

اشپكتروم ایران

نشریه علمی - پژوهشی

رایزنی فرهنگی جمهوری اسلامی ایران در آلمان

SPEKTRUM IRAN

Zeitschrift für islamisch-iranische Kultur

Nr. 2/2023
36. Jahrgang



SPEKTRUM IRAN

Zeitschrift für islamisch-iranische Kultur

36. Jahrgang 2023, Heft 2

ISSN 0934-358X

Online-ISSN: 3051-925X

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.irankultur.com

Geschäftsführung

Dr. Younes Nourbakhsh

Schriftleitung

Dr. Ahmadali Heydari

Wissenschaftlicher Beirat

Prof. Jale Amouzgar Yegane: Professorin für alte Kulturen und Sprachen, Universität

Teheran; Professor of Ancient Cultures and Languages, University of Tehran, E-mail:

lit_ad@ut.ac.ir, <https://ut.ac.ir/fa/page/3565/>

Prof. Em. Dr. Hans-Georg Ebert: Professor a.D. Universität Leipzig; Professor Emeritus,

University Leipzig, E-mail: hgebert@uni-leipzig.de, [https://www.gkr.uni-](https://www.gkr.uni-leipzig.de/index.php?id=13465)

[leipzig.de/index.php?id=13465](https://www.gkr.uni-leipzig.de/index.php?id=13465)

Dr. Seyed Saied Firuzabadi: Associate Professor für Deutsche Sprache und Literatur,

Islamische Azad-Universität Teheran; Associate Professor for German Language and

Literature, Islamic Azad University of Tehran, E-mail: sae.firoozabadi@iauctb.ac.ir,

[https://ctb.iau.ir/faculty/s-firoozabadi-germany/ fa](https://ctb.iau.ir/faculty/s-firoozabadi-germany/fa)

Prof. Dr. Jürgen Wasim Frembgen: Professor a.D. Universität München; Professor

Emeritus, Ludwig-Maximilians-University Munich, E-mail: jsfrembgen@t-online.de,

[https://www.naher-osten.uni-muenchen.de/personen/ehemalige/](https://www.naher-osten.uni-muenchen.de/personen/ehemalige/frembgen/index.html)

[frembgen/index.html](https://www.naher-osten.uni-muenchen.de/personen/ehemalige/frembgen/index.html)

Prof. Ahmadali Heydari: Professor für Philosophie, Allameh Tabataba'i Universität;

Professor of Philosophy, Allameh Tabataba'i University, E-mail: aah1342@yahoo.de,

<https://aris.atu.ac.ir/aaheydari>

Prof. Dr. Birgitt Hoffmann: Professor a.D. Universität Bamberg; Professor Emeritus, University Bamberg, E-mail: birgitt.hoffmann@uni-bamberg.de, <https://www.uni-bamberg.de/iranistik/team/emeriti/prof-dr-birgitt-hoffmann/>

Dr. Seyed Mohammadreza Hosseini Beheshti: Associate Professor für Philosophie, Universität Teheran; Associate Professor of Philosophy, University Tehran, E-mail: mrbeheshti@ut.ac.ir, <https://rtis2.ut.ac.ir/cv/mrbeheshti/?lang=fa-ir>

Prof. Mahmoud Jaafari-Dehaghi: Professor für alte Kulturen und Sprachen, Universität Teheran; Professor of Ancient Cultures and Languages, University of Tehran, E-mail: mdehaghi@atu.ac.ir, <https://rtis2.ut.ac.ir/cv/mdehaghi/?lang=fa-ir>

Dr. Younes Nourbakhsh: Associate Professor für Religions- und Kultursoziologie Universität Teheran; Associate Professor for Sociology of Religion and Culture University of Tehran, E-mail: ynourbakhsh@ut.ac.ir, <https://profile.ut.ac.ir/fa/~ynourbakhsh/publications>

Prof. Dr. Roland Pietsch: Professor a.D. Ludwig-Maximilians-Universität München; Professor Emeritus, Ludwig-Maximilians-University Munich, E-mail: roland.pietsch@t-online.de, <https://www.sudetendeutsche-akademie.eu/GW/PietschR.php>

Prof. Dr. Jens Scheiner: Professor für Islamwissenschaft, Universität Göttingen; Professor of Islamic Studies, University Göttingen, E-mail: jschein@uni-goettingen.de, <https://www.uni-goettingen.de/de/639554.html>

Seitenlayout

Zeinab Farkhondeh Zadeh

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

Spektrum Iran

Jahresabonnement 60 €

Verlag Eslamica m-haditec GmbH
Zum Huchtinger Bahnhof. 31, 28259 Bremen
Telefon: 0421 16112763;
E-mail: info@eslamica.de
www.eslamica.de

Besuchen Sie unsere Internetseite
www.spektrum-iran.de

Inhalt

Islamische Philosophie und das Verhältnis zwischen Iran und Europa Reza Davari Ardakani	1
Abhandlung zum Roman „Der Herbst ist die letzte Jahreszeit“ von Nasim Mar’ashi Basierend auf der Kritik der Statustheorie der Frau Mohammad Fallah / Ahmadreza Nazari Charvadeh / Bahram Khoshnoudi ..	13
Untersuchung der „Formal-Ästhetischen Äquivalenz“ anhand von Beispielen von Parvin Etesami’s Gedichten in deutschen Übersetzungen Faranak Hashemi	35
Iranischer Nietzsche: Ein Blick auf Nietzsches Rezeption im Iran Ahmadali Heydari / Navid Ghaffari / Amin Dorosti	69
Analyse der grundlegenden und philosophischen Auseinandersetzungen bei der Entwicklung von Bildungstechnologie im Iran im Hinblick auf die innovative Rolle neuer wissenschaftlicher Unternehmen Seyyede Mina Lezgee / Hossein Tajarenejad Abdollahi	101
Die Bedeutung und Semiotik der Verschleierung von Frauen in verschiedenen Gesellschaften und Epochen Younes Nourbakhsh	119
Das Heldenbuch von Iran; Josef Görres und seine Übersetzung von Abū’l Qāsim Firdousī’s Šahnāma (Buch der Könige) Roland Pietsch	145
Auf den Spuren des Persischen in der englischen und deutschen Gegenwartssprache: Eine schulsprachenpolitisch motivierte Selektion von Lehnwörtern aus einer orientalischen Herkunftssprache Mehrdad Saeedi	173
Das technische Erbe Deutschlands in der iranischen Moderne in Bezug auf der Teheraner Gewerbschule Yasna Shenavaie / Ahmadali Heydari	199
Die Bedingungen für die Möglichkeit menschlicher Solidarität basierend auf den Meinungen von Rorty und Rumi Alireza Omidbakhsh / Fazel Asadi Amjad / Mohammad Reza Yarahmadi ..	243
Gedenkfeier von Dr. Faramarz Behzad Melika Torkman Boutrabi / Lina Shahraki	273
Englische Abstrakte	281
Persische Abstrakte	295

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		ṯ	ṯ
ج		ǰ	ǰ
چ	(nur pers.)	-	č
ح		ḥ	ḥ
خ		ḫ	ḫ
د		d	d
ذ		ḏ	ḏ
ر		r	r
ز		z	z
ژ	(nur pers.)	-	μ
س		s	s
ش		š	š
ص		ṣ	ṣ
ض		ḏ	z
ط		ṭ	ṭ
ظ		ẓ	ẓ
ع		ʿ	ʿ
غ		ġ	ġ
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
-(Fatha)		a	a
-(Kasra)		i	e oder i
-(Damma)		u	o oder u
-(Hamza)		ʿ	ʿ
-(Waşla)		ʿ- oder -ʿ	ʿ- oder -ʿ
ا / آ	Arab./pers. Endung	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.)

Islamic Philosophy and the Relationship Between Iran and Europe

Reza Davari Ardakani ¹

(PP. 1-12)

Received: 08.08.2023; Accepted: 15.09.2023

Abstract English

Islamic Philosophy and the Relationship Between Iran and Europe

The writer has focused on the past and the future of the intercultural stance in Islamic philosophy. One of the important points in this paper is the expression of the differences between Islamic philosophy and its Greek teachers. The writer, by relying on the importance and influence of history, draws attention to the fact that the philosophies of Plato and Aristotle were tied to the Greek Paideia and this way they could present exceptional plans for the Athenian city state. According to this point, the writer focused on the hidden possibilities of the history of Islamic thought. Greek metaphysics has been accepted outside Europe in the Islamic, Iranian world and had led to a philosophy that, though being tied to its Greek founders, has brought about specific innovations. This has led to influential accomplishments in connection to the Islamic and Iranian tradition and in this paper, we try to give an analytical report of these interactions to find the connecting points it has with world philosophy.

Keywords:

Islamic philosophy, Greek philosophy, intercultural thought, innovations in Islamic philosophy, historical thought, culture and civilization.

1. Teheran Universität und ehemaliger Präsident der Iranischen Akademie der Wissenschaften, Tehran, Iran,
✉ rdavari@ias.ac.ir.

<https://doi.org/10.22034/spektrum.2023.193265>



Copyright © The Author(s);

This is an open access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License (CC-BY-NC: <https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/legalcode.en>), which permits use, distribution, and reproduction in any medium, provided the original work is properly cited and is not used for commercial purposes

فلسفه اسلامی و نسبت میان ایران و اروپا

رضا داوری اردکانی^۱

(صص 1 تا 12)

تاریخ دریافت: 2023/08/08؛ تاریخ پذیرش: 2023/09/15

چکیده

نویسنده در این تحلیل به گذشته و آینده‌ی جایگاه میان‌فرهنگی در فلسفه‌ی اسلامی پرداخته است. از ملاحظات مهم در این نوشتار بیان تفاوت‌ها میان فلسفه‌ی اسلامی و معلم‌های یونانی آن یعنی متفکران یونان باستان است. نویسنده بر مبنای اهمیت و تأثیر تاریخ به این نکته پرداخته است که فلسفه‌های افلاطون و ارسطو عمیقاً در پیوند با پایداری یونانی بوده‌اند و بر همین مبنا طرح‌های ممتازی را برای دولت‌شهر آتنی پدید آورده‌اند. مقاله بر مبنای همین توجه، به امکانات نهفته در تاریخ تفکر اسلامی پرداخته است. مابعدالطبیعی‌ی یونانی بیرون از اروپا در سرزمین اسلامی ایرانی پذیرفته شده است و بدین ترتیب، فلسفه‌ای پدید آمده است که به‌رغم پیوند عمیقش با موسسان فلسفه‌ی یونانی ابداعات نوینی را نیز پرورانده است. این سابقه در تماس با سنت تفکر اسلامی و ایرانی دستاوردهای قابل ملاحظه‌ای داشته که این گزارش تحلیلی آن‌ها را مد نظر قرار داده است و بر مبنای آن نقاط اتصال و پیوند با فلسفه جهان را می‌جوید.

کلیدواژه‌ها

فلسفه‌ی اسلامی، فلسفه‌ی یونانی، اندیشه‌ی میان‌فرهنگی، ابداعات فلسفه‌ی اسلامی، تفکر تاریخی، فرهنگ و تمدن.

۱. استاد دانشگاه تهران و رییس سابق فرهنگستان علوم ایران،
رایانامه: rdavari@ias.ac.ir

Original Research Paper

Islamische Philosophie und das Verhältnis zwischen Iran und Europa

Reza Davari Ardakani¹

(PP. 1-12)

Empfangen: 08.08.2023; Akzeptiert: 15.09.2023

Abstract Deutsch

Der Autor konzentriert sich auf die Vergangenheit und Zukunft der interkulturellen Perspektive in der islamischen Philosophie. Ein zentraler Punkt dieses Beitrags ist die Darstellung der Unterschiede zwischen der islamischen Philosophie und ihren griechischen Lehrern. Der Autor hebt, unter Bezugnahme auf die Bedeutung und den Einfluss der Geschichte, hervor, dass die Philosophien von Platon und Aristoteles eng mit der griechischen *Paideia* verbunden waren, wodurch sie außergewöhnliche Konzepte für den Stadtstaat Athen entwickeln konnten.

In diesem Zusammenhang richtet der Autor den Fokus auf die verborgenen Potenziale in der Geschichte des islamischen Denkens. Die griechische Metaphysik wurde außerhalb Europas, insbesondere in der islamischen und iranischen Welt, aufgenommen und führte zu einer Philosophie, die trotz ihrer Verbindung zu den griechischen Begründern spezifische Innovationen hervorgebracht hat.

Diese Entwicklungen haben zu einflussreichen Errungenschaften in Verbindung mit der islamischen und iranischen Tradition geführt. In diesem Beitrag wird versucht, eine analytische Darstellung dieser Interaktionen zu geben, um die Verbindungspunkte zur Weltphilosophie aufzuzeigen.

Schlüsselwörter

Islamische Philosophie, griechische Philosophie, interkulturelles Denken, Innovationen in der islamischen Philosophie, historisches Denken, Kultur und Zivilisation.

1. Teheran Universität und ehemaliger Präsident der Iranischen Akademie der Wissenschaften, Tehran, Iran,
✉ rdavari@ias.ac.ir.

<https://doi.org/10.22034/spektrum.2023.193265>



Copyright © The Author(s);

This is an open access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License (CC-BY-NC: <https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/legalcode.en>), which permits use, distribution, and reproduction in any medium, provided the original work is properly cited and is not used for commercial purposes.

Es ist mir eine große Freude, dass ich die Gelegenheit habe, hier einige Punkte bezüglich Vergangenheit und Zukunft der interkulturellen Situation in der islamischen Philosophie erörtern und auf deren Unterschiede zur Philosophie ihrer griechischen Lehrer bzw. der Begründer der Philosophie eingehen zu können. Ich bedauere, dass ich an Ihrer wichtigen Tagung nicht teilnehmen kann. Gerne hätte ich das unvergessliche Treffen mit Prof. Georg Stengers wiederholt und wäre jetzt gern bei ihm sowie den anderen verehrten teilnehmenden Professoren und Forschern.

