

اشپكتروم ايران

نشریه علمی- پژوهشی
رایزنی فرهنگی جمهوری اسلامی ایران در آلمان

SPEKTRUM IRAN

Zeitschrift für islamisch-iranische Kultur

Nr. 4- 2018
31. Jahrgang



SPEKTRUM IRAN

Zeitschrift für islamisch-iranische Kultur

31. Jahrgang 2018, Heft 4

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

Band und 'Ahd

Die Untersuchung eines Ausdrucks in der Erzählung "Der Fischer und der Dschinn" in Tausendundeine Nacht

Alireza Esmailpour 1

Heğleh Lichtpavillons zum schiitischen Totengedenken in Iran

Jürgen Wasim Frembgen 23

Goethes kosmopolitische Idee der Weltliteratur versus nationalistisches Gedankengut

Mohammad Hossein Haddadi 31

Die Erschließung neuer Erkenntnisse über den historischen Charakter Häğ Bektāš Walī basierend auf geschichtlichen und mystischen Grundlagen

Fahimeh Mokhber Dezfouli 45

Erläuterung der moralischen Grundsätze des Handelns des Propheten Muhammad (s.) in Medina aus der Sicht der existenziellen Ethik

Ahmadali Heydari 59

Imamisches Fiqh ohne Habar al-wāhid: Das Unmögliche?

Sayed Hossein Al-Qazwini 75

Ein Blick auf das Buch „Die Wurzel der Wiederbelebung des islamischen Kalifats und seine geopolitischen Wirkungen

Hossein Ajorlou 87

Neuerscheinungen

Durch Leiden im Tiegel wird das Gold geläutert 91

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
آ		Hamzaträger ('), ā	Vokal-, Hamzaträger, ā
ب		b	b
پ	(nur pers.)	-	p
ت		t	t
ث		×	s
ج		Ī	Ī
چ	(nur pers.)	-	č
ح		ḥ	ḥ
خ		ḫ	ḫ
د		d	d
ذ		ḏ	z
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 (Wasla)		-ʿ- oder -ʿ-	-ʿ- oder -ʿ-
ا / آ	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.)

Band and 'Ahd
An Expression in the Story of "The Fisherman and Jinni"
In *Arabian Nights*

Alireza Esmailpour¹

(pp 1 to 21)

Received: 08.11.2018; Accepted: 14.12.2018

Abstract


In one of the first stories of *Arabian Nights*, "The Fisherman and Jinni", there is an obscure expression in which the Arabic word 'ahd(عهد) should mean magic as plot of the story necessitates. In Arabic, 'ahd means oath, will, testament and so on, but never means magic. Whereas in the old Persian verse and prose, one can find the Persian word *band*(بند) meaning both oath and magic. Therefore, this Arabic expression and possibly the whole story could have an original Pahlavi or Persian version, translated into Arabic, and the Persian *band* mistranslated into 'ahd -instead of *sihr* (magic). Accordingly, the story of "The Fisherman and Jinni" could be one of the originally Persian stories of *Arabian Nights*, or at least the above mentioned expression may be counted as a rhetoric story-telling technique in the Iranian magic stories that its mistranslation has become prevalent in Arabian narrations once, and finally established in *Arabian Nights*.

Keywords

Comparative Literature, Persian Literature, Arabic literature, translation, *Arabian Nights*, Lexicology

¹ University of Tehran,

E-mail: alireza.esmaeilpour@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

بند و عهد

بررسی یک اصطلاح در «حکایت صیاد» از هزارویک‌شب

علیرضا اسماعیل‌پور^۱

(صص ۱ تا ۲۱)

تاریخ دریافت: ۲۰۱۸/۱۱/۸؛ تاریخ پذیرش: ۲۰۱۸/۱۲/۱۴

چکیده

در یکی از داستان‌های نخستین هزارویک‌شب به نام «حکایت صیاد»، تعبیر مبهمی آمده که در آن واژه‌عهد به اقتضای سیر داستان بر معنی جادو دلالت می‌کند. این واژه در زبان عربی معنی پیمان، وصیت‌نامه و غیره دارد، اما هیچ‌گاه در معنی افسون و جادو به کار نرفته است، حال آن‌که واژه فارسی بند، به گواه متون نظم و نثر قدیم، دارای هر دو معنی پیمان و جادوست. بدین ترتیب گمان می‌رود که تعبیر و شاید داستان یادشده در اصل به زبان پهلوی یا فارسی بوده و زمانی به عربی ترجمه شده، اما مترجم واژه‌بند به کاررفته در آن را که دارای هر دو معنی است (مثلاً به جای سحر) به عهد برگردانده است. بر این اساس می‌توان نتیجه گرفت که یا این داستان در زمره حکایات ایرانی هزارویک‌شب است، یا دست‌کم تعبیر بالا یکی از روش‌های بلاغی در نقل داستان‌های جادومحور ایرانی بوده، که زمانی ترجمه نادرست آن به روایات عربی وارد شده و سرانجام در هزارویک‌شب رخ نموده است.

کلیدواژه‌ها

ادبیات تطبیقی، ادبیات فارسی، ادبیات عربی، ترجمه، هزارویک‌شب، مباحث لغوی

^۱ دانشگاه تهران، رایانامه: alireza.esmaeilpour@gmail.com

Band und 'AhdDie Untersuchung eines Ausdrucks in der Erzählung "Der Fischer und der Dschinn" in Tausendundeine Nacht

Alireza Esmaeilpour¹

(S. 1–21)

Eingegangen: 08.11.2018; Angenommen: 14.12.2018

Zusammenfassung


In einer der ersten Erzählungen der *Märchen aus Tausendundeiner Nacht*, „Der Fischer und der Dschinni“, erscheint ein unklarer Ausdruck, in dem das arabische Wort **'ahd** (عهد) gemäß der Handlung der Geschichte „Magie“ bedeuten müsste. Im Arabischen bedeutet 'ahd „Eid“, „Testament“, „Verpflichtung“ und Ähnliches, jedoch niemals „Magie“. In der alten persischen Dichtung und Prosa hingegen findet man das persische Wort **band** (بند), das sowohl „Eid“ als auch „Magie“ bedeuten kann. Daraus ergibt sich die Möglichkeit, dass dieser arabische Ausdruck und möglicherweise die gesamte Erzählung eine ursprünglich mittelpersische oder persische Version hatten, die ins Arabische übersetzt wurde, wobei das persische *band* fälschlich als *'ahd* und nicht als *sihr* („Magie“) übersetzt wurde. Dementsprechend könnte die Erzählung „Der Fischer und der Dschinni“ eine der ursprünglich persischen Geschichten in den *Märchen aus Tausendundeiner Nacht* sein – oder zumindest kann der oben genannte Ausdruck als ein rhetorisches Erzählmittel aus iranischen Zaubergeschichten betrachtet werden, dessen Fehlübersetzung sich einst in arabischen Erzählungen verbreitete und schließlich in den *Märchen aus Tausendundeiner Nacht* gefestigt wurde.

Schlüsselwörter

Vergleichende Literaturwissenschaft, Persische Literatur, Arabische Literatur, Übersetzung, Märchen aus Tausendundeiner Nacht, Lexikologie

¹. Universität Teheran,

E-Mail: alireza.esmaeilpour@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

Band und'Ahd

Die Untersuchung eines Ausdrucks in der Erzählung "Der Fischer und der Dschinn" in *Tausendundeine Nacht*¹

Alireza Esmailpour²

Die Erzählung des Fischers ist eine der bekanntesten Erzählungen aus *Tausendundeine Nacht*, eine ziemlich lange Erzählung, die in der dritten Nacht beginnt und bis zur neunten Nacht dauert. Die Zusammenfassung dieser Erzählung ist, dass ein armer Fischer ans Meer geht und nach drei vergeblichen Versuchen eingeschlossenes Weinfass fängt, das mit König Suleyman's Stempelversehen ist. Sobald er das Fass aufmacht, kommt ein Rauch heraus und durch den Rauch taucht ein Dschinn auf, der aus einem unbekanntem Grund geschworen hat, die Person umzubringen, die ihn aus dem Fass befreit. Der Fischer betrügt jedoch den Dschinn und sperrt ihn ins Fass ein. Der Dschinn fleht ihn an und schwört, dass er dieses Mal seinen Retter glücklich macht und der Fischer lässt ihn wieder aus dem Fass frei. Als Belohnung für seine Großzügigkeit bringt ihn der Dschinn an einen Teich, in dem es eigenartige und bunte Fische gibt. Dann sagt er dem Fischer, dass er einige bunte Fische fangen und zum Sultan bringen soll, um

¹ Übersetzt von Dr. Phil. Anita Amiri.

² Phd in Alten Iranischen Kulturen und Sprachen, University of Tehran (Universität Teheran), E-Mail: alireza.esmaeilpour@gmail.com.

eine reiche Belohnung zu erhalten. Der Fischer folgt seinem Tipp, ohne zu wissen, dass der erwähnte Teich tatsächlich eine Stadt ist und die Fische die Bürger der Stadt sind, die infolge der Hexerei einer bösen Zauberin in Fische verwandelt wurden.

Der Fischer fängt vier Fische und überreicht sie dem Sultan. Nachdem ihn der Sultan belohnt und sich von ihm verabschiedet hat, befiehlt er einer seiner Sklavinnen, aus diesen bunten Fischen eine Speise zu kochen. Als die Sklavin die Fische in heißes Öl legt, spaltet sich die Wand der Küche und eine hübsche und elegante Frau kommt herein und fragt die Fische, ob sie noch ihrem *Versprechen* (عهد) treu bleiben. Die Sklavin wird ohnmächtig und die mysteriöse Frau wiederholt ihre Frage zweimal. Die Fische in der Pfanne stehen auf, geben eine positive Antwort und lesen einen Vers als Zeichen ihrer Treue gegenüber ihrem Versprechenvor. Danach lässt die Frau mit einem Schlag ihres Bambusstocks die Pfanne und die Fische fallen ins Feuer, und sie verschwindet wieder in der Wand. Dies geschieht noch zweimal in dieser Geschichte, einmal in Anwesenheit des Ministers und beim nächsten Mal in Anwesenheit des Ministers und des Sultans. Das zweite Mal läuft wie das erste Mal ab, aber beim dritten Mal erscheint anstelle der Frau (die wahrscheinlich eine Hexe ist) ein schwarzer Sklave in der Wandspalte und spricht denselben Satz aus.

In der Fortsetzung der Geschichte ruft der Sultan den Fischer, lässt sich von ihm mit seiner Armee an den Teich führen und sieht die bunten Fische. Der Sultan, der schon einmal entschieden hat, das Geheimnis des Teiches um jeden Preis herauszufinden, durchsucht alleine und in der Nacht die Wüste und findet endlich in der Nähe des Teiches ein prachtvolles, aber verlassenes Schloss. Nach der Durchsuchung des Schlosses findet er einen Jungen, der von der Taille abwärts in Stein verwandelt worden ist. Der Sultan fragt nach dem Teich und den bunten Fischen und der Junge beginnt, die Geschichte seines eigenen Lebens zu erzählen: Der verzauberte junge Mann war einmal der König jenes Landes, dessen Frau sich in einen schwarzen Sklaven verliebt hat und heimlich ihren Mann betrogen hat. Der junge König erfährt zufällig den Verrat seiner Frau und am Abend, als seine Frau ihren Liebhaber besucht, folgt er ihr heimlich und mit dem verborgenen Gesicht. Der Junge überrascht schließlich seine Frau und den Sklaven in einer Hütte, schlägt den Sklaven mit einem Schwert nieder und

kehrt schnell zu seinem Schloss zurück. Im Gegensatz zur Erwartung des Königs überlebt der Sklave diese Wunde, trotzdem verliert er seine Sprachfähigkeit. Die verräterische Frau des Königs besorgt sich unter dem geheichelten Vorwand des Todes ihres Vaters und ihrer Brüder, mit der Erlaubnis des Königs, einen Raum im Schloss, bringt den verletzten Sklaven in diesem Raum unter und kümmert sich jeden Tag um ihn. Eines Tages lauscht der König hinter der Tür des Raums und als er die Wahrheit erkennt, greift er seine Frau mit einem Schwert an. Tatsächlich ist seine Frau jedoch eine mächtige Hexe, lässt ihn in Stein verwandeln und macht die Stadt zu einem Teich und ihre Bewohner zu Fischen. Die Leute der Stadt werden entsprechend ihrer Religion (Islam, Christentum, Judentum oder Zoroastrismus) in Fische mit vier Farben verwandelt. Der verzauberte Junge sagt dem Sultan, dass diese Frau sich jetzt um den Sklaven in diesem Zimmer kümmert und jeden Abend, nach der Pflege ihres kranken Liebhabers, peitscht sie den Jungen. Der Sultan tröstet den verzauberten Jungen, und am nächsten Abend, bevor die Hexe zurückkehrt, kommt er zurück und bringt den Sklaven um. Anschließend legt er sich in dessen Bett und als die verräterische Hexe kommt, gibt er vor, der Sklave zu sein und befiehlt der Frau, die Stadt, ihre Bewohner und den jungen König in ihre ursprüngliche Form zurückzuverwandeln, mit dem Vorwand, dass sie jeden Abend den Sklaven verfluchen und verhindern, dass es ihm besser geht. Die Hexe folgt seiner Bitte und tritt näher an ihn heran. Der Sultan schlägt auch sie mit seinem Schwert nieder und bringt sie um. Danach ernennt er den Jungen zum Herr seiner Armee und den Fischer zum Herrscher der Stadt. Schließlich heiratet der Sultan eine der Töchter des Fischers und vermählt eine andere mit dem befreiten jungen Mann.

Dies war eine Zusammenfassung der Geschichte des Fischers. Von Bedeutung ist hier, was die Hexe und der Sklave sagen, wenn sie die Fische ansprechen. Der oben genannte Satz wurde auch in der ältesten arabischen handschriftlichen Version von *Tausendundeine Nacht* (bekannt als Gallands Manuskript, d.h. das Manuskript, auf dem Gallands Übersetzung basiert) erwähnt. Aus diesem Grund kann man im Großen und Ganzen von der Originalität und Echtheit dieses Satzes ausgehen. In dieser Handschrift ist der Satz der Frau, die von der Wand ausgeht, wie folgt: "يا سمك، انت على العهد مقيم؟" "Du der Fisch, du der Fisch, hältst du dein Versprechen?" Und beim zweiten Mal

so:؟:العهد مقيم؛، انت على العهد مقيم؟“Du der Fisch, hältst du dein Versprechen?“ Und beim dritten Mal wurde es genau so wie beim ersten Mal wiederholt.³ Dieser Satz wurde mehr oder weniger in den anderen Handschriften und Auflagen von *Tausendundeine Nacht* ähnlich wiederholt.⁴ Gemäß dem Prozess der Geschichte und aufgrund dessen, was später erzählt wird, wissen wir, dass die Hexe mit der obenerwähnten Frage wahrscheinlich auf eine Verzauberung hinweist, mit der die Bewohner jener verzauberten Stadt belegt wurden. Es ist jedoch erwähnenswert, dass es in diesem Satz eine Besonderheit gibt, weil das Wort ‘*Ahd*(عهد)im Arabischen nie Zauberei oder Verzauberung bedeutet. Arabischsprachige Wörterbuchautoren verwenden dieses Wort nach wie vor in verschiedenen Bedeutungen als Vermächtnis und Empfehlung, Eide, Schwur, Versprechen, Treue, Amnestie, Begegnung und Besuch, Erkennen, Stellvertreter, Sicherheit und Garantie, Ära und Zeitraum und dabei erwähnen sie auch noch Ableitungen wie „عَهْدَةٌ/عَهْدٌ“ (die erste Regenzeit) „عَهْدٌ“ (pünktlich) und „عَهْدَةٌ“ (Garantie; An- und Verkauf; Defekt und Mangel (in der Schrift oder im Verständnis)). Aber für dieses arabische Wort kann man nie die Bedeutung “Verzauberung” oder “Zauberei” finden.⁵ Ausser in den arabischen Wörterbüchern sehen wir fast alle diese Bedeutungen für das Wort “عهد” und das Verb “ع . ه . د” und ihre Ableitungen auch in den westlichen Wörterbüchern des Arabischen.⁶ Autoren klassischer Übersetzungen von *Tausendundeine Nacht* haben auch mehr oder weniger diesen Satz wortwörtlich wiedergegeben⁷ und auch in der persischen Übersetzung von Tassūdji wurde dieser Ausdruck wiederholt.⁸

Es gibt keinen Hinweis darauf, dass die aus der Wand tretende Frau die Hexe ist, die, wie wir in der Fortsetzung der Geschichte sehen, die Menschen der verzauberten Stadt in Fische verwandelt hat und

³ *Kitāb Alfa Layla wa Layla* 1984, S. 108-110.

⁴ Zb. in *Alfa Layla wa Layla* 1889, B. 1, S. 37f.

⁵ Ḥalīl ibn Aḥmad 1988, B. 2, S. 102f; Ibn Manẓūr 1988, B. 9, S. 449-451; Az-Zabīdī 1966, B. 2, S. 442f.

⁶ Zb. in Lane 1968, B. 5, S. 2182-2184.

⁷ Zb. Galland: “Poisson, poisson, lui dit-elle, es-tu dans ton devoir?” (Galland 1949, S. 99); Burton: “O fish! O fish! Be ye constant to your covenant?” (Burton 1885, S. 58f); und auch Marzolph in *The Arabian Nights Encyclopedia*: “... if they are still true to their oath.”, (Marzolph 2004, S. 184).

⁸ *Hezār-o-yeḳ Šab* 2011, B. 1, S. 37-39.

deren Geliebter zufällig auch ein kleiner schwarzer Sklave ist. Auch wenn wir davon überzeugt sind, dass die Frau und der schwarze Sklave in der Königsküche die Hexe und der Sklave sind, die in der Fortsetzung der Geschichte auftreten, können wir den vagen Satz der Frau nicht mit der ganzen Geschichte verbinden.

Viele Kommentatoren von *Tausendundeine Nacht* haben versucht, eine Erklärung für diesen mysteriösen Begriff zu finden. Sie haben beispielsweise betont, dass von dem Moment an, als der König den Fischer belohnt und der Sklavin die Fische gegeben hat, die Geschichte einem anderen Ablauf folgt, und obwohl wir aufgrund der Erklärungen des verzauberten jungen Mannes für den König verstehen, dass die bunten Fische tatsächlich die Menschen der verzauberten Stadt sind, finden wir im Rest der Geschichte keine Erläuterung der Identität der Frau und des Sklaven, die aus der Wand gekommen sind, und der mysteriöse Satz der Frau, mit dem sie die Fische anspricht, bleibt vage. In einem Artikel über die Kategorisierung einiger Handschriften von *Tausendundeine Nacht* hat Duncan Black Mac-Donald im Grunde die oben genannte Geschichte als zwei eigenständige Geschichten (‘die Geschichte des Fischers’ und ‘die Geschichte des verzauberten Prinzen’) beschrieben. Seiner Meinung nach haben die Schöpfer von *Tausendundeine Nacht* diese zwei Geschichten kombiniert und eine einheitliche Geschichte hervorgebracht, so dass ‘die Geschichte des Prinzen’ das tatsächliche und verlorene Ende der ‘Geschichte des Fischers’ ersetzt hat. Nach Mac-Donald ist vorstellbar, dass die Erscheinung der Frau und des Sklaven und ihre Hinweise auf „Versprechen und Abkommen“ eine Analogie in der originalen verlorenen Erzählung des Fischers haben könnten, und damit die Vagheit der Geschichte rechtfertigt werden kann. Nach Wiedergabe der Theorie von Mac-Donald fügt David Pinault, diese bestätigend, hinzu, dass wir nach einer sorgfältigen Untersuchung der Aussagen, die in diesen zwei Geschichten benutzt wurden, erkennen können, dass diese zwei Erzählungen nur aus formaler Perspektive miteinander verbunden wurden, so dass der Schlüsselsatz „Töte mich nicht, damit Gott dich nicht tötet“ immer wieder in der Geschichte des Fischers und ihren Nebenerzählungen wiederholt wird, aber sobald die Geschichte des verzauberten Prinzen beginnt, sehen wir keine Spur mehr von diesem Satz. Außerdem zeigt die vage Szene in der Königsküche sowie die Unerklärbarkeit der Hinweise der Frau und des Sklaven auf „Versprechen und Abkommen“ der Fische, dass diese zwei Geschichten, des Fischers und

des verzauberten Prinzen, nur formal verbunden wurden und inhaltlich nach wie vor voneinandergetrennt bleiben.⁹

Einfach gesagt, hätte das Wort *'Ahd* (عهد) Zauberei bedeutet, wäre das Rätsel gelöst und diese zwei selbstständigen Geschichten hätten auch eine festere thematische Verbindung miteinander gefunden. So könnte man voraussetzen, dass die Hexe mit diesem Satz versucht, von ihren Verzauberten ein Geständnis zu erzwingen, um zu sehen, ob diejenigen, die aus dem verzauberten Teich entkommen und bis zur Königsküche gelangt sind, immer noch von ihr verzaubert sind oder nicht. Wie wir gesehen haben, bedeutet das arabische Wort *'Ahd* nicht *'Zauber*, aber wie man in alten persischen Texten finden kann, bedeutet das persische Wort *Band* sowohl Versprechen/Abkommen/Eid als auch Zauber, zwei Bedeutungen, deren Kombination - vor allem in literarischen Texten - nicht unvorstellbar ist. Die Untersuchung dieses Wortes kann uns bei der Wiedererkennung der Grundlage dieser Geschichte (oder dieser Wendung) helfen. Zunächst sollten wir jedoch einen kurzen Blick auf die Position der Erzählung des Fischers in den Quellen und Ressourcen zu *Tausendundeine Nacht* werfen, woraufhin wir den Hintergrund und die semantische Entwicklung des Wortes *Band* und zuletzt seine Rolle in der erwähnten Geschichte untersuchen werden.

Aufgrund von geschichtlichen Belegen können wir sagen, dass der Hauptrahmen von *Tausendundeine Nacht* einen iranischen Ursprung hat oder dass zumindest die Sammlung iransicher Geschichten zu den wichtigsten Quellen dieses Buches zählen. Die Bekanntschaft der arabischen Bevölkerung mit iranischen Volksmärchen und ihr Interesse an diesen Erzählungen hat eine lange Vorgeschichte. Im Koran (31: 6) werden „nutzlose Geschichten“ kritisiert und die Exegeten des Korans kennen seit Jahrhunderten diese Ausdrücke als Andeutungen auf iranische Erzählungen, mit denen einige arabische Geschäftsmänner die Bewohner von Mekka unterhalten haben. Ibn Nadīm, ein Historiker aus dem zehnten Jahrhundert, beschreibt in seinem bekannten Werk *Al-Fihrist* die Iraner als das erste Volk, das populäre Märchen und Volksgeschichten und abendliche Erzählungen sammelte. Ibn

⁹ Pinault 1992, S. 62-64, 81. Dem kann man auch hinzufügen, dass in alten zuverlässigen Manuskripten von *Tausendundeine Nacht* der König dieser Erzählung fast immer *'Sultan'* genannt wurde, aber er nach dem Beginn der Erzählung des verzauberten Prinzen *'Malek'* (ملك) genannt wird. Solche Details können ebenfalls Mac-Donalds Vermutung bestätigen (Ebenda, S. 66f, N. 55).

Nadim schreibt, dass die Araber erst später diese Geschichten ins Arabische übersetzt haben. Er spricht von einer alten Sammlung iranischer Geschichten namens *Hazār Afsān* (Tausend Erzählungen) und erzählt deren Hauptaufbau nach, der mehr oder weniger mit der Grundgeschichte von *Tausendundeine Nacht* übereinstimmt: Ein blutrünstiger König, der nach jedem Ehevollzug seine Frauen umbringt, heiratet ein kluges Mädchen (Ibn Nadim nennt sie Schahrāzād) und sie erzählt ihm jeden Abend eine Geschichte, die sie beim Sonnenaufgang unvollendet lässt, um ihren eigenen Tod auf später zu verschieben. Auch Masoudi, ein anderer Historiker aus dem 10. Jahrhundert, spricht in seinem berühmten Buch, *Murūschadh-dhahab*, von *Hazār Afsān* und erwähnt, dass diese Sammlung unter Arabern als „Tausend Nächte“ bekannt ist, ein Name, der darauf verweist, dass diese Geschichten nachts spielen. Abgesehen von historischen Berichten hilft uns auch die Untersuchung der Manuskripte von *Tausendundeine Nacht*, den Ursprung der Geschichten dieses Buches zu erkennen. Die Manuskripte aus dem elften und zwölften Jahrhundert nach der Hedschra sind von einer Haupterzählung abgezweigt, nämlich das Manuskript Nr. 3609-3611 in der Nationalbibliothek Frankreichs, ein syrisches Manuskript, das nur aus 282 Nächten besteht und als Quelle für die französische Übersetzung von Galland gilt. Dieses Manuskript (das wir Gallands Manuskript nennen) ist die älteste Handschrift von *Tausendundeine Nacht*¹⁰, und ihr Ursprung geht auf das 8. Jahrhundert nach der Hedschra (14./15. Jahrhundert AD) zurück. Zotenberg vergleicht Gallands Manuskript mit einer arabischen Handschrift und einer türkischen Version (beide stammen aus dem 12. Jahrhundert nach der Hedschra (18. Jahrhundert AD)) und schliesst daraus, dass Gallands Manuskript den „Hauptkern“ der Geschichten von *Tausendundeine Nacht* darstellt.¹¹

Bei einer Diskussion zur Ergänzung der Theorie von Zotenberg beweist Duncan Black Mac-Donald, dass Gallands Manuskript den Höhepunkt der Entwicklung von *Tausendundeine Nacht* aus der Sassaniden- bis zur Mamlukenzeit darstellt. Nach McDonald wurde das iranische *Hazār Afsān* im 2. Jahrhundert nach der Hedschra (9. Jahrhundert AD) ins Arabische übersetzt und diese arabische Übersetzung wurde in der Abbasidenzeit

¹⁰ Außer einer Seite eines Manuskripts aus dem zweiten Jahrhundert nach der Hedschra (10. Jahrhundert AD), die nur den Titel des Buchs und sechzehn Zeilen Text beinhaltet (Pinault 1992, S. 6, N. 17).

¹¹ Ebenda, S. 1-8.

korrigiert und ergänzt und andere zusätzliche Geschichten mit arabischen Wurzeln wurden ihr hinzugefügt. Folgendermaßen sollte man Gallands Manuskript als Kind dieser arabischen Übersetzung aus dem 14./15. Jahrhundert verstehen. Gallands Manuskript diente seinerseits als Grundlage für andere Geschichten, deren Handschriften aus dem 17. und 18. Jahrhundert AD stammen. Beim Versuch der Herausgabe einer kritischen Edition der ältesten Handschrift von *Tausendundeine Nacht* hat Muhsin Mahdi Gallands Manuskript als Grundlage seiner Forschung herangezogen und in 1984 in Leiden die Ergebnisse seiner Arbeit veröffentlicht. Nach Mehdis Untersuchungen wissen wir, dass das arabische *Alf Layla wa layla* zwei Hauptzweige hat: den syrischen Zweig (bzw. von Šām) und den ägyptischen Zweig. Gallands Manuskript (aus dem 14. Jahrhundert AD mit nur 282 Nächten) gehört zum syrischen Zweig, während das Manuskript, das als „Zotenbergs ägyptische Fassung“ bekannt ist (ein Text aus dem 18. Jahrhundert AD, der in Kairo zusammengestellt wurde und 1001 Nächte beinhaltet), eines der neuen Beispiele des ägyptischen Zweigs ist. Die syrischen und ägyptischen Zweige stammen wiederum aus einer gemeinsamen, alten und unbekanntem Quelle aus dem frühen Mittelalter.¹²

Im Großen und Ganzen sind die meisten Forscher davon überzeugt, dass die ältesten Geschichten von *Tausendundeine Nacht* aus Indien und aus dem Iran stammen; vermutlich wurden sie im 2. Jahrhundert nach der Hedschra (8. Jahrhundert AD) ins Arabische übersetzt und diese Übersetzung wurde als Grundlage für das Buch *Tausendundeine Nacht* herangezogen: Im 3. und 4. Jahrhundert nach der Hedschra (9. und 10. Jahrhundert AD) wurden Geschichten mit arabischen Wurzeln (darunter die Erzählungen von Harun ar-Raschid) diesem ersten Hauptkern hinzugefügt und ab dem 4. Jahrhundert nach der Hedschra (11. Jahrhundert AD) haben sich Geschichten wie z.B. *Das Epos von Omar Ibn-e-Nu'mān* und *Sindbad-Nameh* zu diesem Buch gesellt. Im 13. Jahrhundert (19. Jahrhundert AD) und in Ägypten und Syrien wurde eine weitere Ebene aus sexuellen Erzählungen und Geschichten über den Zauber und das Leben der Unterschicht an das Buch angehängt und in anderen Epochen sind neuere Geschichten im Buch erschienen, um die Zahl aller Nächte auf Tausendundeine Nacht zu bringen, nämlich die Zahl, die zuvor in

¹² Pinault 1992, S. 8f.

dem bekannten Titel des Buches (nur als ein Zeichen der großen Anzahl) angegeben worden war.¹³

Nach einer Zusammenfassung von verschiedenen Meinungen über die Haupterzählungen des Buches weist David Pinault darauf hin, dass die meisten Geschichten „des inneren Kerns“ von *Tausendundeine Nacht* (nämlich Gallands Manuskript) das zentrale Thema „Geschichten erzählen, um den Tod des Erzählers zu verschieben“ haben. So ist jede dieser Geschichten eine Interpretation des Hauptrahmens von *Tausendundeine Nacht*, nämlich die Geschichte von Schahrzad und dem blutrünstigen König. Die Geschichte des Fischers ist ein Beispiel für diese ursprünglichen Geschichten mit diesem zentralen Thema. Darüber hinaus könnte man unter Berücksichtigung der originalen *Hazār Afsān* davon ausgehen, dass die meisten Geschichten des Hauptmanuskripts (d.h. Gallands Manuskript) vor der Entstehung der arabischen *Tausendundeine Nacht* existierten und nach einigen Änderungen im Erzählstil der arabischen Version hinzugefügt wurden. Es gibt tatsächlich eine von *Tausendundeine Nacht* vollkommen separate arabische Manuskript-Tradition, deren meisten Erzählungen jetzt schon ein Teil der arabischen *Tausendundeine Nacht* sind. Diese Geschichten wurden, auch wenn sie der *Tausendundeine Nacht* hinzugefügt wurden, nach wie vor in Handschriften getrennt von den gesammelten Geschichten dieses Werks nacherzählt. Darunter sind die Erzählung des Fischers und die Erzählung des verzauberten Prinzen, die ein Teil von Gallands Manuskript aus dem 14. Jahrhundert sind und man kann sie auch mit unterschiedlichen Ausdrücken in zwei eigenständigen titellosen Geschichtssammlungen (beide aus dem 18. Jahrhundert AD) finden: Die Manuskripte Nr. 3651 und Nr. 3655 der Nationalbibliothek Frankreichs.¹⁴ Abgesehen davon, dass die Erzählung des Fischers zum Hauptkern von *Tausendundeine Nacht* gehört, ist die Aufstellung von Theorien über die iranische Identität dieser Geschichte nicht beispiellos: Mehr als ein Jahrhundert zuvor hat Emile Galtier versucht, die Quellen der Geschichten von *Tausendundeine Nacht* herauszufinden. Er hat die Geschichte des Fischers in eine Kategorie von Geschichten eingeordnet, die vermutlich ihren Ursprung in *Hazār Afsān* hatten.¹⁵

Aufgrund dessen kann man die Erzählung des Fischers als einer

¹³ Irwin 2005, S. 48.

¹⁴ Pinault 1992, S. 9f; 10, N. 23. Für eine ausführliche Vorstellung dieser beiden Manuskripte, s. Ebenda, S. 34f.

¹⁵ Galtier, S. 152, 143. Für die Schilderung von Galtiers Ideen über den iranischen Ursprung mancher Geschichten von *Tausendundeine Nacht*, s. Sattārī 1989, S. 66-73.

(wahrscheinlich iranischen) Geschichten des Hauptkerns von *Tausendundeine Nacht* und auch eine der ältesten bekannten Geschichten dieses Buches verstehen, die auch in den anderen Geschichtssammlungen aufgenommen wurde und eine eigenständige Identität unabhängig vom Hauptwerk hat. Folgendermaßen kann man sagen, dass diese Erzählung, wie viele andere Geschichten von Gallands Manuskript auch, eine formale und semantische Verbindung mit der Hauptgeschichte des Buches hat.

Wir kommen zum persischen Wort *Band* zurück. Das Wort *Band* leitet sich von der iranischen Wurzel *BAND (binden) ab (vgl. Avestisch BAND-, Sanskrit BANDH-).¹⁶ Das altpersische Wort „ba(n)daka-“ (Diener, Beauftragter) leitet sich auch aus *ba(n)da- (Fessel und Kette) ab.¹⁷ Das Nomen *banda-* als „Kette und Verbindung“ wurde auch in *Avesta* verwendet¹⁸ und das Wort *ni-vanda-* (*ni-banda*) hatte auch mit dieser Bedeutung Anwendung gefunden.¹⁹ Außerdem finden wir im *Zāmyād Yascht* (77) das aktive Präteritum dieser Wurzel:

“... baṇdaiiaṭ Kərəsauuazd <aṇh>əm”

[Kaykhosrow, der] Garsiwaz gefesselt hat.²⁰

Die Wurzel BANDH- hat in Sanskrit ein breites Spektrum von Bedeutungen, wie z.B. binden, einen Knoten machen, gefangen nehmen, faszinieren, etwas/jemanden bei der Bewegung behindern, Opfergabe, zusammenfügen, die Augenbrauen zusammenzuziehen oder die Hände zu kreuzen, einen Vertrag (für Freundschaft oder Feindschaft) schließen. Die Ableitungen dieser Wurzel sind selbst ein Beweis der Entwicklung und verschiedenen Bedeutungen dieses Wortes: z.B. *baddhá-* (Gefangener der Fesseln der Welt oder des Bösen sein; beigetreten; einer, der einen Vertrag geschlossen hat) und seine Komposita, wie *baddháka-* (Gefangener; Häftling), *baddhátṣṇa-* (durstig nach ..., leidenschaftlich für ...) *baddhápratijña-* (ein schwörender, der Vertragsschließende), *bandigraha-* (ins Gefängnis setzen), *bandisthita-/bandi-* (Gefangene), *bandipāla-* (der Wächter). Das Wort *bandhá-* hat für seinen Teil verschiedene Bedeutungen: binden, Knoten,

¹⁶ Cheung 2007, S. 5.

¹⁷ Kent 1953, S. 199.

¹⁸ Bartholomae 1961, S. 92f.

¹⁹ Ebenda, S. 1084.

²⁰ Humbach-Ichaporita 1998, S. 150.

