

اشپكتروم ايران

نشریه علمی- پژوهشی
رایزنی فرهنگی جمهوری اسلامی ایران در آلمان

SPEKTRUM IRAN

Zeitschrift für islamisch-iranische Kultur

Nr. 3- 2018
31. Jahrgang



SPEKTRUM IRAN

Zeitschrift für islamisch-iranische Kultur

31. Jahrgang 2018, Heft 3

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

Seyed Ali Moujani

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

erscheint viermal jährlich zu folgenden Bezugsgebühren

Einzelheft für Abonnenten 9 €

Jahresabonnement (vier Hefte) 36 €

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 Dekonstruktion der Geschichte
Raum, Identität und *Ġannat al-Baqī*

Adam Bobeck1

Borhān-e Šeddīqīn: als der Beweis des Unbeweisbaren?
Ein kurzer Vergleich zwischen Anselms ontologischem Gottesbeweis und dem
Šeddīqīn-Beweis in der islamischen Philosophie

Mona Jahangiri25

Kosmogonische Mythen im religiösen Glauben der Ahl-e Ḥaqq und der Bektaši-
Aleviten eine vergleichende Untersuchung

Fatemeh Lajevardi43

Kritische Interpretation des *Šāhnāme-ye Ḥaḳīqat*

Seyed Kasra Heydari, Naser Gozashteh57

Das moralische Urteil bei Hafis

Masoud Faryamanesh75

Ein analytischer Ansatz zu den vier persischsprachigen Zeitschriften *Kaveh*,
Iranshahr, *Nāme-ye Farangestān* und *‘Elm wa honar*

Elham Dolatabadi, Tahmores Sajedi Saba87

„Über die Vergangenheit Irans“
Rezension und Analyse eines Werks

Ali Shahidi107

Neuerscheinungen

Gott ist schön116

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		ḥ	ḥ
خ		ḫ	ḫ
د		d	d
ذ		Ḍ	ḏ
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.)

Dismantling History: Space, Identity, and *Ġannāt al-Baqī'*

Adam Bobeck¹

(pp 1 to 23)

Received: 19.08.2018; Accepted: 16.09.2018

Abstract


The cemetery *Ġannat al-Baqī'* in Madīna has been one of the most important locations in the religious geography of Muslims. It has also been the site of an ongoing struggle for competing interpretations, especially between the Saudi-Wahhabi alliance on one side, and Shi'a and Sunni Muslims on the other. The cemetery, which hosts a number of burial sites of paramount importance for Muslims, has been destroyed twice by the Saudi government in the past. This paper argues that the reason for this behavior is a spatial one; and Islam indeed should be read as a spatial religion. This reading of Islam clarifies the connection between space, identity, and memory. Adapting theories of Gilles Deleuze and Félix Guattari leads to observe three overlapping processes of spatialization, despatialization and respatialization in Baqī'. Spatialization indicates the creation and expansion of the cemetery, along with centuries of shrine building and their renovations. Despatialization points to the repeated destruction of those shrines; and respatialization is visible most clearly in the strict control of the spatial arrangements and practices at the cemetery by the Saudi-Wahhabi authorities today. The Saudi-Wahhabi did not remove signs and symbols solely to evacuate the cemetery of its traditional meaning, but to implant a new, alternative meaning onto Baqī'.

Key words

Ġannāt al-Baqī', Wahhabism, Spatialization.

¹ Leipzig University,

E-mail: arbobeck@gmail.com

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

تاریخچه نابودسازی فضا و هویت در جنات البقیع

آدام بوبک^۱

(صص ۱ تا ۲۳)

تاریخ دریافت: ۲۰۱۸/۰۸/۱۹؛ تاریخ پذیرش: ۲۰۱۸/۰۹/۱۶

چکیده

گورستان جنات البقیع در مدینه از مهمترین مکان‌های مقدس مسلمانان است و در طول تاریخ، همواره رقابت بر سر این مکان، به‌ویژه بین سعودی‌های وهابی از یک سو و مسلمانان شیعه و سنی از سوی دیگر وجود داشته است. در مقاله حاضر، این رفتار، امری مربوط به فضا (Spatial) و اساساً اسلام دینی مرتبط با فضا دانسته شده است. این خوانش از اسلام، ارتباط بین فضا، هویت و حافظه را روشن می‌سازد. با کمک نظریه‌های ژیل دلوز و فلیکس گوتاری، می‌توان سه روند فضاسازی، نابودکردن فضا و فضاسازی جدید را در بقیع بررسی کرد. روند فضاسازی شامل ایجاد و گسترش گورستان، و ساختن و بازسازی حرم‌ها بوده است. نابودکردن فضا (Despatialization) را در تخریب مکرر این زیارتگاه‌ها می‌توان مشاهده کرد. در سال‌های اخیر مقامات سعودی وهابی آشکارا به فضاسازی جدید (Respatialization) در این گورستان پرداخته‌اند. آنان به حذف نشانه‌ها و نمادها برای از بین بردن معنای سنتی این گورستان اکتفا نکرده و معنای جدیدی در بقیع ایجاد کرده‌اند.

کلیدواژه‌ها

جنات البقیع، وهابیت، فضاسازی.

^۱ دانشگاه لایپزیگ، ایمیل: arbobeck@gmail.com

Die Dekonstruktion der Geschichte Raum, Identität und Ğannat al-Baqīʿ

Adam Bobeck¹

(S. 1–23)

Eingegangen: 19.08.2018; Angenommen: 16.09.2018

Zusammenfassung

Der Friedhof Ğannat al-Baqīʿ in Medina gehört zu den bedeutendsten Orten in der religiösen Geografie der Muslime. Zugleich ist er ein Schauplatz anhaltender Auseinandersetzungen um konkurrierende Deutungen, insbesondere zwischen der saudisch-wahhabitischen Allianz auf der einen Seite und schiitischen sowie sunnitischen Muslimen auf der anderen. Der Friedhof, auf dem sich zahlreiche für Muslime äußerst wichtige Grabstätten befinden, wurde in der Vergangenheit zweimal von der saudischen Regierung zerstört. Dieser Beitrag argumentiert, dass das Motiv für dieses Vorgehen räumlicher Natur ist – und dass der Islam grundsätzlich als eine räumliche Religion gelesen werden sollte. Eine solche Lesart des Islam verdeutlicht die Verbindung zwischen Raum, Identität und Erinnerung. Aufbauend auf Theorien von Gilles Deleuze und Félix Guattari lassen sich drei sich überschneidende Prozesse im Baqīʿ beobachten: Räumlichmachung, Ent-Räumlichung und Neu-Räumlichung. Räumlichmachung bezeichnet die Entstehung und Ausweitung des Friedhofs sowie die jahrhundertelange Errichtung und Renovierung von Grabstätten. Ent-Räumlichung verweist auf die wiederholte Zerstörung dieser Stätten; und Neu-Räumlichung zeigt sich besonders deutlich in der heutigen strikten Kontrolle der räumlichen Anordnungen und Praktiken durch die saudisch-wahhabitischen Autoritäten. Die saudisch-wahhabitischen Akteure entfernten Zeichen und Symbole nicht nur, um den Friedhof seiner traditionellen Bedeutung zu entleeren, sondern um ihm eine neue, alternative Bedeutung zu verleihen.

Schlüsselwörter

Ğannāt al-Baqīʿ, Wahhabismus, Räumlichmachung.

¹. Universität Leipzig,

E-Mail: arbobeck@gmail.com



Copyright © Der/Die Autor(en); Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International (CC-BY-NC)

Lizenz. Homepage: www.spektrumiran.com

Die Dekonstruktion der Geschichte Raum, Identität und *Ġannat al-Baqī*^d

Adam Bobeck²

Einleitung

Am 20. Februar 2009 entdeckten schiitische Pilger auf dem *Baqī*[‘]-Friedhof in Madīna, dass die saudische Religionspolizei schiitische Frauen von einem nahegelegenen Gebäude aus filmte. Als die Pilger von der Polizei verlangten die Aufnahmen zu zerstören, antwortete diese mit Gewalt. Die Schiiten versammelten sich am 23. Februar vor dem Friedhof, aber die Religionspolizei verhinderte mit physischer Gewalt, dass sie den Friedhof betreten. Anschließend griff die Polizei gemeinsam mit Zivilisten die Schiiten an. Der Friedhof wurde anschließend wochenlang für Besucher gesperrt.

Spannungen zwischen der saudischen Regierung und Schiiten sind nichts Neues, aber die Ereignisse von 2009 sind ein Zeichen für den herausgehobenen Status des *Baqī*[‘] als Konfliktort. Der *Baqī*[‘]-Friedhof ist seit 1400 Jahren ein äußerst wichtiger Ort für Muslime. Allerdings ist *Baqī*[‘] aufgrund seiner wiederholten Schändung durch die saudisch-wahhabitische Allianz 1806 u.Z. und 1926 u.Z. eine der Haupt-Trennlinien zwischen der schiitischen Gemeinschaft und den Wahhabiten.³

¹ Übersetzt von Isabella Bauer, Universität Tübingen.

² Universität Leipzig, email: arbobeck@gmail.com

³ Matthiesen, "The Shi'a of Saudi Arabia at a Crossroads", *Middle East Research and Information Project*, 6. Mai 2009. Verfügbar auf: <https://www.merip.org/mero/mero050609#LetzterZugriff:10.August2018>.

Die Proteste und Unterdrückung durch die Regierung im Jahr 2009 zeigen Baqī' als einen Ort, auf den verschiedene Interpretationen konkurrierende Ansprüche erheben. Baqī' ist ein außergewöhnlich wichtiges Verbindungsglied zwischen der räumlichen Ordnung und muslimischen Identitäten. Dieser Text nutzt eine anthropologische Perspektive auf Raum und Identität, um die Dynamiken von Baqī' bei der Konstruktion eines gemeinsamen Erbes besser zu verstehen. Baqī' nimmt als Ort eine wichtige Rolle in der Erstellung und Aufrechterhaltung der religiösen Identitäten von Shiiten, Sunniten und Wahhabitenein. Die Grenzen, Rituale und Beziehungen des Friedhofs trennen diese Gruppen anhand ihres kollektiven Verständnisses islamischer Geschichte und Orthopraxie.

Der Einfachheit halber werde ich die saudisch-wahhabitische Allianz mehr oder weniger als eine Einheit betrachten. Obgleich der gelegentlichen Brüche zwischen der Regierung und religiösen Autoritäten über die Jahrhunderte hinweg der Staat im Großen und Ganzen den Wahhabismus als Staatsideologie verfolgt hat. Darüber hinaus hat der saudische Staat zweifellos in Bezug auf Baqī' eine wahhabitische Politik betrieben.

Hamid Algar verweist in seinem Buch *Wahhabism: A Critical Essay* auf eine sonderbare Tatsache bezüglich Saudi Arabien. So schreibt er, "Mecca und Madīna, von den Saudis 1925 erobert, wurden erneut durch die Auferlegung wahhabitischen Lehren und Praktiken verunstaltet. Ein neuerlicher Versuch, die Kuppel der Prophetenmoschee zu zerstören, misslang, aber zahlreiche historische Stätten, die die erste wahhabitische Besatzung überstanden hatten, wurden nun niedrigerissen. (Es ist erstaunlich, dass die Wahhabi-Doktrin zwar obsessiv mit den Übeln von Kuppeln über Gräbern befasst ist, jedoch die aufragenden Paläste der saudischen Monarchen irgendwie der Kritik der Sektenältesten entgangen sind)".⁴

In einem Artikel auf Baqee.org schreibt Alamdar Rizvi, dass „die Bewahrung der heiligen Grabstätten in Jannatul Baqee ist von überragender Wichtigkeit für alle Anhänger des schiitischen Glaubens. Sie sind der Eckpfeiler unseres Glaubenssystems und müssen zu jeder Zeit unsere

⁴ Algar, H. *Wahhabism: A Critical Essay*, Oneonta, New York: Islamic Publications International, 2002, S. 43.

Haupt-Priorität sein“.⁵ Hier stellt sich eine Reihe von Fragen: Warum waren die Wahhabiten so beunruhigt über die Schreine in Baqī'? Und warum organisieren sich Schiiten heute um den Friedhof herum? Warum interessieren sich Muslime für Schreine und heilige Stätten?

Ich werde argumentieren, dass wir den Islam als räumliche Religion verstehen sollten – eine Religion, die tief in räumlichen Anordnungen verwurzelt ist. Muslime haben schon immer räumlich agiert. Heute protestieren sowohl sunnitische als auch schiitische Muslime gegen die Zerstörung historischer Stätten. Währenddessen fährt die saudisch-wahhabitische Allianz mit der Zerstörung dieser Stätten in und um Makka und Madīna herum fort. Dadurch definiert sich die wahhabitische Identität in direktem Widerspruch zu traditionellen muslimischen Identitäten, die eng mit bestimmten Interpretationen über die Wichtigkeit von Raum verknüpft sind. Dies sind die räumlichen Markierungen muslimischer Identitäten.

Dieser Artikel umreißt die wahhabitische Verräumlichung von Religion und temporaler Herrschaft und die schiitische Verräumlichung von Religion und temporaler Herrschaft. Baqī' ist nicht nur als Ort, an dem vier Imame begraben sind, wichtig, sondern auch als Raum – ein Gebiet, das durch räumliche Diskurse und Praktiken definiert wurde. Ich schlage vor, Islam als räumliche Religion zu verstehen, um aufzuzeigen, wie muslimische Identitäten sich um einen heiligen Raum herum erschaffen. In anderen Worten, wir können Islam als eine Religion lesen, die von Räumen definiert wird, und wir können sehen, wie Muslime ihre Verständnisse des Islam mittels der Erschaffung und Erhaltung dieser Räume ordnen.

Viele Autoren betonen die politische Seite des Schiismus,⁶ Ich will hier einen anderen Aspekt des Schiismus hervorheben – die Räumlichkeit der Religion. Viele Autoren haben sich ebenso auf die politische Seite des Wahhabismus fokussiert. Mohammad Hossein Ibrahimī argumentiert, dass „...Wahhabismus nur eine politische Bewegung ist, die innerhalb eines religiös-ideologischen Rahmens entstand, und ein bestimmtes soziales Ergebnis hervorgebracht hat“.⁷ Unabhängig davon, ob Wahhabismus eine

⁵ Rizvi, A. "Jannatul Baqee: Preserving Our Heritage", *Baqee*, 16. Jun 2018. Verfügbar auf: <https://baqee.org/jannatul-baqee-preserving-our-heritage/> Letzter Zugriff: 10. August 2018.

⁶ Cole, J. R. I./ N. R. Keddie, *Shi'ism and Social Protest*, New Haven, Connecticut, USA: Yale University Press, 1986; Dabashi, H. *Shi'ism: A Religion of Protest*, Cambridge & London: Harvard University Press/Belknap Press, 2012.

⁷ Ibrahimī, M. H. *A New Analysis of Wahhabi Doctrines*, ABWA Publishing and Printing Center, 2007, S. 4.

politische oder religiöse Ideologie ist, können wir mit Sicherheit sagen, dass Wahhabismus ausdrücklich eine räumliche Ideologie ist.

Indem ich Verräumlichung als theoretischen Rahmen benutze, argumentiere ich, dass die Zerstörung des Baqī' nicht nur das Zertrümmern von Beton war, sondern ein Prozess räumlichen Handelns. Außerdem passe ich Theorien von Gilles Deleuze und Félix Guattari an und zeige damit, wie räumliches Handeln drei überlappende Prozesse; Verräumlichung, Enträumlichung und Wiederverräumlichung, beinhaltet. Die Saudi-Wahhabiten haben Schilder und Symbole nicht nur deshalb entfernt, um die traditionelle Bedeutung des Friedhofs auszulöschen, sondern auch, um Baqī' eine neue, alternative Bedeutung zu geben. In anderen Worten, die Saudis haben nicht nur versucht, das etablierte islamische Erbe zu verdrängen, sondern haben aktiv angestrebt, dieses etablierte Erbe durch ein neues, wahhabitischen Erbe zu ersetzen.

Die Geschichte von Baqī'

Zur Zeit der Hiğra, als Prophet Muḥammad und die frühe muslimische Gemeinschaft von Makka nach Madīna reisten, war Baqī' ein Hain aus Bocksorn-Bäumen. Das ist der meist genannte Grund für den Namen Baqī' – wie in *Baqī' al-Ġarqad*. Der Ort wurde vom Propheten als Friedhof auserwählt und er erstand das Land von zwei Waisen. Der Bestimmung (oder Verräumlichung) des Ortes als Friedhof zufolge wurden hier viele Muslime bestattet, darunter 'Uṭmān ibn Maz'ūn and Fāṭima bint al-'Asad.

In den Jahren nach dem Tod des Propheten wurde der Friedhof instandgehalten und Madīna blieb *de facto* die Hauptstadt des frühen islamischen Kalifats. Imam 'Alī verlegte die Hauptstadt der muslimischen Gemeinschaft im Jahr 656 u.Z. nach Kūfa. Dennoch blieb Madīna in der muslimischen Welt eine wichtige Stadt. Imam Ḥasan zog nach der Aufgabe seiner vorübergehenden Herrschaft nach Madīna.⁸ Unter den Umayyaden und Abbasiden wurde Baqī' ausgeweitet und über vielen Gräbern wurden Schreine gebaut.

Vier Imame – Ḥasan ibn Alī, 'Alī ibn Ḥussain, Muḥammad al-Bāqir, and Ġa'far aṣ-Ṣādiq- wurden während dieser frühen Periode in Baqī' beerdigt, während die Umayyaden und Abbasiden die politische Macht innehatten. Die Abbasiden selbst konstruierten in Baqī' einen Schrein für Abbās bin

⁸ Watt, W.M. & Winder, R.B. "Medina", In: Bosworth, E. (Hrsg), *Historic Cities of the Islamic World*, Leiden & Boston: Brill, 2007, S. 384.

‘Abd al-Muṭṭalib. Mit der Zeit wurde der Friedhof regelmäßig vergrößert und angesehene Muslime wurden weiterhin dort beerdigt, darunter der sunnitische Gelehrte Mālik ibn Anas im Jahr 795 u.Z.

Über die Jahrhunderte ging Madīna mehrfach in andere Hände über, von den Zankiyūn und Seldschuken bis zu den Mamluken. Im Jahr 1517 u.Z. eroberten die Ottomanen Madīna im zweiten ottomanisch-mamlukischen Krieg und blieben bis zum 19. Jahrhundert u.Z. an der Macht. Unter der Herrschaft der Ottomanen wurde Baqī', ebenso wie die Prophetenmoschee und andere heilige Stätten, kontinuierlich erweitert und renoviert.

Im Jahr 1806 u.Z. überfiel die saudisch-wahhabitische Allianz Ḥiğāz und zerstörte die Schreine und Gräber in Baqī', die sie als häretisches räumliches Arrangement bezeichneten. Nachdem die Ottomanen Madīna erneut im Jahr 1813 u.Z. erobert hatten, befahl Sultan Abdul Hamid II, dass die Schreine wieder aufgebaut werden sollten, und sie blieben erhalten, bis die saudisch-wahhabitische Allianz sie erneut im Jahr 1926 u.Z. zerstörte. Zu dieser Zeit waren wenige Wahhabiten in Madīna und die Sunniten in Madīna wollten Baqī' nicht zerstören. Um den Friedhof zu zerstören, zwangen die Saudis wahrscheinlich die Naḥāwila, eine einheimische schiitische Gemeinschaft, die Schreine niederzureißen.⁹

Watt und Winder beziehen sich auf die folgenden Beschreibungen:

“Als Eldon Rutter die Stadt kurz nach diesen Ereignissen besuchte, sah er, dass al-Baqī' wie eine vollkommen zerstörte Stadt aussah. Er war übersät mit Geröll und Schutt von Erde, Holz, Stahlstangen, Ziegeln, Zement und so weiter, zwischen dem Pfade freigeräumt waren. Es wurde gesagt, dass 10000 Begleiter des Propheten dort beerdigt waren, aber alle Gräber, von denen der Familie des Propheten, über die von ‘Uṭmān, Mālik ibn-i Anas und anderer bekannter Muslime, bis zu den Palmwedel-Gräbern der Armen, waren systematisch zerstört worden. Einige der Naḥāwila, denen nie erlaubt war, ihre eigenen Toten in al-Baqī' zu begraben, wühlten noch immer durch den Schutt, als Rutter den Ort besuchte. Außerdem waren abseits gelegene religiöse Gebäude wie die Moschee des Grabes von Ḥamza zerstört“.¹⁰

In ihrem Artikel *The Politics of Grief and Continuing Bonds with the Dead* fragen Dennis Klass und Robert Goss: „Warum würde ein muslimischer Herrscher im frühen Teil des 20. Jahrhunderts... die Zerstörung von Gräbern

⁹ Ebenda, S. 386.

¹⁰ Ebenda.

unterstützen, die in der Geschichte des Islam große Bedeutung haben?“¹¹ Sie folgern, meiner Einschätzung nach korrekt, dass der Grund dafür die Tatsache ist, dass der Wahhabismus das Ziel hat, die Bindung zwischen den Lebenden und den Toten zu trennen.¹² Für Wahhabiten beinhaltet die Trennung der Verbindungen zwischen den Lebenden und den Toten eine Transformation der Beziehungen zwischen Raum und Identität.

Baqī‘ als Raum

Wenn der Islam eine räumliche Religion ist, wie ich hier argumentiere, dann können wir davon ausgehen, dass Muslime sich mit dem Arrangement und der Ordnung von Raum befassen. Genau das ist passiert. Die Konstruktion von Schreinen in Baqī‘ vom Beginn der islamischen Ordnung bis 1806 u.Z. beweist das. Die Zerstörung durch die Wahhabiten, der Wiederaufbau durch die Ottomanen und die endgültige Zerstörung 1926 u.Z. deuten darauf hin, dass *Baqī‘* ein erstklassiges Beispiel für den räumlichen Prozess und die schiitische, sunnitische und wahhabitische Obsession mit Raum ist.

Watt und Winder beschreiben in ihrer Schilderung von Madīna die Bedeutung von Baqī‘:

“Es gibt natürlich andere religiöse Gebäuden und Stätten in Madīna. Die wichtigste ist al-Baqī‘, der Friedhof, der östlich der Moschee liegt. Dieses Gebiet, das von allen Bewohnern von Madīna, mit Ausnahme der Naḥāwila, seit der Zeit des Propheten benutzt wird, wurde 1953 erweitert. Es kann praktisch nicht versetzt werden, da es die Gräber vieler wichtiger Personen beherbergt.“¹³

Es gibt immer mehrere Interpretationen von Raum, was dazu führt, dass Raum zum Konfliktgegenstand dieser verschiedenen Interpretationen wird. Jonathan Murdoch argumentiert, dass „Räume und Orte deshalb Multiplizitäten sind – das heißt, sie bestehen aus unterschiedlichen räumlichen Praktiken, Identifikationen und Formen der Zugehörigkeit. Es kann akute Konflikte darüber geben, wessen „Lesung“ des Raums Priorität haben sollte. Daher entstehen um räumliche Identitäten und räumliche Praktiken herum Strategien für Vorherrschaft und Widerstand“.¹⁴

¹¹ Klass, D./ R. Goss, “The Politics of Grief and Continuing Bonds with the Dead: The Cases of Maoist China and Wahhabi Islam”, *Death Studies* Band 27, Nr. 9, 2003, S. 800.

¹² Ebenda, S. 802.

¹³ Watt & Winder 2007, S. 391.

¹⁴ Murdoch, J. *Post-Structuralist Geography: A Guide to Relational Space*, London, Thousand Oaks, New Delhi: Sage Publications, 2006, S. 18.

Räumliche Identitäten und räumliche Praktiken haben eine dialektische Beziehung. Die wahhabitische Beharrlichkeit auf einer wahhabitischen „Lesung“ des Raums ist der Grund für die Zerstörung des Baqī'. Die räumliche Identität der Wahhabiten formte ihre räumlichen Praktiken und diese räumlichen Praktiken wiederum definierten wahhabitische Identitäten. Als die Saudis ihre Herrschaft auf den Friedhof ausdehnten, war ihr Ziel nicht nur, räumliche Praktiken zu ändern, sondern auch räumliche Identitäten.

Raum kann entscheidend dafür sein, wie jemand seine oder ihre Identität konstruiert. Über die Verbindung zwischen Identität und Raum wird normalerweise in Bezug auf Identität und den Raum, der bewohnt wird, gesprochen – etwa wie ein Haus, ein Dorf oder eine Stadt. Wenn Soziologen und Stadtgeographen Identität und Raum diskutieren, beziehen sie sich darauf, wie der städtische Raum zu Identitäts-Konstruktionen von „Heimat“ führt. Allerdings möchte ich hier argumentieren, dass es auch eine starke Verbindung zwischen Identität und einem Raum geben kann, den man nur kurz besucht, oder einem, den man gar nicht besucht.

Die Verbindung zwischen Identität und Raum gilt besonders für muslimische Identitäten. Trotz der Tatsache, dass nicht alle Muslime nach Makka oder Madīna oder Baqī' reisen, haben sie einen Bezug zu diesen Orten. Muslime haben einen räumlichen Fokus. Der räumliche Fokus muslimischer Identitäten ist etwa durch die Darstellung heiliger Orte auf Gebetsteppichen und Bildern heiliger Stätten auf den Wänden von Moscheen und Privatwohnungen sichtbar.

Muslime positionieren sich *als Muslime* durch islamische Praktiken und islamische Verräumlichung in der Welt. Der islamische Kalender ist ein Mondkalender, basierend auf der Rotation des Mondes um die Erde. Gebetszeiten orientieren sich an der Position der Sonne zur Erde. Darüber hinaus verlangt das Gebet die Orientierung Richtung Makka. Das Fasten findet von Sonnenauf- bis Sonnenuntergang statt, ebenfalls basierend auf der relativen Position der Sonne zur Erde. Ḥaġġ, 'umra und zīyāra umfassen die Reise zwischen verschiedenen Orten und die Durchführung räumlicher Handlungen an denselben.¹⁵

Ich will Identität oder Kultur nicht auf räumliche Gestaltung reduzieren, und ich will auch den Islam nicht darauf reduzieren. Der Zweck der

¹⁵ Wir können uns vorstellen, dass diese Praktiken auf anderen Planeten oder im Weltraum völlig anders aussehen würden.

räumlichen Betrachtung des Islam ist es, die Perspektive zu verändern und neue Wege der Analyse der muslimischen Religionsausübung zu gehen. Auch wenn wir den Islam nicht auf räumliche Anordnungen reduzieren können, können wir zuverlässig sagen, dass Islam als eine Art und Weise in der Welt zu sein praktiziert wird. Ebenso, wie Raum mit Erinnerung verknüpft ist. Und Erinnerung und Raum sind bedeutsam dafür, wie Muslime ihre Identitäten und Praktiken *als Muslime* konstruieren. Dieses Schema betont die Beziehung zwischen diesen räumlichen Prozessen und religiösen Geographien einerseits und Identität und Kultur andererseits.

Verräumlichung, Enträumlichung und Wiederverräumlichung

Sobald wir Räume betrachten, müssen wir untersuchen, wie Raum kreierte, verändert und/oder zerstört wird. Verräumlichung weist auf einen spezifischen Prozess der Raum-Erschaffung und Meinungszuschreibung hin. Wie zuvor erwähnt, kreieren Diskurse und Praktiken Raum und geben ihm Bedeutung. Enträumlichung weist auf eine Veränderung, Störung oder die komplette Entfernung der gegebenen Bedeutung hin. Und Wiederverräumlichung meint den Prozess der Zuweisung einer neuen oder anderen Bedeutung zu diesem Raum.

In Bezug auf Baqī^c meint Verräumlichung die Erstellung und den Ausbau des Friedhofs, nebst Jahrhunderten der Konstruktion von Schreinen und deren Renovierung. Enträumlichung verweist auf die Zerstörung dieser Schreine. Und Wiederverräumlichung ist am deutlichsten anhand der strikten Kontrolle der räumlichen Anordnungen und Praktiken im Friedhof durch die saudisch-wahhabistischen Autoritäten sichtbar.

Hier passe ich (nicht: übernehme ich) *Territorialization, Deterritorialization, and Reterritorialization* von Gilles Deleuze and Félix Guattari an. In *Anti-Oedipus* verknüpfen Deleuze und Guattari Deterritorialisierung mit der Geburt des Staates und Begriffen von Territorialität. In ihrer Analyse des globalisierten Kapitalismus klassifizieren sie Deterritorialisierung als Prozess der Dekodierung, der zum Zweck der Glättung von Territorium und Öffnung des Territoriums für den Kapitalfluss Brüche erzeugt. Sie argumentieren, dass „Zivilisation durch die Dekodierung und Deterritorialisierung von Strömen in der kapitalistischen Produktion definiert wird“.¹⁶ Laut ihrer Theorie schafft Reterritorialisierung dann eine

¹⁶ Deleuze, G./ F. Guattari, *Anti-Oedipus: Capitalism & Schizophrenia*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1983, S. 244.

gegenständliche Territorialität, die dem Kapital offensteht.

Deleuze und Guattari argumentieren, dass der Prozess der Deterritorialisierung bereits Reterritorialisierung beinhaltet.¹⁷ Anders gesagt, Deterritorialisierung und Reterritorialisierung passieren simultan. Wenn eine Bedeutung zerlegt wird, wird einem Territorium gleichzeitig eine neue Bedeutung zugeordnet. Mein Argument ist, dass Enträumlichung und Wiederverräumlichung ebenfalls gleichzeitig stattfinden, und dass die Ereignisse 1806 u.Z. und 1926 u.Z. diese Tatsache klar aufzeigen. Während der traditionellen Raum zerstört wurde, verhängten die neuen Herrscher neue räumliche Anordnungen.

Verräumlichung, Enträumlichung und Wiederverräumlichung finden in diesem Kontext außerhalb der Grenzen des Kapitals statt. Die Dekodierung des Friedhofs beinhaltete eine Logik der räumlichen Vorherrschaft, nicht einen Prozess, um den Friedhof für den Kapitalfluss zugänglich zu machen. Die Zerstörung der Schreine war das Resultat des Kampfes um Raum. Die räumliche Lesung des Islam bietet uns die Möglichkeit, den Kampf um den Raum Baqī¹ zu entwirren.

Tatsächlich ist mit einer räumlichen Lesung des Islam Verräumlichung im Zentrum dieser Lesart. Die Beziehung zum Raum wird manchmal durch Muslime selbst verdeutlicht. Immerhin haben die Wahhabiten ihre Handlungen durch Verweis auf Enträumlichung und Wiederverräumlichung verteidigt. Als die frühe muslimische Gemeinschaft die Makkaner besiegte, betraten Prophet Muḥammad und Imam 'Alī die Ka'ba und zerstörten die heidnischen Symbole darin. Hier sehen wir ebenfalls die Enträumlichung der heidnischen Ordnung und die Wiederverräumlichung in einem islamischen Rahmen. Dieser Moment bettet die Religion in eine spezifische Transformierung und Beziehung zum Raum ein.¹⁸

¹⁷ Ebenda, 320.

¹⁸ Diese Prozesse haben schon zu anderen Zeiten und an anderen Orten stattgefunden und finden weiterhin statt – beispielsweise die Zerstörung indigener Stätten durch Europäer auf dem amerikanischen Kontinent. Das ist besonders sichtbar in den Vereinigten Staaten, wo die Regierung Politiken verabschiedete, die auf die Enträumlichung der indigenen Bevölkerung und ihres Landes abzielten. Enträumlichung und Wiederverräumlichung legten den Grundstein dafür, dass Europäer ihre eigenen Identitäten in Beziehung zum Territorium definieren konnten. Das setzt sich heute fort, etwa in Kämpfen um die Dakota Access Pipeline und die Proteste an der Standing Rock Reservation.

Ein weiteres Beispiel der Spannungen, die mit der Räumlichkeit von Religion assoziiert sind, betrifft die Babri Moschee im Jahr 1992 in Uttar Pradesh, Indien. Als die Moschee durch eine Gruppe Hindus zerstört wurde, behaupteten sie, dass die Stelle der Geburtsort des Hindu-Gottes Rama sei. Diese „Rückforderung“ von Raum war ein Mittel zur Ersetzung einer religiösen Geographie durch eine andere. Der Prozess zeigte die Bedeutung von Identität und Raum sowohl für Hindus als auch für Muslime.

Raum und Identitäten von Muslimen

Muslime schätzen einige Orte mehr als andere. Die gesamte sunnitische Welt ist reich an Schreinen für verehrte Personen und an heiligen Stätten. In sunnitischen Ländern von Indonesien bis Marokko bieten Schrein-Komplexe Muslimen die Möglichkeit Gott nahe zu kommen. William Rowe beschreibt, wie sowjetische Muslime *zīyāra* sahen: „die Personen, die kleine Pilgerreisen zu [Mazaren] oder weiter entfernten heiligen Stätten (darunter außer den *Mazaren* auch heilige Quellen und Brunnen) unternahmen, sahen diese als einen Weg, um einen Akt der Buße oder Reinigung vor Gott durchzuführen“.¹⁹

In der gesamten schiitischen Welt ist es dasselbe. Diese Schreine formen ein Netzwerk durch räumliche Praktiken wie Pilgerreisen und *zīyāra* (siehe Donna Honarpishehs „Women in Pilgrimage“ für mehr Informationen). In anderen Worten, Muslime haben traditionell Geographien erschaffen, die durch Orte und räumliche Praktiken definiert werden.

In seinem Buch „The Origins of the Shi’a: Identity, Ritual, and Sacred Space in Eighth-Century Kufa“ beschreibt Najam Haider, wie die Schiiten in Kūfa „eine religiöse Geographie von Kūfa entwickelten, die Gläubige zu einem Netzwerk freundlich gesinnter Orte und weg von feindseligen Regionen führte“.²⁰ Heute haben Schiiten lokale und globale religiöse Geographien nach demselben Muster entwickelt. Schreine (und insbesondere Schreine für die Ahl al-bayt) dienen als Pole, um die herum sich diese religiösen Geographien entwickelt haben. Zusätzlich haben Schiiten religiöse Geographien entwickelt, die Gläubige zu freundlich gesinnten Ländern und weg von feindseligen Ländern führen.

Die Lesung des Islam als räumliche Religion zeigt, dass religiöse Geographien auch für das Leben und die Konstruktion der Identitäten von Muslimen zentral sind. Verräumlichung selbst beinhaltet einen breiteren Prozess als die Erschaffung eines einzelnen Raums. Orte bilden als Punkte auf einer Karte Netzwerke, die sich relational definieren. Diese Netzwerke schließen räumliche Praktiken und räumliche Identitäten ein.

Für Schiiten gibt es verschiedene Orte, die wir auswählen könnten –

¹⁹ Rowe, W. „Cultural Muslims: The Evolution of Muslim Identity in Soviet and Post-Soviet Central Asia“, In: Aitchison, C. u.a. (Hrsg.), *Geographies of Muslim Identities: Diaspora, Gender, and Belonging*, Hampshire, England & Burlington, VT, USA: Ashgate, 2007, S. 152.

²⁰ Haider, N. *The Origins of the Shi’a: Identity, Ritual, and Sacred Space in Eighth-Century Kufah*, Cambridge University Press: Cambridge, 2011, S. 236.

Karbalā', Mašhad, Kāzimiyya, Baġdād, Sāmarrā', und natürlich Baqī'. Städte wie Dir'iyya und Riyāḍ spielen eine wichtige Rolle in wahhabitischen religiösen Geographien. Für alle Muslime, egal welcher Sekte zugehörig, bleiben die drei wichtigsten Städte Madīna, Makka und Jerusalem, die wie Sterne in einer Konstellation muslimischer religiöser Geographie scheinen.

Muslime konstruieren ihre Identitäten und Praktiken als Muslime durch gewisse Ideen über Raum und Erinnerung. Reza Masoudi-nejad argumentiert, dass es keine homogene, zeitlose schiitische Identität gibt, sondern mehrere Identitäten, die sich ständig im Wandel befinden.²¹ Masoudi-nejads Behauptung einer Vielzahl von Identitäten kann hier erweitert werden. Ich argumentiere hier, dass die diversen schiitischen Identitäten (ebenso wie sunnitische Identitäten) in einem gemeinsamen Verständnis von heiligem Raum verwurzelt sind. Der Wahhabismus hat eine neue Interpretation von Erinnerung und Raum eingeführt und begründet seine Identität auf der Interpretation dieses Raums.

Muslime sehen ihre eigene Religiosität als räumlich, und diese Räumlichkeit gegenüber Baqī' begann nicht erst nach dessen Zerstörung, wie durch die Berichte von Jack Philby, einem britischen Islam-Konvertiten und Berater des Königs 'Abd al-'Azīz, bewiesen wird. Watt und Winder beschreiben, dass „Philby, der die Stadt 1931 besuchte, feststellte, dass alle Gräber (außer denen im Haram) in ruinösem Zustand waren. Er berichtet auch, dass die indischen Schiiten König 'Abd al-'Azīz £50,000 angeboten haben, um das Grab von Fāṭimah zu verschonen, aber dass es dann, wie andere in al-Baqī', fast verschwunden war“.²² £50,000 im Jahr 1930 wären heute mehr als £3,000,000.

Diese Erzählung zeigt, wie Schiiten überall auf der Welt zu jener Zeit offensichtlich eine Beziehung zwischen ihren eigenen schiitischen Identitäten und den Schreinen in Baqī' sahen. Die Wahhabiten sahen diese Beziehung ebenfalls. Wie zuvor erwähnt wissen wir, dass die Wahhabiten Baqī' nicht selbst zerstörten, sondern die Naḥāwila dazu zwangen. Die Naḥāwila sind seine einheimische Gemeinschaft von Schiiten, die in und um Madīna herum leben und schwere Diskriminierungen durch die saudische Regierung erlitten haben.

²¹ Masoudi-nejad, R.M. "Practising Fractal Shi'i Identities through Muharram Rituals in Mumbai", *Diversities*, Band 14, Nr. 2, 2012, S. 115.

²² Watt & Winder 2007, S. 391.

Natürlich waren die Naḥāwila in Madīna nicht gleichrangig, lang bevor die Saudis Madīna erobert haben. Werner Ende schreibt, dass „es offensichtlich ist, dass die Naḥāwila (mit Ausnahme der Ašraf) [unter den Ottomanen] lange Zeit gezwungen waren, unter Bedingungen ähnlich denen einer Paria-Gemeinschaft zu leben“.²³ Die ottomanischen Autoritäten erlaubten den Naḥāwila generell nicht im Baqīʿ beerdigt zu werden. Die Naḥāwila beerdigten ihre Toten daher in einem Friedhof direkt neben Baqīʿ. Allerdings ging die durch die Saudis erzwungene Zerstörung des Friedhofs und der Schreine über die ottomanischen diskriminierenden Politiken hinaus.

Ende argumentiert, dass „in Bezug auf die Gräber von Uthmān und viele andere hier begrabene *Ṣaḥāba* hatten die Naḥāwila möglicherweise keine großen Bedenken, die Aufgabe zu erfüllen, für die sie von den neuen Herrschern angestellt wurden. Es ist auch möglich, dass sie dazu von den wahhabitischen Eroberern gezwungen wurden. In diesem Fall muss Ibn Bulayhids Befehl als ein Ausdruck seiner Boshaftigkeit gegenüber der armen und schwachen Minderheit gesehen werden, da die Demolierungen auch die Gräber der vier Imame beinhalteten, die im Baqīʿ begraben waren, ebenso wie einige der Ahl al-bayt“ (Betonung im Original).²⁴

In Anbetracht der Bedeutung des Baqīʿ und der räumlichen Aspekte des Islam, die ich hier betone, erscheint letztere Erklärung viel plausibler. Was können wir anhand der Tatsache, dass die Naḥāwila zur Teilnahme an der Zerstörung der Schreine im Baqīʿ gezwungen wurden, vermuten? Die saudisch-wahhabitische Allianz versuchte die Schiiten zu entwürdigen und schiitische Verbindungen zum Friedhof zu kappen – einhergehend mit der Trennung der Verbindungen zwischen den Lebenden und den Toten für alle Muslime. In anderen Worten, die Wahhabiten enträumlichten und wiederverräumlichten den Baqīʿ mit einem spezifischen Fokus auf dem Bruch der Bindung zwischen dem Baqīʿ und Muslimen.

Wahhabismus als verräumlichte Ideologie

Der Wahhabismus entstand im 18. Jahrhundert u.Z. auf der Arabischen Halbinsel. Muḥammad ibn ʿAbd al-Wahhāb, der im Jahr 1703 u.Z. in Naǧd geboren wurde, war ein reformistischer Kleriker, der eine neue Bewegung

²³ Ende, W. „The Nakhawila, A Shiite Community in Medina Past and Present“, *Die Welt des Islams* Band 37, Nr. 3, 1997, S. 320.

²⁴ Ebenda, S. 318.

gründete, die traditionelle schiitische und sunnitische Praktiken ablehnte. Der Wahhabismus, obwohl oft als Reflektierung eines puritanischen sunnitischen Islams gesehen, forderte sowohl den Sunnismus als auch den Schiismus heraus, indem er für neue (verräumlichte) Verständnisse von Gott und des Göttlichen warb. Das führte dazu, dass Wahhabiten eine einzigartige Interpretation von Raum entwickelten.

Ibn ‘Abd al-Wahhāb selbst zog nach Madīna, als er 21 Jahre alt war, und blieb dort vier Jahre. In Madīna verbrachte er einen Großteil seiner Zeit damit, Ibn Taymīyya zu studieren, dessen Texte im Laufe seines Lebens großen Einfluss auf ihn haben sollten.²⁵ Während seiner frühen Jahre reiste Ibn ‘Abd al-Wahhāb ausführlich, da er wiederholt exiliert wurde, bevor er sich schließlich im Jahr 1744 u.Z. mit Muḥammad ibn Sa‘ūd zusammenschloss.

Die saudisch-wahhabitische Allianz begann kurz darauf mit dem, was Seyyed Ali Moujani Expansionspolitik nennt – eine Politik der Ausdehnung über die Arabische Halbinsel.²⁶ Sogar nach dem Tod von Muḥammad ibn Sa‘ūd im Jahr 1765 u.Z. und dem Tod von Muḥammad ibn ‘Abd al-Wahhāb im Jahr 1791 u.Z. fokussierte sich der saudische Staat auf Wachstum durch Eroberung. In den Worten von Moujani: „Der Tod Scheich Muḥammad ibn ‘Abd al-Wahhābs ... und seine letzte Fatwa bezüglich der Zerstörung heiliger Stätten waren für die die saudisch-wahhabitischen Vereinigung der Beginn einer neuen Epoche“.²⁷

Diese neue Epoche zeigte die wahhabitische Faszination mit Raum, die noch heute besteht. Da nur Muslime die Stadt Makka betreten dürfen, hat die saudische Regierung die Stadt, deren Infrastruktur und die Autobahn auf bestimmte Art und Weise verräumlicht. Darüber hinaus ist Raum für Muslime in Makka durch einen Mangel an Hinweisen an historischen Orten oder schlicht einen Mangel an historischen Orten generell gekennzeichnet. Beispielweise muss man, um zur Höhle von Ḥirā’ in Makka zu gelangen, einem Pfad aus Müll und Graffiti folgen. Darüber hinaus sind räumliche Praktiken an vielen Orten noch drastischer durch Tore, Zäune und Pfade eingeschränkt.

Der ideologische Bann von Schreinen auf Gräbern und die Zerstörung historischer Stätten sind selbst räumliche Praktiken, die die wahhabitische

²⁵ Algar 2002, S. 7f.

²⁶ Moujani, S. A. *Die Wahhabiten und die Osmanen: Berichte von zeitgenössischen osmanischen Beamten über den Aufstieg des Muḥammad ibn Abdul-Wahhab und der Saudis* (Übersetzt von Nurcan Otay and Yakup Kilic), Bremen: Eslamica, 2017, S. 76.

²⁷ Ebenda, S. 55.

Identität definieren. So wie Schiiten und Sunniten ihre Identitäten durch die Förderung von Schrein- und zīyāra-Besuchen definierten, formen die Wahhabiten ihre Identitäten durch die Einschränkung selbiger. In den letzten Jahren haben wahhabitische räumliche Praktiken sogar zunehmend sunnitische räumliche Praktiken beeinflusst.

