicht zweier Denker betrachten, finden wir als allgemeines Konzept in beiden das Gleiche. Aber wenn wir die Grundlage ihres Denkens untersuchen, finden wir ihren Unterschied. Grundsätzlich ist es möglicherweise besser, bei dem Vergleich der Ideen zweier Philosophen, die zu zwei verschiedenen Orten und Zeiten und Kulturen gehören, nur ihre Methode und ihren Zweck zu betrachten und die Details wegzulassen, um sie näher zusammenzubringen. Aber wenn wir auf Details eingehen, treten sozioökonomische und soziokulturelle Fragen auf das Feld und die Unterschiede werden

offensichtlich. Nasafi und Jaspers wollen beide Menschen sein, die ihre menschliche Mission in dieser Welt bestmöglich erfüllen. Ob sie von Liebe oder Intellekt, von Dasein oder Existenz, von allgemeiner Wahrnehmung oder Bewusstseins überhaupt, von Gott oder dem Allmächtigen sprechen.

Für Jaspers ist das Gefühl wichtig, dass der Mensch vom Tod haben muss. Es ist zu beachten, dass der Tod eine positive und konstruktive Auswirkung auf das Leben hat. „Es ist das Denken, mit dem der Mensch seine Existenz erreichen will“ (Jaspers, 1963, 236). Diese Idee wird in Nasafi so gesehen, dass nach Nasafi, je stärker die Wahrnehmung und je ehrenwerter die Wahrgenommene, desto stärker und vollständiger das Vergnügen ist, weil Wahrnehmung das Vergnügen der Menschen verursacht. „Dieser Trost und diese Freude gibt es sowohl vor, als auch nach dem Tod“ (Nasafi, 2007, 179).

Jaspers versucht, die ursprüngliche Existenz des Menschen aus der Idee des Todes zu erreichen. Jaspers verspricht uns ein Leben nach dem Tod, erklärt aber die Unsterblichkeit nach dem Selbstbewusstsein. Dieser Philosoph betont das todbewusste Leben. Der todbewusste Mensch ist ein Weg, um zum Leben zu gelangen und originell zu sein.

Nach Nasafi werden Menschen, die an den Tod denken, freier und entfernen sich von den Zwängen des Universums und auf diese Weise vom zentralen Teil des Universums, der dunkel ist (Nasafi, 2002, 94).

Kurz gesagt, kann man sagen, dass die Aspekte der menschlichen Existenz laut Jaspers nicht voneinander getrennt sind. In dieser Existenz braucht jedes Level ein niedrigeres Level als sich selbst. Dasein ist abhängig von Existenz und ohne sie bedeutungslos.

Nasafi zeigt die Beziehung zwischen verschiedenen Ebenen der Existenz und Transzendenz anhand der folgenden Punkte: Wir gehen allmählich über die erste und zweite Ebene der Seienden hinaus, um in der dritten Stufe die Einheit des Universums aufgrund der Einheit der Wahrheit zu verstehen und den Status der Selbstverwirklichung (fanā) in Wahrheit (Ḥaq) zu verstehen.

Fazit

Es ist nicht schwer, über Unterschiede zwischen diesen beiden Denkern zu sprechen, aber überraschenderweise gibt es aber auch Ähnlichkeiten. Es scheint, dass die wichtigste Ähnlichkeit das Anliegen der beiden Philosophen, die grundlegende Natur des Menschen zu erreichen, ist. So etwas erfordert Praxis und Theorie. Es ist natürlich, dass diese richtige Wahrheit, das ursprüngliche Leben, stattfindet, wenn es die richtige Wahl gibt. Menschen denken sorgfältig und tief nach, wenn sie wissen, dass es keine Gelegenheit mehr gibt, und dass es in diesem speziellen Fall, keine Frist mehr gibt. Existenzphilosophen betrachten ihre Entscheidungen als wirksam in der Welt, und deshalb erheben sie existenzielle Angst.