Kette, Gefangenschaft, Verbindung und Grenze. Seine Komposita haben auch verschiedene Bedeutungen, wie z.B. *bandhākaraṇa-* (durch einen Zauber etwas/jemanden bei der Bewegung behindern), *bandhaka-* (Verbindung, Knoten, Versprechen und Vertrag), *bāndhu-* (Verwandschaft, (mütterliche) Verwandte), *bāndhukāma-* (Verwandschaftsliebhaber, Freundschaftsliebhaber), *bandhura-* (gebogen, charmant, schädlich, böse), *bandhula-/bandhūra-* (hübsch und charmant).²¹ Hier ist eine Besonderheit erwähnenswert: Dass an sanskritische Kompositum *baddha.bhāva* kann man im dritten Akt des Theaterstücks *Schakuntalā* als „verliebt und Geliebter“ finden:

yasminbaddha | bhāvāsaapilāma | bhutaḥpauravāṇām.

„Der Mann, in den [dieses Mädchen] sich verliebt, ist der verehrte Sohn der Puru Dynastie.“²²

Belege dieses Wortes, die wir in Pahlavi- Texten finden, können auch hilfreich sein. Das Wort *Band* wurde im Text *Menōg ī Xrad* als „Sitten und Rituale“ (30:6) und „(semantische) Verbindung und Kommunikation“ (56:2) verwendet²³ und außerdem wurde es in der 40. Frage dieses Textes als „Zuneigung“ verwendet:²⁴

1pursid dānāg ō mēnōg ī xrad ... 5 ... band kadām xwaštar ...
8mēnōg ī xrad passox kard... 14ud band ī frazandān xwaštar ud
abāyišnīgtar... (40: 5, 14).²⁵

„Der Weise hat Mēnōg ī Xrad gefragt ... Welche Fessel ist angenehmer? ... Mēnōg ī Xrad hat geantwortet: Die Fessel (Verbindung, Liebe) der Kinder ist angenehmer und würdiger...“²⁶

Das Wort *darband* im Text *Ayādgar ī Zarērān* (62, 63) wurde als „Torschloss des Schlosses“ verwendet.²⁷ Man kann auch in *Dēnkard VI* (305) das Wort *bandkār* (Wächter)²⁸ und in *Dēnkard V* (10:4) das Wort *band* (Gefängnis) finden. Im letzteren Text (24:10) wurde die Wendung *pašnūdbandīh* als „Fesseln und

²¹ Monier-Williams 1976, S. 720f.

²² Vasudeva 2006, S. 141f, 374.

²³ Tafazzoli 1968, S. 81.

²⁴ Ebenda.

²⁵ Anklesaria 1913, S. 121f.

²⁶ Übersetzung mit leichter Veränderung, apud. Tafazzoli 2000, S. 56.

²⁷ Jamasp-Asana 1897, S. 8.

²⁸ Shaked 1979, S. 120f.

Zwänge“ verwendet.²⁹ Im Text *Wizārišn ī Črang* (30) weist *banda* auf „Abhängigkeit und Verbindung“ hin:

mardōmān iandargētīg band ō mēnōgānpaywastēstēd.

“Die Verbundenheit (pahl. *Band*) der Menschen ist an die Himmlischen (pahl. *mēnōgān*) geknüpft.”³⁰

Der Autor des Textes *Čim ī Kostīg* hat mit dem Wort *bandag* (Diener), zwei Bedeutungen des Wortes *band*, „Seil“ und „Verbindung“, und zwei Bedeutungen des Infinitivs *bastan*, „Knoten machen“ und „(die Haustür) schließen“, eine Art der Doppelbedeutung verwendet, um den symbolischen Begriff von „einen Kusti binden“ im Zoroastrismus zu erklären:

62kū čiyōn bandag ham ī wispāgāh dādār ōwōn bandōmand ham nē abēband 63čiyōn-mān bast ēstēd kustīg mayān ī tan pad dil kadag ī menišn ōwōn-mān bastag dārišn menišn az harwisp wināh ud framānspōzih ī dādār 64kū ma paywandihād abē.bandihā az-mān ēg ō menišn az menišn ō gōwišn az gōwišn ō kunišn 65hamēšag menišnīh daxšagīh dāštan kū bandag ham nē abēband 66xwad nām ī bandagīh az band 67kū-mān band ō any nē ō xwēš 69ōwōn-iz kustīg dārišnīh nišān hast ī bandagīh ī andar any ī xwad hast xwadāy mahist dānāg.

[Man soll glauben,] dass “Ich das Geschöpf des allwissenden Gottes bin, deswegen bin ich Fesselhaber (Pahl. *bandōmand*) und nicht fessellos (Pahl. *abē.band*)”. Der Kusti [religiöser Gürtel, ein zoroastrisches Sinnbild] ist auf unser Kreuz und aufs Herz – das das Haus des Gedankens ist - geschnallt (Pahl. *bastēstēd*), weshalb wir [die Tür] unserer Gedanken zu allen Sünden und Ungehorsam gegen Gott schließen müssen, [damit die Sünde] ja nicht wegen der Fessellosigkeit (Pahl. *abē.bandihā*) in unsere Gedanken eindringt, und dann aus unseren Gedanken in unsere Worte und danach aus unseren Worten in unsere Taten. Man sollte immer daran denken, dass ‘Ich ein Geschöpf (Pahl. *bandag*) bin und nicht fessellos (Pahl. *abē.band*)’. Geschöpf zu sein (Pahl. *bandagīh*) ist von der Fessel (Pahl. *band*) abgeleitet; das heißt, dass unsere Fessel an eine andere Person und nicht an uns selbst gebunden ist... folgendermaßen ist „Kusti haben“ ein Sinnbild für „Geschöpf einer

²⁹ Amouzgar/Tafazzoli 2000, S. 46f, 82-83.

³⁰ Jamasp-Asana 1897, S. 119.

anderen Person sein“, dh. der größte allwissende Gott. (61-69)³¹

Der Schriftsteller sagt, wenn *bandag* (ein [frommes] Geschöpf), dessen Name sich vom Wort *band* (Verbindung und Seil) abgeleitet, das Geschöpf des allwissenden Gottes ist, muss es sich immer daran erinnern, dass es nicht *bandlos* (zügellos und seillos) ist, sondern ein *band* (Seil) um die Taille gebunden hat und infolgedessen die Tür des Hauses seiner Gedanken gegen die Sünde und Zügellosigkeit schließen muss (بستن), damit die Sünde durch Zügellosigkeit (Widerspenstigkeit gegen den Gott und das Abschütteln des Seils (*band*) seiner Verbindung) nicht aus den Gedanken in die Worte und aus den Worten in die Taten eindringt.

Auch in *Zand-ī Wahman Yasn* (9: 14-16) wurde das Wort *band* an verschiedenen Stellen als „Fessel und Kette“ wie folgt verwendet:

“... pasdahāgzōrabzāyēd, band azbunbewiyōzēd ...”

Dann erhöht sich Dahāg’s Kraft, sodass er jene Fessel zerreisst...³²

Band und seine Ableitungen in anderen iranischen Sprachen haben auch verschiedene Bedeutungen, wie z.B. Christlich-Sogdischen *wbnty* (Falle und Fangeisen), *m/nšncy-* (schwören, um Treue zum Versprechen zu garantieren) und *ʾnbncy-* (im Kopf haben, sich daran erinnern) beide im Choresmischen und *βασ-* (schließen und aufzäumen) und *βαστο* (Festnahme) im Baktrischen.³³

Ausser ‘Versprechen’ und ‘Zauberei’ hat das persische Wort *banda* auch andere Bedeutungen, wie z.B. Gelenk, ein dünner eiserner Draht zur Reparatur zerbrochener Porzellanwaren, Schloss, Gefängnis, Kette und Seil.³⁴ Auch das Verb *bastan* hat zusätzlich zu den erwähnten Bedeutungen andere Bedeutungen, wie z.B. verbinden, dicht werden (Wolke), betrügen, etwas durch Zauberei oder Gebet vertreiben, gefangen nehmen, prägen und zuschreiben.³⁵ Unter den verbliebenen Versen von Rūdākīvon Samarqand gibt es einen Beleg für die Verwendung von *band* als ‘Zauberei’:

همه به تُنبُل و بند است بازگشتن او شرنگ نوش آمیغ است و روی ز راندود

³¹ Der Pahlavi-Text ist hier durch Anklesarias rekonstruierten Text wiedergegeben; S. Anklesaria 1913, S. 183f. Für Transliteration und einige rhetorische Beschreibungen, s. Qeybi, 2004, S.17. Für Pazand und Sanskrit-Übersetzung dieses Texts, s. Junker 1959, S. 38f.

³² Cereti 1995, S. 146.

³³ Cheung 2007, S. 5.

³⁴ Dehkhoda 1998, s.v.

³⁵ Ebenda, s.v.

Immer wendet er es auf die Hexerei und Zauberei an
Wie mit Honig gemischtes Gift ist er, wie vergoldeter Stahl³⁶

In *Schāhnāme* hat das Wort *band* ein semantisch weites Spektrum: wenn es 'Vertrag' bedeutet, wird es oft von Wörtern wie z.B. Schwur und Abkommen begleitet; z.B. als in der Geschichte von Dschamschidder Teufelzu Zahhak sagt: "wenn du mir nicht gehorchst und deinen Vater nicht umbringst,;

بمآند به گردنت سوگند و بند شوی خوار و مآند پدرت ارجمند

Der Treueid und der Vertrag werden auf dich abgewälzt, wie eine schwere Last

Erniedrigt wirst du und dein Vater lebt für ehrvolle Jahre weiter."³⁷

Das Gleiche gilt bei der Verwendung des Wortes *band* in *Esfandiyars* Worten, wenn er mit den Kommandeuren der Armee streitet, die erschrecken, als sie von den Schwierigkeiten seiner sechsten Aufgabe hören, und den unverwundbaren Helden auffordern, zurückzukehren:

کجا آن همه عهد و سوگند و بند به یزدان و آن اختر سودمند؟

Habt ihr alle eure Abkommen und Schwüre und Verträge vergessen?
Und alle eure Eide, geschworen auf Gott und jenen großzügigen Stern?³⁸

Band als 'Zauberei' wurde auch immer wieder in *Schāhnāme* verwendet und oft in dieser Bedeutung mit Wörtern wie Arglist, Magie und Hexerei in Verbindung gebracht; z.B. da, wo Kondrow, Zahhaks Minister, mit folgendem Satz seinem Herrn die Nachricht des Fereyduns Siegs überbringt:

بیامد به تخت کیی برنشست همه بند و نیرنگ تو کرد پست

Er ist gekommen und hat den königlichen Thron bestiegen,
Und hat auch alle deine Zauber und Arglist vernichtet.³⁹

Auch wenn die Söhne von Fereydun deneinfrierenden Zauber des Königs von Jemen vereiteln:

بر آن بند جادو بستند راه نکرد ایچ سرما بدیشان نگاه

Jenen magischen Zauber haben sie vereitelt

³⁶ Nafisi 2003, S. 498.

³⁷ Firdausi 2007, B. I, S. 47.

³⁸ Ebenda, B. V, S. 247.

³⁹ Ebenda, B. I, S. 79.

Sodass die Kälte ihnen keinen Schaden zugefügt konnte.⁴⁰

Das Gleiche gilt auch bei der Beschreibung der Afrasiabs Bosheit, der die Zauberei von Akwan dem Dämon von einem anderen Dämonen erlernt hat:

یکی بادسار است و دیوی نژند بدو داده افسون اکوان و بند

Ein widersetzlicher König ist er, dem ein ruchloser Dämon
Die Magie und die Zauberei von Akwan dem Dämon gelehrt hat.⁴¹

Im folgendem Vers wurde *band* als 'Arglist und Trick' verwendet und daher auch mit dem Wort Betrug in Verbindung gebracht:

از آن آگهی شد دلش پرنهیب سوی چاره برگشت و بند و فریب

Beijener furchtbaren Nachricht ist er erschrocken
Danach hat er an eine Abhilfe gedacht, und an Arglist und an Betrug.⁴²

Band hat auch in *Schāhnāme* andere Bedeutungen, wie z.B. 'Schloss':

سه روز اندر آن سور می می کشید بُد بر در گنج بند و کلید

Drei Tage lang hat er beim Festessen Wein getrunken
Kein Schloss und keinen Schlüssel gab es zu der Tür der Schätze⁴³.

'Gefängnis und Gefangenschaft':

وز آن پس به خواری و زخم و به بند بپردخت از او شهریار بلند

Dann hat der König von hoher Abkunft ihn bestraft
Durch Demütigung und Folter und Gefängnis.⁴⁴

'Schwierigkeit und Problem':

مرین بند را چاره اکنون یکی است بسازیم و این رنج دشوار نیست

Ich weiß eine gute Abhilfe für diese Unannehmlichkeit,
Mit der wir den Ärger bewältigen können, deshalb gibt es keine Probleme.⁴⁵

Das Verb *bastan* (schließen/bindern) wurde in *Schāhnāme* mit verschiedenen Bedeutungen verwendet, z.B. 'Gefangene nehmen':

تو خاقان چین را ببندی همی گزند بزرگان پسندی همی

⁴⁰ Ebenda, B. I, S. 101.

⁴¹ Ebenda, B. IV, S. 366.

⁴² Ebenda, B. IV, S. 70.

⁴³ Ebenda, B. II, S. 237.

⁴⁴ Ebenda, B. II, S. 231.

⁴⁵ Ebenda, B. II, S. 6.

Du fesselst den Großkhan von China
Und möchtest den Großen der Welt Schadenzufügen.⁴⁶
und auch als 'zuschreiben':

چنین داد پاسخ سپهر بلند که ای مرد گوینده بر من مبند

Der höchste Himmel hat mir geantwortet: "O, diffamierender Mann!
Schreibe mir nicht die Schuld am Leiden zu!"⁴⁷

Und auch als 'einen Vertrag schliessen' (im folgenden Vers als
'Eheschliessung'):

بیستند کاوین بر آیین خویش بدانسان که بود آن زمان دین و کیش

Sie haben das Paar getraut,
Wie ihre Religion es in jener Zeit erfordert hat.⁴⁸

Und auch als 'verzaubern' (in folgenden Versen als 'durch einen Zauber
etwas/jemanden bei der Bewegung behindern'):

به افسون همان سنگ بر جای خویش بیست و نجنبید آن سنگ بیش

Durch den Zauber hat er den rollenden Stein zum Stehen gebracht,
Sodass der auf seiner Stelle zum Stehen gekommen ist und nicht mehr
gerollt ist.⁴⁹

از ایشان دو بهره به افسون بیست دگرشان به گرز گران کرد پست

Zwei Gruppen von ihnen hat er durchZauberei zum Stehengebracht
Und den Rest mit seiner großen Keule geschlachtet.⁵⁰

Das Verb *bastan*(schliessen) wird auch als 'jemanden durch die Zauberei
impotent machen' verwendet:

علتی افتاد جوان جهان نادیده را و راه مردی بر وی بیسته ماند، چنان که با زنان نتوانست بود و مباشرتی کرد...
زنان گفته بودند - چنان که حیلتها و دکان ایشان است - که این خداوندزاده را بیستهاند.

„Der unerfahrene junge Mann ist erkrankt und impotent
geworden, deswegen konnte er nicht mit Weibern verkehren...
darüber haben die [höfischen] Weiber - wie ihre gewöhnlichen
Abhilfe und Arglist sind - geklatscht und getratscht, dass irgend
jemand disen Prinz impotent gemacht hat.“⁵¹

⁴⁶ Ebenda, B. VII, S. 581.

⁴⁷ Ebenda, B. VI, S. 134.

⁴⁸ Ebenda, B. II, S. 75.

⁴⁹ Ebenda, B. I, S. 73.

⁵⁰ Ebenda, B. I, S. 37.

⁵¹ Dehkhoda, 1998, s.v.; auch s. Beyhaqī 2008, S. 649.

Wie wir sehen, gibt es keine Bedeutung des Wortes *band* in Pahlavi und anderen alten iranischen Sprachen, das 'Zauberei' oder 'Versprechen' bedeutet. Man kann jedoch aufgrund von Belegen und Ableitungen dieser Wurzel in Sanskrit und Persisch davon ausgehen, dass Bedeutungen wie 'Versprechen' und 'Zauberei' für dieses Wort keine Innovationen des Persischen sind, und diese zwei erwähnten Bedeutungen für dieses Wort in der Geschichte der iranischen Sprachen nicht beispiellos sind. So kann man unter Berücksichtigung der Bedeutungen dieses Wortes im Avestischen (Kette und Verbindung; gefangen nehmen), Sanskrit (die Wurzel: gefangen nehmen, faszinieren, behindern, einen Vertrag schliessen; auch Nomen/Adjektiv: Sklave, verliebt, Verwandte, Vertrag, etwas durch den Zauber bei der Bewegung zu behindern, charmant, hübsch), Pahlavi (Verbindung, Fesseln und Zwänge, Kette, Schloss, Gefängnis) und Persischen (*bastan*: gefangen nehmen, einen Vertrag schliessen, etwas durch den Zauber bei der Bewegung zu behindern, und *band*: Kette, Seil, Schloss, Versprechen, Zauber) und auch aufgrund der Belege dieser Bedeutungen, verschiedene Bedeutungen des Wortes *band* und auch des Verbs *bastan* mehr oder weniger, wie folgt, berücksichtigen:

band:
a) Fessel und Kette → Schloss → Schwierigkeit
b) Verbindung → Vertrag
Verbindung → Verwandtschaftsverbindung
c) Betrug, Zauberei, Magie

bastan:
a) das Gegenteil von öffnen → gefangen nehmen
b) verbinden → einen Vertrag schliessen
c) betrügen → durch Zauberei bei der Bewegung hindern → verzaubern

Ähnliche semantische Entwicklungen kann man auch in anderen indogermanischen Sprachen finden, wie z.B. das englische Verb 'captivate', das außer „gefangen nehmen“ und „erwischen“ auch „bezaubern“ bedeutet.⁵² Das Gleiche gilt für das Adjektiv 'captivating', das auch „bezaubernd und fesselnd“ (charming) bedeutet und das Nomen 'captive', das außer „Gefangener“ als „verzaubert“ (enchanted, charmed) verwendet wird.⁵³

⁵² "to influence and dominate by some special charm, art or trait; syn. attract", Webster's, 1981, S. 334.

⁵³ Ebenda.

So könnte man unter Berücksichtigung der Fremdartigkeit des Wortes *ahdim* oben genannten Teil der Erzählung des Fischers sowie der Echtheit dieser Erzählung und ihrer Zugehörigkeit zum originalen Kern von *Tausendundeine Nacht* davon ausgehen, dass diese Erzählung im Grunde eine iranische Geschichte ist, die in einer Zeit aus dem Pahlavi oder Persischen (Dari) ins Arabische übersetzt worden ist, in der die Hexe das Wort *band* (Zauber) verwendet hätte, um die Fische an ihre Verzauberung zu erinnern, aber der Übersetzer oder der Erzähler dieser Geschichte wegen der semantischen Ähnlichkeit und andererobenerwählter Gründe, das Wort *band* (Zauber) als Vertrag verstanden und -z.B. anstelle des arabischen Wortes *sihr*(Zauber)- als *ahd* (Vertrag) ins Arabische übersetzt hat. Gemäß des iranischen Rahmens von *Tausendundeine Nacht* und Berichten, die verschiedene Geschichtswissenschaftler der islamischen Ära über das Pahlavi- Buch *Hazār Afsān* verfasst haben, erscheint diese Hypothese nicht unwahrscheinlich.⁵⁴ Auch wenn diese Hypothese nicht ganz richtig ist, könnte man davon ausgehen, dass die Szene der Begegnung der Hexe mit der verzauberten Person oder den verzauberten Personen und auch die genannte sprachliche Wendung in iranischen Geschichten mit dem Thema 'Zauber' eine Art sich wiederholendes Thema waren. Bei der Übersetzung solcher Geschichten ins Arabische, wurde eine Version dieses Themas in dieser Form übersetzt und zum Schluss seine endgültige Version in das Buch *Tausendundeine Nacht* übertragen.⁵⁵ Auch wenn laut McDonalds diese zwei Geschichten als getrennte Geschichten verstanden werden können, können wir diese Hypothese für wahrscheinlich halten.

Solche Fehler bei der Übersetzung der alten Pahlavi- Texte ins Arabische ist nicht einmalig. In *Nāme-ye Tansar be Gošnasb* (Brief von Tansar an Goschnasb), ein Pahlavi- Text, der von Ibn al-Muqaffa' ins Arabische und später von Ibn Esfandiar ins Persische übersetzt wurde, finden wir ein besonderes Beispiel solcher Übersetzungsfehler. In einem Teil der persischen Übersetzung dieses Textes liest man in der Beschreibung über das iranische Volks folgendes:

⁵⁴ Außer obenerwählter Quellen, Tafazzoli 2004, S. 297-299.

⁵⁵ Kann man diesen arabischen Satz (انت على العهد مقیم) insgesamt als eine wörtliche Übersetzung von einem Pahlavi- (oder persischen) Satz verstehen, in der das arabische Wort مقیم vom Pahlavi- Verb *ēstādan* (YKOYMWN-tn') abgelöst wurde? Etwa so: „*tō/ašmā pad band estād hē[d].“

بداند که ما ... هیچ خلت و خصلت، از فضل و کرم، عظیم‌تر از آن نداریم که همیشه در خدمت شاهان خضوع و خشوع و ذل نمودیم ... و از اینست که ما را خاضعین نام نهادند در دین و کتب.»⁵⁶
„Eigentlich sollte er wissen... dass unter unseren ausgezeichneten Eigenschaften die beste ist, vor Königen immer bescheiden und demütig zu sein... und aus diesem Grund wurden wir in heiligen Büchern Die Bescheidenen (خاضعین) genannt.“

Minovi erwähnt in Kommentaren des Buches die Demütigen als eine „Übersetzung“ des Pahlavischen *ēr*⁵⁷ (vgl. Avestisch *airiia-*, Altpersisch *ariya-* und Sanskrit *ārya-*).⁵⁸ Aber خاضعین (die Bescheidenen) ist anscheinend keine Übersetzung des Pahlavischen *ēr*, sondern das Ergebnis der Kombination zweier homonymer Wörter in dieser Sprache: Einerseits *ēr* als „Iraner/Adliger“ und andererseits *ēr* (unter/niedrig), z.B. im Wort *ērtan* (bescheiden).⁵⁹ Folgendermaßen hat der Übersetzer bei der Übersetzung aus dem Pahlavi das erste Wort von seiner Bedeutung her als das zweite Wort verstanden und es als خاضع (bescheiden) ins Arabische übersetzt.⁶⁰ Man kann vielleicht solche Unterschiede auch in anderen ähnlichen Texten finden. Die Untersuchung dieser Anmerkungen kann uns helfen, die genaue Bedeutung der alten Texte und insbesondere der alten Übersetzungen von iranischen Quellen zu erkennen.

Literaturverzeichnis

Alfa Layla wa Layla (5 b.), Beirut: Al-maṭba‘a al-kāṭolīkīyya, 1889.

Az-Zabīdī, as-Sayyid Muḥammad Murtaḍā, *Tāğol-‘Arūs* (10 b.), Beirut: Dārul-ḫayrīyā l-in-našr wa-t-tawzī‘, 1966.

Amouzgar, J./Tafazzoli, A. *Le Cinquième Livre du Dēnkard*, Paris: Association pour l’avancement des Études Iraniennes, 2000.

Anklesaria, E. T. D. *Dānāk-u Mainyô-iKhard*, Bombay: 1913.

Beyhaqī, Abo-I-Faẓl, *Tārīḫ-e Bayhaqī*, Hrsg. von Ali-Akbar Fayyaz, Teheran: Hermes, 2008.

⁵⁶ *Nāme-ye Tansar be Gošnāsb*, 1975, S.74. Qudāma ibn Ja‘far al-Kātib nennt auch den Iran *ibn al-ḫarāj*. *Kitāb al-Kharāj*. Kia glaubt, dass diese Bezeichnung auch ein orthographischer Fehler von *ibn al-ḫarāj* ist; s. Kia, 1968, S.34.

⁵⁷ Minovi 1975, S. 173.

⁵⁸ Nyberg 1974, B. 2, S. 71.

⁵⁹ Mackenzie 1986, S. 30f.

⁶⁰ Kia 1968, S. 34f. Boyce und Khaleghi Motlagh haben die gleiche Bemerkung gemacht; s. Khaleghi Motlagh 2008, S. 213 und Quellen.

Bartholomae, Ch. *Altiranisches Wörterbuch*, Berlin: Walter de Gruyter & Co., 1961.

Burton, R. F. *The Book of the Thousand Nights and a Night*, London: H. S. Nichols & Co, 1885.

Galland, A. *Les Mille et Une Nuits*, Paris: Ed. Garnier, 1949.

Cereti, C. G. *The ZandīWahman Yasn*, Roma: Istituto Italiano per il Medio de Estremo Oriente, 1995.

Galtier, E. *Mémoires et Fragments inédits*, le Caire, Imprimerie de l'Institut Français d'Archéologie Orientale, 1912.

Ḥalīlibn Aḥmad al-Farāhīdī, *Kitāb al-ʿAyn* (8 b.), Hrsg. Mahdi Makhzumi und Ibrahim al-Samraee, Beirut: Mo'assessat al-a'lamī li-l-maṭbū'āt, 1988.

Cheung, J. *Etymological Dictionary of the Iranian Verb*, Leiden: Brill, 2007.

Dehkhoda, Ali-Akbar, *Loġat-nāmeḥ*, Teheran: Mo'assesse-ye Loġat-nāme-ye dehḡodā, 1998.

Firdusi, Abo l-Qāsem, *Schāhnāme* (8 b.), Hrsg. Djalal Khaleghi Motlagh, Teheran: Entesārāt-e Dāyeratol-ma'āref-e bozorg-e eslāmī, 2007.

Hezār-o-Yek Šab, Üb. 'Abdol-laṭīf-e Ṭasūġī-e Tabrīzī, Teheran: Hermes Verlag, 2011.

Humbach, H. Ichaporia, P. R. *Zamyād Yasht*, Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 1998.

Ibn Manzūr, Muḡammad bin Mukarram, *Lisānal-ʿArab* (18 b.), Beirut: Dārul-iḡya'ut-turāš al-ʿarab, 1988.

Irwin, R. *The Arabian Nights: A Companion*, London: Tauris Parke Paperbacks, 2005.

Jamasp-Asana, J. M. *Pahlavi Texts*, Bombay: Fort Printing Press, 1897.

Junker, H. F. J. *Der wissbegierige Sohn*, Leipzig: Harrassowitz, 1959.

Kent, R. *Old Persian; Grammar, Texts, Lexicon*, Connecticut: American Oriental Society, 1953.

Khaleghi Motlagh, Djalal, "Čandyād-dāšt bar maġāle-ye Iran dargozašt-e rūzegārān", in: Khaleghi Motlagh, Djalal, *Soḡan-hāye Dīrīne*, Teheran: Našr-e Afkār, 2008, S. 193-245.

Kitāb Alfa Layla wa Layla min Ušulihi l-ʿArabīyyatil-Ūlā, Hrsg. Muhsin Mahdi, Leiden: Brill, 1984.

- Kia, Sadeq, *Ariyāmehar*, Teheran: Entesārāt-e Farhang o Honar, 1968.
- Lane, E. W. *An Arabic-English Lexicon*, Beirut: Librairie du Liban, 1968.
- Mackenzie, D. N. *A Concise Pahlavi Dictionary*, London: Oxford University Press, 1986.
- Marzolph, U. Van Leeuwen, R. *The Arabian Nights Encyclopedia*, Oxford: ABC-CLIO, 2004.
- Minovi → Nāme-ye Tansar be Gošnasb.
- Monier-Williams, M. *A Sanskrit-English Dictionary*, Oxford: Oxford University Press, 1976.
- Nafisi, Saeed, *AḥwāloĀšār-e Rūdakī*, Teheran: Entesārāt-e Amīr-Kabīr, 2003.
- Nāme-ye Tansar be Gošnasb*, Hrsg. Mojtaba Minovi, Mohammad Esmail Rezvani, Teheran: Entesārāt-e Ĥārazmī, 1975.
- Nyberg, H. S. *A Manual of Pahlavi* (2 Vols.), Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 1964-1974.
- Pinault, D. *Story-telling Techniques in the Arabian Nights*, Leiden: Brill, 1992.
- Qeybi, Bijan, *Ĉimī Kostīg*, Bielefeld: Entesārāt-e Nemūdār, 2004.
- Sattari, Djalal, *Afsūn-e Schahrzād*, Teheran, Entescharat-e-Tus, 1989.
- Shaked, S. *The Wisdom of the Sassanian Sages (Dēnkard VI)*, Boulder: Mazda Publisher, 1979.
- Tafazzoli, A., *Wāže-nāme-ye Mīnū-ye Ĥerad*, Teheran: Entesārāt-e Bonyād-e Farhang-e Iran, 1968.
- _____, *Mēnōg ī Ĥerad*, Teheran: Entesārāt-e Tūs, 2000.
- _____, *Tārīḥ-e Adabīyāt-e Iran-e Piš az Eslām*, Teheran: Entesārāt-e Soḥan, 2004.
- Vasudeva, S. *The Recognition of Shakuntala*, Kali.dasa, New York: Clay Sanskrit Library, 2006.
- Webster's Third New International Dictionary of the English Language*, editor in chief: Philip Babcock Gove, Massachusetts: Merriam-Webster Inc. Publishers, 1981.

Heğleh, Pavilions of Light for Commemorating the Dead in Shiite Iran

Jürgen Wasim Frembgen¹

(pp23 to 30)

Received: 18.10.2018; Accepted: 14.11.2018

Abstract

In this short contribution the author investigates a hitherto unnoticed aspect of Iranian material religion, namely memorial structures for the dead, especially young male martyrs. These illuminated pavilion-shaped structures are called *heğleh*, a term which refers to the *heğleh-ye 'arūsī*, the beautifully decorated bridal chamber, and evokes the commemoration of the young martyr Qāsem ibn al-Ḥasan, who could not consummate his marriage during the battle of Karbala. The devotional practice of setting up a *heğleh* for a specific period of time (three, seven or even forty days) either on the street in front of the home of the deceased or in front of the shop where he had worked apparently evolved throughout the 20th century or even earlier. This memorial structure, which is made by a specialised carpenter, shows formal resemblances to a pavilion as well as to a crown and is often embellished with mirror work and even with a portrait of the deceased. In addition to round structures, one finds rectangular ones with six columns. In the context of Shi'i piety, such richly decorated *heğlehs* become a materialisation of the commemoration of the dead.

Keywords

Material religion, Shi'a, commemoration of the dead, light

¹ Ludwig-Maximilians-Universität München, email: gsfrembgen@t-online.de



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

حجله، سازه‌ای نورانی برای بزرگداشت درگذشتگان شیعه در ایران

یورگن واسیم فرمبگن^۱

(صص ۲۳ تا ۳۰)

تاریخ دریافت: ۲۰۱۸/۱۰/۱۸؛ تاریخ پذیرش: ۲۰۱۸/۱۱/۱۴

چکیده

در اینمقاله کوتاه، نویسنده به عنصری از فرهنگ دینی مادی (material religion) در ایران، یعنی حجله پرداخته است. حجله سازه‌یادبودی برای درگذشتگان، به‌ویژه شهدای جوان، و نام آنبرگرفته از «حجله‌عروسی» است. حجله یادآور ماجرای قاسم‌بن‌حسن است، که در آستانه‌ی ازدواج بود اما در واقعه‌ی کربلا به شهادت رسید. برپاکردن حجله به‌مدت سه، هفت، یا حتی چهل روز در مقابل خانه‌ی فرد درگذشته، باروبه‌رویمغازه‌ی او، از یک قرن قبل و حتی پیش از آن در ایران رواج داشته است. حجله را نجارهای خاصی می‌سازند، و ظاهر آن به خیمه، و نیز تاج شباهت دارد. حجله‌ها معمولاً آینه‌کاری می‌شوند و تصویری از فرد درگذشته روی آن‌ها نصب می‌شود. برخی حجله‌ها گرد هستند، و برخی ساختار چهارگوش با شش ستون دارند. اینحجله‌هایمزیّن، نمادی مادی برای بزرگداشت جوانان درگذشته است.

کلیدواژه‌ها

فرهنگ دینی مادی، شیعه، بزرگداشت مردگان، نور

^۱ دانشگاه لودویگ-ماکسیمیلیان مونیخ، رایانامه: gsfbrembgen@t-online.de

Heğl eh

Lichtpavillons zum schiitischen Totengedenken in Iran

Jürgen Wasim Frembgen¹

(S. 23–30)

Eingegangen: 18.10.2018; Angenommen: 14.11.2018

Zusammenfassung

In diesem kurzen Beitrag untersucht der Autor einen bislang unbeachteten Aspekt der materiellen Religion im Iran, nämlich Gedenkstrukturen für Verstorbene, insbesondere junge männliche Märtyrer. Diese beleuchteten, pavillonartigen Strukturen werden *heğleh* genannt – ein Begriff, der sich auf die *heğleh-ye 'arūsī*, also die prachtvoll geschmückte Brautkammer, bezieht und an das Gedenken an den jungen Märtyrer Qāsem ibn al-Ḥasan erinnert, der während der Schlacht von Karbala seine Ehe nicht mehr vollziehen konnte. Die fromme Praxis, für eine bestimmte Zeitspanne (drei, sieben oder sogar vierzig Tage) eine *heğleh* zu errichten – entweder auf der Straße vor dem Haus des Verstorbenen oder vor dem Laden, in dem er gearbeitet hatte –, entwickelte sich offenbar im Laufe des 20. Jahrhunderts oder sogar schon früher. Diese Gedenkstruktur, die von einem spezialisierten Schreiner gefertigt wird, weist formale Ähnlichkeiten sowohl mit einem Pavillon als auch mit einer Krone auf und ist häufig mit Spiegelmosaiken und sogar mit einem Porträt des Verstorbenen verziert. Neben runden Strukturen gibt es auch rechteckige mit sechs Säulen. Im Kontext schiitischer Frömmigkeit werden solche reich geschmückten *heğlehs* zu einer materiellen Vergegenwärtigung des Totengedenkens.