Verräumlichung ist immer ein Prozess von Verhandlung und Kampf. Beispielsweise hat die saudische Regierung Muḥammad ibn ‘Abd al-Wahhābs Haus in Dir‘iyya in eine beliebte Touristenattraktion inklusive eines Museums verwandelt.²⁸ Das ist deshalb bemerkenswert, weil die wahhabitische Führungsschicht plant, das Geburtshaus des Propheten Muḥammad zu zerstören.²⁹

Wahhabiten haben eine bestimmte Vorstellung davon, wie Raum benutzt und regiert werden sollte. Die Entfernung historischer Stätten und Schreine mag einen egalitären Anschein haben – im Tod sind alle Körper gleich. Allerdings vernichtet die Zerstörung der Grabmarkierungen nicht die Hierarchie der Gräber, denn jene, die im Baqī‘ begraben sind, sind bereits in einer hervorgehobenen Position. Außerdem hat die wahhabitische Führung bislang das Bestehen dieser Hierarchie erlaubt, da die ersten beiden Kalifen nicht einmal begraben sind. Ihre sterblichen Überreste sind in Gräbern neben dem Grab des Propheten Muḥammad bestattet.

Nach der saudischen Eroberung wurde der Friedhof zusätzlich ein gegenderter Raum. Laut der wahhabitischen Doktrin ist es Frauen nicht gestattet, ihn zu betreten. Die Rechtfertigung dafür ist der genderessentialistische wahhabitische Glaube, dass Frauen auf Friedhöfen zu emotional sind und dass Menschen auf Friedhöfen nicht emotional sein sollten. Frauen sind also nur nach ihrem Tod auf dem Friedhof erlaubt. Dies hat außerdem mit der ablehnenden wahhabitischen Position gegenüber Schiiten zu tun, die für ihre emotionalen Trauerzeremonien bekannt sind.

Gender-Einschränkungen definieren den Raum zwischen bestimmten

²⁸ Hubbard, B. "Saudis Turn Birthplace of Wahhabism Ideology into Tourist Spot", *The New York Times*, 31. Mai 2015. Verfügbar auf: <https://www.nytimes.com/2015/06/01/world/middleeast/saudis-turn-birthplace-of-ideology-into-tourist-spot.html> Letzter Zugriff: 10. August 2018.

²⁹ Taylor, J. "Mecca for the rich: Islam's holiest site 'turning into Vegas'", *The Independent*, 24. September 2018. Verfügbar auf: <https://www.independent.co.uk/news/world/middle-east/mecca-for-the-rich-islams-holiest-site-turning-into-vegas-2360114.html> Letzter Zugriff: 10. August 2018.

räumlich-ideologischen Grenzen. Es gibt gelegentliche Ausnahmen. Im Jahr 2008 erhielt Ayatollah Rafsanġānī die Erlaubnis des Königs von Saudi-Arabien, Baqī³¹ mit einer Delegation zu betreten. Rafsanġānīs Delegation betrat den Friedhof mit iranischen Pilgerinnen ungehindert. Dieses Ereignis schien eine Verbesserung der Beziehungen zwischen Iran und Saudi-Arabien zu signalisieren, bis kurz darauf die in der Einleitung genannten Zusammenstöße zwischen schiitischen Pilgern und der Religionspolizei stattfanden. Diese Zusammenstöße passierten aufgrund der Gender-Aspekte des Raums.³⁰

Die saudische Regierung setzt wahhabitische Interpretationen von Raum strikt durch. Wie zuvor erwähnt sind Räume und Orte multipler Lesarten; Baqī³² selbst ist das Objekt völlig unterschiedlicher Interpretationen. Die wahhabitische Kontrolle über Baqī³³ zeigt diese räumliche Orientierung. Anstatt Muslime durch vernünftigen Diskurs und Diskussionen vom Besuch der Gräber abzubringen, entschied sich die saudisch-wahhabitische Allianz für die Niederreißung von Monumenten und Gräbern.

Wahhabiten konstruieren ihre Identitäten und Praktiken ebenfalls durch gewisse Vorstellungen über Raum und Erinnerung. Seit dem Beginn der saudisch-wahhabitischen Allianz war das primäre Ziel dieser Allianz die Eroberung von und Kontrolle über Territorium, verbunden mit der Implementierung von Wahhabismus. Seit dem Öl-Boom des frühen 20. Jahrhunderts u.Z. wurde das Ziel ausgedehnt und umfasst nun auch die Beeinflussung von Muslimen im Ausland durch die Propagierung des Wahhabismus. Diese Propaganda vermeidet Debatten und versucht stattdessen lediglich das Narrativ zu kontrollieren und das Verständnis von Muslimen über ihre Religion zu beeinflussen.³¹

Wahhabismus ist jedoch keine monolithische Ideologie, ebenso wie wahhabitische Verräumlichung. In den Worten von Watt und Winder, „Als die Wahhabiten ankamen, rieten sie vom Besuch (zīyāra) Madīnas als götzendienerische Grabesverehrung ab, aber König ‘Abd al-‘Azīz, für den die Einkünfte von Interesse waren, rechtfertigte den Besuch damit, dass er Pilgern erlaubte in der Moschee zu beten, aber nicht das Grab des Propheten zu besuchen“.³² In anderen Worten, die Wahhabiten waren geneigt, dem König zīyāra zum Zwecke der Staatsfinanzierung einzuräumen. Die wahhabitische

³⁰ Keynoush, B. *Saudi Arabia and Iran: Friends or Foes?*, Palgrave Macmillan, 2016, S. 193.

³¹ Nahouza, N. *Wahhabism and the Rise of the New Salafists: Theology, Power and Sunni Islam*, London & New York: I.B. Tauris Publishers, 2018, S. 146.

³² Watt & Winder 2007, S. 390f.

Identität ist offensichtlich nicht statisch oder zeitlos und wir müssen auch fraktale wahhabitische Identitäten erwähnen, obwohl Wahhabiten diese Bezeichnung wahrscheinlich völlig ablehnen.

Madawi al-Rasheed schreibt in *A History of Saudi Arabia*:

“Saudi-Arabiens spezifische islamische Tradition, nämlich die wahhabitischen Lehren, haben das einfache Eintauchen in die Modernität des 20. Jahrhunderts nicht befördert. Von Beginn an stolperte die herrschende Schicht über mehrere Hindernisse, als sie die einfachsten Technologien einführten (zum Beispiel Autos, den Telegraphen und das Fernsehen, neben anderen Innovationen). Einwände aus konservativen religiösen Kreisen wurden als Ergebnis einer Kombination von Zwang und Verhandlungen überwunden. Sozialer und politischer Wandel erwies sich als problematischer und konnte nicht implementiert werden, ohne Debatten zu generieren, die die interne Stabilität des Landes bedrohten und wichtige und einflussreiche Teile der Bevölkerung befremdeten“.³³

Um zur Geschichte von Baqī‘ zurückzukehren; Verräumlichung, Enträumlichung und Wiederverräumlichung fanden durch die Zerstörung von Schreinen und Gräbern statt, die während der saudisch-wahhabitischen Eroberung passierte. Im Laufe der Geschichte änderte sich die Bedeutung des Friedhofs – ein Ort, der Besucher einlädt und wichtige Persönlichkeiten ehrt – auch dann nicht, wenn sich Strukturen und räumliche Praktiken bezüglich des Friedhofs änderten. Ich habe keinen Beweis in den historischen Aufzeichnungen dafür gefunden, der darauf hindeutet, dass die Schreine von Baqī‘ vor 1806 u.Z. jemals Ziel von Zerstörung waren.

Warum haben die Wahhabiten die Räume und Verräumlichungen der Umayyaden, Abbasiden, Seldschuken, Mamluken und Ottomanen abgelehnt? Diese Ablehnung begründet die Neuheit wahhabitischer Interpretationen von Raum. Durch Enträumlichung und Wiederverräumlichung behaupteten die Wahhabiten sich als individuelle religiöse Richtung. Wahhabiten sahen Raum offensichtlich als Ort des Kampfes – ein Kampf, den sie gewinnen wollten.

Tatsächlich unterscheiden sich wahhabitische räumliche Praktiken und räumliche Identitäten von denen anderer Muslime auf verschiedene Weisen. Erstens konzentriert sich der Wahhabismus auf eine spezifische Lesart von Gottes Attributen, die einen Anthropomorphismus beinhalten, der so nicht in sunnitischen oder schiitischen Texten gefunden werden

³³ Al-Rasheed, M. *A History of Saudi Arabia: Second Edition*, Cambridge: Cambridge University Press, 2010, S. 5.

kann.³⁴ Zweitens besteht der Wahhabismus darauf, dass eine Grabstätte das Potenzial hat ein Ort zu werden, der Tawhid stört; den Glauben an die heilige Einheit. Die Wahhabiten haben die Bedeutung und die Macht von Orten für Praktiken und Identitäten erkannt. Deshalb haben sie der Zerstörung von Schreinen und Gräbern so viel Bedeutung beigemessen.

Räumliche Praktiken von Wahhabiten gehen allerdings über die bloße Zerstörung von Gräbern und Schreinen hinaus. Wahhabiten praktizieren offensichtlich *zīyāra* nicht aktiv, sie praktizieren allerdings *Haġġ* und 'umra. Wahhabiten messen außerdem 'Arafah, Marwa, Safā und dem Maqām von Ibrāhīm Bedeutung bei. Sie besuchen außerdem weiterhin Baqī' und den Rawḍah in der Prophetenmoschee in Madīna. Obwohl diese Orte für Wahhabiten an und für sich selbst keine Bedeutungen haben, führen die räumlichen Praktiken gewissermaßen zum selben Resultat.³⁵

Es ist außerdem wichtig zu erwähnen, dass die Enträumlichung von Baqī' (und anderer Friedhöfe in Saudi-Arabien) partiell war – nicht absolut. Das hebt Baqī' von anderen historischen Stätten auf der Arabischen Halbinsel ab, die die saudische Regierung komplett zerstört hat. Eine räumliche Lesart macht die inhärenten Widersprüche sichtbar. Weshalb hat die saudische Regierung Baqī' nicht vollständig zerstört?

Schließlich sind männliche Pilger weiterhin auf dem Friedhof erlaubt. Der Friedhof ist außerdem eindeutig als Friedhof kodiert. Es gibt Mauern, die Baqī' von der Außenwelt trennen. Außerdem gibt es noch immer Grabsteine, wenn auch ohne Inschrift. Es gibt einen Pfad, der durch und um den Friedhof herum verläuft. Selbst mit einem flüchtigen Blick ist Baqī' zweifellos als Friedhof erkennbar. Widerspricht das nicht der wahhabitischen Verräumlichung? Die Saudis haben weder die Grabsteine entfernt, noch das Gebiet durch einen Parkplatz ersetzt.

Hier wird einer der grundlegendsten räumlichen Widersprüche des Wahhabismus offengelegt. Obwohl die Schreine in Baqī' zerstört wurden und Gräber nicht markiert wurden (außer durch unbeschriebene Steine), blieb die Prophetenmoschee intakt und die Kuppeln über den Gräbern von Muḥammad und den ersten beiden Kalifen wurden stehen gelassen. In

³⁴ Rahnema, A. *Shi'i Reformation in Iran: The Life and Theology of Shari'at Sangelaji*, Surrey, England & Burlington, VT, USA: Ashgate, 2015, S.158.

³⁵ Al-'Uthaymin, 'Abd Allah Salih. *Muḥammad ibn 'Abd al-Wahhab: The Man and his Works*, New York & Riyadh: I. B. Tauris Publishers in association with the King Abdul Aziz Foundation, 2009, S. 125-129.

anderen Worten, die wahhabitische Enträumlichung der Prophetenmoschee war partiell und die Wiederverräumlichung war ebenfalls partiell.

Es gibt widersprüchliche Narrative bezüglich der Zerstörung von Madīna, die Widersprüche in der Geschichte aufzeigen. Eine Version behauptet, dass die Wahhabiten die Intention hatten, die Grüne Kuppel über dem Grab des Propheten zu zerstören, jedoch erfolglos blieben, und dass einige derer, die die Kuppel erkletterten um sie zu zerstören, in ihren Tod stürzten.³⁶ Diese Geschichte könnte den räumlichen Widerspruch als bloßen Praktizismus jener Zeit erklären.

Doch wie Mark Weston argumentiert, „hatte ibn ‘Abd al-Wahhāb zwei Briefe geschrieben, laut derer er zwar Gebete an Muḥammads Grab ablehnte, aber nicht die Zerstörung des Kuppels wünschte. Aber die Wahhabiten zerstörten beinahe jede andere Kuppel in Madīna“.³⁷ Und obwohl die Saudis wiederholt gelobten die Grüne Kuppel zu zerstören, haben sie bislang diese Pläne nicht ausgeführt, wahrscheinlich aufgrund der zu erwartenden überwältigend negativen Reaktion der muslimischen Welt.

In anderen Worten, die Grüne Kuppel ist derzeit der Fokus eines Kampfes über Raum und Identität, so wie Baqī‘ ein Kampf über Raum und Identität war. Baqī‘ ist ein Ort, der eine wichtige Rolle dafür spielt, wie Schiiten und Sunniten mit Raum interagieren. Die Errichtung von Schreinen und aufwändigen Grabmalen über ihren Gräbern diente dem Hinweis auf die Nähe, die diese Individuen zu Gott hatten. Schreine ehren sie und zeigen ihre Bedeutung für Muslime und heben daher den heiligen Aspekt des Raums hervor.

Nelly Shafik Ramzy weist darauf hin, dass „es das Hauptziel islamischer Architektur ist einen Raum zu kreieren, an dem Menschen die Präsenz von Gott erfahren können“.³⁸ Baqī‘ sollte ein Ort sein, an dem Pilger die Anwesenheit Gottes erfahren können, wie der berühmte Spitzname *Ġannat al-Baqī‘* – Der Garten von al-Baqī‘ – deutlich macht. Heute ist der Friedhof nicht ganz so einladend.

Diese räumliche Lesung zeigt die Widersprüche im Wahhabismus. Die

³⁶ Algar 2002, S. 27.

³⁷ Weston, M. *Prophets and Princes: Saudi Arabia from Muḥammad to the Present*, Hoboken, New Jersey: John Wiley & Sons Inc., 2008, S. 103.

³⁸ Ramzy, N. S. "Visual Language in Mamluk Architecture: A Semiotic Analysis of the Funerary Complex of Sultan Qaitbay in Cairo", *Frontiers of Architectural Research*, Band 2, Nr. 3, September 2013, S. 341.

Zerstörung traditioneller islamischer Stätten in ganz Saudi-Arabien wird mit der wahhabitischen Ideologie des Kampfes gegen *Shirk* und gegen die Assoziierung mit Gott gerechtfertigt. Gewiss haben Muslime die Schreine in Baqī³⁹ gebaut um Gott zu erfahren, nicht, um sich mit ihm zu assoziieren. Wenn wir darauf achten, was diese Stätten ersetzt, zeigt die räumliche Transformierung der Landschaft einen Prozess der Entsakralisierung, der weit über die Priorisierung von *Širk* hinausgeht. Die wahhabitische Verräumlichung fordert keine Gebäude anderer Art heraus.

Schreine werden durch Einkaufszentren ersetzt; Häuser, die in die Zeit des Propheten zurückdatiert werden können, werden durch Fast Food-Restaurants ersetzt, und Orte, die mit den Leben des Propheten, der Ahl al-bait und den Begleitern und Frauen des Propheten zu tun haben, werden durch Hotels und Parkplätze ersetzt. Um Hamid Algar's Überlegung aus der Einführung zu wiederholen: „Es ist erstaunlich, dass die Wahhabi-Doktrin zwar obsessiv mit den Übeln von Kuppeln über Gräbern befasst ist, jedoch die aufragenden Paläste der saudischen Monarchen irgendwie der Kritik der Sektenältesten entgangen sind“.³⁹ Die Erbauung von Palästen und Hochhäusern sind Teil dieser Entsakralisierung und Resakralisierung.

Die Bemühungen der saudischen Regierung, schiitische und sunnitische Verräumlichungen zu zerstören und sie durch wahhabitische Verräumlichung zu ersetzen, bestehen seit der Geburt des ersten saudischen Staates. Dieser Prozess der Verräumlichung hat zusätzliche Schichten von Sakralisierung und Entsakralisierung, die eine weitere Analyse wert sind. Beispielsweise wurden einige Orte heilig gemacht (wie der Uhrturm in Makka, den, wie ich gesehen habe, Gebetsteppiche schmücken), während andere Orte profan gemacht wurden (etwa die Spuren von Müll, die heilige Stätten um Makka und Madīna zieren).

Olivier Roy erkennt das am deutlichsten, wenn er schreibt, dass in diesen Fällen der Wahhabismus die typische religiöse Sakralisierung ablehnt. Roy argumentiert, dass „diese Weigerung, heilige Orte der Anbetung, geographische Orte und Gebiete zu sakralisieren, ist... offensichtlich im Salafismus, der weder *mawlid* noch *zīyāra* begeht...[noch] die Anbetung lokaler Heiliger oder die Sakralisierung von Gräbern (sogar das des Propheten). Nur Makka entgeht dieser Deterritorialisierung, und zwar knapp. Der Salafismus greift die Idee auf, dass die Moschee nur ein

³⁹ Algar 2002, S. 43.

Ort des Gebets während der Dauer des Gebets ist (masğid, der Ort der Niederwerfung [sağada], der keine Bedeutung mehr hat, wenn die Rituale nicht durchgeführt werden)“.⁴⁰

Fazit

Als ich selbst Baqī‘ im Juli 2012 besuchte, hatte ich ein Gefühl akuter Orientierungslosigkeit. Mehr als irgendein anderer Ort in Makka oder Madina war der Friedhof ein extrem schwieriger Ort, um sich zurecht zu finden. Baqī‘ war kein Ort, der mir half die Präsenz von Gott zu erfahren. Im Gegenteil ist der Ort in seinem aktuellen Zustand völlig desolat und wenig einladend.

Durch das Angebot, den Islam in räumlichen Begriffen zu lesen, wird die Bedeutung zwischen Raum, Identität und Erinnerung offensichtlich. Der tiefe Prozess von Enträumlichung und Wiederverräumlichung zerstörte die Beziehung zwischen Baqī‘ und schiitischen und sunnitischen Identitäten. Diese Zerstörung hat allerdings die Beziehung auf neue Arten konkretisiert. Die Zerstörung von Baqī‘ hat einen neuen Aspekt der schiitischen Identitäten verfestigt, da Schiiten sich um die Sache herum vereinigt haben. Heute ist es einfach, im Internet, in Predigten und organisierten Veranstaltungen Appelle insbesondere von Schiiten zu finden, „Baqi wieder aufzubauen“.

Dieser populäre schiitische Slogan – „Baut Baqī‘ wieder auf“ (der gelesen werden kann als „Wiederverräumlicht Baqī‘“) – ist an der Oberfläche ein Aufruf, Baqī‘ in seinen früheren Zustand unter den Ottomanen – einem sunnitischen Reich – zurückzusetzen. Dieser Slogan reflektiert die Ähnlichkeiten in den Verräumlichungen von Schiiten und Sunniten. Der Slogan reflektiert auch die Räumlichkeit der Religion und die Verbindung zwischen Raum und Identität.

Die wahhabitische Interpretation von Raum ist allerdings auf der Arabischen Halbinsel hegemonisch. Unter der saudischen Regierung wird Raum streng kontrolliert, verräumlicht, enträumlicht, wiederverräumlicht, sakralisiert, entsakralisiert und resakralisiert. Durch die Ausführung wahhabitischer Interpretationen von Raum und Friedhöfen haben der saudische Staat und der wahhabitische Klerus aktiv versucht, die schiitische und sunnitische Identität zu entfernen.

Es gibt diverse mögliche Szenarien für die Zukunft. Nach meiner

⁴⁰ Roy, O. *Holy Ignorance: When Religion and Culture Part Ways*, Oxford & New York: Oxford University Press, 2013, S. 176.

Auffassung ist das wahrscheinlichste Szenario, dass sich in Bezug auf Baqī' nichts ändert, solange die Saudis an der Macht sind. Was würde beispielsweise passieren, wenn die Saudis Baqī' wieder aufbauen würden? Ihr Anspruch auf Legitimität im Rahmen des Wahhabismus wäre mindestens angeschlagen. Oder was würde passieren, wenn die saudische Regierung ihre angedeuteten Pläne, den Propheten in einem nicht markierten Grab in Baqī' zu begraben und die Grüne Kuppel zu zerstören, ausführen würde? Der Aufschrei der muslimischen Welt – von Schiiten und Sunniten – wäre beispiellos.

Literaturverzeichnis

- Algar, H. *Wahhabism: A Critical Essay*, Oneonta, New York: Islamic Publications International, 2002.
- Cole, J. R. I./ N. R. Keddie, *Shi'ism and Social Protest*, New Haven, Connecticut, USA: Yale University Press, 1986.
- Dabashi, H. *Shi'ism: A Religion of Protest*, Cambridge & London: Harvard University Press/Belknap Press, 2012.
- Deleuze, G./ F. Guattari, *Anti-Oedipus: Capitalism & Schizophrenia*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1983.
- Ende, W. "The Nakhawila, A Shiite Community in Medina Past and Present", *Die Welt des Islams* Band 37, Nr. 3, 1997, S. 263-348.
- Haider, N. *The Origins of the Shi'a: Identity, Ritual, and Sacred Space in Eighth-Century Kufah*, Cambridge University Press: Cambridge, 2011.
- Honarpisheh, D. "Women in Pilgrimage: Senses, Places, Embodiment, and Agency. Experiencing Ziyarat in Shiraz", *Journal of Shi'a Islamic Studies* Band 6 Nr. 4, 2013, S. 383-410.
- Ibrahimi, M. H. *A New Analysis of Wahhabi Doctrines*, ABWA Publishing and Printing Center, 2007.
- Keynoush, B. *Saudi Arabia and Iran: Friends or Foes?*, Palgrave Macmillan, 2016.
- Klass, D./ R. Goss, "The Politics of Grief and Continuing Bonds with the Dead: The Cases of Maoist China and Wahhabi Islam", *Death Studies* Band 27, Nr. 9, 2003, S. 787-811.
- Masoudi-nejad, R. "Practising Fractal Shi'i Identities through Muharram Rituals in Mumbai", *Diversities*, Band 14, Nr. 2, 2012, S. 103-117.

Moujani, S. A. *Die Wahhabiten und die Osmanen: Berichte von zeitgenössischen osmanischen Beamten über den Aufstieg des Muḥammad ibn Abdul-Wahhab und der Saudis* (Übersetzt von Nurcan Otay and Yakup Kilic), Bremen: Eslamica, 2017.

Murdoch, J. *Post-Structuralist Geography: A Guide to Relational Space*, London, Thousand Oaks, New Delhi: Sage Publications, 2006.

Nahouza, N. *Wahhabism and the Rise of the New Salafists: Theology, Power and Sunni Islam*, London & New York: I.B. Tauris Publishers, 2018.

Rahnema, A. *Shi'i Reformation in Iran: The Life and Theology of Shari'at Sangelaji*, Surrey, England & Burlington, VT, USA: Ashgate, 2015.

Ramzy, N. S. "Visual Language in Mamluk Architecture: A Semiotic Analysis of the Funerary Complex of Sultan Qaitbay in Cairo", *Frontiers of Architectural Research*, Band 2, Nr. 3, September 2013, S. 338-353.

Al-Rasheed, M. *A History of Saudi Arabia: Second Edition*, Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

Rowe, W. "Cultural Muslims: The Evolution of Muslim Identity in Soviet and Post-Soviet Central Asia", In: Aitchison, C. u.a. (Hrsg.), *Geographies of Muslim Identities: Diaspora, Gender, and Belonging*, Hampshire, England & Burlington, VT, USA: Ashgate, 2007.

Roy, O. *Holy Ignorance: When Religion and Culture Part Ways*, Oxford & New York: Oxford University Press, 2013.

Al-'Uthaymin, 'Abd Allah Salih. *Muḥammad ibn 'Abd al-Wahhab: The Man and his Works*, New York & Riyadh: I. B. Tauris Publishers in association with the King Abdul Aziz Foundation, 2009.

Watt, W. M. & Winder, R. B. "Medina", In: Bosworth, E. (Hrsg.), *Historic Cities of the Islamic World*, Leiden & Boston: Brill, 2007.

Weston, M. *Prophets and Princes: Saudi Arabia from Muḥammad to the Present*, Hoboken, New Jersey: John Wiley & Sons, Inc., 2008.

Internetquellen

Hubbard, B. "Saudis Turn Birthplace of Wahhabism Ideology into Tourist Spot", *The New York Times*, 31. Mai 2015. Verfügbar auf: <https://www.nytimes.com/2015/06/01/world/middleeast/saudis-turn-birthplace-of-ideology-into-tourist-spot.html> Letzter Zugriff: 10. August 2018.

Matthiesen, T. "The Shi'a of Saudi Arabia at a Crossroads", *Middle East Research and Information Project*, 6. Mai 2009. Verfügbar auf: <https://www.merip.org/mero/mero050609#> Letzter Zugriff: 10. August 2018.

Rizvi, A. "Jannatul Baqee: Preserving Our Heritage", *Baqee*, 16. Jun 2018. Verfügbar auf: <https://baqee.org/jannatul-baqee-preserving-our-heritage/> Letzter Zugriff: 10. August 2018.

Taylor, J. "Mecca for the rich: Islam's holiest site 'turning into Vegas'", *The Independent*, 24. September 2018. Verfügbar auf: <https://www.independent.co.uk/news/world/middle-east/mecca-for-the-rich-islams-holiest-site-turning-into-vegas-2360114.html> Letzter Zugriff: 10. August 2018.

A proof for the unprovable?
**A comparison between Anselm's ontological proof for the
existence of God and the Şeddīqīn Proof**

Mona Jahangiri¹

(pp 25 to 42)

Received: 09.06.2018; Accepted: 02.09.2018

Abstract


The word Şeddīqīn has been derived from Ş ādeq, which refers to a person who always says the truth. There are different approaches to the Ş eddīqīn proof of God in the Islamic Philosophy, which are presented and discussed in this paper. In the Western philosophy, Anselm of Canterbury, is regarded as the founder for the ontological proof of God. In his work, Proslogion, Anselm defined God as a being that nothing greater than it can be thought. Since this being exists in the mind of everyone, it must also exist in reality. In this paper the Ş eddīqīn proof of God in the Islamic Philosophy is discussed and compared with Anselm's proof in the Western philosophy.

Key words

Şeddīqīn, Mullā Şadrā, ḥaqīqāt-e wujūd, taškīk-e wujūd.

¹ . Doktorandin, Universität Bonn

E-mail: monajahangiri1@googlemail.com

 Copyright © Der/Die Autor(en); Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International (CC-BY-NC) Lizenz. Homepage: www.spektrumiran.com

اثبات امر ثابت‌نشده‌ی؟ مقایسه برهان وجودی آنسلم و برهان صدیقین در فلسفه اسلامی

مونا جهانگیری^۱

(صص ۲۵ تا ۴۲)

تاریخ دریافت: ۲۰۱۸/۰۶/۰۹؛ تاریخ پذیرش: ۲۰۱۸/۰۹/۰۲

چکیده

واژه صدیقین از کلمه صادق برگرفته شده است. صدیقین کسانی هستند که حقیقت - یعنی فطرت خداجویانه و خداپرستانه خویش - را هیچگاه نمی‌پوشانند. بر اساس این برهان، هستی که غیرقابل‌انکار است دلیلی بر اثبات خداست. در الهیات مسیحی، قدیس آنسلم اولین فردی بود که خدا را از طریق برهان وجودی اثبات کرد. در برهان وجودی، خداوند از طریق مفهوم خدا اثبات می‌شود و بر اساس آن هر موجودی که در ذهن انسان باشد در خارج از ذهن هم باید وجود داشته باشد، بنابراین خدا در خارج از ذهن، موجود است. در مقاله حاضر برهان صدیقین با برهان وجودی آنسلم مقایسه شده، و شباهت‌ها و تفاوت‌های این دو برهان برشمره شده است.

کلید واژه‌ها

برهان صدیقین، ملاصدرا، واجب الوجود، حقیقت وجود، تشکیک وجود.

^۱ دانشگاه بن، ایمیل: monajahangiri1@googlemail.com

***Borhān-e Şeddīqīn*: als der Beweis des Unbeweisbaren?
Ein kurzer Vergleich zwischen Anselms ontologischem Gottesbeweis
und dem Şeddīqīn-Beweis in der islamischen Philosophie**

Mona Jahangiri¹
(S. 25–42)

Eingegangen: 09.06.2018; Angenommen: 02.09.2018


Zusammenfassung

Das Wort *Şeddīqīn* ist von *Şādeq* abgeleitet und bezeichnet eine Person, die stets die Wahrheit spricht. In der islamischen Philosophie gibt es unterschiedliche Herangehensweisen an den Gottesbeweis der *Şeddīqīn*, die in diesem Beitrag vorgestellt und diskutiert werden. In der westlichen Philosophie gilt Anselm von Canterbury als Begründer des ontologischen Gottesbeweises. In seinem Werk *Proslogion* definiert Anselm Gott als ein Wesen, über das hinaus nichts Größeres gedacht werden kann. Da dieses Wesen im Geist eines jeden existiert, müsse es folglich auch in der Realität existieren. In diesem Beitrag wird der Gottesbeweis der *Şeddīqīn* in der islamischen Philosophie untersucht und mit Anselms Gottesbeweis in der westlichen Philosophie verglichen.

Schlüsselwörter

Şeddīqīn, Mullā Şadrā, *ḥaqīqat al-wuġūd*, *taškīk al-wuġūd*.

¹ . Doktorandin, Universität Bonn
E-mail: monajahangiri1@googlemail.com

 Copyright © Der/Die Autor(en); Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International (CC-BY-NC) Lizenz. Homepage: www.spektrumiran.com

***Borhān-e Şeddīqīn*: als der Beweis des Unbeweisbaren?
Ein kurzer Vergleich zwischen Anselms ontologischem Gottesbeweis
und dem Şeddīqīn-Beweis in der islamischen Philosophie**

Mona Jahangiri¹

Was bedeutet Şeddīqīn? Warum heißt der Şeddīqīn-Beweis denn überhaupt Şeddīqīn-Beweis? Und ist ein Vergleich mit der abendländischen Philosophie überhaupt möglich?

Das Wort Şeddīqīn ist abgeleitet von Şādeq. Der Şādeq ist derjenige, der stets die Wahrheit sagt. Die Şeddīqīn sind also diejenigen, die stets die Wahrheit sagen, und weder sich noch andere jemals anlügen.

Diejenigen, die ihre innere natürliche Anlage nicht verdeckt haben und sich selbst nicht anlügen, sind laut dem Beweis der Şeddīqīn Menschen, die Gott automatisch in ihrem Inneren erkennen können. Denn diejenigen, die ihre innere Anlage nicht verdeckt haben, sind auch alljene, die die Wahrheit sprechen und in sich mit sich übereinstimmen.

Von dem Şeddīqīn-Beweis hat zum ersten Mal Avicenna in seinem Werk *al-Işārāt* gesprochen.²

Avicenna hat seinen Beweis, den er selber als Şeddīqīn-Beweis bezeichnet hat, folgendermaßen formuliert: Das Sein ist entweder ein notwendig Seiendes (*wağīb al-wuğūd*) oder ein Kontingent-Seiendes (*momken al-wuğūd*). Wenn es ein notwendig Seiendes ist, dann haben wir unser Gesuchtes gefunden, und wenn

¹ Doktorandin, Universität Bonn, email: monajahangiri1@googlemail.com

² Ibn Sina 1947, S. 97f.

es ein Kontingent-Seiendes ist, dann braucht es, um verwirklicht zu werden, eine andere Kraft. Wenn jetzt diese andere Kraft ein Kontingent-Seiendes ist, braucht dieses wiederum eine andere Kraft bis ins unendliche, denn der infinite Regress ist nicht möglich, und das notwendig Seiende ist Gott.³ Auch wenn dieser Beweis von Avicenna eigentlich als Kontingenzbeweis einzustufen ist, bezeichnet Avicenna ihn selber als den *Ṣeddiqīn*-Beweis.

Avicenna bezieht sich dabei vorwiegend auf folgenden Koranvers und verwendet ihn als die Ressource für seinen Beweis:

„Wir werden sie (draußen) in der weiten Welt und in ihnen selber Unsere Zeichen sehen lassen, damit ihnen klar wird, dass es die Wahrheit ist (was ihnen verkündet wird). Genügt es denn nicht, dass dein Herr über alles Zeuge ist?“⁴

Es gibt also zwei unterschiedliche Zeichen, die auf Gott hinweisen. Auf der einen Seite die ganzen Seienden überall auf der Welt (*āyāt-e āfāqī*) und beim Menschen selber (*āyāt-e anfosī*). Das heißt, wenn man die Zeichen in der Natur in ihrem Wesen betrachtet, führt dies automatisch zu einem Gottesglauben, denn die Zeichen, also alle Lebewesen widerspiegeln in ihrer bestimmten und spezifischen Art und Weise Gott wieder. Eine Ameise widerspiegelt Gott beispielsweise in einer anderen Art und Weise wieder als ein Berg. Denn die Ameise enthält mehr an Sein. So sagt Gott im *Koran*:

„Gott schämt sich nicht, irgendein Gleichnis zu prägen, sei es auch nur mit einer Mücke.“⁵

Jedes Seiende manifestiert ein bestimmtes göttliches Sein. Manche widerspiegeln das göttliche Sein mehr als andere. Interessant ist an dieser Stelle, dass der Mensch separat betrachtet wird. Warum wird bei der Betrachtung der Zeichen Gottes die Unterscheidung zwischen den Zeichen bei den Menschen (*āyāt-e anfosī*) und jenen Zeichen von allen anderen Seienden (*āyāt-e āfāqī*) vollzogen? Gehört denn der Mensch etwa nicht auch zu der Kategorie der *allen anderen Seienden*? Der Grund ist, dass der Mensch als der Stellvertreter Gottes und als ein separates Buch betrachtet wird. So wird beispielsweise im *Koran* gesagt:

„(Und es wird zu ihm gesagt:) ‚Lies deine Schrift! Du selber wirst

³ Es stellt sich jetzt die Frage, ob Avicennas Beweis überhaupt ein *Ṣeddiqīn*-Beweis ist, oder ob er eher als ein Kontingenzbeweis zu betrachten ist. Somit trifft Mollā Ṣadrās Kritik an seinem Beweis zu.

⁴ Der *Koran* (41: 53).

⁵ Der *Koran* (2: 26).

heute (auf Grund deiner Schrift streng) genug mit dir abrechnen.'⁶

Oder in einer Überlieferung heißt es:

“Derjenige, der sich selbst erkannt hat, wird auch Gott erkennen.”⁷

„Ist denn über Gott (überhaupt) ein Zweifel möglich, den Schöpfer von Himmel und Erde?...“⁸

Man könnte behaupten, dass allein dieser Vers als hinreichender Beweis für die Existenz Gottes ausreicht. Denn allein diese metaphorische Frage reiche aus, um zu beweisen, dass die Existenz Gottes so klar und deutlich sei, dass man darüber gar nicht zu zweifeln brauche.

Die wesentlichen Merkmale von Avicennas Şeddīqīn-Beweis, und auch von anderen Lesarten der Philosophen über diesen Şeddīqīn-Beweis, sind unter anderem, dass die Eigenschaften der anderen Seienden, also der Kontingent-Seienden, sowie die Existenz der anderen Wesen nicht bewiesen werden müssen. Anders als andere Beweiswege, wie beispielsweise der Beweis der Entstehung aus dem Nichts oder der Bewegungsbeweis, in der sowohl die Existenz als auch die Eigenschaften der Lebewesen, also der Kontingent-Seienden zunächst bewiesen werden müssen, hat man für diesen Şeddīqīn-Beweis den Beweis für die Existenz der anderen Seienden nicht nötig. Beim Şeddīqīn-Beweis wird von Wesen Gottes selber auf sein Wesen geschlossen. Es wird kein anderes Wesen hinzugezogen. Das ist das, was diesen Beweis ausmacht, dass also nur von Gott selber auf Ihn geschlossen wird.

Der geistliche Gelehrte Ayatollah Javadi Amoli ist der Meinung, dass es drei Arten von Gottesbeweisen gibt: (1) Zum einen gibt es Gottesbeweise, die unvollständig sind, die die Existenz Gottes nicht beweisen und in sich sehr viele Mängel haben. (Zu dieser Kategorie zählt er beispielsweise den ontologischen Gottesbeweis in der westlichen Philosophie). (2) Zum anderen gibt es Gottesbeweise, die zwar logisch nachvollziehbar, aber dennoch unvollständig sind, wie zum Beispiel der Bewegungsbeweis. (Als ein Beispiel führt er hierzu den unbewegten Beweger von Aristoteles an). Die Gottesbeweise der dritten Gruppe sind sowohl vollständig, als auch in sich schlüssig und logisch nachvollziehbar, dazu zählt der Şeddīqīn-Beweis.⁹

⁶ Der *Koran* (17: 14).

⁷ Maglīsī 2000, S. 32.

⁸ Der *Koran* (14: 10).

⁹ Javadi Amoli 1386, S. 16f.

Unterschiedliche Ausführungen des Şeddîqîn-Beweises in der islamischen Philosophie

Es gibt in der islamischen Philosophie unterschiedliche Auffassungen dieses Şeddîqîn-Beweises.

Der Şeddîqîn-Beweis der *maşā'iten*, also der aristotelischen Vernunfttrichtung, zu der auch Avicenna gehörte, unterscheidet sich enorm von dem Şeddîqîn-Beweis der *Eşrāq* Schule, zu der unter anderem auch Mullā Şadrā gehörte. So ist es, dass Mollā Şadrā, Avicennas Şeddîqîn-Beweis gar nicht als Şeddîqîn bezeichnet und ihn sogar als einen unvollkommenen Beweis bestimmt hat.¹⁰ Die Philosophen nach Avicenna haben versucht, den Şeddîqîn-Beweis mit ganz wenigen Prämissen auszuführen. Nach Mollā Şadrā wurde der Şeddîqîn-Beweis vervollständigt, die Prämissen wurden jedoch noch weiter gekürzt. Der vollständigste und gleichzeitig kürzeste Şeddîghîn-Beweis ist von Allameh Tabatabaie aus geführt worden.¹¹

Tabatabaie sagt über den Şeddîqîn-Beweis:

„Es sind viele Beweise für die Existenz Gottes ausgeführt worden. Der tiefgründigste und stärkste unter ihnen ist ein Beweis, von dem allein aus dem Sein (*wuğūd*) zum notwendig Seiendem (*wāğīb*) geschlossen wird, indem Gott durch sich selber erkannt wird und nicht durch etwas anderes.“¹²

Das heißt die einzige Prämisse ist das *Sein*, also *wuğūd*, aus dem Gott, das notwendig Seiende, geschlossen wird, und nicht die Bewegung oder beispielsweise die Entstehung aus dem Nichts.

Es gibt in der islamischen Philosophie unterschiedliche Lesarten dieses Şeddîqîn-Beweises. Wir werden nun einige untersuchen: Wir beginnen mit Suhrawārdī. Was ist Şeyḫ al-Eşrāq (1155–1191), der Meister des Lichtes, Ansichtsweise über diesen Beweis der Şeddîqîn:

Suhrawārdī führt einen ähnlichen Beweis aus, jedoch nicht genau diesen gleichen Beweis. Seine Aufführung ist ähnlich, aber im Vergleich zum Şeddîqîn-Beweis unvollkommen und unvollständig. In seinem Werk *Ḥekmat al-Eşrāq* beschreibt er die Abstufungen des Lichtes.¹³ Statt den Begriffen des Seins (*wuğūd*) und des Nicht-Seins (*'adam*) setzt er die Begriffe Licht und Dunkelheit ein (wobei Dunkelheit die Abwesenheit des Lichtes bedeutet). Kein Wesen hat die Möglichkeit, nicht zu sein, denn sonst würde es gar nicht existieren. Nūr al-

¹⁰ Orvati Mowafaq 1386, S. 117.

¹¹ Siehe obiges Zitat, S. 117-140.

¹² Tabatabaie 1387, S. 180.

¹³ Şeyḫ-e eşrāq 1373, ab S.121.

anwār ist ein einheitliches Wesen, das keiner Bedingung unterworfen ist. Alle anderen Wesen außer ihm selbst sind abhängig von ihm. Es unterliegt keiner Bedingung. Nichts kann sein Wesen entwerfen oder verneinen, und somit ist sein Wesen ewig (*qadīm-i bi d-dāt*).¹⁴ Das Positive des Şeddīqīn-Beweises aus Suhrawārdīs Sicht ist, dass die Unmöglichkeit des infinitiven Regresses hier nicht bewiesen werden muss. Er verwendet also nicht den Begriff des Seins „*wuġūd*“, sondern anstatt dessen die Bezeichnung des Lichtes „*nūr*“. Nachdem ausgeführt wurde, was in der Illuminationsphilosophie über diesen Şeddīqīn-Beweis gesagt wird, ist es nun interessant zu erfahren, was Sabzewārī (1797–1873) zu borhān-e Şeddīqīn sagt:

Der kürzere Weg ist, dass wenn die Existenz des Seins (*hastī*) ein Fundament oder eine Grundlage hat, dann ist die Essenz nur eine Erscheinung der Existenz. Das Sein ist absolut und akzeptiert nicht dessen Gegenteil und dessen Kontradiktion. Das Nicht-Sein ist eine Kontradiktion des Seins. Somit ist das Sein existent und ist nicht Nicht-Sein. Das Ergebnis ist die notwendige Existenz des notwendig Seienden.¹⁵

Mullā Şadrā (1571-1640) hat jedoch eine kürzere und gleichzeitig vollständigere und kompaktere Lesart dieses Beweises vollbracht:

Wenn das Sein, aus der Sicht des Existenzialismus¹⁶ (*eşālat-e wuġūd*) betrachtet, rein und echt ist, unabhängig von etwas Anderem, dann ist das, was wir gesucht haben, gefunden, und das *wāġib al-wuġūd* ist bewiesen. Aber wenn es nicht auf sich selbst gestellt ist, dann ist es eine Wirkung und ist in ihrem Ursprung abhängig von einem anderen Wesen, das in seinem Wesen reich an Sein ist. Denn die Verwirklichung eines Dinges, das in seinem Ursprung arm am Sein ist und vollkommen abhängig ist, ist ohne die Bindung an ein unabhängiges und vollkommenen Wesen nicht möglich.

Aus der Sicht Mollā Şadrās, der diesen Beweis auf der Grundlage seiner Philosophie der *ḥekmat al-mota‘ālīya* aufgebaut hat, ist dieser Beweis der Şeddīqīn der beste und der stärkste Beweis für die Existenz Gottes.¹⁷

¹⁴ Şeyḥ-e ešrāq 1373, S. 121.

¹⁵ Sabzewārī 1359, S. 461f.

¹⁶ Der hier verwendete Begriff Existenzialismus (*eşālat-e wuġūd*) darf in keinem Fall mit dem Begriff des Existenzialismus bei Heidegger oder Sartre vermischt werden. In der islamischen Philosophie ist mit dem Begriff Existentialismus die Konzentration auf das Sein, also *wuġūd* gelegt, welches im Gegensatz zu der Konzentration auf die Was-heit (*eşālat-e māhīyyāt*) steht. Das heißt, dass die Konzentration nicht auf das Sein, sondern auf die *māhīyyā*, auf ihre Was-heit gelegt wird. *Māhīyyā* ist das, was den Seienden weder Sein, noch Nicht-Sein verleiht. Bekannte Vertreter sind Suhrawārdī und Mīr Damād.

¹⁷ Mullā Şadrā 1359, Bd. 6, S. 13f.

Die höchste Stufe des Seins ist die, dass es nichts Vollkommeneres und Größeres als dieses Seins gibt, so dass dieses Sein nur von sich selbst abhängt. Mullā Ṣadrā führt über diesen Ṣeddiqīn-Beweis, drei Grundannahmen oder Prämissen für das Sein aus. Diese sind: der Existentialismus (*eṣālat-e wuḡūd*), die Abstufungen des Seins (*taškīk-e wuḡūd*) und die Ausdehnung des Seins (*besāṭat-e wuḡūd*).¹⁸ Somit kann man mit anderen Worten sagen, dass das Sein eine Realität ist, die einheitlich (*wāḥed*), ausgedehnt (*basīṭ*) und abgestuft (*taškīk*) ist.¹⁹ Mullā Ṣadrā betrachtet das Sein an sich (*ḥaqīqat-e wuḡūd*) und das notwendig Seiende (*wāḡib al-wuḡūd*) als ein Fundament, und dies ist die Grundlage seiner *eṣālat-e wuḡūd*²⁰ (*Existenzialismus*). Er unterscheidet also nicht zwischen dem notwendig Seiendem und der Existenz an sich. Denn das Sein ist das notwendig Seiende. Anders als bei Avicenna ist in dem Ṣeddiqīn-Beweis von Mullā Ṣadrā nicht mehr die Rede von *wuḡūd* und *momken*. Avicenna konzentriert sich auf den Kontingenz-Beweis, dieser spielt jedoch bei Mullā Ṣadrā keine Rolle mehr, vielmehr ist die Konzentration auf das Sein an sich.