Wir wissen zu welchem großen Wandel die Philosophie in der Menschheitsgeschichte beigetragen und welche große Wirkung sie auf die Annäherung der Kulturen und das Entstehen einer Weltkultur gehabt hat. Es ist zwar richtig, dass das Geschichtsdenken am Anfang des philosophischen Denkens keine große Bedeutung hatte und erst in der Neuzeit entstanden ist, aber die Philosophie gehörte schon seit ihrem Anfang zu Geschichte und Kultur. Der Blick auf die Werke von Platon und Aristoteles zeigt, dass ihr Denken offensichtlich auf die griechische *Paideia* gerichtet ist, um die beste Lebensweise in der bestmöglichen Polis zu entwerfen. Wenn Aristoteles sagt, dass die Theologie die ehrwürdigste Wissenschaft sei, denn sie sei ein nutzloses Wissen, dann will er damit nicht sagen, dass diese Wissenschaft sich nicht auf die Existenz und das Leben des Menschen beziehe, sondern Aristoteles war der Ansicht, dass die Vollendung des Menschen nicht im Nützlichen liege, sondern darüber hinausgeht. Die Wissenschaft besteht für den Philosophen nicht aus verschiedenen und voneinander getrennten wissenswerten Dingen, sondern die Wissenschaft stellt für ihn eine Einheit dar, die die verschiedenen Grade des Seins von den niedersten Stufen bis zu den höchsten umfasst. Als unsere Vorfahren in Persien sich der griechischen Philosophie widmeten und begannen, sich diese anzueignen, (und diese Zuwendung ist an sich ein bedeutendes Ereignis und soll eigens überlegt werden), dann haben sie die Substanz der griechischen Philosophie zwar bewahrt, deren Grundlagen und Probleme jedoch entsprechend dem Verständnis ihrer eigenen Welt begriffen und interpretiert. So entstand die islamische Philosophie aus der Begegnung von zwei Kulturen und zwei Weisen des Geistes, die wesentlich unterschiedlich waren. Einige Philosophen und Autoren haben diesen wesentlichen Unterschied ausdrücklich hervorgehoben. Die zwei Weisen des Geistes näherten sich durch die islamische Philosophie an und erreichten dadurch die Möglichkeit, miteinander ins Gespräch zu kommen. Angesichts dessen ist die

Islamische Philosophie und des Verhältnisses zwischen Iran und Europa

islamische Philosophie an sich eine interkulturelle Philosophie. Nach Platon und Aristoteles bzw. seit den Stoikern und Plotin sind alle Philosophien bereits interkulturell. Allerdings, in Zeiten in denen die Philosophie in Starrheit und Äußerlichkeit gerät, verliert sie ihre kulturelle Kraft. Derzeit schwächt sich die Kraft der Philosophie ab, aber man kann weiterhin auf die Wirkung dieser Kraft hoffen. Es wäre wünschenswert, wenn die Philosophen gemeinsam über die geistige Situation in den weniger entwickelten Ländern und deren Verhältnis zur westlich-modernen Welt nachdenken würden und dabei die Bedingungen der Möglichkeit für einen Ausweg aus der Unterentwicklung untersuchen würden. Unterentwicklung ist nicht nur eine Angelegenheit dieser oder jener Region, vielmehr hängt das Schicksal der heutigen Welt davon ab. Unterentwicklung beschränkt sich nicht nur auf die wirtschaftliche und soziale Ebene, sondern sie ist eine kulturelle, insbesondere eine interkulturelle Angelegenheit. Die unterentwickelten Länder sind zwischen der alten und neuen Welt stehen geblieben und bedürfen eines Denkens, das ihnen einen Ausweg aus dieser Lage zeigen kann. Aus diesem Grund braucht die ganze Welt und brauchen wir alle die Philosophie. Wir können daher unsere Hoffnung auf die Philosophie nicht aufgeben.

Wie Sie schon wissen, ist die griechische Metaphysik außerhalb Europas nur in der iranisch-islamischen Welt aufgenommen worden. Dadurch konstituierte sich eine Philosophie, die in ihrer tausendjährigen Geschichte trotz ihrer Verbundenheit mit den Lehren der griechischen Lehrer etwas Neues entworfen hat. Auf wenigen Seiten können freilich nicht alle Probleme der islamischen Philosophie benannt werden. Da jedoch alle metaphysischen Probleme zusammenhängen, kann man durch die Angabe der Prinzipien der Philosophie in ihrer jeweiligen Epoche das Wesen und das Ziel der jeweiligen Philosophie begreifen und darstellen. Die Schwierigkeit liegt aber darin: Wenn die Philosophie als System zusammenhängender Aussagen und Problemlösungen verstanden wird, wird ihr Fundament bzw. ihr Anfang nicht mehr zureichend in Betracht gezogen. Die Gelehrten der islamischen Philosophie kennen zwar die Grundlagen und Probleme dieser Philosophie, aber für sie war es kaum von Bedeutung, wie und auf welchen Fundamenten die islamische Philosophie beruht, welche Elemente unter ihnen die wesentlichsten sind, woher sie stammen und nicht zuletzt welcher Wandel sich dadurch in der Sprache der Philosophie, d.h. deren Begriffe und Aussagen vollzogen hat. Daher haben einige Orientalisten die islamische Philosophie als eine bloße Nachahmung der griechischen Philosophie bezeichnet. Sie reduzieren die Differenzen darauf,

dass die Philosophen der islamischen Welt einige griechische Lehren lediglich frisiert haben, um die islamischen Dogmen äußerlich nicht zu verletzen. Wenn sich diese Orientalisten nur einmal gefragt hätten, was denn das Motiv der islamischen Welt war, sich überhaupt der griechischen Philosophie zu widmen und woher ursprünglich die Forderung nach dieser Zuwendung zur griechischen Philosophie kam! Es ist unbestritten, dass die Philosophen in der islamischen Welt die Philosophie von den Griechen gelernt haben, aber sie sind nicht in der Phase des Erlernens stehen geblieben und begnügten sich nicht mit dem erworbenen Wissen. Sie haben in Rahmen ihrer eigenen Welt und in einem Gespräch mit den griechischen Lehrern selbständig gedacht und gelangten dadurch zu einer Philosophie, die mit ihrer iranisch-islamischen Kultur im Einklang stand. Trotz dieses Wandels war weiterhin die Sachfrage nach dem Seienden und dessen wesentlichen Problemen leitend. Auch die Philosophen der islamischen Welt bezeichneten das Sein/das Seiende und dessen wesentliche Probleme als das Thema und das Problemfeld der Philosophie, aber es zeigte sich in ihren Augen anders. Die andere Perspektive auf dieses Problem entsprach der iranisch-islamischen Welt und ihrer Kultur. Dennoch gingen die Übereinstimmungen soweit, dass die Philosophie in der islamischen Welt nicht mehr fremd war und die philosophische Bildung an den religiösen Schulen - zumindest in unserem Land - einheimisch wurde. Mit diesem Prozess ging natürlich einher, dass einige die globale und interkulturelle Substanz der Philosophie vergessen haben und die Philosophie in der islamischen Ära zum Beispiel nicht als eine Anpassung der Philosophie an die islamischen Prinzipien und Dogmen angesehen haben, sondern als eine von der griechischen Philosophie gänzlich verschiedene und in diesem Sinne eigens ausgezeichnete Philosophie betrachteten. Allerdings haben weder diejenigen, die die islamische Philosophie als eine bestimmte Spielart des Denkens und eine bestimmte Einstellung betrachteten, noch diejenigen, die diese Philosophie vollkommen selbständig nannten, die Tiefe der Sache verstanden oder die Folgen ihrer Auffassung gesehen. Philosophie ist nicht bloß die Summe richtiger Aussagen über das Sein und dessen wesentliche Attribute, sondern ein geschichtliches Denken. Wenn sich die Philosophen der islamischen Welt lediglich angesichts der Umstände in die Philosophie eingemischt hätten, dann hätte ihre Philosophie keine Ordnung, Harmonie und Ausgeglichenheit sowie keine geschichtliche Kontinuität und Dauer gehabt, sondern wäre eine Summe von unharmonischen Aussagen und Problemen gewesen, die keinen festen Grund gehabt hätte und somit durch jeden schwachen Gegenwind verschwunden

wäre. Die Philosophie in der islamischen Welt endete also nicht mit der Übersetzung und Vermittlung der Werke griechischer Philosophen, sondern erst dieser geschichtliche Blick auf das griechische Denken führte durch die neue Deutung der Prinzipien der Philosophie zur Entstehung einer anderen Form der Philosophie. Die Philosophen der islamischen Welt interpretierten die Probleme der griechischen Philosophie hinsichtlich neuer Prinzipien. Sie begründeten damit eine Philosophie, die wie jede andere Form derselben für ihre Begründer als die absolute und globale Philosophie schlechthin galt. Wir sollen dabei die Tatsache nicht außer Acht lassen, dass die Philosophie in der islamischen Welt einen schwierigen Weg zurückgelegt hat, bis sie eine relativ sichere und stabile Wohnstätte gefunden hat. Gegenüber denjenigen, die die Philosophie als griechisch und der gläubigen Weisheit fremd bezeichneten, verteidigten die Philosophen der islamischen Welt die Allgemeinheit und Wahrheit der Philosophie, sowie ihre Einheit mit der Religion. Für sie gehörte die Philosophie nicht Griechenland und überhaupt nicht irgendeiner bestimmten Kultur. Sie dachten nicht geschichtlich. Daher war es selbstverständlich, dass sie sich auch nicht über das Verhältnis der Philosophie zur Geschichte und Kultur geäußert haben. Die Einteilung der Epochen der Philosophie in die antike, mittelalterliche, islamische und neuzeitliche Philosophie ist erst in der Neuzeit vollzogen worden. Neben dieser Einteilung kann die tausendjährige Philosophie in der islamischen Welt als die „islamisch-iranische Philosophie“ bezeichnet werden. Angesichts der Tatsache, dass die meisten philosophischen Werke in der islamischen Ära auf Arabisch verfasst worden sind, haben einige diese Philosophie die „arabische Philosophie“ genannt. Wenn im letzten Jahrhundert die Differenzen über die islamische Philosophie sich darauf konzentrierten, ob sie eine bloße Nachahmung oder eine authentische Philosophie sei, ist in den letzten Jahrzehnten noch der weitere Konflikt hinzugekommen, ob sie wesentlich eine islamische, arabische oder iranische Philosophie sei. Dadurch haben sich die extremen Positionen vermehrt. Zuvor war die Bezeichnung „arabische Philosophie“ gebräuchlicher und auch heute wird diese Bezeichnung noch gelegentlich verwendet. Aber in den letzten Jahrzehnten hat das Adjektiv „islamisch“ zunehmend eine breite Akzeptanz gefunden. Dies könnte vielleicht damit gerechtfertigt werden, dass die Philosophie nicht in den arabischen Ländern und von arabischen Wissenschaftlern, sondern im Rahmen der iranisch-islamischen Welt, d. h. in dem geografischen Raum zwischen Syrdarja und dem Persischen Golf und zwischen Indus und Levante, wo die Sprache der Mehrheit Persisch war,

entstanden ist und dort auch klassifiziert, unterrichtet und entfaltet wurde. Es ist zu beachten, dass obwohl Arabisch die erste Sprache der islamischen Welt war, trotzdem Persisch die Muttersprache der meisten Philosophen war, d.h. sie haben auf Persisch gedacht und auf Arabisch geschrieben. Abgesehen von diesen Differenzen darüber die Bestimmung der islamischen Philosophie gehen wir davon aus, dass die Philosophie trotz ihres allgemeinen und globalen Wesens zugleich wesentlich zu einer Kultur und einer bestimmten Lebensweise gehört. Entsprechend der griechischen Philosophie, die u.a. auf die Verfassung einer gerechten Polis gerichtet war, dachte die islamische Philosophie über die Stellung des Menschen und seines Lebens innerhalb einer göttlichen, aber auch rationalen Ordnung nach. Die Philosophen der islamischen Welt haben das Denken über das Wesen der Seienden und Begriffe wie „Sein“, „Wesen“, „Ursache“, „Kausalität“, „Entstehung“, „Ewigkeit“, „Substanz“, „Akzidens“, „Veränderung“, „Bewegung“, „Ruhe“, „Ordnung der Polis“ sowie die moralischen Tugenden von den Griechen zudem einige Gedanken der Alexandriner, sowie im Allgemeinen die Debatten, die im Laufe von fünf Jahrhunderten nach Plotin in der Geschichte der Philosophie geführt wurden, aufgenommen. Daran, dass alle Philosophen in den letzten 2500 Jahren die Philosophie von den Griechen gelernt haben, lässt sich gar nicht zweifeln. Das Denken und die Weisheit sind jedoch umfassender als die Philosophie. Ihr Wirken lässt sich immer und überall in der Geschichte finden. Die Schwierigkeit besteht darin, dass die Erörterungen über das Sein, Wesen und Kausalität und im Allgemeinen diskursives und argumentatives Denken, sowie die praktische Philosophie und die politische Vernunft als Errungenschaften der Griechen gelten. Wenn einige Forscher das Griechisch-Sein der Philosophie nicht anerkennen, dann haben sie erstens das Denken überhaupt und die Weisheit mit der Philosophie und dem diskursiven Denken verwechselt und alle Denkweisen unter die Philosophie subsumiert. Zweitens glauben sie, das Griechisch-Sein der Philosophie komme der Anerkennung einer besonderen Fähigkeit für das griechische Volk und damit der Bevorzugung einer bestimmten Rasse gleich. Um diese strukturelle Anerkennung abzuschwächen wird bekräftigt, dass die Philosophie keinem bestimmten Volk gehöre. Mit der Feststellung, dass die Philosophie die Errungenschaft der Griechen sei, sei ihnen zufolge nicht die griechische Bestimmung der Philosophie zugegeben, sondern es sei lediglich eine selbstverständliche historische Feststellung, dass die Griechen das Glück gehabt hätten, dass die Philosophie zunächst in ihrer Geschichte entstanden sei. Diese Forscher argumentieren, dass wenn die Philosophie eine griechische