Schlüsselwörter

Materielle Religion, Schia, Totengedenken, Licht

¹. Ludwig-Maximilians-Universität München,

E-mail: gsfrembgen@t-online.de



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

Heğleh Lichtpavillons zum schiitischen Totengedenken in Iran

Jürgen Wasim Frembgen¹

In diesem Kurzbeitrag möchte ich pavillonartige, beleuchtete und mit Spiegeln verzierte Holzkonstruktionen vorstellen, die im öffentlichen Raum dem Gedenken an früh verstorbene junge Männer und Märtyrer dienen. Diese im Englischen adäquat als *memorial structures* zu bezeichnenden Gebilde sind meines Wissens bislang als Thema der religiösen materiellen Kultur des Iran nicht wissenschaftlich untersucht worden. Sie sind mir bei zahlreichen Reisen vor allem in Städten des zentralen Iran immer wieder aufgefallen. Neben ihrer photographischen Dokumentation wurden Hinweise auf ihre Funktion und Bedeutung vor Ort gesammelt; weitere Auskünfte verdanke ich Kollegen.²

Erinnerung an den jungen Märtyrer Qāsem

Der persische Begriff für diese „Lichtpavillons“ lautet *heğleh* und konnotiert das geschmückte Gemach, in dem sich Braut und Bräutigam in der Hochzeitsnacht zurückziehen, also das *heğleh-ye 'arūsī*, nach Steingass „eine

¹ Außerplanmäßiger emeritierter Professor für die Religion und Kultur des Islam am Institut für den Nahen und Mittleren Osten, Ludwig-Maximilians-Universität München, E-Mail: gsfrembgen@t-online.de

² Für entsprechende Hinweise danke ich Prof. Dr. Faegheh Shirazi (University of Texas, Austin), Dr. Christl Catanzaro (Ludwig-Maximilians-Universität München), Dr. Mahmoud Rashad (Frankfurt a.M.) und Mehdi Majid-Amin (Berlin).

Art Überdachung, ein Alkoven oder verzierter Pavillon“.³ Die *heğleh*-Konstruktionen dienen nach übereinstimmenden Aussagen meiner Gesprächspartner in erster Linie dem Gedenken an früh, d.h. noch vor ihrer Hochzeit, verstorbenen jungen Männern sowie Märtyrern (*heğleh-ye şahid*) und darüber hinaus auch anderen geachteten Persönlichkeiten. Für Frauen werden dagegen ausdrücklich keine *heğleh* errichtet.

Im Kontext des schiitischen Islam stellt die während der Moharrem-Prozessionen mitgeführte, mit farbigen Glühbirnen beleuchtete Nachbildung des Brautgemaches⁴ von Qāsem ibn al-Ḥasan das unmittelbare Vorbild unserer *heğleh* dar. Es erinnert an diesen jungen Märtyrer bei der Schlacht und dem Massaker von Karbala im Jahre 61 H./680 n. Chr., der noch im Verlaufe des Hochzeitsritus mit seiner Cousine Faṭemeh in den Kampf zog.⁵ Es ist mithin Sinnbild einer nicht vollzogenen Hochzeit. Das Tragische an dieser Episode der schiitischen Leidensgeschichte liegt in dem Umstand, dass der schöne Jüngling am Tage seiner Hochzeit stirbt.⁶ Im Rahmen seiner Schilderung eines Passionsspiels berichtet der Reisende William Francklin im Jahre 1787 aus dem Iran: „Zu den rührendsten Darstellungen gehört die Hochzeit des jungen Cäsım [*al-Qāsım*], des Sohnes Hassans und Neffen Hosseins, mit dessen Tochter. Die Hochzeit jedoch ward nie vollzogen, da Cäsım am 7. Moḥarram in einem Gefecht am Ufer des Euphrats fiel. Bei dieser Gelegenheit stellt ein Knabe die Braut in ihren Hochzeitsgewändern dar, begleitet von den Frauen der Familie, die eine traurige Elegie singen, in der geschildert wird, wie ihr Verlobter von den Ungläubigen – so werden die Sunniten von den Schiiten genannt – eingekreist wird. Ihre Trennung von ihrem Bräutigam wird ebenfalls dargestellt, wie sie ihm liebevoll Lebewohl sagt, wenn er ins Feld zieht: zum Abschied schenkt sie ihm ein Leichentuch, das sie ihm um den Hals legt“ (zitiert nach Halm 1994: 67-68). An dieses unglückliche Ereignis, das in den schiitischen Trauerritten als *'arūsī-ye Qāsem* jedes Jahr aufgeführt wird, knüpft das populäre Brauchtum der Präsentation

³ Steingass, F. *A Comprehensive Persian-English Dictionary*. London: Routledge & Kegan Paul, 1892, S. 402.

⁴ Flaskerud, I. "‘Oh, my Heart is sad. It is Moharrem, the Month of Zaynab’. The Role of Aesthetics and Women’s Mourning Ceremonies in Shiraz“, In: Aghaie, Flaskerud, I. *Visualizing Belief and Piety in Iranian Shiism*. London, New York: Continuum, 2010, S. 76.

⁵ Vgl. Aghaie, K. S. (Hrsg.), *The Women of Karbala*. Austin: University of Texas Press, 2005, S. 65-91; Newid, M. A. *Der schiitische Islam in Bildern. Rituale und Heilige*. München: Edition Avicenna, 2006, S. 241-244 (Darstellungen des jungen Qasem auf dem Schlachtfeld von Karbala); Flaskerud 2010, S. 215f (rituelles Gedenken an das Martyrium von Qasem).

⁶ Halm, H. *Der schiitische Islam*. München: C. H. Beck, 1994, S. 28, 67.

von beleuchteten Pavillons direkt an. Es ist davon auszugehen, dass die Kreation und Verwendung solcher *heḡleh* erst im Laufe des 20. Jahrhunderts im Kontext privater Riten des Totengedenkens aufkam, wenngleich ein früherer Gebrauch nicht ausgeschlossen werden kann, doch fehlen dafür bisher eindeutige Belege.

Formen und Verzierungen rezenter *heḡleh*

Ein Standardtypus der *heḡleh*, den ich sowohl in Teheran und Ray als auch in Kashan, Isfahan und Nāʾīn sah, besteht aus einem runden pavillonartigen Unterbau mit sechs Säulen, der in einen nach außen gewölbten Tambour übergeht, auf dem schließlich eine Art Krone mit zwölf kuppelförmigen „Zacken“ sitzt (Abb. 1-2). Einen ähnlichen Abschluss haben die silbernen und vergoldeten *zarīh*-Umfriedungen von Heiligengräbern. Auf diese Art entsteht eine Mischform aus Pavillon und Krone, die gewöhnlich auf ein kräftiges quadratisches Drahtgestell gesetzt wird. Die manchmal durch Metallschienen verstärkte Holzkonstruktion ist selbst über und über mit kleinen musterbildenden Spiegeln besetzt, die Sterne und Rauten zeigen, einige davon sind farblich in Rot und Dunkelgrün hervorgehoben. Zusätzlich werden farbige Glühbirnen angebracht. Sie verleihen dem Aufbau in der Dunkelheit das Aussehen eines beleuchteten Pavillons. Früher sollen *heḡleh* durch *fānūs*-Faltlaternen beschienen worden sein, deren Licht von den zahllosen Spiegelchen gebrochen wurde. Für die mit Lichtquellen versehene Konstruktion als solche werden daher nicht von ungefähr mitunter Begriffe wie *čehel-čērāḡ* (40 Kerzen), *ḡwunčeh* (Öllampenständer) oder *lūster* (Lüster, Kronleuchter) benutzt.⁷ Indem die Spiegelmosaiken dieses Licht reflektieren, führen sie den Betrachter auf sinnliche Weise in eine Welt von Glanz und Opulenz, weisen aber gleichzeitig auch einen Weg in die Spiritualität des Islam.⁸ Hier sei insbesondere an die Lichtsure im Koran erinnert.

Wie mir ein schiitischer Geistlicher in Ray erklärte, behängte man die *heḡleh*-Konstruktion in früheren Zeiten mit kostbaren, *termeh* genannten

⁷ Hinweis von Mohammad Banki (Teheran).

⁸ Vgl. die einsichtsvollen Ausführungen Kalantari, Chr. A. „Mit Maria Theresia zum Heiligtum nach Maschhad“, In: *Kunst und Kirche* (in Druck) im Hinblick auf eine Architektur des Lichts, auf die Bedeutung von Licht als Luxus sowie auf Lichtquellen als sinnliche Hinführung zu spirituellen Erfahrungen am Beispiel der visuellen Prachtentfaltung im Heiligtum von Imam Reżā in Mashhad.

Brokatgeweben aus handgesponnener Wolle, sog. *dah-rang termeh*, die ein Spektrum von zehn Farben aufwiesen. Oft waren diese mit Reihen von *boteh*-Motiven gemustert, die als Fruchtbarkeitssymbole gedeutet werden können und im iranischen Hochzeitsbrauchtum immer wieder vorkommen.⁹ Solche *termeh*-Wollbrokate wurden vor allem in Mashhad, Kerman, Yazd und Kashan gewebt. Die Ausstattung des *heğleh* mit einem Tuchvorhang evoziert das Erscheinungsbild eines Brautgemaches, wie es wohl ursprünglich, vielleicht in qajarischer oder sogar spätsafawidischer Zeit ausgesehen haben mag. Heute wird an das oft mit Blumen oder grünen Zweigen dekorierte *heğleh* in Sichthöhe ein Zettel mit Foto und einem ausgedruckten Text geheftet, in dem des Verstorbenen gedacht wird. Diese Texte enthalten neben dem Namen und Formeln der Ehrerbietung auch Angaben über die Umstände des Todes. Porträtfotos werden oft eigens gerahmt. Gelegentlich wird neben dem Gedenkpvillon noch ein entsprechendes Textbanner an einer Wand befestigt.

Eine verbreitete Abwandlung des beschriebenen runden Standardtypus besteht aus einer rechteckigen Pavillonform, ebenfalls mit sechs Säulen, die ansonsten die gleichen Verzierungen mit Spiegeldekor und Glühbirnen aufweist (Abb. 3). Manchmal sind solche *heğleh*, die von ihrem Grundriss her kostengünstiger hergestellt werden können, in ihrem Dekor schlichter gestaltet. Die kuppelförmigen Motive der oberen „Krone“ werden dabei oft als Rauten oder stilisierte Blüten oder Früchte gestaltet.

Abb. 4 zeigt eine besonders aufwendig gestaltete *heğleh*, die sicherlich eigens in Auftrag gegeben wurde. Sie befand sich in einer Gasse des Stadtviertels Šāh Čerāg in Schiras. Inmitten eines oktogonalen Pavillons mit einer verspiegelten Kuppel ruht die Nachbildung eines reich mit Spiegelchen besetzten Mausoleums. Die gesamte Konstruktion wird durch zahlreiche Lampen erleuchtet. An den Holmen hängen Kalligraphien des Gottesnamens *Allāh* sowie das gerahmte Porträt des jungen Verstorbenen. An der angrenzenden Hauswand sind Schriftbanner befestigt.

In Isfahan und Teheran erhielt ich die Information, dass Moscheebedienstete den Nachkommen eines Verstorbenen entweder einen solchen „Lichtpvillon“ gegen eine Gebühr verleihen oder aber, was eher die Regel zu sein scheint, den

⁹ Frembgen, J. W. „Die Virginitätsprobe. Zur besonderen Verwendung von Geweben im islamischen Hochzeitsbrauchtum“, In: *Baessler-Archiv XLII*, 1994, S. 409f.

Kontakt zu einem Unternehmen vermittelt, das Begräbnisse und Hochzeiten organisiert. Solche Unternehmen beziehen Pavillons von einem spezialisierten Zimmermann, dem *heğleh-sāz*. Die Ausstattung eines *heğleh* richtet sich nach den finanziellen Möglichkeiten der Familie, die zumeist aus der Mittel- oder Unterschicht kommt. Es handelt sich um Familien, in denen demonstrative Frömmigkeit und öffentliches Trauern eine wichtige Rolle spielt.

Das Totengedenken

Heğleh werden häufig am Eingang der Gasse aufgestellt, die zum Wohnhaus des Verstorbenen führt, manchmal auch direkt vor seinem Haus, bei der Moschee oder neben einer Trinkwasserzisterne, wo viele Menschen täglich vorübergehen. Im Falle eines Händlers wird der Miniaturpavillon auch direkt vor dem Laden platziert, in dem er arbeitete. Der Tradition entsprechend verbleibt dieses *heğleh* dort mindestens für drei Tage (*hatm*) nach dem Begräbnis, in der Regel jedoch für sieben Tage (*haftom*) und seit der islamischen Revolution auch für die Dauer von vierzig Tagen (*čehelom*). Dies sind die festgesetzten Trauertage, an denen Gedenkfeiern (*bozorg-dāšt*) stattfinden. Am Abend des dritten Tages findet im Übrigen eine große Armenauspeisung statt, am siebten Tag werden am Grab Süßigkeiten an die Armen verteilt und am vierzigsten Tag wird der Koran wieder zu Hause und nicht nur am Grab gelesen sowie Reis an Bedürftige ausgegeben. Trauernde versammeln sich an den betreffenden Tagen um das *heğleh*, lauschen den Koranrezitationen eines schiitischen Geistlichen, beten und ehren den Verstorbenen, indem sie sich an ihn erinnern und ihn loben. Männer und Frauen tun dies getrennt. Für den Zeitraum von vierzig Tagen tragen sie schwarze Trauerkleidung. Ähnlich wie im Trauermonat Moharrem wird Passanten an den betreffenden Tagen dort Trinkwasser ausgeschenkt, im Sommer eisgekühltes. Vorübergehende sprechen Segenswünsche für den Toten. Abschließend ist hervorzuheben, dass ein zum Gedenken an den Verstorbenen aufgestelltes *heğleh* zu einem sozialen Treffpunkt vor allem von jungen Männern wird.

Schlusswort

Die vorliegende Skizze zu einem Gegenstand der materiellen Kultur des schiitischen Iran hat zum einen den essentiellen Rückbezug auf die Geschichte und Ikonographie von Karbala im Sinne einer Erinnerung an

das Brautgemach des jungen Märtyrers Qāsem sowie die spirituelle Dimension des mystischen Lichts aufgezeigt. Zum anderen wurde deutlich, auf welche Art und Weise ein symbolisch strukturierter und ästhetisch gestalteter „Lichtpavillon“ eine augenfällige Rolle im öffentlichen Trauern spielt. Er wird zu einer Materialisierung des Gedenkens an den Verstorbenen und tritt damit in das Feld sozialer Beziehungen ein. Objekte und Menschen sind eng miteinander verbunden. Schiitische Frömmigkeit nimmt in den *heḡleh* eine materielle Form an.

Abbildungen



Abb. 1 *heḡleh* in Kashan (April 2004)

Lichtpavillons zum schiitischen Totengedenken in Iran



Abb. 2 *hegleh* in Teheran (April 2007)



Abb. 3 *hegleh* in Isfahan (Sept. 2008)



Abb. 4 *hegleh* in Schiras (April 2004)

Goethe's Cosmopolitan Idea of World literature versus Nationalist Thoughts

Mohammad Hossein Haddadi¹

Hassan Parvan²

(pp 31 to 44)

Received: 24.05.2018; Accepted: 22.10.2018

Abstract

The idea of global literature is one of the main pillars of Goethe's literary and artistic life. The formation and development of this concept is the result of the considerable devotion that he addresses to foreign literature and the need of reflecting the world literature in his own culture, by the acknowledgment of the capacities and abilities of other cultures. This idea, from a cultural and literary perspective, is in opposition to the extreme nationalist insights by its socio-political, and cosmopolitan dimensions. This argument, especially today, with the re-emergence of the new nationalism, in many countries around the world, has become more important. The following article, relying on the idea of Goethe's universal literature, compares his views with nationalist beliefs and concluded that Goethe emphasizes on "opening the gates of national literature to the literature of other nations, by desiring a mutual influence and inviting the world's thinkers and authors to participate in intellectual exchange, cultural dialogue and international connection". Goethe's ideas include some trans-national, trans-ethnic, and trans-regional dimensions.

Keywords

World literature, national literature, cultural dialogue, cosmopolitanism, nationalism

¹ University of Tehran, email of the corresponding author: haddadi@ut.ac.ir

² University of Tehran



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

تقابل ایده جهان‌وطنی «ادبیات جهانی» گوته با تفکرات ملی‌گرایانه

محمدحسین حدادی^۱

حسن پروان^۲

(صص ۳۱ تا ۴۴)

تاریخ دریافت: ۲۰۱۸/۵/۲۴؛ تاریخ پذیرش: ۲۰۱۸/۱۰/۲۲

چکیده

ایده «ادبیات جهانی» یکی از مهم‌ترین ارکان زندگی فکری و ادبی گوته بوده است، و شکل‌گیری و تکوین آن نشان از عمق ارادت گوته به ادبیات بیگانه‌ها و ادیان او به ظرفیت‌های موجود در ادبیات دیگر کشورها دارد. این ایده، افزون بر چشم‌انداز فرهنگی و ادبی، ابعاد سیاسی و اجتماعی دارد، و جهان‌وطنی بودن آن، سبب شده است که در تقابل با بینش‌های افراطی ملی‌گرایانه باشد. امروزه با اوج‌گیری دیدگاه‌ها و جنبش‌های ناسیونالیستی در بسیاری از کشورهای دنیا، ایده ادبیات جهانی دوباره اهمیت یافته است. در پژوهش حاضر، دیدگاه گوته با باورهای ملی‌گرایانه مقایسه شده است. نتیجه آنکه گوتهبر «گشودن دروازه‌های ادبیات ملی به‌روی ادبیات دیگر ملت‌های دنیا، لزوم تأثیرپذیری متقابل فرهنگ و ادب ملل از یکدیگر، و دعوت از متفکران و ادبای جهان به شرکت در تبادلات فکری و فرهنگی» تأکید کرده، و بدین ترتیب ماهیتی فراجغرافیایی، فراملی، فراقومی و فرانسیونالیستی به ایده خود داده است.

کلیدواژه‌ها

ادبیات جهانی، ادبیات ملی، گفتگوی فرهنگی، جهان‌وطنی، ملی‌گرایی

^۱ دانشگاه تهران، دانشکده زبان‌ها و ادبیات خارجی، رایانامه: haddadi@ut.ac.ir

^۲ دانشگاه تهران، دانشکده زبان‌ها و ادبیات خارجی

Goethes kosmopolitische Idee der Weltliteratur versus nationalistisches Gedankengut

Mohammad Hossein Haddadi¹

Hassan Parvan²

(S. 31–44)

Eingegangen: 24.05.2018; Angenommen: 22.10.2018

Zusammenfassung

Die Idee der Weltliteratur ist eine der zentralen Säulen in Goethes literarischem und künstlerischem Leben. Die Entstehung und Weiterentwicklung dieses Konzepts ist das Ergebnis seiner tiefen Hinwendung zur ausländischen Literatur sowie seines Bedürfnisses, die Weltliteratur in der eigenen Kultur widerzuspiegeln – durch die Anerkennung der Potenziale und Fähigkeiten anderer Kulturen. Diese Idee steht aus kultureller und literarischer Perspektive im Gegensatz zu extrem nationalistischen Vorstellungen, und zwar durch ihre gesellschaftspolitischen und kosmopolitischen Dimensionen. Gerade heute, mit dem Wiedererstarken neuer nationalistischer Strömungen in vielen Ländern weltweit, gewinnt dieses Thema an Relevanz. Der vorliegende Artikel vergleicht auf der Grundlage von Goethes Idee der universellen Literatur seine Ansichten mit nationalistischen Überzeugungen und kommt zu dem Schluss, dass Goethe betont, „die Tore der nationalen Literatur für die Literatur anderer Nationen zu öffnen – mit dem Wunsch nach wechselseitigem Einfluss sowie mit der Einladung an die Denker und Autoren der Welt, sich am intellektuellen Austausch, am kulturellen Dialog und an internationalen Verbindungen zu beteiligen“. Goethes Vorstellungen umfassen transnationale, transethnische und transregionale Dimensionen.


Schlüsselwörter

Weltliteratur, nationale Literatur, kultureller Dialog, Kosmopolitismus, Nationalismus

¹ Universität Teheran,

E-mail des korrespondierenden Autors: haddadi@ut.ac.ir

² . Universität Teheran

 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

Goethes kosmopolitische Idee der Weltliteratur versus nationalistisches Gedankengut

Mohammad Hossein Haddadi¹
Hassan Parvan²

Einleitung

Auch wenn es sehr paradox klingen mag, Goethes poetologische Idee der Weltliteratur auch als ein politisches Manifest bzw. Erbe zu kategorisieren, es gibt jedoch im Sinne der Verfasser dieses Beitrags berechnete Gründe, dies zu behaupten. Vor allem aus dem Grund, dass der Begriff „Weltliteratur“ in den Vorstellungen von Goethe ein kulturelles Phänomen verkörpert und eine kosmopolitische Haltung impliziert und mit dieser Maxime den vom nationalistischen Übereifer geprägten Gedankengütern entgegentritt, die eine kulturelle Kampagne gegen die Kulturen des Rests der Welt (eben gegen das Fremde) reflektieren, ist die Thematik eines umgehenden Diskurses würdig.

Goethe fungierte selbst einige Zeit als Politiker und war in der Welt der Politik beheimatet. Was er jedoch als Politiker verfolgt hat und wie er mit den politischen Fragen der Zeit umgegangen ist, liegt nicht im Rahmen des vorliegenden Beitrags, denn Goethes Einstellung zur „Weltliteratur“ liefert gut genug Nahrungsstoff dazu, seine politischen Stellungnahmen zu reflektieren. Um Missverständnisse zu vermeiden, will sich der Beitrag nicht darauf stützen, den Begriff „Nationalismus“ im Sinne der Politikwissenschaft

¹ University of Tehran, Fakultät für Fremde Sprachen und Literatur, E-Mail: haddadi@ut.ac.ir

² University of Tehran, Fakultät für Fremde Sprachen und Literatur.

unter die Lupe zu nehmen, sondern man hat vor, den Begriff vor dem Hintergrund Goethes Einstellung zur Idee der Weltliteratur zu manifestieren.

Der Begriff „Weltliteratur“ wird in der deutschen Sprache und Literatur insgesamt in zwei verschiedenen Bedeutungen verwendet, im weiteren Sinne, was die Quantität angeht und mit dem die Gesamtheit aller in der Welt entstandenen und veröffentlichten literarischen Werke gemeint ist, und im engeren Sinne, was die Qualität angeht. Der Begriff „Weltliteratur“ im engeren Sinne ist jedoch in der deutschsprachigen Literaturgeschichte so reflektiert worden, dass eine einheitliche Definition hierüber unmöglich erscheint, zumal die großen Geister, die Vorreiter und Befürworter der Weltliteratur im engeren Sinne wie Herder, Wieland, Goethe und Friedrich Rückert keine einheitliche Meinung hierüber geliefert haben.

Trotzdem kann man zumindest Goethe als denjenigen erwähnen, der sich in seinen Äußerungen zum Begriff „Weltliteratur“ so positioniert hat, dass man einen Eingang in die Weltliteratur im engeren Sinne findet. Goethe hat in seinen Äußerungen zum Begriff „Weltliteratur“ einen Gedankenaustausch unter den Denkern und Literaten der Literaturwelt betont, die Maxime, das Fremde und die fremde Kultur und Literatur in das Eigene und die eigene Kultur und Literatur aufzunehmen, verfolgt, die gegenseitige Hochschätzung der Kulturen und Literaturen der Welt in den Vordergrund seines Gedankenguts gestellt und eine Duldung und Tolerierung des Fremden, des Anderen, im Eigenen als eine Notwendigkeit für die Verwirklichung der Weltliteratur antizipiert.

Was Goethe mit seiner Einstellung zur Weltliteratur reflektieren will, ist eine Literatur über die geographischen und nationalen Grenzen hinaus, ein Kulturdialog zwecks internationaler Kommunikation. Diese Vorstellung findet dann eine konkrete Identität, wenn die Nationalliteratur³ (die Nationalkultur) jedes Landes den Eingang ins Internationale, eben in die Weltliteratur findet und alle Denker und Autoren der Welt die in den anderen Literaturen und Kulturen bestehenden Möglichkeiten und Potentiale in Gebrauch nehmen und diese sich zu eigen machen.⁴

Vor dem Hintergrund von Goethes idealistischer und zugleich

³ Als Nationalliteratur bezeichnet man eine Literatur in der Muttersprache und vor dem Hintergrund der eigenen nationalen Identität.

⁴ Das zeigt sich insbesondere in der Aufnahme der persischen lyrischen Form „Ghasel“ durch Friedrich Rückert in die deutsche Literatur.

humanistischer Auseinandersetzung mit der Literatur und der Kultur der Welt und in Anlehnung an seinen Aufruf zur Tolerierung des Fremden will der vorliegende Beitrag der Frage nachgehen, was dieser geistige Vater des Kulturdialogs mit seiner Weltoffenheit und seiner poetologischen wie kosmopolitischen Haltung, literarisch, aber auch politisch und gesellschaftlich, bewirkt hat und wie man seine Idee als ein Gegenpol zu den von dem nationalistischen Übereifer geprägten Gedankengütern bewerten muss.

Themenbehandlung

Das Andere im Eigenen hat in der deutschen Geschichte eine lange Tradition, was insbesondere der Fall „Gründung des Ersten Reiches und dessen Bezeichnung“ zeigt: Heiliges Römisches Reich deutscher Nation. In der literarischen Epoche „Aufklärung“, in der sich das Fremde bzw. das Andere mehr denn je in der deutschen Kultur und Literatur fand, war der Bann, gegenüber den fremden Kulturen, insbesondere den orientalischen, misstrauisch zu sein, gebrochen. Und mit der literarischen Epoche „Romantik“ hat dann das Fremde einen festen Platz in der deutschsprachigen Literatur und Kultur eingenommen.

Literarisch sieht man das Andere im Eigenen am ehesten erstmals in Lessings *Nathan der Weise*, das in der Zeit der Publikation wie kaum ein anderes Werk im deutschsprachigen Raum die Atmosphäre des Anderen (hier des Orients), die Annäherung der Religionen und die Tolerierung anderer Glaubensbekenntnisse und anderer Menschen überhaupt (im Sinne der Weltliteratur) verkörpert.

Wieland hat bereits im 18. Jahrhundert mit dem Begriff „Kosmopolit“ das Gedankengut des Weltbürgertums ins Spiel gebracht. Aber auch Herder hat mit seiner Aufforderung, sich zu orientalisieren und sich dieser geistigen Bewegung anzuschließen, nicht weniger bei der Annäherung des Eigenen und des Fremden geleistet. Goethe ist jedoch unbestritten der geistige Vater der Weltliteratur und derjenige, der mit seiner imaginären Reise in den Orient und mit seiner Praxis, die fremde Literatur und Kultur in die eigene Literatur und Kultur aufzunehmen, einen hervorragenden Beitrag zur Verwirklichung des Kulturdialogs, ob im literarischen oder im politischen Sinne, geleistet hat.

Goethes Vorstoß in alle ihm zur Verfügung stehenden und erreichbaren
SPEKTRUM IRAN ♦ 31. Jg. ♦ Nr. 4-2018

Literaturen, seine wirklichen Reisen, unter anderem nach Italien, und seine imaginäre Reise in den Orient halfen ihm sehr beim Entwurf seiner Weltliteratur. Sein *West-östlicher Divan* ist ein Musterbild für die geistige Tendenz eines westlichen Poeten zu einem fremden Poeten. Dieser Stern der deutschen Literatur hat mit seiner Idee der Weltliteratur ein zeitgemäßes, aber auch gleichzeitig richtungs- und zukunftsweisendes Werk, ein Sinnbild für die Tolerierung des Fremden, des Anderen, geliefert.

Was Goethe mit seiner weg- und zukunftsweisenden Idee der Weltliteratur bezweckt hat, ist zwar im weiteren Verlauf der Weltgeschichte auf Grund der übereifrig nationalistischen Bewegungen (deren trauriger Höhepunkt die nationalsozialistische Herrschaft von 1933 bis 1945 war) politisch nicht in Erfüllung gegangen, sie hat sich jedoch als Utopie bis in den heutigen Tag bewährt, nichts an Authentizität verloren und ist insbesondere heute mit dem Aufkommen neuer nationalistischer Bewegungen in verschiedenen Formen (unter anderem Trumpismus) zu einem aktuellen Thema geworden.

Goethe hat mit seiner Einstellung zur Weltliteratur (im engeren Sinne) einen Weg in der deutschen Literatur eingeschlagen, der alle möglichen Bereiche des Lebens, literarische, gesellschaftliche, politische und wirtschaftliche, mit einbezieht und den kulturellen Wert aller Nationen ästimieren will. Manfred Koch hat in seinem Werk *Weimarer Weltbewohner. Zur Genese von Goethes Begriff „Weltliteratur“* mit Recht drei Dimensionen, nämlich „eine historisch-soziologische, eine moralische und eine poetologische“⁵ in Goethes Idee der Weltliteratur erkannt, die fast allen möglichen Indikatoren in Goethes Vorstellungen von Weltliteratur entsprechen.

Goethes Utopie, mit der Weltliteratur eine internationale Kommunikation zwecks der Weltversöhnung herzustellen, stellt wie kaum eine andere Idee, ein anderes Modell und Gedankengut die verachtende Marschroute der nationalistischen Bewegungen gegenüber den anderen Kulturen, dem Fremden, in Frage. Goethes Idee der Weltliteratur ist, wie Wapnewski in seinem Betrag zu Recht ausgedrückt hat, eine Idee der Toleranz und Humanität.⁶ Was Goethe mit dem Begriff „Weltliteratur“ als Gegenpol zur Nationalliteratur wahrnehmen will, ist literarisch ein Engagement für den

⁵ Koch, M. *Weimarer Weltbewohner. Zur Genese von Goethes Begriff „Weltliteratur“*, Tübingen: Habil, 2002, S. 4.

⁶ Vgl. Wapnewski, P. „Was ist Weltliteratur“, In: Wagner, F. und Maaz, W. (Hrsg.), *Zuschreibungen: Gesammelte Schriften*, Hildesheim, 1994. S. 469ff.

geistigen Verkehr zwischen den Denkern, Dichtern und Autoren der Welt und politisch ein Modell gegen den Nationalismus. Er ist mit seinem Einsatz für den Kulturaustausch und mit der Anerkennung der Notwendigkeit einer interkulturellen Kommunikation der geistige Vater des Kulturdialogs, eine Inkarnation der Weltversöhnung (wie dies dann Friedrich Rückert mit seinen vielsprechenden Worten „Weltpoesie ist die Weltversöhnung“ ausgedrückt hat⁷) und ein entscheidender Vorreiter der geistigen Bewegung „Annäherung der Völker der Welt“ mit einem einfachen Mittel: Literatur.

Weltliteratur ist für Goethe eine geistige Bewegung und Teilnahme am Kultur- und Literaturaustausch, die gegenseitige Aufnahme der in allen Kulturen und Literaturen bestehenden Möglichkeiten und Potentiale, nach dem Moto „das Andere im Eigenen – das Eigene im Anderen“.⁸ Damit soll man Goethe zu den Dichtern zählen, „die sich in einer geistigen Landschaft bewegen, in der sich die Sprachen überschneiden, gegenseitig erhellen und durch ein solches Spiegeln und Verzahnen zu einem Verständnis unserer Welt als Sprache führen sollen.“⁹

Goethe hat mit seinem Vorstoß in den Geist der Literaturen und Kulturen aller ihm erreichbaren Länder der Welt und dessen Aufnahme in die eigene Literatur und Kultur gezeigt, dass man nur mit einem Kulturaustausch und zumindest mit der Duldung des Anderen (des Fremden) dem Zwischenmenschlichen eine Bedeutung verleihen kann. Seine Hegiren waren ihm sehr wichtig. Wenn ihm eine Hegire physisch nicht möglich war, unternahm er geistige Reisen. Seine imaginäre Reise nach

⁷ Friedrich Rückert hat mit der Übersetzung der literarischen Werke vieler Länder der Welt einen hervorragenden Beitrag zu der Verwirklichung der Weltliteratur in der Tradition von Goethe geleistet. Das folgende Gedicht von Rückert ist ein markantes Beispiel für sein Weltbild, seine Weltanschauung über die fremde bzw. andere Literatur (das Andere):

Doch was manch` Lied entwickelt, wie
Sollt`ich`s auf einmal auf nun wiegeln?
Das Buch ist vor euch offen hie,
Und wer hineinschaut, mag sich spiegeln.
Mög` euch die schmeichelnde Gewöhnung
Befreunden auch mit fremder Tönung,
Daß ihr erkennt: Weltpoesie

Allein ist Weltversöhnung. (Rückert, F. *Gesammelte Gedichte*. 4. Auflage, Erlangen, 1837. S. 30)

⁸ Tafazoli, H. *Der deutsche Persien-Diskurs. Zur Verwissenschaftlichung und Literarisierung des Persien-Bildes im deutschen Schrifttum. Von der frühen Neuzeit bis in das neunzehnte Jahrhundert*, Bielefeld: Aisthesis, 2007. S. 54.

⁹ Lange, V. „Nationalliteratur und Weltliteratur“, In: Wachsmuth, A. B. (Hrsg.), *Goethe. Neue Folge des Jahrbuchs der Goethe-Gesellschaft*, Bd. 33, 1971. S. 16.

Persien hatte er einst mit den folgenden vielsagenden Worten gerechtfertigt:

[...] ich habe mich gleich in Gesellschaft der persischen Dichter begeben, ihren Scherz und Ernst nachgebildet. Schiras, als den poetischen Mittelpunkt, habe ich mir zum Aufenthalt gemacht, von da ich meine Streifzüge [...] nach allen Seiten ausdehne.¹⁰

Was Goethe mit seiner imaginären und geistigen Reise nach Persien verfolgt hat, war eine Annäherung des Okzidents und des Orients. Dahinter steckt die Utopie: Weltversöhnung. Dies spiegelt sich am ehesten in seinem folgenden Gedicht vom Gedichtszyklus *West-östlicher Divan*, der ein goldenes Blatt in der geistigen Tendenz eines westlichen Dichters zu einem orientalischen Dichter ist:

Wer sich selbst und andere kennt,
Wird auch hier erkennen:
Orient und Okzident
Sind nicht mehr zu trennen.
Sinnig zwischen beiden Welten
Sich zu wiegen, lass´ ich gelten;
Also zwischen Ost und Westen
Sich bewegen sei zum Besten!¹¹

Goethe war mit seiner richtungsweisenden Idee der Weltliteratur seiner Zeit voraus. Er hat mit seiner Gegenüberstellung von Weltliteratur und Nationalliteratur eine interkulturelle Öffnung antizipiert. Die interkulturelle Öffnung bezweckt eine Duldung des Anderen, des Fremden, ob literarisch oder politisch.¹²

Goethes Idee der Weltliteratur ist ein markantes Beispiel für die Weltoffenheit gegen die vom nationalistischen Übereifer geprägten Bewegungen. Wenn

¹⁰ Özcan, G. *Goethe als Kulturwissenschaftler am Beispiel des West-östlichen Divan*. Diss., Universität Osnabrück, 2014, S. 12. URL: <https://d-nb.info/1048677109/34> [Stand: 10.11.2018].

¹¹ Goethe, J. W. von „Gedichte aus dem Nachlass“, In: Weitz, H. J. (Hrsg.), *Goethe, West-östlicher Divan*. 8. Auflage, Baden-Baden, 1974, S. 279.