Alles, was existiert, hat auch einen Anteil an diesem einen *Sein*. Alle Seienden haben unterschiedliche Anteile an dem reinen Sein. Mullā Ṣadrā bezeichnet diese unterschiedliche Anteilnahme am Sein als *taškīk*.

Nun beschäftigen wir uns intensiver mit Mullā Ṣadrās Ṣeddiqīn-Beweis.

In seinem Werk *al-Asfār* vertritt er die Meinung zu diesem Beweis, dass der Weg das Ziel sei.²¹ Damit sagt er:

„Der stärkste Beweis Gottes ist ein Beweis, in dessen Prämisse es nichts anderes gibt außer Gott selber. Denn in dem wir über die Wahrheit des Seins reden, gelangen wir zu seiner notwendigen Existenz. Somit haben wir ihn von Anfang an bereits bewiesen, und unser Weg wird schon unser Ziel.“^{22,23}

Auch Allameh Tabatabaie (1903-1981) hat sich mit dem Ṣeddiqīn-Beweis beschäftigt. Der Beweis von Tabatabaie ist sowohl der lebendigste als auch der König der Beweise, da er keine Prämissen nötig hat. Dieser Beweis von

¹⁸ Mullā Ṣadrā 1359, S.14.

¹⁹ Mullā Ṣadrā 1359, S. 14-16.

²⁰ Die Priorität ist mit dem Sein, mit dem *wuḡūd*, mit anderen Worten mit der Existenz und nicht mit der Was-heit, oder mit der *māhīyya*.

²¹ فيكون الطريق المقصود هو عين المقصود

²² Mullā Ṣadrā 1359, S. 13f.

²³ Übersetzung der Autorin.

Tabatabaie braucht nicht von anderen Lebewesen, also den Kontingent-Seienden, um zum notwendig Seiendem zu gelangen. Weder der Existenzialismus des Seins (*eşālat-e wuğūd*), noch die Abstufung des Seins (*taškik-e wuğūd*) und auch nicht die Ausgedehnthheit des Seins (*besātat-e wuğūd*) müssen in seinem Beweis mitbedacht und miteinbezogen werden.²⁴

Tabatabaie benutzt an zwei Stellen den Şeddiqīn-Beweis: Zunächst einmal in den *Hāşīye oder Ta'liq (Überarbeitung) zum Asfār von Mullā Şadrā* حقیقة كما مر، حقيقة (ان الوجود كما مر، عينية واحدة بسيطة), und dann auch im 14. Kapitel des Buches *Oşul-e falsafe wa raweş-e reālism* (Die Grundsäulen der Philosophie und die Methode der Realisten).

Tabatabaie sagt über den Beweis der Şeddiqīn in seinem Werk *Oşul-e falsafe wā raweş-e reālism*, dass die Wirklichkeit (*wāqe ʿıyyat*) der Welt, die man nicht leugnen kann, nicht Nicht-Sein kann. Mit anderen Worten ist die Wirklichkeit der Welt real und beobachtbar und unter keiner Bedingung kann die Wirklichkeit nicht-real sein. Somit hat diese Welt einen Rückhalt, welcher niemals verfällt. Das, was niemals verfällt, und dessen Verfall in seinem Wesen unmöglich ist, muss ein von Anfang notwendiges Sein haben. Somit ist die Wirklichkeit von Anfang an notwendig existent. Denn wenn die Wirklichkeit nicht existent wäre, würde die Welt nicht existieren. Dies heißt nicht, dass die Wirklichkeit mit den Einzeldingen vereint oder vermischt wird, und auch nicht, dass ein Teil der Wirklichkeit sich trennt und mit den Lebewesen vereint, sondern, dass die Wirklichkeit wie ein Licht ist, durch das dunkle Gegenstände mit ihm hell und ohne es dunkel werden.²⁵

Im Grunde genommen hat Tabatabaie den Şeddiqīn-Beweis von Mullā Şadrā verkürzt, es braucht dafür nicht einmal die erste Prämisse, nämlich die Existenzialismustheorie des Seins (*eşālat-e wuğūd*).

Somit schreibt er in seinem Werk *Ta'liqe bār asfār-e Mullā Şadrā* und sagt:

و هذه هي الواقعية التي ندفعُ بها السفسطةُ و نجدُ كلَّ ذی شعورٍ مضطراً الى اثباتها و هي لاتقبلُ البطلانُ و الرفعُ لذاتها، حتى ان فرض بطلانها و رفعها مستلزمٌ لثبوتها و وضعها، فلو فرضنا بطلان كلِّ واقعيةٍ في وقتٍ او مطلقاً كانت حينئذٍ كلُّ واقعيةٍ باطللةً واقعا، أى الواقعيةُ ثابتةٌ و كذا السوفسطى لو رأى الاشياء موهومةً او شكَّ في واقعيتهَا، فعندهُ الاشياء موهومةً واقعاً و الواقعية مشكوكةً واقعاً، اى هي ثابتةٌ من حيث هي مرفوعةً. و اذا كانت اصلُ الواقعية لاتقبلُ العدم و البطلان لذاتها فهي واجبةٌ بالذات، فهناك واقعيةٌ واجبةٌ بالذات و الاشياء التي لها واقعيةٌ مفتقرةٌ اليها في واقعيتهَا، قائمةٌ الوجودِ بها. و من هنا يظهر للمتأمل ان اصل وجودِ الواجبِ بالذاتِ ضرورىٌ عند الإنسان و البراهين المثبتة له تنبيهاتٌ بالحقيقة.

²⁴ Javadi Amoli 1368, S. 180.

²⁵ Tabatabaie 1364, S. 76-86.

Übersetzung:

„Dies ist die Realität, mit deren Hilfe wir den Sophismus verneinen und jedes Lebewesen mit Verstand hat keinen Ausweg, als dies auch zu bestätigen. Zum Wesen dieser Realität gehört, dass es keinen Untergang hat und nicht verneint werden kann. Allein mit der Vorstellung seines Untergangs oder seiner Verneinung ist schon das Wesen der Realität bewiesen. Denn wenn wir uns auch nur vorstellen würden, dass diese Realität für immer oder auch nur für einen kurzen Zeitraum nicht existiert, wäre hiermit die Realität ungültig. Somit ist schon allein mit der Vorstellung von dessen Nicht-Existenz dessen Existenz bewiesen. Sogar Sophisten, die für alles sogar die Existenz einer Realität anzweifeln, wenn sie die ganzen Gegenstände um sich herum als Imagination oder Fiktion betrachten, besteht die Realität aus ihrer Perspektive eben als Phantasiegebilde. Mit anderen Worten, die Realitäten werden dadurch, dass sie verneint werden sogar erst bewiesen. Somit lässt sich erschließen, dass wenn das Prinzip der Realität der Welt in ihrem Wesen nicht verneint und ungültig werden kann, so ist sie somit in ihrem Wesen notwendig (*wāğīb bi d-dāt*). Alle anderen Wesen, die einen Anteil an dieser Realität haben, sind in ihrer Realität abhängig von der einen Realität und sind in ihrem Wesen von dem einen Wesen abhängig. Für achtvolle Menschen wird sofort klar, dass die Existenz des *wāğīb bi d-dāt* offensichtlich und klar ist, und alle Beweise, die für seine Existenz ausgeführt werden, im Grunde genommen dazu da sind, um zu ermahnen und aufmerksam zu machen.“²⁶

Aus der Existenz der Realität wird automatisch die Existenz Gottes bewiesen. Er sagt, dass es für achtsame Menschen sofort klar wird, dass die Existenz Gottes offensichtlich ist.

Zusammenfassend kann man den Beweis von Allameh Tabatabaie folgendermaßen ausdrücken:

- 1) Das Nicht-Sein und die absolute Ungültigkeit existiert nicht, sondern es gibt eine Realität, die in ihrer Essenz unbestreitbar und existent ist (denn selbst ihre Verneinung führt zu ihrer Existenz).
- 2) Alles, was in seinem Wesen (*bi d-dāt*) nicht ungültig ist, ist notwendigerweise gültig.
- 3) Es gibt eine Realität, die in ihrem Wesen (*bi d-dāt*) notwendigerweise bewiesen ist.

²⁶ Übersetzung der Autorin.

Oder anders ausgedrückt:

Der Şeddīqīn-Beweis von Allameh sieht folgendermaßen aus: 1) Es gibt eine Realität (Das Akzeptieren dieser Realität ist die Grenze zwischen Sophismus und Philosophie). 2) Diese Realität ist immer da sie kann nicht verneint werden). 3) Die Realität ist nicht begrenzt und ist nicht relativ. Die vergehende Welt und alle Wesen in der Welt können verneint werden und sind somit selber nicht Bestandteil dieser genannten Realität, die nicht verneint werden kann.

Alle Wesen können also auch nicht existieren, sind also nicht selber die Realität, von der die Rede ist, sondern sie haben ihr Sein, also ihre Realität von dieser einen Realität erhalten.

Somit beweist Allameh Tabatabaie die Existenz Gottes allein mit dem Vorhandensein der Realität und der Verneinung des Sophismus.

Der Şeddīqīn-Beweis von Allameh Tabatabaie ist der kürzeste und vollständigste Beweis, denn alle anderen Şeddīqīn-Beweise sind im Rahmen der Mullā Şadrāischen Schule der *Ḥekmat al-mota'ālīya* verfasst worden. Somit beziehen sie sich entweder auf die Theorie des Existenzialismus (*eşālat-e wuğūd*) oder auf die abgestufte Einheit (*waḥdāt-e taškīki*) der Welt. Der Avicennische Şeddīqīn-Beweis macht diesen Beweis noch länger, da es abstützend auf die Unmöglichkeit des infinitiven Regresses noch mehr Prämissen enthält.

Einige Philosophen sind der Ansicht, dass der Vers „*Howa l-awwāl-o wa l-āḥer*“ und einige ähnliche Verse mit dem Şeddīqīn-Beweis übereinstimmen, und dass im Grund genommen die Philosophen sich von diesen Beweisen inspiriert haben.²⁷ Die Verbreitung dieses Beweises ist so stark ausgedehnt, dass die meisten zeitgenössischen Philosophen nur diesen Şeddīqīn-Beweis akzeptiert haben, und einige von ihnen haben nur diesen Beweis als Gottesbeweis angenommen.

Nun wollen wir untersuchen, wie Motahhari Mullā Şadrās den Şeddīqīn-Beweis interpretiert.

Dazu unterteilt er folgende Abstufungen für das Werk *Oşul-e falsāfe wa raweş-e realīsm*:

Eşālat-e wuğūd (die Existenzialismustheorie des Seins), *waḥdat-e taškīki-ye wuğūd* (die Abstufung des einen Seins), die Nicht-Akzeptanz des Nicht-Seins, die Wahrheit des Seins ist gleich mit der Vollkommenheit und die absolute

²⁷ Für weitere Informationen siehe das Werk: Allameh Tabatabaie 1364, Bd. 5, S. 77.

Abhängigkeit des Kontingent-Seiendem zum notwendig Seiendem.²⁸

Hakīm Sabzewārī sagt über den Şeddīqīn-Beweis²⁹ in seiner *Manzūme*: Wenn die Wahrheit des Seins notwendig (*wāğhib*) ist, dann haben wir unser Gesuchtes gefunden. Und wenn es kontingent ist, dann braucht es einen *wāğhib*, also ein notwendig Existentes. Wie kann das Kontingente der Grund für seine eigene Existenz sein?³⁰

Sabzewārī stellt seinen Şeddīqīn-Beweis durch zwei Wege vor: Erstens durch den Beweis der Verneinung³¹, und zweitens durch den Beweis des geraden Weges (*Ṭarīq-e mostāqīm*).³²

Nach dem Beweis der Existenzialismustheorie (*eşālat-e wuğūd*) ist der kürzere und gewichtigere Weg der, dass gesagt wird, dass die Wirklichkeit der Welt absolut und nicht begrenzt ist. Denn das Nicht-Sein und die Unvollkommenheit stehen dem Sein gegenüber, und nichts akzeptiert seinen Gegensatz. Somit ist der Ursprung des Sein nicht Nicht-Sein (*‘adām*), und in seinem Wesen hat es Abstand zum Nicht-Sein. Wenn das Sein Abstand hat zum Nicht-Sein, dann ist es in seinem Wesen notwendig existent (*wāğhib bi d-dāt*).³³

Ayatollah Javadi Amoli sagt, dass auch wenn die Interpretation von Mullā Şadrā zu diesem Beweis der König bzw. der Löwe der Beweise ist (*asad ol-barāhīn*), ist es jedoch nicht der lebendigste Beweis (*aḥḍar ol-barāhīn*), aber die Lesart und Interpretation Sabzewārīs zu diesem Beweis ist sowohl der König der Beweise, als auch der lebendigste der Beweise. Denn die Tatsache der Abstufung des Seins (*taškik-e wuğūd*) und die Ausgedehnthet des Seins (*besātat-e wuğūd*) als Grundlagen, die bestätigt werden müssen, sind nicht untersucht worden, sondern nur eine Tatsache und muss bewiesen werden, und das ist Existenzialismus (*eşālat-e wuğūd*).³⁴

Die Realität ist wie ein Licht, mit dessen Hilfe man alles auf der Welt sehen kann. Wenn das Licht nicht existieren würde, existiere nur Dunkelheit und sonst nichts. Alles erhält seine Realität durch dieses Licht.³⁵

²⁸ Tabatabaie 1364, S. 83.

²⁹ و مع الامكان قد استلزمه اذا الوجود كان واجبا فهو

³⁰ Sabzewārī 1359, S. 146.

³¹ برهان خلف

³² Sabzewārī beschäftigt sich in seinen folgenden Werken mit dem Şeddīqīn-Beweis: *Şarḥ-e do ‘ā-ye Şabāḥ*, S. 12f und *Şarḥ-e manzūme*, S. 126, *Aşfār* Band 6, S. 16f.

³³ Mullā Şadrā 1359, S. 16f.

³⁴ Javadi Amoli 1368, S. 177.

³⁵ Tabatabaie 1364, S. 77-86.

Somit ist Javadi Amoli der Meinung, dass auch wenn Mullā Şadrās Beweis der Stärkste der Beweise (*asad ol-barāhīn*) ist, so ist jedoch die Ausführung Ḥakim Sabzewārīs im Vergleich zu seiner Ausführung sowohl *asad*, als auch *aḥḍar*.

Mollā Şadrā sieht als Ergebnis des Şeddīqīn-Beweises, außer des Beweises für die Existenz Gottes, gleichzeitig die Einzigkeit und Einheit des notwendig Seienden,³⁶ bewiesen, das Wissen und die vollkommene Kenntnis Gottes über sich und unterhalb Seiner selbst,³⁷ die Macht und den Willen (*erāde*) Gottes und die absolute "standhafte Einkreisung" Gottes (*qayyūmīyyā*) über alle Lebewesen.³⁸ Als Beweis für die dauerhafte "standhafte Einkreisung" Gottes sagt er, dass Er über die Seienden eine dauerhafte Emanation hat. Sowie die Verneinung des infinitiven Regresses.³⁹

In dem Beweis von Mullā Şadrā ist die Rede von der Wahrheit des Seins (*ḥaqīqat-e wuġūd*),⁴⁰ im Beweis von Avicenna ist die Rede von der Bedeutung des Seins (*mafhūm-e wuġūd*) und im Beweis von Sohrawārdī ist die Rede von der Wie-heit des Seins (*māhīyyā*).

Als eine Kritik gegen Mullā Şadrās Şeddīqīn-Beweis könnte man aufführen, dass dieser Şeddīqīn-Beweis von Mullā Şadrā einen separaten Beweis nötig hat, um zu beweisen, dass die Welt nicht gleich Gott ist.⁴¹

Folgendes kann über Mullā Şadrās Beweis gesagt werden:

„Another, equally apt summary of Mollā Şadrās Proof of God’s existence is given by Fazlur Rahman, when he writes: ‘God is not therefore to be searched for beyond the realm of existence but is rather to be found in it as its absolute Ground: God is His own Witness, as the Qur’an puts it’⁴²

Der Şeddīqīn-Beweis aus der Sicht von Allameh Tabatabaie stimmt mit dem *Koran* mehr überein, als die anderen Şeddīqīn-Beweise. Vor allem die Stelle im *Koran*: „Ist denn über Gott (überhaupt) ein Zweifel möglich, den Schöpfer von Himmel und Erde?...“⁴³

Allāmeḥ selber ist der Meinung, dass seine Aussage kein tatsächlicher

³⁶ ان الوجود حقيقة واحدة

³⁷ اذ العلم ليس الا الوجود

³⁸ ان الوجود الشديد فياض لما دونه

³⁹ Mullā Şadrā 1359, S. 25f.

⁴⁰ Mullā Şadrā 1359, S. 27.

⁴¹ Seyyed Hosseini 1379, S. 120.

⁴² Ter Haar 1380, S. 166.

⁴³ Der *Koran* (14: 10).

Beweis für die Existenz Gottes ist, sondern nur eine klare Tatsache untermauert. Jeder ist gezwungen, die Existenz Gottes zu akzeptieren, da ihre Leugnung wiederum zu Sseiner Existenz führt.⁴⁴

Die Verse, die sich auf den Şeddiqin-Beweis beziehen, sind unter anderen folgende Verse:

„Ihre Gesandten sagten: , Ist denn über Gott (überhaupt) ein Zweifel möglich, den Schöpfer von Himmel und Erde?...‘“⁴⁵

„Er ist der Erste und der Letzte, deutlich erkennbar und zugleich erborgen. Er weiß über alles Bescheid.“⁴⁶

Zu den religiösen Überlieferungen, die sich mit dem Şeddiqin-Beweis beschäftigten, gehörte ein Teil vom *‘Arafes Bittgebet* von Imam Ḥossein, in dem gefragt wird, wie soll von der Existenz eines Seienden Seine Existenz bewiesen werden, während die Existenz dieses Seiende voll und ganz von Dir abhängt. Gibt es für alles außer Dir eine Repräsentation, die es für Dich nicht gibt, damit er Dich präsentiert. Wann warst Du abwesend, sodass man Beweise für Deine Präsenz gesucht hat?⁴⁷

Wie dem auch sei, ob al-Fārābī die Bezeichnung *wuğūd-e mähz* (reines Sein) verwendet hat, Avicenna die Bezeichnung *nafs-e wuğūd* und Mullā Şadrā die Bezeichnung *ḥaqīqat-e wuğūd* (die Wahrheit des Seins) für Şeddiqin verwendet hat, haben alle drei Philosophen gemeint, dass die Existenz Gottes nicht mit den Seienden bewiesen zu werden braucht. Auch wenn alle drei verschiedene Begriffe verwendet haben, sind dies drei verschiedene Begriffe für ein und denselben Inhalt.⁴⁸

Mullā Şadrā hat mit Bezug auf die *ḥaqīqat-e wuğūd* (die Wahrheit des Seins) und ohne die Notwendigkeit des Beweises der Unmöglichkeit eines infinitiven Regresses, die Existenz Gottes bewiesen.

Sabzewārī sagt über den Beweis der Şeddiqin⁴⁹ in seinem Werk *Şārḥe Manzūme*,⁵⁰ dass die Enthüllung und die Verhüllung bei Gott ein und dasselbe ist und es keine Pluralität und Mehrheit gibt.⁵¹

⁴⁴ Mullā Şadrā 1359, S.15.

⁴⁵ Der Koran (41: 35).

⁴⁶ Der Koran (57: 3).

⁴⁷ Şeyḥ ‘Abbas-e Qomī, *Mafātīḥ al-ğinān*, Do‘ā-ye ‘Arafe.

⁴⁸ Asgari 1394, S. 104.

⁴⁹ یا من هو اختنی لفرط نوره ظاهر الباطن فی ظهوره

⁵⁰ Sabzewārī 1387, S. 105.

⁵¹ Dieses Stelle erinnert an Maulana Gedicht: آفتاب آمد دلیل آفتاب / گر دلیلت باید از وی رخ متاب

āftāb āmad dalīl-e āftāb/ gar dalīlat bayād az wey roḥ matāb

Das Scheinen der Sonne ist selbst ein Beweis für die Sonne.

Wenn du nach einem Beweis für die Sonne suchst, dann dreh dich von ihr nicht weg.

Außerdem führt Sabzewārī als Şeddīqīn-Beweis aus, dass die Wahrheit des Seins die Wirklichkeit und die Realität der Welt ist, und die Nicht-Existenz (das Nicht-Sein) nicht akzeptiert. Denn grundsätzlich akzeptiert ein Gegensatz nicht seinen Gegensatz. Dieser Gegensatz ist *wāğib al-wuğūd bi d-dāt*. Somit ist das reine absolute Sein, das *wāğib al-wuğūd bi d-dāt* und dies ist unser Gesuchtes.

Kurzer Vergleich des Şeddīqīn-Beweises mit Anselms ontologischem Beweis

Wie funktioniert der ontologische Beweis? Was kennzeichnet ihn aus? Der ontologische Beweis ist nichts anderes als:

„ ... ein Beweis für die Existenz eines göttlichen Wesens rein aus Begriffen. Der Grundgedanke ist dabei, dass sich allein aus der Analyse des angemessen definierten Gottesbegriffs unter Voraussetzung weniger zusätzlicher Annahmen zeigen lässt, dass ein göttliches Wesen existieren muss. Ein derartiger Beweisversuch zielt auf die souveräne Macht des Denkens und der Philosophie. Denn wenn der ontologische Beweis tatsächlich erfolgreich wäre, dann hätten wir gezeigt, dass sich allein aufgrund der Kraft unseres Denkens die Existenz von etwas in Wirklichkeit nachweisen lässt.“⁵²

Anselm von Canterbury hat in seiner Schrift *Proslogion* zum ersten Mal in der abendländischen Philosophie von einem ontologischen Gottesbeweis gesprochen. Interessant ist, dass, ähnlich wie der Şeddīqīn-Beweis, „Anselm es als ‘unum argumentum’, als ein einziges, einheitliches Argument“⁵³ bezeichnet, wobei „der Ausdruck ‘unum’ hier den Sinn von *logisch selbstständig* hat, denn Anselm hebt hervor, dass es ‘nichts anderes nötig hat als nur sich selbst, um sich zu beweisen’.“⁵⁴

Anselms Beweis ist folgendermaßen formuliert:

1. Gott ist etwas, über das hinaus nichts Größeres gedacht werden kann.
2. Der Tor versteht etwas, über das hinaus nichts Größeres gedacht werden kann.
3. Alles, was man versteht, ist im Verstand.
4. Also: Etwas, über das hinaus nichts Größeres gedacht werden kann, ist im Verstand.
5. Das, über das hinaus nichts Größeres gedacht werden kann, ist nur im Verstand.

⁵² Bromand 2011, S. 13.

⁵³ Bromand 2011, S. 31.

⁵⁴ Ebenda.

6. Wenn das, über das hinaus nichts Größeres gedacht werden kann, nur im Verstand ist, dann kann man denken, dass es im Verstand und in Wirklichkeit ist, was größer ist.
7. Das, über das hinaus nichts Größeres gedacht werden kann, ist etwas, über das hinaus Größeres gedacht werden kann.
8. Es ist nicht der Fall, dass das, über das hinaus nichts Größeres gedacht werden kann, nur im Verstand ist und nicht in der Wirklichkeit.
9. *Also:* Etwas, über das hinaus nichts Größeres gedacht werden kann, existiert in der Wirklichkeit.⁵⁵

Anselms Konzentrierung bei diesem Beweis ist dabei auf diesen Punkt, dass Gott das ist, über das hinaus nichts Größeres gedacht werden kann. Anselm ist auf der Suche danach, seinen Glauben einen vernünftigen Grund zu geben, so sagt er in den Proslogion, „Credo ut intelligam“⁵⁶ (ich glaube, um zu erkennen).

Er sucht also nach Gründe, um seinen Glauben zu bestätigen.⁵⁷

Kann man den ontologischen Beweis von Anselm von Canterbury mit dem Şeddîqîn-Beweis vergleichen?

Auch wenn die beiden Beweiswege in ihrem Wesen unterschiedliche Beweise sind, gibt es doch sehr viele Ähnlichkeiten und Parallelen.

So vertreten einige Philosophen über Anselms ontologischem Beweis sowie über Mollā Şadrās Şeddîqîn-Beweis, folgende Meinung:

„First of all, both Anselm and Molla Sadra, represent a type of philosophy that is closely related to theology, a type of philosophy in which both belief and reason play an equally important part, and in which belief is not considered to be something extraneous. (...) Molla Sadra as an intellectual, who associated logic with sharia, mysticism with reasoning and

⁵⁵ Bromand 2011, S. 32.; Anselm von Canterbury 2005, Kapitel 2.

⁵⁶ Anselm von Canterbury 2005, Kapitel 1.

⁵⁷ Dies steht im Widerspruch zu den Theorien in der islamischen Philosophie und Theologie wo die Meinung vertreten wird, dass man zunächst denken soll, und dieses Denken führt dann automatisch zum Glauben. Gott lädt die Menschen in vielen Stellen im *Koran* ein, Seine Wunder und Zeichen in der Natur (*āyāt-e āfāqī*) sowie über die Zeichen und Wunder im Menschen selber (*āyāt-e anfōsī*) zu betrachten und darüber nachzudenken, um sodann zu Seiner Existenz und zur automatischen Bejahung der Einheit und Einzigartigkeit Gottes zu gelangen. So wird Beispielsweise in einer Stelle gesagt:

„Die schlimmsten Tiere vor Allah sind die Taubstummen, die nicht begreifen.“ *Koran* (75:22)

In einer Überlieferung wird sogar von Imam Ġa‘far ibn Muḥammad aṣ-Şādiq gesagt, dass der Verstand die Vorstufe der Religion ist. Ohne nachzudenken und ohne Verstand zu gebrauchen kann eine Religion nicht akzeptiert werden. Derjenige, der seinen Verstand nicht gebraucht, hat keine Religion.

Quranic wisdom with human thought. (...) Molla Sadra, having completed his period of his formal learning, sought yet another dimension in the full development of his intellect and personality and so left Isfahan to devote himself to a life of ascetism and inner purification. (...) Molla Sadra considered spiritual training the absolute essential condition for *being*, and the concomitant idea that being is something additional to *essence*, something that as an accident is attached to essence is a total mistake (*eshtebah-e-mahz*). And it is for this reason, that Anselm's Argument is inadequate and that it is not on a par with the 'Sadrian Proof of the trustful' (*borhan-e Seddighin-e Sadra-i*)."⁵⁸

Einige Philosophen vertreten die Position, dass Kants Kritik des ontologischen Beweises auf den Şeddīqīn Beweis nicht zutreffen würde. Motahhari beispielsweise ist der Meinung, dass Kants Kritik über Anselms Beweis zu Recht gewesen sei, und dass der ontologische Gottesbeweis von Anselm sehr viele Schwachstellen vorweist. Der von Anselm verwendete Syllogismus führe zu einer *reductio ad absurdum*, welches '*borhān-e ħolf*' - bezeichnet wird. Dies macht unter anderem Anselms Beweis schwach bis zu ungültig.

„Motahhari concludes with the remark that Kant was therefore completely right in rejecting the reasoning of both Anselm and those who followed him.“⁵⁹

Anders als der Şeddīqīn-Beweis, der mit einer positiven Aussage beginnt, startet Anselm sein Argument mit einer negativen Aussage, beziehungsweise er startet mit dem Gegenteil: *Das, worüber hinaus nichts Größeres gedacht werden kann*. Er benutzt also einen indirekten Weg. Seine Logik ist irreführend, denn das Konzept und die Anwendung des Begriffes von Gott ist nicht klar. Außerdem beschäftige sich Anselm mit dem *Begriff* von Gott in seiner Vorstellung, anders als bei dem Şeddīqīn-Beweis, wo von Anfang an die Rede von *dem Sein* ist. Im Şeddīqīn-Beweis von Mullā Şadrā ist die Vereinigung von *wuġūd* (*Wesen*) und *māhīyyāt* (*Was-heit*) von Anfang an angenommen und mit dem Existenzialismus des Seins, also die Einheit des Seins, wird das notwendig Seiende bewiesen.⁶⁰ Somit muss man aus Anselms Sicht sich zuerst etwas vorstellen, um daran zu glauben, wobei dessen Existenz ja zunächst einmal bewiesen werden muss.

Anselm sagt über seinen ontologischen Gottesbeweis, dass Gott das ist,

⁵⁸ Ter Haar 1380, S. 161-176.

⁵⁹ Ter Haar 1380, S. 161-176.

⁶⁰ Tabatabaie 1364, S. 125-128.

über das Größeres nichts gedacht werden kann.⁶¹ Dieses Etwas, über das Größeres nichts gedacht werden kann, muss zwangsläufig auch existieren. Kant kritisiert und sagt, dass nur durch die Tatsache, dass ich mir vorstelle, dass etwas existiert, es nicht heißt, dass es auch zwangsläufig existieren muss.

Motahhari wird von Ter Haar kritisiert, dass er die Kritik von Kant falsch gedeutet habe, so wird gesagt:

„... *zat-e akbar* is a defective, if not misleading translation of what in the Latin of Anselm is called *id quod maius cogitari non potest* ‘that than with a greater cannot be thought’. He might also have realized that Kant's Criticism of Anselm's argument is not to the point, since Kant did not appreciate, that in the eyes of Anselm existence is a reality, and not just a concept. Seen from Anselm's point of view, his argument does not, as is already mentioned, an unjustified change over from the concept existence to existence itself.“⁶²

Zusammenfassung

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass der Şeddîqîn-Beweis als eine Art ontologischer Gottesbeweis in der islamischen Philosophie betrachtet werden kann. Möglicherweise ist die Kritik, die auf den ontologischen Beweis durch Philosophen wie beispielsweise Kant zu Recht zutraf, auf den Şeddîqîn-Beweis nicht zutreffend.

Der Şeddîqîn-Beweis wird zu Recht von Mullā Şadrā als der König, bzw. als der Löwe der Beweise (*asad ol-barāhîn*), und von Sabzewārī als der lebendigste der Beweisen (*aḥdār ol-barāhîn*) bezeichnet.

Es gibt mehrere Lesarten und Ausführungen dieses Beweises. Allerdings wurde gezeigt, dass Allameh Tabatabaie es als einziger Philosoph geschafft hat, den Beweis der Şeddîqîn, am kürzesten und am präzisesten mit nur einer Prämisse auf den Punkt zu bringen. Es hat die Existenz von anderen Seienden nicht nötig, denn es wird von Wesen Gottes selber auf Seine Existenz geschlossen. Dabei wird kein anderes Wesen hinzugezogen. Das ist das, was diesen Beweis ausmacht, dass also nur von Gott selber auf Ihn geschlossen wird.

Literaturverzeichnis

Afnan, M. S. *Avicenna His Life and Works*, London: George Allen and Unwin Ltd, 1958.

⁶¹ Anselm 2005, Kapitel 2.

⁶² Ter Haar, 1380, S. 165.

Anselm von Canterbury, *Proslogion*, Reclam, 2005.

Asgari, M. „Borhān-e Şeddiqīn, barresi-ye Taṭbīqī bar borhān-e ebn-e Sīnā, Molla Şadrā wa ‘allāme Ṭabāṭabāī“, In: *Hekmat-e Eslāmī*, Nr. 1, Sommer 1394.

Bromand, J./ G. Kreis, *Gottesbeweise: von Anselm bis Gödel*, Suhrkamp 2011.

Fakhry, M. *A History of Islamic Philosophy*, New York: Columbia University Press, 1970.

Fakhury, H. *Tārīḫ-e falsāfe dar ġahān-e eslāmī*, Teheran: Şerkāt-e enteşārāt-e ‘elmī wa farhangī, 1393.

Ibn Sina, *Al-Isharat wa-t-tanbihat*, Herausgeber Suleiman Dunya, III. Teil: Metaphysik, Kairo 1947.

Ibn Sina, *Al-Şifa*, Einführung von Ibrahim Madhur, Kairo, wesarato al-seghafato wa al-ershade al-Qomi, 1960.

Javadi Amoli, A. *Proofs of Divine Existence, Philosophy of Religion*, Qom: Markaz-e naşr-e asrā, 1386.

Javadi Amoli, *Şārḫe hekmāt-e mota‘ālīye, asfār*, Band 6, Teheran: Entesārāt-e az-Zāhrā, 1368.

Koleynī, *Oşul-e Kāfi*, Teheran: Ğahān-Arā, 1387.

Der *Koran*, Das Heilige Buch des Islams; übersetzt von Rudi Paret, Qom: Ansariyan Publication, 1981.

Mağlisī, *Bihār al-Anwār*, Beirut: Dar Ihya Turath al Arabi, 2000.

Orvati Mowafaq, „Seyr-e taḥawwol-e borhān-e şeddiqīn az ebn-e sīnā tā ‘allāme Ṭabāṭabāī“, S. 117. In: *Āīne-ye ma‘refat*, Research Journal of Islamic Philosophy and Theology of Shahid Beheshti University, Frühling 1387, Nr. 10, 24 Seiten, S. 117-140.

Sabzewārī, *At-tā‘līqāt ‘alā Şawāhid ar-robūbīyya*, S. 461, 462, zweite Auflage, Maşhad: Markaz-e ġāme‘ an-naşr, 1359.

Sabzewārī, *Şarḫ-e Manzūme*, Qom: Būstān-e Ketāb, 1387.

Seyyed Hosseini, Sadeq, *Borhāne Seddiqīn az didġāhe ‘orafū wa falāsefe, taqrīrāt-e erfānī wa falsāfi dar kalām-e eslāmī*, Herbst 1379, Nummer 35.

Şeyḫ ‘Abbās-e Qomī, *Mafātiḫ al-ġinān*, Canada: Bashir Books, 2011.

Şeyḫ-e eşrāq, *Hekmāt al-eşrāq*, Henry Corbin, zweite Auflage, Teheran: Mo’sseseye motāle‘āt wa taḥqīqāt-e farhangī, 1373.

Şadr ad-Dīn Muḥammad Shīrāzī (Molla Şadrā), *Al-ḥekmāt ol-mota'ālīya fī l-asfār al-'aqlīyya al-arba'a (Asfār)*, Qom: Dār-u 'ihya' at-turāt al-'arabī, 1359.

Tabatabaie, M. H. *Nahāyat ol-ḥekma*, Qom: Būstān-e Ketāb, 1387.

Tabatabaie, M. H. *Oşūl-e falsafe wa rāweş-e realīsm*, Qom: Şadrā, 1364.

Ter Haar, J. G. G. "Saint Anselm of Canterbury and Molla Sadra on the Necessity of God's Existence", S. 165. In: *Journal of Religious Thoughts, Quarterly, Shiraz University, Vol 2, Nr 4 und Vol 3, Nr 1, Summer and Autums, 1380.*

**Cosmogonic Myths in Religious Beliefs of the
Ahl-e ḥaqq and the Alevi Bektashis, A
Comparative Study**

Fatemeh Lajevardi¹

(pp: 43 to 56)

Received: 11.05.2018; Accepted: 02.09.2018

Abstract


Cosmogonic myths are fundamental symbolic narrations of the creation of the universe and all its components, which provide ideal contexts for basic beliefs in many religions. Through their symbolic expressions, these myths also present basic patterns for rituals and structures of meaning and value in cultures. The cosmogonic myths are categorized in a number of basic types, such as creation by a transcendental and almighty god, by cosmic parents or pairs, emergence from the earth and so on. Studying the main themes of the cosmogonic myths of Ahl-e ḥaqq of Iran and Alevi Bektashis of Anatolia shows that they both belong to the same category of cosmogonies, which is creation from the cosmic ocean/ cosmic egg. These kinds of myths usually begin with a primordial sea, ocean or chaos in which gradually and during a long period of cosmic time a shell, an egg, a pearl or jewel, or various other beings appear. Cosmogonic myths of these two sects also show some parallelism in details due to their common historical and cultural background, and some differences which is related to their different emphases on the status and role of Muhammad and Ali.

Key words

Cosmogonic myth, Ahl-e ḥaqq, Alevi Bektashis.

¹ .Assistant Professor, Islamic Azad University, Science and Research Branch, Tehran, Iran
(Assistenzprofessorin)

E-mail: flajevardi@srbiau.ac.ir

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

بررسی تطبیقی اسطوره‌های کیهان‌زایی اهل حق و علوی بکتاشیان

فاطمه لاجوردی^۱

(صص ۴۳ تا ۵۶)

تاریخ دریافت: ۲۰۱۸/۰۵/۱۱؛ تاریخ پذیرش: ۲۰۱۸/۰۹/۰۲

چکیده

اسطوره‌های کیهان‌زایی، روایت‌های بنیادی نمادین از آفرینش جهان و همه اجزای آن‌اند که بستر مناسبی را برای باورهای اصلی در ادیان فراهم می‌آورند. این اسطوره‌ها به واسطه بیان نمادین، معرف‌الگوهای بنیادین آیین‌ها و ساختارهای معنایی و ارزشی در هر فرهنگ‌اند. اسطوره‌های کیهان‌زایی به چند گونه اساسی همچون آفرینش به دست خدایی متعالی و قادر، آفرینش توسط والدین یا زوج کیهانی، پیدایش در درون زمین و ... تقسیم می‌شوند. بررسی مضامین اصلی اسطوره‌های کیهان‌زایی اهل حق ایران و علوی بکتاشیان آناتولی نشان می‌دهد که هر دو گروه اساطیر در گونه‌ای مشابه، یعنی آفرینش از اقیانوس / تخم کیهانی جای دارند. این گونه اسطوره‌ها اغلب با توصیف دریا، اقیانوس یا آشفستگی آغازینی شروع می‌شوند که در درون آن به تدریج و در طی دوره طولانی زمان کیهانی، صدف، تخم، مروارید یا گوهر، یا موجودات دیگری شکل می‌گیرد. اسطوره‌های کیهان‌زایی این دو گروه شباهت‌هایی در جزئیات نیز دارند که می‌توان آنها را با زمینه‌های تاریخی و فرهنگی مشترک ایشان مرتبط دانست. همچنین این اسطوره‌ها در زمینه جایگاه و نقش محمد (ص) و علی (ع) تفاوت‌هایی دارند که برخاسته از میزان تأکید متفاوت بر این دو شخصیت در جهان‌شناسی‌شان است.

کلیدواژه‌ها

کیهان‌زایی، اسطوره، اهل حق، بکتاشی علوی، اقیانوس اولیه، تخم کیهانی.

^۱ دانشگاه آزاد اسلامی، ایمیل: flajevardi@srbiau.ac.ir

Kosmogonische Mythen im religiösen Glauben der Ahl-e Ḥaqq und der Bektaši-Aleviten eine vergleichende Untersuchung

Fatemeh Lajevardi¹

(S. 43–56)

Eingegangen: 11.05.2018; Angenommen: 02.09.2018

Zusammenfassung

Kosmogonische Mythen sind grundlegende symbolische Erzählungen über die Entstehung des Universums und all seiner Bestandteile. Sie bilden einen idealen Rahmen für zentrale Glaubensvorstellungen vieler Religionen. Durch ihre symbolische Ausdrucksweise liefern diese Mythen auch grundlegende Muster für Rituale sowie für Bedeutungs- und Wertesysteme in Kulturen. Kosmogonische Mythen lassen sich in mehrere Grundtypen einteilen, etwa die Schöpfung durch einen transzendenten und allmächtigen Gott, durch kosmische Eltern oder Paare, die Entstehung aus der Erde und andere. Die Untersuchung der Hauptthemen der kosmogonischen Mythen der Ahl-e Ḥaqq im Iran und der Alevitisch-Bektaschitischen Gemeinschaften in Anatolien zeigt, dass beide derselben Kategorie angehören, nämlich der Schöpfung aus dem kosmischen Ozean bzw. kosmischen Ei. Diese Mythen beginnen gewöhnlich mit einem urzeitlichen Meer, Ozean oder Chaos, aus dem sich allmählich und über lange kosmische Zeit hinweg eine Muschel, ein Ei, eine Perle oder ein Juwel bzw. andere Wesen herausbilden. Die kosmogonischen Mythen dieser beiden religiösen Strömungen weisen aufgrund ihres gemeinsamen historischen und kulturellen Hintergrunds gewisse Parallelen in den Details auf, aber auch Unterschiede, die auf unterschiedliche Betonungen der Stellung und Rolle von Muhammad und 'Alī zurückzuführen sind.

Schlüsselwörter

Kosmogonischer Mythos, Ahl-e Ḥaqq, Aleviten-Bektaschiten.

¹. Assistant Professor, Islamic Azad University, Science and Research Branch, Tehran, Iran (Assistenzprofessorin),

E-Mail: lajevardi@srbiau.ac.ir



Copyright © Der/Die Autor(en); Dieses Werk ist unter einer Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International (CC-BY-NC) Lizenz lizenziert.

Homepage: www.spektrumiran.com

Kosmogonische Mythen im religiösen Glauben der Ahl-e Ḥaqq und der Bektaši-Aleviten eine vergleichende Untersuchung¹

Fatemeh Lajevardi²

Einleitung

Die Kosmogonie oder Erschaffung des Universums ist ein grundlegendes Konzept in diversen religiösen Systemen und bietet einen idealen Kontext für wesentliche Annahmen bezüglich der menschlichen Position im Universum, die Beziehung des Menschen mit anderen spirituellen und materiellen Wesen, die Bedeutung von Ritualen, Soteriologie und Eschatologie. In den meisten Religionen der Welt, egal ob primitive, alte oder große Religionen, wird die Schaffung der Welt in symbolischer Weise in Form eines Schöpfungs-Mythos erzählt, der die wichtigsten Konzepte des menschlichen Lebens und Schicksals mit einem ursprünglichen Gründungsakt verknüpft. Kosmogonische Mythen behandeln jene Akte des Erschaffens, durch die eine neue Welt oder eine endgültige Ordnung (daher der Kosmos als Gegenstück zum Chaos) begründet wird, weshalb sie symbolische Ausdrücke für die Modifizierung der Realität in Bezug auf eine bestimmte Struktur sind. Diese Struktur ist das Universum, in dem sich der Mensch verortet, in einer Beziehung gemeinsam mit den göttlichen Wesen und weltlichen Kreaturen, die wiederum durch denselben Mythos

¹ Übersetzt von Isabella Bauer, Universität Tübingen.

² Assistant Professor, Islamic Azad University, Science and Research Branch, Tehran, Iran (Assistenzprofessorin), email: flajevardi@srbiau.ac.ir

oder andere, nachgeordnete Mythen definiert wird. Daher können wir sagen, dass der kosmogonische Mythos im allgemeinen der Ausdruck der menschlichen kosmischen Orientierung ist, und aus diesem Grund von den Gläubigen als Bericht ihrer „heiligen oder ursprünglichen Geschichte“ oder ihrer „wahren Geschichte“ verstanden wird.³

Auf der anderen Seite bietet der kosmogonische Mythos, obwohl er nicht notwendigerweise und direkt zu ritualistischen Mustern führt, archetypische Beispiele für Rituale (normalerweise durchgeführt von diversen göttlichen Wesen). So demonstrieren und stärken die Rituale auf ihre eigene Weise den Mythos; durch Betonung von Kontinuität und Effizienz seiner wichtigsten Motive, und bieten auf diese Weise eine Bedeutungs- und Wertestruktur in der Kultur. In anderen Worten; das Ritual betont die ontologische Dimension dieser Ordnung und durch die Teilnahme am Ritual bildet der Mensch die unendliche Zeit nach und wiederholt das einzige wahre Ereignis im Universum, oder in der Entstehung des Kosmos.⁴

Durch die Darstellung von Ritualen oder der Nachstellung dieses Mythos wird das Konzept von Zeit begründet und die heilige von der profanen Zeit unterschieden. Tatsächlich erneuert die Wichtigkeit und bedeutsame Stellung des kosmogonischen Mythos die heilige oder echte Zeit als die effektivste Zeit im Leben der Gesellschaft und befähigt die Gesellschaft dazu, an einer Zeit teilzunehmen, die sich qualitativ von der gewöhnlichen Zeit unterscheidet. Auf dieselbe Weise positioniert sie den Menschen an einen Ort, der allgemein als das Zentrum der Welt verstanden wird, sowohl symbolisch als auch erfahrungsgemäß. Darüber hinaus nimmt der künstlerische Ausdruck des kosmogonischen Mythos durch rituelle Vorführungen die Form von heiliger Musik, Tanz, Liedern und anderen Arten von Künsten an, die auf ihre eigene Art zum Mythos beisteuern und seine diversen Elemente vermitteln.⁵

Verschiedene Typen kosmogonischer Mythen

Obwohl es zahlreiche verschiedene Arten von Schaffungs-Mythen gibt,

³ Eliade, M. "Cosmogonic Myth and the Sacred History", In: A. Dundes (Hrsg.), *Sacred Narrative, Readings in the Theory of Myth*, Berkeley, 1984, S. 140f; Long, Ch. "Creation", In: *Encyclopedia Britannica, Macropedia*, 1989, Band 17, S. 368.