Unter den Existenzphilosophen ist Jaspers derjenige, der die Idee des Todes als eines der wichtigsten Merkmale des Menschen betrachtet und die Stärkung der ursprünglichen Existenz auf sie zurückschreibt. Es ist wichtig zu beachten, wie der Gedanke an dem Tod, der immer zu Sinnlosigkeit, Leere, Frustration und Rebellion gegen moralische Prinzipien führt, in Jaspers Gedanken genau umgekehrt funktioniert. In Anbetracht der oben genannten Punkte fassen wir hier den Prozess der menschlichen Vollkommenheit aus der Sicht von Jaspers und Nasafi zusammen, damit sowohl das Wunder ihrer Ähnlichkeiten, offenbart als auch, was vielleicht noch wichtiger ist: Wie entsteht durch das Hören auf den Ruf des Todes das eigentliche Leben, das Leben auf der Suche nach einem Leben voller Einfluss und Bedeutung?.

Dasein ist in Jaspers Gedanke ein experimentelles Seiende, das gewöhnlich in der Welt lebt. Angesichts dieser Welt und in seinem eigenen Leben muss er einen rationalen Gedanken haben, den er „Bewusstseins überhaupt“ nennt. In ‘Azizoddin Nasafi haben wir zuallererst das Stadium des menschlichen weltlichen Lebens, das angesichts der Welt eine allgemeine Wahrnehmung erhält.

Diese allgemeine Wahrnehmung, die eine herausragende Stufe bei der Kenntnis der Welt darstellt, führt zu mehr Freude und ästhetischem Verständnis der Seienden. Dieses Allgemeinwissen führt das Thema Tod in das Zentrum des Denkens ein, so dass die Menschen nach diesem Verständnis die Möglichkeiten und Handlungen auswählen, die die am besten geeignete Verbindung mit den Kreaturen der Welt herstellen.

Zuversicht und Ruhe sind seiner Meinung nach das Ergebnis einer solchen Wahrnehmung.

Jaspers betrachtet das Todesdenken als Teil der Natur des denkenden Menschen, das für Auswahl seiner Möglichkeiten sehr entscheidend ist und so sieht Nasafi die Sache: Wenn sich der Kreis des menschlichen Wissens erweitert, geht der Kreis seiner Wahl über das weltliche Reich hinaus. Mit anderen Worten, der Mensch überwindet physische und weltliche Abhängigkeiten. Durch das Aufgeben dieser Eigensinne erreicht der Mensch die Schwelle einer Art des Todes, den Nasafi freiwilligen Tod (*marge ehtīārī*) nennt.

Für Jaspers bringt die Idee des Todes den Menschen in die Phase der ursprünglichen Existenz, in der der Mensch seine Individualität erkennt. Er ist sich des Todes bewusst, er ist frei in seinen Entscheidungen, und das bringt ihm in das Reich der Transzendenz und Erlösung.

Jaspers und Nasafi bieten neben Kriterien für eigentliche Menschen auch Komponenten an, die die Eigenschaften nicht eigentlicher Menschen definieren. Menschen, die ihre hohe Position und ihren Ruhm nicht verstehen und sich von sich selbst entfremden, können keine aufrichtige Beziehung zu anderen aufbauen. Solche Menschen werden das Status der Existenz beraubt. Weil sie sich selbst nicht erkennen, verlieren sie sich im Willen und in der Entscheidung anderer und opfern ihr aktives und dynamisches Leben.

‘Azīz Nasafi bezieht sich auch auf die Eigenschaften unvollkommener Menschen, indem er die Eigenschaften eines perfekten Menschen aufzählt. Er glaubt, dass der vollkommene Mensch ständig in der Welt präsent ist und es seine Gegenwart ist, die anderen Wesen einen Sinn gibt. Er ist das Ganze, das im Namen der göttlichen Wahrheit die anderen Teile der Welt vereint und deren Ordnung bestimmt.

Dieser Punkt ist auch wichtig, um den Unterschied zwischen den beiden Denkern zu erklären: Nasafi lebt in einer Kultur, in der es überlegene menschliche Beispiele gibt, und die Prinzipien dieser Ebenen sind im Leben der Menschen aktuell. Aber Jaspers wandte sich dem Philosophieren zu einer Zeit zu, in der die moderne Weltanschauung das Erreichen dieser

Werte blockiert hat und doppelte Anstrengungen erforderlich waren, um sie zu erreichen.

Am Ende wird diese interessante Ähnlichkeit zwischen den beiden Denkern erwähnt. Beide zielen auf die Blüte der ursprünglichen Existenz des Menschen ab und glauben, dass der Mensch durch diese Blüte die Transzendenz erreichen kann (Jaspres) oder sein Paradies und seine Hölle vor dem Tod versorgen kann (Nasafi).