¹² Was Goethe mit der Polarisierung der Welt- und Nationalliteratur verfolgt hat, hat heute (insbesondere in Deutschland als das beste Beispiel für Multikulturalität) auf Grund der politischen, gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Umstände der Zeit eine neue Dimension gefunden. Man spricht heute kaum mehr von einer Nationalliteratur; es ist die Zeit der Internationalen Literatur, was das Beispiel „Migrantenliteratur“ bzw. „Interkulturelle Literatur“ zeigt. Dadurch hat für Lamping „die deutsche Literatur aufgehört, eine deutsche Literatur im überkommenen Sinn zu sein.“ (Lamping, D. *Internationale Literatur*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2013, S. 17.)

man Goethes Konzipierung der Weltliteratur nach den Worten von Goßens als eine „Reaktion auf die Erleichterungen und das Anwachsen transnationaler Kommunikation“¹³ sehen will, dann muss man jene auch im Zeichen der Duldung des Anderen, des Fremden und dessen Aufnahme in das Eigene rechtfertigen. Deren Verwirklichung fordert, wie sich das einst Goethe gewünscht hat, den höchsten Einsatz aller freimütigen Denker, Dichter und Literaten der Welt.

Goethe hat mit seiner Idee der Weltliteratur zwar eine internationale Kommunikation im Bereich der Literatur (Interkulturalität) und im Sinne einer geistigen Annäherung der Poeten der Welt gefordert, aber er hat diese Idee zu einer Zeit entwickelt, wo die verschiedenen Völker der Welt auf Grund des rasanten Aufstiegs der Technik und der Wissenschaften mehr denn je aufeinander angewiesen waren:

Vielleicht überzeugt man sich bald: daß es keine patriotische Kunst und patriotische Wissenschaft gebe. Beide gehören, wie alles Gute, der ganzen Welt an und können nur durch allgemeine, freie Wechselwirkung aller zugleich Lebenden, in steter Rücksicht auf das was uns vom Vergangenen übrig und bekannt ist, gefördert werden.¹⁴

Die obigen Worte fallen zwar im Zusammenhang mit der Notwendigkeit einer Zusammenarbeit im Bereich der Industrie und Wirtschaft, dahinter steckt jedoch mehr. Goethe will mit diesem Aufruf auch eine geistige Annäherung verschiedener Länder und Völker bewirken und antizipieren, dass man (vor dem Hintergrund der ewigen Interessenkonflikte in der Welt) nur mit einem Kulturdialog und einer interkulturellen Kommunikation zurechtkommen kann. Dieses Gedankengut verkörpert sich am Schönsten in einem Brief Goethes aus dem Jahre 1830, in dem er sich zu Carlyles *Leben Schillers* äußert:

Es ist schon einige Zeit von einer allgemeinen Weltliteratur die Rede, und zwar nicht mit Unrecht: denn die sämtlichen Nationen, in den fürchterlichsten Kriegen

¹³ Goßens, P. *Weltliteratur. Modelle transnationaler Literaturwahrnehmung im 19. Jahrhundert*, Stuttgart: Metzler, 2011, S. 16.

¹⁴ Goethe, J. W. von *Frankfurter Ausgabe (40 Bde.)*, In: Birus, H. „Goethes Idee der Weltliteratur. Eine historische Vergegenwärtigung“ (19.01.2004), S. 7, URL: http://www.goethezeitportal.de/db/wiss/goethe/birus_weltliteratur.pdf [Stand: 10.11.2018].

durcheinandergeschüttelt, sodann wieder auf sich selbst einzeln zurückgeführt, hatten zu bemerken, daß sie manches Fremde gewahr worden, in sich aufgenommen, bisher unbekannte geistige Bedürfnisse hie und da empfunden. Daraus entstand das Gefühl nachbarlicher Verhältnisse, und anstatt daß man sich bisher zugeschlossen hatte, kam der Geist nach und nach zu dem Verlangen, auch in den mehr oder weniger freien geistigen Handelsverkehr mit aufgenommen zu werden. Diese Bewegung währt zwar erst eine kurze Weile, aber doch immer lang genug, um schon einige Betrachtungen darüber anzustellen und aus ihr baldmöglichst [.....]Vorteil und Genuß zu gewinnen.¹⁵

Der Gedanke über die Notwendigkeit einer Annäherung der verschiedenen Völker der Welt ist in der Weltgeschichte nicht neu, aber Goethes Aufruf bzw. Einladung zum Gedankenaustausch, zum Kulturdialog zwecks einer internationalen Kommunikation, ist innovativ und als eine Idee zu kategorisieren. Vor Goethe hatte unter anderem der gepriesene persische Dichter, Saadi ein Gedicht erdichtet, das Goethes Einstellung zur Weltliteratur sehr nahe steht und nach den Vorstellungen von Goethe als ein Plädoyer für die interkulturelle Kommunikation bezeichnet werden kann:

O ihr Gebornen eines Weibes-
Seid ihr nicht Glieder eines Leibes?
Kann auch ein Glied dem Weh verfallen,
Dass es nicht wird gefühlt von allen?
Du, den nicht Menschenleiden rühren,
Kannst auch den Namen Mensch nicht führen. (Übersetzt von Rückert)

Um Goethes Idee der Weltliteratur und seine damit verbundene Aufforderung, in einen Kulturdialog einzutreten, näher zu erläutern, muss man sich hier insbesondere auf die folgenden Worte von Fritz Strich beziehen, der in seinem Buch *Goethe und Weltliteratur* Goethes Konzept der Weltliteratur so gerechtfertigt hat:

Weltliteratur: Sie ist der geistige Raum, in welchem die Völker mit der Stimme ihrer Dichter und Schriftsteller nicht mehr nur zu

¹⁵ Goethe, J. W. von *Berliner Ausgabe* (23 Bde.). Herausgegeben von Siegfried Seidel u. a., *Poetische Werke/ Kunsttheoretische Schriften und Übersetzungen*. Bd. 18, Berlin: Aufbau-Verlag, 1960, S. 398f.

sich selbst und von sich selbst, sondern zueinander sprechen. Sie ist ein Gespräch zwischen den Nationen, eine geistige Teilnahme aneinander, ein wechselseitiges Geben und Empfangen geistiger Güter, eine wechselseitige Förderung und Ergänzung in den Dingen des Geistes.¹⁶

Was Strich hier im Sinne von Goethes Idee der Weltliteratur reflektieren will, ist die Notwendigkeit des Gedankenaustauschs unter den Dichtern und Denkern der Welt zwecks einer geistigen Annäherung, was zur Folge hat, dass man hiermit allen Völkern der Welt die Möglichkeit eröffnet, miteinander den Weg zu den höchsten Möglichkeiten einzuschlagen. Goethe hat in seiner Einstellung zur Weltliteratur die Problematik einer geistigen Annäherung auf Grund der kulturellen Unterschiede erkannt und ist deswegen in seinen Vorstellungen von der Weltliteratur weit vorausgegangen und will zumindest eine Tolerierung des Fremden, des Anderen im Eigenen rechtfertigen:

[...] daß nicht die Rede seyn könne, die Nationen sollen übereindenken, sondern sie sollen nur einander gewahr werden, sich begreifen, und wenn sie sich wechselseitig nicht lieben mögen, sich einander wenigstens dulden lernen.¹⁷

Goethes Gedankengut und sein Blick auf das Fremde und das Andere stehen in einem „Prozess der ästhetischen Welt-Vereinigung“.¹⁸ Dies hatte Lessings richtungsweisendes Werk *Nathan der Weise* reflektiert, das die Botschaft liefert, „den Wert eines Menschen nicht von der äußerlichen, historisch erstarrten Form des Glaubensbekenntnisses abhängig zu machen, sondern von seinem durch Vernunft gesteuertes Handeln und von seiner praktischen Beziehung zu allen Menschen ohne Ansehen nationaler und konfessioneller Unterschiede“.¹⁹ Goethe hatte doch erkannt, dass die Aufnahme des Fremden in das Eigene eine Bereicherung der eigenen Literatur und Kultur zur Folge hat. Die Aufgabe aller Denker und Poeten der Welt ist daher, miteinander und übereinander den Weg einer Weltliteratur einzuschlagen:

Wenn wir eine europäische, ja eine allgemeine Weltliteratur zu

¹⁶ Strich, F. *Goethe und die Weltliteratur*. 2. Auflage, Bern, 1957, S. 18.

¹⁷ In Birus 2004, S. 12.

¹⁸ Tafazoli 2007, S. 24.

¹⁹ Ebenda.

verkündigen gewagt haben, so heißt dieses nicht, daß die verschiedenen Nationen von einander und ihren Erzeugnissen Kenntnis nehmen, denn in diesem Sinne existiert sie schon lange, setzt sich fort und erneuert sich mehr oder weniger; nein! hier ist vielmehr davon die Rede, daß die lebendigen und strebenden Literatoren einander kennen lernen und durch Neigung und Gemeinsinn sich veranlaßt finden gesellschaftlich zu wirken.²⁰

Für Goethe muss die Nationalliteratur über geographische und nationale Grenzen hinaus der ganzen Menschheit dienen. Ein Hafiz ist für ihn zwar ein Iraner, aber sein Werk gehört nicht nur den Iranern an, sondern allen Völkern der Welt:

Ich sehe immer mehr, [...], daß die Poesie ein Gemeingut der Menschheit ist und daß sie überall und zu allen Zeiten in hunderten und aber hunderten von Menschen hervortritt. [...] Ich sehe mich daher gern bei fremden Nationen um und rate jedem, es auch seinerseits zu tun. National-Literatur will jetzt nicht viel sagen, die Epoche der Welt-Literatur ist an der Zeit, und jeder muß jetzt dazu wirken, diese Epoche zu beschleunigen.²¹

Der Prozess der Verwirklichung der Idee der Weltliteratur beschleunigt sich jedoch, wenn man auch die nationale Identität der verschiedenen Literaturen und Kulturen erkennt und anerkennt. Wie aber die nationalen Eigenheiten eines literarischen Werkes zu bewerten sind und wie eine Nationalliteratur vor dem Hintergrund ihrer Besonderheiten und Eigenheiten im Kreise der Weltliteratur den berechtigten Platz einnehmen kann und muss, ist für Goethe eine Sache der nationalen Dichter:

Die *Besonderheiten* einer jeden *muß man kennenlernen*, um sie ihr zu lassen, um gerade dadurch mit ihr zu verkehren: denn die Eigenheiten einer *Nation* sind wie ihre Sprache und ihre Münzsorten, sie erleichtern den Verkehr, ja sie machen ihn erst vollkommen möglich.²²

Goethes hiesige Worte weisen auf eine Hochschätzung der Eigenheiten

²⁰ In Birus 2004, S. 15.

²¹ In ebenda, S. 4.

²² Brenner, P. J. „Weltliteratur“. Voraussetzungen eines Begriffs in Goethes Literaturkritik“, In: Hahn, K. H. (Hrsg.), *Goethe-Jahrbuch*. Bd. 98, Weimar: Hermann Böhlau Nachfolger, 1981, S. 41.

der fremden Literaturen und Kulturen. Dies impliziert das Gedankengut, dass man das Fremde (eine Nationalliteratur) so annehmen bzw. aufnehmen muss, wie es ist und nicht, wie es sein soll; mit anderen Worten: Die Besonderheiten des Fremden, des Anderen, muss man zuerst kennen und dann auch anerkennen, damit das Fremde Eingang in das Eigene findet.

Auch wenn Goethe in seinem Einsatz für die Verwirklichung der Idee der Weltliteratur die griechische Kultur und Literatur hochstilisieren will, aber er hat doch alle Kulturen und Literaturen der Welt so wertgeschätzt, dass man leicht zu der Erkenntnis kommt, dass er gegenüber allen Literaturen und Kulturen der Welt sehr offen ist:

Aber auch bei solcher Schätzung des Ausländischen dürfen wir nicht bei etwas Besonderem haften bleiben und dieses für musterhaft ansehen wollen. Wir müssen nicht denken, das Chinesische wäre es, oder das Serbische, oder Calderon, oder die Nibelungen; sondern im Bedürfnis von etwas Musterhaftem müssen wir immer zu den alten Griechen zurückgehen, in deren Werken stets der schöne Mensch dargestellt ist. Alles übrige müssen wir nur historisch betrachten und das Gute, so weit es gehen will, uns daraus historisch aneignen.²³

Goethes vordergründig poetologische Idee der Weltliteratur zielt auf eine politische Verantwortung aller Denker, Poeten und Autoren der Welt hin. Seine Idee muss man aus diesem Grund nicht nur literarisch sehen, sondern auch kosmopolitisch rechtfertigen.. Seine poetologische und zugleich kosmopolitische Idee der Weltliteratur will die Möglichkeit und die Notwendigkeit einer Weltvereinigung reflektiert haben, und zwar über die Literatur und mit der Literatur, über die Kultur und mit der Kultur. Er will mit seinem Einsatz für den geistigen Verkehr antizipieren, dass sich die Hoffnung auf Weltversöhnung nur dann bewahrheitet, wenn man andere Kulturen, Literaturen, Religionen und überhaupt Menschen und ihre nationale Identität anerkennt und hochschätzt.

Basierend auf Goethes Äußerungen über die Weltliteratur, die im Laufe dieses Beitrags diskutiert worden sind, ergibt sich das folgende Schema von

²³ In Birus 2004, S. 5.

einer Gegenüberstellung der Grundgedanken von Goethe und der nationalistischen Gedankengüter. Mit diesem Schema deutet sich eine Differenzierung von Goethes kosmopolitischer Idee der Weltliteratur von nationalistischen Gedankengütern an, ohne es für nötig zu halten, auf den Begriff „Nationalismus“ politikwissenschaftlich einzugehen.

Goethismus²⁴	Nationalismus
Weltversöhnung	Weltstreit
Weltvereinigung	Weltspaltung
Toleranz	Intoleranz
Duldung des Fremden	Nichtduldung des Fremden
Öffnung	Isolation
Interkulturalität	Monokulturalität
Idealismus	Materialismus
Kosmopolitismus	Chauvinismus
Globalisierung	US-Zentrismus
Annäherung	Distanz
Weltoffenheit	Weltverschlossenheit
Das Eigene im Dienst des Anderen	Das Andere im Dienst des Eigenen
Moral	Macht
Frieden	Krieg
Pluralismus	Individualismus
Akzeptanz des Menschen, wie er ist	Akzeptanz des Menschen, wie er sein soll
Respekt gegenüber anderen Weltanschauungen	Respektlosigkeit gegenüber anderen Weltanschauungen
Freundschaft	Feindseligkeit
Würdigung des Anderen	Herabwürdigung des Anderen
Hochschätzung der fremden Kulturen	Herabwürdigung der fremden Kulturen
Gleichberechtigung	Diskriminierung
Anpassungsfähigkeit	Nonkonformismus

Schluss

Goethe verfolgt mit seiner Idee der Weltliteratur mehr als eine Polarisierung der Welt- und Nationalliteratur, nämlich eine Duldung des Anderen, des Fremden in der eigenen Kultur und Literatur, ob in literarischer oder politischer Hinsicht. Er reflektiert mit seiner Einstellung zu den fremden

²⁴ Der Begriff „Goethismus“ ist hier deswegen bevorzugt worden, um ein deutliches Bild von Goethes Idee der Weltliteratur als Gegenpol zum Nationalismus zu gewinnen.

Literaturen und Kulturen der Welt eine Weltanschauung, die kaum wie eine andere Idee den von nationalistischem Übereifer geprägten Gedankengütern entgegentritt. Goethes Vorstellung von der Weltliteratur ist ein weltoffenes Bild, ein Aufruf zum Vorstoß in die anderen Kulturen und Literaturen, eine Einladung zur geistigen Teilnahme am Kultur- und Literaturaustausch, eine Aufforderung zur internationalen Kommunikation.

Goethe gilt mit seiner ästhetischen Auseinandersetzung mit der Weltliteratur und -kultur als ein Weltbürger, ein weltoffener Schriftsteller und Dichter, ein Poet zwischen verschiedenen Völkern und Kulturen, ein Bindeglied zwischen Okzident und Orient und als ein Musterbild für die Vereinigung der Welt.

Goethes Vorstoß in die fremden Literaturen und Kulturen, seine Wertschätzung des Fremden, des Anderen, hat vordergründig das Ziel, mit deren Aufnahme in die eigene Kultur und Literatur (natürlich in gegenseitiger Manier, was von allen Literaten der Welt zu erwarten ist) zu bereichern, im Hintergrund verfolgte er jedoch den Zweck, mit der Möglichkeit des Gedankenaustauschs die Welt geistig einander anzunähern und eine Weltversöhnung herbeizuführen.

Goethe verneint im Zuge der Gestaltung und Entwicklung seiner Idee der Weltliteratur die nationalen Eigenheiten der fremden Literaturen und Kulturen nicht, er erkennt jedoch die Notwendigkeit des Kulturdialogs und des Gedankenaustauschs, der interkulturellen Kommunikation. Seine Idee der Weltliteratur steht auf Grund der kosmopolitischen und ästhetischen Auseinandersetzung mit den fremden Kulturen und Literaturen und der damit verbundenen Duldung des Fremden im krassen Gegensatz zu den nationalistischen Gedankengütern, die vor allem eine Nichtduldung des Fremden, des Anderen. praktizieren wollen. Goethes Idee der Weltliteratur ist nicht nur ein zeitgemäßes Signal in Richtung der geistigen Annäherung der verschiedenen Völker der Welt gewesen, sondern auch eine zukunftsweisende Weltanschauung, ein zukunftsbezogener Hinweis auf Kampf gegen die vom Übereifer geprägten nationalistischen Bewegungen und Gedankengüter.

Was Goethe einst mit der Konzipierung seiner Weltliteratur reflektiert hat und was die Multikulturalität (und die damit verbundene interkulturelle

Literatur als Internationalisierung der Literatur) bewirkt hat, kann mit den nationalistischen Gedankengütern nur den Tod des Prozesses der Weltvereinigung bedeuten.

The Historical Personality of Ḥāğ Bektāš Wali Based on Historical and Mystical Sources

Fahimeh Mokhber Dezfouli¹

(pp 45 to 58)

Received: 28.06.2018; Accepted: 07.08.2018

Abstract

Ḥāğ Bektāš WaliḤurāsānī was one of the Sufī Sheikhs, who left his homeland Ḥurāsān after the Mongol invasion to Iran, and finally settled down in Anatolia. The written sources of his time considered him as a mystic (*'ārif*) and one of the *wāṣilāns* of Ḥurāsān. Despite Ḥāğ Bektāš' relationship with the leaders of the sociopolitical uprising of Bābā'is, and the murder of his brother in that movement, he stayed away from them and focused on training and teaching his followers, who were called *Abdāls*. With the rise of the Ottomans, the Bektāšī order was organized and dominated in Anatolia. The anti-Seljuk nature of the Bābā'is uprising, leads the Seljuks historians to underestimate them. The historians have not tried to find the causes of Bābā'is uprising or address their thoughts. The Bektāšī order established after Ḥāğ Bektāš' death, and he was at the center of attention and interest of Bektāšīs; therefore, many miracles and unbelievable stories have been created about him, so that his true character could hardly be recognized. This article deals with the historical sources in which the formation of Bektāšīs are mentioned, as well as mystical sources related to the Sufī Sheikhs in Anatolia, and compares them to the mystical sources of Alevi-Bektāšīs, to shed light on the historical character of Ḥāğ Bektāšī Wali.

Keywords

Ḥāğ Bektāš, Alevi-Bektāšī, Seljuqs, Anatolia

¹ Science and Research branch of Islamic Azad University, email: fmokhber_d@yahoo.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

بازشناسی شخصیت تاریخی حاج بکتاش ولی بر اساس منابع تاریخی و عرفانی

فهیمة مخبر دزفولی^۱

(صص ۴۵ تا ۵۸)

تاریخ دریافت: ۲۰۱۸/۶/۲۸؛ تاریخ پذیرش: ۲۰۱۸/۸/۷

چکیده

حاج بکتاش ولی خراسانی از شیوخ صوفی بود که پس از حمله مغول به ایران، موطن خویش، خراسان را ترک گفت و بعد از چندی سیر و سفر، در آناتولی مستقر شد. منابع هم‌عصرش او را شیخی عارف و روشن‌روان و از واصلان خراسان دانسته‌اند. حاج بکتاش ولی با وجود آشنایی با رهبران جنبش سیاسی-اجتماعی بابائیان علیه سلاجقه روم، و کشته شدن برادرش در این جنبش، خود را از بابائیان دور نگه‌داشت و به تربیت درویش پیرو خود، که در این دوره ابدال نامیده می‌شدند، پرداخت. با قدرت گرفتن عثمانی‌ها مکتب بکتاشیه سامان گرفت و از طریقینی چری‌ها، در سراسر قلمرو عثمانی رواج یافت. ماهیت ضد سلجوقی قیام بابائیان سبب کم‌توجهی مورخان این دوره به یافتن علل و انگیزه‌های این قیامها پرداختن به شخصیت رهبران آن شده است. از سوی دیگر، به دلیل تأسیس و رواج مکتب بکتاشیه پس از مرگ حاج بکتاش، او در کانون توجه و علاقه بکتاشیان قرار گرفت، و کرامات و معجزات غریبی به او نسبت داده شد، و به همین سبب به سختی می‌توان چهره واقعی او را باز شناخت. این مقاله با بررسی منابع تاریخی دوره شکل‌گیری بکتاشیه و منابع عرفانی مربوط به شیوخ صوفی هم‌دوره حاج بکتاش ولی در آناتولی، و مقایسه آنها با منابع عرفانی علوی-بکتاشی به بازشناسی شخصیت تاریخی وی می‌پردازد.

کلیدواژه‌ها

حاج بکتاش ولی، واصلان خراسان، آناتولی، بکتاشیه

^۱ دانشگاه آزاد اسلامی، واحد علوم و تحقیقات، رایانامه: fmokhber_d@yahoo.com

Die Erschließung neuer Erkenntnisse über den historischen Charakter Ḥāğ Bektāš Walī basierend auf geschichtlichen und mystischen Grundlagen

Fahimeh Mokhber Dezfouli¹

(S. 45–58)

Eingegangen: 28.06.2018; Angenommen: 07.08.2018


Zusammenfassung

Ḥāğ Bektāš Walī Ḥurāsānī war einer der Sufi-Scheichs, der nach der mongolischen Invasion in Iran seine Heimat Ḥurāsān verließ und sich schließlich in Anatolien niederließ. Zeitgenössische schriftliche Quellen betrachteten ihn als Mystiker (*ʿārif*) und als einen der *wāṣilān* aus Ḥurāsān. Trotz seiner Verbindung zu den Führern des sozialpolitischen Aufstands der Bābāʿis und der Ermordung seines Bruders in diesem Zusammenhang, hielt sich Ḥāğ Bektāš von ihnen fern und widmete sich der Schulung und Unterweisung seiner Anhänger, die als *Abdāls* bekannt waren. Mit dem Aufstieg der Osmanen wurde der Bektāšī-Orden organisiert und in Anatolien etabliert. Aufgrund des antiseljukischen Charakters des Bābāʿi-Aufstands neigten die seldschukischen Historiker dazu, diesen abzuwerten. Sie unternahmen keine ernsthaften Versuche, die Ursachen des Bābāʿi-Aufstands zu analysieren oder ihre Ideen zu untersuchen. Der Bektāšī-Orden wurde erst nach dem Tod von Ḥāğ Bektāš gegründet, wobei er zum Mittelpunkt der Aufmerksamkeit und Verehrung der Bektāšīs wurde. Infolgedessen wurden zahlreiche Wunder und unglaubliche Geschichten über ihn verbreitet, sodass seine wahre historische Persönlichkeit kaum mehr zu erkennen ist. Dieser Beitrag befasst sich mit den historischen Quellen zur Entstehung der Bektāšīs sowie mit mystischen Schriften, die sich mit den Sufi-Scheichs in Anatolien beschäftigen, und vergleicht diese mit den mystischen Quellen der Aleviten-Bektāšīs, um ein klareres Bild der historischen Figur Ḥāğ Bektāš Walī zu gewinnen.

Schlüsselwörter

Ḥāğ Bektāš, Aleviten-Bektāšīs, Seldschuken, Anatolien

¹. Wissenschafts- und Forschungszweig der Islamischen Azad-Universität,
E-Mail: fmokhber_d@yahoo.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 Erschließung neuer Erkenntnisse über den historischen Charakter Ḥāğ Bektāš Walī basierend auf geschichtlichen und mystischen Grundlagen¹

Fahimeh Mokhber Dezfouli²

Einleitung

Die Persönlichkeit von ḤāğBektāš Walī ist, wie auch die vieler anderer Šiyḥs der Sufis, in einen außergewöhnlichen Mythos gehüllt. Beachtlich ist, dass der Bektāši-Orden nach ihm benannt wurde, und dass im Laufe der Geschichte durch viele seiner Anhänger seine Wunder und legendären Taten vervielfacht wurden, so sehr, dass seine eigentlichen wahren Taten nach den bestehenden Quellen fast nicht zu erkennen sind. Außerdem wurde Ḥāğ Bektāš wegen seiner heimlichen Aktivitäten und denen seiner Anhänger in Anatolien, und darüber hinaus wegen der Feindschaft mit den Salğūqiyān-i Rūm, von historischen Quellen vernachlässigt. Trotzdem sollten alle Wissenschaftler einen Blick auf die Werke seiner Zeitgenossen werfen, so wie *Manāqib ul-‘ārifīn* von Aflākī, und zusätzlich dieBektāši-Quellen untersuchen. Um einen Überblick über die politisch-kulturellen Atmosphäre im 7. Jahrhundert zu bekommen, sollten die geschichtlichen Werke wie *Salğūq-nāma* und *Awāmīr ul-‘alā‘īyya fī umūr il-‘alā‘īyya* von Ibn-i

¹ Übersetzt von Leili Meskarzadeh Aqdam, Department of German Language, Islamic Azad University, Science and Research Branch, Tehran.

² Department of History and Civilisation of Islamic Nations, Islamic Azad University, Science and Research Branch, Tehran; E-Mail: fmokhber_d@yahoo.com.

Bībī und *Tārīḥ-i Muḥtaṣar ad-duwal* von Ibn-i 'Ibriin Betracht gezogen werden. Von den Quellen von und über Bektāšī sollte vor allem das *Wilāyat-nāma* (auch: *Manāqib-nāma*) genannt werden. Wegen seiner vielen exzentrischen und ungewöhnlichen Geschichten ist es für die Erkennung seiner wahren Persönlichkeit, im Vergleich zu jener, die seine Anhänger von ihm erschaffen haben, sehr aufschlussreich. Bektāšīs wichtigstes Werk ist *Maqālāt* und definiert die Prinzipien der Bektāšī-Orden. Weitere Werke, die ihm zugeschrieben werden, sind *Maqālāt-i ġiybīyya wa kalimāt-i 'iynīyya* und *Fawā'id*, die diesbezüglich ebenso aufschlussreich sind. Wahrscheinlich sollte sogar gesagt werden, dass seine wahre Persönlichkeit eigentlich in diesen Quellen gesucht werden muss.

Es soll auch bemerkt werden, dass die gewonnenen Einsichten über Ḥāğ Bektāšundden Bektāšī-Orden vor allem durch die Eindrücke der türkischen Forscher Ahmet Yaşar Ocak, Abdülbaki Gölpınarlı und Esad Coşan erlangt worden sind. Eines der bedeutendsten Werke in dieser Beziehung ist das Werk *Ḥāğ Bektāš: un mythe et ses avatars* der deutschen Forscherin Irene Melikoff. Unter den nützlichen englisch-sprachigen Werken zu diesem Thema Ḥān das Buch *The Bektāšī Order of Dervishes* von John Kingsley Birge genannt werden. Es sollte erwähnt werden, dass das Thema der Bektāšī-Orden und die Persönlichkeit von Ḥāğ Bektāšī Walī in den persischen Untersuchungen weniger Beachtung gefunden hat, obwohl es in den letzten 10 Jahren deutlich mehr Untersuchungen über die 'Alawī- Bektāšī gab.³ Das Buch *Piydāyiş-i ṭariqat-i 'alawī-yi Bektāšī dar Ānātulī* von Fahimeh Mokhber Dezfouli (2010) und *Kitāb-i turkān, Islām wa 'alawī-garī wa Bektāšī-garī* von Moḥammad Taqī Emāmī Ḥū'ī (2013) zählen hier zu den ersten Werken. Das Buch *Ḥāğ Bektāš Walī wa mūtūn-i Bektāšīyyi* von Mohammad Zadi Sidqi ist ebenfalls der Sammlung und Übersetzung von Ḥāğ Bektāš Walīs *Maqālāt, Maqālāt-i ġiybīyya wa kalimāt-i 'iynīyya* und *Fawā'id* gewidmet.

Aber insgesamt sind nicht sehr viele Informationen über die Lebensumstände dieses Sufis aus Ḥurāsān zu finden. Aus diesem Grund nennen ihn einige einen Schiiten, und andere Anhänger ordnen ihn den syrischen 'Alawiten zu.

³ Bevor die Verfasserin der Dissertation mit dem Titel "Die Entstehung der 'Alawī-Bektāšī-Orden in Anatolien" mit der Arbeit anfang, war nur ein Aufsatz von Tofiq Sobhani und Ansari zu diesem Thema zu finden, der anschließend interpretiert wurde (Mokhber Dezfouli, F./H. Alemzadeh, „Naqdī bar maqāli-yi Ḥāğ Bektāš-i Walī wa ṭariqat-i Bektāšīyyi“, In: *Faṣḥnāmī-yi tariḥ-i Islām*, Nr. 20, 1385, S. 1-5.

In allen Quellen⁴ und laut neuerer Untersuchungen⁵ stammte Ḥāğ Bektāš Walī aus Ḥurāsān und gehörte zu den „Wāšilān-i Ḥurāsān“,⁶ docher lebte in Anatolien.

Laut *Wilāyat-nāma* stammt er seitens Ibrāhīm-i Muğāb (der Bruder von Imam Rizā) vom Propheten Muhammad (a.s.) ab.⁷ Es sollte erwähnt werden, dass Ibn-i 'anba in seinem Werk *'umdat ut-Ṭālib* meint, dass Imam Kāzīm zwei Söhne mit dem Nāmen Ibrāhīm hatte: Ibrāhīm-i Akbar, der Gouverneur von Yemen wurde, und Ibrāhīm-i Aşgar, der ein Nachkommen von Siyyid-i Murtizā und Seyyid-i Rażī war und in der Stadt Kāzimiyya begraben ist.⁸ Er hat keinen der beiden mit dem Pseudonym Muğāb bezeichnet. Andererseits gibt's es ein Grabmal im Imam-Ḥussayn (a.s.) -Schrein in Karbala mit dem Nāmen Ibrāhīm-i Muğāb, der der Sohn von Muhammad war, der aber für den Gläubigen als der Sohn von Imam Mūsā Kazīm (a.s.) gilt. Fast mit Sicherheit Ḥān man sagen, dass Ḥāğ Bektāš Walīs Abstammung vom genannten Ibrāhīm-i Muğāb war.

In späteren Werken wie⁹ und *Riyhānat ul-adab*¹⁰ hat man ihn Muḥammad Ibn-i Ibrāhīm-i Ibn-i Mūsā Ḥurāsānigenannt. Aber im *Wilāyat-nāma* wird sein ursprünglicher Nāma Bektāš genannt und in den damaligen Quellen, wie *Manāqib ul-ārifin* und *Tāriḥ* von Aşıkpaşazade, nannte man ihn Ḥāğ Bektāš.

⁴ Paşazade, A. *Tawāriḥul-utmān*, Istanbul, Maktab Amere, 1332 d.H., S. 204; Aflākī, A. *Manāqib ul-ārifin*, mit Unterstützung von Tahsin Jasiji, Denyaye Kitab, Zweite Ausgabe, 1362, S. 3.

⁵ Ocak, A. Y. *Babailer Isyani*, Istanbul, 1980, S. 6; Mellikof, I. "Historical Bipariation and its Concequences", In: *Alevi Identity*, Istanbul, 1996, S. 1; Birge, J. K. *The Bektāši Order of Dervishes*, London, 1965, S. 36.

⁶ Damit ist eine Gruppe von sufischen Weisen und Scheichs in Anatolien gemeint, die von Ḥurāsān emigriert waren. Dazu gehörten Muwlanā Ğalāl ud-dīn, Bābā Ilyās, Hağ Bektāš Walī, Abdāl Mūsā und viele andere iranische Persönlichkeiten, die nach Anatolien gingen, aber zu den Wāšilān-i Ḥurāsān gehörten. Einige Orden wie Qalandariyya, Adhamiyya, Ğamiyya, Abdāl und weitere, die der Malāmatiyya angehörten, wurden Ḥurāsāniyān oder wāšilān-i Ḥurāsān genannt. (Sobhani, T. "Zindiğī-yimuwlanā Ğalāl ud-dīn, afkār wa āsāraş" Nāmi-yi anğuman, Nr. 12, 1382, S. 65). Außerdem ist aus der sufischen Perspektive ein „'Arif-i wāšil“ jemand, der die höheren mystischen Stufen erreicht hat. Basierend darauf verweist laut der Terminologie in sufischen Texten "Wāšilān-i Ḥurāsān" auf diejenigen fortgeschrittenen Mystiker, die aus Ḥurāsān kamen oder aus Ḥurāsān stammen.

⁷ S. 99-101.

⁸ S. 201.

⁹ Ma'sūm 'Alīšāh, *Tarā'iq ul-ḥaqāyiq*, Korrigiert durch Muhammad Jafar Mahjoub, Barani Bibliothek, Teheran: 1339, S. 302-7.

¹⁰ Modarres Tabrizi, M. *Riyhānat ul-adab fi tarāğum ul-ma'rūfin bi l-kunya wa l-laqab*, Buchhandlung Khayyam, Teheran: 1369, S. 6f.

Das Wort Bektāš bedeutet Gleich, Ähnlich und Geliebt.¹¹ Wahrscheinlich war Bektāš sein Titel. Das Wort Chankar, das in Bektāšis Quellen als sein Nāma verwendet wurde, und das vom persischen „Ḥudāwandīgār“ mit der Bedeutung Befehlshaber und Herrscher entstanden ist, erscheint in alten Quellen und Manuskripten auch als „Ḥund-gār“.¹²

Bezüglich seines Geburts- und Todesdatums gibt es keinen Konsens. In *Wilāyat-nāma* ist seine Geburt als ein Wunder dargestellt worden. Demgemäß hat sich der Vater von Ḥāğ Bektāš Walī, Mūsā Ṭānī, am 27. Safar im Jahr 203 d.H. mit Imam Rizā (a.s.) getroffen. Am Ende dieses Besuchs hat der Vater von Ḥāğ Bektāš das übrig gebliebene Getränk des Imams seiner Frau zum Trinken gegeben. Anschließend ist die Frau schwanger geworden und hat Ḥāğ Bektāš zur Welt gebracht.¹³ Solche Geschichten existieren im Glauben und in den Einstellungen der Bektāšī in Bezug auf die eminenten Persönlichkeiten der Bektāšī-Orden. Die Geschichte der Fortsetzung der Linie von Ḥāğ Bektāš Walī durch Fāṭima Nūrīya oder Ḥātūn Ānā gehört ebenfalls dazu. Nach der Meinung einiger Bektāšī hat Ḥāğ Bektāš Walī niemals geheiratet und Siyyid ‘Alī Sultān und seine Kinder sind die Früchte seiner Atemzüge. Fāṭima Nūrīya, die Ehefrau von Ḥāğī Idrīs, war die Gastgeberin von Ḥāğ Bektāšī Walī im Dorf Şülūğa Qarāhūyūq. Sie wurde durch das Trinken von Wuzū-Wasser, das mit seinem Nasenblut verschmutzt war, schwanger, und so kam Siyyid Alī Bektāš, der Nachfolger von Ḥāğ Bektāš, zur Welt.¹⁴ Genauso war Bālim Sultān, der als zweiter Weiser der Bektāšīs gilt, von einer Jungfrau zur Welt gebracht, die aus der Hand von Rasūl Bālī, des Sohnes von ‘Alī Sultān, Honig gegessen hatte und schwanger wurde.¹⁵ Diese Einzelheiten weisen darauf hin, dass die Geburtsgeschichte von Ḥāğ Bektāš wahrscheinlich später durch die Glaubensvorstellungen seiner Anhänger entstanden ist, die nicht beachtetten, dass der Märtyrertod von Imam Rizā (a.s.) und die Lebenszeit von Ḥāğ Bektāš mehr als 4 Jahrhunderte auseinander lagen.