⁴ Siehe: Long, Ch. *Alpha, the Myths of Creation*, New York: 1963, S. 24; Eliade, M. *Cosmos and History, the Myth of the Eternal Return*, R. Trask (trans.), New York: 1959, S. 21- 23.

⁵ Eliade, M. *Patterns in Comparative Religion*, R. Sheed (trans.), London: 1971, S. 394- 397; Long 1989, Ebenda.

können sie in eine Reihe grundlegender Typen kategorisiert werden; darunter die Erschaffung aus dem Nichts durch einen transzendenten und allmächtigen Gott, die Erschaffung durch kosmische Eltern oder Paare, Erschaffung aus dem Chaos oder dem kosmischen Ozean/ kosmischen Ei. In diesem Artikel befassen wir uns mit den kosmogonischen Mythen der Ahl-e Ḥaqq und Bektaşi-Aleviten, die zur letzteren Kategorie gehören, nämlich die Erschaffung aus dem kosmischen Ozean/ kosmischen Ei. Aber zunächst wollen wir diese Kategorie näher beleuchten.

Die Schöpfungs-Mythen von der Erschaffung aus dem Chaos/ Ozean und dem kosmischen Ei beginnen normalerweise mit einem urzeitlichen Meer, Ozean oder Chaos, in dem nach und nach und über eine lange Periode kosmischer Zeit hinweg verschiedene Wesen, etwa Götter, Elementar- und undifferenzierte Wesen, ein Gewölbe, eine Muschel, ein Ei oder eine Perle oder ein Juwel auftauchen. Das Erscheinen dieser Sekundärwesen wiederum führt zur Erschaffung weiterer differenzierter Wesen und schließlich zur Erschaffung der Welt, wie wir sie kennen. Möglicherweise auffällig ist, dass in solchen mythologischen Narrativen zwei kosmogonische Strukturen (Chaos/ Ozean und kosmisches Ei) kombiniert werden, nicht nur, weil sie gemeinsam im gleichen Mythos auftauchen, sondern auch, weil sie eine ontologische Beziehung zueinander haben, die normalerweise im Laufe des Mythos offenbart wird. Chaos, das mittels Verwirrung, Dunkelheit und Wasser beschrieben wird, ist der symbolische Ausdruck von Unbestimmtheit und Möglichkeit, und ein Spiegelbild des Zustands der Realität vor der „Zentrierung“ des Kosmos durch eine endgültige Konzeption und Form der Realität. Andererseits wird im Mythos symbolisch die Unendlichkeit des primären Materials der Schöpfung festgestellt. Das heißt, dass das Material, aus dem die Schöpfung schließlich entsteht, schon immer existiert hat, so dass die Möglichkeit eines Kosmos selbst in seiner unbestimmten Form vorhanden war; so dass die Geschichte des Mythos die Geschichte der Entstehung von Ordnung aus Chaos, oder Kosmos aus Chaos, ist.⁶

In vielen Mythen, die auf Chaos in der Form von Ozean oder Wasser verweisen, wird das Motiv des kosmischen Eis präsentiert. Manchmal wird behauptet, dass das höchste Wesen im Ei existierte. In jedem Fall weist die Symbolik des Eis und seine Varianten, wie das goldene oder silberne Ei, die

⁶ Long 1963, S. 109f.

Perle, der Edelstein oder das Juwel, und seine Erweiterungen wie die Muschel, die Höhle, das Gewölbe, dunkle Orte und so weiter auf die Idee hin, dass das Ei als Quelle allen Lebens das Symbol einer kosmischen Gebärmutter ist, in der alle Lebenskraft und alle Möglichkeiten für das Leben gesammelt und vorbereitet werden. Es repräsentiert auch eine grundlegende Unterscheidung und Festlegung des absoluten, oft einmaligen, ewigen und mysteriösen Prinzips des Seins, das schließlich zu weiterer Differenzierung und Vielfalt führt und das Universum in seinem jetzigen Zustand erschafft.⁷

Der Schöpfungsmythos der Ahl-e Ḥaqq

Die iranischen Ahl-e Ḥaqq sind eine synkretische Sekte mit einer bemerkenswerten Zahl von Anhängern, die ihre Ursprünge zur historischen Figur Solṭān Sahāk (14./15. Jhdt. V.u.Z.) zurückverfolgt. Die Anhänger dieser Sekte leben in verschiedenen Teilen des westlichen Iran (Kermānšāh, Gūrān-Gemeinde in den bergigen Regionen von Kerend und Şaḥneh, Kurden in Hamedān, Luren im Süden und Westen von Kermānšāh), Azarbāyġān, im nördlichen Iran (Kelārdašt) und in Teheran. Die ältesten heiligen Texte der Ahl-e Ḥaqq sind in der Sprache der Gūrānī (einer der nordwestlichen iranischen Dialekte) verfasst. Es gibt auch Gemeinden der Ahl-e Ḥaqq im Irak, die sich Kāka'ī nennen und vor allem in den Distrikten zwischen Kirkūk und Ḥānaqīn leben. Die meisten Kāka'ī sprechen kurdische oder Gūrānī-Dialekte, aber es gibt auch turkmenische Kāka'ī in dieser Region.⁸

Es sollte erwähnt werden, dass es trotz der Publikation einer bemerkenswerten Anzahl von wissenschaftlichen Werken zu den verschiedenen Aspekten der Geschichte, des Lebens, der Rituale, Glaubenssysteme, sozialen und politischen Merkmalen der Ahl-e Ḥaqq noch immer einige Leerstellen in unserem Wissen über diese Sekte gibt. Darüber hinaus widersprechen sich die Quellen in vielen Fällen gegenseitig und es gibt noch immer die Möglichkeit einer Andeutung geheimer Doktrinen und Lehren. In den Worten von Prof. Bruinessen: „Konfrontiert mit einer Reihe von verschiedenen Narrativen, teils komplementär, teils sich überschneidend und

⁷ Long 1963, S. 111- 116.

⁸ van Bruinessen, M. "When Haji Bektash Still Bore the Name of Sultan Sahāk: Notes on the Ahl-i haqq of the Guran District", In: Alexandre Popovic & Gilles Veinstein (Hrsg.), *Bektachiyya: études sur l'ordre mystique des Bektachis et les groupes relevant de Hadji Bektach*. Istanbul: 2000, S. 245f.

teils widersprüchlich, hat der Forscher versucht seine eigene Synthese zu erstellen, dabei Elemente aus verschiedenen Quellen kombinierend, die zu verschiedenen Zeitperioden oder unterschiedlichen Untergruppen der religiösen Gemeinschaft gehören, und aus sich gegenseitig widersprechenden Quellen jene Elemente auszuwählen, die zu einem konsistenten und kohärenten Ganzen kombiniert werden können.“⁹

Der kosmogonische Mythos der Ahl-e Ḥaqq findet sich in einer Anzahl alter heiliger Schriften und in manchen späteren und zeitgenössischen Werken, die ältere Überlieferungen übermitteln. Diese Berichte variieren in ihrer Länge und in ihren Details, aber stimmen im Allgemeinen miteinander überein. Laut einer allgemein akzeptierten Version dieses Mythos gab es zu Beginn einen urzeitlichen Ozean, in dem die Heilige Essenz namens „Yā“ in einer Perle lag. Die Perle war in einer Muschel, und die Muschel lag in den Tiefen dieses urzeitlichen Ozeans. Dann entschied Yā, seine Schöpfung zu beginnen und erschuf zunächst Jibraʿil. Jibraʿil war einige Zeit allein in diesem endlosen Ozean, weshalb er Gott darum bat, ihm einige Gefährten zu erschaffen, damit er Ihn preisen könne. Gott erhörte seine Bitte und erschuf sechs weitere Engel; Mikaʿil aus Seinem Atem, Esrafil aus Seinem Mund, Ezraʿil aus Seinem Zorn, Ramzbār aus Seinem Schweiß, Ruĉiyār aus dem Licht Seines rechten Auges und Aywat aus dem Licht Seines linken Auges. Dann wurde Jibraʿil als ihr Oberhaupt ernannt und ihnen wurde die Schutzherrschaft über den Himmel, die Erde, die Sonne und andere Himmelskörper, Wasser, Feuer, Metalle, Pflanzen und Tiere anvertraut. Diese sieben Engel werden von den Ahl-e Ḥaqq „Haftan“ oder Heptade genannt und gelten als heilig, da sie direkte Manifestierungen Gottes sind.¹⁰ Wie viele Wissenschaftler aufgezeigt haben, tragen die Haftan oder sieben Erzengel der Ahl-e Ḥaqq viele gemeinsame Merkmale mit den Aməša Spənta (die sieben heiligen Unsterblichen) der zoroastrischen Kosmologie in Bezug auf ihren ontologischen Status, ihre Funktion und Bedeutung in Ritualen. Sie sind ebenfalls direkte Manifestationen Ahūrā Mazdās und spielen eine wichtige Rolle bei der Beschützung und Förderung von Gottes Schöpfung. Andere

⁹ van Bruinessen, M. „Veneration of Satan among the Ahl-i haqq of the Gūrān Region“, *Fritillaria Kurdiaca, Bulletin of Kurdish Studies*, Nr. 3/ 4, 2014, S. 7.

¹⁰ Ğeyhūn-Ābādī, N. *Shāhnāme-ye Ḥaḡīqat*, M. Mokri (Hrsg.) Teheran: 1345, S. 34- 36, 41- 43; *Sorūdhā-ye dīnī-ye yārsān*, M. Sourī (Hrsg.), Teheran: 1344, S. 22- 24; Hamzehʿee, M. R. *The Yaresan: a Sociological, Historical and Religiohistorical Study of a Kurdish Community*, Berlin: 1990, S. 70f; Safizadeh, S. *Neweštēhā-ye parūkande darbāre-ye yārsān (Ahl-e ḡaqq)*, Teheran: 1361, S. 89.

Wissenschaftler haben ihre Funktionen und Charakteristika mit denen einer Reihe zoroastrischer Gottheiten verglichen. In jedem Fall scheint es nachvollziehbar, Überreste von alten iranischen Elementen in diesen sieben Erzengeln zu erkennen.¹¹

Auf Wunsch der Haftan kam die Göttliche Essenz als Seine erste Personifizierung, genannt Hāwandkār aus der Perle. Der Hāwandkār schloss dann einen Pakt mit Jibra'il (Benyāmīn) und anderen Engeln bezüglich der ḥaqīqah, dem Jenseits und der Erscheinung des Retters am Ende der Zeit, und vertraute dessen Überwachung Jibra'il (Benyāmīn) an. Dann erschuf er die sieben Himmel mit der Hilfe Jibra'ils, führte in jedem Himmel ein gemeindliches Ritual mit den sieben Engeln durch und brachte ein Opfer dar. Hier treffen wir wieder auf zwei alte iranische kosmogonische Begriffe, nämlich der Pakt und das Opfer (*yazišn*), die wichtige Rollen in späteren zoroastrischen Glaubensvorstellungen spielten.¹²

Danach gestaltete Hāwandkār die Himmelskörper und erschuf andere Engel, Dämonen, Dschinn und Elfen, die Erde, Pflanzen und Tiere, und entschied sich schließlich den Menschen zu erschaffen. Also entsandte er seine Engel, um eine Handvoll Staub von der Erde zu bringen. Es wird erzählt, dass die Erde sich weigerte, nacheinander jedem der Engel den Staub zu übergeben, bis Ezra'il kam und ohne Gnade die Handvoll Staub nahm und ihn an Hāwandkār übergab, der ihn benutzte um den Menschen nach seinem Ebenbild zu erschaffen. Dann erschuf er eine Seele für ihn, aber die Seele wollte nicht in den Menschen eintreten, bis schließlich die Haftan das Herz des Menschen betraten und eine mystische Musik spielten. Als die Seele die Musik hörte, war sie verzaubert und betrat Adams Körper. Dann kamen die Haftan heraus und die Seele blieb dort eingesperrt. Später wurde Eva aus Adams linken Rippen erschaffen.¹³ In einigen älteren Manuskripten werden

¹¹ Kreyenbroek, Ph. "Mithra and Ahreman, Benyamin and Malak Tawus: Traces of an Ancient Myth in the Cosmogonies of Two Modern Sects", In: Ph. Gignoux (Hrsg.) *Recurrent Patterns in Iranian Religions: from Mazdaism to Sufism, Proceedings of the Round Table Held in Bamberg (30th September–4th October 1991)*, Paris: 1992, S. 69- 71; Hamzeh'ee 1990, S. 113- 116.

¹² *Nāmeḥ-ye saraṅgām yā kalām-e ḥazāne*, S. Safizadeh (Hrsg.), Teheran: 1375, "Dowre-ye Haftwāne", Teile 9- 11, 20, 28; *Surūdḥā-ye dīnī-ye yārsān*, S. 25f, 75; Ğeyḥūn-Ābādī 1345, S. 43- 55; Safizadeh 1361, S. 98f, 118f; Für eine weiterführende Diskussion des Paktes und des Opfers im Zoroastrismus, siehe: Kreyenbroek 1992, S. 68- 70.

¹³ *Nāmeḥ-ye saraṅgām yā kalām-e ḥazāne*, "Dowre-ye Haftwāne", Teil 52; Ğeyḥūn-Ābādī, 1345, S. 55- 77, 81- 86, 88, 91, 99; "Tadhkirih-i A'lā", *The Truth- Worshipers of Kurdistan, Ahl-i haq Texts*, W. Minorsky (Hrsg.), Leiden: 1953, S. 15- 17; *Surūdḥā-ye dīnī-ye yārsān*, S. 76- 81; Safizadeh 1361, S. 129, 150- 151; Hamzeh'ee 1990, S. 74.

die Namen "Mašyeh" und "Mašyāneh" für den ersten Mann und die erste Frau genannt, was wiederum auf das zoroastrische Erbe verweist.¹⁴

Laut einer anderen Version des kosmogonischen Mythos gab es am Anfang nichts außer Wasser und einer Perle, die aus dem reinen Licht der göttlichen Essenz gemacht war, in der *ḥaq* tausend Jahre lang weilte, während er sich selbst in vielen verschiedenen Formen betrachtete. Dann entschied er die Welt zu erschaffen. Also erschuf er zunächst die vier Engel aus vier Tropfen reinen Lichts, dann wurde ein lauter Schrei ausgestoßen und er erschuf *Sāḡ-e nār* (Die Feuerpfanne), die unter den urzeitlichen kosmischen Ozean platziert wurde und ihn zum Kochen brachte. Aus seinen Dämpfen wurden die Himmel gemacht, aus dem Schaum auf seiner Oberfläche die Erde, durch einen Funken dieses *Sāḡ-e nār* erschien Feuer in der Welt und aus dem reinen Licht Gottes wurden Sonne, Mond und Sterne erschaffen. Dann bestimmte Gott Tag, Nacht, Stunden und Jahreszeiten.¹⁵ Wiederum in diesem Kontext erinnert der laute Schrei des Erschaffers an die Rezitation des *Ahūnawar*-Gebets durch Ahūrā Mazdā vor dem Beginn seiner Schöpfung im zoroastrischen kosmogonischen Mythos, wie im *Bundahišn* nacherzählt.¹⁶

Eine interessante Eigenschaft des Schöpfungsmythos der Ahl-e Ḥaqq ist die ursprüngliche Einstellung von Jibra'īl gegenüber Gott. In einigen Versionen des Mythos wird erzählt, dass, nachdem Jibra'īl von Gott (*ḥaq*, die Wahrheit) erschaffen wurde, Gott ihm Flügel gab, damit er über die Wässer fliegen und in ihnen schwimmen könne. Dann fragte ihn Gott: „Wer bin ich, der das Mysterium vor dir verbirgt?“ Jibra'īl, in seiner Arroganz und Ignoranz, antwortete: „Ich weiß nicht, wer du bist. Ich bin ein freies Wesen. Ich sehe niemanden außer mir selbst und ich kenne niemanden, der größer ist.“ Plötzlich sprang ein Blitz aus der Perle und verbrannte seine Flügel. Er fiel ins Wasser und blieb dort lange Zeit. Dann vergab ihm Gott und gab ihm wieder Flügel. Aber als Jibra'īl die gleiche Frage zum zweiten Mal gestellt wurde, gab er dieselbe Antwort, verlor seine Flügel und fiel wieder in den Ozean und wanderte dort viele Jahre umher. Dann vergab ihm Gott und sandte einen Boten, um ihn zu lehren und um ihm das Wasser des Lebens zu geben, das ihn erleuchten und berauschen solle. Dieses Mal, als ihm die gleiche Frage über das Mysterium gestellt wurde, sagte er „Du bist

¹⁴ *Nāme-ye saranjām yā kalām-e ḥazāne*, "Doreh-ye Haftwāne", Teil 47; Safizadeh, S. 126.

¹⁵ "Tadhkirih-i A'lā", S. 5- 11; Hamzeh'ee 1990, S. 264f; Kreyenbroek 1992, S. 68; Moosa, M. *Extremist Shi'ites, the Ghulat Sects*, Syracuse, 1968, S. 202.

¹⁶ Siehe: Kreyenbroek 1992, S. 68, n. 34.

der Schöpfer und ich bin der Geschaffene.“ Dann ernannte ihn Gott als Herr über alle seine Kreaturen. Die Geschichte versucht offensichtlich die Allwissenheit Gottes und sein absolutes Wissen im Gegensatz zur Ignoranz der geschöpflichen Wesen zu betonen.¹⁷

In einer weiteren Version dieses Mythos, die eine offensichtliche Parallele zur Geschichte der Bektaši-Aleviten aufweist, können wir lesen, dass Gott Jibra'il (Benyāmīn), der im urzeitlichen Meer schwamm, fragte: „Wer bin ich?“ Jibra'il in seiner Arroganz antwortete: „Ich bin ich, und du bist du.“ Natürlich war das nicht die richtige Antwort, also bestrafte ihn Gott, indem er seine Flügel verbrannte. Nach einigen tausend Jahren befahl Gott Jibra'il, weit weg zu reisen. Er befolgte die Anweisung und flog zum entferntesten Ort im Universum, wo er jemanden sah, der auf einem Gebetsteppich auf dem Wasser saß und mit den Meeresbewohnern sprach. Jibra'il fragte ihn nach seiner Identität, aber diese unhöfliche Frage wurde nicht toleriert, und mit einem bösen Blick verlor Jibra'il wieder seine Flügel. Also lernte er dieses Mal bescheiden zu sein und ihm, der Jibra'il die wahren Antworten auf Gottes Fragen lehrte, höflich zuzuhören. Später in der Geschichte finden wir heraus, dass er möglicherweise eine weitere Manifestation Gottes war. Nun kehrte Jibra'il, der die wahre Antwort gelernt hatte, zu Gott zurück und sagte „Du bist der Schöpfer und ich bin der Diener“, und dieses Mal wurde er akzeptiert. Die Geschichte erzählt daraufhin die Schöpfung der materiellen Welt nach.¹⁸

In der finalen Analyse der verschiedenen Versionen des kosmogonischen Mythos der Ahl-e Haqq lassen sich leicht eine Reihe grundlegender symbolischer Motive aus den weiter oben genannten Kategorien von Schöpfungsmythen unterscheiden. Der urzeitliche kosmische Ozean und die Perle als das kosmische Ei und die Quelle aller undifferenzierter Möglichkeiten des Lebens, ein erschaffender Gott, der später in der Geschichte auftaucht und einen bestimmten Namen annimmt, was ein Zeichen für einen weiteren Entwicklungsschritt im kosmogonischen Prozess ist, und das Auftauchen diverser spiritueller und materieller Teile des Universums, darunter menschliche Wesen. Wie eine Reihe von Wissenschaftlern ausführlich erörtert haben, weisen diese verschiedenen Versionen des Mythos klar auf alte indo-iranische und zoroastrische Einflüsse

¹⁷ Ğeyhūn-Ābādi 1345, S. 36- 39; Hamzeh'ee 1990, S. 262.

¹⁸ "Tadhkirih-i A'lā", S. 11- 13; Moosa 1968, S. 203.

hin. Konzepte wie der Pakt, das urzeitliche Ritual und Opfer, die Haftan oder sieben Erzengel sind alle iranische, oder sogar alte indo-iranische Materialien, die mit islamischen Ideen und Motiven verwoben wurden.

Die Geschichte von Jibra'īl zeigt Spuren von sufischen Glaubensvorstellungen und Begriffe wie Unterwürfigkeit (*'ubūdīyyah*), Ergebung (*taslīm*) und Hingabe, die als Voraussetzungen gesehen werden, um den sufischen Pfad zu beschreiten und das mystische Wissen zu erlangen. Wie zuvor erwähnt, erklären die Gründungsmythen auch den Ursprung und die Bedeutung von Ritualen und künstlerischen Aktivitäten im religiösen Leben der Gesellschaften. Hier werden noch einmal symbolisch die Nachstellung des urzeitlichen Opfers als ein archetypisches Beispiel und die Bedeutung von Musik in Ritualen und ihre erstaunliche Beziehung zur menschlichen Seele und ihre mystische Transformation betont.

Der kosmogonische Mythos der Bektaši-Aleviten

Der Schöpfungsmythos der Bektaši-Aleviten kann vor allem im Buch *Buyruk* gefunden werden, dessen erste Version ins siebzehnte Jahrhundert zurückdatiert werden kann. Die *Buyruk* zeigen klare Versuche, anatolisches Alevitentum mit den Safawiden in Beziehung zu bringen, und ihr Inhalt ist voll von schiitischen und sufischen Begriffen. Daher, im Einklang mit der Befriedigung Moḥammads und 'Alīs (insbesondere 'Alīs) im Glaubenssystem der Bektaši, das allgemein annimmt, dass die absolute Wahrheit (ḥaqq) Sich vor allem in den untrennbaren Lichtern von Moḥammad und 'Alī manifestiert, können wir erwarten, dass wir sie in prominenter Rolle im kosmogonischen Mythos sehen.¹⁹

Der Mythos besteht aus zwei Teilen. Der erste Teil beginnt mit Gottes Wille erkannt zu werden, und damit der Schöpfung der vier Ecken des Universums, Sonne, Mond, Himmel, Erde, Planeten, Sterne und Tag und Nacht. Dann erschuf er ein grünes Meer, das überschwappte und ein Juwel (gowhar, ḡowhar) freigab, das nach einer Zeit in zwei Teile brach, einen grünen und einem weißen. Der grüne, der in grünem Licht erstrahlte, war Moḥammad, und der weiße, in weißem Licht strahlend, war 'Alī. Dann legte Gott die Lichter in einen himmlischen hängenden Kronleuchter²⁰.

¹⁹ Gezik, E. "How Angel Gabriel Became Our Brother of the Hereafter (On the Question of the Ismaili Influence on Alevism", *British Journal of Middle Eastern Studies*, Online Veröffentlichung, August 2015: S. 9f.

²⁰ Mehmet Yaman (Hrsg.) *Buyruk, Alevî İnanç- İbâdet ve Ahlâk İlkeleri*, Mannheim, 2000: S. 162.

Der zweite Teil des Mythos behandelt die Geschichte von Jibra'il und seiner Ignoranz. Es wird erzählt, dass Gott danach einen Engel erschuf und ihn Jibra'il nannte. Dann fragte er ihn: „Wer bist du?“ Jibra'il antwortete in seiner Ignoranz: „Du bist du, ich bin ich.“ Nach bekanntem Muster wurde das nicht als die richtige Antwort angesehen und erregte Gottes Zorn, der den Engel verbrannte. Später im Mythos wurden weitere Engel erschaffen, die dasselbe Schicksal erlitten. 60000 Jahre vergingen, bis Gott erneut einen Engel erschuf und ihn wieder Jibra'il nannte. Er war auch unfähig, Gottes Frage richtig zu beantworten und ihm wurde befohlen wegzufiegen. Er flog 60000 Jahre lang und nachdem er zurückkam, konnte er die Frage wieder nicht richtig beantworten. Also wurde er erneut für 60000 Jahre weggeschickt, und am Ende war er erschöpft und fiel beinahe vom Himmel, aber dieses Mal half Gott ihm und öffnete seine Augen. Er sah den Kronleuchter und näherte sich ihm, aber er konnte die Tür nicht finden, um ihn zu betreten. Also betete er und die Tür öffnete sich. Er betrat den Kronleuchter und sah die zwei Lichter. Dann begann das weiße Licht zu ihm zu sprechen und sagte: „Oh Jibra'il! Wenn du zu Gott zurückkehrst, solltest du ihm so antworten: ‚Du bist der Schöpfer und ich bin der Geschaffene. Du bist der Sultan und ich bin dein geschaffener Diener.‘“ Jibra'il folgte den Anweisungen und dieses Mal wurde die Antwort akzeptiert. Dann schuf Gott vier weitere Engel, Mikael, Esrafil, 'Ezrail und 'Azazil. Die Buyruk enden die Geschichte damit, dass nach der Erschaffung von Adam, seiner Sünde und Vergebung durch Gott, Jibra'il und Adam Brüder (*musahip, muşāhib*) wurden und auf diese Weise der Bund der Religion und die Institution der Bruderschaft gegründet wurde.²¹

In einer anderen Version dieses Mythos lesen wir, dass Jibra'il vor der Erschaffung der Welt mehrere Male durch Gott befragt wurde und nicht in der Lage war, die richtige Antwort zu geben, weshalb er 90000 Jahre ins Exil geschickt wurde. Am Ende dieser Periode sah er auf seinen Wanderungen einen Kronleuchter mit zwei Lichtern, einem grünen und einem weißen. Dann lehrte ihn das weiße Licht, 'Alis Licht, die richtige Antwort.²²

Ein interessantes Merkmal dieses Mythos, das im Verlauf der Kosmogonie als Anomalie erscheint, ist, dass die Erschaffung verschiedener Teile des

²¹ *Buyruk, Alevî İnanç- İbâdet ve Ahlâk İlkeleri*, S. 162f; Gezik 2015, S. 9f; idem "Melek Cebrail Nasıl Ahiret Kardeşimiz Oldu?", *Geçmiş ve Tarih Arasında Alevî Hafızasını Tanımlamak*, İstanbul, 2016a, S. 266- 268.

²² Idem 2015, S. 9.

Kosmos noch vor der Entstehung des urchtlichen kosmischen Meeres und des Juwels stattfindet. Dieser Anachronismus könnte durch den Vergleich mit dem zoroastrischen Schöpfungsmythos des *Bundahišn* erklärt werden, in dem die Erschaffung des Universums in zwei Phasen ausgeführt wird; einer spirituellen, nicht-materiellen Phase (*mēnog*) und einer materiellen Phase (*gētīg*). Vor der Erschaffung der Welt, wie sie heute ist, gestaltete Ahūra Mazda alle seine Kreaturen in einer perfekten spirituellen Art und Weise. Wie oft beobachtet werden kann, findet die materielle Schöpfung des Universums in fast allen Kosmogonien nach der Erschaffung ihres spirituellen Zustands, oder der Erschaffung spiritueller Wesen wie Engeln, Dämonen und so weiter, statt. Daher scheint die Annahme angemessen zu sein, dass wir auch in diesem Mythos einige Spuren alter iranischer und zoroastrischer kosmogonischer Begriffe wiederfinden.

Es gibt noch eine weitere Version der Geschichte von Jibra'īl, die zu einer alten mündlichen Überlieferung der Dersim-Aleviten, zusammengetragen von Erdal Gezik, gehört. Laut dieser Version sagte Gott zu Beginn, als die Erde Wasser und der Himmel Rauch war: „Ich existiere“. Dann erschuf er den Erzengel Jibra'īl und forderte ihn auf, ein perfektes Gebäude ohne Mängel zu konstruieren und ihm nach seiner Vollendung den Schlüssel zu geben. Jibra'īl folgte bereitwillig Gottes Auftrag und befahl Mikael, Esrafil und 'Ezrail ein makelloses, wunderschönes Gebäude zu konstruieren und ihm den Schlüssel zu übergeben. Sie führten den Befehl aus und übergaben ihm den Schlüssel, aber plötzlich kamen Jibra'īl Zweifel bezüglich der tatsächlichen Vollkommenheit des Gebäudes: „Was, wenn sich herausstellt, dass es Mängel hat, wenn ich es Gott zeige?“

Nach einer Reihe von Ereignissen hinsichtlich eines der Engel namens Malek Ṭāwūs realisierte Jibra'īl seinen Fehler und verstand, dass er zur Erlangung der Wahrheit und inneren Erkenntnis sein zweites Selbst (*musahip*) suchen und finden müsse. Er übergab also den Schlüssel an Gott und begann seine Wanderung, durchsuchte das Universum für tausende von Jahren, aber konnte kein Leben finden. Endlich erreichte er das Wasser und sah ein leuchtendes Gewölbe. Als er nähertrat, hörte er eine Stimme: „Wer bist du? Wer bin ich?“ Er antwortete: „Du bist du, ich bin ich.“ Diese Antwort wurde nicht akzeptiert und ihm wurde befohlen wegzufiegen. Er durchsuchte das Universum weitere hundert Jahre und kehrte zum Gewölbe zurück, und die gleiche Frage und Antwort wurden wiederholt. Das passierte noch dreimal, bis er endlich eine Stimme hörte: „Wenn du

gefragt wirst, solltest du sagen: ‚Du bist überlegen, ich bin untergeben; Du bist der Sultan und ich bin der Diener‘.“ Also befolgte er die Anweisung und betrat das Gewölbe, wo er Moḥammad und ‘Alī in einem Körper und einem Leben vorfand, die, auf die Aufforderung des Engels, sein Bruder zu sein, verkündeten, dass sie einander als Brüder gewählt hatten. Also war Jibra‘il erneut allein.

‘Alī bat den Propheten, auf Jibra‘ils Flügel zu blasen, was den Flügel zu Asche verbrannte. Die Asche wurde vom Meer angezogen, das austrocknete und zur Erde wurde. Dann versuchten die Engel Jibra‘il, Mikael und Esrafil einer nach dem anderen eine Handvoll Staub von der Erde zu nehmen, um den Körper von Adam zu erschaffen, aber die Erde weinte und weigerte sich, ihn zu geben. Also kam ‘Ezrail und bat die Erde nicht zu weinen und sagte: „Wir arbeiten an etwas und werden es dir zurückgeben“. Als die Erde dieses Versprechen hörte, gab sie den Staub. Also vermischten die Engel ihn mit Wasser und formten ihn in vierzig Tagen nach ihrem Ebenbild. Aber der Körper war nicht in der Lage, seine Form zu behalten, bis Jibra‘il sein eigenes Blut zusammen mit dem Blut von Muḥammad und Alī zum Schlamm gab und ihn formte. Dieses Mal stand der Körper, wurde lebendig und erwiderte Jibra‘ils Gruß. Von da an wurden Jibra‘il und Adam Freunde und Brüder (*musahip*) und sprachen miteinander über den Pfad, auf dem wir noch heute wandeln.²³

Die Parallelen des Schöpfungsmythos der Ahl-e Ḥaqq und dessen der Dersim-Aleviten bezüglich Punkten wie Gottes Fragen und Jibra‘ils Antworten, die Wanderung des Jibra‘il auf der Suche nach der wahren Antwort, die Weigerung der Erde, den Staub zur Erschaffung von Adam zu übergeben und ‘Ezrails Versprechen an die Erde sind recht offensichtlich. Aber es scheint, dass im Mythos der Dersim-Aleviten der erste Teil des kosmogonischen Dramas fehlt, entweder, weil es aus dem mündlichen Gedächtnis zusammengetragen wurde, oder weil es nicht als so wichtig wie der zweite Teil erachtet wurde und daher nach und nach aus dem Gedächtnis der Dersim-Aleviten verschwand.

Weiterhin ist es klar, dass der Mythos der Dersim versucht, die Institution des *musahip* oder den Begriff des „Zweiten“ zu erklären, ein sehr wichtiges Konzept im religiösen Leben der Dersim-Aleviten. Laut ihrer

²³ Gezik, E. “‘Nedir’ dedi Cebrail, Sanki Bilmemiş Gibi (Nesimi Kilagöz ile Yaralıls Uzerine)”, *Geçmiş ve Tarih Arasında Alevi Hafızasını Tanımlamak*, Istanbul: 2016b, S. 255- 300.

Weltsicht hat alles im Universum eine zweite Hälfte, und nur durch das Finden dieses eigenen Teils kann es existieren und spirituell und materiell florieren. Moḥammad und ‘Alī, Himmel und Erde, Tag und Nacht, Körper und Seele, Wasser und Erde, Sonne und Mond, Feuer und Wind, Mann und Frau, Himmel und Hölle, Vater und Mutter, und, laut dieses Mythos, Jibra’īl und Adam, sind alles Paare, die füreinander verantwortlich sind und eine wichtige Rolle für die Entwicklung und das Wohlergehen des jeweils anderen spielen.²⁴

Erdal Gezik weist auch auf Jibra’īls Zweifel als wichtiges Motiv in diesem Mythos hin, und vergleicht sie mit Zurvans Zweifel im zurvanistischen Schöpfungsmythos, ein kosmogonischer Mythos, der zu einer zoroastrischen Sekte gehört. Laut dieses Mythos opferte (*yazišn*) Zurvan, der Große Gott der Zeit eintausend Jahre lang, um eine Sohn zu bekommen. Am Ende dieser Periode zweifelt er an der Effizienz seiner Opfer und in seiner Gebärmutter werden aus seinen Opfern Ahūrā Mazda und aus seinen Zweifeln Ahriman empfangen. Wie allgemein bekannt, formen diese beiden Antagonisten die Welt und kämpfen gegeneinander als gute und böse Mächte in der Arena des Universums bis zum Ende der Zeit. Parallel zum zurvanitischen Mythos, in dem Zurvans Zweifel versehentlich Ahriman hervorbringen, führen Jibra’īls Zweifel unabsichtlich zur Trennung von Malek Ṭawūs von anderen Engeln und dem Beginn seiner Karriere als Satan.²⁵

Fazit

Abgesehen von den Ähnlichkeiten in Ritualen und anderen Aspekten ihres religiösen und sozialen Leben, weisen die kosmogonischen Mythen der iranischen Ahl-e Ḥaqq und der Bektaši-Aleviten eine Reihe von Ähnlichkeiten auf. Sie enthalten parallele Motive und Bestandteile, die möglicherweise von ihren gemeinsamen Wurzeln in der Geschichte der Region und ihrer gemeinsamen Glaubensquelle abgeleitet sind. Nichtsdestotrotz zeigen die Mythen der Dersim und Bektaši-Aleviten die schiitischen Einflüsse deutlicher. Anders als im alevitischen Mythos, wo Muḥammad und ‘Alī eine prominente Rolle spielen, sind sie im kosmogonischen Mythos der Ahl-e Ḥaqq nicht ganz so sichtbar. Letzterer zeigt andererseits Spuren von Zoroastrismus und alten indo-iranischen Begriffen und Elementen. Konzepte wie die Perle (die als eine

²⁴ Gezik 2015, S. 6-8.

²⁵ Idem 2016b, S. 92f.

Variante des kosmischen Eis verstanden werden kann), die sieben Engel (Haftan) und der Parallelismus mit den sieben Ameša Spenta, der Pakt und das Opfer können alle zu indo-iranischen und zoroastrischen Ursprüngen zurückverfolgt werden.

A Critical Review of *Šāhnāme-ye Ḥaqīqat*

Seyed Kasra Heydari¹

Naser Gozashteh²

(pp 57 to 73)

Received: 01.08.2018; Accepted: 26.08.2018

Abstract

This paper tries to review one of the written sources of Ahl-e ḥaqq, *Šāhnāme-ye Ḥaqīqat*. The author Ne‘matollāh Ğeyhūn-Ābādī mokri claims to have a thorough understanding of the beliefs and rituals of Ahl-e ḥaqq (dīne yārī). This critical review is based on comparing the content of the book with other official sources of Ahl-e ḥaqq. It is concluded that on the contrary to the claims of the author, his perspective is not the reflection of yāresān beliefs; and personal opinions have been combined with the original beliefs in this book. This conclusion is based on a sentence-by-sentence comparison of *Šāhnāme-ye Ḥaqīqat* with the original texts and references of Yāresān such as *Dīwān-a gowra* and *Daftar-e nowrūz*, which are preserved in Kermānšāh, gahvāre, Tekye-ye heydarī.


Key words

Ahl-e ḥaqq, Yāresān, *Šāhnāme-ye Ḥaqīqat*, *Dīwān-a gowra*.

¹ University of Tehran, Student im Studiengang MA Religionen und Gnostik.

² University of Tehran, Assistant Professor of Theology and Islamic Studies ,
(Corresponding author)

E-mail: ngozasht@ut.ac.ir

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

نقدی بر کتاب شاهنامه حقیقت

سید کسری حیدری^۱

ناصر گذشته^۲

(صص ۵۷ تا ۷۳)

تاریخ دریافت: ۲۰۱۸/۸/۱؛ تاریخ پذیرش: ۲۰۱۸/۸/۲۶

چکیده

در این مقاله کتاب شاهنامه حقیقت نوشته نعمت‌الله جیحون آبادی مکرری نقد شده است. ادعای نویسنده کتاب آن است که باورها و آیین‌های اهل‌حق (یارسان) را بازگو می‌کند. جیحون آبادی مطالب کتاب را به‌گونه‌ای عنوان کرده که گویی عقاید رسمی آیین یاری هستند، از این‌رو آثار او در دهه‌های گذشته مرجع بسیاری از پژوهشگران ایرانی و غیرایرانی بوده‌اند. در پژوهش حاضر، تک‌تک ابیات شاهنامه حقیقت با منابع رسمی آیین یاری (اهل‌حق) چون دیوان گوره و دفتر نوروز - که مرکزهای آیینی یارسان آنها را تأیید کرده‌اند - مقایسه شده‌اند. بررسی نویسندگان مقاله نشان می‌دهد که شاهنامه حقیقت بازتاب انگاره‌های رسمی یارسان نیست.

کلیدواژه‌ها

اهل‌حق، یارسان، شاهنامه حقیقت، دیوان گوره.

^۱ دانشگاه تهران

^۲ دانشگاه تهران (نویسنده مسئول، ایمیل: ngozasht@ut.ac.ir)

Kritische Interpretation des Šāhnāme-ye Ḥaḳīqat

Seyed Kasra Heydari¹, Naser Gozashteh²

(S. 57–73)

Eingegangen: 01.08.2018; Angenommen: 26.08.2018

Zusammenfassung

Dieser Beitrag widmet sich einer kritischen Analyse einer der schriftlichen Quellen der Ahl-e Ḥaqq, nämlich dem Werk *Šāhnāme-ye Ḥaḳīqat*. Der Autor Ne‘matollāh Ğeyhūn-Ābādī Mokri behauptet, über ein umfassendes Verständnis der Glaubensvorstellungen und Rituale der Ahl-e Ḥaqq (Dīn-e Yārī) zu verfügen. Die vorliegende kritische Untersuchung vergleicht den Inhalt des Buches mit anderen offiziellen Quellen der Ahl-e Ḥaqq. Die Analyse kommt zu dem Ergebnis, dass – entgegen den Behauptungen des Autors – dessen Darstellung keine authentische Wiedergabe der Yāresān-Lehren ist. Vielmehr wurden persönliche Ansichten mit den ursprünglichen Glaubensvorstellungen vermischt. Diese Schlussfolgerung beruht auf einem Satz-für-Satz-Vergleich des *Šāhnāme-ye Ḥaḳīqat* mit originalen Texten und Referenzwerken der Yāresān wie dem *Dīwān-a Gowra* und dem *Daftar-e Nowrūz*, die in Kermānšāh, Gahvāre und Tekye-ye Ḥeydarī aufbewahrt werden.


Schlüsselwörter

Ahl-e Ḥaqq, Yāresān, Šāhnāme-ye Ḥaḳīqat, Dīwān-a Gowra.

¹. University of Tehran, Student im Studiengang MA Religionen und Gnostik.

². University of Tehran, Assistant Professor of Theology and Islamic Studies (Verantwortungstragender Autor)

E-Mail: ngozasht@ut.ac.ir

 Copyright © Der/Die Autor(en); Dieses Werk ist unter einer Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International (CC-BY-NC) Lizenz lizenziert.

Homepage: www.spektrumiran.com

Kritische Interpretation des *Šāhnāme-ye Ḥaqīqat*

Seyed Kasra Heydari¹
Naser Gozashteh²

Einführung und Fragestellung

Die Untersuchung der Religion der *Yārī* (= *Yāresān* = *Ahl-e Ḥaqq*) ist eine schwierige Aufgabe. Wenn wir die Quellen, die über die *Yāresān* veröffentlicht wurden, oder in denen sie erwähnt werden, untersuchen, sind wir mit einer Vielzahl von signifikanten Unterschieden konfrontiert, die sich stark von den Hauptquellen der *Yāresān* unterscheiden. Der einzige Weg, der uns bei einem grundlegenden Studium dieser Religion helfen kann, ist das Feldstudium und die Forschung über die „*Kalām*“ der *Yāresān*. Diese Art der Forschung erfordert den Zugang zu Handschriften sowie die Vertrautheit mit der Sprache Kurdisch-Gūrānī. Leider haben viele der Wissenschaftler, die bereits auf diesem Gebiet geforscht haben, nur wenige dieser Fähigkeiten. Die wenigen Forscher, die Zugang zu den heiligen Schriften (*Kalām*) haben, sehen sich konfrontiert mit Zehntausenden von Wörtern (die heiligen Gedichte der *Yāresān*, die in Form von syllabischen Gedichten in der kurdischen Gūrānī-Sprache verfasst sind)³ und haben leider aufgrund des Umfangs der Arbeit nicht die notwendigen Bestrebungen unternommen, um

¹ University of Tehran, Student im Studiengang MA Religionen und Gnostik.

² University of Tehran, Assistant Professor of Theology and Islamic Studies (Verantwortungstragender Autor, email: ngozasht@ut.ac.ir)

³ Akopov 1375, S. 40-43.

ihre Forschung abzuschließen, und haben sich nur auf begrenzte Fragen und Antworten in Form von Interviews beschränkt.

Die oben genannten Schwierigkeiten führen uns dazu, die Positionen der in diesem Bereich verfassten Werke eindeutig zu identifizieren und jede dieser Quellen zu bewerten.

In den letzten 150 Jahren, mit dem Auftauchen osteuropäischer Gelehrten im Nahen Osten, sind die ersten Schriften über die Yāresān in den Werken dieser Wissenschaftler erschienen. Als europäische Orientalisten in den Nahen Osten kamen, wurden die ersten Schriften über die Religion der Yāresān in den Werken dieser Gelehrten in Form von Büchern oder Artikeln, als Kapitel aus ihren Reisetagebüchern oder im Rahmen der Geschichte Irans oder Kurdistāns publiziert. Forscher wie Vladimir Minorsky, Sir Henry Rawlinson, Joseph Arthur de Gobineau, Cecil John Edmonds und weitere haben nur Felddaten gesammelt. Die Mängel ihrer Arbeit liegen darin, dass sie nie Zugriff auf die „Kalām“-Versionen hatten - oder falls sie Zugang zu diesen Werken hatten, haben sie sie nicht in ihren Publikationen berücksichtigt. Darunter waren nur Vladimir Alexeyevich Ivanov und Minorsky, die auf einen unvollständigen Kommentar zu einem Teil des *Dīwān-a Gowra* Zugriff hatten, der einer der Yāresān-Dynastien gehörte. Im Jahr 1953 hat Ivanov es in einer Sammlung unter dem Titel *The Truth Worshippers of Kurdistan* in Leiden und *Materiali dl'a izučeniya persiskoy sekti 'L'udi istini ili "Ali-Ilahi"*, in Moskau veröffentlicht.

Diese Werke enthielten unvollständige und manchmal widersprüchliche Daten und Interpretationen der Bräuche der Yāresān. Aber da die Autoren einen guten Ruf hatten, und da diese Werke die ersten veröffentlichten Werke in diesem Bereich waren, die angeblich aus Primärquellen stammten, und auch weil die offiziellen Schriften der Ahl-e Ḥaqq den Forschern bisher nicht zur Verfügung standen, bezogen sich die meisten Forscher auf die oben erwähnten Arbeiten für das Studium der Yāresān.