Islamische Philosophie und des Verhältnisses zwischen Iran und Europa

Bestimmung gehabt hätte, sie ausschließlich innerhalb Griechenlands fortgeführt hätte werden müssen, was nicht der Fall war. Also gehen wir davon aus, dass die Philosophie im Sinne des diskursiven Denkens die Errungenschaft der Griechen ist und nicht nur die Philosophen der islamischen Welt, sondern alle Völker der Welt die Philosophie von den Griechen gelernt haben, womit ein anderer Grundstein für ihr Leben und ihre Zukunft gelegt wurde. Philosophie ist nicht eine Wissenschaft, die man zur Anhäufung von Kenntnissen oder zur Umsetzung im Alltag lernt. Philosophie ist das Verstehen und der Ausdruck eines Bezuges zwischen den Menschen und dem Sein, der Zeit, sowie der Geschichte, wodurch Einsicht ihren Weg findet und ihn einschlägt. Die Philosophen der islamischen Welt haben nicht das Gesagte der griechischen Meister wiederholt, sondern durch ihre neue Auffassung von Sein und Wesen (existencia und essentia) die Philosophie aufs Neue entworfen. Durch diese neue Auffassung haben sie den Weg zur Vereinigung der Philosophie mit der Religion geöffnet und dabei womöglich den großen Philosophen des christlichen Mittelalters geholfen, denselben Weg einzuschlagen. Das Sein überhaupt und das absolute Sein war in den Augen der Philosophen der islamischen Ära der Gott selbst. Ein Gott, der sich unterscheidet vom aristotelischen Gott, der als Telos gedacht wurde. Alfarabi (Farabi), Avicenna (Ibn Sina), Suhrawardi und Mulla Sadra, die die großen Philosophen der islamischen Welt sind, hatten ein anderes Verständnis von Gott, dem Seienden sowie der Politik als Aristoteles. Für Letzteren war Gott die Causa finalis, er war nicht der Ansicht, dass das Wesen (die Essenz) des Seienden, an sich die reine Möglichkeit ist, obwohl das Wesen existieren kann. Für ihn ist das Wesen immer das Wesen eines Seienden. Die Philosophen der islamischen Welt dagegen haben dem Sein und Wesen sowie den Begriffen „Substanz“, „Akzidens“, „Ursache“ und „Ursächlichkeit“, und sogar den vier Ursachen, den „Tugenden“ und der „Politik“ einen anderen Sinn und eine andere Stellung gegeben. Zum Beispiel kamen für Aristoteles der Causa formalis und Causa finalis unter den vier Ursachen eine größere Bedeutung zu als den beiden anderen. In der islamischen Philosophie wird aber die Wirkursache als die Hauptursache hervorgehoben, so dass mit „der Ursache“, wenn ihr nicht die Adjektive formalis, finalis und materialis hinzugefügt werden, die Wirkursache gemeint wird. Diese Unterschiede und Akzentverschiebungen, insbesondere der Unterschied der Polis von Alfarabi von der des Platons und des Aristoteles sind bislang noch nicht zureichend begriffen worden. Erinnern wir uns nun noch einmal an die beiden vollkommen entgegengesetzten Meinungen

über das Verhältnis der islamischen Philosophie zur griechischen: Dass einerseits die islamische Philosophie keine Originalität besitze und eine bloße Wiederholung der griechischen Philosophie sei; und andererseits, dass die islamische Philosophie von der griechischen Philosophie gänzlich unabhängig und davon vollkommen verschieden sei. Die Begründer der islamischen Philosophie haben selbst nichts über den Unterschied ihrer Philosophie von der griechischen gesagt, und sie konnten dazu auch nichts sagen, denn für sie ist die richtige Philosophie nur eins: die Erkenntnis der Wahrheit der Seienden. Daher waren die Differenzen der Philosophien für sie eher äußerlich und akzidentell. Ich habe vor fünfzig Jahren begonnen, den Grund für den Übergang der griechischen Philosophie zur islamischen Welt, die Verfassung der islamischen Philosophie sowie die verschiedenen Aspekte der Gemeinsamkeiten und Unterschiede der beiden Philosophien vor allem in Bezug auf ihren jeweiligen Welten zu begreifen zu versuchen, und zwar frei von allen bis dahin akzeptierten und populären Meinungen. Es ist sehr schwer die neue Deutung abstrakter Begriffe wie Sein und Wesen auf den Unterschied von zwei Kulturen und zwei Welten zu beziehen. Aristoteles fasste Sein und Wesen angesichts ihrer Wirklichkeit identisch und nicht unterschieden. Ihm zufolge waren sie in der Wirklichkeit einig und in der Vorstellung zwei verschiedene Hinsichten. Genau von demselben Standpunkt gehen die Philosophen der islamischen Welt aus, jedoch vertreten sie die These, dass das Sein dem Wesen zukommt und zwar so, dass ohne dieses Zukommen das Wesen kein Sein haben kann und somit auch keine Wirklichkeit hat. Entscheidend ist, dass dieser scheinbar kleine Unterschied in einem allgemeinen Kontext gesehen wird, in dem der Gott im Zentrum steht und als die Ursache aller Ursachen für alles Seiende sowie als Verwalter aller Ordnung bezeichnet wird. Wenn Aristoteles das Sein und Wesen in Wirklichkeit identisch und einig auffasste, dann wollte er damit keineswegs sagen, dass das eine (das Sein) dem anderen (dem Wesen) zukommt. Nach Aristoteles existiert das Wesen und wenn es das Wesen wirklich nicht gäbe, dann wäre die Erörterung des Wesens grundlos. Mit der Lehre vom Zukommen des Seins zum Wesen und damit der Lehre von der Gleichgültigkeit des Wesens gegenüber dem Sein und Nicht-Sein in der islamischen Philosophie werden alle Seienden und die ganze menschliche Welt vom Gott als dem notwendigen Seienden abhängig. Dieser Wandel hat sich zwar innerhalb der Welt des monotheistischen Glaubens und der Lehre von der *creatio ex nihilo* vollzogen. Er soll aber zugleich nicht als eine Abhilfe verstanden werden, die die Philosophen und Theologen als einen Kompromiss für die Rechtfertigung der Philosophie

Islamische Philosophie und des Verhältnisses zwischen Iran und Europa

für die Religion, oder gar als einen argumentativen Apparat für die Verteidigung der Scharia ausgebildet haben. Vielmehr ist für die Annäherung zwischen dem philosophischen Denken und dem religiösen Glauben der Aufenthalt und „das Wohnen“ der Philosophie innerhalb der religiösen Welt erforderlich. Im Gegensatz zu dem, was einige gegenwärtige Forscher gesagt haben, ist die islamische Philosophie von Alfarabi bis Mulla Sadra und bis zur Gegenwart keineswegs eine iranisch-islamische Ideologie, sondern ein freies Denken. Bei der Annäherung zwischen Philosophie und Religion und hinsichtlich der Auffassung ihrer Einheit haben die Philosophen die Philosophie nicht am Maßstab der Religion gemessen, sondern die Religion durch die Form der Philosophie, die sie im Blick hatten, erkannt. Man kann mit Leo Strauss sagen, wenn im Mittelalter die christliche Theologie im Gericht der Philosophie verteidigt wurde, haben die Philosophen in der islamischen Welt im Gericht der Scharia die Philosophie verteidigt. Die islamische Philosophie darf nicht darauf beschränkt werden, lediglich einige Voraussetzungen für den Beweis der Existenz Gottes zu liefern, um in weiterer Folge die Bestätigung der islamischen Glaubenssätze deduzieren zu können. Stattdessen muss Gott als in allen Grundlagen und Problemen dieser Philosophie anwesend betrachtet werden. Trotzdem darf man die islamische Philosophie auch nicht mit der Theologie gleichsetzen. Die Philosophie und Theologie sind zwei verschiedene Denkweisen, die sich in ihren Prinzipien und Ziel unterscheiden. Sie nähern sich nur gelegentlich hinsichtlich ihrer Methode. Von Anfang an gab es zwischen Theologen und Philosophen in der islamischen Welt Differenzen. Die Theologen haben einige Begriffe und Problemstellungen von den Philosophen gelernt, um ihren religiösen Glauben zu verteidigen. Besonders ist hier die Rezeption der dialektischen Methode hervorzuheben. Im Gegenzug sahen sich die Philosophen nicht an die Offenbarung, den Koran und die Überlieferung des Propheten gebunden, sondern sie folgten nur logischen Argumenten und den Regeln der Beweisführung, oder sie behaupteten mindestens so vorzugehen, obwohl sie eine Philosophie entworfen haben, in der Gott im Zentrum aller Dinge stand und als Anfang und Ende, sowie als Offenbares und Verborgenes galt. Die islamische Philosophie folgte fast 600 Jahre lang überhaupt nicht der Theologie, sondern sie hat umgekehrt in ihrer Geschichte die Theologie und die Mystik in sich aufgehoben und sich mit ihnen vereinigt. Diese Entwicklung geht so weit, dass wir in den Werken von Mulla Sadra alle Bereiche des islamischen Denkens, d. h. die peripatetische Philosophie und die Illuminationsphilosophie einerseits und die Theologie und Mystik andererseits, miteinander vereinigt

finden. Wenn wir genau über die Geschichte der Philosophie nach der Schließung der Schule von Athen und die darauffolgende Zerstreung der Philosophie in den Regionen Afrika und Asien sowie über deren Verlegung nach Persien reflektieren, dann scheint es, dass die Philosophie, die Sokrates vom Himmel auf die Erde geholt hatte, nun mit zwei Wegen konfrontiert war. Die Philosophie konnte in ihrem geschichtlichen Verlauf nicht in ihrer griechischen Heimat bleiben und hat erst in der christlichen und islamischen Welt eine neue Heimat gefunden. Sie konnte jedoch sehr schwer in der neuen Heimat auf die Erde geholt werden und den Grund für eine irdische Polis legen, in der die Vernunft, das Wissen und das Wohl des Menschen zusammenhängen und deren Ziel die Versicherung von Frieden, Gesundheit und Wohlstand im Leben der Menschen bildet. Somit hat die Philosophie wiederum den Weg zum Himmel eingeschlagen. Die erste Möglichkeit für die Philosophie hat sich mehr oder weniger nach zwei Jahrtausenden in der Neuzeit in Europa verwirklicht, aber in der islamischen und christlichen Welt blieb die Philosophie mehr oder weniger auf die zweite Möglichkeit gerichtet, das heißt, sie wollte das vom Himmel in Verwahrung Gegebene wieder dem Himmel zurückgeben. (Die Römer haben die Philosophie zwischen Himmel und Erde gehalten und in ihrem Schatten das römische Recht entwickelt). Bei der Rückkehr der Philosophie zum Himmel haben die Philosophien des christlichen Mittelalters und der iranisch-islamischen Welt die griechische Philosophie begleitet. Dabei schien es natürlich, dass die Philosophie sich mehr als zuvor der übergeschichtlichen Sphäre anschließt. Hier spreche ich nicht über Europa und dasjenige Christentum, das das Himmelreich auf die Erde geholt hat. Was ich hier sagen möchte, ist, dass in der Philosophie in der islamischen Ära bereits seit ihrem Anfang Alfarabi über eine irdisch-himmlische Polis nachdachte, und je mehr die islamische Philosophie sich entwickelte, desto stärker und herrschender wurde der himmlische Aspekt. Auch die mittelalterliche Philosophie war stärker auf den Himmel gerichtet. Daher haben die Europäer der Neuzeit die Philosophie nicht von ihren mittelalterlichen Vorfahren übernommen, sondern sie wendeten sich direkt der griechischen Philosophie und der griechischen *Paideia* zu und fanden diese im Einklang mit der freien menschlichen Polis. Sie interpretierten die griechische Polis dahingehend, dass ihre Interpretation zur Grundlage für die Verfassung der heutigen technischen Welt wurde. Diese Interpretation scheint heute derart „irdisch“ geworden zu sein, dass deren Verhältnis zum Himmel und überhaupt das Bestehen eines solchen Verhältnisses kaum gesehen wird. Wenn der Mensch jedoch im Zeitalter

Islamische Philosophie und des Verhältnisses zwischen Iran und Europa

vom Ende der Metaphysik wieder des Himmels bedürftig wäre und den Weg zum Himmel suchen würde, dann könnten vielleicht diejenigen, die die Lage der neuen Welt und deren Geschichte bedenken, im Denken der islamischen Ära Hinweise finden, die für das künftige Leben wegweisend wären.

In dieser kurzen Niederschrift ist versucht worden, im Hinblick auf die Grundlagen und wesentlichen Probleme der islamischen Philosophie ihre Verwandtschaft und ihren Unterschied mit und von der griechischen Philosophie, insbesondere hinsichtlich des Verhältnisses, das die jeweiligen Philosophien zur Kultur und zum menschlichen Leben hatten, einigermaßen zu beleuchten. Die leitenden Prinzipien des Verfassers sind folgende:

1. Die griechische Philosophie ist auf die Vollendung des Seins des Menschen in der Polis gerichtet und ist wegweisend für die Bildung (*Paideia*) der Bewohner der Polis.

2. Die „islamisch“ genannte Philosophie ist nicht das Ergebnis eines bloßen Frisierens der Lehren Platons und Aristoteles und der Neuplatoniker, sondern die erste große und bedeutende Begegnung zwischen zwei Kulturen. Sie ist eine Philosophie, die mit dem Geist der iranisch-islamischen Welt verbunden ist.

3. In der Philosophie der islamischen Ära lag schon seit ihrem Anfang das Vermögen, sich der Religion zu nähern. Durch dieses Vermögen und diese Tendenz hat sie versucht, die religiösen Denkweisen mit der Philosophie zu vereinigen. Diese Philosophie beginnt mit einer Erscheinung Gottes als dem absoluten Sein oder dem Sein schlechthin. Es ist zwar richtig, dass es am Anfang keine ausdrückliche Erörterung über Gott gab, aber die Anwesenheit Gottes sowie seine Allmacht und sein Allwissen liegen in den Grundlagen und den Problemen der Metaphysik, zum Beispiel in der Bestimmung des Wesens, der Möglichkeit, der Kausalität und der Notwendigkeit verborgen. Auf Grund dieser metaphysischen Bestimmungen werden die Existenz Gottes sowie seine Eigenschaften erörtert bzw. bewiesen.

4. Die Philosophen der islamischen Welt haben die griechische Philosophie im Hinblick auf den Horizont, der mit dem Islam geöffnet wurde, interpretiert. Dabei haben sie jedoch die Weisheit ihrer Vorfahren vor dem Islam nicht außer Acht gelassen. Avicenna sprach von der „östlichen Weisheit“ und Suhrawardi bezeichnete die Substanz seiner Philosophie als eine Aneignung der persischen „Khosrawani-Weisheit“. Von Anfang an waren das Denken des antiken Persiens, die Mystik und der Sufismus an der Konstitution der islamischen

Philosophie beteiligt. Diese Beteiligung wurde im Laufe der Zeit stärker, so dass wir beim Lesen der Werke der späteren Philosophen der islamischen Welt nicht mehr feststellen bzw. genau unterscheiden können, ob es sich um die Philosophie oder um die Mystik handelt.