Das Geburtsdatum von Ḥāğ Bektāš ist nicht genau bekannt. Gemäß den Angaben des Orientalisten Birge, die er in einem Buch in Istanbul gefunden hatte, ist Ḥāğ Bektāš im Jahr 646 d.H. geboren, im Jahr 680 d.H. nach Anatolien

¹¹ Coşan, E. *Hacı Bektāšvelī Maqālāt*, Ankara, 1995, S. 20.

¹² Coşan 1995, S.21.

¹³ Gölpınarlı, A. *Velayet name*, Istanbul, 1995, S. 2f.

¹⁴ S. 64f.

¹⁵ Figlali, E. R. *Turkiyede Alevilik va baktasilik*, Ankara: 1990, S. 153.

gekommen, und im Jahr 737 d.H. gestorben.¹⁶ Somit wäre er bis zum Beginn der osmanischen Herrschaft am Leben gewesen. Aber es sieht so aus, als ob keine dieser Zeitangaben richtig sind. Und das Todesdatum 737 d.H. wurde nur wegen der Ähnlichkeit mit dem Wort Bektāši ausgewählt. Ḥāğ Bektāši Walī war zweifellos ein Zeitgenosse von Ğalāl ud-dīn Muḥammad Rūmī (670 d.H.).¹⁷ Aflākī hat in dem Werk *Manāqib ul-‘arīfīn* in einigen Geschichten die unfreundliche Beziehung zwischen Muwlanā und Ḥāğ Bektāš dargestellt. Außerdem bestritt Aşikpaşazade jedes Treffen von Ḥāğ Bektāš mit den osmanischen Königen.¹⁸ Es sollte beachtet werden, dass die meisten Personen, die in *Wilāyat-nāma* erwähnt wurden, wie Muwlanā, Siyyid Muḥammadi Hiyrānī und Nūr ud-dīn Ğāğā, im 7. Jahrhundert lebten. Demzufolge taucht im Buch *Wafā-nāma* Šiyḥ Suliyman Mūlawī auf, der 697 d.H. in Kırşehir in Takieerrichtete. Dort steht auch, dass nach dem Namen von *Ḥāğ Bektāš* die Wendung „Qudi sasirua“ folgt, was bedeutet, dass er zu diesem Zeitpunkt nicht mehr am Leben war.¹⁹ Es scheint, dass sein definitives Geburts- und Todesdatum in einer Ausgabe des *Wilāyat-nāma* zu finden ist, die in der Volksbibliothek in der Stadt Ḥāğ Bektāši Walīs aufbewahrt wird. Dementsprechend lebte Ḥāğ Bektāš dreiundsechzig Jahre und ist im Jahr 669 d.H. gestorben, demgemäß ist sein Geburtsdatum ungefähr im Jahr 606 d.H.²⁰

Ḥāğ Bektāš ist in einer Provinz in der Nähe von Niyşābūr zur Welt gekommen. Nach dem frühen Erlernen von Persisch und Arabisch von seinem Vater tendierte er zum Sufismus. Man kennt ihn als ein Anhänger der Ṭarīqat ul-Yasawī, dessen Gründer ein Turk-Sufi aus Zentralasien war. Der Lehrer von Ḥāğ Bektāši Walī war ein Šiyḥ, der mit der Lehre der Erscheinung und vom Inneren des Menschen vertraut war und Lūqmāni Parandahieß.²¹ Obwohl die Forscher über die Beziehung von Aḥmad Yasawī und Ḥāğ Bektāš kontroverse Meinungen haben²², so hat doch Ḥāğ Bektāš Walī Ḥāğī Aḥmad Yasawī im *Maqālāt* und auch im *Maqālāt-i Qaybiyya* oft erwähnt. Dementsprechend war er ein Anhänger seines Ordens. Ein Autor, der beinahe ein Zeitgenosse von Ḥāğ Bektāš Walī war, hieß Abū l-Farağ Wāsiṭī (647-744 d.H./1275-1343 u.Z.) und

¹⁶ Birge 1965, S. 34f.

¹⁷ Aflākī 1362, S. 1/381.

¹⁸ S. 204, 206.

¹⁹ Coşan 1995, S. 25; Birge 1965, S. 41; Figlali 1990, S. 141.

²⁰ Ebenda.

²¹ Gölpınarlı 1995, S. 5.

²² Siehe Yaman, A. *Piri Turkistan Ahmet Yasawī*, Istanbul, 2015.

hat das Werk *Ṭarā'iq ul-Muḥibbīn* geschrieben. Er hat folgenden *selsela* für Ḥāğ Bektāš erstellt: Siyyid Bektāši Ḥurāsānī, Aḥmad Yasawī, Abd ūl-ḥāliq Ğağdawānī, Yūsuf Hamidānī, Abū 'Alī Farmadī, ..., Ğunayd Bağdādī.²³ In diesem *selsela* wird Ḥāğ Bektāš' Gefolgschaft gegenüber Ḥāğī Aḥmad Yasawī deutlich, aber die genaue Beziehung zwischen ihm und Aḥmad Yasawī, der im Jahr 561 d.H. gestorben ist, ist unklar.

In mystischen Quellen der 'Alawiten sind ebenfalls zwei *selsela* für Ḥāğ Bektāš vorgeschlagen. Die *selsela* des *Ṭarīqat* von Ḥāğ Bektāš im *Wilāyat-nāma* ist wie folgt: Siyyid Bektāš Ḥurāsānī, Šiyḥ Lūqmān Paranda, Ḥāğī Aḥmad Yasawī, Ḥāğī Yūsuf Hamidānī, Šiyḥ Abū 'Alī Farmadī, Šiyḥ Abū l-Ḥasan Ḥaraqānī, Šiyḥ Abū l-Qāsīm Karagānī, Abū Usmān Mağribī, Šiyḥ Abū 'Alī Kātibi Mišrī, Abū 'Alī Rūdbārī, Ğuniyd Bağdādī, Šiyḥ Sirī Saqaṭī, Ma'rūf Karḥi, Dāvūd Ṭāyī, Ḥabīb 'Ağamī, Ḥasan Başrī, und ImamAli nach Ğuniyd Bağdādī wird Imam Rizā (a.s.) und im Anschluss Aeme Athar bis ImamḤusayn (a.s.) und darauffolgend ImamAli (a.s.) erreicht.²⁴

Außerdem geht aus den Ähnlichkeiten zwischen *Faqr-nāma* von Šiyḥ Aḥmad Yasawī und den Reden von Ḥāğ Bektāš in *Maqālāt* hervor, dass der Yasawī-Orden einen grundlegenden Einfluss auf Ḥāğ Bektāš Walī hatte. Die vier Stufen Šarī'at, Ṭarīqat, Ma'rifat, Ḥaqīqat und die vierzig Gebote sind in beiden Schulen gleich. Und man Ḥān sagen, dass die Denkweise von Ḥāğ Bektāš Walī über Glauben, Beten, Vernunft und Wissen sehr an Aḥmad Yasawī erinnert.²⁵

Obwohl die Bektāšī der Meinung sind, dass er deshalb „Ḥāğī“ heisst, weil er in der Lage war, während der Ḥāğ im selben Moment das nazri-Essen aus Ḥurāsān dem Šiyḥ Lūqmān Paranda in Arafat zu geben,²⁶ hatte Ḥāğ Bektāš laut *Wilāyat-nāma* den Wunsch, vor der Reise nach Anatolien auf die Ḥāğ zu gehen. Daher ist er nach Nağaf, Makka und Madīna gegangen, und er lebte drei Jahre in der Nähe des Haus Gottes. Anschließend durchquerte er Quds Ḥalab, Sīwās, Kırşehir und Qiyşariyya und erreichte Soluje Qarahiyuq, das später nach ihm benannt wurde, und wurde dort sesshaft.²⁷

Das Eintreffen von Ḥāğ Bektāš in Anatolien geschah zeitgleich mit dem

²³ Coşan 1995, S. 33.

²⁴ Ebenda.

²⁵ Coşan 1995, ebenda.

²⁶ Gölpınarlı 1995, S. 6.

²⁷ Ebenda, S. 17.

Aufbruch der Bābā'īyān in diesem Gebiet. Um die Ansichten von Ḥāğ Bektāš besser zu verstehen, sollte man die Führer dieses Aufstandes, Bābā Ilyās Ḥurāsānī und Bābā Ishāq, kennen. Ibn-i Bibī, der zur Zeit des Aufstands lebte, liefert trotz seiner feindseligen Einstellung gegenüber den Bābā'īyān bemerkenswerte Informationen. Er stellte Bābā Ishāq als freundlichen und tugendhaften Hirten dar, der mit seinen traurigen Augen wehmütig aussah und beim Sprechen kaum zu hören war.²⁸ Aus den Beschreibungen Ibn-i Bibī über die Führer der Bābā'īyān zeigt sich, dass sie zu einer sufischen Schule gehörten. Laut *Manāqib ul-qudsīyya* war Bābā Ilyās ein Anhänger von Šiyḥ Didi Ğarqin, doch es gibt keinen Hinweis über seine Denkweise und Religion. Aşikpaşazade sieht jedoch Bābā Ilyās in Verbindung mit Ṭarīqat Wafā'īyya, dessen Begründer Tağ ul-'arīfīn Siyyid Abū l-wafā Ğağdādī (501 d.H.) war.²⁹ Wahrscheinlich war Didi Ğarqin auch ein Anhänger dieses Ordens.

Ibn-i Bibī wies bezüglich des Aufstandes der Bābā'īyān auf einen wichtigen Punkt hin und zwar, dass Bābā Ishāq Sulṭān Salğūqibeschildigte, vom rechten Weg Gottes abgekommen und den Rashidun-Ḥalifa zugeneigt zu sein.³⁰ Dies bezeugt die Zugehörigkeit Bābā Ishāqs zum sunnitischen Islām. Andererseits bietet Ibn al-'ibrīn seinem historischen Werk nicht nur eine kurze Beschreibung des Bābā'īyān-Aufstandes, sondern auch vom Ausmaß des Einflusses, die die Führer der Bābā'īyān mit ihrem Gedankengut auf die einfache Bevölkerung hatten. Er schreibt, dass der Einsatz einer fränkischen Armee durch Ğīyās ud-dīn Kiyḥusru wegen der Unterdrückung der Bābā'īyān war, da „die Muslime aufgrund ihrer Illusionen nicht den Mut hatten, sie anzugreifen und sich zurückzogen. So standen die Europäer im Krieg mit diesen Fremden im Vordergrund, und sie ließen nicht zu, dass die Muslime sich daran beteiligten“.³¹ Ibn-i Bibī erklärte ebenfalls nach der Erläuterungen über die Niederlage der Bābā'īyān und über die Ermordung von Bābā Ilyās und Bābā Ishāq, dass die Bābā'īyān an die Unsterblichkeit ihrer Führer glaubten.³²

²⁸ Ibn-i Bibī, *Awāmīr ul-alā'īyya fī umūr il-'alā'īyya*, Zentralbibliothek der Universität Teheran, Sangi Verlag, Nr. 905, S. 499.

²⁹ Paşazade, A. *Tawārīḥul-uṭmān*: Maktabe Aamere, Istanbul: 1332 d.H., S. 204.

³⁰ Ibn-i Bibī, ebenda, S. 499.

³¹ Ibn-i 'Ibrī, *Tārīḥ muḥtaşar od-duwal*: Übersetzt von Abdol Muhammad Ayati, 'Elmī Farhangī Verlag, Teheran: 1377, S. 348.

³² Ibn-i Bibī, ebenda, S. 502.

Laut *Manāqib ul-‘arīfīn* war Ḥāğ Bektāš’ Ḥalīfa von Bābā Ishāq³³, doch Aşıkpaşazade war der Meinung, dass das Ziel von Ḥāğ Bektāš’ Reise nach Anatolien die Begegnung mit Bābā Ilyās war.³⁴ Jedenfalls kennen ihn die meisten Forscher als Ḥalīfa von Bābā Ishāq.³⁵ Ḥāğ Bektāš distanzierte sich in seiner Beziehung zu den Bābāyschen Führern von deren Aktivitäten, allerdings begleitete sein Bruder sie und kam schließlich in Sivas ums Leben.³⁶ Ḥāğ Bektāš bevorzugte, sich an einen ruhigen Ort zurückzuziehen und seine sufischen Lehren zu verbreiten, anstatt sich direkt gegen die Seldschuken zu wenden. Es scheint, dass Ḥāğ Bektāš Walī mit den Aufständischen und deren politischen Handlungen nicht einverstanden war, und daher am Aufstand der Bābā’iyān nicht teilgenommen hat. Nachdem er in Anatolien sesshaft geworden war, hat er trotz seiner freundschaftlichen Beziehung zu Aḥī Ivra, der zu den Aḥīyān -Führern in Anatolien gehörte, nicht am dessen Qiyārīya-Aufstand teilgenommen.³⁷

Wenn die Ankunft Ḥāğ Bektāš in Anatolien mit dem Aufstand der Bābā’iyān zusammenfällt, so ist aus den Quellen zu schließen, dass er bis 669 d.H. mehr als 30 Jahre dort gelebt hatte. Unter den politisch-kulturellen Umständen in Anatolien im 7. /13. Jahrhundert zeigt sich, dass Ḥāğ Bektāš Walī, im Gegensatz zu anderen zeitgenössischen Persönlichkeiten wie Muwlanā Ğalāl ud-dīn Rūmī, Uwḥad ud-dīn Kirmānī und Şadr id-dīn Qūnawī, die in Großstädten von Anatolien lebten, sich in Dörfern ansiedelte und sich mit turkmenischen Stämmen beschäftigte, die primitive Einstellungen hatten und mit der Rūm-Seldschuken-Regierung unzufrieden waren.

Unsere Informationen über sein Leben in Şūlūğa Qarāhūyūğ sind spärlich. Laut *Wilāyat-nāma* hatte er kaum Interesse, in einer Moschee zu beten. Aflākī meint, dass Ḥāğ Bektāšī wahrscheinlich nicht betete und fastete.³⁸ Aus Bektāš-Quellen ergibt sich das Bild, dass er ein Derwisch war, der mit seinen Genossen auf einem Berg Nāmans Cherqe Daqi ging und dort um das Feuer

³³ Kupperolu, F. in "Bektāšch" in der türkischen Enzyklopädie, Gölpınarlı in "Bektāšī" ebenda, Jouschan, A. in *Maqālāt*, S. 27 und Claude Cahen in "Bābāie" in EI2 nennen Ḥāğ Bektāš als *Kalīfa* von Bābā Ishāq, doch Ahmad Yaschar Ojaq ist zum Ergebnis gelangt, dass Ḥāğ Bektāš der Kalīfa von Bābā Ilyās war.

Siehe: Ahmet Yaşar Ocak, *Bābāiler İsyani*, Istanbul: 1980, S. 91.

³⁴ Paşazade 1332, S. 204.

³⁵ Aflākī 1362, 1. Satz, S. 371f.

³⁶ Ebenda, S. 205.

³⁷ *Wilāyat-nāma*, S. 50, 54, 59.

³⁸ Aflākī 1362, S. 1-7/498.

herum die Samaa-Zeremonie durchführte. Dieser Berg war von Zypressen bedeckt, und die Derwische glaubten, dass der entstehende Rauch von verbrannten Ästen hoch in den Himmel aufsteigt und die unsichtbaren Wesen nach unten holt.³⁹ Ein Kapitel des *Wilāyat-nāma* befasst sich nur mit unsichtbaren Wesen, die für Ḥāğ Bektāš sichtbar waren.⁴⁰

In Bezug auf das tägliche Leben von Ḥāğ Bektāš Walī sind die Erläuterungen von Aḥmad Aflākī im *Manāqib ul-‘ārifin* beachtenswert. Er schreibt, dass ein Vertreter Ḥāğ Bektāš die Beschwerde seines Šiyḥs an Muwlanā überbrachte: „Was tust du und mit welcher Absicht tust du es? Wenn du eine einleuchtende Antwort gefunden hast, dann sei still, und wenn du sie nicht gefunden hast, was ist das dann für ein Aufruhr, den du in der Welt machst?“ Muwlanā hat darauf geantwortet: „Wenn du keinen Genossen hast, warum suchst du dir nicht einen? Und wenn du deinen Genossen gefunden hast, warum freust du dich nicht darüber?“⁴¹ Dies deutet darauf hin, dass Ḥāğ Bektāš Walī wahrscheinlich unter den Bewohnern der Großstadt und den Politikern in Anatolien kaum Einfluss hatte. Der Grund für diese Beschwerde Ḥāğ Bektāš auch seine Zugehörigkeit zur Malāmatīyya-Schule sein, die in dieser Periode den Höhepunkt ihrer Bekanntheit erreichte. Aḥmad Aflākī, für den Ḥāğ Bektāš eigentlich ein „wahrer Mystiker und ein heller Kopf“ war, meinte, dass der Grund seiner Klage an Muwlanā jener war, dass der Einfluss von Muwlanā sowohl auf gewöhnliche Menschen als auch auf die Führungsschicht der Gesellschaft so groß war, dass dies die Vernachlässigung anderer Šiyḥs zur Folge hatte.⁴²

Aflākī spricht auch über einen anderen Vorfall in der Beziehung von Ḥāğ Bektāš zu Muwlanā. Aflākī beschreibt Ḥāğ Bektāš als einen Šiyḥ, der nicht den Eindruck machte islamischen Gesetzen treu zu sein. Daher bestand eine Person darauf, dass Ḥāğ Bektāš betet, doch als er Wasser über seine Hände goss, hatte es sich in Blut verwandelt. Dies wurde Muwlanā berichtet, und Muwlanā meinte: „Ich wünschte, er hätte das Blut in Wasser verwandelt; es ist ja keine Kunst, reines Wasser zu verschmutzen.“⁴³

Obwohl beide Geschichten über die unfreundlichen Beziehungen zwischen

³⁹ Gölpınarlı 1995, S. 66.

⁴⁰ Ebenda.

⁴¹ Aflākī 1362, S. 1/381.

⁴² Ebenda.

⁴³ Ebenda, S. 497f.

Muwlānā und Ḥāğ Bektāš berichten, ist doch im *Wilāyat-nāma* diese Beziehung freundlich dargestellt worden. Sogar Šams Tabrīzī soll von Ḥāğ Bektāš zu Muwlānā geschickt worden sein.⁴⁴

Im *Wilāyat-nāma* ist auf die Bekanntheit Ḥāğ Bektāš während seines Aufenthalts in Sūlūğa Qarāhūyūq hingewiesen worden. Wenn man die Zeitgenossen von Ḥāğ Bektāš genauer betrachtet, dann merkt man, dass die meisten dörfliche Landarbeiter oder Hirten sind, die ihn verehren und seine Lehren respektieren.⁴⁵ Ḥāğ Bektāš Walī hat in dieser Zeit einigen seiner Genossen den Posten eines Ḥalīfa gegeben und sie in andere Provinzen geschickt. Von ihnen sind Sārī Saltūq, der Begründer des Bektāšī-Orden auf dem Balkan, und Bariq Bābā am Hof von Ġāzān Ḥān die berühmtesten.⁴⁶

Laut Aşıkpaşazade hat Ḥāğ Bektāš vor seinem Tod sein ganzes Eigentum an Ḥātūn Ānā vermacht, und sie hat dieses Eigentum Abdāl Mūsā zukommen lassen.⁴⁷ Abdāl Mūsā ist die erste Person, die im Bektāšī-Orden nach Ḥāğ Bektāš erwähnt wurde. Er gehörte zu den Waşīlān-i Ḥurāsān und war ein Anhänger Aḥmad Yasawīs, trat in Anatolien in den Bektāšī-Orden und wurde einem der bekanntesten Derwische dieses Ordens. Er beteiligte sich an Kämpfen, und bei der Eroberung von Bursa kämpfte er an der Seite von ūrhān Ġāzī.⁴⁸ Danach ging Abdāl Mūsā nach Entalie, ließ sich in der Nähe von Almali nieder und widmete sich der Unterrichtung von Derwischen.

Die Abdālān-i Rūm-Bewegung fügt in der Geschichte der Alāwī-yi Bektāšī von den Anfängen, d.h. ab dem Bābā'iyān-Aufstand, bis zum Auftreten der Bektāšī, alle Teile aneinander. Ihre Geschichte ist eine der Flucht und des Versteckens, in der es die Möglichkeit der Verschmelzung verschiedener Glaubensvorstellungen mit der sufischen Denkweise von Bābā Ilyās und Ḥāğ Bektāš gab. Demgemäß Ḥān die Untersuchung dieser Zeitspanne ein Weg zu neuen Erkenntnissen über Ḥāğ Bektāš und seine Anhänger sein. Die Abdālān,⁴⁹ gemeinsam mit den Ġāzīyān, nahmen zur Erreichung ihrer Propagandazwecke und ihrer militärischen Ziele Anhänger jeglicher Glaubensvorstellungen auf. Sie erstellten eine Sammlung von

⁴⁴ *Wilāyat-nāma*, S. 93-96.

⁴⁵ Gölpınarlı 1995, S. 181.

⁴⁶ Figlali 1990, S. 189.

⁴⁷ Paşazade 1332, S. 205.

⁴⁸ Kouparizadeh, T. *Aş-şaqāyiq un-nu 'mānīyya*, Dār ul-kutub 'arabī, Beirut: 1395, S. 12.

⁴⁹ Paşazade erwähnt die vier sufischen Strömungen seiner Zeit: Rūm-Ġāzīyān, Rūm-Abdālān, Rūm-Āḥīyān, Rūm-Bāğīyān, S. 205.

Manāqib-nāma, die später schriftlich veröffentlicht wurde. Daraufhin haben die Bektāšis diese Sammlung bearbeitet und herausgegeben, und sie wird heute Manāqib-nāma-hāyi Bektāšī genannt.

Auf jeden Fall waren in jener Zeit die Derwische, die Anhänger von Hāğ Bektāš Walī waren, nicht als Bektāšī, sondern waren als Abdāl bekannt.⁵⁰ Sie beantworteten die Frage: "Wer seid ihr?"⁵¹so: "Wir sind die Anhänger von Bābā Ilyās vom Orden der Abulufa".

Die Abdālān rasierten ihren Bart, Schnurrbart und ihre Augenbrauen ab. Ihr Oberkörper war nackt, und sie hatten ein Stück Fell auf den Schultern, einen Knochen mit einer Schelle um den Hals, ein Kashkul um die Hüfte und eine Axt in der Hand. Einige von ihnen glaubten an die Wiedergeburt, und da sie nicht beteten, nicht fasteten und verbotene Getränke konsumierten, wurden sie von den Leuten in den Städten erniedrigt. In den Dörfern hingegen wurden sie von den einfachen Menschen hochgeschätzt und vergöttert. Sie kombinierten die Heiligengeschichten und heiligen Bücher mit eigenen einheimischen Traditionen und Glaubensvorstellungen, und daraus entstanden einige Manāqib-nāma mit seltsamen Geschichten.⁵² Die meisten Alāwī Didi sind heute die Neffen von den Šiyḥs und Derwischen, die damals Rūm genannt wurden.

Die Werke aus dieser Periode enthalten keine Hinweise auf außergewöhnliche Glaubensvorstellungen dieser Gruppe von Derwischen über Imam Ali (a.s.). Diese Derwische ähnelten scheinbar sehr den Qalandarī-Derwischen, die zufälligerweise in Anatolien verbreitet waren. Die Eigenschaften, nicht zu beten, nicht zu fasten und verbotene Getränke zu trinken, stammt von den Qalandariyān. Höchstwahrscheinlich kennt man Hāğ Bektāš Walī aus diesem Grund als einen Qalandar-Derwisch, der nach Anatolien kam.⁵³

Es sollte auch erwähnt werden, dass Hāğ Bektāš, kein Weiser wie Muwlanā Ğalāl ud-dīn und Šadr ad-dīn Qūnawī war, die sich mit Theologie befassten, sondern vielmehr ein sufischer Šiyḥ; ein einfacher Führer, der

⁵⁰ Obwohl in Wilāyat-nāma Abdāl Mūsā ein Genosse von Hāğ Bektāš war, wurde er doch nicht Bektāšī genannt und man kannte ihn als Abdāl. Guzel, A. *Abdāl Mūsā Wilāyat-Nāma si*, Ankara: 1990, S. 138

⁵¹ Paşazade 1332, S. 46.

⁵² Mokhber Dezfouli, F. *Piyāyēš-i tariqat-i 'alawī-bektāšī dar Ānātulī*, 1389, S. 46-52.

⁵³ Chalabi, E. *Manāqib ul-qudsiyya*, Ankara: 1995, S. 169

sich dank einfacher Sprache und simplen Glaubensvorstellungen den Turkmenen annähern konnte und so ihr Interesse auf sich ziehen konnte. Das Bild von Ḥāğ Bektāš Walī ist noch immer das eines heiligen Mannes mit einem so genannten Alef Hut, und er wurde mit einem Löwen und einem Hirsch dargestellt. Einige meinen, dass diese beiden Tiere seine Standhaftigkeit und seine Barmherzigkeit symbolisieren,⁵⁴ doch andere sind der Meinung, dass sie ein Zeichen dafür sind, dass er Schiit war. Ihrer Meinung nach ist der Löwe das Zeichen von Imam Ali (a.s.) und der Hirsch das Zeichen von Imam Riżā (a.s.).

Die Werke von Ḥāğ Bektāš Walī

Das berühmteste Werk von Ḥāğ Bektāš Walī ist das Buch *Maqālāt*. Die originale Auflage ist in arabischer Sprache geschrieben und wurde nach langer Zeit von Professor Asad Joushan entdeckt, kritisch untersucht und veröffentlicht. In diesem Buch werden die Einstellungen von Ḥāğ Bektāš Walī bezüglich der vier wichtigen Phasen der Bektāši, d. h. Šarī'at, Ṭarīqat, Ma'rifat, Ḥaḳīqat und die vierzig Gebote vorgestellt. Das Buch *Maqālāt-i ġiybīyya wa kalimāt-i 'iynīyya* ist ein anderes Werk von Ḥāğ Bektāš, das in seiner Muttersprache Persisch geschrieben wurde, in dem der Kern seiner Glaubensvorstellungen mit unzähligen Hinweisen auf Ḥāği Aḥmad Yasawī dargestellt worden ist. *Fawā'id* ist ein weiteres Werk auf Persisch, das, den anfänglichen Sätzen nach zu urteilen, nach dem Tod von Ḥāğ Bektāš entstanden ist, und von einem seiner Schüler geschrieben wurde. Allerdings sind Forscher wie Feğlani und Asad Joushan der Meinung, dass aus Titel und Inhalt des Buches hervorgeht, dass Ḥāğ Bektāš es selbst geschrieben hat.⁵⁵ Der Inhalt des Buches ähnelt sehr dem Buch *Maqālāt*. Ein anderes Buch namens *Šarḥ-i Bismillāh* befasst sich mit Klärung und Deutung zweier Namen von Allāh; Raḥmān und Raḥīm, und schließlich gibt es eine kurze Broschüre namens *šaḥīyya*, die ihm zugeschrieben wird.

Die Ansichten von Ḥāğ Bektāš Walī

Der Mangel an originalen und zuverlässigen Quellen, die sich mit dem Leben von Ḥāğ Bektāš befassen, besonders in Soluje Qarahiuq, hat diese Untersuchungen erschwert. Die meisten Forscher betrachten ihn basierend

⁵⁴ Mellikof 1996, S. 3.

⁵⁵ Fiğlali 1990, S. 159; Coşan 1995, S. 1.

auf den aktuellen Glaubensvorstellungen der Bektāši-Orden als Schiit und verbinden die Bektāši-Doktrin mit dem Schiismus. Es sollte erwähnt werden, dass der wahre Charakter und die religiösen Affinitäten von Ḥāğ Bektāš Walisich sehr von jenen unterscheidet, die später mit der Gründung der Bektāši-Orden etwa in den *Manāqib-nāma* und weiteren Quellen dargestellt wurden.

Der Autor von *Šaqā'iq un-nu 'mānīyya* hat ebenfalls darauf hingewiesen.⁵⁶ Aus der Analyse seiner schriftlichen Werke wie *Maqālāt*, *Maqālāt-i ġiybīyya wa kalimāt-i 'iynīyya* und *Fawā'id* erschließt sich, dass trotz Klärung der Glaubensvorstellungen und Traditionen der Derwische und die Erläuterung der vier Phasen und vierzig Geboten, die zu den Glaubensgrundlagen der Bektāšis gehören, der schiitische Glaube nicht erwähnt wird. Ḥāğ Bektāš hat in seinen Werken die schiitischen Glaubensgrundlagen, wie das Imam, die Debatten darum und die Hadithe nicht erwähnt. Obwohl im *Maqālāt-i ġiybīyya wa kalimāt-i 'iynīyya* die Gebetsarten und der Respekt für die Begleiter des heiligen Muḥammad erwähnt werden, stimmt dies vielmehr überein mit der Ḥanafī-Religion, die von Ḥāği Aḥmad Yasawīgegründet wurde. In diesem Zusammenhang ist es interessant, dass in dem Buch eine Erzählung von Imam Ali (a.s.) zitiert wird und nach seinem Namen die Wendung '*Karram Allāh wağḥah*' genannt wird, die eigentlich eine sunnitische Bezeichnung ist.⁵⁷

Mit Berücksichtigung der religiösen Atmosphäre in siebten Jahrhundert (d.H.), haben einige Forscher diese Zeitspanne als eine Zeit der Zwölfer-Sunniten bezeichnet,⁵⁸ und die Affinität zu den Schiiten, die in dieser Zeit sichtbar war, hat das Interesse an Imam Ali (a.s.) und seinen Genossen in vielen Sufischen Schulen wie *Kubrawīyya*, *Mulawīyya* und *Qalandarīyya*, auf sich gezogen. Die Hochschätzung von Imam Ali (a.s.) ist aber kein ausreichender Beweis dafür, dass die Begründer und Anhänger dieser Schulen Schiiten waren, und es sollte auf ihre jeweiligen Glaubensgrundlagen und theologischen Hintergründe geachtet werden.

⁵⁶ Er schreibt: "In unserer Zeit haben einige verlogene Menschen sich als Bektāši ausgegeben, doch sogar der Geist von Ḥāğ Bektāši hasst sie." Kouparizadeh, T. *Šaqā'eq un-nu 'mānīyya*, Dār ul-kutub-i 'Arabī, Beirut: 1395, S. 16.

⁵⁷ Mokhber Dezfouli, F. „Tašayyu'-i imāmī wa piydāyiš-i ṭarīqat-i 'alawīyi-bektāši dar Ānātulī“, In: *Pažūhiš-nāmi-yi adyān*, Serie 11, Nr. 21, 1396.

⁵⁸ Schadan, J. "Tārīḫ-nāmi-yi banāktī, ḥalqī-'ī az nigāriš-hāyi tasanunn-i dawāzdah-imāmī", In: *Fašl-nāmi-yi huwzi-yi Iṣfahān*, Nr. 4-5, 1379, S. 152-156.

An Explanation of the Prophet's Morals in Medina according to the Existential Approach

Ahmadali Heydari¹

(PP 59 to 74)

Received: 08.11.2018; Accepted: 07.12.2018

Abstract

This paper tries to analyze prophet Muhammad's moral actions according to existential ethics. Adopting this approach, we rely on the unity of consciousness and virtue, and try to focus on the close relationship between the prophet's existential knowledge and his ethical actions. Therefore, many historical mistakes based on non-existential approaches could be corrected. Concepts such as his *lebenswelt* and *erlebnis* express a world tied with pre-scientific facts and lived experiences, and opposed to the view built on the centrality of subjectivity, in which only theoretical and scientific concerns are imperative. In other words, according to this approach, the prophet's cultural life is the central concept, which gives us a way to analyze his moral actions, especially when historical evidence is not available. Another result of this approach is that without falling prey to historicism, analyzing his lifestyle is achievable, and it grounds a history which can be considered in later historical stages, in Imam Ali and his progeny's thought, as the mystical Shiite thought, which according to Tabatabaei is the "source of mysticism".

Keywords

Existential ethics, Falaturi, cultural life, Medina, minorities

¹ Allameh Tabataba'i University, email: aah1342@yahoo.de



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

تبیین اخلاق نبوی در روزگار مدینه بر مبنای رویکرد وجودی

احمدعلی حیدری^۱

(صص ۵۹ تا ۷۴)

تاریخ دریافت: ۲۰۱۸/۱۱/۸؛ تاریخ پذیرش: ۲۰۱۸/۱۲/۷

چکیده

این مقاله در پی آن است که بر مبنای مؤلفه‌های فلسفه اخلاق وجودی، عملکرد اخلاقی پیامبر اسلام را در سال‌های مدینه تحلیل کند. در این فلسفه اخلاق، پیش‌زمینه‌های وجودی پدیدارهای اخلاقی و ارزیابی عملکرد انسانی از منظر اگزیستنسیال مد نظر است. با این رویکرد، رفتار عملی پیامبر اسلام با توجه به تعلق وجودی او تفسیر می‌شود و بر مبنای آن می‌توان بسیاری از خطاهای تاریخی ناظر به جهت‌گیری‌های غیرووجودی را تصحیح کرد، که از میان آن خطاها می‌توان به نحوه سلوک پیامبر با اقلیت‌های دینی اشاره کرد. مفاهیمی مانند «زیست‌جهان» و «تجربه زیسته» پیامبر اسلام، در این مقاله جایگاه برجسته‌ای دارد. این مفاهیم بیان‌گر جهانی است که به بداهت‌های پیش‌اعلمی و تجربه‌های زیسته‌گرده خورده است، و از این‌منظر در مقابل نگاه مبتنی بر موضوعیت نفس‌انگیز جهان قرار می‌گیرد که در آن صرفاً ملاحظات «نظری» و «علمی» تعیین‌بخش‌اند. در این رویکرد، حیات فرهنگی پیامبر مد نظر است و مجال برای تحلیل اعمال اخلاقی او، در شرایطی که مستندات تاریخی مردد و مبهم‌اند، فراهم می‌شود. در این رویکرد وجودی، سلوک پیامبر اسلام، تاریخی را بنیاد می‌گذارد که بعدها در تفکر حضرت علی (ع) و اهل‌بیت، در قالب صبغه عرفانی اندیشه شیعه شناخته می‌شود، و به قول علامه طباطبائی «مصدر عرفان» است.