Der zweite Teil der Quellen über die Religion der Yāresān sind die ursprünglichen Schriften auf Persisch, die von Anhängern dieser Religion oder Orientalisten in den letzten hundert Jahren geschrieben wurden.

Das erste Buch ist ein Werk von Ḥāğ Ne'matollāh Ğeyḥūn-Ābādī Mokri (1250- 1298) unter dem Titel *Šāhnāme-ye Ḥaqīqat* (Herausgeber Mohammad Mokri, Teheran: Iranisch-Französisches Institut, 1345). Dieses Buch wird als Beschreibung der Yāri-Religion und manchmal sogar als einen Teil der heiligen Schriften der Yāresān angesehen. Es wird von Forschern

hochgeschätzt, da es das erste Werk über die Yāri-Religion in persischer Sprache und darüber hinaus vollständig ist. Unser Anspruch in diesem Artikel ist es zu zeigen, dass das *Šāhnāme-ye Haqīqat* mit den offiziellen Quellen der Yāresān nicht übereinstimmt.

Es sollte beachtet werden, dass die hier rezensierte Publikation 1117 Strophen enthält. In der nächsten Ausgabe, mit den Hinzufügungen des Sohnes des Autors, Nurali Elahi, wurde die Zahl der Strophen auf 15000 erhöht. Diese Studie befasst sich nicht mit den Gründen für diese Hinzufügung.

Nach dem o. g. Werk wurden fast fünfzehn Bücher über die Yāresān veröffentlicht, deren Autoren alle durch das *Šāhnāme-ye Haqīqat* beeinflusst wurden. Zu diesen Werken gehören unter anderem zwei Werke von Nurali Elahi mit den Titeln *Āsār ol-ḥaq* und *Borhān ol-ḥaq*, ein Werk von Mashallah Suri mit dem Titel *Sorūdhā-ye Dīnī-ye Yāresān*, ein Werk des Autors Seyyed Mohammadali Khajeddin mit dem Titel *Sarsepordegān* und ein Werk von Seddiq Safizadeh namens *Nāme-ye Saranḡām yā Kalām-e Hazāne: yekī az motūn-e kohan-e Yāresān*.

Durch die Analyse der Gedichte des *Šāhnāme-ye Haqīqat* scheint es, dass der Autor zu seiner Zeit im Vergleich zu seinen Mitmenschen einen hohen Bildungsgrad hatte und zu verschiedenen historischen und religiösen Quellen einschließlich der Bibel, insbesondere des Alten Testaments, sowie historischen Quellen zur Geschichte des Iran und des Islam und der Geschichte des Sufismus Zugang und eine sehr gute Kenntnis dieser Quellen hatte. Das Studium solcher Bücher war unter den Menschen in der damaligen traditionell- nomadischen Gesellschaft der Yāresān nicht üblich, weshalb seine Leserschaft nicht das gleiche Wissen wie er und dementsprechend keinen kritischen Umgang mit dem *Šāhnāme-ye Haqīqat* hatte.

In diesem Buch lernen wir neue religiöse Figuren kennen, die weder in historischen Ereignissen noch in der Yāri-Religion vorkommen. Eine dieser Neuigkeiten ist, dass der Autor sich selbst als Besitzer von „Essenz“⁴ und seine Worte als heiliges Wort der Yāresān betrachtete. Seitdem haben die Gelehrten bzw. Sammler der Kalām-Schriften einige seiner Gedichte als heilige Worte akzeptiert und sie zu den heiligen Liedern der Religion hinzugefügt. (siehe: Hosseini, S. „*Dīwān-a Gowra*“, Kermānšāh: Bāḡ-e Ney,

⁴ Der Yāri-Religion entsprechend kann die Menschheit aus der unendlichen Energie und Licht von Ḥawenkār (Ḥaq) so viel erhalten wie sie braucht; derjenige, der diese Fähigkeit hat, wird als Besitzer oder Inhaber von Essenz bezeichnet.

1382; Safizadeh, S. „*Mağmū‘e-ye Saranğām-e Kalām*“, Teheran: Hirmand, 1375; Taheri, T. „*Saranğām*“, Erbil: Ārās, 2007; Jalali Moghaddam, „Ahl-e Ḥaqq“, In: „*Dāyerat ol-Ma‘āref-e Bozorg-e Eslāmī*“, 1367, Band 10, Seiten 467-474).

Indem wir das Buch *Šāhnāme-ye Ḥaḳīqat* aus einem anderen Blickwinkel betrachten und es mit den Hauptquellen der Yāresān vergleichen, können wir die Spuren fremder Quellen in diesem Buch erkennen; ebenso indem wir versuchen, die religiöse Konfiguration, Essenz-Lehre,⁵ Theologie und Anthropologie der Yārī-Religion mit dem Inhalt dieses Buches genau zu vergleichen. Darüber hinaus werden wir aufzeigen, wie neue religiöse Charaktere und rituelle Handlungen in diesem Buch geschaffen wurden.

Für den nächsten Abschnitt ist es notwendig, dass wir zunächst auf der Grundlage der Hauptquellen von Yārī-Religion wie dem *Dīwān-a Gowra* einen Teil der heiligen Geschichte dieser Religion nacherzählen. Es versteht sich von selbst, dass diese heilige Geschichte aus historischen Elementen, mythologischen Grundlagen und philosophischen Ideen in Bezug auf Kosmologie zusammengesetzt ist. Anschließend überprüfen wir jene Aspekte, die im *Šāhnāme-ye Ḥaḳīqat* aus den ursprünglichen Texten des „Kalām“ übernommen wurden.

Yārī-Religion (= Ahl-e Ḥaqq), Yāresān

Der Name dieser Religion in ihrem heiligen Buch ist „Yārī“ und ihre Anhänger werden „Yāresān“ genannt. Das Wort Yāresān besteht aus zwei Teilen: „Yār“ bedeutet „Begleiter“ und „Sān“ bedeutet Solṭān, und im Allgemeinen bezeichnet es Begleiter von Solṭān Sahāk. Die Religion wird auch als „Ahl-e Ḥaqq“ und „Ṭāyefeh“ bezeichnet. Als Ahl-e Ḥaqq wurden im Sufi-Vokabular Menschen bezeichnet, die die ersten Phasen der Kenntnis von Šarī‘at, Ṭarīqat und Ma‘refat durchlaufen haben und bei der Wahrheit (Ḥaḳīqat) angelagt sind.⁶

In der heiligen Geschichte der Yāresān ist der Gründer dieser Religion Solṭān Sahāk Barzanğē-ī, (Kurdisch: Sān Sahāk Barzanğī),⁷ der wahrscheinlich zwischen dem 8. und 9. Jahrhundert n.H. lebte. Er war

⁵ Nach der obigen Beschreibung des Begriffs „Essenz“, wie es unter den Anhängern der Ahl-e Ḥaqq verwendet wird, kann man das Wort „Essenz-Lehre“ konstruieren, das sich mit der Existenz der Essenz in verschiedenen Personen zu verschiedenen Zeiten beschäftigt und auf der Grundlage dieses Begriffs können wir weitere Begriffe wie Essenz-Periode und Inhaber von Essenz benutzen.

⁶ Minorsky 1387, S. 38.

⁷ Minorsky 1997, Band 9, S. 855-857.

ursprünglich in Barzanġa im heutigen irakischen Kurdistān ansässig. In seinen jungen Jahren ging er mit seinen Anhängern nach Howrāmān und hat bis zu seinem Lebensende an einem Ort namens Perdiwar gelebt. Alle Gesetze und Bestimmungen der Yāri-Religion sind während seiner Zeit festgelegt worden. Religiöse Texte erschienen zu seiner Zeit auch in Form von Gesprächen zwischen Solţān Sahāk und seinen Anhängern, und in den folgenden Essenz-Perioden wurde diese Art der Publikation fortgesetzt.

Die heiligen Schriften der Yāri-Religion werden als „Kalām“ bezeichnet, die in verschiedenen Sammlungen basierend auf der Reihenfolge ihrer Entstehung zusammengestellt wurden. Diese Gedichte sind in kurdischer Gūrānī-Sprache⁸ und in Form von Silben-Gedichten geschrieben. Nach religiösen Vorstellungen waren Solţān Sahāk und seine Anhänger in vergangenen Epochen, nach dem Donadon-Gesetz (Jeder Mensch wird nach seinem Tod in einem anderen Körper wiedergeboren), bereits anwesend. Dementsprechend finden wir in den Kalām-Schriften Gespräche über seine früheren Phasen, die auf die gleiche Weise wie der *Dīwān-a Gowra* gesammelt wurden. Auch die Hinzufügung von Hymnen zu den Kalām wurde nach der Zeit von Solţān Sahāk fortgesetzt, bis vor etwa 130 Jahren, dem Ende der letzten Essenz-Periode von Seyyed Brākey Gūrān.⁹ Laut den Glaubensvorstellungen der Yāresān ist diese Periode die endgültig letzte Essenz-Periode. Danach wurden keine Kalām-Schriften mehr geschrieben und es wurden keine Gedichte zu den Kalām-Gedichten hinzugefügt. Die heiligen Schriften der Zeit von Solţān Sahāk unter dem Titel *Dīwān-a Gowra* (= *Perdiwarī*) geben seinen religiösen Anhängern durch die Festlegung von Regeln und Vorschriften eine besondere religiöse Identität. Die Schriften legen den Rahmen der Religion klar fest, bestimmen eine Reihe von heiligen Gesetzen und Ritualen für ihre Anhänger und schaffen mit ihren spezifischen Ritualen das Gefühl einer unabhängigen Religion.

In diesen Gesetzen und Vorschriften gibt es keine Hinweise auf Würdigung und Entwürdigung oder zulässige und unzulässige Angelegenheiten wie in anderen Scharia-Religionen. Das Yāresān-Gebet findet mit dem Zupfinstrument Tanbūr im Ğamġāna und mit dem Abhalten des Ğam-Rituals statt.¹⁰ Um diese Religion anzunehmen, gibt es spezielle Rituale, so dass Konvertierte gegenüber der Religion loyal werden und

⁸ Mackenzie 2002, S. 401-403.

⁹ van Bruinessen 1992, S. 205f.

¹⁰ Zarinkoub 1387, S. 96f.

„Haftan“ als ihre Führer und Ratgeber bezeichnen. Außerdem gibt es zu einem bestimmten Datum eine dreitägige Fastenperiode für die Gläubigen¹¹ und sie müssen an besonderen Tagen Nazr und Nīyāz durchführen (Nīyāz sind Speisen wie Früchte, Nüsse und Gerda, eine Art Brot aus Mehl, Weizen, Öl und Salz; Nazr ist der gekochte Opferfleisch von Tieren wie Hahn, Ziege, Schaf, Kuh. Alle genannten Lebensmittel werden während der Ğam-Zeremonie im Ğamkhana gesegnet).¹²

Missverständnisse im rituellen Abschnitt

Ğeyhūn-Ābadī war den Hauptquellen der rituellen Handlungen nicht treu. Im *Šāhnāme-ye Haqīqat* sehen wir, dass der Dichter einige der Rituale im Buch geändert oder einige neue Riten eingeführt hat.

Einige Beispiele davon sind wie folgt: Ğeyhūn-Ābadī hat verschiedene Charaktere wie Haftan und Haftwān und weitere Charaktere wie Haft Sardār in den Gedichten eingeführt, die Opfer zum Segnen ins Ğamkhana bringen. Zum Beispiel hat Benyāmīn Walnüsse, Davūd eine Kuh, Mošṭafā ein Kamel, Ramzbār ein Gerda, Bābā-yādegār Granatäpfel und Šāh-ebrāhīm einen Hahn mitgebracht. Natürlich sollte erwähnt werden, dass die Walnuss in der Yārī-Religion als Ergebnis der Bemühungen von Benyāmīn und der Granatapfel als Symbol von Bābā-yādegār betrachtet werden. Der Dichter hat diese beiden Symbole verkehrt herum benutzt (Seite 254, Strophe 4879 bis 4883).

Die Haft Sardār, eine Gruppe, die sich der Dichter selbst ausgedacht hat, bieten Opfer wie Ziegen, Melonen, Mandeln, Zucker, Fisch und andere Dinge wie einen Topf und ein Tischtuch dar (Seite 254-255, Strophen 4884 bis 4895). Ğeyhūn-Ābadī spricht außerdem von Haftawāna, deren Namen nicht mit dem Inhalt der Bücher aus der Solṭān Sahāk-Āra übereinstimmen. Sie bringen für den Ğam Qawut, die aus Weizen, Gerste, Mais, Erbsen, Reis, Linsen und Mungbohne bestehen (Seite 255, Strophe 4896-4900). Čeltanān bereitet Salz zu und bietet es dem Ğam an (Seite 255- Strophe 4901). Ğeyhūn-Ābadī entwirft eine Reihe von selbstbestimmten Gesetzen, indem er die Begriffe Nazr und Nīyāz mischt. Er betrachtet Granatapfel und Gerda als unblutige Opfer und glaubt daher, dass sie als Opfer mit einem Messer geschnitten werden sollten, und betrachtet auch Fische und Qawut als Opfer (Seite 255 – 256, Strophe 4905-4908).

¹¹ *Dīwān-a Gowra*, S. 67.

¹² *Dīwān-a Gowra*, S. 149.

Nach der Opfertradition der Yāri-Religion werden einige Körperteile des zu opfernden Tieres vor dem Kochen abgeschnitten. Der Dichter hat die Körperteile nach eigenen Vorstellungen geändert und meinte, dass einige andere Körperteile des Opfers abgeschnitten werden sollen (Seite 257, Strophe 4948). Er hat sogar nach eigenen Vorstellungen die Gebete der Ğam-Zeremonie geändert, bzw. ausgedehnt (Seite 259, Strophe 4974). Darüber hinaus ist seine Übersetzung der Gebete der Ğam-Zeremonie nicht authentisch und er fügte nach eigenen Vorstellungen einige Gebete hinzu (Seite 259, Strophe 4976 bis 4989).

Im Gegensatz zur Yāri-Religion, wo diese Begriffe kaum auftauchen, spricht der Autor von Ḥarām, Unrein, Sühne und versucht diese Begriffe im Rahmen der Geschichten abzubilden. Daher betrachtet er einige Tiere wie Hund und Schwein als unreine Tiere und glaubt, wenn man von dem Fleisch dieser Tiere isst, solle man sich taufen lassen und dafür Sühne leisten. Eigentlich aber spielt Taufen in den Ritualen und im Kalām der Yāri-Religion keine Rolle (Seite 307-308; Strophen 5951- 5968). Im Rahmen einer Geschichte von unreiner Qādera und mit der Änderung des Inhaltes der Geschichte erklärt er das zuvor genannte Fasten der Yāresān, das drei Tage dauert, für drei Tage und drei Nächte und unterteilt es in zwei dreitägige Fastenperioden. So hat er die Grundlagen und Prinzipien der Yāri-Religion einfach geändert. Darüber hinaus legte er besondere Opfer für bestimmte Nächte fest, die keine Grundlage in der Religion haben (Seite 339-343; Strophe 6576-6670).

Der Autor erlegt ein Fasten als Qawaltāsī-Fasten genau nach dem Ḥāwenkār-Fasten auf, das drei Tage dauert und keine rituelle Grundlage hat (Seite 346, Strophe 6725-6730). Er erlegt auch eine weitere 6-tägige Fastenperiode auf und bis zu mehreren Tagen danach, an bestimmten Daten, erachtet er besondere Opfer als notwendig, die keine rituelle Grundlage haben (Seite 347- 351; Strophe 6741- 6820).

In der Geschichte Kala-Zard werden die Opfer auf dem Grill gebraten und dann gesegnet. Es muss erwähnt werden, dass dieses Ritual keine rituelle Grundlage in der Yāri-Religion hat. Wir haben auch schon über Ḥalāl und Ḥarām des Opferfleisches diskutiert (Seite 353 -354; Strophe 6871-6889).

Der Autor hat über Sarsepāri ‘Ālī-Qalandar gesagt, dass er ein Anhänger von Šāh-ebrāhīm sei. Dies ist aber eine rein fiktive Behauptung. Die Geschichte der Loyalität der Haftan wurde im *Dīwān-a Gowra* ausführlich dargestellt.¹³ Bābā-yādegār (‘Ālī-Qalandar) akzeptiert Solṭān als seinen

¹³ *Dīwān-a Gowra*, Abschnitt Loyalität der Haftan.

Meister und Dāvūd als seinen Führer (Seite 418, Strophe 8100-8101). Ğeyhūn-Ābadī hat über die Loyalität des Bābā-yādegār gegenüber Šāh-ebrāhīm gesprochen, die rein fiktiv ist (Seite 418, Strophe 8104).

Er hat sogar sich als Besitzer der Essenz und einer der sieben Haftan gesehen. Diese Vorstellungen treten später in seiner kurdischen Poesie deutlicher zutage. (Seite 6, Strophe 82-83, Seite 31-32, Strophe 536-548, Seite 55-56, Strophe 999-1005, Seite 379, Strophe 7370).

Kosmologie der Yārī-Religion (heilige Geschichte)

Die Kalām in den folgenden Phasen von Solṭān Sahāk, das heißt vom 9. bis zum 13. Jahrhundert n. H. weisen nach und nach komplexere theologische und philosophische Fragen über die Welt und die Menschen und ihre Beziehungen untereinander auf. Mit anderen Worten, der Dialog tritt in die Bereiche der Kosmologie und Anthropologie ein. In der Periode von Seyyed Brākey Gowrān (1210-1290 n.H.) sind die verwendeten Wörter in Bezug auf ihre Bedeutung sehr komplex.

Aus der Perspektive des Kalām gab es am Anfang der Entstehung der Welt eigentlich nur Nicht-Existenz. Deswegen hatten Wasser, Feuer, Boden, Himmel, Jahr, Monat, Jahreszeiten, keine Bedeutung. Nur Hāwenkār (= Šāhebkār) existierte und sein Name war „Qodrat“;¹⁴ Dann nannte er sich „Šanṭiyā“ und „Yā“. Als die Wahrheit „Yā“ durchdrungen hatte, geht er im Meer der Gedanken unter und beschließt, das Universum zu erschaffen.¹⁵ Er erschafft aus seiner eigenen Existenz vier Könige und anschließend in der unendlichen Gegend der Nicht-Existenz er einen Ort namens „Dorr“, den er selbst betritt. Dann erschafft er darin zwei Personen namens „Ramz“ und „Režā“, anschließend dürfen die vier Könige Dorr betreten. In der Yārī-Religion werden diese sieben Personen als Haftan bezeichnet. Zum ersten Mal sind diese sechs Personen und die Wahrheit selbst hierarchisch einander anvertraut. So glauben die Yāresān, dass Khawenkar selbst diese Religion gewählt hat und ihr Anhänger geworden ist. (In Dorr wird die Wahrheit auch als Elāh bezeichnet). Die Haftan wollen Dorr verlassen, was in den Kalām als Sprengen von Dorr bezeichnet wurde. Aus diesem Prozess werden die Sonne und der Mond erschaffen, anschließend die Erde und die Jahreszeiten, und jeder der vier Wächter wird eine der Jahreszeiten

¹⁴ Dervish Noruz Sorani, 12. Jhdt. (n.H.), *Daftar-e Nowrūz* (Handgeschriebene Version) 1312 n.H, S. 265.

¹⁵ Ebenda, S. 267.

beschützen. Es sollte beachtet werden, dass jede der geographischen Richtungen und die vier Elemente zu einem von ihnen gehören und von einem von ihnen dominiert werden.¹⁶

Hier kann man eine Reihe der Unstimmigkeiten im *Šāhnāme-ye Haqīqat* in diesem Bereich erkennen:

Ĝeyhūn-Ābadī beschreibt die Entstehung zweier Welten (der Welt und des Jenseits) in den Versen 995 bis 1355 (siehe: 55-72). Er benutzt die religiösen Inhalte der Yārī-Religion, mischt sie mit anderen Gedanken und formuliert Inhalte, die nicht mit den Kalām der Yārī-Religion vereinbar sind. Während er Theologie und Kosmologie der Yārī-Religion ignoriert, erwähnt er Inhalte von *Thora* und *Koran* (Seite 58, Strophe 1045-1047) (Seite 57, Strophe 1020-1025).

Wie anhand der folgenden Verse sichtbar ist, basieren Ĝeyhūn-Ābadī's Beschreibungen über die Ereignisse des Jenseits und die Struktur von Himmel und Hölle vollständig auf islamischen Vorstellungen (Seite 72, Strophe 1341-1355).

Der Bereich der Essenz-Lehre und Diskussion über die heilige Geschichte und religiöse Konfiguration

Es dauert nicht lange, bis Hāwenkār beschließt, nach diesen Ereignissen, die laut „Kalām“ 1000 Jahre dauerten, den Menschen zu erschaffen. Er erschafft den Menschen aus dem Boden, zusammen mit einem Teil seiner eigenen Essenz.¹⁷ Deshalb ist der Mensch zweigeteilt, und wurde zu einem Austragungsort für die Auseinandersetzung zwischen dem Guten und dem Bösen. Nach der Schöpfung werden Khawenkar und sechs andere immer wieder in menschlicher Form unter die Menschen geboren und rufen im Körper von Propheten, Gelehrten, Weisen und Königen die Menschen auf den richtigen Weg, um sie zur Vollkommenheit zu bringen. Der Mensch, der ein Symbol für ein gemischtes Wesen mit den o. g. Gegensätzen ist, akzeptiert manchmal diese Einladung und widersetzt sich zu anderen Zeiten.

Laut „Kalām“ können die Haftan einzeln, zu zweit, zu dritt, oder sogar zu siebt unter den Menschen auftauchen. Ihre Anwesenheiten werden Essenz-Perioden genannt. Die Menschen sind entweder mit ihnen oder gegen sie und das Symbol der Menschen, die die Haftan begleiten, ist

¹⁶ Ebenda, S. 269.

¹⁷ Dervish Nowruz Sorani, 12. Jhdt. (n.H.), *Daftar-e Nowrūz* (Handgeschriebene Version) 1312 n.H., S. 158.

Haftwan. In jeder Essenz-Periode spielen sie ihre Rolle neben den Haftan. Nach dem „Kalām“ sind seit dem Beginn der Schöpfung der Menschen Haftan, Haftawāna und ihre Manifestationen unter den Menschen gewesen und ihre Anwesenheit dauert bis heute an. Viele dieser Essenz-Perioden wurden in den Kalām des *Dīwān-a Gowra* bestätigt.¹⁸

Haftan Essenzperiode	Soltān Sahāk	Pir Benyāmin	Dāvūd	Pir Mūsī	Moštafā	Ramzbār	Aḥmad
Perioden vor der Erschaffung des Universums, unvollständige Periode vor dem vollständigen Erscheinen und der Gegenwart Ḥāwenkārs inmitten der Menschheit, währenddessen eine oder mehrere der oben genannten Personen anwesend waren	Qodrat, Šantīyā Elāh Yā	Ġebra'īl	Esrāfil	Mikā'il	'Ezrā'il	Ramz	Rezā
	Mīr Ḥamze-ye 'Arab		'Ayār Šams	Moqbel Gūdarz	Neyze-ye Šešpar		Hābil
	Soltān Maḥmūd-e Ġaznavī	Ayāz-e Ġaznavī	Karam	Ḥasan-e Ġaznavī	Šamšām (Šamšīr-e Rostam)	Būzarġmher	Ġamšīd-e Kiyāni
Islamische Periode	'Alī	Salmān	Qanbar	Nošeyr	Zolfaqār	Fāṭeme bent-e Asad	Imam Ḥossein
Šāh Fazl-e Wali Āra	Šāh Fazl	Manšūr-e Ḥallāġ	Nasīmī	Zakariyā	Torka	'Eyna	Barre
Bohlūl Āra	Bohlūl	Lora	Raġab	Noġūm		Hātam	
Šāh Ḥwašīn Āra ¹⁹	Šāh Ḥwašīn	Kākā-rīvā	Ġalavī	Šahriyār	Reyhāna	Mīzard	Sotūn
Bābā Nā'ūš Āra	Bābā Nā'ūš	Aḥmad	Ḥamze	Šaleḥ	Qāzī		Qandīl
Bābā Sarhang Āra	Bābā Sarhang	Yaranġ	Garĉak	Qeyšar	sarang	Ramzbār	Tabriz
Bābā Ġalīl Āra	Bābā Ġalīl	Mīrzā-qolī	Bagtar	Saman	Sā'ī	Belqeys	Navā
Bābā Yādegār Āra	Bābā Yādegār	Alqāš	Zangī	Šakar	Seyyed Vešāl	Šarīfa	Seyyed Ḥīyāl

In der folgenden Tabelle betrachten wir diese Perioden in vergleichender Weise. Es sollte angemerkt werden, dass alle in einer Säule erwähnten Personen Manifestationen von einer der sieben Personen (Haftan) mit verschiedenen Namen, verschiedener Essenz und unterschiedlichen zeitlichen Perioden sind, was in den „Kalām“ des *Dīwān-a Gowra* und in den „Kalām“ der folgenden Perioden durch dieselbe Person, die in der Essenz-Periode von Soltān Sahāk präsent war, bestätigt wurde. Laut der Yāresān unterscheiden sich die erwähnten Personen in jeder Spalte der Tabelle nicht in der Art. Deshalb glauben die Anhänger der Yāri-Religion,

¹⁸ *Dīwān-a Gowra*, S. 72-85.

¹⁹ Shafii Kadkani 1386, S. 236-238.

dass alle Religionen, alles Gedankengut etc. berechtigt sind und sie können problemlos mit ihnen kommunizieren.

Die Tabelle deckt den Zeitraum vom Beginn der Schöpfung bis zum Ende der Ära von Bābā Yādegār ab und beinhaltet nicht die nachfolgenden Perioden, da sie sich nicht auf das Thema dieses Artikels beziehen. Der Abschnitt der Essenz-Periode vor dem ersten Erscheinen von Khawenkar in Form eines Menschen aus der Tabelle bezieht sich auf inhärente Erscheinungen. Jede Zeile bezieht sich nicht unbedingt auf eine bestimmte inhärente Periode, noch auf alle im Kalām erscheinenden Namen.

Kritische Interpretation des Šāhnāme-ye Haqīqat in den Bereichen der Theologie, der heiligen Geschichte und der religiösen Konfiguration

Der Schriftsteller hat mit der Verschiebung der Essenz und Charaktere, der Zuschreibung der Essenz-Eigenschaft an Charaktere, die keine rituelle Rolle hatten, und mit der Einführung neuer ritueller Akteure die heilige Geschichte der Yārī-Religion verändert, was in den letzten hundert Jahren zu Missverständnissen geführt hat: im Laufe der Zeit haben einige Autoren in ihrer eigenen Sprache Gedichte im Stil der Yāresān geschrieben und diese Konzepte verwendet (s. *Rūhtāw: az Šāhū tā Barzanġa*: Seyyed Mohammad Hosseini).

In der Ära von Ğeyhūn-Ābadī hat eine Person namens Māmnazar Garmīyānī²⁰ mit seinen Schülern Seyyed Fattāḥ und Pīrweis Sīyāḥčam Kirkuk, Irak gelebt. Gormiani behauptete, dass er Besitzer der Essenz wäre und stellte seine Schriften mit den heiligen Kalām gleich. Er nahm Veränderungen an der Essenz-Lehre, der Kosmologie und den Ritualen der Yārī-Religion vor. In *Borhān ol-Haq* wird berichtet, dass Seyyed Fattāḥ Pīrweis Sīyāḥčam der Verfälschung der Kalām bezichtigt.²¹ Auch Ğeyhūn-Ābadīs Besuch in Kirkuk und seine Verbindung mit dem Ğamḥāna von Seyyed Ebrāhīm Kirkūkī sind bekannt.²² Da Ğeyhūn-Ābadī und Māmnazar zur selben Zeit lebten, kann man die Überlappungen in ihren Ansichten sehen und es ist nicht unwahrscheinlich, dass zwischen ihnen der regelmäßige Austausch üblich war. Möglicherweise haben sie auch mit einer gemeinsamen Absicht diese neuen Begriffe und Konzepte geschaffen. Es gibt auch eine beträchtliche Anzahl von kurdischen Gurānī-Gedichten

²⁰ Hardawil Kakaei 1990, S. 34-36.

²¹ Elahi 1373, S. 254-256.

²² Interview des Schriftstellers mit Hardawil Kakaei.

von Ğeyhūn-Ābadī, die jetzt zum Kalām der Yārī-Religion zählen. Diese sind in 12 verschiedenen Versionen durch einen irakischen Gelehrten überprüft wurden.²³ Dies ist ein starker Hinweis auf die Anwesenheit von und Koordination durch Ğeyhūn-Ābadī zu seinen Lebzeiten. In den o. g. Gedichten wurden viele fiktive Charaktere wie Šafil und weitere, und viele neue Gruppen wie Haft Sardār, Haft Qawalṭās, Haft Kūzeĉī, Haft Farrāš und weitere hinzugefügt. (Seite 5, Strophe: 78, Seite 6, Strophe: 79, Seite 29-30, Strophe: 496-502, Seite 30, Strophe: 509-510, Seite 30, Strophe: 511-512, Seite 30, Strophe: 517-518, Seite 117, Strophe: 2243, Seite 195-198, Strophe: 3705-3778, Seite 387, Strophe: 7516-7518, Seite 388, Strophe: 7519-7522, Seite 388, Strophe: 7523-7524, Seite 388, Strophe: 7525-7527, Seite 388-389, Strophe: 7528-7531, Seite 389-391, Strophe: 7536-7567, Seite 391-392, Strophe: 7568-7592, Seite 384-386, Strophe: 7468-7495)

In der Strophe 731 (siehe Seite 42) wurden Haftan als acht Personen bezeichnet und der Autor meint, dass Solṭān Sahāk nicht zu den Haftan gehöre. Stattdessen betritt eine neue Person, Šāh-ebrāhīm az Haftawāna, unter dem Namen Rochiar den Kreis der Haftan. Das Wort „Rochiar“ bedeutet im Kalām und im Gurānī-Dialekt „Sonne“. In den Strophen von 736- 739 werden Ämter und Positionen erwähnt, die in den Kalām der Yāresān nicht vorkommen. In manchen Strophen spricht der Autor auch von Gruppen mit den Namen „Haft Sardār“, „Haft Qawalṭās“ und „Haft ...“, die er bereits in verschiedenen Essenz-Perioden verortet hatte (Seite 63, Strophe 1151 -1159, Seite 63-64, Strophe 1163 -1178, Seite 64-65, Strophe 1189 -1191, Seite 67, Strophe 1251, Seite 68, Strophe 1263 -1340).

Er schuf auch einen echten Charakter namens Šāfil, der von den Nachkommen Adams abstammt; er erzählt verschiedene Geschichten über ihn und beschreibt ihn als einen Besitzer der Essenz (Seite 117; Strophe 2236 -2243). Darüber hinaus begegnet uns eine neue Gruppe namens Sardār Kaferan (Seite 209-215, Strophe 3982-4105).

Die Geschichte von Šāh Rezā wird auch als Essenz-Periode betrachtet (Seite 273; Strophe 5249 -5259).

Liste anderer fiktiver Charaktere

Ein Charakter namens Ğosl od-dīn wird als Essenz-Manifestation von Šāh-ebrāhīm genannt (Seite 291-292; Strophe 5623-5649); die Geschichte von Dara

²³ Hardawil Kakaei 2015, S. 6-8.

Šīs; die Geschichte der Entstehung von Šāh-ebrāhīm; die Geschichte von Bābāyādegār und Šāh-ebrāhīm, die als zwei Söhne von Sahāk vorgestellt werden (Seite 392-396, Seite 402-404, Strophe 7782-7830, Seite 403-7805).

Ein anderes wichtiges Thema ist, dass Ğeyhūn-Ābadī die Essenz zwischen Haftan und Haftawāna austauscht, neue Personen als Haftan vorstellt und dabei ihre existentiellen Aspekte nicht berücksichtigt (Seite 30, Strophe 505). So fügte er eine neue Persönlichkeit namens 'Īsā zu Haftawāna hinzu (Seite 30; Strophe 507). Er vermischt Haftan und Haftawāna miteinander und berücksichtigt die rituellen Orte nicht (Seite 42, Strophe 740-752; Seite 57, Strophe 1023-1026; Seite 63, Strophe 1164-1168; Seite 67-68, Strophe 1247-1254; Seite 99, Strophe 1888; Seite 117, Strophe 2243-2245; Seite 155, Strophe 2973). Ṭayyār wird Šāh-ebrāhīm genannt und zu den Haftan gezählt (Seite 340, Strophe 6601, Seite 330, Strophe 6395-6399). Er hat auch die Namen Haftan und Haftawāna falsch erwähnt (S. 384, Strophe 7460-7463, S. 384, Strophe 7464-7467).

In den Strophen 974-994 (Seite 54) spricht er über Opferbringung und ewige Loyalität, während laut der Kalām Seyyed Moḥammad, der zu den Haftawāna gehörte, noch nicht existierte, um zum Zeitpunkt der Entstehung des ewigen Ğam anwesend zu sein.

Der Autor hat ebenfalls eine fiktive Geschichte für Hābīl und Qābīl und ihre Essenz-Manifestationen erfunden (in Strophen 2024-2025), was laut der Yārī-Religion widersprüchlich zur Position des Teufels ist²⁴ (Seite 94-98; Strophe 1793-1875, Seite 94, Strophe 1777).

In den Strophen 2925 bis 2944 (Seite 152) denkt er sich eine Essenz-Periode für die Kinder von Ya'qūb aus. Strophen 2911 -2956 (Seite 151 -153) sind völlig fiktiv. Ğeyhūn-Ābadī stellt fälschlicherweise Moses als Manifestation von Pīrmūsī dar (Seite 156 ; Strophe 2995). Im Allgemeinen basiert die Gesamtheit der Verse von 2994-3132 (Seite 156 -158) auf den historischen Überlieferungen des Alten Testaments. Der Autor schreibt den Charakteren Essenz zu und denkt sich fiktive Geschichten über sie aus. Ğeyhūn-Ābadī vermischt Geschichten aus dem Šāhnāme mit den Donadon-Glaubensvorstellungen der Yārī-Religion, im Gegensatz zu deren verbaler Authentizität (Seite 164 -166; Strophe 3133-3190). Es stellt auch die Geschichte der Gefährten von Kahf basierend auf der Qur'anischen Erzählung vor und schreibt ihnen Essenz zu (Seite 167-168; Strophe 3206-3221). Außerdem fügt er während der Bohlūl-Periode neue Namen zu den Haftan hinzu (Seite 225-

²⁴ van Bruinessen 2014, S. 8-13.

226, Strophen 4304-4318, Seite 221-232, Strophen 4221-4447). Dies betrifft auch die Perioden von Šāh-faẓl, Bābā-sarhang, Solṭān Maḥmūd und Bābā Nā'ūs (Seite 260-270, Strophe 4995-5207, Seite 272, Strophe 5229-5237, Seite 272-273, Strophe 5238-5248, Seite 303-310, Strophe 5882-6028). Die Namen der Haftan wurden außerdem während der Šāh Ḥwašīn-Periode verfälscht (Seite 276, Strophe 5309-5039). Darüber hinaus wiederholt der Dichter in der Ära von Šāh Ḥwašīn die meisten Personen seiner früheren fiktiven Perioden, passt sie mit ihren neuen Namen dieser Periode an und versucht so, ihre Periodizität zu beweisen. In der Nacherzählung der Periode von Šāh Ḥwašīn verwendet er schiitische und sufische Elemente und deren Namen und versucht, sie den Haftan und anderen Gruppen anzupassen (Seite 273-297; Strophe 5260-5757).

Ġeyḥūn-Ābadī erwähnt während der Solṭān-Ära eine andere Haftan Gruppe, darunter Šāh Ne'matollāh, Hāfez, Šāḥnabāt, Neẓāmī und zwei andere Unbekannte mit den Namen Lotḡollāh und Solṭān Ḥossein Amīr (Seite 317-318; Strophe 6132-6152). Zu seinen fiktiven Geschichten gehört auch die Geschichte von Benyāmīn, der zum Magier geht (Seite 320; Strophe 6185). Der Autor behauptet darüber hinaus, dass Pīrmūsī (Rokn od-dīn) Magier von Beruf war (Seite 320; Strophe 6190). Er schreibt auch, dass während des Ereignisses von Ġār-e Marno nur drei Begleiter (Yarī-Tan) und Ġalā (Moṣṭafā), in der Form eines Schwertes, den Solṭān begleiten (*Dīwān-a Gowra*, 65-67). Er rechnet Aiwat (Bābā-yādegār) und Ṭayyār, der ein rein fiktiver Charakter ist, zu den Haftan, während die Kalām deren Zugehörigkeit nicht bestätigen (Seite 340, Strophe 6595).

Bezüglich der Geschichte von Mīr Ḥosrow behauptet der Dichter, dass Solṭān Sahāk, der im Glauben der Yāresān Ḥawenkār ist und nie geheiratet hat, eine Frau und sieben Söhne mit ihr habe, und darüber hinaus, dass diese Söhne Haftawāna seien (Seite 374, Strophe 7273-7293).

Ġeyḥūn-Ābadī erkennt die sechste Essenz-Ära von Solṭān Sahāk an, sagt aber, dass es nach dieser Zeit keine siebte Essenz-Periode gebe (Seite 562, Strophe 10969). In der Vorstellung der Yāresān gilt die Essenz-Periode von Bābā Yādegār als siebte Essenz-Periode. Der Dichter selbst hat in verschiedenen Teilen seines Buches auf dieses Thema hingewiesen. Und die achte und letzte vollständige Essenz Periode ist die Periode von Baraka Gorān.

Anwendung fremder Ressourcen, die nicht Teil der Yārī-Religion (Ahl-e Ḥaqq) sind

Der Autor des *Šāhnāme-ye Ḥaqqīqat* verweist in seinem Buch zur Beschreibung

von Charakteren im Besitz des Inneren²⁵ und Besitzer der Essenz auf fremde Ressourcen, die in der Yārī-Religion nicht relevant sind. Ohne irgendeine Erklärung bezüglich der Validität dieser Quellen stellt er seine Behauptungen so dar, als ob sie die heiligen Yārī-Kalām widerspiegeln. Es folgt eine kurze Zusammenfassung dieser Quellen:

Das Alte Testament und das Neue Testament und der Koran:

(Seite 6, Strophe 84-119; Seite 10-12, Strophe 167-211; Seite 59, Strophe 1071; Seite 60, Strophe 1095; Seite 73, Strophe 1371; Seite 92-94, Strophe 1754-1792; Seite 99-103, Strophe 1885-1953; Seite 101, Strophe 1925-1926; Seite 117, Strophe 2236-2237; Seite 121-126, Strophe 2330-2425; Seite 148-151, Strophe 2838-2910; Seite 156-158, Strophe 2994-3032; Seite 158-159, Strophe 3033-3049; Seite 159, Strophe 3050-3063; Seite 160, Strophe 3065; Seite 160, Strophe 3077, Seite 162-163, Strophe 3099-3124, Seite 163, Strophe 3125-3132; Seite 168, Strophe 3211-3221; Seite 168-169, Strophe 3222-3230; Seite 170, Strophe 3245; Seite 170-172, Strophe 3250-3299).

Shahname von Ferdowsī:

(Seite 16, Strophe 291; Seite 154, Strophe 2971; Seite 155, Strophe 2973; Seite 155, Strophe 2981-2982; Seite 155, Strophe 2983; Seite 164, Strophe 3133-3134; Seite 164, Strophe 3144-3145; Seite 164, Strophe 3150; Seite 164-165, Strophe 3151-3152; Seite 165, Strophe 3155-3158; Seite 166, Strophe 3177; Seite 166, Strophe 3179-3182; Seite 166, Strophe 3188-3189; Seite 167, Strophe 3191-3205).

Sufi-Geschichten:

(Seite 20 - 22, Strophe 356 - 408; Seite 22, Strophe 410-428; Seite 187-192, Strophe 3538-3649; Seite 192-193, Strophe 3650-3674; Seite 239-252, Strophe 4573-4849; Seite 270-271, Strophe 5208-5228; Seite 273, Strophe 5249-5259; Seite 217-218, Strophe 4144-4167).

Geschichten des schiitischen Imamats:

(Seite 23 - 24, Strophe 429 - 444; Seite 186 - 187, Strophe 3519 - 3537; Seite 187 - 192, Strophe 3538 - 3649; Seite 202 - 208, Strophe 3853 - 3981; Seite 215, Strophe 4106-4116; Seite 218 - 221, Strophe 4168 - 4220; Seite 63, Strophe 1160 - 1162).

Ansichten der Alawiten in der Türkei über den Koran, dabei irrelevant für die Kalām:

(Seite 201; Strophe 3834-3840).

²⁵ In der religiösen Literatur der Yārī-Religion sind das Personen, die ein wenig Essenz besitzen, aber zu keiner bestimmten Essenz-Periode gehören und nur als Menschen gelten, die über dem Niveau der Allgemeinheit stehen.

Schlussfolgerung

Das Ergebnis unserer Forschung zeigt, dass wir bei dem Vergleich der Informationen des *Šāhnāme-ye Ḥaḡīqat* mit den Informationen der wesentlichen Werke der Yāri-Religion feststellen können, dass das *Šāhnāme-ye Ḥaḡīqat* weder hinsichtlich der religiösen Quellen, noch in den Bereichen der Kosmologie, Theologie und Anthropologie, noch im Bereich der Rituale der Yāresān mit den ursprünglichen religiösen Schriften übereinstimmt. Der Autor des *Šāhnāme-ye Ḥaḡīqat* war der Yāri-Religion grundsätzlich nicht treu. Es scheint, als ob er ein neues Buch geschrieben und es in den Rahmen der Yāri-Religion platziert hat. Es ist uns nicht klar, warum der Autor in dieser Weise vorging und welche Ziele er verfolgte, aber er hat Hindernisse für die tatsächliche Anerkennung dieser Religion geschaffen und die Forschungsarbeit der nachfolgenden Jahrzehnte beeinträchtigt.

Literaturverzeichnis

- Akopov, G. B. *Kordān-e gūnran*, Übersetzt von Sirous Izadi, Teheran: Hirmand, 1367.
- van Bruinessen, M. *Agha Shaikh and State: The Social and Political Structures of Kurdistan*, London: Zed Books, 1992.
- van Bruinessen, M. „Veneration of Satan among the Ahl-e Haqq of the Gūrān region“, *Fritillaria Kurdica*, Nr. 3, 4/ 2014, S. 8-13.
- Daftar-e Nowrūz* (Manuskript), Kermānšāh: Tekye-ye Heydarī-Tūtšāmī, 1312 n. H.
- Dīwān-a Gowra* (Manuskript), Kermānšāh: Tekye-ye Heydarī-Tūtšāmī, 1323.
- Edmonds, C. J. *Kurds, Turks and Arabs*, London: Oxford University Press, 1957.
- Edmonds, C. J. *The Beliefs and Practices of the Ahl-i Haqq of Iran*, London: Oxford University Press, 1969.
- Elahi, Nourali, *Borhān ol-Ḥaḡ*, Teheran: Jaihoon, 1373.
- de Gobineau, J. A., *Trois ans en Asie*, Paris: L. Hachette et cie, 1859.
- Hosseini, S. M. *Dīwān-a Gowra*, Kermānšāh: Bāg-e Ney, 1349.
- Hosseini, S. M. *Rūhtāw az Šāhū tā Barzanḡa*, Sulaimāniya: Šafān, 1389.
- Ivanow, w, *The Truth Worshippers of Kurdistan*, Series: Ismaili Society Series A , Volume 7 , leiden: E. J. brill, 1953.
- Jalali Moghaddam, M./ D. Safvat, „Ahl-e Ḥaḡq“, In: *Dāyerat ol-ma‘āref-e bozorg-e eslāmī*, Teheran: Našr-e Dāyerat ol-ma‘āref-e bozorg-e eslāmī, 1367.

Ġeyhūn-Ābadī Mokrī, N. *Šāhnāme-ye Haqīqat*, korrigiert durch Mohammad Mokri, Teheran: Institut Français de Recherche en Iran, 1345.

Kakaei, H. , *Šā'ir ow nāwdārān-i kākeī*, Baġdād: as-Saqāfa wa š-Šibāb, 1990.

Kakaei, H./ S. R. Bakhsi, *Dīwān-i Hāġ Ne'matollāh-i Ġeyhūn-Ābadī*, Kirkūk: Čāp tanhā bū nāwhoy yāresān-a, 2015.

Keppe I. G. *Personal narrative of a journey from India to England*, Philadelphia: Carey, Lea und Carey, 1827.

Khajeddin, S. M. *Sarsepordegān, tāriḥ wa šarḥ-e 'aqāyed-e dīnī wa ādāb o rosūm-e ahl-e Haq (yāresān)*, Tabrīz: Ḥoršīd, 1349.