5. Die Zuwendung der Muslime zur griechischen Philosophie, deren Übersetzung und Aneignung, sowie das Nachdenken über ihre Themen sind offenbar eine der größten kulturellen Ereignisse in der gesamten Menschheitsgeschichte. Mit diesem Ereignis wurde die Verbindung, die schon seit der Antike zwischen Griechenland und Persien bestand, im Bereich der Kultur und des Denkens gefestigt. Dadurch hat die Philosophie einen Schritt in Richtung ihres Zwecks, das heißt in Richtung der Einheit der menschlichen Welt gemacht.

6. Nun hat sich die Moderne überall auf der Welt ausgebreitet und die ganze Welt vereinigt, so dass das Schicksal aller Menschen in allen Regionen der Erde zusammenhängt. In dieser Lage sind sowohl die Erkenntnis der Prinzipien der Moderne als auch die Erkenntnis der Situation der Unterentwicklung auch aus moralischer Sicht bedeutsam und notwendig. Das Verstehen dieser Lage könnte vielleicht eine Voraussetzung für die Öffnung eines neuen Horizontes in einer Welt sein, die von Trübungen, Feindseligkeiten, Ängsten und Gefahren überfüllt ist.

Ich betrachte mich selbst manchmal als einen Aristoteliker und dem Meister folgend bin ich überzeugt, dass die heutige Welt vor allem des unerreichbaren Steins der Weisen, d. h. der „Freundschaft“ bedürftig ist.

The critique of women's status theory as presented in the novel "Fall is the Last Season" by Nasim Marashi

Mohammad Fallah¹

Ahmad Reza Nazari Charvadeh²

Bahram Khoshnoudi³

(PP. 13-34)

Empfangen: 10.08.2023; Akzeptiert: 18.09.2023

English Abstract

One of the most recent contributions to literary criticism is the establishment of the subgenre of women's literature and women's criticism, which in the last two or three decades has come to dominate a sizable portion of the field of literary and critical studies. One of the most crucial concerns in this method has been the effort to identify women's writing and the investigation of the contrasts and similarities that emerge between these two categories. In this respect, Elaine Showalter's idea is all-encompassing. The theory of critical feminism or the women's writing tradition is the best and most comprehensive effort to understand women's writing accurately and efficiently. Three steps and four factors that he spoke about in his hypothesis have been verified using this factor, he said. This article uses Showalter's four factors—life-cognitive, cultural, psychoanalytical, and linguistic—to analyze the dominant style of writing in Nasim Marashi's well-known work "Autumn, the last season of the year." The study's overarching goal is to pin down Marashi's distinct literary voice as a woman and the uncovering of her rich literary heritage. Findings from this study indicate that Marashi's novel's narration owes its distinctive tone and style to the novel's context, structure, and coordinates. Guys stand out in a crowd. The explorer is slow and feminine in her approach; she is also partial. As the story's narrator, she is a perceptive and feeling lady with difficulties and concerns of her own.

Keywords: Elaine Showalter, Nasim Marashi, feminism, and women's writing are some of the first things that come to me when I think of the following: For the record, autumn is the final season.

¹. Doktorand der persischen Sprache und Literatur, Azad Universität in Astara, Gilan, Iran,
E-mail: Knowledgeqq@yahoo.com.

². Assistenzprofessor an der persischen Sprache und Literatur, Azad Universität in Astara, Gilan, Iran,
E-mail: A.charvadeh@gmail.com.

³. Assistenzprofessor an der persischen Sprache und Literatur, Azad Universität in Astara, Gilan, Iran,
E-mail: B.khoshnodi@iau.astara.ac.ir.

<https://doi.org/10.22034/spektrum.2023.194625>



Copyright © The Author(s);

This is an open access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License (CC-BY-NC:

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/legalcode.en>), which permits use, distribution, and reproduction in any medium, provided the original work is properly cited and is not used for commercial purposes.

خوانش رمان «پاییز فصل آخر سال است» نسیم مرعشی

برپایه‌ی نقد نظریه‌ی وضعی زنان

محمد فلاح^۱

احمدرضا نظری چروده^۲

بهرام خشنودی^۳

(صص 13 تا 34)

تاریخ دریافت: 2023/08/10؛ تاریخ پذیرش: 2023/09/18

چکیده

مقوله‌ی ادبیات زنان یا نقد زنانه یکی از جدیدترین دستاوردهای نقد ادبی است که در دو سه دهه‌ی اخیر بخش قابل توجهی از مطالعات ادبی و نقدی را به خود اختصاص داده است. تلاش برای به رسمیت شناختن نوشتار زنانه و بررسی تمایزات و اختلافاتی که این دو گروه پدید می‌آورد؛ از جمله مهم‌ترین مسائل در این رویکرد بوده است. نظریه‌ی «الین شوالتر» در این باب، جامع‌ترین و ارزشمندترین تلاش برای شناخت دقیق و کارآمد نوشتار زنانه است که به نظریه‌ی نقد وضعی زنان یا سنت نوشتاری زنان مشهور است. او در نظریه‌ی خود از سه مرحله و چهار عامل سخن گفته است که نوشته‌های زنان را با تکیه بر همین مؤلفه‌ها بررسی کرده است. مقاله‌ی حاضر تلاش دارد با تکیه بر عوامل چهارگانه‌ی نظریه شوالتر اعم از زیست‌شناختی، فرهنگی، روانکاوی و زبانی به بررسی سنت نوشتاری حاکم در رمان مشهور نسیم مرعشی با عنوان «پاییز فصل آخر سال» بپردازد. هدف پژوهش، شناسایی سبک مرعشی به‌عنوان نویسنده‌ای مؤنث و کشف سنت نوشتاری زنانه‌ی اوست. نتیجه‌ی پژوهش نشان می‌دهد که روایتگری مرعشی در رمان وی مرهون ویژگی‌هایی متفاوت و خاصی است که زمینه‌ها، ساختارها و مختصات اثر خود را با نوشته‌های مردان متمایز می‌کند و نشان از ذات زنانه‌ی کاوشگر، جزئی‌نگر و حساس زنی در پشت روایت دارد که مسائل و دغدغه‌های زنان برای او در درجه‌ی اول اهمیت قرار دارد.

کلیدواژه‌ها

نوشتار زنانه، نقد زنانه، نسیم مرعشی، الین شوالتر، فمینیسم، پاییز فصل آخر سال است.

1. دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی دانشگاه آزاد، واحد آستارا، رایانامه: Knowledgeqq@yahoo.com.

2. استادیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه آزاد، واحد آستارا، رایانامه: A.charvadeh@gmail.com.

3. استادیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه آزاد، واحد آستارا، رایانامه: B.khoshnodi@iau.astara.ac.ir.

Abhandlung zum Roman „Der Herbst ist die letzte Jahreszeit“ von Nasim

Mar'ashi Basierend auf der Kritik der Statustheorie der

Frau Mohammad Fallah¹

Ahmad Reza Nazari Charvadeh²

Bahram Khoshnoudi³

(PP. 13-34)

Empfangen: 10.08.2023; Akzeptiert: 18.09.2023

Abstract Deutsch:

Eine der jüngsten Entwicklungen in der Literaturkritik ist die Etablierung des Subgenres der Frauenliteratur und der Frauenkritik, die in den letzten zwei bis drei Jahrzehnten einen erheblichen Teil des literarischen und kritischen Diskurses geprägt hat. Eine der zentralen Fragestellungen dieser Methode war die Identifikation des Frauenliteraturstils sowie die Untersuchung der Unterschiede und Ähnlichkeiten zwischen männlichem und weiblichem Schreiben. In diesem Zusammenhang erweist sich Elaine Showalters Ansatz als besonders umfassend. Ihre Theorie des kritischen Feminismus oder der Tradition des rauenschreibens stellt den besten und umfassendsten Versuch dar, Frauenliteratur präzise und effektiv zu verstehen. Showalters Hypothese basiert auf drei Stufen und vier Faktoren, nämlich den lebens-kognitiven, kulturellen, psychoanalytischen und sprachlichen Aspekten. In diesem Artikel werden diese vier Faktoren verwendet, um den dominierenden Schreibstil in Nasim Marashis bekanntem Werk „*Der Herbst, die letzte Jahreszeit des Jahres*“ zu analysieren.

Das übergeordnete Ziel dieser Studie ist es, Marashis einzigartige literarische Stimme als Frau zu identifizieren und ihr reiches literarisches Erbe aufzudecken. Die Ergebnisse zeigen, dass die Erzählweise von Marashis Roman ihren unverwechselbaren Ton und Stil aus dem Kontext, der Struktur und den Koordinaten des Romans schöpft. Die Figuren der Männer stechen hervor, während die Erforscherin, die Erzählerin des Romans, einen langsamen, femininen und subjektiven Ansatz verfolgt. Sie ist eine einfühlsame und wahrnehmende Frau, die mit ihren eigenen Herausforderungen und Sorgen ringt.

Schlüsselwörter:

Elaine Showalter; Nasim Marashi; Feminismus und Frauenliteratur sind einige davon zu den ersten Dingen; die mir einfallen; wenn ich an Folgendes denke: Für die Rekord; der Herbst ist die letzte Saison

¹ Doktorand der persischen Sprache und Literatur, Azad Universität in Astara, Gilan, Iran,

E-mail: Knowledgeqq@yahoo.com.

² Assistenzprofessor an der persischen Sprache und Literatur, Azad Universität in Astara, Gilan, Iran,

E-mail: A.charvadeh@gmail.com.

³ Assistenzprofessor an der persischen Sprache und Literatur, Azad Universität in Astara, Gilan, Iran,

E-mail: B.khoshnodi@iau.astara.ac.ir.

<https://doi.org/10.22034/spektrum.2023.194625>



Copyright © The Author(s);

This is an open access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License (CC-BY-NC:

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/legalcode.en>), which permits use, distribution, and reproduction in any medium, provided the original work is properly cited and is not used for commercial purposes.

Vorwort

Der Begriff „Frauenliteratur“ ist eine der am häufigsten verwendeten Begriffe und Kategorien der Literaturkritik der Gegenwart und bezieht sich auf eine Literatur, die sich von dem, was Männer schreiben, unterscheidet. Zur Natur und Definition von Frauenliteratur und zur Teilung der Literatur in Männer- und Frauenliteratur gibt es viele und sogar widersprüchliche Meinungen, die zeigen, dass diese Sichtweise immer noch nicht allgemein akzeptabel ist. Laut Nathalie Sarraute, Literaturtheoretikerin und französische Autorin, „gibt es keine Frauenliteratur im engeren Sinne des Wortes. So wie man nicht über Frauenmusik oder Frauenphilosophie sprechen kann, gibt es meiner Ansicht nach nur Literatur“ (Jahanbeglu, 2014: 40). Oder, die algerische Schriftstellerin „Zuhur Wanasi“ schreibt in diesem Zusammenhang und in Bezug auf die Leugnung weiblicher Literatur: „Literatur bedeutet eine Technik, die das menschliche Wesen sucht, ohne ihr Weiblichkeit oder Männlichkeit einzuführen. Literatur verfolgt nur eine Reihe von Anforderungen, um den normbrechenden Agenten und Feinden der Gesellschaft entgegenzutreten, wo immer sie sind“ (Wanasi 1988: 15).

Aber das wichtige Thema an dem kein Zweifel besteht, ist, dass mit der Zunahme berühmter Dichterinnen die wichtige Frage aufgeworfen wurde, ob eine Art Literatur namens Frauenliteratur, im Gegensatz zu Männerliteratur, erschienen ist; mit anderen Worten, ob die Literatur in Männer- und Frauenliteratur unterteilt werden kann. Basierend auf dieses Konzept tauchten daher Kritiker und Theoretiker auf, die an diese Unterscheidung glaubten und darauf abzielten, die Frauenliteratur als eine besondere Achse und Richtung einzuführen, die sich von dem unterscheidet, was Männer schaffen. Aus ihrer Sicht „war Literatur bis auf die letzten Jahre nur im Besitz von Männern und hat daher männliche Ansprüche und Strukturen. Die von Frauen geschaffene Literatur unterscheidet sich von der Männerliteratur, weil sie diese Anforderungen nicht erfüllt oder nicht erfüllt werden kann, also Frauenliteratur“ (Fayaz, 2006: 35). Diese Art von Werken mit besonderen Anforderungen und auch mit unterschiedlichen Mechanismen sind zwar nicht im Prinzip und Grundlage der Literatur eigenständig, aber sie beziehen sich auf die Verwendung einer besonderen Art von Attributen und Koordinaten, die mit Toleranz die Werke von Männern angrenzen können.

In Bezug auf die Abgrenzung und genaue Erkennung der Mechanismen und Merkmale der Frauenliteratur entstanden, nachdem dieser Begriff nach

Meinung vieler Kritiker gebräuchlich und verwendet wurde, Theorien, die diese Merkmale genau definierten und untersuchten. Tatsächlich erfordert die Anerkennung der Existenz einer Literatur namens Frauenliteratur die Einführung und Bestimmung von Merkmalen, die sie von anderen Schriftarten unterscheiden. Daher haben seit der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts ExpertInnen und FeministInnen versucht, die Rahmenbedingungen der Frauenliteratur zu bestimmen, darunter auch Elaine Showalter. Sie hat die Frauenliteratur historisch und inhaltlich sorgfältig studiert, und glaubt, dass die Frauenliteratur drei wichtige Phasen durchlaufen hat und in der dritten Etappe zu erheblicher Eigenständigkeit und Selbstfindung gelangt ist, und durch die Anwendung von besonderen Dimensionen und Mechanismen, die Distanz zu Werken männlicher Autoren größer und spezifischer gemacht hat. In dem Buch *Feminist criticism in the Wilderness* hat Showalter die Merkmale des weiblichen Schreibens in Form von vier biologischen, psychoanalytischen, kulturellen und sprachlichen Dimensionen getrennt und erklärt, und der vorliegende Artikel versucht, diese vier Dimensionen in dem Roman „Der Herbst ist die letzte Jahreszeit“ von Nasim Mar’ashi zu analysieren und zu untersuchen, um endlich eine Antwort auf folgenden Fragen zu finden:

Welche Faktoren und Dimensionen spielen bei der Weiblichkeit von Nasim Mar’ashis Roman „Der Herbst ist die letzte Jahreszeit“ eine Rolle?

Welche Häufigkeiten und Funktionen haben die einzelnen Dimensionen der Frauenliteratur in Mar’ashis Roman?