Literaturverzeichnis

Persische Quellen

- ‘Abdolkarīmī Bīzan, Aḥmadī Sorayyā, Morādī Sa’īdeh, *Egzystānsyālysm, dīn wa aḥlāq (Existenzialismus, Religion und Ethik)*, 2011.
- ‘Abbāsī, ‘Alīrezā, *ensān dar andīšeje Jaspers (Mensch in Jaspers) Gedanken*, Teheran, 2018.
- ‘Āgāz wa anğāme tāryḥ (*Der Anfang und das Ende der Geschichte*), übersetzt von Moḥammad Ḥasan Lotfī, 1994.
- Blackham, Harold John, *šeš motefakere Egzystānsyālyst (6 existentialistische Denker)*, übersetzt von Moḥsen Ḥakīmī, siebte Ausgabe, 2010.
- Bocheński, Joseph Maria, *Falsafeye mo’āserē orūpā’ī (zeitgenössische europäische Philosophie)*, Übersetzt von Šarafoddīn Ḥorāsānī. Teheran, 2000.
- Copleston, Frederick, *Falsafeye mo’āser (Zeitgenössische Philosophie)*, übersetzt von ‘Alī Asğar Ḥalabī, Teheran, 1982.
- Ġoweynī, ‘Atāmālek, *Tariḥe ġahāngošay (Geschichte von Jahangshay)*, London – Leiden, Band 1, 1958, 1912-37.
- Haben, William, *Čāhār sawāre sarnewešt (Die vier Reiter des Schicksals)*, übersetzt von Abdo’alī Dastğeb, Teheran: Verlag, 1997.
- Jaspers, Karl, *‘ālam dar ayyneye tafakkore falsafī (Die Welt im Spiegel des philosophischen Denkens)*, übersetzt von Dr. Maḥmūd ‘Ebādīān, Teheran, 1998.
- Jaspers, Karl, *‘aql wa zedde ‘aql dar rūzegāre mā (Weisheit und Anti-Weisheit in unserer Zeit)*, übersetzt von Žiā Tağoddīn, Teheran, 2018.
- Jaspers, Karl, *Darāmādī be falsafeh (Einführung in die Philosophie)*, übersetzt von ‘Asadollāh Mobaššeri, Teheran, 2000.

- Jaspers, Karl, *Falsafeye Egzystānz (Philosophie der Existenz)*, übersetzt von Leylā Rūstāi, Teheran, 2016.
- Jaspers, Karl, *mas'leye taqsīr (Das Problem der Schuld)*, übersetzt von Farīdeh Farnūdfar, 'Amīr Nasrī, Teheran, 2015
- Jaspers, Karl, *Nāmīrāyy (Unsterblichkeit)*, Übersetzung und Ränder von Maḥmūd ḥān Mākū'i, 'Alī Rahbar, Journal of Tabriz, Fakultät für Literatur und Geisteswissenschaften, Nr. 115, 1975, S. 441-427.
- Jaspers, Karl, *Terāžedī kāfī nīst (Tragödie ist nicht genug)*, übersetzt von Alborz Heydarpūr, 2018.
- Jaspers, Karl, *Zendegīnāme ye falsafyī man (My Philosophical Biography)*, übersetzt von 'ezzatollāh Fūlādward, Teheran, 1995.
- MacCūāry, Ğān, *falsafeye woğūdi (Existenzphilosophie)*, übersetzt von Moḥammad Sa'īd Ḥanā'i Kāšānī, Teheran, 1998.
- Malekyān, Mostafā, *Egzystānsyālysm, falsafeye 'osyān wa šūereš (Existenzialismus, Philosophie der Rebellion und Rebellion)*, Qom, 2008.
- Mošleh, 'Alī Asğar, *Falsafehāye Egzystānz (Existenzphilosophien)*, 2. Auflage, 2008.
- Naqībzādeh, Mīr 'Abdolhosayn, *Darāmadī be falsafe (Eine Einführung in die Philosophie)*, Teheran, 11. Auflage, 2009.
- Naqībzādeh, Mīr 'Abdolhosayn, *Negāhī be negarešhā wa makātebe falsafy qarne 20 (Ein Blick auf die Einstellungen und philosophischen Schulen des 20. Jahrhunderts)*, Teheran 2008.
- Nasafī, 'Azīz, *al-insān al-kāmil (Der perfekte Mensch)*, Teheran, 2005.
- Nasafī, 'Azīz, *Bayān Al-Tanzīl (Bayan al-Tanzil)*, Seyyed 'Alī Asğar Mīrbāgerīfard, Teheran, 2000.
- Nasafī, 'Azīz, *Kašfolḥaqāyeq (Entdecken Sie die Fakten)*, 'Aḥmād Mahdawī Dāmğānī, Teheran, 2007.
- Nasafī, 'Azīz, *Zobdatolḥaqāyeq (Die besten Fakten, Korrekturen, Einführungen und Erklärungen von Ḥaq werdy Nāšerī)*, Teheran, 2002.
- Našrī, 'Abdollāh, *ḥodā va ensān dar falsafeye yāspers (Gott und Mensch in der Philosophie von Jaspers)*, Teheran, 2004.
- Našrī, 'Abdollāh, *wahy ya tağrebehy woğūdi dar falsafeye yāspers (Offenbarung oder existenzielle Erfahrung in der Jaspers-Philosophie)*, in Letter of Wisdom, 5. Jahr, Nr. 2, Herbst und Winter 2007, S. 5-18.