Minorsky, V. „Ahl-i Hakk“, In: *The Encyclopedia of Islam*, Bd.1, Leiden, 1986.

Minorsky, V. *materiali dl'a izučeniya persiskoy sekti 'L'udi istini ili "Ali-Ilahi'*, moscow, 1911.

Minorsky, V. „Notes sur la secte des Ahl-e Haq“, *Revue du monde musulman*, 1920.

Minorsky, V. „Notes sur la secte des Ahl-e Haq - II“, *Revue du monde musulman*, 1921.

Minorsky, V. *Se goftār-e taḥqīqī dar ā'in-e ahl-e haq*, Übersetzt von Mohammad Ali Soltani und Maryam Banu Razazian, Teheran: Sohā, 1378.

Minorsky, V. „Sultan Sehak“, In: *The Encyclopedia of Islam*, Bd. 9, Leiden, 1997.

Rawlinson, H.C, *NOTES ON A MARCH FROM ZOHAB*, London: Royal Geographical Society, 1838.

Safizadeh, S. *Nāme-ye Saranġām*, Teheran: Hirmand, 1375.

Shafiei Kadkani, M. *Qalandariyye dar tāriḥ*, Teheran: Sokhan, 1386.

Suri, M. *Sorūd-hāye dīnī-ye Yāresān*, Teheran: Amir Kabir, 1344.

Taheri, T. *Saranġām*, Erbil: Ārās, 2007.

Zarrinkoub, A. *Arzeš-e mīrās-e šūfiyye*, Teheran: Amir Kabir, 1387.

Hafez's Approach towards the Problem of Moral Judgment

Masoud Faryamanesh¹

(pp 75 to 86)

Received: 27.07.2018; Accepted: 14.08.2018

Abstract


This paper studies the approach of Hafez towards the problem of moral judgment, according to current ethical terms. It is shown that Hafez's verses confirm a moral approach in normative ethics, which can be identified as virtue-based ethics. This approach is opposed to deontology and consequentialism, and it emphasizes on the virtues, or moral character. In moral judgment, one should theoretically consider moral character instead of rules, duties or consequences of actions. The paper discusses that the Hafez's virtue ethics approach, in itself, makes moral judgment practically impossible or very difficult; and avoids moral judgment, at least, for three reasons: a) the problem of moral judgment is an epistemological gap; b) the purpose of morality is to act correctly, which opposes moral judgment. Hence, according to Hafez, self-purification is prior to attempt to enjoin others; c) human life is totally under domination of fatality.

Key words

Virtue ethics, moral judgment, epistemological gap, fairness, fatalism.

¹ Academy of Persian Language and Literature,

E-mail: faryamanesh.masoud@gmail.com

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

رویکرد حافظ به مسأله داوری اخلاقی

مسعود فریامنش^۱

(صص ۷۵ تا ۸۶)

تاریخ دریافت: ۲۰۱۸/۷/۲۷؛ تاریخ پذیرش: ۲۰۱۸/۸/۱۴

چکیده

موضوع این مقاله بررسی رویکرد حافظ به داوری اخلاقی است. نخست نشان داده‌ایم که ابیات حافظ مؤید نظریه‌ای در اخلاق هنجاری است که امروزه از آن به نظریه اخلاق فضیلت تعبیر می‌شود و در برابر دو نظریه وظیفه‌گروی اخلاقی و نتیجه‌گروی اخلاقی قرار می‌گیرد. به موجب این نظریه، ظاهر عمل، حکم آن را از لحاظ حسن و قبح تعیین نمی‌کند، و از این رو، در داوری اخلاقی – البته در مقام نظر – بیش از هر چیز بایستی به باطن و منش اخلاقی فاعل نگریست. سپس نشان داده‌ایم که همین رویکرد فضیلت‌گروانه حافظ، داوری اخلاقی را – در مقام عمل – امری ناممکن و یا سخت دشوار جلوه می‌دهد و حافظ را وامی‌دارد که، دست‌کم، به سه دلیل از داوری اخلاقی پرهیز کند: الف) در داوری اخلاقی با خلاء معرفتی مواجهیم؛ ب) اخلاق اساساً برای عمل کردن است نه داوری کردن، و از این رو، اصلاح خود بر اصلاح دیگری تقدم دارد؛ ج) اعمال و احوال انسان تحت سیطره کامل تقدیر، اعم از جبر الهیاتی و جبر روان‌شناختی است.

کلیدواژه‌ها

اخلاق فضیلت، داوری اخلاقی، خلاء معرفتی، اصل انصاف، تقدیرگرایی.

^۱ فرهنگستان زبان و ادب فارسی، ایمیل: faryamanesh.masoud@gmail.com

Das moralische Urteil bei Hafiz

Masoud Faryamanesh¹

(S. 75–86)

Eingegangen: 27.07.2018; Angenommen: 14.08.2018

Zusammenfassung


Dieser Beitrag untersucht den Zugang von Hafiz zum Problem moralischer Urteile anhand gegenwärtiger ethischer Begrifflichkeiten. Es wird gezeigt, dass Hafiz' Verse eine moralische Perspektive innerhalb der normativen Ethik bestätigen, die als tugendethischer Ansatz identifiziert werden kann. Dieser Ansatz steht im Gegensatz zum Deontologismus und zum Konsequentialismus und betont Tugenden bzw. den moralischen Charakter. Bei moralischen Urteilen sollte man sich theoretisch auf den Charakter statt auf Regeln, Pflichten oder Handlungskonsequenzen stützen. Der Beitrag legt dar, dass der tugendethische Ansatz von Hafiz moralisches Urteilen an sich praktisch unmöglich oder zumindest äußerst schwierig macht – und moralisches Urteilen aus mindestens drei Gründen vermeidet:

- a) Das Problem moralischer Urteile ist eine erkenntnistheoretische Lücke;
- b) Das Ziel der Moral besteht im richtigen Handeln, was moralischen Urteilen entgegensteht. Daher ist gemäß Hafiz die Selbstreinigung der Aufforderung an andere vorzuziehen;
- c) Das menschliche Leben steht vollständig unter der Herrschaft des Schicksals.

Schlüsselwörter

Tugendethik, moralisches Urteil, erkenntnistheoretische Lücke, Fairness, Fatalismus.

¹ Akademie für Persische Sprache und Literatur,
E-Mail: faryamanesh.masoud@gmail.com

 Copyright © Der/Die Autor(en); Dieses Werk ist unter einer Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International (CC-BY-NC) Lizenz lizenziert.
Homepage: www.spektrumiran.com

Das moralische Urteil bei Hafis¹

Masoud Faryamanesh²

Herrn Professor Mostafa Malekiyan , gewidmet.

Das Thema dieses Artikels ist das moralische Urteil und die zusammenhängenden Elemente in dem *Diwan* von Hafis. Zur Förderung dieses Urteils aus dem Diwan haben wir versucht, herauszufinden, ob es möglich ist, Antworten auf neue Fragen der modernen Ethik aus dem Diwan zu gewinnen, die auch Hafis' Vorstellung darstellen können. Da wir in dieser Forschung die Geschichte mit neuen Fragen überprüfen, entspricht die Natur der Forschung einer erneuten Lektüre der Geschichte in ihrem traditionellem Sinne. Wir versuchen, nämlich einige Moralgesetze von Hafis mit Hilfe von modernen Idiomen zu analysieren und Fragen zu stellen, deren Antwort sowohl die Moraltheorie von Hafis als auch seinen Gesichtspunkt über das moralische Urteil erscheinen lässt.

Als die erste Frage wollen wir feststellen, was in dem *Diwan* als das Kriterium des Guten und Bösen betrachtet wird. Mit anderen Worten: was bezeichnet Hafis bei einem moralischen Urteil und bei dem Unterscheiden zwischen moralischen Guten und Bösen als den wichtigsten Faktor: die Handlung (wie im Deontologismus) oder die Motivation (wie in der Tugendpolitik) oder die Konsequenzen und Folgen (wie im Konsequentialismus)?

¹ Übersetzt von Parastoo Khanbani, Islamic Azad University, Central Branch.

² Persian Language and Literature Academy, email: faryamanesh.masoud@gmail.com

Die Fragen sind von der Bedeutung, weil die Antwort, die wir in dem *Diwan* finden, zeigt, was Hafis von dem moralischen Gesetz hält und ob er diesen Begriff als einen komplizierten oder überhaupt möglichen Begriff betrachtet.

Wir finden wohl die klarste Antwort auf diese Fragen in den Versen, in denen Hafis ein geistiges innerliches Leben nicht auf der äußerlichen Handlung beruhend, sondern auf deren Reinheit und Tugendhaftigkeit stützend sieht. Deswegen verlangt er von seinem Leser, dass er nicht auf die Äußerlichkeiten achtet, was von den charakteristischen Merkmalen der Asketen ist³, sondern die innerliche Absicht bewerten sollte. Anders gesagt: was bei Hafis das Gute und Böse in Hinsicht der Moral unterscheidet, ist vor allem die innerliche und wahre Absicht, nämlich die Beweggründe, Motive und Seele des Menschen.

Ein Vers dient uns hier als Beispiel dafür, dass Hafis' Aufmerksamkeit in Moral mehr auf die innerliche Moral der handelnden Person gerichtet ist als auf die Handlung an sich oder auf deren Folgen und Konsequenzen:

چون طهارت نبود کعبه و بتخانه یکیست / نبود خیر در آن خانه که عصمت نبود⁴

Angesichts des oben erwähnten Verses können wir uns vorstellen, dass Hafis daran glaubt, dass nicht die äußerliche Handlung, sondern die innerliche Reinheit oder Tugend bestimmt, was gut oder böse ist. Deswegen sollen wir bei einem moralischen Urteil besonders auf das Innere der Menschenseele schauen. Auch einige andere Verse deuten darauf hin, dass Hafis beim moralischen Urteil einen großen Wert auf das Unterscheiden zwischen der äußerlichen Handlung und inneren Absicht legt. Er verlangt zum Beispiel in einem Vers von einem, dem nur die äußerliche, anscheinend fehlerhafte Handlung von anderen genügt, um sie zu verurteilen, dass er bei diesem Urteil auf die innere Absicht schaut:

کمال صدق محبت ببین نه نقص گناه / هر که بی هنر افتد نظر به عیب کند⁵

Oder in einem anderen Vers sagt er einem tadelnden oberflächlichen Beobachter, der Hafis für seine Handlung verurteilt:

در شأن من به دُرْدکشی ظن بد میر / کالوده گشت جامه ولی پاکدامن⁶

In diesen Versen sieht man, dass Hafis nicht nur das Äußere und Innere unterscheidet, sondern in seinen Augen das moralische Urteil auf dem

³ Hāfez, *Dīwān-e Hāfez*, Parviz Natel Khanlari (Hrsg.), Teheran: Kharazmi, 1362, 72/ 1. (Bemerkung: Die Zitate aus dem Hafisischen Diwan sind so: die linke Zahl ist die Nummer von Ghaseln und die rechte Zahl ist Verszahl)

⁴ Ebenda, 213/ 6.

⁵ Ebenda, 188/ 2.

⁶ Ebenda, 335/ 4.

Innerlichen beruht. Besonders der letzte Vers weist darauf hin, dass die äußerliche Handlung seine innerliche Tugend nicht verletzt. Einer der bedeutendsten Verse, die offenbar auf die Tugendhaftigkeit von Hafis hindeuten, ist ein Vers, in dem er, mit seiner moralischen Intelligenz, die Absicht und Motivation und nicht die äußerliche Handlung als das Wesentliche für ein moralisches Urteil bezeichnet:

بر آستانه میخانه گر سری بینی / مزن به پای که معلوم نیست نیت او^۷

So können wir von allem, was bisher gesagt wurde, zu dem Ergebnis kommen, dass in dem *Diwan* von Hafis das moralische Urteil, theoretisch gesehen, (Siehe: die Fortsetzung des Artikels), in Hinsicht des inneren Zustands des Menschen gestaltet werden soll und nicht in Hinsicht der Handlung an sich und deren Konsequenzen.

In allen oben erwähnten Versen stellen wir fest, dass Hafis Anschauung über das moralische Urteil große Ähnlichkeit mit einer Theorie über die normative Ethik hat, die heute in der Moralphilosophie als Tugendethik bezeichnet wird. Das benötigt diese Erklärung, dass in der Tugendethik, deren Wurzeln auf die Werke und Denkansätze von Plato und auch Aristoteles zurückzuführen sind, und die als Gegensatz zu zwei Theorien des moralischen Deontologismus und Konsequentialismus steht, das Kriterium für das moralische Gute und Böse, die Absicht und Motivation, besser gesagt, die Seele und der Charakter des Menschen sind. Auf diese Weise entspricht der Begriff „richtige Handlung“, dem Begriff „Tugend“ oder „dem inneren Zustand“, des Menschen. Nach dieser moralischen Theorie hat der innere Zustand, der der Ursprung unserer Handlung ist, eine wesentliche Bedeutung. Der absolute Deontologismus oder absolute Konsequentialismus können uns nicht zeigen, ob etwas moralisch richtig ist.⁸

Mit dieser Erklärung kann man sagen, dass die Gedichte von Hafis eine Art von Tugendhaftigkeit behalten, wonach das Kriterium des Guten und Bösen die Reinheit und Tugendhaftigkeit der Seele ist und in einem moralischen Urteil und in der Bewertung der Richtigkeit der Handlung die Absicht des Menschen eine wesentliche Rolle spielt. Eine andere Frage lautet: ist mit so einer moralischen Anschauung in dem *Diwan* von Hafis ein moralisches Urteil überhaupt möglich? Diese Frage kann so beantwortet werden: obwohl Hafis' Gedichte die Seele und Absicht des Menschen als

⁷ Ebenda, 397/ 5.

⁸ Für ausführliche Erklärung über Tugendethik siehe: Frankena, William. K., *Ethics*, Englewood cliffs: Prentice-Hall, 1963, S. 47-54.

das Kriterium für das Gute und Böse der menschlichen Handlungen sehen, taucht hier aber ein Problem auf: genau diese tugendorientierte Anschauung macht ein moralisches Urteil in der Praxis fast unmöglich.

Mit weiteren Untersuchungen in dem *Diwan* von Hafis können wir folgenden Argumente finden, die diese Theorie bestätigen:

- 1) Der epistemologische Spalt in einem moralischen Urteil: in dem *Diwan* gibt es anscheinend zwei Gebiete, auf denen es einen epistemologischen Spalt herrscht und dieser Spalt an sich ein moralisches Urteil unmöglich macht. Der eine Spalt gibt es auf dem Gebiet der gegenwärtige Moralzustand des Menschen und der andere auf dem Gebiet seines zukünftigen Moralzustands⁹. Über das erste Gebiet gehen wir noch einmal auf den letzten Vers zurück:

بر آستانه میخانه گر سری بینی / مزن به پای که معلوم نیست نیت او¹⁰

Obwohl Hafis in diesem Vers das Erkennen der guten oder bösen Handlung von der Absicht und dem innerlichen Zustand des Menschen abhängig sieht, aber meint er auch zugleich, dass das Wissen der Absicht und den gegenwärtigen Moralzustand eines Menschen nicht möglich ist. Das heißt: das ist zwar richtig, dass die Absicht des Menschen das Kriterium der Richtigkeit oder Nichtrichtigkeit seiner Handlung ist, aber was hier problematisch ist, ist die Tatsache, dass Menschen als Beobachter und Richter keinen Zugang zu dem Inneren von anderen Menschen haben und nicht wissen, was bei denen hinter der Kulisse passiert und dabei mit einem epistemologischen Spalt konfrontiert sind. Deswegen sollen wir über den gegenwärtigen Moralzustand der Menschen schweigen und kein Urteil abgeben. Aber der zweite Grund, warum ein moralisches Urteil unmöglich wird, ist die Stelle, wo wir über die moralische Vergangenheit und Zukunft von anderen mit einer epistemologischen Spalt konfrontiert sind.

نامیدم مکن از سابقه لطف ازل / تو پس پرده چه دانی که که خوب است و که زشت¹¹

Aufgrund des oben erwähnten Verses ist uns die Moral in der Zukunft, mit anderen Worten, die Erlösung oder Nichterlösung der handelnden Person (durch die Einwirkung der göttlichen Gnade oder Indignation) verborgen.

Was also hier als der Grund für diesen epistemologischen Spalt betrachtet wird, ist der göttliche Akt, das heißt, die Gnade oder Indignation

⁹ Es kann auch so einen epistemologischen Spalt in der Vergangenheit der Menschen geben; das betrifft aber nicht unser Thema in diesem Artikel.

¹⁰ Ḥāfez, *Dīwān-e Ḥāfez*, Parviz Natel Khanlari (Hrsg.), Teheran: Kharazmi, 1362, 397/ 5.

¹¹ Ebenda, 78/ 5.

Gottes und nicht die Handlungen, Motivationen und innerliche Absicht einer Person. Deswegen ist es möglich, dass einer, den wir in seinen gegenwärtigen Zustand als böse bezeichnen, in der Zukunft durch Gottes Gnade erlöst wird. Es gibt auch diese Möglichkeit, dass einer, der in dem gegenwärtigen Zustand in unseren Augen (als ein Beobachter der Moral) gut ist, durch Gottes Indignation nicht erlöst wird. Und von diesem gegenwärtigen und zukünftigen Zustand weiß nur Gott Bescheid; und wir wissen nicht, wer bei Gott, dem Allwissenden, und mit seinen Kriterien, gut oder böse ist, weil wir nur Menschen und keine Götter sind. Anders ausgedrückt können wir nur dann von den verborgenen Handlungen und Stimmungen der Menschen und deren gegenwärtigen und zukünftigen Moralzustand Bescheid wissen, wenn wir an die Stelle Gottes treten und die Menschen durch seine Augen betrachten. So steht Hafis Erachtens das moralische Urteil außerhalb des menschlichen Wissens und nur Gott kann so ein Urteil abgeben und jeder Versuch auf diesem Gebiet steht im Widerspruch mit der Verehrung Gottes und gleicht der Ungläubigkeit. Aus diesem Grund sieht so ein weiser Gelehrte wie Hafis, gleichgesinnt mit Abū Sa'īd abi l-ḥayr, dem freimütigen Scheich aus ḥorāsān, der das Richten als Blasphemie betrachtet¹² die Lösung darin, dass die Menschen versuchen sollen, sich selbst zu verbessern und das Richten über das Gute und Böse, Gott und den „Auferstehungstag“ überlassen, den Tag, an dem die Wahrheit auftaucht und der wahre Richter der Welt die Maske von dem Gesicht der Guten oder Bösen runterfallen lässt:

فردا که پیشگاه حقیقت شود پدید / شرمنده رهروی که عمل بر مجاز کرد¹³

گوییا باور نمی‌دارند روز داوری / کاین همه قلب و دغل در کار داور می‌کنند¹⁴

2) Die Moral braucht man, um danach zu handeln und nicht um über anderen zu richten: der zweite Grund für die Unmöglichkeit eines moralischen Urteils ist in dem *Diwan* von Hafis die Tatsache, dass Hafis Erachtens die Menschen die Moral brauchen, um danach zu handeln und nicht um anderen zu beurteilen. Anders gesagt: nach Hafis hat eine Selbstverbesserung Vorrang vor der Verbesserung der Anderen. Jeder trägt Verantwortung für seine eigene Handlung und nicht für die Handlung von Anderen. Es liegt auf der Hand, dass die Moral insbesondere in der Welt

¹² Siehe: Moḥammad ibn-i Monawwar, *Asrār ot-towḥīd fī maqāmāt-e abī sa'īd-e ab-e l-ḥayr*, Mohammad Reza Shafiee Kadkani (Hrsg.), Teheran: Agah, 1366, 1/ S. 284.

¹³ Ḥāfez, *Dīwān-e Ḥāfez*, Parviz Natel Khanlari (Hrsg.), Teheran: Kharazmi, 1362, S. 129/7.

¹⁴ Ebenda, 194/3.

der Traditionen immer auf die Entwicklung der Tugend und Prinzipien gerichtet ist, wonach man handeln soll; Prinzipien, die auf verschiedenen Weisen wie durch Erziehung und Bildung und persönliches Streben zu gewinnen sind. Es ist also nicht zu bezweifeln, dass ein moralisches Leben immer mit einer Neigung zu guten Taten, Handlung nach hochwertigen Prinzipien in verschiedenen Umständen und das Vermeiden der sinnlichen Niedrigkeiten verbunden ist.

Der *Diwan* von Hafis (obwohl es in erster Linie eine Gedichtsammlung ist) besteht aus Versen, die auf moralische Gesetze (wie das Vermeiden von Heuchelei, Egoismus; Verleumdung, Fanatismus usw.) beziehen.

Wie jeder andere gewissenhafte Gelehrte glaubt auch Hafis daran, dass die Moral mehr als mit Richten und Beurteilen, mit der Entwicklung der niederen Seele zur göttlichen Seele verbunden ist. Hafis glaubt, dass man große Geschicklichkeiten und Anstrengungen benötigt, um so einen Lebensstil zu gewinnen.

Wenn wir diejenige Gedichte von Hafis berücksichtigen, die moralische Prinzipien beinhalten, bemerken wir, dass er einerseits an moralischen Gesetzen und Prinzipien wie Freundlichkeit, Vermeidung von Egoismus, Fanatismus, Heuchelei und Beleidigung der anderen festhält; und andererseits kein moralisches Urteil abzugeben will. Und genau diese Konzeption von der Moral veranlasst, dass Hafis den scheinheiligen Asketen, der sich selbst als erlöst sieht und Hafis wegen seiner äußerlichen Handlung tadelt, daran erinnert, dass man ein moralisches Leben, nicht durch Beurteilung der Handlung von anderen Menschen, sondern durch sein Streben nach Selbstverbesserung erlangt.

مکن به چشم حقارت نگاه در من مست / که آبروی شریعت بدین قدر نرود^{۱۵}

Diese beeindruckende Bedeutung ist in zwei Versen ausgedrückt und zeigt, dass Hafis eine Priorität auf die Selbstverbesserung und nicht auf die Verbesserung der anderen setzt (was eine moralische Handlung voraussetzt) und man kann behaupten, dass er bei dem Dichten dieser Verse von Koran inspiriert war.

عیب رندان مکن ای زاهد پاکیزه سرشت / که گناه دگری بر تو نخواهند نوشت
من اگر نیکم اگر بد تو برو خود را کوش / هر کسی آن درود عاقبت کار که کشت^{۱۶}

¹⁵ Hāfez, *Dīwān-e Hāfez-e Šams od-dīn Moḥammad Hāfez-e Šīrāzī*, Mohammad Qazvini - Qasem Ghani (Hrsg.), Teheran: Gol Āzīn, 1387, 224/ 6.

¹⁶ Hāfez, *Dīwān-e Hāfez*, Parviz Natel Khanlari (Hrsg.), Teheran: Kharazmi, 1362, 75/ 1-2.

Aus diesem Grund kommen wir zu der Schlussfolgerung, dass Hafis mit der Inspiration von Koran empfiehlt, dass man moralisch richtende und tadelnde Verurteilungen mit der Absicht, anderen zu verbessern, vermeiden und sich selbst verbessern soll, weil jeder nur für seine eigene Handlung verantwortlich ist. Das ist eine Auffassung, die uns an den sehr bekannten Koranvers¹⁷ und einen Spruch von Imam 'Alī¹⁸ erinnert:

Diese Versen von Hafis und diese Koranverse und Überlieferungen verweisen darauf, dass der Mensch selbst wohl unbewusst eine Neigung zum Sündigwerden hat und deswegen sich möglichst um die Verbesserung seiner Fehlerhaftigkeiten und Mängel bemühen soll und nicht um die Verbesserung der Fehler von anderen, indem er seine eigene Fehler ignoriert.

Auch psychologisch gesehen sind diejenige, die das Leben von anderen unter die Lupe nehmen und ihre eigene Fehler übersehen, nicht mehr fähig, ein moralisches Leben zu führen und versäumen ihre eigene Verantwortung für ein bedeutungsvolles Leben.

تو نیک و بد خود هم از خود بپرس / چرا دیگری بایدت محتسب¹⁹

Es muss auch hinzugefügt werden, dass genau Hafis' Überzeugung von der persönlichen Verpflichtung ihn zum Befolgen des Prinzips von Gerechtigkeit führt. Sogar wenn der Mensch diese Fähigkeit besitzen würde, die innerliche Absicht von anderen wahrzunehmen und von allen verborgenen Handlungen der anderen Bescheid zu wissen, und die Religion ihn auch dazu berechtigt hätte, die anderen zu beurteilen, behinderte ihn nach Hafis das Prinzip der Gerechtigkeit von so einer Beurteilung, weil nach diesem Prinzip ein Mensch selbst nach den Empfehlungen handeln soll, die er den anderen mitgibt; und wenn er jemandem etwas untersagt, soll er selbst das vermeiden.

مرا که نیست ره و رسم لقمه پرهیزی / چرا مذمت رند شرابخواره کنم²⁰

¹⁷ Der *Koran*, 16: 164; Ebenda, 74: 38.

¹⁸ Der Satz von Imam 'Alī lautet: Leute! Wohl denen, die nur ihre eigene Mängel sehen und die Mängel der anderen nicht enthüllen. Wohl denen, die zu Hause sitzen und ihre eigene Mahlzeit essen und Gott gehorchen und über ihre eigene Sünde weinen und sind mit ihren eigenen Angelegenheiten beschäftigt, sodass die anderen vor ihren Beschädigung geschützt sind). Siehe: *Nahj al-Balāgha*, Seyyed Jafar Shahidi (Hrsg.), Teheran: 'Elmī wa Farhangī, 1370, S. 185f.

¹⁹ Ḥāfez, *Dīwān-e Ḥāfez*, Parviz Natel Khanlari (Hrsg.), Teheran: Kharazmi, 1362, qaṭa'āt.

²⁰ Ḥāfez, *Dīwān-e Ḥāfez Šams od-dīn Moḥammad Ḥāfez-e Šīrāzī*, Mohammad Ghazvini-Qasem Ghani (Hrsg.), Teheran: Gol-Azin, 1387, 350/3; Siehe auch dazu: Ḥāfez, *Dīwān-e Ḥāfez*, Parviz Natel Khanlari (Hrsg.), Teheran: Kharazmi, 1362, 342/8, in dieser Korrektur ist der erste Vers dieses Gedichts so geschrieben:

مرا که از زر تمغاست ساز و برگ معاش / چرا مذمت رند شرابخواره کنم

So kann man sagen, dass es genau Hafis' Auffassung von dem Prinzip der Gerechtigkeit war, die seinen Glauben an die Gerechtigkeit von der heuchlerischen Scheinheiligen, die nicht nach ihren eigenen Predigten lebten, trennt. Und das veranlasst Hafis, diese Prediger scharf zu kritisieren:

عنان ز میکده خواهیم تافت زین مجلس / که وعظ بی عملان واجب است نشنیدن²¹

Nach Hafis predigen diese Scheinheiligen allen Menschen, nach religiösen Prinzipien zu leben und Sünden zu meiden, sie selbst aber halten nicht an diesen Prinzipien fest. Hafis entdeckt scharfsichtig diese Gegensätzlichkeit in der Lebensweise dieser Prediger und warnt den Leser seines *Diwans* vor denen:

واعظان کاین جلوه در محراب و منبر می کنند / چون به خلوت می روند آن کار دیگر می کنند²²

Und in der Form einer Frage tadelt er sie streng, warum sie in ihren Predigten die Leute zur Buße auffordern, aber ihre eigenen Sünden nicht büßen:

مشکلی دارم ز دانشمند مجلس باز پرس / توبه فرمایان چرا خود توبه کمتر می کنند²³

Auch in diesem Fall verzichtet Hafis auf ein moralisches Urteil und anstatt ein moralisches Urteil abzugeben, betont er auf eine moralische Lebensweise, deren Grundlage auf der Entwicklung der Tugend und dem Gebrauch von moralischen Prinzipien basiert.

3) Glaube an den Fatalismus: in dem Glauben an die Unmöglichkeit eines moralischen Urteils spielt der Fatalismus eine bedeutende Rolle für Hafis.

Ob der handelnde Mensch die Willensfreiheit besitzt, ist die notwendige Voraussetzung für das Möglichsein eines moralischen Urteils. Andernfalls bleibt seine Handlung außerhalb des moralischen Urteils. Wenn jemand auf dem Gebiet des menschlichen Lebens an eine Art Determinismus glaubt, wäre ein moralisches Urteil kein Thema mehr. Hier ist eine Erklärung über Hafis' Glauben an den Fatalismus nötig. Dazu brauchen wir zwei Begriffe, nämlich den „theologischen Determinismus“ und den „psychologischen Determinismus“ zu definieren:

a) Der theologischer Determinismus: die Leser, die mit Hafis' Denkweise und Gedichte vertraut sind, wissen schon, dass eine der wichtigsten Grundlagen der philosophischen Anthropologie bei Hafis sein Glaube an einen theologischen Determinismus ist, wonach der Mensch ein Wesen unter einer kausalen Vorbestimmtheit ist und keinen freien Willen besitzt, d. h.: der Mensch steht in allen seiner Handlungen unter Gottes Willen:

²¹ Ebenda, 385/7.

²² Ebenda, 194/1.

²³ Ebenda, 194/2.

نقش مستوری و مستی نه به دست من و توست / آنچه سلطان ازل گفت بکن آن کردم^{۲۴}

Anders gesagt ist alles im Leben eines Menschen vorbestimmt.

در پس آینه طوطی صفتم داشته‌اند / آنچه سلطان ازل گفت بگو می‌گویم^{۲۵}

In Wirklichkeit ist der Mensch, ob er ein guter oder ein schlechter Mensch ist, ob er eine Blume oder einen Dorn verkörpert, in der Hand eines Gärtners, der ihn so pflegt wie er will:

من اگر خارم اگر گل چمن‌آرایی هست / که از آن دست که او می‌کشدم، می‌رویم^{۲۶}

Nach Hafis sind die menschlichen Handlungen, ob gut oder schlecht, nicht beurteilbar, weil alles im menschlichen Leben vorbestimmt ist und alle Menschen in dieser Hinsicht eine gemeinsame Natur und ein gemeinsames Schicksal miteinander teilen. Also mahnt Hafis vor einem Richten über die Handlungen von anderen und meint, dass in jeder Handlung Gottes Willen einwirkt und das als Gottes Absicht betrachtet werden muss. So sind unter Menschen einige, Sünder und einige Unschuldige; es gibt also keinen Grund für einen Menschen auf sich selbst stolz zu sein:

برو ای ناصح و بر دردکشان خرده مگیر / کارفرمای قدر می‌کند این من چه کنم^{۲۷}

مکن به چشم حقارت نگاه در من مست / که نیست معصیت و زهد بی مشیت او^{۲۸}

b) Der psychologische Determinismus: der zweite Art von Determinismus, der in Hafis' *Diwan* zu erkennen ist, ist der psychologische Determinismus. Dementsprechend ist der Mensch zu Fehler und Sünden veranlagt, weil sowohl sein Wissen als auch seine Fähigkeiten beschränkt sind. Diese veranlagte Grundlage für Fehler und Sünden ist im *Diwan* als Erbsünden von Adam ausgedrückt. Mit Adams Sünde und seinem Abstieg verliert die ganze Menschheit ihre engelhaftige Unschuld, die sie vor dem Abstieg hatte, und vererbt die Sünde. Deswegen hält Hafis die Fehler von Menschen, die Wurzeln in der vererbten Sünde haben, nicht für etwas Verachtenswertes und sieht die Sünder nicht mit Verachtung:²⁹

جایی که برق عصیان بر آدم صفی زد / ما را چگونه زبید دعوی بی‌گناهی^{۳۰}

نه من از خلوت تقوی به‌درافتادم و بس / پدرم نیز بهشت ابد از دست بهشت^{۳۱}

²⁴ Ebenda, 312/6.

²⁵ Ebenda, 273/2.

²⁶ Ebenda, 373/3.

²⁷ Ebenda, 337/3.

²⁸ Ebenda, 397/6; und für andere Beispiele, siehe: Ebenda, S. 8/5, 12/5, 306/4, 339/8, 410/2.

²⁹ Siehe: Soroush, Abd ol-Karim, "Resāle dar Modārā", *Madrese*, Nr. 4, 1385, S. 9f.

³⁰ Hāfez, *Dīwān-e Hāfez*, Parviz Natel Khanlari (Hrsg.), Teheran: Kharazmi, 1362, 480/13.

³¹ Ebenda, 78/6; Siehe auch: Ebenda, S. 360/10.

Was immer der Grund für diese vererbte Sündigkeit wäre, ist der Mensch in Hinsicht des Wissens und der Fähigkeiten ein beschränktes Wesen und deswegen ist der Wunsch zum Erreichen der Vollkommenheit oder der Wunsch, einen perfekten Menschen zu werden, nur reine Phantasie. Und die Behauptung der Unschuld ist unbegründet und übertrieben. Und der Versuch von denen, die anderen zu beurteilen, ist zwecklos:

این چه عیب است کز آن عیب خلل خواهد بود/ و بود نیز چه شد مردم بی عیب کجاست؟^{۳۲}
آدمی در عالم خاکی نمی آید به دست/ عالمی دیگر نباید ساخت وز نو آدمی^{۳۳}

Aufgrund dieser Verse kann man sagen, dass der Glaube von Hafis an die vererbte Sündhaftigkeit der Menschen und die Ähnlichkeit von der Natur und dem Schicksal von allen Menschen ihm Anlass gibt, die Menschen davor zu mahnen, kein moralisches Urteil abzugeben, weil sowohl der Beurteilende als auch der Beurteilte in wesentlichen Mangelhaftigkeiten und Fehlritte ähnlich sind. Warum muss man also überhaupt über andere richten, wenn alle Menschen nur ein vorbestimmtes Leben führen?³⁴

Hier taucht eine Frage auf: wenn Hafis das moralische Urteil aufgrund der erwähnten Argumente für unmöglich hält, warum kritisiert er in verschiedenen Versen, Asketen, Scheiche, Sufisten, Richter der Scharia und Polizei der Moral? Deutet das auf einen Widerspruch in seinem Denken hin? Um diese Frage zu beantworten, besser gesagt, um diesen Widerspruch zu beseitigen, muss man auf einen sehr bedeutenden Punkt im Hafis' Leben und in seiner religiösen Anschauung achten, nämlich auf den Unterschied zwischen diesen zwei Arten von Sünden:

- a) Die Sünden, die der Mensch in seinem privaten Sphäre begeht, die nur ihn und seinen Gott angehen .
- b) Die Sünden, die der Mensch zu anderen Menschen (oder auch zu der Natur) begeht, wie Heuchelei, Betrug, Verleumdung, Gewalttätigkeiten usw.

³² Ebenda, 25/8.

³³ Ebenda, 461/8; Siehe auch: Ebenda, S. 27/3.

³⁴ Hier sind zwei Punkte erwähnenswert: der erste Punkt ist diese Tatsache, dass der Glaube an den Determinismus nur das moralische Richten, und nicht die moralische Empfehlung, ausschließt, weil ein moralisches Urteil, nachdem eine Handlung getan ist, abgegeben wird; aber eine Empfehlung an sich, da sie vor einer Handlung ausgesprochen wird, ein determinierter Faktor in dem Tun einer Handlung ist. Mit anderen Worten hebt der Glaube an den Determinismus weder die Erziehung, wozu auch eine moralische Empfindung zählt, noch eine Rechtsstrafe auf.

Der zweite Punkt lautet, dass der Glaube an die Beschränkung des Wissens und der Fähigkeiten des Menschen dem Glauben der Willensfreiheit entsprechen kann, indem man an die Willensfreiheit glaubt, zugleich aber die Weite des Wissens und der Fähigkeiten des Menschen als beschränkt betrachtet und das Erreichen einer absoluten Vollkommenheit als unrealistisch sieht.

Die erste Gruppe von Sünden wird im Islam als „das Recht Gottes“ und die zweite Gruppe als „das Recht der Menschen“ bezeichnet. Die erste Gruppe ist persönlich und die zweite gesellschaftlich. Hafis betrachtet die erste Gruppe mit Nachsicht und zählt sie nicht zu Sünden, weil sie seiner Meinung nach den anderen keine Beleidigung zufügen. Aus diesem Grund glaubt Hafis, dass es die zweite Gruppe von Sünden ist, die den anderen schadet und denen Leid und Schmerz bereitet:

باده‌نوشی که درو روی و ریایی نبود/ بهتر از زهدفروشی که درو روی و ریاست^{۳۵}

می خور که صد گناه ز اغیار در حجاب/ بهتر ز طاعتی که به روی و ریا کنند^{۳۶}

فقیه مدرسه دی مست بود و فتوی داد/ که می حرام ولی به ز مال اوقاف است^{۳۷}

Den anderen nicht zu schaden, ist für Hafis das hochwertigste Prinzip im Leben.³⁸ Er ist so in seiner Meinung beständig, dass er die Erlösung der Menschen in dieses Prinzip sieht.³⁹

دلش به ناله میازار و ختم کن حافظ / که رستگاری جاوید در کم آزار است^{۴۰}

Das ist klar, dass die erste Gruppe von Sünden nach Hafis keine Beleidigung der anderen verursacht. Deswegen ist sie der zweiten Gruppe gegenüber nicht bedeutend.

مباش در پی آزار و هر چه خواهی کن/ که در طریقت ما غیر از این گناهی نیست^{۴۱}

Da die erste Gruppe in der persönliche Sphäre begangen werden, sind sie nicht relevant und Hafis hofft, dass sie mit Gottes Absicht und Erbarmen verziehen werden.

کام از جهان بران که ببخشد خدا گناه/ روزی که رخت جان به جهان دگر کشیم^{۴۲}

لطف خدا بیشتر از جرم ماست/ نکته سر بسته چه گویی خموش^{۴۳}

Aber die zweite Gruppe von Sünden, die in der Gesellschaft und zu anderen Menschen begangen werden, haben große nachteilige Wirkungen und verursachen die Beleidigung der anderen. Heuchelei verdirbt zum

³⁵ Ebenda, 25/4.

³⁶ Ebenda, 191/6.

³⁷ Ebenda, 45/4; Siehe auch: Ebenda, S. 9/10, 345/7, 462/3.

³⁸ Ashouri, D. 'Erfān wa rendī dar še'r-e Hāfez, Teheran: Nashre Markaz, 1379, S. 346.

³⁹ Es ist auch nicht zu übersehen, dass Hafis Gottes Gnade für den wichtigsten Faktor für die Erlösung der Menschen hält und danach die menschliche Handlung als wichtig bezeichnet. Und unter menschlichen Handlungen ist für ihn, die anderen nicht zu beleidigen wichtiger als die Befolgung der religiösen Gesetze.

⁴⁰ Hāfez, *Dīwān-e Hāfez*, Parviz Natel Khanlari (Hrsg.), Teheran: Kharazmi, 1362, 67/10.

⁴¹ Ebenda, 76/6; für andere Beispiele, siehe: Ebenda, 25/7, 109/6, 266/3, 337/7.

⁴² Hāfez, *Dīwān-e Ġazal-hāye Hāfez*, Salim Neysari (Hrsg.), Teheran: Enteshārāt-e Beyn-ol-melalī-ye Al-Hodā, 1371, 334/5.

⁴³ Hāfez, *Dīwān-e Hāfez*, Parviz Natel Khanlari (Hrsg.), Teheran: Kharazmi, 1362, 279/3; für andere Beispiele; Siehe auch: Ebenda, 249/6, 264/2, 279/1, 332/5, 334/5, 343/6.

Beispiel den religiösen und seelischen Glauben der Menschen und fügt ihnen Leid und Seelenschmerz zu.

آتش زهد و ریا خرمن دین خواهد سوخت/ حافظ این خرقة پشمینه بینداز و برو^{۴۴}

Diese Sünden führen dazu, dass die Menschen das Vertrauen in die Religion verlieren und sogar eine Abneigung dagegen empfinden und keinen Respekt dafür haben.

ما را به رندی افسانه کردند/ پیران جاهل، شیخان گمراه^{۴۵}

کردار اهل صومعهام کرد می پرست/ این دوده بین که نامه من شد سیاه ازو^{۴۶}

Die Versen also, die auf das Untersagen des moralischen Urteils beziehen, deuten auf die erste Gruppe der Sünden hin, auf die Sünden nämlich, die in der persönlichen Sphäre des Menschen begangen werden. Mit dieser Anschauung darf jeder Mensch nur sich selbst zu beurteilen.

در شأن من به دردکشی ظن بد میر/ کالوده گشت جامه ولی پاکدامن^{۴۷}

Wenn Hafis also ein moralisches Urteil abgibt, bezieht er nicht auf die Sünden der einzelnen Personen in ihrer privaten Umgebung, sondern auf die bestimmten sozialen Gruppen, die die Gesellschaft nachteilig beeinflussen (Sufis, Asketen, Richter der Scharia, Prediger, Muftis, religiöse Polizei usw.), weil die negativen Folgen von deren Handlung nicht sie selbst, sondern ein großes Spektrum der Leute beschädigen und denen Übel und Qual bereiten. Es ist also gerecht, so eine einflussreiche Schicht, die der Gesellschaft mit ihren folgenschweren Handlungen Schaden zufügen, zu beurteilen. Mit so einer Anschauung kritisiert Hafis diese Scheinheilige und enthüllt ihr wahres Gesicht und nennt sie Betrüger.

بیا به میکده و چهره ارغوانی کن/ مرو به صومعه کانتجا سیاهکارانند^{۴۸}

۴۹ غلام همت دردی کشان یکرنگم/ نه آن گروه که ازرق لباس و دل سیه اند

So kommen wir zu der Schlussfolgerung, dass bei Hafis Beurteilung und Richten über die gesellschaftlichen Gruppen, deren Handlung eine direkte Wirkung auf das soziale Leben der Menschen hat, möglich und sogar notwendig ist, weil die schweren Folgen dieser Handlungen in der Gesellschaft zu sehen ist und kann konkret beurteilt werden.

⁴⁴ Ebenda, 399/ 8; für andere Beispiele, Siehe auch: Ebenda, 28/ 7, 145/ 3, 226/ 1.

⁴⁵ Ebenda, 409/ 3.

⁴⁶ Ebenda, 405/ 4.

⁴⁷ Ebenda, 335/ 4.

⁴⁸ Ebenda, 190/ 8.

⁴⁹ Ebenda, 196/ 7.

An Analysis of Four Journals:
Kaveh, Iranshahr, Nāme-ye Farangestān, and 'elm wa Honar

Elham Dolatabadi¹

Tahmores Sajedi Saba²

(pp 87 to 106)

Received: 01.07.2018; Accepted: 03.09.2018

Abstract

From 1915 to 1930, a number of Iranian intellectuals who lived in Berlin, published several journals, and put forward ideas and subjects which are important in contemporary Iranian studies (language, religion, and Iranian culture). Seyyed Hassan Taghizadeh, Mirza Mohammad Khan Qazvini, Hossein Kazemzadeh Iranshahr and Mohammad-Ali Jamalzadeh are among prominent Iranians who published *Kaveh* and *Iranshahr* journals in the Kaviani Printing House. Another magazine, which belonged to the second generation of the Iranians living in Berlin, was *Nāme-ye Farangestān*. These three journals are studied in the present paper, as well as *'Elm wa Honar*, which was founded by Abol-qasem Wosuq. The aim of this study is to take a glance at these four magazines, regarding Iranian culture, history, linguistics and religion.

Key words

Iranian studies, *Kaveh*, *Iranshahr*, *Nāme-ye Farangestān*, *'elm wa Honar*.

¹ Academy of Persian Language and Literature,

E-mail: elham.dolatabadi@yahoo.com

² University of Tehran (Außerordentlicher Professor an der Universität Teheran, Zentrum für Sprachen der Nationen (ReCeLLT)).



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

رویکردی ایران‌شناسانه بر چهار مجله
کاوه، ایرانشهر، نامه فرنگستان و علم و هنر

الهام دولت‌آبادی^۱

طهمورث ساجدی صبا^۲

(صص ۸۷ تا ۱۰۶)

تاریخ دریافت: ۲۰۱۸/۷/۱؛ تاریخ پذیرش: ۲۰۱۸/۹/۳

چکیده

در فاصله سال‌های ۱۹۱۵-۱۹۳۰م جمعی از اندیشمندان و روشنفکران ایرانی که در برلین می‌زیستند، از طریق انتشار چند مجله و روزنامه اندیشه‌ها و موضوعاتی را مطرح کردند که از دیدگاه ایران‌شناسانه (زبان، مذهب و فرهنگ ایرانی) دارای اهمیت است. در میان ایرانیان مقیم برلین، چهره‌های شاخصی همچون سید حسن تقی‌زاده، میرزا محمدخان قزوینی، حسین کاظم‌زاده ایرانشهر و محمدعلی جمالزاده مجلات *کاوه* و *ایرانشهر* را در چاپخانه کاویانی منتشر ساختند. مجله دیگری که در این مقاله تحلیل شده است، *نامه فرنگستان* نام دارد که به نسل دوم برلنی‌ها تعلق داشت. *علم و هنر* به صاحب‌امتیازی مهندس ابوالقاسم وثوق چهارمین مجله‌ای است که در این مقاله با نگاهی ایران‌شناسانه با تکیه بر فرهنگ، تاریخ، زبان‌شناسی و مذهب ایرانی بررسی شده است.