Forschungsstand

Über zwei berühmte Romane von Nasim Mar’ashi wurden verschiedene Untersuchungen bezüglich der Bedeutung und des Status dieser Werke durchgeführt. In einem Artikel (2018), wurde von Monireh Heidari und anderen die Charakterisierung von Frauen im Roman *Haras* (Baumschnitt) untersucht. Dieser erschien in der Zeitschrift *Kultur und Frauen*. Ziel der vorliegenden Forschung ist es, die Charakterisierung von Frauen im Roman *Haras* von Nasim Mar’ashi zu untersuchen. Der vorliegende Beitrag hat die Charakterisierung von Frauen im Roman *Haras* analytisch-deskriptiv in verschiedenen Dimensionen untersucht. Den Erkenntnissen des Artikels zufolge erzählt Nasim Mar’ashi in diesem fiktiven Werk das Schicksal einer vom Krieg zerrütteten Familie über einen langen Zeitraum hinweg in mehreren Erzählräumen.

Abhandlung zum Roman „Der Herbst ist die letzte Jahreszeit“ ...

Der Artikel „Untersuchung fiktiver Elemente und deren Gebrauch im Roman „Der Herbst ist die letzte Jahreszeit“, geschrieben von Sayeda Zahra Mirrezaei, Fatemeh Abbaspour (2019) wurde in der vierten internationalen Konferenz für persische Sprache und Literatur veröffentlicht. Dieser Artikel hat versucht, einige Elemente der Geschichte und deren Gebrauch in diesem Roman, mit einem Quellen untersuchenden Vorgehen und auf beschreibende und analytische Weise zu erklären. Nach Erkenntnissen dieser Forschung, hat der Erzählstil in diesem Roman weitgehend mit dem Verstand und seinen Eigenschaften zutun. Ebenso dienen die meisten Elemente dazu, das Werk dem normalen Leben näher zu bringen und die Identifikation des Publikums zu fördern.

Der Artikel „Theorie der Frauendifferenzierung und ihre Analyse im Roman *Haras* von Nasim Mar’ashi“ (2019), wurde von Tahmineh Shoja’atzadeh und anderen verfasst und in der Zeitschrift für Literaturkritik und Theorie veröffentlicht. In diesem Artikel wurden anhand der in der „Theory of Self-Differentiation“ dargestellten feministischen Einstellungen mittels vergleichender Inhaltsanalyse die Gründe sowie die Folgen der weiblichen Selbständigkeit im Roman *Haras* analysiert. Die Selbständigkeit der Frauen im Roman *Haras* gleicht, nach den Erkenntnissen dieser Recherche, einer Art selbstauferlegter Bestrafung oder Verbannung, hat aber zumindest bei der Hauptfigur der Geschichte, Nawal, zu Selbstvertrauen, Unabhängigkeit, Frieden, Entscheidungsfreiheit, Harmonie und Vereinigung mit den Elementen der Existenz geführt, die durch eine innere intuitive Reise hervorgerufen wurde, genau das, womit sich die „Theory of Self-Differentiation“ beschäftigt.

Der Artikel „Soziologische Kritik des Romans *Der Herbst ist die letzte Jahreszeit* mit dem Ansatz des Entwicklungsstrukturalismus“ (2020). Geschrieben von Mahbood Fazeli, veröffentlicht im Literarischen Forschungsjournal der Universität Tarbiat Modares. In diesem Artikel wurde der Roman „Der Herbst ist die letzte Jahreszeit“ von Nasim Mar’ashi mithilfe von Lucien Goldmanns Ansatz des Entwicklungsstrukturalismus analysiert. In diesem Artikel geht es darum, wie sich das Weltbild der Autorin als Vertreterin einer sozialen Schicht in diesem fiktiven Werk widerspiegelt. Die Forschungsergebnisse zeigen, dass es nach Goldmanns Theorie Mar’ashi gelungen ist, ein Werk zu schaffen, bei dem eine stabile Harmonie zwischen der Struktur dieses Werks und den gesellschaftlichen Strukturen, in denen das Werk

entstanden ist, vorhanden ist. Diese strukturelle Harmonie hat neben den dialektischen Beziehungen zusammenhängender Diskurskomponenten, ihren Roman zu einem hervorragenden Werk gemacht.

Aber der vorliegende Artikel ist eine neue Forschung, und die erste Arbeit, die sich mit der Analyse der Frauenliteratur im Roman *Der Herbst ist die letzte Jahreszeit* nach Elaine Showalters Theorie befasst. Bisher hat sich noch niemand damit befasst.

2-1. Die Zusammenfassung des Romans „Der Herbst ist die letzte Jahreszeit“

Der Herbst ist die letzte Jahreszeit erzählt parallel die Geschichten dreier junger Frauen über die Ereignisse im Sommer und Herbst eines Jahres; Ausschnitte aus dem Leben von drei Frauen kurz vor ihrem dreissigsten Lebensjahr; drei Mädchen namens Roja, Leila und Shabaneh, deren Leben seit ihrer Studienzeit miteinander verknüpft sind. Der Roman besteht aus zwei Teilen mit den Titeln Sommer und Herbst, die jeweils drei Kapitel enthalten, und jedes Kapitel wird aus der Sicht einer der Romanfiguren erzählt. Im jeweiligen Kapitel befasst sich jede der drei Figuren in einem kreisförmigen Erzählmuster bzw. einer Zirkelgeschichte während verschiedener Stunden eines Tages, und ihre Geschichten sind manchmal miteinander verflochten. Der zweite Teil folgt drei Monate später. In diesem Kapitel erzählen die Charaktere drei aufeinanderfolgende Tage auf nichtlineare und kreisförmige Weise. Dieser narrativ orientierte Roman hat drei Charaktere, die jeweils Geschichten erschaffen. Leila heiratet ihre grosse Liebe und baut mit Begeisterung Stück für Stück ihr Leben auf. Der Mann will auswandern und Leila weigert sich, mit ihm zu gehen und ist sich sicher, dass ihr Mann nicht ohne sie gehen wird; aber er geht. Leila ist psychisch und emotional gebrochen. Irgendwann sucht sie sich einen Job, um ins Leben zurückzukehren, und sie betrachtet die Arbeit als das einzige Glück, um ihrem traurigen Leben zu entkommen, und am Ende überwindet sie das Dilemma vor ihren Freundinnen und hilft ihnen sogar effektiv Frieden zu finden. Shabaneh ist verloren darin, ihre persönliche und soziale Identität unter dem Einfluss ihrer Kindheitsprobleme zu finden. Eine von ihren Kollegen, Ersal, macht ihr einen Heiratsantrag. Shabaneh ist voller Zweifel und Angst und kann ihm nicht antworten. Am Ende beschließt sie, mit Hilfe ihrer Freundinnen, ihm eine positive Antwort zu geben. Aber die Geschichte endet hier mit dem Bild einer weinenden und zögernden Shabaneh.

Roja erhält eine Zulassung von einer französischen Universität. Sie setzt ihre gesamten finanziellen, körperlichen und geistigen Kräfte ein, um ihren Traum von Auswanderung zu verwirklichen. Doch am Ende wird ihr Visaantrag abgelehnt und sie bekommt kein Studienvisum. Sie, die in dieser Geschichte mit dem Traum der Auswanderung zu kämpfen hat, erliegt schließlich dem Scheitern und das Gefühl der Unfähigkeit und Schwäche beherrscht ihr starkes Wesen.

2. Eine Erläuterung der Theorie der „Gynocriticism“

Showalter bringt ihre eigenen Meinungen und Ideen in der Theorie „Gynocriticism“ vor, die mit anderen Worten Stil, Tradition, Status und Schreibphasen von Schriftstellerinnen zeigt. „Diese Kritik, die im Lateinischen „Gynocrotocosm“ heißt, eröffnet eine neue Welt in der Frauenliteratur und die Definition von feministischer Kritik erhält eine breitere Reichweite. Daher versucht es eine andere Form feministischer Kritik, Frauenwerke und Frauenliteratur als Spezialgebiet wiederzubeleben. Es handelt sich also bei der Frauenkritik um eine Art von Kritik, die sich ausschließlich mit den von Frauen geschaffenen Werken befasst und versucht, deren Schreibstile herauszufinden und zu untersuchen. Eigentlich entspricht diese Kritik der „Synesis“, die die Repräsentation von Frauen in den Werken moderner Autorinnen und die Entdeckung feministischer oder weiblicher Codes in Texten beschreibt, und diesen Prozess betrachtet Showalter als Suche nach Geschlechterunterschieden (Gamble, 2001: 244). Das heißt, die Wirkung des Themas Geschlecht auf die Kritik von Werken und die Rolle, die sie bei der Unterscheidung und Akzeptanz literarischer Werke spielt. Kritiker suchen nach dem Unterschied, den das Geschlecht hervorgebracht und geschaffen hat.

Showalter zufolge, behandeln die Darstellungen von Frauen in Werken praktisch nur die Meinung von Männern über Frauen und haben daher eine begrenzte Reichweite. In diesem Zusammenhang ist sie der Ansicht, dass, wenn wir die Stereotypen- Rollen einer Frau in literarischen Werken oder den Sexismus von Volkskritikern oder die begrenzte Rolle von Frauen in der Literaturgeschichte untersuchen würden, werden wir nichts über die Gefühle und Erfahrungen von Frauen herausfinden, aber wir werden nur verstehen, wie Frauen nach Ansicht von Männern sein sollten.“ (Payandeh, 2011: 143), denn laut Showalter „haben Frauen aufgrund ihrer gemeinsamen biologischen und

sozialen Erfahrungen, die sich in ihren Schriften und Geschichten widerspiegeln, ihre eigene Schreibweise. Zu diesem Zweck verfolgen sie ähnliche Themen, Anliegen und Muster in ihren Werken, und laut Elaine Showalter, widerspiegelt sich sozialer Realismus, vollständig in den Werken von Frauen“ (Showalter, 1986: 47).

Ihre wichtigste Theoretikerin ist Elaine Showalter (geboren 1941), die sich mit der Struktur und den Themen literarischer Werke von Schriftstellern beschäftigt, um dadurch die psychologische Dynamik von Frauen zu erforschen“ (Showalter, 1977: 146). Die Amerikanerin Showalter ist eine der herausragenden Figuren der feministischen Bewegungen in den Jahren 1970 bis 1979. „Durch den Einfluss des französischen Feminismus, insbesondere den Ansichten von Hélène Cixous, stellt sie die Theorie der feministischen Ästhetik auf und ist der Ansicht, dass Sprache und literarischer Erzählstil von Schriftstellerinnen, sich von den Beschränkungen der patriarchalischen literarischen Tradition befreien müssen.“ (Kasten, 2006: 244). Um dieses Problem zu erkennen und die Unterschiede der Schreibweise von Frauen erklären zu können, bevorzugte sie, sich auf die Interpretation von Texten zu konzentrieren“ (Makaryk, 2005: 398). In dieser Position gilt die Frau als Herstellerin des Textes. Es gibt auf Englisch keinen Begriff, um diese Art von Kritik zu definieren. Die Kritik am Status der Frau ist ein gutes Beispiel für diesen kritischen Ansatz. Diese Kritik setzt sich realistisch mit der Opferrolle von Frauen in der Gesellschaft auseinander. Das Hauptziel der Genderkritik ist es, einen spezifischen Rahmen für die Analyse und Erklärung von Frauenwerken zu berücksichtigen“ (Showalter, 1977: 216). Showalters Modell wird in vier Ansätzen zusammengefasst: „biologisch, sprachlich, psychoanalytisch und kulturell. Die Befassung mit jedem dieser Ansätze ist ein Versuch, die Qualität eines weiblichen Werkes zu erklären“ (Showalter, 1981: 186)

3. Diskussion und Untersuchung

In diesem Teil des Artikels stellen wir die vier Dimensionen vor und analysieren dann den besprochenen Roman anhand dieser.

3-1. Biologische Dimension

Die erste und grundlegendste Dimension zur Untersuchung der Frauenliteratur ist die biologische Dimension. Das bedeutet biologische Informationen über Frauen in dem Werk finden zu können oder, dass das Werk auf diese Kategorie

Abhandlung zum Roman „Der Herbst ist die letzte Jahreszeit“ ...

basierende Merkmale aufweist. Diese Achse „betont, wie die Bilder, die sich auf den weiblichen Körper beziehen, im Text eine persönliche Note verleihen. Mit anderen Worten versucht Showalter die Beziehung zwischen dem sexualisierten Körper und den Ereignissen einer bestimmten historischen Periode und deren sozialen Sitten und Bräuchen zu verfolgen“ (Robbins, 2010: 127). Eigentlich liefert sie in dieser Dimension Informationen über sich selbst, die in den männlichen Werken nicht zu sehen sind.

Der Roman von Mar'ashi, der hier zur Diskussion steht, ist ein umfassender Spiegel der biologischen Probleme von Frauen, in zwei verschiedenen Achsen. Es bietet dem Leser sowohl physische als auch physische Informationen, auf eine Weise, die die Weiblichkeit des Textes voll unterstützt, und auch in Bezug auf Themen, die die Aufmerksamkeit des Autors für den Körper und dessen Verbesserung mithilfe von Make-up und Pflege zeigen. Die Existenz weiblicher Charaktere in der Geschichte und ihre zentrale Bedeutung sowie die Tatsache, dass die Autorin des Textes auch eine Frau ist, haben solche Probleme verschärft. Trotz Mar'ashis fast tugendhafte Sprache und der Verzicht auf Schimpfwörter, die "einer der Faktoren der Weiblichkeit im Schreiben" (Lakoff, 1990: 12) sind, ebenso wie die Konfrontation von Frauenromanen mit dem Phänomen der Zensur und Kontrolle im Iran der Autorin keine Gelegenheit gibt, sich mit den biologischen Fragen der Weiblichkeit im Detail zu befassen, wurden diese Themen in Mar'ashis Werk in Form von verdeckten Hinweisen reflektiert, was ein Indiz für das Bewusstsein und Beinhaltung des Werkes solcher Eigenschaften ist. Als Beispiel wird im folgenden Abschnitt die weibliche Persönlichkeit untersucht, indem Probleme im Zusammenhang mit dem Leben und dem Körper von Frauen angesprochen werden. Das Thema Frauenkrebs, die häufigste Krankheit ist, wird untersucht und die Suche nach Mannequis als eines der gesellschaftlichen Interessen von Frauen:

Ich schalte meinen Laptop an und öffne meine E-Mails, in der Hoffnung auf etwas, das nie da ist. Wichtig, alles ist wichtig. Drei Methoden zur Vorbeugung von Brustkrebs. Ein hübsches iranisches Mannequin in New York (Mar'ashi, 1400: 15)

Dieser Vorgang und die E-Mails, die für die Frau in dem Roman eintreffen, stehen in völligem Einklang mit den Lebensumständen der Frau, und dieses kann nicht als Zufall betrachtet werden. Vielmehr ist der Prozess der

Abhandlung zum Roman „Der Herbst ist die letzte Jahreszeit“ ...