کلیدواژه‌ها

اخلاق وجودی، فلاطوری، زندگی فرهنگی، مدینه، اقلیت‌ها

^۱ دانشگاه علامه طباطبائی، رایانامه: aah1342@yahoo.de

Erläuterung der moralischen Grundsätze des Handelns des Propheten Muhammad (s.) in Medina aus der Sicht der existenziellen Ethik

Ahmadali Heydari¹

(S. 59–74)

Eingegangen: 08.11.2018; Angenommen: 07.12.2018

Zusammenfassung

Diese Arbeit versucht, die moralischen Handlungen des Propheten Muḥammad anhand der existenziellen Ethik zu analysieren. Ausgehend von diesem Ansatz stützen wir uns auf die Einheit von Bewusstsein und Tugend und legen den Schwerpunkt auf die enge Verbindung zwischen dem existenziellen Wissen des Propheten und seinen ethischen Handlungen. Dadurch lassen sich viele historische Fehltritte, die auf nicht-existenziellen Ansätzen beruhen, korrigieren.

Begriffe wie *Lebenswelt* und *Erlebnis* bezeichnen eine Welt, die mit vorwissenschaftlichen Tatsachen und gelebten Erfahrungen verbunden ist und im Gegensatz zu einer Sichtweise steht, die auf die Zentralität der Subjektivität und ausschließlich theoretische und wissenschaftliche Fragestellungen fokussiert.

Mit anderen Worten: Nach diesem Ansatz ist das kulturelle Leben des Propheten das zentrale Konzept, das uns ermöglicht, seine moralischen Handlungen zu analysieren – insbesondere dort, wo keine historischen Belege vorhanden sind. Ein weiteres Ergebnis dieses Ansatzes ist, dass die Analyse seines Lebensstils auch ohne Rückgriff auf einen historischen Relativismus möglich ist.

Dies wiederum legt den Grundstein für eine Geschichte, die in späteren historischen Phasen – etwa im Denken von Imam 'Alī und dessen Nachkommen – nachvollzogen werden kann, als Teil der mystischen schiitischen Gedankenwelt, die laut Ṭabāṭabā'ī die „Quelle der Mystik“ bildet.

Schlüsselwörter

Existenziell-ethischer Ansatz, Fālātūrī, kulturelles Leben, Medina, Minderheiten

¹. Allameh Tabataba'i Universität,

E-Mail: aah1342@yahoo.de



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

Erläuterung der moralischen Grundsätze des Handelns des Propheten Muhammad (s.) in Medina aus der Sicht der existenziellen Ethik

Ahmadali Heydari¹

Einführung

Dieser Artikel möchte auf der Basis der Elemente der existenziellen Ethik die moralische Haltung von Prophet Muhammad (s) in den Jahren seines Aufenthalts in Medina analysieren. Es muß darauf hingewiesen werden, dass in dieser Ethik die existenziellen Voraussetzungen der moralischen Werte und die Art und Weise der moralischen Beurteilung des Menschen aus der Sicht der Existenzanalyse in Betracht gezogen werden. Diese Sichtweise weckt in Anlehnung an die Einheit zwischen Bewusstsein und Tugend die Aufmerksamkeit auf die enge Beziehung zwischen dem existenziellen Zugang zu Wissen und der moralischen Verpflichtung des Propheten Muhammad und stellt dar, wie die Analyse des ethischen Verhaltens des Propheten durch die kulturellen, theologischen, parteilichen und rituellen Auffassungen nur in Bezug auf ihren existenziellen Bestandteil wieder einen eigenen Sinn und Authentizität erhalten können.

Orientiert man sich an diesem Ansatz, findet das Benehmen des Propheten Muhammad (s.) bezüglich der Geschehnisse wie der Bau der

¹ AllamehTabataba'i University (ATU), E-Mail: aah1342@yahoo.de

Moschee in Medina, der Abschluss der verschiedenen Verträge (mit arabischen Stämmen, mit Juden in Medina, und das Bündnis zwischen Muhajirin und Ansar), der Umgang mit den Heuchlern, der Stellungnahme zum Vorfall Masġid aḍ-Dirār usw. auf Grund seiner existenziellen Zugehörigkeit, eine einzigartige Tiefe, die uns die Möglichkeit gibt, die aus nicht-existenziellen Orientierungen stammenden fehlerhaften Vorurteile zu korrigieren, wie zum Beispiel jene, die sich auf die Beziehungen zwischen dem Propheten und den religiösen Minderheiten bezogen.

Dieser Artikel versucht an Hand der Gedanken von Abdoldjavad Falaturi zu zeigen, wie aufgrund existenzieller Ansichten ein klareres Bild über die Beziehungen des Propheten des Islam Muhammad(s.) zu anderen zu erschaffen. Die Referenz auf die philosophischen, kulturellen Leistungen der Existenzphilosophen für die Erörterung der islamischen Weltanschauung wird auch in Überlegungen eines anderen Denkers, d. h. von Ajatollah Sejjed Mohammed Hosseini Beheshti, in Betracht gezogen und erklärt, dass anhand der anthropologischen Auffassungen dieser Philosophie einige Charakterzüge des Propheten herbeigezogen werden können.

Begriffe wie „Lebenswelt“ und „Erlebnis“ des Propheten Muhammad hat in diesem Artikel eine herausragende Stellung. Diese Begriffe beschreiben eine Welt, die sich zutiefst mit „vorwissenschaftlicher“ Selbstverständlichkeit und „Erfahrbarkeit“ verbunden ist, und insofern stellen sie sich gegen die Auffassungen, dass sie sich an der Subjektivität orientieren, dass sie die Welt interpretieren wollen, und von einer „theoretisch“ wissenschaftlichen Weltsicht abhängig sind. Mit anderen Worten rückt in diesem Konzept das „kulturelle Leben“ des Propheten in den Vordergrund und aufgrund dessen entfaltet sich eine weitläufige Perspektive für die Untersuchung der Tätigkeiten von Muhammad (s), dies vor allem in den Epochen, wo die geschichtlichen Dokumente und Unterlagen skeptisch, vorsichtig und diffus sind.

Ein anderes Resultat dieser Erforschung der Geschichte Muhammads (s), welche die Existenz des Menschen in den Mittelpunkt stellt, besteht darin, dass sie sein Benehmen in Bezug auf existenzielle Gründe sieht, und infolgedessen eine „Geschichte“ beschrieben wird, und von denen man in Anbetracht ihrer Seinsweise in anderer geschichtlichen Zeitaltern

profitieren kann, ohne an den Abgrund des Historizismus zu geraten. Das ist aber jenes Erbe, das sich in den Gedanken von Imam Ali (s) und seiner Familie mit dem mystischen Charakter der schiitischen Geschichte aufzeigt, wie sie von Allameh Tabatabai als die „Quelle der islamischen Mystik“ bezeichnet wird.²

Falaturis existenzielle Ansichten für die Interpretation des menschlichen Verhaltens

Abdoldjavad Falaturi (1926-1996) hat in seiner Schrift, die während der Neueröffnung der Universitäten nach der kulturellen Revolution in Iran im Jahr 1984 unter dem Titel „Notwendigkeit des Austauschs und der Schlüssel der Verständigung zwischen den Kulturen“³ geschrieben wurde, diesen wichtigen Punkt erwähnt, dass bevor die Art und Weise der Auseinandersetzung mit dem westlichen Denken und die Wahl der entsprechenden Handlungsweise, sowie die Bestimmung der Grenzen dieses Denkens und die Ablehnung seiner Werte als Problem aufgestellt werden, zu allererst gefragt werden muss, wie man die westliche Denkweise „verstehen“ kann. Vielleicht hat Falaturi den Terminus Hermeneutik in Betracht gezogen, als er die drei Ausdrücke „verständlich machen“, „Verstehen“ und „gegenseitige Verständigung“ benutzt hat, um seine Ansichten zu äußern. Die drei genannten Ausdrücke, die auf drei Verbformen, d. h. auf eine aktive, passive und gemeinschaftliche Bedeutung hinweisen, und die auf diese feine Aufgabe hindeuten, dass bei der interkulturellen Zusammenarbeit neben den Bestrebungen der Überzeugung der jeweiligen Dialogpartner ein offenes Ohr für die Anliegen der anderen Seite erforderlich ist. Noch wichtiger sind die Bestrebungen, die uns die Wege zur Verständigung zur Verfügung stellen.

Falaturi lässt in dieser Schrift, die zur Zeit ihrer Erscheinung unter den Kulturzeitschriften grössten Erfolg hatte, erkennen, dass er Martin Heidegger getroffen hat. Heidegger hat in dieser Begegnung darauf hingewiesen, dass es zwischen seinen ontologiebasierten Ansätzen und der Philosophie von Mulla Šadrā einen großen Unterschied gibt, und dass „die Bildungs- und Kulturträger in mehreren grundsätzlichen Fällen entweder sich gar nicht verstehen oder missverstehen“.⁴ Falaturi weist auf ein Beispiel hin, das

² Tabatabai, Mohammad Hoseyn, *Šī'e dar eslām*, Qom: Būstān-e ketāb Verlag, 2009, S. 97.

³ Falaturi, A. *Notwendigkeit des Austauschs und der Schlüssel der Verständigung zwischen den Kulturen*, in: Keyhān-e Farhangī, Teheran, 1984.

⁴ Ebenda, S. 17.

Heidegger in der gleichen Sitzung gegeben hat. „Als ich mit meinen japanischen Studenten in Kontakt stand, hatte ich letztlich dieses Gefühl, als ob zwischen uns eine dicke Mauer aus Glas aufgebaut ist, und wir unterhalten uns hinter dieser Mauer, d. h. wir sehen gegenseitig unsere Gesichter und die Bewegungen unserer Münder, aber wir hören unsere Stimmen nicht“.⁵ Und Falaturi fügt hinzu: „Was für Punkte, die es in dieser Äußerung gibt!“⁶

Falaturis Hinweise auf Heidegger und seine Vorstellung als „das führende Gesicht der Existenzphilosophie“ deutet an, dass zwischen den Zeilen des Heideggerschen Philosophiesystems sich Diskussionen über die Angewiesenheit des Daseins auf die Geschichte bilden, die sich auf Abhängigkeitsverhältnisse des Daseins zu der Zeit, d. h. zum „Seinshorizont“, beziehen. Falaturi erweckt hier die Aufmerksamkeit darauf, dass Erkenntnisse über den auf der „Existenz“ basierenden kulturellen Glauben und die Traditionen eines Volkes dann verständlich werden, wenn seine „Andenken, Gefühle und Emotionen“ zutiefst verstanden werden, was Heidegger die „Stimmungen“ des Daseins nennt und alle diese Phänomene sich durch die „Geisteswissenschaften“ in jeder Kultur zeigen. Im Herbst 1984 schreibt Falaturi, dass er schon 30 Jahre in Deutschland gelebt hat, und er erwähnt dabei: „Ich bin nicht in der Lage, die Erscheinungen des Gedanken- und Praxissystems des Islam, so wie ich sie fühle, auf eine gleiche Weise auf der Ebene vom Verständnis und Gefühl der westlich-christlichen Kultur auszuführen, die wiederum mit anderen Maßstäben und Normen denkt, handelt und fühlt und umgekehrt.“⁷

Am Ende dieses Textes erklärt er vielleicht auf der Grundlage der „Hermeneutik der Überlappung“ seinen eigenen Lösungsweg für ein gegenseitiges Verständnis zwischen dem „Westen“ und dem „Osten“: „Der hellste und letztlich kürzeste Weg zum Ziel ist ein geschichtlicher und thematischer Weg. D. h. man muss versuchen, den Austausch zwischen Osten und Westen von seinen Anfängen bis heute in verschiedene Epochen aufzuteilen, und die Themen, die die entsprechenden Ebenen für diesen Wechsel gebildet haben, zu erfassen, ihre Ursachen, wie auch ihre Folgen und ihre Randerscheinungen Maßstäbe zu bringen. Man muss zunächst in

⁵ Ebenda.

⁶ Ebenda.

⁷ Ebenda, S. 16.

jeder Epoche die Trennung und Unterscheidung der ineinander verflochtenen und komplizierten geschichtlichen Entwicklungen zueinander ermöglichen, und danach anhand des Vergleichs zwischen den verschiedenen Zeitaltern neue Schlussfolgerungen gewinnen, und letztlich aus den gesamten Betrachtungsweisen allgemeine Erkenntnisse erzielen und entsprechende Methoden und Zugangsweisen benutzen oder vorschlagen“.⁸

Die Rücksichtnahme auf die Existenzphilosophie und die hermeneutischen Vorgehensweisen unter den Denkern, die das kulturelle Leben in den beiden verschiedenen Kontexten des Westens und des Ostens einerseits, und der von islamischen oder von christlichen Stimmungen geprägten Welten andererseits, selbst erlebt haben, zeigen auch andere Beispiele. Das andere maßgebende Beispiel ist Ajatollah Sejjed Mohammed Hosseini Beheshti (1928-1981), der von 1965 bis 1970 Leiter des Islamischen Zentrums in Hamburg war.

Existenzielle Elemente der anthropologischen Philosophie von Ajatollah Beheshti

Beheshti hat in einem im Jahr 1973 vor Lehrern gehaltenen Vortrag unter dem Titel „Auseinandersetzung des Islam mit den Gedanken und Glaubenssätzen der Anderen“ für die Präsentation seiner vom Islam geprägten anthropologischen Ansichten die grundsätzlichen Überlegungen der Existenzphilosophien unter einer Maxime und vier Resultate in Betracht gezogen. Die Maxime lautet: die Existenz geht dem Wesen voraus, und die vier Resultate sind: Freiheit des Menschen, dessen Verantwortung, die Angst vor dieser Verantwortung und schließlich die Hoffnungslosigkeit bezüglich sich selbst. Beheshti versuchte mit Rücksicht auf die Lehren des Korans, die sich nicht nur an die Muslime richten, aus den Errungenschaften der den Menschen tief in die Diskussion hineinziehenden europäischen Philosophien Nutzen zu ziehen.

Er suchte für jeden dieser grundsätzlichen Begriffe der Existenzphilosophie die angemessenen Ausdrücke in den koranischen Lehren aus. Zum Beispiel in Bezug auf die Maxime vom Vorrang der Existenz gegenüber dem Wesen interpretiert er den Vers 72 der Sure Aḥzāb (Die Verbündeten): *Wir boten das*

⁸ Ebenda, S. 17.

vollkommene Vertrauenspfand den Himmeln und der Erde und den Bergen, doch sie weigerten sich, es zu tragen, und schreckten davor zurück. Aber der Mensch nahm es auf sich. Fürwahr, er ist sehr ungerecht, unwissend. Oder im Hinblick auf die Freiheit des Menschen und dessen Verantwortung bezieht sich Beheshti auf den Vers 24 von Sure Şāffāt (Jene eingereiht in Ränge): *Und haltet sie an; denn sie sollen befragt werden.* Für die Erklärung der Wendung „Angst“ braucht er das Wort *munzīr* (Warner), das man unter anderem auch im Vers 48 von Sure das Vieh (An‘ām) findet: *Wir schicken die Gesandten nur als Bringer froher Botschaft und als Warner.* Propheten sind diejenigen, die den Menschen vor dem Erhabenen in Angst versetzen.⁹ Anschließend weist er im Hinblick auf die Erläuterung der Hoffnungslosigkeit in Bezug auf sich selbst und die Vertrautheit mit sich selbst auf zwei Strömungen der Existenzphilosophie hin, d. h. zum einen auf die atheistische Existenzphilosophie, und zum anderen auf die theistische Richtung, und er schliesst daraus, dass man in den islamischen Lehren einen sicheren Zufluchtsort finden kann, so wie Gabriel Marcel (1889-1973) dies in Gott gesucht hat. Wir können das Gotteslicht in uns finden: „Oh Mensch! du enthälst einen Schatz in dir, entdecke dich selbst, erkenne dich selbst [...] was du willst, musst du aus dir selbst heraus nehmen [...] musst du es aus dir selbst freilegen [...] das letzte Ergebnis im Koran ist genau dasselbe wie das Ergebnis, das diese Schule (Existenzphilosophie) erzielen will, aber die Reichweite des Blicks des Korans ist viel größer“.¹⁰

Existenzielle Sichtweise in der anthropologischen Auffassung des Propheten

Das grosse Interesse an den Errungenschaften der Existenzphilosophie und die hermeneutischen Vorgehensweisen unter den genannten Denkern, sowie auch bei anderen Gelehrten wie Seyyed Ahmad Fardid (1909-1994), Mohammed Modschtahid Schabestari (1936-) und Ali Schariati (1933-1977), ebnet den Weg zu fruchtbaren Dialogen, oder nach Falaturi ist es ein Schlüssel für die Verständigung zwischen den Kulturen.

Aus diesen Betrachtungsweisen beabsichtigt dieser Vortrag, den

⁹Beheshti, M. „Auseinandersetzung des Islam mit den Gedanken und Glauben der anderen“, In: *Goftārḥā* 2, Teheran: Sāzmān-e enteşārāt-e rŭznāme-ye ğomhŭrī-ye eslāmī, 2001, S. 177.

¹⁰ Ebenda, S. 180.

anthropologischen Gesichtspunkt des Propheten des Islam in den Jahren seines Aufenthaltes in Medina zu berücksichtigen. Betrachtet man nun die existenzielle Ansicht, ist die Religion allgemein und auch die Religion des Islam eine Art von existenziellem Verhältnis zwischen der heiligen Wahrheit und dem Menschen. Mit anderen Worten setzt die Entstehung der Religionen immer ein existenzielles Erlebnis der Wahrheit voraus. Vielleicht kann man sagen, dass solche existenzielle Erfahrungen überhaupt vor jeder Begrifflichkeit liegen, d. h. dass sie außerhalb unserer philosophischen und begrifflichen Bestrebungen für die Aneignung der Wahrheit sind. Mit dieser Bemerkung werden solche Erfahrungen niemals Erkenntnisgegenstand und Denkobjekt; so etwa wie Liebe und Verliebtheit, deren Beschreibung anhand von Begriffen nicht möglich ist, und das Bestehen darauf zu einem Mangel an Worten führt.

Heidegger hat in seinem Vortrag über die Gelassenheit auf zwei wichtige Ansätze für diese Begegnungen hingewiesen: Gelassenheit zu den Dingen und Offenheit für das Geheimnis. Mit der Gelassenheit zu den Dingen meint er, dass wir die geläufigen Definitionen und Verhältnisse der Dinge, die die Konsequenzen des bedrängenden und radikal subjektivistischen Denkens sind, beseitigen, und zulassen, dass die Dinge sich unter dem Licht des Seins zeigen. Und mit der Offenheit für das Geheimnis meint Heidegger, dass wir erkennen müssen, dass unsere Welt und alle ihre Leistungen in Bereichen von Theorie und Praxis durch das Geheimnis des Seins umschlossen sind. Heidegger ist der Meinung, dass diese beiden Faktoren mitten in einer von Bedrohungen überfüllten Welt, die aus dem rechnenden Denken entstanden sind, und die sich nun in der Technik und deren Errungenschaften manifestieren, den Menschen „einen neuen Grund und Boden versprechen, auf dem wir innerhalb der technischen Welt, und ungefährdet durch sie, stehen und bestehen können¹¹“.

Die existenzielle Auseinandersetzung verändert die Umstände des Menschen. Mit anderen Worten ist Religion eine Art der Verwirklichung des Mensch-Seins, aufgrund deren Einwirkungen unsere Sinnlichkeit, Verstandesvermögen, Handlungen und Verhalten gebildet werden können. Man könnte sagen, dass Religionen und ihre ursprünglichen Manifestationen sich in den Umgestaltungen der Charaktere des Menschen offenbaren.

¹¹ Heidegger, M. *Gelassenheit*, Tübingen: Neskr, 1960, S. 26.

Erich Fromm (1900-1980) hat zu diesem Punkt in seinem Buch „Haben oder Sein; Die seelischen Grundlagen einer neuen Gesellschaft“ einen entscheidenden Satz von Meister Eckhart zitiert, dass „die Menschen nicht so sehr bedenken sollten, was sie tun sollen, sondern was sie sind.“¹² Aus diesem Grund ist es notwendig, dass alle Einzelheiten und alle Branchen der Religion im Dienst der Erziehung eines Menschen eingesetzt werden, der beschlossen hat, sein Wesen für die Enthüllung des Seins zu entwickeln.

Propheten, d. h. die Träger der existenziellen Botschaften, und mit deren Hilfe sie das Wesen des Menschen verwandeln können, haben mehr als alle anderen die Ethik ins Visier genommen. Die Ethik ist ein Element, das die grundsätzliche Verwandlung der Menschen vorantreiben kann. Der Prophet des Islam Muhammad hat die Wahrheit seiner Botschaft als eine Verwirklichung der Ethik der Menschenwürde vorgestellt: „Ich wurde geschickt, um ethische Werte zu ergänzen“.¹³ Im Licht der Bedeutung der Ethik kann man auch den Stellenwert der berühmten Aussage von Heraklit von Ephesos verstehen: „Ethos anthropoi daimon“, d. h. „der Charakter eines Mannes ist seine Göttlichkeit“¹⁴. Im Grunde genommen erscheint der erste Glanz der eigentlichen Religion im ethischem Verhalten von Propheten, einer Ethik, welche existenzielle Ethik genannt wird. Der Träger der existenziellen Ethik soll eine völlige Wandlung in den Menschen bewirken, und damit stehen alle anderen Aspekte der Religion im Dienst der Ethik.

Die ethischen Prinzipien gelten als herausragende Grundsätze, mit deren Hilfe die kultur-, zeit- und ortsgebundenen rechtlichen Urteile ausgelegt werden; und falls diese Urteilssprüche sich mit den ethischen Anforderungen der nächsten Epochen widersprechen, werden sie mit Gutachten der Rechtsgelehrten (mojtahedun) revidiert und wieder dementsprechend instand gesetzt. Solche Ausstattungen werden bei einigen Denkern „die kulturelle Übersetzung“¹⁵ der Edikte genannt.

Die Entwicklung des menschlichen Bewusstseins und die Erschlossenheit des Seinshorizontes werden auch die Ebenen der Tugenden verändern. Das

¹² Fromm, E. *Haben oder Sein, Die seelischen Grundlagen einer neuen Gesellschaft*, Darmstadt: Deutsche Verlag-Anstalt, 1977, S. 3.

¹³ Ṭabrisi, S. H. *Makārem al-aḥlāq*, Qom: Šarīf-e Rażī Verlag, 1991, S. 8

¹⁴ Geldard, R. G. *Remembering Heraclitus*, USA: Lindisfarne Verlag, 2000, S. 85

¹⁵ Fanaie, A. *Aḥlāq-e dīnšenāsi (Ethik der Religionswissenschaft)*, Teheran: Negāh-e Mo‘āṣer Verlag, 2015, S. 257.

ist derselbe Punkt, der bei einigen „Existenzphilosophen“, unter ihnen Plato, als die Verbundenheit von Wissen und Tugend bekannt ist. Diese beiden Faktoren sind vollständig miteinander verknüpft, oder besser gesagt, in diesem Denken werden die drei unterschiedlichen Seinsweisen des Menschen, d. h. Denken, Handeln und Sprechen, vereint. Dieses Wissen ist nicht die aus Begriffen geformte Erkenntnis, wie die auf der Metaphysik basierenden gedanklichen Systeme oder die auf die Begriffe anlehrende Denkmethode, sondern eine Art des Wissens, die man mit den Worten wie Weisheit, Sofia und Noesis bezeichnet. Mit dem besinnlichen Denken haben wir es mit einem Wissen zu tun, das in einer unmittelbaren Einheit mit seinem Gewussten steht. Das Gewusste ist unmittelbar im Wissen gegenwärtig bzw. präsent. Wenn es in der Literatur der analytischen Philosophie keinen Weg vom Sein zur Ethik und ihren Aussagen gibt, ist das eine Folge der Beherrschung des metaphysischen Denkens, das sich in den Gedanken von Hume und Kant ausgedehnt hat.

Wie am Anfang dieser Schrift erwähnt wurde, bleiben alle Bestrebungen für die Untersuchung der Ethik des Propheten in der medizinischen Zeit misslungen, wenn man die Entwicklungen im Bereich des existenziell-ontologischen Wissens des Propheten und seine Erlebnisse nicht in Betracht zieht.

Auswirkung des existenziellen Gesichtspunktes des Propheten in Bezug auf die anderen

Das ist eine Betrachtungsweise, die Falaturi in seinem Artikel über „Toleranz und Friedenstradition im Islam“¹⁶ weitgehend verfolgt hat. Er verweist darauf, dass die tolerante Haltung des Propheten gegenüber den Polytheisten einerseits, und gegenüber den Schriftbesitzern andererseits, niemals auf Grund der politischen Taktiken eingenommen worden ist, sondern vielmehr endgültig in der ontologischen Auffassung des Islam verwurzelt ist. Er schreibt „Für diese Verhaltensweise des Korans oder der Person Muhammads zu den Juden und Christen reicht das Wort Toleranz nicht mehr aus. In dem Wort Toleranz steckt die Andersartigkeit, sogar die Gegensätzlichkeit, die man aber aus humanitären Gründen akzeptiert und

¹⁶ Falaturi, A. „Toleranz und Friedenstradition im Islam“, In: *Der Islam im Dialog, Aufsätze von Professor Abdoljavad Falaturi*, 4. Erweiterte Auflage, Köln: ISWA, 1992, S. 75.

existieren läßt, wie es Muhammad diesbezüglich am Beispiel der Polytheisten gezeigt hat. Sein Verhalten wurde von der Idee der Anerkennung getragen, wie sie im folgenden Koranverse (aber auch an anderen Stellen) zum Ausdruck kommt: "Diejenigen, die glauben, und diejenigen, die Juden sind, und die Christen und die Sabier, all die, die an Gott und an den Jüngsten Tag glauben und Gutes tun, erhalten ihren Lohn bei ihrem Herrn, sie haben nichts zu befürchten, und sie werden nicht traurig sein" (Sure 2: 62)".¹⁷

Er betont, dass diese Anerkennung und der Glaube an sie auf eine ontologische und theologische Grundlage angewiesen sind.¹⁸ Ohne diese existenzielle Bedeutung kann man die Umgangsformen und die Mentalität des Propheten in den praktischen Szenen wie den gesellschaftlichen Beziehungen mit anderen Gesellschaften, oder in politischen Angelegenheiten usw., nicht verstehen. Silvia Horsch macht in ihrem Buch „Rationalität und Toleranz; Lessings Auseinandersetzung mit dem Islam“ deutlich, dass die Toleranz im besonderen Sinne des Islam sich auf die theologischen und philosophischen Beistände stützt.¹⁹ Sie schreibt in Anspielung auf Lessing, der auf der gleichen Stufe steht, dass Toleranz kein Instrument für die Missionierung ist: „Lessing geht es nicht um das bloße „Dulden“ d. h. um ein nur taktisches Verhalten, sondern um eine erkenntnistheoretische Grundlage der Toleranzforderung“.²⁰

Anschließend erklärt sie diese grundlegenden Ansätze, die erfahrungsgemäß ungeschoren bleiben: „Nicht die Wahrheit, in deren Besitz irgend ein Mensch ist, oder zu sein vermeint, sondern die aufrichtige Mühe, die er angewandt hat, hinter die Wahrheit zu kommen, macht den Wert des Menschen aus. Denn nicht durch den Besitz, sondern durch die Nachforschung der Wahrheit erweitern sich seine Kräfte, worin seine immer wachsende Vollkommenheit besteht. Der Besitz macht ruhig, träge stolz“.²¹

Eine der ersten Musterbeispiele in Bezug auf die Verhaltensweise des Propheten, die von Falaturi bekräftigt wurde, ist die „Medina-Verfassung“, die etwa fünf Monate nach Anwesenheit des Propheten in dieser Stadt zwischen Muslimen, Juden, Christen und Polytheisten in Medina

¹⁷ Ebenda, S. 82f.

¹⁸ Horsch, S. *Rationalität und Toleranz, Lessings Auseinandersetzung mit dem Islam*, Würzburg: Ergon Verlag, 2004, S. 31f.

¹⁹ Ebenda, S. 70.

²⁰ Ebenda, S. 54.

²¹ Ebenda, S. 55.

beschlossen wurde. Dieser Vertrag führt zur Bildung einer Regierung, die unter der Bevölkerung dieses Landes einzigartig war, und wofür es keine ähnlich gelagerte Fälle gab. In diesem Vertrag bilden die Juden und Muslime eine Gemeinschaft, aber trotzdem „haben die Juden ihre Religion und die Muslime ihre Religion, seien es ihre Schutzbürger oder sie selbst“.²²

Ein anderes Musterbeispiel ist ein unterschriebener Vertrag zwischen dem Propheten des Islams und den Christen in Sinai. In einem Paragraph der Vereinbarung steht: „Wo Mönche oder Reisende sich im Berg, in der Wüste, in besiedelten Gebieten, auf offenem Weg oder im Kloster und im Ordenshaus versammeln, stehen wir hinter ihnen und sind ihre Wächter. Ich verteidige sie mit meinem Leben, meinen Gefährten, meinen Verbündeten und meinem Volk, und ich kümmere mich um ihr Leben, ihre Güter und ihre Habe. Ich komme ihnen entgegen, denn wir sind in einen Vertrag eingetreten.“²³

Dieser Handlungsrichtlinie des Propheten mit den Schriftbesitzern wird als Vorbild von den nächsten rechtsgeleiteten Kalifen befolgt. Die entscheidenden Beispiele diesbezüglich sind der Vertrag des zweiten Kalifen Umar mit den Leuten der Iliya von Jerusalem, und der Vertrag des vierten Kalifen Ali (a.) mit den Christen, der im Kloster von Ezechiel Dul-Kifl, einem der Wallfahrtsorte von Kufa, im Jahre 40 n.d.H. aufgesetzt wurde. In einem kleinen Absatz des Vertrages des zweiten Kalifen steht: „Dies ist die Sicherheit, gewährt durch den Diener Gottes, Umar, dem Führer der Gläubigen, den Leuten der Iliya: ihnen wird die Sicherheit ihrer Person, Besitztümer, Kirchen, Kruzifixe und jedem, sei er krank oder bei guter Gesundheit, sowie jedem in ihrer Gemeinschaft garantiert. Ihre Kirchen werden weder besetzt noch zerstört, noch wird etwas von ihnen weggenommen: keine Einrichtung, keine Kruzifixe und kein Geld. Sie werden nicht gezwungen, ihre Religion zu verlassen, noch werden sie wegen ihr Schaden erleiden. Sie werden nicht von den jüdischen Siedlern in Iliya besetzt werden“.²⁴

Nachfolgend wird ein kurzer Auszug aus dem Vertrag des vierten Kalifen Ali (a.) zitiert: „Man muss die Christen unter die Fittiche der Barmherzigkeit

²² Hamidollah, M. *Nāme-ha wa peymānhā-ye sīyāsi-ye ḥazrat-e Moḥammad wa asnād-e ṣadr-e eslām*, (*The political Letters and treaties of the Prophet Muhammad and the Documents of Early Islam*), übersetzt von: Hoseyni S. M. Teheran: Sorūš Verlag, 2014, S. 104.

²³ Ebenda, S. 228-230.

²⁴ Ṭabarī, M. *Tārīḥ at-Ṭabarī*, Ordon: Bayt al-afkār ad-duwaliyya, n.p. und n.d., S. 628ff.

und Zuneigung nehmen, und die Übel von ihnen und von überall da, wo sie sind, vertreiben. Die Christen haben das Recht, die Kosten ihrer Gotteshäuser, die Renovierungen ihrer Klöster sowie Einsiedeleien und das, was ihre Überzeugungen und ihre Religion erfordern, sicherzustellen; und die Pflicht der Muslime ist es, ihr Leben und ihren Besitz zu schützen und ihnen zu Hilfe zu sein.“²⁵

Versteht man die existenziellen Grundlagen der Botschaft des Propheten des Islam, gewinnt man ein nachvollziehbareres Bild von den Geschehnissen des frühen Islam und deren Analyse. Diese Fundamente zu verstehen ist abhängig vom Erfassen der religiösen Erlebnisse und des gnostischen Ursprungs der Lehren des Propheten Muhammad (s.). Wie bereits erwähnt, gibt es in der phänomenologischen Auseinandersetzung mit Fragen des Propheten des Islam, enge Beziehungen zwischen seiner Vernunft und Willen einerseits, und zwischen seiner Theorie und Praxis andererseits. Die Lebensverlaufsperspektive des Propheten ist repräsentativ für eine Art des kulturellen Lebens, auf dessen Weisung hin eine tiefe Rezeption seines Lebens auf den unterschiedlichen Ebenen und unter anderem in Medina, aber auch den Verhaltensweisen seiner Gefährten in den folgenden Jahren, gewonnen werden kann. Um die Bedeutung der ontologischen Ethik des Propheten angesichts der geschichtlichen Geschehnisse seiner Epoche zu verstehen, wird - um ein Beispiel zu nennen - ein dubiosen Vorfall betrachtet.

Aus dieser Perspektive kann man einige Düsternisse, aber auch einige fragwürdige geschichtliche Berichte über das Verhalten des Propheten in der Zeit in Medina, und beispielsweise dessen Haltung oder Meinungen in Fragen der Schriftbesitzer, und besonders der Juden, vor allem der von Banī-qurayzah, genauer untersuchen.²⁶ Die überlieferten Berichte über dieses Geschehen basieren hauptsächlich auf Sira des Ibn Ishāq (704-767), eines muslimischen Geschichtsschreibers, der die Hadithe und Dokumente über das Leben des Propheten Muhammed in einem Buch zusammenstellte. Der Bericht wurde ca. 140 Jahre nach dem Geschehen von Banī-qurayzah

²⁵ Ayatollahzadeh Shirazi, M. *‘Ahdnāme-ye ‘Alī (a.) bā masīḥīyān*, (Vertrag von Ali (a.) mit den Christen), Teheran: Golmehr Verlag, 2000, S. 168.