کلیدواژه‌ها

ایران‌شناسی، *کاوه*، *ایرانشهر*، *نامه فرنگستان*، *علم و هنر*.

^۱ فرهنگستان زبان و ادب فارسی، ایمیل: elham.dolatabadi@yahoo.com

^۲ دانشگاه تهران

**Ein analytischer Ansatz zu den vier persischsprachigen
Zeitschriften Kaveh, Iranshahr, Nāme-ye Farangestān und
'Elm wa honar**

Elham Dolatabadi¹

Tahmores Sajedi Saba²

(S. 87–106)

Eingegangen: 01.07.2018; Angenommen: 03.09.2018

Zusammenfassung


Von 1915 bis 1930 veröffentlichten mehrere iranische Intellektuelle, die in Berlin lebten, verschiedene Zeitschriften und brachten dabei Ideen und Themen ein, die in den zeitgenössischen Iran-Studien (Sprache, Religion und iranische Kultur) von Bedeutung sind. Seyyed Hassan Taghizadeh, Mirza Mohammad Khan Qazvini, Hossein Kazemzadeh Iranshahr und Mohammad-Ali Jamalzadeh gehören zu den prominenten Iranern, die die Zeitschriften Kaveh und Iranshahr im Druckhaus Kaviani herausgaben. Eine weitere Zeitschrift, die zur zweiten Generation der in Berlin lebenden Iraner gehörte, war Nāme-ye Farangestān. In diesem Beitrag werden diese drei Zeitschriften sowie 'Elm wa Honar, gegründet von Abol-qasem Wosuq, untersucht. Ziel der Studie ist ein Überblick über diese vier Magazine hinsichtlich iranischer Kultur, Geschichte, Linguistik und Religion.

Schlüsselwörter

Iran-Studien, Kaveh, Iranshahr, Nāme-ye Farangestān, 'elm wa Honar.

¹. Akademie für Persische Sprache und Literatur,
E-Mail: elham.dolatabadi@yahoo.com

². Universität Teheran (Außerordentlicher Professor an der Universität Teheran, Zentrum für Sprachen der Nationen (ReCeLLT)).

 Copyright © Der/Die Autor(en); Dieses Werk ist unter einer Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International (CC-BY-NC) Lizenz lizenziert. Homepage: www.spektrumiran.com

Ein analytischer Ansatz zu den vier persischsprachigen Zeitschriften *Kaveh, Iranshahr, Nāme-ye Farangestān und 'Elm wa honar*¹

Elham Dolatabadi²
Tahmores Sajedi Saba³

Die Einleitung

Seit alten Zeiten ist Zeitunglesen für die Menschen wichtig gewesen, weil politische und soziale Ereignisse in den Zeitungen und Zeitschriften ihren Ausdruck finden. Die politischen Debatten und sozialen Probleme werden immer von den Bürgerinnen und Bürgern mit großem Interesse verfolgt, und die meisten Menschen haben die Druckmedien immer begrüßt, aus Neugier aber vor allem aus dem Willen zur Kenntnis wichtiger sozialer Ereignisse.

Das persische Wort „Rūznāme“ (Die Zeitung) hat alte Wurzeln. In zahlreichen Büchern aus den ersten islamischen Jahrhunderten ist dieses Wort oder seine arabische Übersetzung (Rūznāmġe) zu finden und sehen.⁴ Die Entstehung der ersten iranischen Zeitung geht auf das dritte Jahr der Herrschaft von dem iranischen König aus der Kadscharen Dynastie, Nāṣer ed-Dīn Šāh (1848) zurück. Es erfolgte unter dem Befehl und der Organisation

¹ Übersetzt von Saeed Anvari, University of Tehran (Promotionsstudent im Fach Politikwissenschaft und Regionalen Studien an der Universität Teheran, Fakultät der Rechts- und Politikwissenschaft).

² Persian Language and Literature Academy, email: elham.dolatabadi@yahoo.com

³ University of Tehran (Außerordentlicher Professor an der Universität Teheran, Zentrum für Sprachen der Nationen (ReCeLLT)).

⁴ Aryanpour 1350, Bnd. 1, S. 234.

von dem iranischen Reichskanzler, Mīrzā Taqī Ḥān Amīr-nezām (Heeresbefehlshaber). Die erste iranische Zeitung erschien im gleichen Jahr in Teheran, unter dem Namen „*Waqāye'e Ettefāqīyye*“.⁵ Diese Zeitung erschien wöchentlich. Der genannten Zeitung folgten später manche andere wie zum Beispiel *Ahtar*, *Qānūn*, *Ḥabl ol-Matīn* und *Sorayyā*, die in Istanbul beziehungsweise in London, Kalkutta und Kairo erschienen und veröffentlicht wurden. Sie zählen zu den beliebtesten und populärsten im Ausland veröffentlichten persischsprachigen Druckmedien.

Die *Kaveh* Zeitschrift gilt als eine Erinnerung aus der Zeit des Ersten Weltkrieges. Die Erscheinungsperiode dieser Zeitung kann in zwei unterschiedliche Zeiträume eingeteilt werden: die erste (alte) Periode während des Krieges (1916-1920), und die zweite (neue) Periode in der Nachkriegszeit (1920-1922). Taqizadeh, der bis dahin in den Vereinigten Staaten von Amerika gewohnt hatte, wurde von der Reichsregierung nach Deutschland eingeladen, um sich gegen anglo-russische politische Anstrengungen einzusetzen und den Deutschen im Kampf gegen Russland und Britannien zur Seite zu stehen. Aus diesem Grund zieht er nach Deutschland ein, übernimmt die Führungsrolle einiger im Europa lebenden Iraner (vereint in dem Komitee der iranischen Nationalisten) und veröffentlicht später die *Kaveh* Zeitschrift. In ihrer alten Erscheinungsperiode, die ungefähr vier Jahre dauert, beschäftigt sich diese Zeitschrift vor allem mit den Themen wie dem anglo-russischen Einmarsch in Iran, dem Machtkampf zwischen Russland und Großbritannien, und auch der inneren Lage Irans. Nach der Niederlage Deutschlands gegen Großbritannien und Russland beginnt die neue Erscheinungsperiode der *Kaveh* Zeitschrift. In diesen zwei aufeinander folgenden Jahren werden die Beiträge der Zeitschrift ganz anders ausgestattet. In diesem Zeitraum (von 1920) wird auch der Forschungs- und Studienumfang der Zeitschrift in den altgeschichtlichen, literarischen und künstlerischen Bereichen erweitert.

Nachdem die Erscheinung von *Kaveh* eingestellt wurde, setzte jeder Mitarbeiter von Taqizadeh und jeder Autor dieser Zeitschrift seine wissenschaftlichen Aktivitäten unabhängig fort. Die wissenschaftlichen Mitarbeiter und die Kollegen von Taqizadeh in der *Kaveh* Zeitschrift versuchten, andere Zeitschriften in der Nachfolge von *Kaveh* zu gründen. Aus dem Freundeskreis Taqizadehs und seinen Kameraden gründete Kazemzadeh

⁵ Browne 1338, Bnd. 2, S. 131.

Iranshahr eine neue Zeitschrift, namens *Iranshahr* (Ein Name für Iran zur Zeit der Sassaniden). Sein Ziel war es, den Weg von *Kaveh* fortzuführen, aber mit einigen Änderungen im Inhalt und Thema. *Iranshahr* erschien 1922 und ist bis 1927. In dieser Periode lässt sich bei Kazemzadeh eine starke Tendenz zu Archaismus, Pädagogik, Philosophie, Literatur- und Geschichtswissenschaft erkennen. Am wichtigsten ist es aber, dass in diesem Zeitraum der Mitarbeiterkreis von *Iranshahr* teilweise erweitert wird. In dieser Zeitschrift waren alte iranische und ausländische Autoren tätig, wie beispielsweise: Kazemzadeh Iranshahr, Abbas Eqbal Ashtiyani, Ebrahim Pourdavoud, Mirza Mahmoud Qanizadeh, Allameh Qazwini, Mohammad Tofiq Hamedani, Qolamreza Rashid Yasemi, Taqi Arani, Sadeq Rezazadeh Shafaq, aber auch ausländische Schriftsteller wie J. Marquart, A. Christensen und C. Huart, die im Bereich iranistischer Forschungen tätig waren und in diesem Forschungsfeld wertvolle und bedeutende Werke verfasst haben.

Im selben Zeitraum entschied sich eine Gruppe von jungen iranischen Intellektuellen und Hochgebildeten, die sich *Ġam'iyat-e omīd-e Iran* nannten, für die Gründung einer Zeitschrift zur Verbreitung europäischer Kultur und Erläuterung ihrer wesentlichen Elemente. Dies erfolgte 1924 unter der Leitung von Morteza Moshfeq Kazemi und die Zeitschrift trug den Titel von *Nāme-ye Farangestān*. Sie erschien bis 1925 in zwölf aufeinanderfolgenden Heften, und mit dem Schwerpunkt auf der zeitgenössischen Literatur, der iranischen Kultur und geschichtlich-gesellschaftlichen Entwicklungen Irans. Zu den begabtesten wissenschaftlichen Mitarbeitern dieser Zeitschrift zählen die folgenden Namen: Hasan Moqaddam, Mohammad-Ali Jamalzadeh, Allameh Qazwini, Moshfeq Kazemi und Rezazadeh Shafaq, die alle in den Bereichen der Literatur und geschichtlich-politischer Entwicklungen aktiv waren.

Die andere Zeitschrift, die nach dem Schluss der Aktivitäten von *Nāme-ye Farangestān* ins Leben gerufen wurde, war *'Elm wa honar*, die unter der Leitung von dem iranischen Ingenieur Abolqasem Wosūq herauskam. Der Chefredakteur war Mohammad-Ali Jamalzadeh. In der erwähnten Zeitschrift setzten die Mitarbeiter dreier oben genannten Zeitschriften (*Kaveh*, *Iranshahr* und *Nāme-ye Farangestān*) ihre wissenschaftlichen Aktivitäten fort, und einige wie Jamalzadeh führten in diese Zeitschrift neuere Themen ein.

- 1. Die Erscheinungsweisen der iranistischen Forschungen in der *Kaveh* Zeitschrift**
- 2. Die Gründung des Nationalisten-Komitees und der *Kaveh* Zeitung**

Drei Haupttendenzen beziehungsweise drei Entwicklungen weckten das Interesse der Deutschen für die Gründung eines iranischen Nationalisten-Komitees in Berlin: erstens: die moderaten iranischen Politiker haben ihre Neutralität in dem Ersten Weltkrieg erklärt, zweitens: Die Feindschaft vieler iranischen Intellektuellen gegen Russland und Großbritannien, drittens: Der Wille der Mitglieder der iranischen demokratischen Partei zur Verbundenheit mit der deutschen Reichsregierung. Diese Ursachen führten dazu, dass die Deutschen Ende 1914 den Weg zur Gründung dieses Komitees ebneten, und durch iranische Botschaft in Berlin einige Informationen über Taqizadeh einfordern.⁶ Ein anderer Anlass für die Gründung dieses Komitees war die Unterstützung des „indischen Komitees“, einer Sammlung von den indischen Revolutionären und Nationalisten, die durch das türkisch-osmanische Territorium zum Kampf gegen die Briten ihr Land (Indien) erreichen wollten. Im Iran, Deutschland und den Vereinigten Staaten hatte Taqizadeh eine wichtige und gehobene politische und soziale Stelle inne, und deswegen war er eine geeignete Wahl zur Ernennung als Vorsitzender des Komitees seitens der Deutschen.

Taqizadeh, der selbst den Freiheitskämpfern und politisch Engagierten zugehörte, lud seine Freunde und die Iranisten, die an den europäischen Universitäten studiert hatten und sich mit der europäischen Industrie und Kultur auskannten, in einem Brief dazu ein, sich dem iranischen Nationalisten-Komitee anzuschließen. Er richtete Briefe an Jamalzadeh, Allameh Qazwini, Ebrahim Pourdavoud, Mahmoud Ashrafzadeh, Ebrahim Alizadeh, Habibollah Sheybani und Amin Rasolzadeh, um sie zur Zusammenarbeit mit dem Komitee zu ermutigen. Mit der Unterstützung der deutschen Reichsregierung wird das Komitee in Berlin eingesetzt und von dieser Regierung finanziell unterstützt, nur unter der Bedingung, dass alle Aktivitäten zugunsten der Deutschen eingerichtet werden und den Interessen Deutschlands entsprechen.

Die meisten von Taqizadeh eingeladenen Wissenschaftler und Forscher nahmen seine Einladung an, und beginnen ihre Forschungsaktivitäten im Bereich der Iranistik im Rahmen der *Kaveh* Zeitschrift. Diese Zeitschrift wurde unter der Leitung von Hasan Taqizadeh gegründet und erschien im Zeitraum zwischen 1916 und 1922. In den ersten vier Jahren ihrer Erscheinungsperiode wurden die meisten Aufsätze von *Kaveh* zu Themen

⁶ Behnam 2000, S. 11.

wie dem Ersten Weltkrieg, anglo-russischen Verhältnissen zum Iran und im Interesse Deutschlands verfasst. Die Volumes erschienen in dieser Periode mit Unterstützung deutscher Regierung, und die Beiträge verfügen über einen sozial-politischen Charakter, der für die spezifischen Adressaten der Zeitschrift besonders interessant und attraktiv gewesen sein sollte. Das literarische Gesicht von Jamalzadeh war in diesem Zeitraum stark durch die politische Aktivierung ausgeprägt. Von ihm lassen sich Aufsätze aus dem geschichtlichen Bereich betrachten, wie beispielsweise: „*Mazdak (Boļševīsm) wa mazdak-šenāsī dar dōwrān-e qadīm*“ und „*Nazarī eǧmālī bar owzā‘-e Iran*“. Mit seinen Berichten über die wichtigsten Ereignisse zwischen 1918 und 1920 versucht Jamalzadeh, die Wahrheit über Großbritannien und seine Politik ans Licht zu bringen, auch die Lügen und Täuschungen der Briten aufzudecken beziehungsweise einen Beitrag zur transparenten Darstellung der britischen Politik für die Iraner zu leisten. In diesem wichtigen historischen Moment kommt auch Taqizadeh zum Reden. Einer seiner Berichte, erschienen als ein Aufsatz in *Kaveh*, heißt „*Iran dar anǧoman-e bozorg-e beyn-ol-melal-e eǧtemā‘īyyūn*“.⁷ Die Sozialisten-Konferenz in Stockholm (1917) bekannt als „Third Zimmerwald Conference“, worüber im bereits genannten Aufsatz von Taqizadeh berichtet wird, gilt als eine der wichtigsten Friedenskonferenzen, die während des Ersten Weltkrieges im Interesse der unentwickelten Länder wie Iran zustande kamen.⁸ Über diese bedeutende Konferenz wird zum ersten Mal in *Kaveh* berichtet.

Nach 1920 beziehungsweise nach der Niederlage Deutschlands gegen Großbritannien und Russland tritt die Zeitschrift in eine neue Phase ein. In der zweiten Erscheinungsperiode ist die starke Tendenz der Zeitschrift zur iranischen Nationalidentität deutlich spürbar. Iraj Afshar ist der Auffassung, es entstünden in diesem Zeitraum drei wichtigen Strömungen im Bereich der Iranistik: „1. Die Gründung der deutsch-iranischen Gemeinde als einer Organisation, wo einige deutsche Orientalisten, als auch in Berlin lebende iranische Titelträger tätig waren, oder Rede gehalten haben. 2. Die Gründung eines Wissenschaftlerkreises unter dem Namen von „*Soḥbat-hāye ‘Elmī wa adabī*“, spezifisch für iranische Hochkulturellen und Hochgebildeten, wo sie wissenschaftliche oder literarische Vorträge gehalten haben. 3. Die Aufsätze und Berichterstattungen über die Lage der iranischen Studenten in Europa, die aus der Sicht der akademischen und Bildungsgeschichte der Iraner im Ausland sehr bedeutend und nützlich sein könnten“.⁹

⁷ Ebenda, Nr. 22, S. 153.

⁸ Ebenda, S. 153f.

⁹ Ebenda, Vorwort, S. 5.

In dieser Erscheinungsperiode haben die wissenschaftlichen Mitarbeiter der Zeitschrift schriftliche Aktivitäten besonderer Art in den Bereichen der Literatur, der Geschichte, der alten Kultur, der Linguistik und der Religionswissenschaft. Jamalzadeh erhöht seine Aktivität und veröffentlicht seine schriftlichen Werke in den kulturellen, wirtschaftswissenschaftlichen und geschichtlichen Bereichen. Dazu zählen zum Beispiel: *Ganġ-e šāyġān*,¹⁰ „*Anġoman-hāye adabīy-e Iran wa Ālmān*“¹¹, „*Nāme-ye bāzmānde az dowre-ye sāsānīyān*“¹², „*‘Olūm wa šanāye*“¹³, „*Moħaššelin-e Iranī dar Ālmān*“.¹⁴

Nasereddin Parvin ist der Auffassung: „Jamalzadeh nimmt beim Verfassen seiner Aufsätze und Bücher nicht nur die Lexika und wissenschaftliche Studien in Anspruch, sondern auch bittet manche deutsche Orientalisten um ihre Hilfe. Das gilt besonders für seine politischen und wirtschaftswissenschaftlichen Bücher. Nach dem Schluss der Aktivitäten von der *Kaveh* Zeitschrift lässt sich von ihm keine politischen Aufsätze betrachten“.¹⁵ Die Aufsätze Taqizadehs bekommen in der zweiten Erscheinungsperiode der Zeitschrift einen geschichtlich-politischen Charakter. Er tritt in dieser Periode als ein Iranist auf, und der wissenschaftliche Aspekt seiner Karriere zeigt sich besonders in Studien wie „*Čāp wa čāphāne*“¹⁶, „*Nowrūz-e ġamsīdī*“¹⁷ und „*Šāhnāme-pažūhi*“.

Außer den iranischen Gelehrten werden auch ausländische Iranisten in *Kaveh* präsentiert. Zu denen gehören unter anderem L. W. Geiger, E. Mittwoch, O. Man, Ch. Bartholomae, C. H. Ethe, G. Rawlinson, Ed. G. Browne, die in den Bereichen der Altgeschichte, der Linguistik, oder der Uralt Sprachen wertvolle und nützliche Bücher und Aufsätze verfasst haben. Ihre wissenschaftlichen Arbeiten werden in *Kaveh*, zwar in einem spezifischen Teil unter dem Namen „*Behtarīn ta’lifāt-e faranġī-hā darbāre-ye Iran*“ von Jamalzadeh rezensiert und erörtert.¹⁸ Dieser Teil gilt als einer der wichtigsten Beiträge der Zeitschrift, aber auch eine der aus der Sicht der Iranistik bedeutendsten Erörterungen von Jamalzadeh. Er selbst beschreibt seine Ziele vom Errichten dieses Teiles wie folgend:

¹⁰ Ebende, 1918, Nr. 24, S. 174.

¹¹ Ebenda, 1918, Nr. 25, S. 186; Nr. 38, S. 317.

¹² Ebende, 1920, Nr. 46, S. 298.

¹³ Ebenda, 1920, Nr. 36, S. 284; Nr. 37, S. 298.

¹⁴ *Kaveh* 1918, Nr. 26, S. 196; Nr. 43, S. 380; Nr. 10, S. 625.

¹⁵ Parvin 1396, S. 70.

¹⁶ *Kaveh* 1921, Nr. 5, S. 527.

¹⁷ Ebenda, Nr. 5f, S. 29.

¹⁸ *Kaveh*, Nr. 25, S. 188; Nr. 27, S. 208; Nr. 31 & 32, S. 252; Nr. 35, S. 278.

Ein analytischer Ansatz zu den vier persischsprachigen Zeitschriften

„Erstens, eine große Zahl von den schriftlichen Werken der Iranisten über das kulturelle und wissenschaftliche Erbe, die schönen Künsten, die uralten Sprachen und Religionen, aber auch die geschichtlichen Entwicklungen Irans in Erinnerung zu rufen, einige Hauptelemente von diesen Werken zu übernehmen und unsere verehrten Landesleute mit den Tugenden der altpersischen Zivilisation bekannt zu machen, und sie über die Pracht und den Glanz des Alten Persiens und seiner Weisen, Wissenschaftler und Könige zu informieren; und zweitens haben wir es uns zum Ziel gesetzt, die ausgezeichneten Literaten und Wissenschaftler, die über unser Heimatland und sein kulturelles Erbe erforscht und einen Beitrag zur Kenntniserweiterung über unsere glänzende Vergangenheit geleistet haben, den Iranern vorzustellen“.¹⁹

In seinem Buch über Leben und Gedanken der ersten Generationen der in Berlin lebenden iranischen Intellektuellen, das den Titel „*Berlanī-hā*“ (Die Berliner) trägt, äußert Jamshid Behnam die Meinung, das Ziel von der Gründung der Zeitschrift *Kaveh* sei es gewesen: „die Rettung Irans durch Fokussierung auf die nationale Identität und geschichtlichen Wurzeln, die das Land in die Freiheit und Unabhängigkeit führen könnten“.²⁰ Ihm zufolge „tauchten zum ersten Mal die Themen wie zum Beispiel: die Modernisierung, das Verhältnis zwischen Religion und Staat, die nationale und geschichtliche Identität, und die Frage nach der Annahme oder Ablehnung der modernen Zivilisation in dieser Zeitschrift unter den in Berlin lebenden Iranern auf“.²¹ Taqizadeh fasst seine Ziele von der Gründung der *Kaveh* Zeitschrift zusammen und erklärt, der einzige Rettungsweg für Iran sei „Kampf gegen Alkohol- und Drogensucht, auch gegen die sexuell übertragbaren Krankheiten, aber auch die Förderung des Sports und Körperfitness unter den iranischen Bürgern, und die Förderung der Zivilcourage und der öffentlichen Bildung unter den Massen“.²² Zum Zweck der Reformdurchführung im Iran gründete er diese Zeitschrift und bis zu der letzten Ausgabe gab er mit seinem Ziel nicht auf.

Taqizadeh setzt sich für die Entwicklung und den Fortschritt Irans, und dabei schreibt er den wichtigsten politischen Persönlichkeiten des Landes

¹⁹ Ebenda, 1918, Nr. 25, S. 190.

²⁰ Behnam 1377, Nr. 64, S. 565.

²¹ Ebenda.

²² *Kaveh* 1922, Nr. 12, S. 3.

eine wirksame Rolle zu. Über seine Idee zur totalen Verwestlichung des Landes hinaus, beharrt er auch auf der Wiederbelebung der Sitten und Überlieferung des alten Persiens und hält es für eine der wesentlichen Säulen des Fortschrittes des Landes. Er hebt zugleich hervor, dass die politischen Persönlichkeiten folgende Ziele verfolgen sollten, um die erwünschten Fortschritte im Iran realisieren zu können:

„1. Die Volksausbildung und Volkserziehung; 2. Die Veröffentlichung vorteilhafter Bücher; 3. Die Übernahme von Prinzipien und Grundelementen der europäischen Zivilisation; 4. Die Förderung und Verbreitung des Sports und Körperfitness unter den iranischen Bürgern; 5. Der Schutz und das Bewahren der nationalen Integrität; 6. Der Schutz und das Bewahren der nationalen Sprache bzw. Persisch; 7. Der Kampf gegen die Alkohol- und Drogensucht; 8. Der Kampf gegen den Fanatismus und Aberglauben; 9. Die Bekämpfung der Epidemien; 10. Das Bewahren der Unabhängigkeit Irans; 11. Der Neuaufbau des Landes nach dem europäischen Muster; 12. Die Frauenemanzipation und die Gewährleistung ihrer Rechte, vor allem des Bildungsrechts; 13. Der Kampf gegen Lügen; 14. Die Zielstrebigkeit und ernsthafte Mühe zur Beseitigung der boshaften Eigenschaften und Verhaltensgewohnheiten wie Intrige, Verschwörung und Komplott; 15. Die Beseitigung und Vernichtung unnatürlicher Liebe (Homosexualität); 16. Der Kampf gegen die Schund- und Schmutzliteratur und allen voran die Wiederbelebung der altiranischen tugendhaften Sitten“.²³

Er glaubt an der inneren Reform für die iranische Gesellschaft und ist der Überzeugung, die Korruption sei radikal und grundsätzlich zu bekämpfen und beseitigen. Er zählt manche Reformen zu den notwendigen Grundreformen, die die Voraussetzung für die weiteren schaffen. Der Anfangspunkt für diese Reformen sei laut ihm die öffentliche Bildung und Volksausbildung, mit der Begründung, dass ein Volk keine Fremdherrschaft akzeptieren würde, wenn es kulturell aufgeklärt wäre. Nach seiner Auffassung ist das Thema „Die grundsätzlichen Reformen im Iran“ in Zusammenhang mit folgenden Plänen durchführbar:

„1. Die öffentliche Bildung; 2. Der Schutz und das Bewahren der nationalen Integrität; 3. Der Kampf gegen die Alkohol- und Drogensucht, auch Krankheiten und soziales Verderben; 4. Die sofortige Anstellung der ausländischen Berater zur Reformdurchführung in den iranischen

²³ Ebenda, 1921, Nr. 1, S. 436.

Ein analytischer Ansatz zu den vier persischsprachigen Zeitschriften

öffentlichen Ämtern, und ihre Ermächtigung und Unterstützung; 5. Die Förderung und Stärkung der iranischen Zentralregierung zur Wiederaufrechterhaltung der öffentlichen Sicherheit und Ordnung als notwendiger Voraussetzung für die weiteren Fortschritte und Entwicklungsbestrebungen.“²⁴

3. Die Erscheinungsweisen der Iranistik in *Iranshahr* Zeitschrift

Als das ehemalige Mitglied von *Kaveh* veröffentlichte Kazemzadeh *Iranshahr* seine eigene Zeitschrift im Jahre 1922 unter dem Namen *Iranshahr*, nachdem *Kaveh* sein Erscheinen eingestellt hatte. Er führte es bis zum Jahre 1927 fort und veröffentlichte die Zeitschrift in 48 Heften. Unter seiner Leitung war die Zeitschrift *Iranshahr* in den iranistischen, geschichtlichen, religiösen, literaturwissenschaftlichen, künstlerischen, sozialen und philosophischen Bereichen aktiv. Die Philosophie und Bildung waren seine eigenen Lieblingsthemen, und er hat aus eigenem Interesse in diesen Themenkreisen viele Erörterungen in *Iranshahr* geschrieben. Es lässt sich sagen, ein Grund für seine Meinungsäußerung in diesen Bereichen könnte sein, dass er die Spiritualität beziehungsweise die spirituelle Zuneigung unter den Iranern steigern und erhöhen und dadurch die iranische Gesellschaft zu erhabeneren Zielen führen wollte.

Zusätzlich zu den genannten Mitarbeitern der *Kaveh* Zeitschrift, wurde bei *Iranshahr* eine neue Gruppe von den iranischen Jugendlichen tätig, die ihre universitäre Ausbildung im Ausland abgeschlossen hatten. Die neu erschienene Zeitschrift wird immer stärker durch die Modernisierungstendenz und den Aufklärungsgedanken der jungen Generation ausgeprägt, insbesondere mit den Aufsätzen von Taqi Arani, Morteza Moshfeq Kazemi, Ahmad Farhad, Ahmad Kasra'ee, Rashid Yasemi, Rezazadeh Shafaq und Reza Towfiq. Taqi Arani betont in einem seiner Aufsätze die Wichtigkeit des Persischen als der nationalen Sprache Irans,²⁵ und Ahmad Farhad, der in Berlin lebende iranische Intellektuelle versucht, die Iraner mit der glänzenden deutschen Industrie bekannt zu machen. Einige Teile der *Kaveh* Zeitschrift werden auch in *Iranshahr* vorgesehen, dazu gehören beispielsweise: „*Behtarīn ta'lifāt-e farangī-hā darbāre-ye Iran*“, „*Moḥaṣṣelīn-e Iranī dar Ālmān*“, „*Mo'arrefi-ye reḡāl wa bozorgān*“, „*Fann-e ḡoḡrāfi dar šarq*“, „*Nowrūz-e ḡamsīdī* und „*Adabījāt-e*

²⁴ *Kaveh* 1922, Nr. 12, S. 659f.

²⁵ *Iranshahr* 1924, Nr. 5f, Bnd. 2, S. 355.

kelāsik“. Ein Thema, das von dem ersten bis zum vierten Erscheinungsjahr der Zeitschrift (1927) in zahlreichen Ausgaben behandelt wird, heißt „Die Frauenfrage und Kindererziehung“.²⁶ Angesichts dieser Tatsachen, dass die Frauen die Grundlage der Gesellschaft schaffen und die Frauenemanzipation eine der Hauptsäulen des Fortschrittsprozess im Iran ist, gilt die besondere Aufmerksamkeit Kazemzadehs für dieses wichtige Thema als ein Hinweis für seine progressive Denkweise und aufgeklärten Geist.

Kazemzadeh betonte immer, die Volkserziehung sei die notwendige Voraussetzung den Fortschritt Irans. J. H. Pestalozzi war ein italienischstämmiger schweizer Forscher, aber auch ein Pionier und Wegbereiter im Bereich der Kindererziehung.²⁷ Als ein Initiator im Bildungsbereich gründete er zahlreiche Schulen im Europa und veröffentlichte viele Bücher. Dadurch erreichte er sein angestrebtes Ziel teilweise. Kazemzadeh hat im Rahmen seiner Beiträge in *Iranshahr* die Leistungen, Errungenschaften und schriftlichen Werke von Pestalozzi präsentiert und seine wichtige Rolle in der Volksbildung und Volkserziehung vorgestellt. Kazemzadeh selbst hat neben dem pädagogischen, auch großes philosophisches Interesse. In seinen philosophischen Aufsätzen führt er sein Publikum in eine utopische Zukunft. Zu diesen Aufsätzen zählen beispielsweise: „*Falsafe-ye pragmatizm yā falsafe-ye ‘elmīyyat*“²⁸, „*Dīyānat yā falsafe-ye towḥīd*“²⁹ und „*teosofi*“.³⁰

Am fünften Oktober 1925 findet die Kadscharen-Dynastie ihr Ende, Reza Pahlawi besteigt den Thron und begründet die Pahlawi-Dynastie. Dieses wichtige geschichtliche Ereignis wird von Kazemzadeh in der Zeitschrift berichtet, und mit großer Freude begrüßt. Er betrachtet die Kadscharen als die Hauptursache für das Elend und die Rückständigkeit des iranischen Volks und hält die Pahlawi-Dynastie für einen barmherzigen fürsorglichen Volksvater, der das iranische Volk in letzter Sekunde vor seinem Tod gerettet hätte:

„Die Hauptursache von Not und Elend, von dem unser Volk in der Herrschaftszeit der Kadscharen betroffen war, besteht in „Ungerechtigkeit und Unwissenheit“. Eine Gesellschaft, wo „Ungerechtigkeit und Unwissenheit“ herrscht, wird notwendigerweise in Dunkelheit, Armut, Durcheinander,

²⁶ Ebenda, 1922-1924, Bnd. 1, Nr. 1, 2, 5, 6, 10 ; Bnd. 2, Nr. 1, 2, 4, 9, 11; Bnd. 3; Bnd. 4, Nr. 4.

²⁷ *Iranshahr* 1923, Bnd. 1, S. 218.

²⁸ Ebenda, 1925, Nr. 10, Bnd. 3, S. 577.

²⁹ Ebenda, 1925, Nr. 12, Bnd. 3, S. 707.

³⁰ Ebenda, 1927, Nr. 11, Bnd. 4, S. 641; Nr. 12, S. 704.

Ein analytischer Ansatz zu den vier persischsprachigen Zeitschriften

Zerstörung, Ohnmacht, Hungersnot und Elend gestürzt. Es liegt in der Natur der Sache. Die Mehrheit unseres Volks, gefangen in den Ketten von Ausbeutung, Ungerechtigkeit und Unwissenheit, jammert und stirbt unter großen Qualen. Aus diesem Grunde durchbricht unser Volk nach Jahrhunderten Ungerechtigkeit und Unbewusstsein die Ausbeutungs- und Knechtschaftsketten der grausamen egoistischen brutalen Könige, sucht seine Rettung wie ein ohnmächtiges weinendes Kind in der Barmherzigkeit und Fürsorglichkeit seiner Majestät Reza Schah Pahlawi, und betrachtet ihn als einen weitblickenden weisen Vater.“³¹

In den in *Iranshahr* erschienenen Aufsätzen lässt sich zwei Haupttendenzen erkennen: „die eine zu dem alten Persien und der iranischen Sprache, Kultur und Zivilisation; und die andere zur Wiederbelebung des iranischen Volksgeist“.³² Kazemzadeh *Iranshahr* glaubt an einem iranischen Volksgeist und betrachtet ihn als einen Rettungsgrund Irans:

„Aus diesem Grunde sehen und sagen wir, dass der iranische Volksgeist ewig lebendig ist, und sobald die Ausbeutungsketten der westlichen Zivilisationen und des Despotismus kraft einer politischen und denkerischen Revolution brechen, und der geistliche und körperliche Despotismus sein Ende findet, dann wird dieser ewige Volksgeist erneut durch seine glänzenden Erscheinungen die zivilisierte Welt faszinieren und zur Bewunderung zwingen“.³³

Er definiert die Nationalität als eine Sammlung geistlicher Eigenschaften eines Volks, worin dieses sich von anderen Völkern unterscheidet. Er ist der Überzeugung: „Diese Eigenschaften zeigen sich in unterschiedlichen Formen, und nehmen in allen Stufen der politischen und wirtschaftlichen Entwicklung eines Volkes, sowohl auf individueller als auch kollektiver Ebene, immer verschiedene Gestalten an“.³⁴ Diese Eigenschaften gelten als das einzige Unterscheidungskriterium und Charakteristikum eines Volkes gegenüber den anderen.

Kazemzadeh glaubt auch wie Taqizadeh an der Notwendigkeit sofortiger Reformen im Iran. Im Gegensatz zu Taqizadeh sieht er aber keine Priorität für die allgemeine Bildung und Volkserziehung. Er ist der Auffassung, der einzige Ausweg aus dem Elend liege vor allem in: „der Gewährleistung wirtschaftlicher Unabhängigkeit, der Verbreitung der Vaterlandsliebe, dem

³¹ Ebenda, 1925, Bnd. 3, S. 705-707.

³² Behnam 1377, S. 89.

³³ *Iranshahr* 1924, Bnd. 2, S. 503.

³⁴ Ebenda, 1923, Bnd. 2, S. 198f.

Kampf gegen unseren heutigen moralischen Verderbnis, der Trennung der geistlichen Angelegenheiten von den weltlichen, und einer Reformdurchführung in ihnen, den Reformen in dem Bildungsbereich, der Förderung der schönen Künste, Frauenbildung und nationaler Integrität, der Unterscheidung zwischen dem Progress und dem Zivilisierungsprozess, der klaren Verantwortungsbestimmung für das iranische Volks im Einklang mit seiner Stelle in der Menschengemeinschaft“.³⁵

Zusammenfassend lässt es sich sagen, Kazemzadehs angestrebtes Ziel von der Gründung und Veröffentlichung der *Iranshahr* Zeitschrift ist die Zurkenntnisnahme der Kultur, Literatur und Geschichte des alten Persiens mit dem Schwerpunkt auf dem iranischen Nationalgeist. Er macht von allen Ideen der in Berlin studierten aufgeklärten Intellektuellen Gebrauch, weil er trotz seiner eigenen spirituellen und religiösen Mentalität, die Intellektuellen und Schriftsteller aus ihren Begegnungsweisen mit „Religion“ nicht voneinander unterscheidet, und die Inanspruchnahme ihrer Ideen (egal ob sie religiös oder nicht religiös sind) zur Realisierung seiner gestellten Ziele für nötig hält. Er setzt sich für Modernisierung und Fortschritt Irans ein, und in seiner Zeitschrift erschienen einige Aufsätze von Jamalzadeh, Rezazadeh Shafaq und Ahmad Farhad über die westliche Wissenschaft und Industrie. Trotz aller Knappheiten verrät *Iranshahr* im Vergleich zu *Kaveh* ihre wahren Zielsetzungen deutlicher.

4. Die Erscheinungsweisen der iranistischen Themen in *Nāme-ye Farangestān*

Gleichzeitig mit der Veröffentlichung kommt 1924 in Berlin eine andere Zeitschrift ins Leben, die den Titel „*Nāme-ye Farangestān*“ trägt. Mit seinen radikalen Schritten setzt sich diese neue Zeitschrift für die grundsätzliche Verwestlichung Irans. *Nāme-ye Farangestān* erschien als Ergebnis einer Kooperation von den iranischen jungen Intellektuellen im Rahmen einer Gemeinde, namens „Ġam‘īyyat-e omīd-e Iran“. Die Strategie der Zeitschrift ist anders als die der *Iranshahr* Zeitschrift, die die Nationalidentität in der Altgeschichte Persiens sucht und die Geschichte zur Wiederbelebung der verlorenen Identität des iranischen Volkes instrumentalisiert. Die meisten Forscher und Schriftsteller, die mit *Nāme-ye Farangestān* zusammenarbeiteten, waren gegen die Rückständigkeit Irans und hatten sich zum Ziel gesetzt, ihr

³⁵ Ebenda, 1925, Bnd. 3, S. 571ff.

Vaterland von heute auf morgen zu industrialisieren und auf bester Weise zu modernisieren. Zu diesen Mitarbeitern der Zeitschrift und Mitgliedern der genannten Gemeinde zählen beispielsweise: Morteza Moshfeq Kazemi, Hassan Moqaddam (Pseudonym: Ali Nowruz), Qolamhossein Forouhar, Ahmad Farhad, Hossein Nafisi, Parwiz Kazemi, Ebrahim Mahdawi, Aliqoli Ardalan und Mohammad-Ali Jamalzadeh.

Hassan Moqaddam (Pseudonym: Ali Nowruz) gilt als einer der Schriftsteller und Dramatiker, der seine Kurzgeschichten und Theaterstücke in diesem Zeitraum herausgibt. Nach seinem berühmten Theaterstück „*Ġa'far-ḥān az farang bargāšte*“ veröffentlicht er in *Nāme-ye Farangestān*³⁶ eine neue Geschichte unter dem Titel „*Iranībāzī*“.³⁷ Hinter seinem künstlerisch-literarischen Gesicht verbirgt sich das helle Gesicht eines Iranisten. Er schreibt eine Rezension unter dem Titel „*Gobīno wa Iran*“ und präsentiert das Leben und die Werke von Arthur de Gobineau.³⁸ Dieser Aufsatz ist für die Iranisten besonders beachtenswert.

Jamshid Behnam vertritt die Auffassung: „die Autoren dieser Zeitschrift haben positivistische und rationalistische Tendenzen. Sie nehmen sich Europa, und auch zum Teilen die Türkei zum Vorbild. Aus ihrer Sicht genüge es nicht, nur die Technik vom Westen zu übernehmen. Es sei auch nötig, die Volksmentalität zu ändern und die Eigenschaften wie Fleißigkeit und Lebensenergie unter den Iranern zu erhöhen.“³⁹

In dieser Zeitschrift hat auch Mohammad-Ali Jamalzadeh einen hohen Stellenswert. Durch die Veröffentlichung einer komparativen Studie unter dem Titel „*Ānātol frāns: 'Omar Ḥayyām-e farānse*“ vergleicht er die poetischen Eigenschaften und Denkweisen zweier iranischen und französischen Dichter, 'Omar Ḥayyāms und Anatole Frances miteinander. Als ein sehr naher Freund Taqizadehs und auch als ein Vaterlandsliebender beginnt er seine Aktivitäten von dem Nationalisten-Komitee und der *Kaveh* Zeitschrift. Er hält die Fortführung seiner Aktivitäten immer vor Augen.

Als Chefredakteur der Zeitschrift *Nāme-ye Farangestān* führt Moshfeq Kazemi seine schriftlichen Aktivitäten fort. Genauso wie die anderen in Berlin lebenden Intellektuellen setzt er sich auch sehr stark für den Fortschritt Irans und die Beibehaltung der nationalen Identität ein. In

³⁶ *Nāme-ye Farangestān* 1924, Nr. 3, S. 581f.

³⁷ *Nāme-ye Farangestān* 1924, Nr. 3, S. 146f.

³⁸ Ebenda, 1925, Nr. 11, 12, S. 581f.

³⁹ Behnam 1377, Nr. 64, S. 99.

seinem Aufsatz unter dem Titel „*Enqelāb-e eḡtemā'ī*“⁴⁰ schlägt er einige Lösungen und Auswege vor, die nach seiner Auffassung das iranische Volk seinem ambitionierten Ziel, dem Fortschritt, nähern könnten. Er ist der festen Überzeugung, eine große Revolution könnte Iran aus der Rückständigkeit und dem Durcheinander retten, aber unter der Bedingung, dass diese Revolution bestimmten Prinzipien folgt und wohlorganisiert zustande gebracht wird. Ihm zufolge könnten zwei Faktoren zu einer Revolution führen, weil die Revolution das beste Instrument, aber auch am legitimiertesten ist: erstens „die Volkserziehung“ und zweitens „der allmähliche Entwicklungsprozess“ (die schrittweise Evolution):

„Der einzige Weg, der zu einer Revolution führen könnte, heißt die Volkserziehung neben einem allmählichen Entwicklungsprozess (der schrittweisen Evolution). Es ist allerdings das beste Instrument zum Ziel, aber auch es ist am legitimiertesten. Aber wie es zu sehen ist, kommt es nur allmählich zustande, trotz der Tatsache, dass unsere Rückständigkeit im Vergleich zu der zivilisierten Welt keinen Platz für stillschweigende Zustimmung lässt. Auf der anderen Seite würden die Europäer auf gar keinen Fall warten und hinschauen, dass wir sie bei der Modernisierung erreichen oder übertreffen.“⁴¹

Außer einer großen sozialen Revolution sieht Moshfeq Kazemi ein großes Rettungspotenzial in theoretischen und praktischen Innovationen. Solche Innovationen sucht er unter den im Westen situierten Intellektuellen, zwar mit der Begründung, sie kennen sich mit der westlichen Kultur und Tradition gut aus, und könnten dem iranischen Volk beim Erreichen seiner nationalen Ziele eine große Hilfe leisten:

„Ich sage, in einem Land, das sich in einer Lage wie unserer heutigen befindet, kann ausschließlich das individuelle Denken und Halten zur Rettung der Gesellschaft führen. Aber von wem und auf welche Art und Weise muss dieses Denken und Halten zustande gebracht werden? Es ist kein einfaches Thema, eine ermüdete Gesellschaft in Bewegung zu bringen. Es setzt tief greifendes Denken und bedächtiges Handeln voraus. Jemand, der über eine moderne neu strukturierte Denkweise verfügt, muss an die Macht kommen, und durch eine neue Praxis der heutigen Situation ein Ende setzen. Aber welcher Volksschicht muss er entstammen? Nach meiner Auffassung: von den heutigen ausgebildeten Leuten muss er

⁴⁰ *Nāme-ye Farangestān* 1924, Nr. 1, S. 4.

⁴¹ Ebenda.

Ein analytischer Ansatz zu den vier persischsprachigen Zeitschriften stammen, und insbesondere von denjenigen, die sich mit der Atmosphäre Europas gut auskennen. Für ihn sind zwei Eigenschaften nötig: das Bewusstsein und die Zielstrebigkeit.“⁴²

Eigentlich war das Hauptziel der Veröffentlichung der bereits genannten Zeitschrift „die Rettung Irans aus der Unwissenheit und vor der vernichtenden Strömung westlicher Zivilisation. Es ist auch unser Endziel, den Menschen aus dem mittelalterlichen Zustand in das zwanzigste Jahrhundert zu führen. Es setzt die totale Verwestlichung und Europäisierung des Landes voraus, sowohl innerlich als auch äußerlich“.⁴³

Angesichts der Aufsätze von den Autoren dieser Zeitschrift lässt es sich herausstellen, dass diese Autoren das Ziel einer totalen Verwestlichung des Landes verfolgten, ohne die alte Kultur des Landes und seine spezifische Traditionen zur Kenntnis zu nehmen. Sie hatten es zum Ziel, die westliche Zivilisation von heute auf morgen in den Iran einzuführen, damit sie ein total neues Land, losgelöst von seiner alten Kultur und Geschichte aufbauen können. Die Denkweise von den Autoren der *Nāme-ye Farangestān* Zeitschrift unterscheidet sich von der der Mitarbeiter *Kavehs*. Dieser Unterschied zeigt sich beim Thema der „Wiederbelebung der alten iranischen Zivilisation“ klar und deutlich.