Weiblichkeit im Werk wie selbstverständlich präsent. Das Eintreffen solcher E-Mails deutet wahrscheinlich darauf hin, dass die E-Mail zuvor von der Protagonistin auf solchen Seiten registriert wurde. Mit anderen Worten, selbst wenn diese E-Mails für zufällig gelten, kann ihr Zusammenhang mit der Kategorie der Weiblichkeit nicht geleugnet werden. Selbst wenn Frauen im Romans die biologischen Erfahrung der Weiblichkeit nicht kennen, vermissen sie diese Themen in vielen Fällen oder hoffen, diese erfahren zu können. Wie das Thema Schwangerschaft und Geburt, die im folgenden Absatz konzeptionell verloren geht und wird mitfühlend vom Erzählers aufgegriffen:

Wenn wir nicht unvollkommen wären, würden wir jetzt alle drei zu Hause sitzen und unsere Kinder großziehen. All unsere Liebe, unsere Ziele und unsere Zukunft wären unsere Kinder, wie alle Frauen im Laufe der Geschichte, und wären nicht so sehr hinter seltsamen und irrelevanten Dingen hergelaufen (Mar'ashi, 154)

Dieser Absatz zeigt die Existenz und Handlungsfähigkeit der weiblichen Figur im Roman, anderen Worten beweist das Werk die Weiblichkeit der Geschichte auf der Ebene der Biologie. Der Ausdruck „alle Frauen im Laufe der Geschichte“ in diesem Absatz hat diesem Thema eine wahlpruchartige und feministische Dimension verliehen und, dass sie ständig ihrer Rechte beraubt sind. Hier hat Mar'ashi, ähnlich wie berühmte Feministinnen, weiblich betonte Rechte nicht in diese bedauernden Sätze aufgenommen, stattdessen ist das biologische Konzept von Schwangerschaft und Geburt, dass Frauen angehört, in ansprechender Form diesem Bedauern hinzugefügt. Es geht von der Reflexion der Frauen aus und entspricht deren wirklichen biologischen Belangen.

Auch andere Themen bezüglich der Beteiligung der Frau an ihrem Körper können in dieser Achse erörtert werden. Denn solche Mechanismen kommen auch in der Umweltdimension zum Einsatz, und in Frauenliteratur wird im Gegensatz zu Männerwerken die übertriebene Aufmerksamkeit der Frauen für den Körper dargestellt; der Gebrauch von Kosmetika, Körperpflege, Kleidung usw., der die biologische Erfahrung von Frauen zeigt und Eigenständigkeit des Textes und seine Abgrenzung von den Schriften der Männer voll zum Ausdruck bringt. In Mar'ashis Roman werden diese Fälle oft verwendet und zeigenanmutig die Lebenserfahrungen von Frauen im Zusammenhang mit dieser Kategorie. Zum Beispiel lesen wir in den folgenden Absätzen:

Abhandlung zum Roman „Der Herbst ist die letzte Jahreszeit“ ...

Auf der Suche nach Eyeliner leere ich alles aufs Bett, ziehe mit der linken Hand am Augenkügelchen, um die Falten zu öffnen, und zeichne eine schwarze Linie über den Wimpern. Es ist krumm, wie immer (ebd., 18)

Oder im folgenden Fall heißt es:

Sie hat ihre Haare rot gefärbt und es passt zum Grün ihrer Augen. Sie setzt sich und verabschiedet sich. Ich sage: Deine Haare stehen dir sehr gut (ebd., 20)

Im ersten Absatz ist der Umgang mit Schminken und Pflegen deutlich zu sehen. Die Autorin hat diese Themen in allen Details ausgedrückt, die nur in Frauentexten mit einer solchen Präzision und Eleganz verwendet werden können. Der Umgang mit diesem Thema mit solcher Präzision und Detailliertheit ruft ein weibliches Problem und eine weibliche biologische Erfahrung hervor, und der Text Mar'ashis enthält solche Eigenschaften. Im nächsten Beispiel ist so etwas auch vorherrschend, und außerdem wurden die Reaktionen in Bezug auf diese physische Kategorie erzählt. Eigentlich wurde der Umgang mit körperlichen Themen im Zusammenhang mit der Verschönerung von Frauen reflektiert, nicht nur als Andeutung, sondern auch auf einer detaillierteren Ebene, sowie durch den Ausdruck der Reaktionen und Ergebnisse, die diese Verschönerung mit sich bringt.

3.2. Kulturell

Diese Komponente befasst sich mit sozialen Angelegenheiten und die Betrachtungsweise der beschriebenen Gesellschaft in dem literarischen Werk der Frau gegenüber. „In diesem Abschnitt wird auf die Rolle der Gesellschaft bei der Gestaltung der Arbeit und Aktivitäten von Frauen geachtet. Insofern kann die kulturelle Gesellschaftsschicht als eine Art von soziologischer Kritik angesehen werden, weil die sozialen und politischen Umstände der Gesellschaft, in der die Schriftstellerin lebt, und auch ihre individuelle Position in Umgang mit Menschen, beeinflusst die Struktur und Inhalt ihres Werkes. Nach Claude Duchet, dem berühmten Theoretiker der soziologischen Kritik, ist ein literarischer Text die Stelle, in der die Gesellschaft die Hauptfigur spielt. Die Literatursoziologie untersucht ausserdem die sozialen und kulturellen Zustände, in denen die Schriftstellerin ihr Werk geschrieben habe, weil er den literarischen Text als symbolische Widerspiegelung der sozialen Welt betrachtet“ (1996: 13). Zusammengefasst bedeutet es „was an Frauenwerken

Abhandlung zum Roman „Der Herbst ist die letzte Jahreszeit“ ...

und ihren Themen untersucht werden kann, sind Stil, Motiv, Genre, Schreibstruktur, Psychologie des weiblichen literarischen Schaffens sowie der individuelle und kollektive Entwicklungsverlauf dieser Werke“ (Showalter, 1981: 184).

Aufgrund dieser Komponentesehen wir, dass Nasim Mar'ashi die Kultur in Bezug auf Frauen in ihrem Werk widerspiegelt. Eigentlich war ihr der Teil der Kultur wichtig, der sich mit Frauen befasst. Dieser Roman enthält Informationen über Kleidung, Ernährung, Lebensweise oder andere Themen wie Arbeit und wirtschaftliche Aktivitäten und die Stellung der Frau in der Gesellschaft von einem sozialen Aspekt. Mit diesen Indizien kann man zwischen dem vorliegenden Werk und den Werken von Männern unterscheiden. Denn nur so kann man sich mit einzelnen Angelegenheiten zwischen Frauen und ihren Ansichten zu den damit verbundenen Themen befassen, wie Mar'ashis Roman es darstellt. Beispielsweise zeigt im folgenden Absatz die Reaktion der Schriftstellerin auf ein schmutziges und fleckiges Kleidungsstück, dass das Werk von einer Frau verfasst wurde:

Sein volles Glas Granatapfelsaft lief über deine weiße Bluse und es entstand ein Fleck, der solange du an meiner Seite warst, es weder mit Natron noch Essig noch Weissmachermittel oder dem Rafoone Fleckentferner, den ich beim letzten Mal ausprobiert und sie dann in den Koffer gelegt habe sauber wurde und ich habe noch gesagt: Trage es nur zu Hause, wenn niemand da ist. (Mar'ashi, 2021:14)

Dieser Absatz reicht aus, um zu wissen, dass hinter dieser Art von Erzählung eine Frau steht. Das Wissen der Erzählerin von verschiedenen Arten von Fleckentfernern zeigt, dass das Werk von einer Frau stammt. Solche Fälle geben dem Schreibstil des Werks Unabhängigkeit und in gewissem Sinne kann man mit diesen Punkten zwischen weiblichen Schriften und Werken von Männern unterscheiden. Weil Frauen oft über derartige Sachen sprechen.

Auch wichtigere kulturelle Themen spiegeln sich in Werken von Frauen wider. Zum Beispiel entstehen in diesen Schriften je nach Kultur und Gesellschaft aus der die Handlung stammt, Patriarchat und Kritik daran oder die Verbreitung des Matriarchats und ähnliche Themen. Mit anderen Worten reflektiert eine Schriftstellerin wohl oder übel diese Themen in ihrem Werk, auch wenn sie keinen gegenwirkenden und gegensätzlichen Zugang zu diesen

hat. Beispielsweise erzählt der folgende Absatz von der Demütigung, die der Charakter der Geschichte erlitten hat, in Form einer bitteren Geschichte, die in vielen iranischen Familien üblich ist. Dort steht:

Gott verdamme mich, dass ich noch nie meine Meinung durchsetzen konnte. Heute genauso wie jeden anderen Tag, diesmal auch genauso wie tausend andere Gelegenheiten. Ich sitze an meinem Tisch und verfluche mein angstvolles Ich. (ebd.: 36)

Hier wird die erniedrigte Stellung der Frau in der iranischen Familie gezeigt, dass sie auf einer niedrigeren Ebene stehen und ihren Worten und Meinungen keine Bedeutung beigemessen wird. Tatsächlich ist der bemerkenswerte Punkt in diesem Absatz, dass Minderwertigkeitskomplexe und Selbstverachtung vonseiten der Gesellschaft auch die Psyche der Frauen durchdrungen haben und Frauen auch ihr Selbstvertrauen verloren und sich an diese missliche Strömung gewöhnt haben. Oder im folgenden Fall, der eine andere Form von Patriarchat und Einschränkungen zeigt:

Ich sage mir immer wieder, steh auf, Roja, komm schon. Und jedesmal schaffe ich es nicht. Ich war weg, um mir Gummibärchen zu kaufen und nicht nach Hause zurückzukehren. Ich sage ich komme nicht zurück, immer wieder. Papa schreit hinterher, wann ich nach Hause zurückkommen soll? (ebd.: 70)

Es gibt zwei Zeichen der Beherrschung des Patriarchats in dem Satz „schreit, wann sie zurückkommen soll“ verborgen. Zuerst das Schreien selbst, das die Schriftstellerin klugerweise eingesetzt hat. Frauen anzuschreien ist eine normale Sache, und die Schriftstellerin hat solche Verhaltensweisen und Interaktionen aus der Sicht von Frauen aufmerksam beobachtet und reflektiert. Das zweite Zeichen ist nach Hause zurückkommen, das vom Hausherrn, ob Vater oder Ehemann kontrolliert wird. In gewisser Weise zeigt dies auch die Herrschaft der Männer. Solche Zeichen enthalten bedeutende Informationen über die aktuelle herrschende Kultur und deren Beziehung zur Frau.

3.3. Psychoanalytisch

Die dritte fragliche Komponente für die Erkenntnis und die Differenzierung weiblicher Werke ist der psychoanalytische Aspekt. „Die psychoanalytische Erkenntnis untersucht die innere Abnormalität des Individuums. Diese Erkenntnis leitet uns in eine Behandlungsform ein, bei der sich der Mensch oder seine inneren Werkzeuge von den psychischen Belastungen seiner Umwelt

trennt. Andererseits bringt es Hypothesen auf, durch die die Ursachen und der Prozess der Entstehung ihrer psychisch-mentalenen Komplexe enträtselt werden können“ (Bellemin-Noël, 1996:8). Wenn wir auf dieser Grundlage eine solche Kategorie in weiblichen Werken verfolgen, werden wir sehen, dass „Schriftstellerinnen versuchen, Krankheit, Psychose, Lustlosigkeit, Einsamkeit und auch geistige Stagnation in ihren Werken darzustellen“ (Showalter, 1981:195).

Mar'ashis Roman ist voller Zeichen, die beweisen, dass dieses Werk von einer Frau verfasst wurde, weil er immer wieder ihre Bedenken und mentalen Zustände zeigt. Generell behandelt der Roman „Der Herbst ist die letzte Jahreszeit“ ein psychoanalytisches weibliches Thema und erzählt das weibliche Leben, das viele Sorgen und Probleme zum Leben enthält und in Wechselwirkung mit wichtigen Themen wie Ehe, Kindererziehung, Arbeit usw. steht. Die Schriftstellerin erzählt ihre Probleme mit einer psychoanalytischen Sichtweise. Der Titel selbst enthält auch eine psychoanalytische Folgerung. Als eine romantische Jahreszeit hat der Herbst eine besondere Bedeutung und Frische für Mädchen und Frauen und dieser Titel richtet sich in erster Linie aus mentaler Sicht an Frauen und Mädchen. In detaillierteren Fällen beschreibt es erzählerische Stücke über bestimmte weibliche mentale Zustände. Beispielsweise ist die Notwendigkeit zu arbeiten, um die Eintönigkeit, Langeweile und Routine des Lebens zu entfliehen, eines der wichtigen Themen von Frauen, die in dem erwähnten Roman zu sehen sind. Auch wenn Männer vor der Arbeit davonrennen, streben Frauen Arbeit an, um der Eintönigkeit zu entfliehen, und ihre Hauptmotivation für Jobsuche und Arbeiten ist die gleiche und Mar'ashis Roman bewahrt und offenbart solche Absichten und Motive. Zum Beispiel:

Aber wenn ich einen Job habe, denke ich nicht mehr nach. Ich werde arbeiten und müde werden und dann meine Müdigkeit umarmen und langsam schlafen. Roja sagte: Warum regst du dich so sehr auf? Du brauchst ja gar keinen Job. Warum versteht ihr nicht, dass mein verdammtes Leben nur diesen einen Trost hat. (Mar'ashi, 2021:13)

Wie man sieht, spricht hier die Schriftstellerin von der Arbeit als ihrem einzigen Trost. Arbeit ist der einzige Weg, die Mühsal und Langeweile der Eintönigkeit ihres Lebens loszuwerden. Nur durch die Arbeit fühlt sich die Figur nicht einsam und bewegt ihr Leben fort, von Eintönigkeit und Wiederholung. Frauen,

Abhandlung zum Roman „Der Herbst ist die letzte Jahreszeit“ ...

für die das zu Hause bleiben nur Einsamkeit und Langeweile mit sich bringt. Die Schriftstellerin hat solche mentalen Zustände der Frauen richtig aufgezeichnet und solche Beispiele zeigen die Beherrschung der Frau in diesem Werk. Außerdem gehen die zarten Gefühle von Frauen in tausend Richtungen, wenn sie mit Problemen konfrontiert werden. Dies ist eine geistige und mentale Eigenschaft des weiblichen Geschlechts, die sich gelegentlich in Mar'ashis Roman widerspiegelt. Zum Beispiel:

Was, wenn wir nicht gehen und er herausfinden würde, dass ich ihn nicht liebe. Was, wenn wir gehen und uns dort streiten und er mich vor allen anschreit und ich ihn hinunterstossen und für den Rest meines Lebens ins Gefängnis gehe und Mahan allein bleiben wird. Ich setze mich hinter den Tisch und denke an die Tage, an denen Mahan zu Besuch kommt. Ich sollte Mama sagen, dass sie ihn nicht mitbringen soll. Er wird traurig sein, wenn er mich hinter dem Glas der Kabine sieht. (60)

Wer diesen Absatz getrennt liest, wird wissen, dass die Figur der Geschichte eine Frau ist und der Erschaffer dieses Werkes auch eine Frau. Denn solche subtilen gefühlgeladene Sorgengehen nur von einer Frau aus. Die Tatsache, dass sie alle Fälle mit einem empathischen und emotionalen Ton darstellt und die Angelegenheiten im Detail beobachtet. Die Erzählung ist in das Labyrinth weiblichen Gefühls eingesunken und zeigt eine Frau mit ihren wahren Gefühlen. Solche Szenen sind Frauen völlig vertraut, und das ist der Grund für ihre einzigartige Rezeption des Romans und verleiht dem Werk der Autorin eine Selbstständigkeit als einzigartige weibliche Schreibweise. Natürlich geht der Gedanke der Figur in viele verschiedene Richtungen und zusätzlich zu der weiblichen Figur der Geschichte verschärft die Tatsache, dass die Geschichte von einer Frau geschrieben wurde, solche Fälle. In Anbetracht dieses weiblichen Aspekts werden auch die weibliche Moral und ihr Interesse an Zusammenkünften in der Geschichte erwähnt und solche Stücke stammen aus dem psychoanalytischen Faktor der Geschichte:

Shabane sagte: Komm ins Büro. Sie brauchen neue Arbeitskräfte. Wie in den Studienjahren werden wir alle zusammen sein. Es macht Spaß. (Mar'ashi, 2021:9)

Es werden solche Moral und Verhaltensweisen von Frauen ausgedrückt und indem solche Fälle erzählt werden, zeigt Mar'ashis Roman, dass dieses Werk eine authentische weibliche Schrift ist, von der die unbestrittene Beherrschung der Frauen in der Geschichte erzählt. Die Sorgen der Figur über die Art und

Abhandlung zum Roman „Der Herbst ist die letzte Jahreszeit“ ...

Weise des Schminkens und auch ihre Sorgen und Bedenken über die Wahrheit des Liebens und das Urteilen und die Meinungen anderer über sie, sind weitere emotionale Themen, die für Frauen notwendig sind und sich in ihrem Schreiben widerspiegeln. Beispielsweise lesen wir in diesem Zusammenhang:

Es gibt noch einen. Es ist dunkelrosa und riecht muffig. Ich trage es auf meine Lippen. Ich sehe hässlich aus. Ich entferne es mit dem Handrücken. Die rote Spur, die es hinterlassen hat, reicht aus. Es ist ja keine Party. (ebd.: 18)

Oder:

Ich war bis über beide Ohren verliebt in Misagh, der unbeständig war. An einem Tag hatte ich das Gefühl, dass er mich will und am anderen nicht. (ebd.: 21)

Auch das zerbrechliche Gefühl der Figur in Bezug auf die Ereignisse um sie herum:

Dann schaue ich mir ununterbrochen diesen und jenen an, die mit Menschen ausgehen, die sie lieben und ich würde vor Kummer der Einsamkeit sterben. Ich sagte okay. Lass uns gehen. (ebd.: 39)

Alle diese Fälle zeigen, dass die weibliche Erzählung das unmittelbare und direkte Ergebnis einer Frau mit weiblichen Bedenken und Stimmungen ist. Solche Fälle zeigen, dass Mar'ashis Werk die nötige Eigenständigkeit besitzt und mit dem übereinstimmt, was Männer schreiben. In gewisser Weise kann man ein solches Werk mit diesen detaillierten Informationen und diesem subtilen Geist nicht in einem allgemeinen oder männlichen Textformat untersuchen. Weil ein solches Ergebnis völlig anders ist als das, was Männer erschaffen und die Zeichen der Personalisierung und Feminisierung darin deutlich zu sehen sind, insbesondere in diesen psychoanalytischen Absätzen, in denen Frauen mit einem besonderen und eigenen Charakter, unterschiedlich im Vergleich zu Männern, dargestellt wurden.

3.4 Die Sprache

Der letzte Teil dieses Modells befasst sich mit den Unterschieden zwischen männlicher und weiblicher Sprachform und beantwortet die Frage, ob Schriftstellerinnen in der Lage sind, ihre eigenständige Sprache zu entwickeln. „Wenn wir den Diskurs als eine besondere Art der Betrachtung und Erfahrung der geschlechtsspezifischen Welt interpretieren, können wir die Rolle der

Abhandlung zum Roman „Der Herbst ist die letzte Jahreszeit“ ...

Stabilisierung und gleichzeitigen Rekonstruktion von Geschlechtsidentitäten und sozialen Handlungen mittels Sprache verstehen. Darüber hinaus ist Sprache nicht nur ein Spiegelbild von sozialen Realitäten, sondern bewertet und korrigiert diese Realität auch. Das Geschlecht ist Teil dieser Realität und die Geschlechtsidentität wird in diesem Diskurs erkannt.“ (Mohammadi Asl, 2020: 13) Die Untersuchung von Sprache und Geschlecht erfordert eingehende Überlegungen, und es sollte eine detaillierte Feldstudie vorgenommen werden, um das Sprachmodell von Frauen darzulegen. Vor allem in der persischen Sprache ist diese Schwierigkeit aufgrund des Fehlens von männlichem und weiblichem Genus für Pronomen und Verben deutlicher zu erkennen. Um diese Schwierigkeit zu überwinden, können wir auf einige häufige Formulierungen in der Sprache von Frauen hinweisen, die zwar keine Beziehung zum weiblichen Geschlecht haben, aber von Frauen häufiger verwendet werden und irgendwie als feminin bezeichnet werden. (Fotuhi, 2012: 398)

In ihrem Roman hat Mar'ashi mehrere linguistische Techniken verwendet, die mit Elaine Showalters Theorie der Gynokritik übereinstimmen. In gewissem Sinne lassen sich in diesem Roman die Hauptlinien der weiblichen Sprache sowie die sprachlichen Merkmale des weiblichen Schreibens deutlich erkennen. Merkmale wie die Akribie, die Verwendung kurzer Sätze, die farbigen Wörter, die emotionalen Wörter usw., die zusammen mit anderen sprachlichen Mechanismen eine gesamtheitliche Frauengestalt in diesem Roman geschaffen haben und diesem Werk eine weibliche Identität und Natur gegeben haben. Mar'ashis Roman entspricht bemerkenswert dem, was Frauen schreiben, in Bezug auf die detaillierte Beschreibung von Objekten und Themen in akribischer Weise. Natürlich ist es nicht Absicht oder Gewohnheit, ins Detail zu gehen, sondern es liegt an der beherrschenden weiblichen Natur der Autorin. Im folgenden Absatz sehen wir zum Beispiel die Anwendung solcher Details:

Zwei Mädchen mit Stöckelschuhen stehen vor der Eisdiele. Sie probieren verschiedene Sorten aus und lachen kreischend. Ich stehe weiter hinten und betrachte ihre schmalen Taillen und ihre gestylten Haare, die sich wallend und schön gefärbt um ihre Hälse kräuseln. Ich berühre mein dünnes und spärliches Haar, bei dem ich keine andere Wahl habe, als es zurückzubinden. Wie Roja haben die beiden lange, mit Mascara bedeckte Wimpern, und es ist klar, dass sie sich keine Sorgen um ihre Tränen machen. Arsalan bestellt zwei Eiscremes und lässt mich auch seine Kugeln aussuchen. Ich schlage ihm vorschwarze Maulbeere und Netzmelone zu

Abhandlung zum Roman „Der Herbst ist die letzte Jahreszeit“ ...

nehmen. Ihre fröhlichen Farben passen zu ihm. Ich nehme für mich Joghurt und saure Äpfel. (Mar'ashi, 68)

Es ist zu erkennen, dass die Autorin eine Nebensächlichkei, die im Allgemeinen beiläufig erzählt werden kann, genau beschrieben hat. „Das Niederschreiben der Einzelheiten eines Ereignisses oder einer Szene und die Genauigkeit in den Details der Vorgänge sind die Merkmale einer weiblichen Sichtweise und eines weiblichen Schreibstils.“ (Fotuhi, 2012: 414). Die Autorin hat hier diese ausführlichen Beschreibungen als ein Mittel gewählt, um ihre Gefühle auszudrücken. Denn wie sich zeigt, hat die Autorin, indem sie die Details dieses Themas angeht, das Ereignis des Eisessens von Roja mit Arsalan, der Figur der Geschichte, mit einbezogen. In gewisser Weise ist die Akrilie ein Mittel, um emotionale Leerstellen zu füllen und sich zu beruhigen. Diese Themen und kleinen Ereignisse sind heute ein Mittel zur Unterhaltung und Entspannung in der mentalen Krise der Persönlichkeit einer Frau.

In dieser Hinsicht verwenden Frauen in ihren Werken einfache und kurze Sätze in Bezug auf die Sprache. Bei der Wahl solcher Methoden spielt die gesellschaftliche Einstellung zu ihnen eine Rolle, auch die Tatsache, dass sie gezwungen sind, konservativ und zurückhaltend zu sprechen, sowie die Herabsetzung ihres sozialen Status in der herrschenden Kultur haben dazu geführt, dass sie wenig Zeit für Gespräche haben. Dieser Umstand zeigt sich in der Häufigkeit der Verwendung kurzer Sätze in Frauenromanen und insbesondere in dem Roman von Mar'ashi. Obwohl Roja, Leyla und Shabane sich in einem Roman auf eine bestimmte gerechte Art und Weise ausdrücken können, erlaubt ihnen diese Struktur nicht, ausführlich zu sprechen und die vorübergehenden Ereignisse ihres Lebens zügig zum Ausdruck zu bringen. Außerdem ist die Kürze der Sätze auf ihren emotionalen Zustand der Scham und Bescheidenheit zurückzuführen.

Ich steige ins Auto. Ich stehe kurz vor einem neuen Job. Eine neue Umgebung, mit neuen Menschen. Neu, frisch, anders. Alle sind gut. Ich sollte glücklich sein. Ich muss an Gutes denken. Zum Beispiel an dich. Wenn ich an dich denke, springen meine Gedanken nicht in eine anstrengende Richtung. (Mar'ashi, 2021: 27)

Oder wenn sie sagt:

Mein Herz schlägt heftig und fühlt sich plötzlich leer an. Ich umarme meine Soldaten und wir rutschen gemeinsam hinunter. Als ob wir Wasser wären, fließen wir die Treppe hinunter. Im Flur ist Gedränge. Die Menschen haben

Abhandlung zum Roman „Der Herbst ist die letzte Jahreszeit“ ...

sich in Gruppen versammelt und reden. Die Flure ähneln den Fluren des Familiengerichtsgebäudes. Ich höre: „Es ist vorübergehend. Es wird sich schon lösen. (124)

In solchen Fällen folgen kurze, fortlaufende Sätze aufeinander. Die Übereinstimmung der fiktiven Figur und des Autors der Geschichte in der Weiblichkeit hat die Verwendung solcher Merkmale beeinflusst. Die gesellschaftliche Ungleichheit zwischen Frauen und Männern hat dazu geführt, dass Frauen einen geringeren Anteil an Sprache und Möglichkeiten für sich selbst sehen. Obwohl diese Eigenschaft auf ihre Detailorientierung und Naivität zurückzuführen ist (Fotouhi, 2012: 407), aber insgesamt verschafft sie den Frauen einen unabhängigen Vorteil, der sich auch in den Werken von Mar'ashi zeigt. Mit einem einfachen Thema, einer einfachen Sprache und einfachen Sätzen möchte die Autorin ohne komplexe und verschachtelte Sätze mit ihrem Publikum kommunizieren und diese über die Leiden der Frauen und ihre sozialen und geistigen Anliegen informieren. Daher sieht sie keine Notwendigkeit, sich in dem Gewirr komplizierter und langer Sätze zu verheddern.

Neben den beiden oben genannten sprachlichen Komponenten, nehmen die „farbigen Wörter“ einen bedeutenden Teil von Mar'ashis Werk ein, und der Leser erkennt von Anfang an, dass man es mit einer weiblichen Erzählerin zu tun hat. Eine Frau, die eine Sensibilität für Farben zeigt und auf sie reagiert:

Rotes Sofa? Du wirst dich in ein paar Tagen daran sattgesehen haben. Sieh dir diese Creme- und Brauntöne an, wie schön sie sind... Ich liebte die Roten. Ich würde mich nie an ihnen satt sehen. (Mar'ashi, 2021: 11)

Oder genauer gesagt, wenn sie Farben verwendet; Farben, die in der Frauenliteratur nicht üblich sind:

Das lila gestreifte Hemd, der graue Pullover, die dunkle Jeans und dein indigoblaues Jacket lagen auf dem Bett. Du hast auf deinen Rucksack geschaut, den oberen Reißverschluss geöffnet und wolltest die Sachen, die du ausgezogen hattest, dareinlegen. (ebd. 17)

Diese Besonderheit, die aus Showalters Sicht als ein Vorteil für Frauen angesehen wird, ist in Mar'ashis Roman weit verbreitet und unterscheidet ihr Werk von den Werken der Männer. Die Autorin hat unbewusst, durch die Weiblichkeit den Farbenstil weit eingesetzt, und diese Farben werden in

unterschiedlicher Form und detailbezogen in der Erzählung verwendet, und daher stammt die erzählerische Häufigkeit der Weiblichkeit in diesem Roman.