²⁶ Unterdessen möchte ich bekräftigen, dass Dr. Bijan Abdolkarimi für dieses Thema einen Privilegienvorrang hat. Er hat sich diesbezüglich in seinen sozialen Netzwerk (<https://t.me/bijanabdolkarimi>) geäußert. Abrufdatum: 10.08.2017

geschrieben. In aller Kürze fassen wir die Mitteilung Ibn Ishāq zusammen. Juden vom Stamm Banu Kureiza haben im Widerspruch zu ihrem Vertrag mit dem Propheten Muhammad (s.) dessen Feinde, d. h. den Stamm der Qurayš, bei ihrem Angriff auf Medina unterstützt. Der Angriff hatte keinen Erfolg. Muhammad (s.) hat die Festung des Stammes Banu Kureiza belagert. Schließlich hat sich diese ergeben. Der Prophet hat das Urteil über diesen auf deren Wunsch einem Gefährten des Stammes, namens Sa'd ibn-e Mu'ād übergeben, der eine lange Freundschaftsgeschichte mit dem Stamm hatte. Nach dem Urteil dieses Richters – so Ibn Ishāq- müssen die erwachsenen Männer des Stammes getötet und dessen Frauen und Kinder in Sklaverei gehalten werden. Das erstaunliche Ergebnis war, dass große Gruben auf dem Marktplatz von Medina gegraben wurden. Die Männer des Stammes wurden gruppenweise auf den Platz gebracht und enthauptet. Man hat die Zahl der getöteten um 400 bis 900 geschätzt.²⁷

Und jetzt stellt sich die Frage, ob auf der Grundlage des Kulturlebens des Propheten, seiner Kommunikationserlebnisse und seiner existenziellen Forderungen, die auf die Gleichheit zwischen Weisheit und Moral hinweisen, ein solches Verhalten des Propheten akzeptiert werden kann? Bemerkenswert ist außerdem, dass dieser große ethische Zusammenhang im „staatsbürgerschaftlichen“ Verhalten des Propheten schon dazu führte, dass einige der alten und neuen Geschichtsschreiber diesen Berichten wie jenem von Ibn Ishāq skeptisch gegenüber stehen. Der Koran selbst weist Sure 33 (33: 26) in einem kleineren Format auf dieses Ereignis hin: „Und Er brachte die aus dem Volk der Schrift, die ihnen halfen, herunter von ihren Burgen und warf Schrecken in ihre Herzen. Einen Teil erschlugt ihr, und einen Teil nahmst ihr gefangen“²⁸ Der Vers zeigt, dass wir uns hier nicht mit dem Massenmord an den Bewohner Banu Kureizas befassen.

Nur diejenigen, die in dieser Geschichte eine führende Rolle spielten, wurden getötet. Die rechtlich-moralische Grundlage der Persönlichkeit des Propheten Muhammad (s.) und sein gerechtigkeitsfordernder Geist widersetzt sich endgültig jeder Art von Blutbädern. Arafat beschäftigt in seinem Artikel unter dem Titel „ein neuer Blick auf die Sache von Banu

²⁷ Ibn Ishak, *Das Leben Mohammeds*, aus dem Arabischen Übersetzt von Dr. Gustav Weil, Stuttgart:Verlag J. B., 1864, S. 104ff.

²⁸ <http://koran-auf-deutsch.de/33-die-verbundeneten-al-ahzab/>.

Kureiza und die medinesischen Juden“ ausführlich mit diesem Geschehen und zeigt, dass diese Geschichte aufgrund der soliden verschiedenen Beweise ohne nachvollziehbaren Grund ist, und er ist überzeugt, dass die Version von Ibn Ishāq gefälscht ist und sich von manipulierten Überlieferungen jüdischer Herkunft ernährt hat.²⁹

Hinweise auf einige Bestandteile der existenziellen Ethik im Islam

Zum Schluss dieser Schrift werden einige Charakteristika der existenziellen Ethik des Propheten thematisiert, welche die Verhältnisse der Menschen zu sich selbst, zu anderen und zu Gott am Horizont des Seins betrachten. Es sind Elemente, die die Beliebtheit des Propheten und seine umfangreiche Botschaft erklären können:³⁰

Theologie, Politik und Scharia genießen den Anspruch auf Echtheit, sofern sie sich in den Dienst der Ethik stellen.

Er ist es, Der unter den Analphabeten einen Gesandten erweckt hat aus ihrer Mitte, ihnen Seine Zeichen vorzutragen, sie zu reinigen und sie die Schrift und die Weisheit zu lehren, wiewohl sie zuvor in offenkundigem Irrtum gewesen waren (Die Freitagsversammlung; Sure Al-Ġumu‘ah, Vers 2).

Die der Genese entsprungene ursprünglichen physischen Unterschiede unter den Menschen, auf die das gesellschaftliche Leben der Menschen angewiesen ist, dürfen nicht dazu verleiten, dass sie für die rechtlichen Unterschiede eintreten können. Mit anderen Worten kann angesichts der göttlichen Rechtleitung hervorgehoben werden, dass das, was die Überlegenheit eines Menschen bilden kann, einzig und allein sein gerechtes Verhalten ist.

„O ihr Menschen, Wir haben euch von Mann und Weib erschaffen und euch zu Völkern und Stämmen gemacht, dass ihr einander kennen möchtet. Wahrlich, der Angesehenste von euch ist vor Allah der, der unter euch der Gerechteste ist. Siehe, Allah ist allwissend, allkundig“ (Die Wohnungen; Al-Ĥuġurāt, Vers 13).

²⁹ Arafat, W. N. "New Light on the Story of Banū Qurayza and the Jews of Medina", Cambridge University Press, 1976: In *The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, No. 2, S. 100-107.

³⁰ Der Autor hat einige dieser Charaktere aufgrund einer Schrift von Mostafa Malekian (1956-) gesammelt und zusammengefasst: (<http://bidgoli1371.blogfa.com/post/546>). Abrufdatum: 16.09.2018

Die Aufmerksamkeit der Menschen auf ihre Interessen und ihre Nutzen, und unser Bewusstsein über diesen menschlichen Charakter, löst ein Gefühl der Isolation und des Alleinseins aus. Wenn wir unser Verhältnis zu Gott betrachten, verstehen wir, dass Er in diesem Zusammenhang nicht seine Vorteile aussucht, weil er von sich aus reich und von allen anderen unabhängig ist. Bemerkte man dieses Verhältnis, dann fühlt man sich nicht allein, sondern getrennt und spürt eine Art großer Entfernung von Ihm. Nur durch eine ausdrückliche Distanzierung von Arroganz und Egoismus kann man einen Weg zu Ihm finden. Ein guter Schüler aus der ethischen Erziehungsschule des Propheten Muhammad (s.), d. h. Ali (a.), beschreibt die Charaktere solcher Menschen so: „Der Schöpfer nimmt in ihren Seelen einen großen Raum ein, und alles außer Ihm ist in ihren Augen klein. Das Paradies ist für sie so wie für jemanden, der es bereits gesehen hat, und sie genießen seinen Segen, und für sie ist das Feuer wie für jemanden, der es bereits gesehen hat, als wenn sie darin bestraft werden würden (falls sie Sünden begehen)“ (193. Predigt - Zur Frage Hammams über Gottesfurcht:<http://balaghah.net/old/nahjhtm/ger/die%20Predigten/main.htm>, Abrufdatum: 10.08.2017).

Mit der Verbindung zu dieser vollständigen und fehlerlosen Quelle freuen sich die Gläubigen, und es gibt keinen Weg zu ihrer Traurigkeit und Frustration: „Siehe, über Allahs Freunde soll keine Furcht kommen, noch sollen sie trauern - sie, die da glaubten und rechtschaffen waren. Für sie ist die frohe Botschaft in diesem Leben sowie im Jenseits unabänderlich, es sind Allahs Worte - das ist fürwahr die höchste Glückseligkeit. Und lass dich durch ihre Rede nicht betrüben. Alle Macht ist Allahs allein. Er ist der Allhörende, der Allwissende“ (Yūnus, Vers 62-65).

Weil die Menschen Besitzer der Freiheit und des Wissens sind, sind sie voll verantwortlich in ihrem Verhalten. Sie müssen sich „unbegleitet“ für das Resultat ihrer Lebensdauer vor Gott verteidigen, und sie müssen erklären können, dass sie diese Bestrebungen in Richtung der Vollkommenheit ihres eigenen Wesens bewirkt haben. Der Koran veranschaulicht die Situation wie folgt: „Und nun kommt ihr einzeln zu Uns, wie Wir euch zuerst erschufen, und habt, was Wir euch bescherten, hinter euch gelassen, und Wir sehen nicht bei euch eure Fürsprecher, die ihr

Ahmadali Heydari

wähntet, sie seien (Gottes) Gegenpart in euren Sachen. Nun seid ihr voneinander abgeschnitten und das, was ihr wähntet, ist euch dahingeschwunden (Das Vieh; al-An‘ām, Sure 6, Vers 95).“

Forming a Shii Fiqh Free of Ḥabar al-wāhid: The Impossible?

Sayed Hossein Al-Qazwini¹

(pp 75 to 85)

Received: 22.11.2018; Accepted: 19.12.2018

Abstract

In Medina, the Imams of Ahl ul-bayt disseminated their knowledge through gatherings with their followers, known as the Shi'a. During these sessions, the companions of the Imams either recorded or memorized the sayings and teachings of their teachers. These recorded sayings were later known as *aḥbār* - traditions or reports - and since many of them were isolated reports they were later recognized as *aḥbār āḥād* (plural for *ḥabar al-wāhid*). The legitimacy and authority of *ḥabar al-wāhid* has been disputed since the formative period of Shii jurisprudence, some arguing for while others arguing against. Several contemporary Shi'i scholars have also called for the rejection of *ḥabar al-wāhid*, inviting jurists to form a Shi'i Fiqh free of *ḥabar al-wāhid*. But how realistic is this idea? How practical is forming a complete system of Fiqh without incorporating the thousands of *aḥbār āḥād*? Contemporary jurists have suggested that other legal tools can replace *ḥabar al-wāhid*, such as the general laws of the Quran, numerous reports (*tawātur*), reason, and consensus. Will this not lead to the development of an entirely new system of Fiqh? This is what this paper will examine, which is part of an ongoing research on the role of *ḥabar al-wāhid* in Shi'i jurisprudence.

Keywords

Ḥabar al-wāhid, *tawātur*, Shi'i Fiqh, Sayyid Al-Mortaḍā

¹. Seminary of Karbala, email: hqazwini@yahoo.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

آیا شکل‌گیری ساختار نوینی از فقه شیعی، بدون تکیه بر خبر واحد، امکان‌پذیر است؟

سید حسین القزوینی^۱

(صص ۷۵ تا ۸۵)

تاریخ دریافت: ۲۰۱۸/۱۱/۲۲؛ تاریخ پذیرش: ۲۰۱۸/۱۲/۱۹

چکیده

امامان شیعه در مدینه علم و معرفت خود را از طریق پیروانشان ترویج می‌کردند. پیروان امامان، که به شیعه معروف بودند، گفته‌ها و آموزه‌های آنان را ثبت و ضبط می‌کردند و یا به خاطر می‌سپردند. این گفتارهای ثبت‌شده بعدها عنوان اخبار به خود گرفت، و به دسته‌ای از آن‌ها که سلسله راویان متعدد نداشت، اخبار آحاد (جمع خبر واحد) گفته شد. مشروعیت و حجیت خبر واحد از همان دوره شکل‌گیری فقه شیعی مورد بحث و مناقشه بوده است. ابن ابی‌عقیل، ابن قبه، شیخ مفید، سید مرتضی، ابن زهره، ابن برّاج، طبرسی، ابن ادریس، و ابن شهر آشوب از فقها و اصولیان شیعی متقدمی بودند که حجیت خبر واحد را انکار می‌کردند. چند تن از علمای شیعه معاصر نیز اعلام کرده‌اند که حجیت خبر واحد را نمی‌پذیرند، و از فقیهان می‌خواهند که ساختاری جدید از فقه شیعی ایجاد کنند که عاری از خبر واحد باشد. اما پرسش اینجاست که این انگاره تا چه حد امکان تحقق دارد؟ فقیهان معاصر می‌گویند خبر واحد می‌تواند جای خود را به دیگر ابزارهای فقهی همچون قواعد کلی قرآن، خبرهای متواتر، عقل، و اجماع بدهد. اما آیا این رویکرد منجر به شکل‌گیری ساختاری کاملاً جدید از فقه نمی‌شود؟ این مقاله بخشی از جریان پژوهش درباره نقش خبر واحد در فقه شیعی است.

کلیدواژه‌ها

خبر واحد، تواتر، فقه شیعه، سید مرتضی

^۱ عتبة حسینی کربلا، رایانامه: hqazwini@yahoo.com، مترجم چکیده: ناصر گذشته، دانشگاه تهران.

Imamisches Fiqh ohne Ḥabar al-wāḥid: Das Unmögliche?

Sayed Hossein Al-Qazwini¹

(S. 75–85)

Eingegangen: 22.11.2018; Angenommen: 19.12.2018

Zusammenfassung

In Medina vermittelten die Imame der Ahl al-Bait ihr Wissen durch Zusammenkünfte mit ihren Anhängern, die als Schiiten bekannt wurden. Während dieser Sitzungen hielten die Gefährten der Imame deren Aussprüche und Lehren entweder schriftlich fest oder prägten sie sich ein. Diese überlieferten Aussprüche wurden später als *aḥbār* – Überlieferungen oder Berichte – bekannt, von denen viele Einzelnachrichten waren und daher später unter dem Begriff *aḥbār āḥād* (Plural von *ḥabar al-wāḥid*) zusammengefasst wurden.

Die Legitimität und Autorität von *ḥabar al-wāḥid* wurde bereits seit der Entstehungszeit der schiitischen Rechtswissenschaft kontrovers diskutiert – mit Befürwortern und Gegnern. Auch mehrere zeitgenössische schiitische Gelehrte haben zur Ablehnung des *ḥabar al-wāḥid* aufgerufen und Juristen dazu eingeladen, eine schiitische Rechtslehre zu entwickeln, die auf dessen Verwendung verzichtet.

Doch wie realistisch ist diese Idee? Ist es praktisch möglich, ein vollständiges System der schiitischen Rechtswissenschaft ohne die Berücksichtigung tausender *aḥbār āḥād* zu schaffen? Zeitgenössische Rechtsgelehrte haben vorgeschlagen, *ḥabar al-wāḥid* durch andere juristische Instrumente zu ersetzen, wie etwa durch die allgemeinen Gesetze des Korans, durch zahlreich überlieferte Berichte (*tawātur*), durch die Vernunft (*‘aql*) und durch den Konsens (*iğmā’*).

Würde dies nicht zur Entstehung eines völlig neuen Rechtssystems führen? Diese Frage steht im Mittelpunkt dieses Beitrags, der Teil eines laufenden Forschungsprojekts zur Rolle des *ḥabar al-wāḥid* in der schiitischen Jurisprudenz ist.

Schlüsselwörter

Ḥabar al-wāḥid, Tawātur, schiitische Rechtswissenschaft, Sayyid al-Murtaḍā

¹ . Seminar von Kerbela,

E-Mail: hqazwini@yahoo.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

Imamisches *Fiqh* ohne *Ḥabar al-wāḥid*: Das Unmögliche?¹

Sayed Hossein Al-Qazwini²

Zweifellos basieren die meisten Urteile des traditionellen imamischen *fiqh* auf den Überlieferungen der Imame, bekannt als *aḥbār āḥād* (Plural von *ḥabar wāḥid*). Der Koran enthält weniger als 500 juristische Verse, *iğmāʿ* wird von den meisten zeitgenössischen Juristen nicht länger als verbindlich aufgefasst, und *ʿaql* (Vernunft) wurde von *uṣūl al-fiqh*-Gelehrten auf die Tugend der Gerechtigkeit und das Laster der Unterdrückung reduziert. Somit bleiben die Überlieferungen der Imame die beste Quelle für islamisches Recht für das traditionelle *fiqh*.

Aber was, wenn man die herausgehobene Stellung der *ḥabar al-wāḥid* leugnet, das einige frühe schiitische Juristen wie as-Sayyid al-Murtaḍā (g. 436/1044) und Ibn Idrīs (g. 598/1201) taten? Welche Konsequenzen für das *fiqh* würde das haben? Würde das bedeuten, dass das imamische Rechtssystem sich drastisch verändern und in etwas verwandeln würde, das dem traditionellen System völlig unähnlich wäre? Oder kann der traditionelle Gesetzeskorpus mit der gleichzeitigen Ablehnung von *ḥabar al-wāḥid* bewahrt werden? Dieser Artikel hat zum Ziel, diese Fragen zu untersuchen.

Weiterhin kann ein Jurist die Stellung von *ḥabar al-wāḥid* nicht ablehnen,

¹ Übersetzt von Isabella Bauer, Universität Tübingen.

² Seminary of Karbala, E-Mail: hqazwini@yahoo.com

ohne einen angemessenen Ersatz zu finden. Was also wäre der mögliche Ersatz dafür? Angeblich können das folgende sein: *iğmā'*, allgemeine Verse des Koran, Vernunft, und rationale und religiöse Praktiken. Wir werden sehen, ob sie tatsächlich als Ersatz für *ḥabar al-wāḥid* dienen können, um das traditionelle *fiqh*-System zu erhalten, oder nicht.

Konsens (*iğmā'*)

As-Sayyid al-Murtaḍā ist als einer der frühen Juristen bekannt, die die herausgehobene Stellung von *ḥabar al-wāḥid* ablehnten und behauptete, dass Schiiten sie ebenso wie die Praktizierung von *qīyās* ablehnen. Er lehnte *ḥabar al-wāḥid* nicht nur ab, sondern behauptete darüber hinaus, dass es unter schiitischen Juristen einen Konsens bezüglich dieser Ablehnung gäbe.³

Als ein *uṣūl al-fiqh*-Gelehrter war al-Murtaḍā ohne weiteres in der Lage, die Autorität von *ḥabar al-wāḥid* abzulehnen. Aber auf welche Quellen konnte er sich als *fiqh*-Gelehrter verlassen? Und wie kann es möglich sein, dass sein Rechtssystem sich nicht drastisch von den Systemen jener unterschied, die *ḥabar al-wāḥid* akzeptierten?

Die Antwort ist, dass al-Murtaḍā in seinen juristischen Erörterungen in hohem Maße auf *iğmā'* zurückgriff. In anderen Worten, er verließ sich auf den Konsens anderer schiitischer Gelehrter, und da diese wiederum in ihrer juristischen Praxis auf *ḥabar al-wāḥid* zurückgriffen, hatten sie am Ende alle ein ähnliches Rechtssystem.

Al-Murtaḍā drückt sein Vertrauen in *iğmā'* in seinem Buch *al-Intiṣār* aus. Er führt an, dass *iğmā'* der Grund dafür ist, dass Schiiten in vielen Fällen mit Sunniten nicht übereinstimmen, und dass das *iğmā'* der Schiiten auf den Ansichten ihres unfehlbaren Imams basiert, der in seinen Worten und Taten nicht falsch liegen kann. Er argumentiert, dass der Haupt-Beweis der Schiiten für ihr rechtliches System ihr *iğmā'* sei. Ja, möglicherweise wird ihr *iğmā'* von einem Koran-Vers oder einem ähnlichen Wissensgebenden Beweis unterfüttert, aber es bleibt ihr Beweismittel Nummer Eins.⁴

Allerdings war Al-Murtaḍā nicht der einzige schiitische Jurist, der *ḥabar al-*

³ Al-Ḥusayn b. 'Alī al-Murtaḍā, *Rasā'il al-Murtaḍā* (Qum: Dār al-Qur'ān al-karīm, 1405 AH), S. 24f.

⁴ Al-Ḥusayn b. 'Alī al-Murtaḍā, *Al-Intiṣār* (Qum: Mu'assasat an-našr al-Islāmī, 1415 AH), S. 81.

wāḥid durch *iğmā'* ersetzt hat. Ibn Zuhra al-Ḥalabī (g. 585/1189) tat in gewissem Maße dasselbe. Der zeitgenössische Wissenschaftler Šayḥ Subḥānī schreibt in seiner Einleitung zu Ibn Zuhras *Ġunyat an-nuzū'*, dass der Autor des Buches in über sechshundertfünfzig Gesetzen *iğmā'* anwendet.⁵

Allerdings ist der Autor dieses Artikels der Ansicht, dass der Austausch von *ḥabar al-wāḥid* durch *iğmā'* bedeutet, das linke Ohr mit der rechten Hand zu kratzen. Imamische Gelehrten verließen sich auf *ḥabar al-wāḥid*, und Al-Murtaḍā verließ sich auf imamische Gelehrten. Letztendlich gelangte Al-Murtaḍā zum selben Ergebnis. Das Rechtssystem blieb dasselbe, ohne Reform und Änderungen. Für jene, die den Erhalt des gleichen Systems wünschen, ist das positiv. Aber für jene, die *ḥabar al-wāḥid* ablehnen, um zu reformieren, hilft der Austausch durch *iğmā'* nicht.

Allgemeine Verse des Koran

Al-Murtaḍā benutzte außerdem in seinem Buch *an-Nāširīyyāt* in hohem Maße neben *iğmā'* die allgemeinen Verse des Koran. Das bedeutet, dass er glaubte, dass *ḥabar al-wāḥid* durch die allgemeinen Verse des Koran ersetzt werden kann, und dass das keine Störung in seinem Rechtssystem zur Folge hat.

Beispielsweise argumentiert Al-Murtaḍā in Bezug auf die Reinheit von Wasser, das mit einem unreinen Objekt in Berührung kommt, dass Vers 25: 48 – der angibt, dass Allāh vom Himmel reines Wasser gebracht hat – ausreichend ist, um die Reinheit eines solchen Wassers zu beweisen, so lange seine Charakteristika (Farbe, Geruch, Geschmack) sich nicht ändern.⁶

In Bezug auf die rituelle Waschung mit benutztem Wasser argumentiert Al-Murtaḍā, dass diese aufgrund von Vers 8: 11, der angibt, dass Allāh Wasser vom Himmel bringt, um die Menschen zu reinigen, erlaubt sei, und dass dies auch Wasser umfasst, das bereits benutzt war.⁷

Was das Trinken und die rituelle Waschung mit übrig gebliebenem Wasser von Tieren betrifft, schreibt Al-Murtaḍā, dass diese aufgrund von Vers 25: 48, der angibt, dass Allāh reines Wasser herabgebracht habe, erlaubt seien,

⁵ Ḥamza b. 'Alī b. Zuhra al-Ḥalabī, *Ġunyat an-nuzū'* (Qum: Mu'assasat al-Imam aṣ-Šādiq, 1417 AH), S. 28.

⁶ Al-Ḥusayn b. 'Alī al-Murtaḍā, *an-Nāširīyyāt* (Teheran: Rābiṭat at-ṭaqāfa wa l-'ilāqāt al-Islāmīyya, 1417 AH), S. 68-70.

⁷ Al-Murtaḍā, *an-Nāširīyyāt*, S. 77-79.

und das Trinken eines Tieres von jenem Wasser mache es nicht unrein.⁸

Ibn Zuhra Al-Ḥalabī zieht in *Ġunyat an-nuzū* 'ebenfalls allgemeine Verse des Koran heran, um gewisse Gesetze zu beweisen, und vermeidet dabei die Nutzung von *ḥabar al-wāḥid*.

Laut ŠayḥSubḥānī verweist Ibn Zuhra in über zweihundertfünfzig Fällen auf den Koran.⁹

Beispielsweise nimmt er an, dass durch Schlaf die rituelle Waschung nichtig gemacht wird, da laut Vers 5: 6 Gläubige die Waschung nach dem Aufwachen vornehmen müssen.¹⁰

Ein weiteres Beispiel ist seine *fatwā*, dass ein Mann Geschlechtsverkehr mit seiner Frau haben kann, sobald sie ihren Menstruationszyklus beendet und sich wäscht, ohne dass es einer Dusche bedarf; aufgrund von Vers 2: 222, der angibt, dass man keinen Geschlechtsverkehr mit Frauen haben soll, solange sie nicht rein sind.¹¹

Es wird sich später zeigen, dass zeitgenössische Juristen die allgemeinen Verse des Koran als exzellenten Ersatz für *ḥabar al-wāḥid* betrachten, und dass ein Jurist ein imamisches *fiqh* allein basierend auf dem Koran aufstellen kann.

Vernunft ('*aql*)

Ibn Idrīs al-Ḥillī, ein früher schiitischer Jurist, ist ebenfalls für seine Ablehnung von *ḥabar al-wāḥid* bekannt. Er argumentiert in seinem *as-Sarā'ir*, dass die Wahrheit nur in den folgenden vier gefunden werden kann: Das Buch Gottes, die Sunnah Seines Propheten, über die vielfach berichtet wird, Konsens und Vernunft. Und wenn man in den ersten dreien keinen Beweis finden kann, verlassen sich investigative Juristen auf letztere.¹²

Er kritisiert außerdem massiv den Rückgriff auf *ḥabar al-wāḥid* im *fiqh* und behauptet, dass dies der Grund für die Missgeschicke des Islam sei.¹³

Allerdings findet man keinen drastischen Unterschied zwischen Ibn Idrīs'

⁸ Ebenda, S. 81f.

⁹ Al-Ḥalabī, *Ġunyat an-nuzū*, S. 27.

¹⁰ Ebenda, S. 36.

¹¹ Ebenda, S. 39.

¹² Muḥammad b. Idrīs al-Ḥillī, *as-Sarā'ir* (Qum: Mu'assasat an-našr al-Islāmī, 1410 AH), 1: 46.

¹³ Ebenda, 1: 51.

as-Sarā'ir und beispielsweise *aṭ-Ṭūsīs al-Mabsūṭ*. Das bedeutet, dass sein Rechtssystem sich vom traditionellen System nicht sehr unterschied. Ich bezweifle, dass der Grund für diese Gemeinsamkeit Ibn Idrīs' Rückgriff auf Vernunft ist. Tatsächlich hatte Ibn Idrīs keine andere Wahl, als sich auf die Überlieferungen der Imame zu verlassen, ohne zuzugeben, dass sie *ḥabar al-wāḥid* sind, und stattdessen zu behaupten, dass sie *mutawātir* (diverse Berichte) seien. Allerdings verlangt diese Behauptung weitere Beweise und Belege.

Rationale und Religiöse Praxis

Obwohl er *ḥabar al-wāḥid* nicht widerlegt, verlässt sich *as-Sayyid al-Ḥū'ī* (g. 1992) in hohem Maße in seinen juristischen Erörterungen auf rationale und religiöse Praxis (*sīra 'uqalā'iyya wa mutašarri'a*), insbesondere in Bezug auf Gesetze der Ḥağ und Geschäftstransaktionen (*mu'āmalāt*).

Auch wenn er *ḥabar al-wāḥid* generell akzeptiert, akzeptiert *al-Ḥū'ī* keine Überlieferungen mit schwachen Übertragungsgliedern, obwohl die Mehrheit von Juristen sich auf diese Überlieferungen verließ.

Daher brauchte er einen Ersatz für diese schwachen Überlieferungen; ansonsten hätte er am Ende ein neues Rechtssystem. Der beste Ersatz, den *al-Ḥū'ī* fand, waren rationale und religiöse Praktiken, zwei sehr wichtige Indikatoren in *uṣūl al-fiqh* in zeitgenössischen Erörterungen.¹⁴ Deshalb nennen einige, darunter unser Lehrer *Āyatullāh Īrawānī*, *al-Ḥū'ī* auch 'Sayyid *as-Sīra'*, also den Meister rationaler und religiöser Praxis.

Zeitgenössische Juristen

Eine Reihe von zeitgenössischen Juristen lehnt die Anwendung von *ḥabar al-wāḥid* ab. Wir haben zuvor erwähnt, dass einige frühe Juristen die allgemeinen Verse des Koran als angemessenen Ersatz für *ḥabar al-wāḥid* ansahen. Nun werden wir diesen Trend bei zwei zeitgenössischen Juristen, die für ihre lautstarke Ablehnung von *ḥabar al-wāḥid* bekannt sind, untersuchen. Wir wählten diese beiden Juristen explizit wegen der Auswirkungen dieser Ablehnung auf das *fiqh* aus, die man klar in ihren *fatwās* erkennen kann.

Šayḥ Muḥammad Šādiqī Tehrānī

Laut Šayḥ Muḥammad Šādiqī Tehrānī (g. 2011) gibt es nur zwei Quellen für

¹⁴ Siehe: Al-Qazwini, S. H. *as-Sīra* (Najaf, 2013).

die *šarī'a*: den Koran und die Sunnah. Das bedeutet, dass *iğmā'* und *'aql*, entgegen der populären Meinung, von ihm nicht als Quellen verstanden werden.¹⁵

Şadiqī glaubt, dass die Begründung von *fiqh* mit dem Koran Unstimmigkeiten zwischen verschiedenen Juristen reduziert, und dass jeder Jurist, der den Koran nicht vollständig und tiefgehend untersucht hat, keine Recht hat *fatwās* zu geben, und dass man ihn nicht nachahmen sollte.¹⁶

Şadiqī blickt kritisch auf die Mehrzahl von Juristen, die die Bedeutungen der Verse des Koran als uneindeutig wahrnehmen (*ẓannī ad-dalāla*). Stattdessen glaubt er, dass ihre Bedeutungen klar und offensichtlich sind und keiner Übersetzung und Erklärung durch *ḥabar al-wāḥid* bedürfen, das wiederum uneindeutig in seinen Bedeutungen und *isnād* ist. Şadiqī hinterfragt die verbreitete Meinung, dass die rechtlichen Verse des Koran weniger als fünfhundert seien; stattdessen könnten es bis zu eintausend Versen sein.¹⁷

Şadiqī glaubt, dass der Grund für die vielen obligatorischen Vorsichtsmaßnahmen in *fiqhī*-Anleitungen der Rückgriff auf Überlieferungen statt auf den Koran ist. Wenn sich Juristen auf den Koran verlassen würden, wären *fatwās* eindeutig und es gäbe keine Notwendigkeit für Vorsichtsmaßnahmen. Warum also lehnen Juristen Überlieferungen nicht ab und verlassen sich vollständig auf den Koran? Şadiqī glaubt, dass sie durch Laien eingeschüchert sind und ihren sozialen Status nicht verlieren wollen.¹⁸

In seinem Buch *Uşūl al-Istinbāt* begründete Şadiqī angeblich einhundertzwei juristische Prinzipien, die sich nur auf den Koran stützen, und die die gängigen Prinzipien in *uşūl al-fiqh* ersetzen.¹⁹

Şadiqī schreibt, dass er mit traditionellen Juristen aufgrund seiner Ablehnung von *ḥabar al-wāḥid*, *iğmā'* und anderen Prinzipien in über fünfhundert Gesetzen nicht übereinstimmt.²⁰

Einige seiner Unstimmigkeiten mit dem traditionellen *fiqhī*-System sind:

- Man kann sein Gesicht während der Waschung von unten nach oben

¹⁵ Huballah, H. *Naẓarīyyāt as-sunnah fī l-fikr al-Imamī aš-šī'ī*, 2005, S. 629.

¹⁶ Ebenda, S. 629f.

¹⁷ Ebenda, S. 632.

¹⁸ Ebenda, S. 633.

¹⁹ Ebenda, S. 635.

²⁰ Ebenda, S. 635.

- oder von oben nach unten waschen.
- Das Alter für religiöse Pflichten variiert je nach Pflicht oder Thema. Das Gebetsalter ist für beide Geschlechter 13, für das Fasten 13, und für die Heirat der Eintritt der Pubertät.
 - Das Haar von Hunden und Schweinen ist rein.
 - Alkohol und Rauschmittel sind rein.
 - Alle Menschen sind rein, auch Ungläubige.
 - Man soll keine übersetzte Ausgabe des Koran ohne vorhergehende Waschung berühren.
 - Die Bestattung ist keine Pflicht, man muss nur einen verstorbenen Körper vor Blicken und Scham bewahren.
 - Man darf sich auf Teppichen niederwerfen, da sie nicht getragen werden.
 - Das Abkürzen des Gebets ist nur in Fällen von Angst oder in Notlagen erlaubt.
 - Das Freitagsgebet ist trotz des Verschwindens des Imams verbindlich.
 - Das gemeinsame Gebet ist obligatorisch, wann immer möglich.
 - Der Imam eines Gebets muss keiner rechtmäßigen Ehe entstammen.
 - Das Verbeugen vor Gott ist nur während des Gebets erlaubt.
 - Drei Dinge brechen das Fasten: Essen, Trinken und Geschlechtsverkehr.
 - Ein Fernglas darf zur Betrachtung des Mondes benutzt werden.
 - Man darf nicht die Hände einer nicht-unfehlbaren Person umfassen.
 - *Zakāt* ist für jede Art des Einkommens verpflichtend.
 - Sayyids (Nachkommen des Propheten) verdienen keine speziellen Privilegien durch den Empfang von *hums* und den Nicht-Empfang von *zakāt*.
 - Im Islam ist nur defensiver *ǧihād* erlaubt.
 - Wucher ist verboten, auch zwischen Vater und Sohn, Ehemann und Ehefrau, Muslim und Nicht-Muslim.
 - Die Scheidung ist nicht erlaubt – auch nicht für Männer – außer in Notfällen.
 - Eine Ehefrau muss nach einer Scheidung nicht bis zur nächsten Heirat warten und *’idda* betreiben, außer sie ist schwanger, oder aus Respekt vor einem verstorbenen Ehemann.
 - Alle Meeresfrüchte sind rechtmäßig.
 - Eine Ehefrau beerbt ihren Ehemann ohne Ausnahme, ebenso wie andere Erben.
 - Eine vorübergehende Ehefrau beerbt ihren Ehemann ebenfalls.

- Männer dürfen ihre Bärte rasieren.
- Man darf nicht über Nicht-Muslime und Nicht-Schiiten lästern.
- Musik, Singen und Tanzen ist nur dann verboten, wenn sie zu Sünde führen, ansonsten sind sie für sich selbst genommen keine Sünden.²¹

In seinem Buch *al-Fuqahā' bayn al-kitāb wa s-sunna* versucht Ṣādiqī einen Überblick über *fiqhī*- Urteile zu geben, die sich nur auf den Koran beziehen, ohne den Rückgriff auf *aḥbār*.

Er weist auch auf die Unterschiede zwischen den Urteilen schiitischer Juristen und den *fiqhī*-Urteilen des Koran hin und zeigt damit, wie sehr Juristen sich auf die Sunnah stützen und dabei den Koran ignorieren.²²

In der Einleitung seines Werks *Tabṣirat al-fuqahā' bayn al-kitāb wa s-sunna* schreibt Ṣādiqī, dass sein Buch, ein Kommentar zu 'Allāma al-Ḥillīs *Tabṣirat al-muta'allimīn* auf den *fiqh* des Koran basiert, was in den islamischen Ausbildungsstätten vernachlässigt und vergessen wird. Er gibt in der Einleitung an, dass er sich auf die Verse des Koran stützt, selbst wenn sie im Konflikt mit den gängigen Urteilen anderer Juristen stehen (*darūrāt wa musallamāt*).²³

Beispielsweise glaubt Ṣādiqī, dass *iğtihād* für jedes Individuum verbindlich ist, außer er oder sie ist dazu nicht in der Lage. Er oder sie kann dann möglicherweise *taqlīd* durchführen. Sein Beweis für dieses Urteil basiert auf Vers 16:43 „so fragt die, welche die Ermahnung besitzen, wenn ihr (etwas) nicht wisset“. Wer die Fähigkeit hat zu wissen, dem ist nicht erlaubt zu fragen.²⁴

Ṣādiqī folgt außerdem dem *taqlīd* von verstorbenen Juristen basierend auf dem Vers „jene, die auf das Wort hören und dem besten von ihm folgen“, und da auch die Verstorbenen Worte haben, darf man einem verstorbenen Juristen folgen.²⁵ Basierend auf diesem Vers darf man auch den Urteilen einer Juristin folgen, wenn sie die sachkundigste in ihrem Bereich und ihr Wort das beste ist.²⁶ Basierend auf diesem Vers darf man

²¹ Ebenda, S. 636-638.