5. Die Erscheinungsweisen der iranistischen Themen in der *‘Elm wa honar* Zeitschrift

Im 1927 übernimmt Mohammad-Ali Jamalzadeh die Aufsichtsverantwortung über die von dem iranischen Kriegsministerium zum Weiterstudium nach Europa geschickten iranischen Studenten. Durch diesen Auftrag gründet er eine Freundschaft mit Abolqasem Wosuq. Sie entscheiden sich dafür, eine monatliche Zeitschrift herauszubringen. Das Ziel davon war, dem iranischen Publikum die technischen und wissenschaftlichen Fortschritte der Europäer zu präsentieren, aber auch für die deutschen Industrien zu propagieren. Sie erfüllten ihren Plan und gründeten eine Zeitschrift unter dem Titel von „*‘Elm wa honar*“ (Wissenschaft und Kunst), die in sieben Heften herauskam.⁴⁴ In dieser Zeitschrift taucht das Thema der Technik und Wissenschaft besonders deutlich auf. Einige Aufsätze werden diesem Thema gewidmet. Der iranische Ingenieur Abolqasem Wosuq und Mohammad-Ali Jamalzadeh

⁴² Ebenda, S. 6f.

⁴³ Ebenda, S. 2.

⁴⁴ Parwin 1396, S. 82.

sind die Autoren, von denen die meisten Aufsätze dieser Zeitschrift verfasst worden sind.

Die bereits genannte Zeitschrift besteht auch wie die anderen aus geschichtlichen, literarischen, politischen und sozialen Teilen. Ein charakteristischer Teil, der hinzugefügt worden war, behandelte das Thema „die Industrien, Wissenschaften und Techniken des Westens“. Es ist auch erwähnenswert, dass dieses Thema in den vorhergehenden Zeitschriften kaum behandelt worden war. In der neuen zählt es aber zu den wichtigsten Zielen und macht einen wichtigen Teil der Zeitschrift aus. Von Wosūq erscheint in der *‘Elm wa honar* Zeitschrift ein sehr nützliches und wertvolles „Wörterbuch für Wissenschaft und Technik“. Es trägt den Titel von *„farhang-e šanāye‘ wa fonūn“* und wird von Jamalzadeh als ein ausgezeichnetes Werk in vielen anderen Ausgaben der gleichen Zeitschrift präsentiert und vorgestellt.⁴⁵ Wosūq hatte in Deutschland studiert und beherrschte die deutsche Kultur und Industrie. Alle seine Aufsätze und Beiträge gehören zum Bereich deutscher Technik und Industrie, zwar mit dem Ziel, dem iranischen Publikum die deutsche Industrie vorzustellen und dadurch die iranische Gesellschaft zur Modernisierung und Industrialisierung anzutreiben. Die meisten anderen Beiträge gehören Jamalzadeh. Seine fließenden Gedanken erreichen in dieser Zeitschrift ihren Höhepunkt und er verfasst zahlreiche abwechslungsreiche Aufsätze in geschichtlichen, literarischen, kosmologischen und wirtschaftlichen Bereichen. Es lässt sich sagen, dass er wegen seiner Leitungsverantwortung in dieser Zeitschrift auch so viele wissenschaftliche Beiträge hat. Dazu zählen beispielsweise: *„Serwat-e mellī“*,⁴⁶ *„Ĝam‘īyyat-e Ālmān dar sāl-e 2000“*,⁴⁷ *„Nowrūz-e ġamšīdī“*,⁴⁸ *„Afġānestān“*,⁴⁹ *„Qadīmtarīn mellat-e tāriḫī-ye donyā“*,⁵⁰ *„tāriḫ-e mešr“*,⁵¹ *„Mellat-e ċīn wa zabān wa farhang“*.⁵² Von ihm erschien auch in der erwähnten Zeitschrift zwei Kurzgeschichten, *„palang“*⁵³ und *„Now‘-parast“*⁵⁴, die von großer Bedeutung sind.

⁴⁵ *‘Elm wa Honar* 1927, Nr. 1, S. 38f.

⁴⁶ Ebenda, 1927, Nr. 2, S. 1.

⁴⁷ Ebenda, Nr. 2, S. 15.

⁴⁸ Ebenda, Nr. 4, S. 1.

⁴⁹ Ebenda, 1928, Nr. 4, S. 33.

⁵⁰ Ebenda, 1928, Nr. 5f, S. 14.

⁵¹ Ebenda, S. 22.

⁵² *‘Elm wa Honar* 1928, Nr. 7, S. 21.

⁵³ Ebenda, 1928, Nr. 5f, S. 45.

⁵⁴ Ebenda, 1928, Nr. 7, S. 40.

In der ersten Ausgabe und unter dem Titel „*Maqsūd-e mā*“ (Unser Ziel) beschreibt Jamalzadeh das Ziel der Gründung der Zeitschrift „die Bekanntmachung mit der westlichen Kunst und Wissenschaft, damit unsere Landesleute von den Fortschritten des Westens profitieren, weil so ein Fortschritt nur durch die Technik und Industrie möglich sein könnte“. Er schreibt weiter:

„Die jungen Mitarbeiter dieser Zeitschrift haben es sich zum Ziel gesetzt, die Gelegenheit eines Aufenthaltes und Lebens im Lande der Kunst und Wissenschaft zu nutzen, und soweit es möglich ist, ihre Landesleute mit den Modernisierungserfahrungen des Westens bekannt zu machen und sie davon profitieren zu lassen. Da wir uns darüber im Klaren sind, dass der erste Schritt in dem Fortschrittsprozess der Eintritt in die Industrialisierungsphase ist, haben wir beschlossen, unser Bestes zu diesem Ziel zu tun, und uns von den anderen Debatten und Streiten, insbesondere den religiösen und politischen, zu distanzieren. Es wird uns vor den Nachteilen und Gefahren dieser Bereiche (der Politik und der Religion), die im Iran zum Schlachtfeld zahlloser Kämpfer und Kriegsherren geworden sind, schützen und wahrscheinlich zum gewünschten Erfolg führen.“⁵⁵

Zusätzlich zu den technischen und industriellen Bereichen hat die Zeitschrift auch andere Zielsetzungen im Bereich der Politik, der Wissenschaft und des Handels, damit Iran den Weg zum Fortschritt schneller und mit mehr Leichtigkeit bis zum Ende gehen könnte.

„Die Mitarbeiter der Zeitschrift sind fest entschlossen, nie von der rationalen Mäßigung abzuweichen, soweit es möglich ist. Aus unterschiedlichen Arten von theoretischer und praktischer Mäßigung haben sie sich für die „rationale“ (wie es die Westlichen nennen) entschieden, und es bedeutet, dass alles was sie tun und schreiben der Wissenschaft und den empirischen Erfahrungen entspricht...

Diese Zeitschrift wird sich bemühen, in allen wirtschaftlichen Angelegenheiten, die den Iran angehen, sowohl mithilfe der Spezialbücher und Magazine als auch in Konsultation mit den Experten, den iranischen Landesleuten nützliche Aufsätze in einem fließenden verständlichen Sprachstil zur Verfügung zu stellen.

Die Zeitschrift hat es zum Ziel, die iranischen Unternehmer und Händler von der konkreten wirtschaftlichen Situation der Welt zu benachrichtigen, und ihnen zeigen, wie sie in der heutigen Welt von ihrem Kapital Gebrauch machen können. Die Zeitschrift versucht, die

⁵⁵ *‘Elm wa Honar* 1927, Nr. 1, S. 1.

iranischen Unternehmer und Händler mit den ausländischen Unternehmern und Industriezentren in Kontakt zu bringen.“⁵⁶

Abbas Eqbal Ashtiyani, Ahmad Farhad, Hossein Kazemzede Iranshahr, Aliqoli Ardalan und Allameh Qazwini zählen zu den anderen Mitarbeitern der Zeitschrift, die in wirtschaftlichen, geschichtlichen und wissenschaftlichen Bereichen schreiben. Im Gegensatz zu den Autoren der vorhergehenden Zeitschriften verfolgen die Autoren von *'Elm wa honar* nicht mehr die Linie von der Nationalidentität oder der Bildung und Spiritualität. Sie sind der Auffassung, der einzige Weg zum Fortschritt sei die Einführung moderner Technik. Daran unterscheidet sich *'Elm wa honar* von den anderen Zeitschriften. In der sind die Spuren der Iranistik neben einer starken Tendenz zu den westlichen Techniken und Industrien sichtbar.

Die Schlussfolgerung

Das Lesen und die Auslegung der in vier persischsprachigen Zeitschriften *Kaveh*, *Iranshahr*, *Nāme-ye Farangestān* und *'Elm wa honar* erschienenen Aufsätze hat uns nützliche wissenschaftliche Errungenschaft im Bereich der Iranistik mitgebracht. *Kaveh* war die erste Zeitschrift, die unter der Leitung von Taqizadeh, und mit dem Schwerpunkt auf der Literatur, Geschichte, Religionswissenschaft und dem Fokus auf den Studien über die westlichen wissenschaftlichen Werke erschien, und den Weg für die anderen Zeitschriften ebnete. Zur Äußerung ihrer Meinungen nehmen sich die drei anderen Zeitschriften *Kaveh* als Vorbild. Qazwini, Jamalzadeh und Abbas Eqbal Ashtiyani zählen zu den Autoren, die einen großen Anteil an der *Kaveh* Zeitschrift hatten, und später ihre wissenschaftlichen Aktivitäten in *Iranshahr*, *Nāme-ye Farangestān* und *'Elm wa honar* fortführten.

Die meisten Aufsätze und Artikel der *Kaveh* Zeitschrift beziehungsweise die Forschungen über Sitten und Traditionen der iranischen Gesellschaft oder Studien über *Šāhnāme*, oder Beiträge zu geschichtswissenschaftlichen Themen, sind von Taqizadeh verfasst worden. Im Vergleich zu *Iranshahr* verfügt diese Zeitschrift (*Kaveh*) über umfangreichere wissenschaftliche Quellen und präsentiert die Aufsätze, die aus einer wissenschaftlichen Perspektive wertvoller und genauer sind. Taqizadeh zieht in *Kaveh* sowohl die Themen aus der Geschichte Persiens, als auch der epischen Literatur, Religions- und Sprach- und Politikwissenschaft (mit dem Schwerpunkt auf

⁵⁶ Ebenda, 1927, Nr. 1, S. 5f.

der anglo-russischen Politik) in Betracht. In jeder Ausgabe dieser Zeitschrift lässt sich mindestens eine Seite oder einige Zeilen über die iranische Geschichte, Literatur, Religion oder Linguistik betrachten, sogar wenn Taqizadeh in dieser bestimmten Ausgabe ausschließlich über die anglo-russische Politik hatte diskutieren wollen.

Als ein alter Mitarbeiter von Taqizadeh unterscheidet sich Hossein Kazemzede Iranshahr von ihm und Qazwini; und zwar daran, dass er der Auffassung ist, Iran könne nur durch sozial-wissenschaftliche Reformen den Fortschritt verfolgen, während Kazemzede neben den materiellen Fortschritten auch spürbare Tendenzen zur Spiritualität und dem spirituellen Fortschritt hat. Diese Tendenz lässt sich in seinen eigenen Aufsätzen in der *Iranshahr* Zeitschrift erkennen. Aus inhaltlicher Sicht ist *Kaveh* populärer als die drei anderen Zeitschriften, die später erschienen. Orthographisch und grammatisch gesehen unterscheidet sie sich grundsätzlich von denen. Manche in *Kaveh* benutzte Wörter sind arabischstämmig und es erschwert das Lesen und Verständnis dieser Zeitschrift. Im Gegensatz dazu ermöglicht es der spezifische Schreibstil Kazemzede dem Leser, die Denkweise des Autors ohne große Mühe zu verstehen. Der Schreibstil ist in *Iranshahr* insgesamt fließend, literarisch und an manchen Stellen mit dem spirituellen Denken verknüpft.

In den Zeitschriften *Nāme-ye Farangestān* und *'Elm wa honar* ist der Umfang iranistischer Studien in den geschichtswissenschaftlichen, literarischen, linguistischen und religionswissenschaftlichen Bereichen teilweise enger. In dieser Zeitschrift lässt sich aber mehrere junge Autoren mit neueren Zielsetzungen betrachten. Der Gründer und Herausgeber von *Nāme-ye Farangestān*, der zur zweiten Generation der in Berlin lebenden Intellektuellen gehört, macht sehr radikale Schritte zum Erreichen seiner Ziele: „Iran sollte innerlich und äußerlich verwestlicht werden.“ Es war der Slogan, den die Intellektuellen und Autoren dieser Zeitschrift bis zur letzten Ausgabe wiederholen, ohne es aufzugeben.

Als der letzte Ring dieser Verbindungskette gilt die *'Elm wa honar* Zeitschrift, die eine starke Neigung zu Technik und Industrialisierung vertritt. In der Tatsache ist diese Zeitschrift eine Ergänzung für die drei vorhergehenden Zeitschriften, die den allgemeinen Plan von Taqizadeh, Jamalzadeh, Qazwini, Kazemzede Iranshahr und Abolqasem Wosug vervollständigt. Alle diese vier Zeitschriften wurden mit dem Ziel der Beibehaltung und Verbreitung der nationalen Identität, und mit dem

Schwerpunkt auf der Geschichte, Religion und Literatur Irans herausgegeben und ihre Versuche zur Erfüllung dieser Ziele war bewundernswert. Als ein Initiator und Gründer überzeugte Taqizadeh die erfahrenen Autoren und Iranisten davon, mit ihm zusammenzuarbeiten und diese Zusammenarbeit bis zum letzten Ring dieser Zeitschriftenkette fortzusetzen. Diese Zeitschriften sind wie die Kettenringe so eng miteinander verknüpft, dass jede Studie über sie unvollständig bleibt, wenn sie eine von ihnen außer Acht lässt.

Literaturverzeichnis

____ „Zamīne-hāye fekrī-ye andišmandān-e Iranī dar Berlan (1915-1930 chr.)“, *Īrān-nāmeḥ*, Nr. 64, Teheran: 1377.

Afshar, I. *Zendegī-ye toūfānī (ḥāṭerāt-e seyved Ḥassan Taqizadeh)*, zweite Herausgabe, Teheran: ‘Elmī, 1372.

Ariyanpour, Y., *Az Šabā tā Nīmā*, Bnd. 1, Teheran: Ketāb-hāye ġībī, 1350.

Behnam, J. *Berlanī-hā (andišmandān-e Iranī dar Berlan)*, Teheran: Farzān Rūz, 1379.

Browne, E. G. *Maṭbū‘āt wa adabīyyāt dar dowre-ye mašrūṭīyyat*, übersetzt und kommentiert von Mohammad Abbasi, Bnd. 2, Teheran: Kānūn-e Ma‘refat 1338.

‘Elm wa honar, gegründet und herausgegeben von Abolqasem Wosuq, Chefredakteur: Mohammad-Ali Jamalzadeh, 7 Ausgaben, Berlin: Kāvīyānī Drückerei, 1927-1928.

Iranshahr, gegründet und herausgegeben von Hossein Kazemzedeḥ Iranshahr, Berlin: Kāvīyānī Drückerei, 4 Bände, 48 Ausgaben (1922-1927. chr)

Kaveh, mit einem Beitrag von Abdolkarim Jorbozedar, Vorwort und Kommentierung: Iraj Afshar, Ausgaben: 1-47 (1916-1922 chr.), Teheran: Asatir, 1384.

Nāme-ye Farangestān, Kāvīyānī Drückerei, 12 Ausgaben (1924-1925 chr.), Berlin.

Parwin, N. *Ĝamālzāde (ḥāṭerāt, bardāšt, asnād)*, zweite Ausgabe, Teheran: Ĝahān-e ketāb, 1396.

„Über die Vergangenheit Irans“¹

Rezension und Analyse eines Werks

Ali Shahidi²

Im Jahr 2013 bezeichnete die Zitationsdatenbank der Islamischen Welt (ISC)³ sowohl die emeritierte Professorin der Abteilung für Frühe Kultur und Sprachen an der Universität Teheran Zhale Amouzgar, als auch zwei weitere Mitglieder des wissenschaftlichen Personals der Universität Teheran (Mohammad Ali Besharat und Akbar Komijani) als die drei prestigeträchtigsten iranischen Wissenschaftler im Bereich der Sozialwissenschaften⁴. Von den dreien forschen zwei in den Bereichen Psychologie (Mohammad Ali Besharat) und Wirtschaft (Akbar Komijani), während nur Zhale Amouzgar im Bereich der Iranistik aktiv ist. Tatsächlich gilt Amouzgar sowohl aus der Perspektive der Iranistik als auch verwandter und untergliederter Fächer (alte Sprachen und Kultur des Iran, Iranische Archäologie, Persische Literatur, Iranische Geschichte, Iranische Kunstgeschichte, ...) als einflussreichste Wissenschaftlerin Irans. Diese Einschätzung ist für die Abteilung für Frühe Kultur und Sprachen bemerkenswert, die mit angestelltem wissenschaftlichem Personal,

emeritierten Wissenschaftlern und Studierenden (nur auf Master- und Promotions-Level) zahlenmäßig als kleine Studien- und Forschungsabteilung gilt, und bedarf einer Analyse auf nationaler Ebene. Aber woher kommt das generelle Interesse des Fachpublikums an Zhale Amouzgar?

Die Antwort darauf kann möglicherweise durch die Analyse ihrer Artikel gegeben werden. Ihre Bücher nehmen zwar eine besondere Position in ihrer Erfolgsgeschichte ein, aber da nur sie als herausragende Forscherin der Iranistik titulierte wurde, müssen gezwungenermaßen in diesem Artikel ihre

¹ . *Az gozašte-hāye Iran*

² . University of Tehran (Abteilung für altiranische Kultur und Sprachen, Universität Teheran), email: alishahidi@ut.ac.ir; übersetzt von Isabella Bauer, Universität Tübingen.

³ . Islamic World Science Citation Center: <http://www.isc.gov.ir>

⁴ . <https://www.isna.ir/news/92092416795/>

zusammen mit Ahmad Tafazzoli publizierten Werke außenvor gelassen werden, da der Großteil ihrer Werke von ihr allein verfasst wurde.

Der erste Teil dieser Antwort kann mittels zwei Sammlungen ihrer Artikel zusammengefasst werden. Der erste Sammelband aus dem Jahr 2008 mit dem Titel „Sprache, Kultur und Mythologie“ enthält 57 Kapitel auf 621 Seiten, wurde vom Verlagshaus Moin publiziert und wurde bis zum Jahr 2018, also ein Jahrzehnt später, fünfmal neu gedruckt, das heißt im Durchschnitt alle zwei Jahre einmal. Normalerweise bleiben die Fachartikel eines Wissenschaftlers, wenn sie als Sammelband publiziert werden, bei nur einer Auflage, die meist eher niedrig ist. Diese Auflagenzahl bestätigt das statistische Ergebnis der Zitationsdatenbank der Islamischen Welt und ist ein Zeichen jener bereits festgestellten Popularität.

Amouzgars zweiter Sammelband wurde erst vor kurzem (2018), vom selben Verlagshaus publiziert und enthält 62 Kapitel auf 531 Seiten. Diese 62 Kapitel sind, nach einem Vorwort, in sechs thematische Einheiten unterteilt: 1: Iranshahr (vier Artikel), 2: Inschriften und alte Texte (12 Artikel), 3: Shahname und Mythologie (14 Texte), 4: Diener der iranischen Kultur (15 Artikel), Rezensionen und Analysen (12 Artikel und Anmerkungen), 6: Konversationen (fünf Interviews und Ansprachen).

Iranshahr

Amouzgar versucht, in ihren Artikeln Antworten auf kulturelle und sich wiederholende Fragen der persisch-sprachigen Iranistik-Gemeinschaft zu geben. Die zum Kapitel „Iranshahr“ gehörenden Artikel wurden überwiegend mit diesem Ansatz geschrieben und umfassen die geschichtliche und mythologische Geografie Irans. Der Artikel „Iran und Iranshahr“ untersucht den Hintergrund der Länderbezeichnung Iran (S. 11-16), der Artikel „Die vier ursprünglichen Ländergrenzen in den mittelpersischen Schriften“ (S. 17-22) befasst sich mit den vier Regionen

Ḥorāsān, Ḥāwarān, Abāḥtar und Nīmrūz und den ersten sieben Ländern in alt- und mittelpersischen Schriften. In diesem Abschnitt wird in zwei Artikeln der Namensursprung und die mythologische Geschichte des persischen Meeres bzw. persischen Golfs (S. 32-39) im Süden Irans und des Urmia-Sees (S. 23-31) in Azarbaidschan im Nordwesten Irans, untersucht. Der vielleicht beste Artikel in diesem Abschnitt ist der letzte, also „Quelle - der See Čičast (Urmia-See) und

„Über die Vergangenheit Irans“

auf ihn bezogene Mythen“. Das Thema und der Ansatz dieses Artikels hatten von Amouzgars Vorgängern im Vergleich zu den Themen der anderen Artikel weniger Aufmerksamkeit erhalten. Die meisten Wissenschaftler untersuchen zunächst Wüsten und Berge auf ihre Mythen und Geschichte. Wenn sie sich auf die Suche nach einem See machen, stoßen sie zunächst auf den Hāmūn-See und die Erzählungen aus seiner Umgebung. Amouzgars Artikel, der gleichzeitig mit der Schrumpfung des Urmia-Sees in den letzten Jahren geschrieben wurde und bei der Konferenz „Anerkennung der Geschichte der Stadt Hōy“ (der Geburtsort Amouzgars liegt nicht weit davon entfernt) im Mai 2009 vorgestellt wurde, hat abgesehen vom wissenschaftlichen Aspekt, auch die Aufmerksamkeit von lokalen Audienzen und Managern für dieses Umweltereignis und seine Geschichte erregt.

Inschriften und alte Texte

Eine weitere von Amouzgars wissenschaftlichen Prioritäten ist die einfache und klare Übersetzung schwieriger mittelpersischer und Pāzand-Textmanuskripte als auch sassanidischer Inschriften. Mit dieser Arbeit reduziert sie die Distanz der IranerInnen von ihrem Erbe und macht vergessene Texte wieder populär. Der Abschnitt „Inschriften und alte Texte“ des Buches enthält einige diesbezüglich erfolgreiche Bemühungen; „Einfacher Bericht über kurdische Schriften“ (S. 80-96) ist ein gelungenes Beispiel für diese Methode.

Das Buch „Šekand-gumānik Wizār“ ist eine der antiken iranischen Schriften, deren einzige vollständige persische Übersetzung eine alte, antiquarische (und an einigen Stellen nicht besonders präzise) Übersetzung von Sadegh Hedayat ist. Der Buchinhalt und das Leben des ersten persischen Übersetzers haben in der heutigen Zeit zur Vergessenheit beigetragen. Drei Artikel dieses Abschnitts im Buch „Von der Vergangenheit Irans“ (S. 114-122, 123-142 und 143-152), die die Übersetzungen von vier Kapiteln (zwei, drei, vier und neun) der Pāzand-Schrift „Šekand-gumānik Wizār“ enthalten,

einschließlich zweier Artikel aus dem Buch „Sprache, Kultur und Mythologie“ (S. 456-468 und 469-476), die die Übersetzung dreier Kapitel (eins, fünf und sechs) enthalten, haben nicht nur das Tabu dieses Textes in der iranischen Gesellschaft gebrochen, sondern stellen auch die erste wissenschaftliche, präzise und direkte Übersetzung aus dem Pāzand-Original ins Persische dar. Die Anmerkungen, die Amouzgar im Kommentar zur Übersetzung hinzugefügt hat,

und ihre unterschiedlichen Übersetzungen mancher Paragraphen und Worte unterscheiden ihre Arbeit von der ihres Lehrers Jean de Menasce (1945), und ermöglichen dem Fachpublikum den Vergleich der beiden Versionen.

Shahname und Mythologie

Zhale Amouzgars Vorlesung zur Mythologie ist berühmt an iranischen Universitäten. Sie ist die einzige Lehrende, die in ihrem Curriculum über die Mythologie Irans hinausgeht und die Mythologien Indiens, Mesopotamiens, Ägyptens, Griechenlands und Roms, die für die vergleichenden und historischen Studien der Iranistik-Studierenden notwendig sind, in ihren Studienplan aufnimmt. Daher ist dieser Kurs attraktiv und gleichzeitig schwierig für Studierende, die bisher noch nicht mit den Mythologien anderer Völker vertraut waren. Neue Namen und Erzählungen in diversen Sprachen, die man für den Test am Semesterende neben Analysen im Gedächtnis behalten soll, bringen einen Master-Studierenden in Schwierigkeiten. Während meiner Studienzzeit, am Morgen des Mythologie-Examens im Raum 203 der Fakultät für Literatur der Universität Teheran, diskutierten die Studierenden aufgeregt miteinander über die Prüfung und was wohl die Fragen sein werden. Es war ein Tumult. Einer wusste diesen wichtigen Punkt und ein anderer erinnerte sich an jenes wichtige Thema. Die schwächeren Studierenden, wie es sie überall auf der Welt gibt, schrieben Notizen auf ihre Handfläche oder unter den Tisch, oder versteckten Notizzettel unter dem Tisch! Hoffentlich wird das in der Prüfung nützlich sein! Plötzlich wurde es still. Zhale Amouzgar kam. Sie sagte Hallo und ein freundliches Willkommen, wie es ihre Art war. Sie verteilte die Fragen und Prüfungsbögen unter den Studierenden und sagte, dass sie etwas zu tun habe und für ein paar Minuten gehen müsse. Sie ging und wir blieben mit den Fragen zurück. Eine Prüfung ohne Aufsicht. Es war die Gelegenheit zu reden, aber niemand sagte etwas. Es war die Gelegenheit für Betrug und Notizzettel, aber niemand benutzte sie. Meine Mitstudierenden haben die Fragen angeschaut, gemeinsam, aber ohne zu

sprechen. Ein paar Minuten waren alle erstaunt, bis sich die Spannung löste und das Schreiben begann. Die Fragen waren in so einer Weise gestellt, dass Hinweise, Bücher und Notizzettel keine Hilfe waren. Viel Lernstoff war nicht notwendig. Gefragt war wissenschaftliche Analyse und gleichzeitig die persönliche Meinung und Einschätzung des Studierenden. „Welcher Charakter aus den mesopotamischen Mythen, die Sie in diesem Semester kennen gelernt

„Über die Vergangenheit Irans“

haben, gefällt Ihnen am besten und weshalb? (Analysieren Sie)“. Dieserart waren die Fragen. Sie evaluierten die Meinung und Studientiefe, das Wissen und die Wiedergabefähigkeit des Studierenden, nicht aber den Umfang des Gelernten. Wie ein Papagei zu antworten, Nonsense-Antworten zu basteln und dann eine gute Note zu bekommen funktionierte nicht. 45 Minuten später kam Amouzgar zurück und fragte, wie sind die Aufgaben? Als sie unsere Stimmung sah, sagte sie: ich wollte, dass Sie wissen, was ein Kurs auf Master-Niveau bedeutet. Alle waren nachdenklich und glücklich, und sie war noch glücklicher.

Wer Amouzgars eigene Antwort auf besagte Frage wissen möchte, kann sie in den Abschnitten „Shahname und Mythologie“ des Werks „Von der Vergangenheit Irans“ und im Abschnitt „Mythologie“ des Werks „Sprache, Kultur, Mythologien“ finden. Als herausragende Wissenschaftlerin und Dozentin im Bereich Mythologie, welche der Persönlichkeiten der Mythologien Irans und der Welt würde sie auswählen? Obwohl die Klassifizierung von Mythologien auf Basis alter, mittelalter und neuerer iranischer Texte nicht möglich ist, beziehen sich acht der vierzehn Artikel dieses Kapitels aus „Von der Vergangenheit Irans“ auf das Shahname. Das sind die Artikel „Ferdowsis eigene Arbeiten“ (S. 179-188), „Ein weiterer Blick auf den Kampf zwischen Rostam und Esfandyār“ (S. 189-196), „Gayomars“ (S. 197-203), „Jam“ (S. 197-203), „Die Geschichte von Jam im Shahname und ihre Vorgeschichte in der indischen Mythologie“ (S. 214-234), „Žaḥḥāk“ (S. 235-244), „Dīv“ (S. 245-257) und „Grundlagen der ehelichen Beziehung im Shahname und in der griechischen Mythologie“ (S. 265-275). Allerdings kommen in anderen Abschnitten des Buches auch Artikel mit Bezug auf das Shahname vor. Amouzgars Forschungsschwerpunkt, die Analyse von Narrativen in Ferdowsis Shahname, wurde 2016 vom Ministerium für Kultur und Islamische Führung mit dem Nationalen Ferdowsi-Award ausgezeichnet.

Amouzgar ist die Entdeckerin von erstaunlichen Gemeinsamkeiten und Pendants in Mythologien. Die Adaptierung griechischer Mythen und iranischer Erzählungen und die Entdeckung von Gemeinsamkeiten zwischen den Akteuren dieser Geschichten in den Artikeln „Grundlagen

der ehelichen Beziehung im Shahname und in der griechischen Mythologie (S. 276-286) und „Das Rätsel der Sünde mit nur einem Schuh zu gehen, und ein Hinweis auf einen griechischen Mythos aus demselben Kontext“ (S. 276-286) erforderten jahrelange Überlegungen. Diese Gemeinsamkeiten weisen

manchmal auf das gemeinsame Erbe der arischen Ethnien hin, manchmal auf gemeinsame Dokumente und Kulturaustausch, und manchmal sind sie ein Symbol für gemeinsame Denkweisen und die Übernahme von Denkweisen in den vier Himmelsrichtungen.

Die Diener der iranischen Kultur

In diesem Buchabschnitt erfasst Amouzgar die größten iranischen WissenschaftlerInnen, führenden Universitäten und ihre zeitgenössischen KollegInnen. Er beginnt mit einem langen Text über das Leben und wissenschaftliche Wirken von Ebrahim Pouredavoud; die bislang umfassendste gedruckte Behandlung dieses Themas, von dem sich eine weitere Version auf Englisch für die Encyclopædia Iranica im Druck befindet, die verglichen mit ähnlichen Einträgen ungewöhnlich lang ist. Ungeachtet des Umfangs der Quellen, Zitationen und Dokumente im Artikel und der Aufmerksamkeit für Details im Leben und wissenschaftlichen Wirken von Pouredavoud, ist es vielsagend genug, dass Ehsan Yarshater, der selbst die Präsenz von Pouredavoud verstand und einer seiner beliebten Schüler und Kollegen war, unter allen Personen, die er für das Verfassen des Iranika-Eintrags hätte nominieren können, aufgrund ihrer Qualitätsarbeit Amouzgar ausgewählt hat.

Texte über „Ali Akbar Dehkhoda“, das persische Lexikon „Julius Mohl“, der Druck der Shahname-Übersetzung auf Französisch und „Arthur E. Christensen“ und seine Forschungen von den Versen Ḥayyāms bis zu Iran in der Zeit der Sassaniden gehören zu den anderen Artikeln dieses Abschnitts. Aber wenn wir die Forschungsliteratur beiseitelassen, zeigt sich die Amouzgars Macht des Stiftes und des Geschriebenen in ihren kurzen Anmerkungen und Artikeln, die sie als Nachrufe für ihre Freunde und KollegInnen schrieb und die Beispiele für den Einfluss von Prosa auf das zeitgenössische Persisch sind; der Artikel „Der vorzeitige und unglaubliche Tod eines Freundes“ ist ein Text zur Erinnerung von Ahmad Tafazzoli und „Ein schöner Forscher“ und „Zeichen von Gütigkeit in der iranischen Mythologie“ sind zwei Texte zur Erinnerung von Ali Mohammad Haghshenas, „Ein weiterer leuchtender Stern der Familie Bahar“ erinnert an

Mehrdad Bahar und „Das bin ich, Hormoz Milanian“ wurde für alle vergangenen ProfessorInnen der Abteilung Kultur und alte Sprachen und Linguistik der Universität Teheran geschrieben. Man sollte außerdem Memoranden zur Erinnerung an Abbas Zaryab Kho'i und Iraj Afshar hinzufügen,

„Über die Vergangenheit Irans“

ebenso Memoranden zu Ehren von zeitgenössischen iranischen Kultur-Liebhabern wie Mohammad-Reza Bateni, Jalal Khaleghi-Motlagh und Pari Saberi.

Amouzgar ist keine Wissenschaftlerin, die nicht über den Rahmen von Expertenliteratur in ihrem Fach hinausgeht. Sie hat Freude an Literatur und den Künsten Irans und der restlichen Welt. Literarische und künstlerische Arbeiten, Filme und Darbietungen und die Malerei gehören zu ihren Vorlieben. Reflektionen ihres kritischen und gleichzeitig Iran-wissenschaftlichen Blicks auf Kunst können in Texten wie „Die unermüdliche Frau“ (Aus der Vergangenheit Irans: S. 399-401), „Ferdowsī und seine sieben Aufgaben; Interpretation der sieben Aufgaben von Rostam“ (Aus der Vergangenheit Irans: S. 449-452) und „Ob die Herrlichkeit aus dieser Stadt geflohen ist?“ (Sprache, Kultur und Mythologie: S. 565-567) gefunden werden. Die ersten beiden Texte wurden zu Ehren der iranischen Theater-Regisseurin Pari Saberi und ihrer Darstellung von Rostams sieben Aufgaben (die an anderer Stelle im Buch auftauchen) und über „das Gespräch mit dem Wind“ von Bahram Beyzai geschrieben.

Rezensionen und Analysen

Anmerkungen, die Amouzgar in die Präambel oder in die Einleitung geschrieben hat und Besprechungen und Analysen von diesen und jenen Büchern, die in diesem Abschnitt gesammelt sind, wurden nicht mit der Intention einer Rezension verfasst. Die Buchkritik ist für sie ein Weg, um Geschichte, Historiographie und Geschichtswissenschaft zu untersuchen. In „Weshalb ist „das vergessene Imperium“ vergessen?“ hinterfragt sie den Titel und die Selektion von Artikeln der Ausstellung des Britischen Museums und das Sammelwerks, das daraus entstand (S. 416-423) und versteht die Achämeniden in der Geschichte Irans und der Welt nicht als vergessen. In „Die Griechen und die Barbaren“ diskutiert sie, Amir-Mehdi Badi, folgend, den Begriff „Barbar“ in der altgriechischen Sprache (mit der Bedeutung „Jeder, der nicht griechisch ist“). In „Geschichte und Geschichtskritik“, das Vorwort zur zwölften Ausgabe der Übersetzung von „Die Griechen und die Barbaren“, fordert sie Historiker dazu auf, andere

Wege zu beschreiten, neue Blickwinkel einzunehmen und „die Augen zu waschen“ (S. 430-444), in „Ein neuer Umriss der Geschichte von Parthern und Sassaniden“ unterstützt und bekräftigt sie die Innovation von M. Rahim

Shayegan in der Historiographie des alten Irans (S. 445-448), und im Artikel „Diskurse über Kultur und Zivilisation“ (S. 466-474), der bei der Premiere des Buches „Leben in der eigenen Kultur und der Blick auf andere Kulturen“ von Ali Boloukbashi vorgestellt wurde, diskutiert Amouzgar verschiedene Definitionen der Begriffe „Kultur“ und „Zivilisation“ und die Unterschiede der beiden Konzepte.

Konversationen

Nach meiner Promotion über alte iranische Sprachen an der Universität Teheran, zu deren Zeitpunkt ich acht durchgehende Jahre Student von Zhale Amouzgar war, habe ich ein Jahr lang zur Wiederholung des Gelernten und zur persönlichen Vorbereitung für die Lehre an der Universität, nochmals an ihren Klassen teilgenommen. Dieses Mal war das Ziel nicht, über das Thema der Lektion zu sprechen. Ich war auf der Suche nach Methoden für die Lehre und für den Umgang mit Studierenden. Vier Interviews mit ihr, die verschiedenfach erschienen sind, wurden im letzten Abschnitt des Buchs gedruckt, neben einem Artikel mit dem Titel „Die Abteilung für Linguistik, Kultur und alte Sprachen wird 50 Jahre alt“ (S. 402-404) im vorherigen Buchabschnitt, ein Abschnitt, der Amouzgars Methoden und Stil enthält und dessen Lektüre für junge Universitäts- Lehrende instruktiv sein wird.

Aber das Buch endet im letzten Kapitel dieses Abschnitts mit einer Rede, die Amouzgar bei der Veranstaltung zur Verleihung des Ordens der Ehrenlegion der Französischen Regierung hielt; mit dem Titel „Ich gehöre zur Generation der Möglichkeiten“. Ein sehr einflussreicher Text; dessen Worte sorgfältig ausgewählt wurden und in der Zeremonie in zwei Sprachen, Persisch und Französisch, vorgetragen wurde, die Amouzgar beide beherrscht. Möglicherweise kann sogar jemand, der keine von Amouzgars Schriften gelesen hat, in einer Ära, in der alle auf den Kampf der Zivilisationen pochen, von einem der Sätze in dieser Rede profitieren: „Kulturen sind keine Feinde, sie vervollkommen einander“ (S. 530). Das ist es, weshalb sie in ihrer Forschung über die kulturellen und mythologischen Grenzen des alten Irans hinausgeht und in ihrer Suche nach Fortschritt auch nach Indien, Mesopotamien, Ägypten, Griechenland und Rom reist.

Neuerscheinungen

Gott ist schön¹

Von Navid Kermani, 6. Auflage 2018, 546 S.

Der *Koran*, das wichtigste Wunder des Propheten Mohammed, hat eine sehr schöne sprachliche und verbale Struktur. Aber in der Literatur des Westens sind dem poetischen Text und der musikalischen Schönheit des *Koran* bisher nicht gebührend Aufmerksamkeit geschenkt. Der iranisch-deutsche Schriftsteller, Navid Kermani, veröffentlichte das Buch „Gott ist schön“ mit einem ästhetischen Ansatz für die Sprache und Theologie des *Koran*, bietet nützliche Informationen zu den wichtigsten Themen des Islam. Er hat auch versucht, die Beziehung zwischen Kunst und Religion darzustellen.

Bis heute haben viele Gelehrten die literarische Schönheit des *Koran* studiert, indem sie sich ausschließlich auf Quellen aus der islamischen Tradition und mit dem emischen Ansatz verlassen haben; aber Kermani hat dieses Thema mit einem breiteren und vielfältigeren Spektrum von Individuen und Ideen angesprochen.

„Gott ist schön“ behandelt nicht, was passiert ist, sondern was passiert. Das Lesen dieses Buches mit einer religiösen Melodie wird vom intellektuellen Vergnügen in einer weiten Dimension begleitet.

Mohammed war ein Prophet und kein Dichter. Seine Missionsbotschaft hat jedoch viele Eigenschaften der Poesie. Der *Koran* als Poesie und Kunstwerk ist im Westen oft unbekannt. Der Schwerpunkt dieses Buches liegt auf der Bedeutung des Wortes Gottes und der Stimme des Propheten im Islam. Im ersten Fall gibt es keinen Zweifel, aber den letzteren zeigt Kermani mit einer einzigartigen Erklärung des Konzepts von Mimesis. Im Islam und in der Kultur, die von der prophetischen Tradition abgeleitet ist, rezitieren alle die ursprüngliche Rezitation Mohammeds aus dem Göttlichen Wort.

Eine Studie dieses Buches könnte den Forschern auf diesem Gebiet neue Erkenntnisse liefern.

¹ Übersetzt von Parisa Rahman Mashhadi, Universität Shahid Beheshti.

Dreitägiger Workshop zur Identifizierung und Kommunikation mit dem iranischen Wissenschaftlernetzwerk unter dem Titel „Iran in der Zeit zwischen dem Zweiten Weltkrieg und der Islamischen Revolution“¹

Vom 15. bis 17. Juni 2018 fand im Iranischen Kulturhaus mit Unterstützung der Kulturabteilung der Botschaft der Islamischen Republik Iran in Deutschland der dritte Workshop zum Thema Iran-Studien statt, an dem renommierte Professoren und Forscher im Berieche der Iranistik in Europa teilgenommen haben.

In den Jahren zuvor wurden folgende Tagungen im Kulturhaus veranstaltet:

- 1. Iranische Identität, Winter – 2017;**
- 2. Kultur, Kunst, Gesellschaft und Literatur der Qajar-Zeit, Juli 2017;**
- 3. Sprache, Kultur, Gesellschaft, Kunst und Denken der Iraner zwischen dem Zweiten Weltkrieg und der Islamischen Revolution, Juni 2018.**

Der Zweck dieser Reihe von Workshops ist neben der Erhöhung des Wissensstandes die Einführung des zeitgenössischen Iran und Bekanntschaft der Iranisten mit der iranischen Geschichte, sodass die Realitäten in der iranischen zeitgenössischen Gesellschaft besser interpretiert werden.



¹ Übersetzt von Parisa Rahman Mashhadi, Universität Shahid Beheshti.

In diesem Jahr war das Thema die Analyse der Ursachen und des Hintergrundes der Islamischen Revolution in der Pahlavi-Ära. Die zahlreichen Vorträge der renommierten Iranisten haben sicherlich dazu beigetragen, dass ein klares Bild von dieser Ära dargestellt wurde.

An dem Seminar nahmen Iranisten aus verschiedenen Ländern teil, darunter Ingenieur Mahdi Motamed Manesh, Dr. Kourosch Rashidi, Dr. Malakeh Shahizadeh, Dr. Mahmoud Delfani, Frau Gelareh Moradi, Professor Katia Föllmer, Dr. Fatemeh Tofoghi, Professor Oliver Bast, Professor Tim Epkenhans, Professor Mohammadreza Farzanegan, Professor Bert Fagner, Professor Farid Vatanparast, Dr. Saied Firuzabadi, Dr. Majid Tafreshi, Professor Roland Pietsch, Dr. Hamid Bohlul and Seyyed Ali Moujani, Dr. Thomas Oger, und Frau Sareh Darassaraee können von verschiedenen Universitäten und Instituten erwähnt werden.

Dieses Seminar wird nächstes Jahr mit einem neuen Thema veranstaltet.

TEILNEHMERINNEN UND TEILNEHMER

- Prof. Dr. **Katajun Amirpur** Universität zu Köln
- PD Dr. **Katja Föllmer** Georg-August-Universität Göttingen
- Prof. Dr. **Bert Fagner** Universität Bamberg
- Prof. Dr. **Roland Pietsch** Ludwig-Maximilian Universität München
- Prof. Dr. **Oliver Bast** Universität Sorbonne 3, Paris
- Prof. Dr. **Tim Epkenhans** Albert-Ludwigs-Universität Freiburg
- Prof. Dr. **Mohammad Reza Farzanegan** Uni-Marburg
- Prof. Prof. Dr. **Birgit Hoffmann** Universität Bamberg
- Prof. Dr. **Farid Vatanparast** FH Münster, FOM
- Dr. **Malakeh Shahizadeh** Humboldt Universität zu Berlin
- Dr. **Mahmoud Delfani** Methodologica Governance Univ. Paris
- Dr. **Saied Firuzabadi** Universität Teheran
- Dr. **Fatima Tofghi** University of Religious Com, IZMO
- Dr. **Majid Tafreshi** Euro-Persian Research Institute, London
- Dr. **Hamid Bohlul** Max Planck Institut
- Dr. **Yahya Kouroschi** Universität Erfurt
- **Gelareh Moradi** Redaktion Spektrum Iran
- **Mahdi Motamed Manesh** Technische Universität Berlin
- **Sareh Darassaraee** Universität Marburg
- **Seyyed Ali Moujani** Kulturrat der Islamischen Republik Iran

KONTAKT
Kulturabteilung der Botschaft
der Islamischen Republik Iran
Drakestr. 3, 12205 Berlin
Tel.: +49 30 740 715 400
E-Mail: info@irankultur.com
Web: www.irankultur.com

TAGUNGsort
15.06. – 17.06.2018
IRAN-HAUS
Drakestr. 3, 12205 Berlin

IRANKULTUR.COM
<https://www.instagram.com/irankultur>