- Ridgeon, Lloyd, *‘Azīz Nasafī (‘Azīz Nasafī)*, übersetzt von Maḡdoddīdyn Keywānī, Teheran: Markaz Publishing, 1999.
- vernon roche; Wāl Jean, *Negāhy be padydār šenāsy wa falsafehaye hast būdan (Ein Blick auf Phänomenologie und Existenzphilosophien)*, übersetzt von Yaḡyā Mahdawī, Teheran: Hārazmī Publications, 1993.
- Wahl, Jean, *Andīšeye hastī (Thought of Existence)*, übersetzt von Bāqer Parhām, Teheran: ṭahrīū Publications, 1966.

Englische Quellen

- Arendt, Hanna, *Karl Jaspers, Reden zur Verleihung des Friedenspreises, des deutschen Buchhandels*. Munich: Piper, 1958.
- Cooper, Julie, *Über die Natur der theoretischen Untersuchung*, Evanston, Illinois, 1991.
- Craig, E. Routledge Encyclopedia of Philosophy. Band 5, TJ International Ltd., Padstow, Cornwall, England: Routledge, 1998.
- Earle William A., *Anthropologie in der Philosophie von Karl Jaspers*, In Paul Arthur Schilpp. *Die Philosophie von Karl Jaspers*. New York: Tudor, 1957.
- Jaspers Karl, *Reason and Existenz*, übersetzt von William Earle, Milwaukee: Marquette University Press, 1997.
- Jaspers Karl, *Philosophie*, 3 Bände, übersetzt von E. B. Ashton. Chicago und London: Die University of Chicago Press, 1969.
- Jaspers Karl, *Philosophy and the world*. übersetzt von E. B. Ashton. Chicago: Regnery. 1963.
- Jaspers Karl, *Philosophy is for everyman a short course in philosophical thinking*. by Karl Jaspers. Richard Francis Carrington Hull; Grete Wels. New York: Harcourt, Brace and World, 1967.
- Jaspers Karl, *Philosophy of existence*, übersetzt von Richard F. Grabau. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1971.
- Jaspers Karl, *Truth and Symbol*, übersetzt von durch. Jean T. Wilde, William Kluback und William Kimmel. London: Vision Press, 1959.
- Jaspers Karl, *Way to Wisdom by Jaspers*, übersetzt von Ralph Manheim. New Haven und London: Yale University Press, 1954.

- Latzel, Edwin, *The Concept of „Ultimate Situation“ in Jaspers' Philosophy*, In Paul Arthur Schilpp. *Die Philosophie von Karl Jaspers*, New York: Tudor, 1957.
- Olson, A. M., *Transzendenz und Hermeneutik*. London: Martinus Nijhoff Publishers, 1979.
- Peach, F., *Death, Deathlessness and Existenz in Karl Jaspers' Philosophy*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 2008.
- Price George Henry, *The Narrow Pass: a study of Kierkegaard's concept of man*. New York: Hutchinson, 1963.
- Schrajo, Oswaldo, *Existence, Existenz and Transcendenc*, Duquesne University Press, 1971.
- Wallraff Charles F., *Karl Jaspers: an introduction to his philosophy*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1970.