²² Ṣādiqī Tehrānī, M. *al-Fuqahā' bayn al-kitāb wa s-sunna* (Qum: Intišārāt Šukrāneh, 1395 HQ), S. 9.

²³ Ṣādiqī Tehrānī, M. *Tabṣirat al-fuqahā' bayn al-kitāb wa s-sunna* (Jāmi'at 'ulūm al-Qur'ān), S. 4.

²⁴ Ebenda, S. 12.

²⁵ Ebenda, S. 16.

²⁶ Ebenda, S. 17.

außerdem mehreren Juristen gleichzeitig und in verschiedenen Bereichen folgen, wenn jeder von ihnen in seiner Spezialisierung am sachkundigsten ist.²⁷

Šādiqī argumentiert auch, dass basierend auf diesem Vers das beste Beispiel des „besten Wortes“ das Urteil einer Gruppe von Juristen ist, die gemeinsam durch *šūrā* (Beratung) *iğtihād* durchführen. Er unterfüttert diese Behauptung mit Vers 42: 38 „und (für jene,) die auf ihren Herrn hören und das Gebet verrichten und deren Handlungsweise (eine Sache) gegenseitiger Beratung ist, und die von dem spenden, was Wir ihnen gegeben haben“.²⁸

Sayyid Muḥammad Jawād Iṣfahānī

Sayyid Muḥammad Jawād Iṣfahānī glaubt, dass in imamischen *fiqh* weder *qīyās* noch *ḥabar al-wāḥid* einen Platz haben. Fast alle schiitischen Juristen vor al-Murtaḍā hatten die Stellung von *ḥabar al-wāḥid* abgelehnt, aš-Šayḥ at-Ṭūsī ist in seiner Haltung nicht ganz eindeutig, und Muḥaqqiq al-Ḥilli hat sie ebenfalls abgelehnt.²⁹

Iṣfahānī verstand, dass der Hauptbeweis für *ḥabar al-wāḥid* – rationale und religiöse Praxis – hinterfragt werden kann. In Bezug auf religiöse Praxis (*sīrat al-mutašarri‘a*) – das heißt, kontinuierliche Praxis religiöser Schiiten von der Zeit der Imame bis zur heutigen Zeit – könnte es sein, dass religiöse Personen *ḥabar al-wāḥid* folgten, wenn sie dadurch Wissen erhielten. Ansonsten sind wir uns nicht sicher, dass sie danach handeln würden.

Was die rationale Praxis betrifft (*sīrat al-‘uqalā’*) – also die andauernde Praxis vernünftiger und rationaler Personen von der Zeit der Imame bis zur heutigen Zeit, was eine stillschweigende Anerkennung der Imame beinhaltet – so ist klar, dass rationale Personen *ḥabar al-wāḥid* befolgen, wenn es von anderen substanziellen Beweisen unterstützt wird. Andererseits würden sie nicht danach handeln. Weiterhin wurde diese angebliche rationale Praxis von mehreren Versen des Koran abgelehnt, die es verbieten aufgrund von Annahmen (*ẓann*) zu handeln.³⁰

Aufgrund seiner Ablehnung von *ḥabar al-wāḥid* hat Iṣfahānī *fatwās* ausgestellt, die mit dem traditionellen *fiqhī*-System in Konflikt stehen. Diese

²⁷ Ebenda.

²⁸ Ebenda, S. 18.

²⁹ Huballah 2005, S. 605.

³⁰ Ebenda, S. 606.

fatwās beinhalten:

- Wasser wird nicht unrein, außer wenn es in Kontakt mit einem unreinen Objekt kommt und sich dadurch eine seiner drei Eigenschaften ändert.
- Man kann seine Füße während der Waschung entweder vor, während oder nach dem Abwischen waschen.
- Die Menopause ist nicht an ein bestimmtes Alter gebunden, sondern ist relativ, und Frauen der Quraysh und Nabatiya unterscheiden sich in Bezug auf ihre Menopause nicht von anderen Frauen.
- *Nifās* (nachgeburtliches Blut) hat kein Zeitlimit, also ist alles sichtbare Blut nach der Geburt *nifās*.
- Man kann während des Fastens selbst nach Morgengrauen in einem Zustand von *ḡanāba* (rituelle Unreinheit aufgrund von Geschlechtsverkehr) bleiben.
- Das Untertauchen des Kopfes unter Wasser bricht nicht das Fasten.
- Es ist rechtlich alle Tiere zu essen, außer jene, die im Koran als unrein erwähnt werden.
- Ein Abtrünniger sollte nicht exekutiert werden.
- Es gibt keine Steinigung im Islam.³¹

Iṣfahānī glaube außerdem, dass die Überlieferungen von *du'ā'* und *zīyāra* und jene Überlieferungen, die von empfohlenen Taten und ihren Belohnungen sprechen, Erfindungen und unzuverlässig sind.³²

Fazit

Der Autor dieses Artikels ist der bescheidenen Meinung, dass ein Jurist kein traditionelles imamisches *fiqh* ohne die Nutzung von *ḥabar al-wāḥid* erhalten kann, und dass man durch die Auslassung von *ḥabar al-wāḥid* ein neues *fiqh* hätte. Das ist offensichtlich in den *fiqh* von Ṣādiqī Tehrānī und Sayyid Muḥammad Jawād Iṣfahānī; es ist schwierig zu sagen, dass ihr *fiqh* innerhalb des traditionellen Rahmens bleibt.

Das Problem bei der Ablehnung von *ḥabar al-wāḥid* ist: wo sonst können wir die Details des traditionellen *fiqhī*-Systems finden? Welcher Indikator, abgesehen von den Überlieferungen, kann die Lücken füllen und die notwendigen Details liefern, um das traditionelle System zu bilden?

³¹ Ebenda, S. 610f.

³² Ebenda, S. 608.

Diese detaillierten Gesetze finden sich weder in den allgemeinen Versen des Koran, noch im *iğmā'*, noch in der Vernunft. Sie finden sich nur in den Überlieferungen.

Was den Koran betrifft, so gibt es in ihm nicht mehr als fünfhundert rechtliche Verse – laut der gängigen Meinung – und die meisten von ihnen sind allgemeine Verse, die nicht die Basis für viele der detaillierten Gesetze des imamischen *fiqh* sein können.

Iğmā' wiederum kann ebenfalls keine detaillierten Gesetze liefern, die konform mit dem imamischen *fiqh* sind. Es gibt *iğmā'* für die allgemeinen Gesetze, aber nicht für detaillierte. Und noch wichtiger ist, dass *iğmā'* laut der meisten zeitgenössischen und modernen Wissenschaftler nicht ausreichend *ḥuğğīyya* (Autorität) besitzt.

Ebenso hat Vernunft (*'aql*) nicht die Fähigkeit, die Details der Gottesverehrung aufzudecken. Wie können Vernunft und Logik erkennen, dass Mittagsgebete vier Einheiten und Morgengebete zwei Einheiten umfassen sollen? Wie können wir durch Vernunft beweisen, dass man während der *Ḥağ* den Tag in *'Arafāt* und die Nacht in *Muzdalifa* verbringen sollte? Und wie kann Vernunft beweisen, dass die Fastenzeit einen ganzen und nicht einen halben Monat dauern sollte?

Für Geschäftstransaktionen und *mu'āmalāt* ist Vernunft nicht nötig, weil hier die wichtigsten Quellen *'urf* und rationale Praxis sind. Die *šarī'a* hat keine neuen Geschäftsformen aufgezeigt, sondern hat stattdessen entweder bestätigt oder abgelehnt, was von normalen Menschen praktiziert wurde. Außer wenn die *šarī'a* einigige Praktiken ablehnte, wurden alle Transaktionen und Praktiken durch die stillschweigende Zustimmung eines unfehlbaren Imams bestätigt.

Zusammenfassend kann Vernunft kein effizienter Ersatz für *ḥabar al-wāḥid* sein, um das traditionelle imamische *fiqh* zu erhalten, genau wie *iğmā'* und die allgemeinen Verse des Koran. Daher hat ein Jurist, wenn er sich an das traditionelle System anpassen möchte, keine andere Wahl als *ḥabar al-wāḥid* zumindest in begrenzter Weise zu akzeptieren.

A Review of the Book “*The Roots of the Revival of the Islamic Caliphate and Its Geopolitical Implications*”¹

Hossein Ajorlou²

(S. 86–89)

Eingegangen: 08.11.2018; Angenommen: 14.12.2018

Abstract

This article reviews Sayyid Ali Moujani’s book “*The Roots of the Revival of the Islamic Caliphate and its Geopolitical Implications*”. Moujani presents a multidisciplinary analysis of the ideological and social foundations behind the rise of takfiri movements such as ISIS. The author investigates both external political factors and internal social crises—such as identity conflicts, poverty, and ideological disenchantment—as key elements in the resurgence of caliphal narratives. Drawing from fieldwork, interviews, and fluency in regional languages, the book offers an insightful and grounded perspective. A critical point is the limited discussion on the influence of movements like the Muslim Brotherhood and Wahhabism. Overall, the work provides a significant scholarly contribution to understanding the evolving geopolitics of West Asia

Keywords

Islamic Caliphate, Takfiri movements, Geopolitics, Identity conflict, Radical Islam, ISIS, West Asia, Muslim Brotherhood, Wahhabism, Field research

¹ . Translated by Seyed Saied Firuzabadi, Assistant Professor of German Studies, Islamic Azad University, Tehran, Central Branch.

². Phd im Studienfach internationale Beziehungen und Mitglied des Lehrkörpers des internationalen Forschungszentrums in Teheran.



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

نگاهی به کتاب «ریشه‌های احیای خلافت اسلامی و پیامدهای ژئوپلیتیکی آن»^۱

حسین آجورلو^۲

(صفحات ۸۶-۸۹)

دریافت: ۸ نوامبر ۲۰۱۸؛ پذیرش: ۱۴ دسامبر ۲۰۱۸

چکیده

این مقاله مروری تحلیلی بر کتاب «ریشه‌های احیای خلافت اسلامی و پیامدهای ژئوپلیتیکی آن» نوشته سیدعلی موجانی است. نویسنده با رویکردی میان‌رشته‌ای، به بررسی عوامل فکری، اجتماعی و سیاسی احیای مفهوم خلافت اسلامی به‌ویژه از سوی گروه‌های تکفیری مانند داعش می‌پردازد. موجانی با تلفیق مردم‌نگاری، مصاحبه‌های میدانی و تحلیل منابع محلی، به نقش بحران‌های هویتی، فقر، شکاف سنت و مدرنیته و سرخوردگی‌های ایدئولوژیک در شکل‌گیری این جنبش‌ها اشاره می‌کند. از مزایای کتاب، تسلط نویسنده بر زبان‌های محلی و تحلیل واقع‌گرایانه است. در عین حال، توجه ناکافی به نقش جریان‌هایی چون اخوان المسلمین و وهابیت از نقاط ضعف اثر تلقی شده است. این اثر منبعی ارزشمند برای پژوهشگران حوزه غرب آسیا به‌شمار می‌رود.

کلیدواژه

خلافت اسلامی، گروه‌های تکفیری، ژئوپلیتیک، بحران هویت، اسلام رادیکال، داعش، منطقه غرب آسیا، اخوان المسلمین، وهابیت، پژوهش میدانی

^۱ . ترجمه سید سعید فیروزآبادی، استادیار مطالعات آلمان، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد تهران مرکز.

^۲ . دکترای روابط بین‌الملل و عضو هیئت علمی مرکز تحقیقات بین‌المللی در تهران

Ein Blick auf das Buch „Die Wurzel der Wiederbelebung des islamischen Kalifats und seine geopolitischen Wirkungen“¹

Hossein Ajorlou²

(S. ۸۶–۸۹)

Eingegangen: 08.11.2018; Angenommen: 14.12.2018

Zusammenfassung

Die Buchrezension analysiert Sayyid Ali Moujanis Werk „*Die Wurzeln der Wiederbelebung des islamischen Kalifats und dessen geopolitische Auswirkungen*“. Das Buch bietet eine interdisziplinäre Untersuchung über die ideologischen, sozialen und geopolitischen Ursprünge der Wiederbelebung des Kalifatsgedankens durch takfiristische Gruppen wie den IS. Moujani beleuchtet nicht nur äußere politische Einflüsse, sondern auch tieferliegende soziale Spannungen wie Identitätskonflikte, Armut, Modernisierungsdruck und ideologische Enttäuschung. Durch Feldforschung, Interviews und Sprachkompetenz bietet er fundierte Einsichten aus erster Hand. Kritisch angemerkt wird die unzureichende Auseinandersetzung mit dem Einfluss von Bewegungen wie den Muslimbrüdern und dem Wahhabismus. Insgesamt bietet das Buch eine wertvolle Grundlage zur Analyse der gegenwärtigen Dynamiken im Nahen Osten


Schlüsselwörter

Islamisches Kalifat, Takfiristische Gruppen, Geopolitik, Identitätskonflikt, Radikaler Islam, IS (Islamischer Staat), Westasien, Muslimbruderschaft, Wahhabismus, Feldforschung

¹ . Übersetzt von Seyed Saied Firuzabadi, Assistentprofessor für Germanistik, Islamic Azad

University, Tehran, Central Branch.

² . Phd im Studienfach internationale Beziehungen und Mitglied des Lehrkörpers des internationalen Forschungszentrums in Teheran.

 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

Ein Blick auf das Buch „Die Wurzel der Wiederbelebung des islamischen Kalifats und seine geopolitischen Wirkungen“¹

Hossein Ajorlou²

Moujani, Sayyid Ali. *Die Wurzeln der Wiederbelebung des islamischen Kalifats und dessen geopolitische Auswirkungen*. Bremen: Eslamica, 2018.

In den letzten Jahren sind wir Zeuge davon, dass bewaffnete terroristische Gruppen in der westasiatischen Region entstanden sind. Diese Gruppen haben durch ihre Maßnahmen ein grausames Bild von den islamischen Vorschriften präsentiert, von der Wiederbelebung des Emirates und des islamischen Kalifats gesprochen, gegen die regierenden Staaten im Westen Asiens gekämpft, durch ihre Attentaten in und außerhalb der islamischen Welt sowie durch Bestimmung neuer geopolitischen Grenzen die Aufmerksamkeit der Welt auf sich gelenkt. Zudem haben sie auch der Islamfeindlichkeit den Weg geebnet. Daher befassen sich die Forscher und Experten heutzutage aus verschiedenen Blickwinkeln mit diesem Thema.

Diese wissenschaftlichen Forschungen können sicherlich wesentlich dazu beitragen, dass man dieses Phänomen besser kennt. Um eine Forschung

¹ Übersetzt von Seyed Saied Firuzabadi, Assistentprofessor für Germanistik, Islamic Azad University, Tehran, Central Branch.

² Phd im Studienfach internationale Beziehungen und Mitglied des Lehrkörpers des internationalen Forschungszentrums in Teheran.

sachgerecht und folgerichtig auszuführen, ist es erforderlich, dass man die Forschungsfragen gründlich stellt. So kann der Forscher durch Beantwortung dieser Fragen und deren aufrichtige Untersuchung das Forschungsproblem genau lösen. Das vorliegende Buch unter dem Titel *„Die Wurzeln der Wiederbelebung des islamischen Kalifats und dessen geopolitische Auswirkungen“* ist das Ergebnis der Forschungen des hervorragenden Forschers Herrn Sayyid Ali Moujani. Der Autor versucht in diesem Werk, die Grundidee der Takfiri-Gruppen, nämlich die Wiederbelebung des islamischen Emirats und Kalifats und seine Wurzeln zu erforschen.

Im Allgemeinen braucht jede politische, kulturelle und soziale Bewegung eine avantgardistische Ideologie, damit sie ihre Ideen und Gedanken überzeugend präsentiert. Es ist auch vom höchsten Rang, dass diese Ideologien einen Kerngedanken haben, der zu Vereinheitlichung verschiedener Gruppen führt. Manche Forscher im Bereiche von Takfiri-Gruppen vertreten die Meinung, dass diese Vereinheitlichung durch die Wiederbelebung des islamischen Kalifats entstanden ist. Trotzdem haben sie dieses Thema nicht ausführlich behandelt. Herr Sayyid Ali Moujani zählt zu den wenigen Forschern, der in seinem Buch trotz der zahlreichen Probleme und Einschränkungen dieses Thema gründlich erforscht hat. Er hat nicht nur die äußerlichen Faktoren untersucht, die auch wert sind, sondern er hat die innerlichen Faktoren und den Hintergrund der Wiederbelebung des islamischen Kalifats genau erforscht.

Die Wiederbelebung des islamischen Kalifats und im Folge davon die Entstehung der Gruppen wie ISIS kann man als ein Ergebnis der vorhandenen sozialen und politischen Identitätskonflikte und Spannungen feststellen, deren Wurzeln in den äußerlichen und innerlichen Faktoren zu finden sind. Diese Spaltungen haben zu einem Abgrund geführt, in dem diese Vereinheitlichung wie das verborgene Feuer unter der Asche eine große Region in Brand gesetzt hat. Der Autor hat diese Spaltungen wie die Spaltungen zwischen den Regierungen und dem Volk, der Tradition und dem Modernismus, den Reichen und Armen, der innerlichen und äußerlichen Gesetzmäßigkeiten der Regierungen, dem mittelmäßigen und radikalen Islam, unter den Völkern und Sippen, die Spannungen bei der unpassenden Auslandspolitik im Bezug auf die tatsächlichen Begebenheiten und hinsichtlich der vorhandenen Möglichkeiten, Spannungen wegen der aktiven Ideologien und Enttäuschungen u. ä. sachgerecht dargestellt und

die Ansicht vertreten, dass diese Spannungen zu größeren Konflikten geführt haben. Die meisten Politiker und Experten haben diese Probleme ignoriert, sodass die Takfiri-Gruppen in den islamischen Ländern blitzartig entstanden sind.

Sayyid Ali Moujani hat mit seiner Forschung über die Wurzeln der Wiederbelebung des islamischen Kalifats ein Werk verfasst, das noch ein brennendes Thema in der Weltpolitik ist. Wie oben erwähnt, liegt es darin, dass diese Forschung keine bibliografische Forschung nach den Internetdaten sowie der Sekundärliteratur ist, sondern der Autor hat bei seinen Reisen viele Interviews gemacht und die Entwicklungen selber beobachtet. Diejenigen, die westasiatische Region und vor allem die Nomadenvölker in dem Irak und Syrien genau kennen und in diesem Bereich erforscht haben, wissen sicherlich, dass dieses Buch die Mängel an Büchern und die Lage der Leute, die an Armut leiden, am besten beschreibt, sodass man dieses Buch als eine gute Einführung in das Thema bezeichnen kann.

Zudem ist einer der weiteren Vorteile dieses Buches, dass der Forscher das Thema interdisziplinär behandelt hat, da die meisten Bücher in diesem Bereich einseitig das Problem beobachtet haben. In diesem Buch hat der Autor versucht, die verschiedenen Forschungsrichtungen wie Anthropologie, Soziologie, Geschichte, Geopolitik, internationale Beziehungen heranzuziehen, um eine wirklichkeitsnahe Analyse zu präsentieren. Nicht zuletzt ist es hier noch zu erwähnen, dass der Autor die westasiatischen Sprachen beherrscht und daher die Primärliteratur am besten kennt, die Interviews auf Muttersprache der Bewohner dieser Region durchführt und so die Bedeutungen der Ausdrücke richtig erkannt hat. Zu den anderen Vorteilen des Buches gehört ebenso die einfache Schilderung, da es in solchen Büchern öfters um die Methode und den Inhalt geht und die Einfachheit vernachlässigt wird. Daher kann man auch behaupten, dass der Autor dieses Buch einer breiten Leserschaft zugänglich gemacht hat.

Erwähnenswert ist es, dass nicht genügend Aufmerksamkeit auf manche Ereignisse und Strömungen geschenkt sind, die sicherlich zu dem besseren Verständnis der Lage führen könnten. Darunter sind die Einflüsse und Auswirkungen der Muslimbrüderschaft und der Bewegungen wie Wahhabiten auf die Wiederbelebung des islamischen Emirats und Kalifats zu erwähnen, deren Ideologien und Maßnahmen anscheinend zur

Entstehung dieser Lage beigetragen haben, aber in einer schwierigen Situation und Wahl der Politik oder der Religion geraten sind.

Obwohl in dem Buch versucht wurde, auf die äußerlichen Wurzeln der Wiederbelebung des islamischen Kalifats hinzudeuten, wäre jedoch besser, wenn der Autor im Hinblick auf Begriffe wie der neue und alte Kolonialismus sowie die überregionale Macht der Islamischen Republik Iran hingewiesen hätte, zumal das Buch auch Leser in anderen Regionen finden kann.

Zum Schluss kann man daraus die Konsequenz ziehen, dass das Buch *Die Wurzeln der Wiederbelebung des islamischen Kalifats und dessen geopolitische Auswirkungen* ein wertvolles Buch ist und seine Leser unter den Experten, Politikern und Forschern im Bereiche der westasiatischen Region finden kann. In der Hoffnung darauf, dass man durch diese und weitere Forschungen, die zu dem besseren Verständnis der historischen Ereignisse beitragen können, einen dauerhaften Frieden und die Stabilität in der Region erreichen kann.

Neuerscheinungen

Durch Leiden im Tiegel wird das Gold geläutert¹

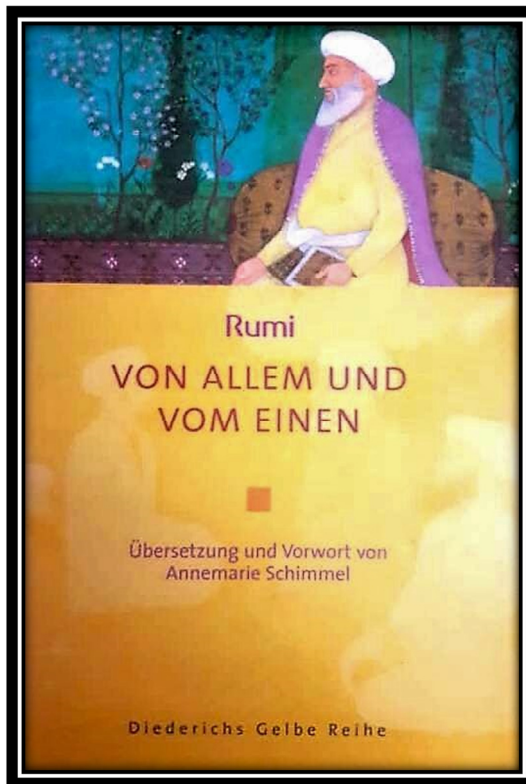
Maulana Dschelaladdin Rumi: *Von Allem und vom Einen*. Aus dem Persischen übersetzt von Prof. Annemarie Schimmel, Diederichs Verlag, München, 2008.

Fīhi mā Fīhi „Darin ist, was darin ist“ gilt als eine Sammlung der Gespräche und Briefe von Rumi in seinen letzten Lebensjahren, in denen dieser im Osten und Westen bekannteste Dichter und Mystiker der islamischen Welt durch einfache Beispiele und in einer einfachen Sprache seine Betrachtungen und Einsichten darstellt. Dieses imposante Prosawerk ist noch heute eine richtige Einführung in das Werk und Leben des Mystikers Rumi. Daher hat Prof. Annemarie Schimmel, die bekannteste zeitgenössische Übersetzerin und Forscherin im Bereiche der persischen mystischen Dichtung und die Autorin von mehreren Werken über Rumi wie *Rumi: Ich bin Wind und du bist Feuer* (1978) und vor allem *The Triumphal Sun* (1993), hier versucht, den Hintergrund des Werkes zu erforschen und die Zitate aus dem Koran und aus den anderen Quellen genau zu erklären, damit die Aufmerksamkeit der Leserschaft auf den wahren Hintergrund solcher Werke gelenkt wird. So wird hier auf ein Sonderphänomen in der persischen und überhaupt mystischen Dichtung, nämlich „Koranisierung des Gedächtnisses“, wie es Paul Nwiya bezeichnet hat, und die Überlieferungen hingewiesen. Das „Verzeichnis der Koranzitate“ und das „Verzeichnis der Traditionen“, die am Ende des Buches und im Anhang vorhanden sind, können als ein Wegweiser für diejenigen Leser gelten, die sich für dieses „unerschöpfliches Schatzhaus“ der persischen Poesie interessieren.

¹ Seyed Saied Firuzabadi, Assistentprofessor für Germanistik, Islamic Azad University, Tehran, Central Branch.

In diesem Werk werden alle möglichen Beispiele aus dem Alltagsleben wie die Sonne am Himmel, Astronomie, Elemente, Architektur, Alchemie, Tierwelt und die Jahreszeiten herangezogen, um die komplizierten Begriffe zu erläutern. Wie die Übersetzerin in ihrem ausführlichen Vorwort zu dem Buch erwähnt hat, gibt es zahlreiche ähnliche Begriffe wie „Ewigkeit der Welt“, die auch in der christlichen Theologie zu der gleichen Zeit im Kampf gegen die Philosophen wie Averroisten behandelt worden sind.

Die Übersetzung dieses aus einer Einführung und sechsundsechzig Kapiteln bestehenden Buches, das „den Übersetzer fasziniert hat“, ist eigentlich die Fortsetzung einer Übersetzungstradition im deutschen Sprachraum, die ihren Weg mit Friedrich Rückert im 19. Jahrhundert und der Übersetzungen der Ghaselen aus dem *Diwan* gefunden hat. Die Schönheit der Sprache und die einfachen Erläuterungen der geheimnisvollen Lehren der islamischen Mystik können sicherlich dazu beitragen, dass diese Lehren heutzutage noch besser verstanden werden.



Bildliche Darstellung einer zeitlosen Botschaft¹

Märtyrer aus Liebe. 40 Miniaturen zu Aschura. Von Schah Mahmud Muammadjanov. Bremen: Verlag Eslamica in Zusammenarbeit mit der Kulturabteilung der Botschaft der Islamischen Republik Iran – Berlin, 2018.

Die persische Miniaturmalerei hat sich im Laufe der Zeit weiterentwickelt. Thematisch gesehen, dienen die Minaturgemalden dazu, die Geschichten und vor allem die Epen zu illustrieren und bildlich darzustellen. Diese Epen haben ihre Wurzeln in den nationalen oder religiösen Geschichten. Diese Geschichten bringen mit sich Botschaften, die zur Beständigkeit der heroischen Ereignissen, dem Kulturstolz oder der Perfektion der Sprache, Kultur und Identität führen. Trotzdem sind in der Zivilisationsgeschichte der Menschen die Legenden vorzufinden, die nicht zur Formung der Sprache oder einer Kultur dienen, sondern vielmehr in denen eine hochwertige und zeitlose Botschaft liegt. Wie im Vorwort des Buches behauptet wird, ist noch Aschura eines der größten Ereignisse in der Geschichte des Islam. Diese sich vor 1378 Jahren ereignete Begebenheit ist weder eine große und pompöse Darstellung einer brutalen Schlacht, die damals in einem bestimmten Gebiet geschehen ist, noch ein langer und überaus detaillierter Bericht mit klangvollen Formulierungen, sondern eine einfache Erzählung über die Bemühungen eines Menschen, Freiheit und Unabhängigkeit zu bewahren. Die symbolhafte Bedeutung von Aschura ist noch in der islamischen Welt ganz klar: Widerstand gegen Unterdrückung, Demütigung und Erniedrigung zu leisten, wobei die Hauptfigur Imam Hussein (a.), Enkel des Propheten (s.

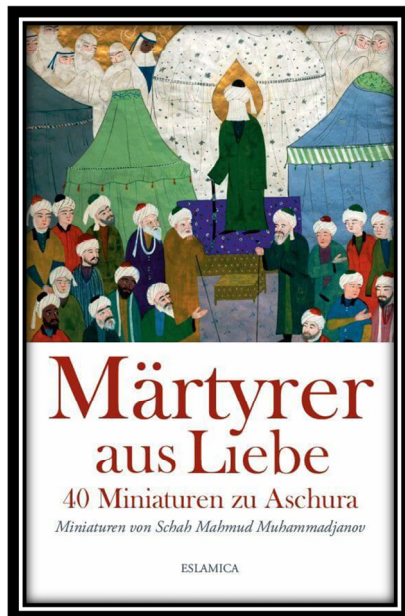
¹ Seyed Saied Firuzabadi, Assistentprofessor für Germanistik, Islamic Azad University, Tehran, Central Branch.

a.), sich aufopferte, damit die religiösen Werte seines Großvaters nicht in Vergessenheit geraten.

Diese wunderschöne Sammlung der Miniaturen besteht aus 40 Bildern, die zum ersten Mal präsentiert werden. Der Verfasser des Vorwortes, Herr Sayyid Ali Moujani, Kulturrat der Botschaft der Islamischen Republik Iran – Berlin, erzählt einfach, wie die Idee des Buches entstanden ist. Der Künstler Schah Mahmud Muhammadjanov hat im Jahre 1997 mit Herrn Ali Mojani darüber gesprochen, wonach der Künstler seine Vorbereitung erklärte, Aschura, welches mit Imam Husseins (a.) Ausreise aus Medina seinen Anfang und mit der Rückkehr der Gefangenenkarawane von Kerbela nach Medina, unter Führung der Herrin Zaynab (a.) sein Ende nahm, in vierzig Miniaturen darzustellen.

Schah Mahmud Muhammadjanov, geboren am 27. April 1954 in Taschkent – Usbekistan, ist ein bekannter zeitgenössischer Künstler der islamischen Welt mit Schwerpunkt Miniaturen und Buchgestaltung. Er hat Kunst studiert und ist an der Akademie der Wissenschaften Usbekistan im Institut für Orientstudien tätig.

Die wunderschönen Miniaturen des Buches sind mit Erläuterungen versehen, die dem Leser das Verständnis der Themen erleichtern können.



Die zweite internationale Konferenz: Islamische Wissenschaften, Ethik und Kunst in der schiitischen Welt¹

Die zweite internationale Konferenz über islamische Wissenschaften, Ethik und Kunst in der schiitischen Welt wurde am 18. und 19. Oktober 2018 in der Bibliothek von Prof. Abdoljavad Falaturi an der Universität Köln und in Zusammenarbeit mit der Kulturabteilung der Botschaft der Islamischen Republik Iran – Berlin und dem Lehrstuhl für Islamwissenschaft an der Universität Köln veranstaltet.

An dieser Konferenz haben mehr als 40 Forscher und Wissenschaftler aus verschiedenen Ländern wie Deutschland, dem Iran, dem Libanon, Ägypten, Irak, Jordanien, den USA, England und Kanada teilgenommen. Der Anlass war der 50. Jahrestag der Gründung der ersten Schia-Bibliothek in Europa durch den verstorbenen Prof. Dr. Abdoljavad Falaturi. Die wichtigsten Themen dieser Konferenz waren die Folgenden: Die Beziehung der Schiiten zu Medina vor allem das Erbe der „Schiitischen Identität“ in Medina: Das al-Baqi-Friedhof; Schiitische Schulen in Medina in den ersten Jahrhunderten des Islam; die Beziehung zwischen den schiitischen Imamen und den Pilgern, den zeitweiligen Bewohnern und den Bewohnern von Medina; Übertragung des wissenschaftlichen, philosophischen, theologischen und juristischen Denkens durch die Pilger der Prophetenmoschee; Kunst unter Schiiten mit Wohnsitz in Medina: Literatur und Architektur.

Am 18. Oktober hat Frau Prof. Dr. Katajun Amirpur, Professorin der

¹ Übersetzt von Seyed Saied Firuzabadi, Assistentprofessor für Germanistik, Islamic Azad University, Tehran, Central Branch.

Islamwissenschaft an der Universität Köln, den Eröffnungsvortrag unter dem Titel „Die Schia-Bibliothek von Abdul-Djavad Falutri an der Universität Köln“ gehalten. Diese einzigartige Bibliothek für die schiitischen Studien ist eigentlich die erste in Europa gegründete Bibliothek in diesem Bereich.

Daher wurde gleich danach und am 18. Oktober der nächste Vortrag im Rahmen der Relevanz dieser Bibliothek von Dr. Ahamd-Ali Heydari, Prof. an der Universität Allameh Tabataba'i zu Teheran, unter dem Titel „Erläuterung der moralischen Grundsätze des Handelns des Propheten Muhammad in Medina aus der Sicht der existenziellen Ethik“ gehalten.

Der nächste Redner war Herr Prof. Dr. Roland Pietsch, Professor an der Ukrainischen Freien Universität München, der viele Essays über die Schiiten und vor allem über die islamische Mystik geschrieben hat. Prof. Dr. Pietsch hat über „Julius Wellhausen und seine Medina-Studien“ gesprochen.

Der nächste Forscher aus dem Iran war Herr Dr. Mohsen Alviri (Khandan), Professor an der Baqir al-'Ulum Universität zu Qum, der über „Die Geschichte der vorislamischen Zeit in den Überlieferungen von Imam Baqirs“ gesprochen hat.

Die in dieser Konferenz behandelten Themen sind deshalb sehr wichtig, weil heutzutage eine der wichtigsten geografischen Identitätsfragen der Schiiten in Medina und vor allem im Friedhof al-Baqi' zu beantworten ist. In den letzten zwei Jahrhunderten wurde dieser Friedhof aus verschiedenen Gründen zerstört. Daher hat Herr Adam Bobeck, Universität Leipzig, seine Rede unter dem Thema „Die Dekonstruktion der Geschichte: Raum, Identität und Ğannat al-Baqi'“ gehalten. „Wiederbau von Ğannat al-Baqi'“ war der Titel des Vortrags von Herrn Mohdzuhair Hussaini, New York Institute of Technology, in dem wieder die Relevanz dieses Friedhofs behandelt wurde. Die jetzige Situation des Friedhofs Ğannat al-Baqi' sowie dessen Zerstörungen zur Beseitigung der Identität dieser heiligen Orte im Laufe der Zeit zeigen, dass alle Institutionen, die im Bereich der Kulturerbe in der islamischen Welt aktiv sind, wie UNESCO sich darum bemühen sollen, dass diese Orte vor der völligen Zerstörung wiederaufgebaut werden.

Die Universität Köln hat ebenso den Rednern und Teilnehmern ein Zertifikat verliehen. Die zweite internationale Konferenz war eigentlich eine gute Gelegenheit zum Austausch der Gedanken über die schiitischen Fragen, die in Erinnerung an den verstorbenen Prof. Dr. Falutri veranstaltet wurde.