Eine Reihe weiterer sprachlicher Funktionen, wie z.B. Schimpfwörter, rituelle Redewendungen und Gebete, der Verzicht auf Schimpfwörter bei der Konfrontation mit Schwierigkeiten und komplexen Themen sowie die umfangreiche Verwendung gefühlsbetonter Worte, haben Mar'ashis Werk aus sprachlicher Sicht mehr Eigenständigkeit verliehen. Wie das folgende Beispiel zeigt:

Ich nehme mein halb leer getrunkene Tasse Nescafé und stehe auf. Danke Goli... es hat keinen Sinn, mit dem Ingenieur zu reden, ich muss gehen. Nein, ich schaffe das schon. OK, meine Liebe. (Mar'ashi, 52)

Angesichts solcher Worte und Begriffe kann das Publikum leicht verstehen, dass dieses Werk von einer Frau verfasst wurde. Von einer Frau, die ihre Gefühle in einfachen Worten ausdrückt oder den Gegenständen gegenüber einfach ihre Zuneigung zeigt. Im Gegensatz zu Männern, die ihre Gefühle nur schwer ausdrücken können, bringen Frauen diese Emotion einfach und klar zum Ausdruck, was sich auch in der Form der Sätze und Worte in der Erzählung widerspiegelt.

4. Schluss

Die Ergebnisse des Vorliegenden Artikels sind wie folgt:

Der Roman „Der Herbst ist die letzte Jahreszeit“, der sich auf den Schreibstil von Frauen stützt, ist ein wichtiges Beispiel dafür, dass wir die gesamten Werke von Frauen ausdrücklich als eigenständigen Schreibstil betrachten sollten; denn dieser Roman weist viele Aspekte der Weiblichkeit nach Showalters Theorie auf, d.h. biologische, kulturelle, psychoanalytische und sprachliche. Daher unterscheidet sich Mar'ashis Roman in Bezug auf die zugrundeliegenden Komponenten, die auf der Ebene dieser Aspekte verwendet werden, von den Werken der Männer.

Biologisch gesehen hat Mar'ashi ein zutreffendes und realistisches Bild von Frauen vermittelt. Zwar enthält das Buch nicht viele Angaben zu Themen wie Schwangerschaft, Menstruation oder ähnlichen Sonderthemen, und aufgrund seiner sittsamen Sprache ist es auch nicht in die biologischen Details der Weiblichkeit eingedrungen, um solche Themen zum Ausdruck zu bringen. Aber

andere biologischbedingte Themen wie Bekleidung, Make-up, biologische Belange des Kinderkriegens und der Haushaltsführung werden ständig in den Texten verwendet, und die Haltung der weiblichen Charaktere gegenüber den genannten Bereichen ist in der Erzählung deutlich.

In Bezug auf die Reflexion der kulturellen Dimension ist festzustellen, dass die Figuren der Geschichte zwar Außenseiter und wirtschaftlich unabhängig sind, aber ihr Engagement und ihre Haltung gegenüber kulturellen Belangen bzw. ihr Umgang und Interaktionen mit solchen Belangen deutlich zu erkennen sind, vor allem bei Themen, die sie in der Gesellschaft betreffen; Themen wie das Patriarchat, die Zustimmung des Mannes zum Verlassen des Hauses, das Sorgerecht der Kinder und ähnliche Themen werden in Mar'ashis Roman reflektiert.

Aus psychoanalytischer Sicht sind in Mar'ashis Roman die mentalen und psychischen Komponenten der Frauen am häufigsten vertreten, und dies ist ein ausreichender Aspekt, zu erkennen, dass es sich bei diesem Roman um ein unabhängiges weibliches Werk handelt. Das Gefühl der Einsamkeit, das Auszuschütten des Herzens, Liebe, Mitgefühl, gefühlsmäßige Reaktionen hinsichtlich der Probleme, seelische Konflikte und die Sensibilität für den Standpunkt und die Haltung anderer gegenüber sich selbst sind einige Elemente, die beweisen, wem die Erzählung zugehört.

Zusätzlich zur psychoanalytischen Ebene ist auch die sprachliche Ebene einer der häufigsten Hinweise auf die Weiblichkeit eines Werkes. In diesem Werk hat Mar'ashi eine weibliche Sprache geschaffen, die sich von der männlichen unterscheidet, indem sie Einzelheiten, knappe Sätze, viele farbige Wörter, gewöhnliche Wörter aus der Frauenwelt, gefühlvolle Wörter, Redewendungen, usw. verwendet. Neben anderen Aspekten hat dieser Aspekt dazu geführt, dass sich ihr Werk von dem der Männer abhebt und dass die Frauen in der iranischen Gesellschaft ein großes Interesse an ihrem Werk haben und sich mit diesem Werk identifizieren, was sich in den zahlreichen Ausgaben zeigt.

Persische Quellen

- Abbott, Pamela/ Wallace, Claire (1380/2001): Jame'e shenasi e Zanan [Soziologie der Frauen]. Teheran: Ney (Orig.: An Introduction to Sociology: Feminist Perspectives. Routledge December 16, 1997).
- Bressler, Charles (1389/2010): Dar'amadi bar nazarye ha va ravesh e naqd e adabi [Eine Einführung in die Theorie und Methode der Literaturkritik]. Teheran: Niloufar (Orig.: Literary Criticism: An Introduction to Theory and Practice. Prentice Hall, 1999).
- Fayaz, Ebrahim; Zohre Rahbari (1385/ 2006): Sedaye Zanane dar adabyate Irane moaser [Die weibliche Stimme in der zeitgenössischen iranischen Literatur]. In: Frauen in Kultur und Kunst Zeitschrift (Frauenforschung), Band 4, Ausgabe 4, Seiten: 50-23.
- Fotuhi, Mahmoud (1386/2007): balaqaat e tasvir [Image Rhetoric], Teheran: Sokhan.
- Fotuhi, Mahmud (1391/2012): Sabk shenasi, Nazaryeh ha, Ruykard ha va Ravesh haa [Stilistik, Theorien, Konzepte und Methoden], Teheran: Sokhan.
- Hosseini, Maryam (1388/2009): Naqd e adabye feministi [Feministische Literaturkritik], In: Ayare Naqd [Kriterium der Kritik], Teheran: Khane Kitab.
- Jahanbeglu, Ramin (1384/2005): beyne gozashte va Ayandeh [zwischen Vergangenheit und Zukunft], Teheran: Ney.
- Makaryk, Irene Rima (1384/2005): Daneshnameye Nazaryeh haye adabye Moaser [Enzyklopädie der zeitgenössischen Literaturtheorien], Teheran: Aqaz (Orig.: Encyclopedia of Contemporary Literary Theory: Approaches, Scholars, Terms. University of Toronto Press January 1993)
- Mar'ashi, Nasim (1400/2021): Paez Fasle Akhare Sal ast [Der Herbst ist die letzte Jahreszeit], Teheran: Cheshmeh, 51. Auflage.
- Mohammadi Asl, Abbas (1399/2020): Jensyat va Zaban Shenasi Ejtemaee [Gender und soziale Sprachwissenschaft], Teheran: Gol-Azin.
- Moshirzadeh, Homeira (1382/2003): Az Jonbesch ta Nazaryeh Ejtemaee do Qarn Feminism [Von der Bewegung bis zur Gesellschaftstheorie, die Geschichte von zwei Jahrhunderten Feminismus], Teheran: Shirazeh.

- Payandeh, Hossein (1390/2011): *Goftemaan e Naqd* [Diskurs der Kritik], 2.Aufl., Teheran: Niloufar.
- Robbins, Ruth (1389/2010): *Feminism haye adabi* [Literarischer Feminismus], Teheran: Afraz (Orig.: *Literary Feminisms*. Red Globe Press London 2000).
- Selden, Raman/ Widdowson, Peter/ Brooker, Peter (1384/2005): *Rahnamaye nazarye adabi moaser* [Feministische Literaturkritik], Teheran: Tarhe No (Orig.: *A Reader's Guide to Contemporary Literary Theory*. Routledge 2016).
- Wanasi, Zuhur (1988): *al al'shaati' al'akhar* [Auf der anderen Seite], Algerien: Nationale Buchstiftung.
- Bellemin, Noel (1996) *La Psychologie du texte littéraire*, Paris, Nathan.
- Kasten, Ch (2011). „Mental and Emotional Impact of Divorce on Women“, *Journal of the Indian Academy of Applied Psychology* January, Vol. 37, No. 1, pp. 125-131.
- Lakoff, R. (1990). Extract from *language and woman's place*. In Decameron (Ed.). *The Feminist critique of language: A reader* (pp.221-234). London & New York: Routledge.
- Gamble, S. (2001). *Feminism and post Feminism*, London and New York Rutledge
- Showalter, Elaine (1981), „Feminist criticism in the Wilderness“, *Critical Inquiry*, Vol. 8, No. 2, pp. 179-205.
- Showalter, Elaine (1997), „Towards a feminist poetics“, Edited by Ken Newton, In *Twentieth-century literary theory*, London, Macmillan Education.
- Showalter, Elaine (1986). *New feminist criticism: essays on women, literature, and theory*. New York: Pantheon Books.

Original Research Papers

Reviewing the “Formal Aesthetic Equivalence” based on Examples from Parvin Etesami’s Poems in German Translation

Faranak Hashemi¹

(PP. 35-68)

Empfangen: 21.08.2023; Akzeptiert: 22.09.2023

Abstract Englisch

One of the most recent contributions to literary criticism is the establishment of the subgenre of women's literature and women's criticism, which in the last two or three decades has come to dominate a sizable portion of the field of literary and critical studies. One of the most crucial concerns in this method has been the effort to identify women's writing and the investigation of the contrasts and similarities that emerge between these two categories. In this respect, Elaine Showalter's idea is all-encompassing. The theory of critical feminism or the women's writing tradition is the best and most comprehensive effort to understand women's writing accurately and efficiently. Three steps and four factors that he spoke about in his hypothesis have been verified using this factor, he said. This article uses Showalter's four factors—life-cognitive, cultural, psychoanalytical, and linguistic—to analyze the dominant style of writing in Nasim Marashi's well-known work “Autumn, the last season of the year.” The study's overarching goal is to pin down Marashi's distinct literary voice as a woman and the uncovering of her rich literary heritage. Findings from this study indicate that Marashi's novel's narration owes its distinctive tone and style to the novel's context, structure, and coordinates. Guys stand out in a crowd. The explorer is slow and feminine in her approach; she is also partial. As the story's narrator, she is a perceptive and feeling lady with difficulties and concerns of her own.

Keywords: Elaine Showalter, Nasim Marashi, feminism, and women's writing are some of the first things that come to me when I think of the following: For the record, autumn is the final season.

1. Assistenzprofessor an der Allame Tabataba'i Universität, Tehran, Iran,

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

<https://doi.org/10.22034/spektrum.2023.194628>



Copyright © The Author(s);

This is an open access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License (CC-BY-NC: <https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/legalcode.en>), which permits use, distribution, and reproduction in any medium, provided the original work is properly cited and is not used for commercial purposes.

بررسی معادل‌های صوری - زیبایی‌شناختی در ترجمه‌ی ادبی براساس مثال‌هایی از ترجمه‌های اشعار پروین اعتصامی به زبان آلمانی

فرانک هاشمی^۱

(صص 35 تا 68)

تاریخ دریافت: 2023/08/21؛ تاریخ پذیرش: 2023/09/22

چکیده

مقاله‌ی پیش رو به معرفی و بررسی ترجمه‌هایی از اشعار پروین اعتصامی به زبان آلمانی می‌پردازد و چند نمونه‌ی برگزیده از این ترجمه‌ها براساس نظریه‌ی «ترجمه‌ی صوری- زیبایی‌شناختی» کولر مورد بررسی قرار می‌گیرند. همچنین، قیاس بین‌زبانی ترجمه یا همان قیاس یکجانبه، یعنی مقایسه‌ی متن زبان اصلی با متن در زبان مقصد براساس نظریه‌ی رایس نیز مدنظر است که در آن، چند ترجمه از یک متن با هم مقایسه می‌شوند و نیز قیاس درون‌زبانی ترجمه یا به بیان دیگر، قیاس چندجانبه که مقایسه‌ی چند ترجمه‌ی آلمانی با یکدیگر است.

کلیدواژه‌ها

ترجمه‌ی ادبی، زبان آلمانی، پروین اعتصامی، قیاس چندجانبه یا درون‌زبانی، قیاس یکجانبه یا بین‌زبانی ترجمه.

Original Research Papers

**Untersuchung der „Formal-Ästhetischen Äquivalenz“ anhand von
Beispielen von Parvin Etesami's Gedichten in deutschen**

Übersetzungen

Faranak Hashemi¹
(PP. 35-68)

Empfangen: 21.08.2023; Akzeptiert: 22.09.2023

Deutsche Abstract

Eine der neuesten Beiträge zur Literaturkritik ist die Etablierung des Subgenres der Frauenliteratur und der Frauenkritik, das in den letzten zwei bis drei Jahrzehnten einen beträchtlichen Teil der literarischen und kritischen Studien dominiert hat. Eine der wichtigsten Fragen in diesem Ansatz war die Bemühung, Frauenliteratur zu identifizieren und die Kontraste und Gemeinsamkeiten zwischen diesen beiden Kategorien zu untersuchen. In diesem Zusammenhang ist Elaine Showalters Konzept umfassend. Die Theorie des kritischen Feminismus oder der Tradition des Frauen Schreibens ist der beste und umfassendste Versuch, Frauenliteratur genau und effizient zu verstehen. Drei Schritte und vier Faktoren, die Showalter in seiner Hypothese erwähnte, wurden in diesem Ansatz verifiziert.

Dieser Artikel verwendet Showalters vier Faktoren – lebens-kognitiv, kulturell, psychoanalytisch und linguistisch – zur Analyse des dominanten Schreibstils in Nasim Marashis bekanntem Werk „*Der Herbst, die letzte Jahreszeit des Jahres*“. Das übergeordnete Ziel der Studie ist es, Marashis unverwechselbare literarische Stimme als Frau und ihr reiches literarisches Erbe aufzudecken. Die Ergebnisse dieser Untersuchung zeigen, dass der Erzählstil von Marashis Roman seinen einzigartigen Ton und Stil dem Kontext, der Struktur und den Koordinaten des Romans verdankt. Männer fallen in einer Menge auf. Die Erzählerin ist langsam und feminin in ihrem Ansatz; sie ist auch parteiisch. Als Erzählerin der Geschichte ist sie eine einfühlsame und empfindsame Frau mit eigenen Schwierigkeiten und Sorgen.

Schlüsselwörter: Elaine Showalter, Nasim Marashi, Feminismus, Frauenliteratur, *Herbst ist die letzte Jahreszeit*.

1 Assistenzprofessor an der Allame Tabataba'i Universität, Tehran, Iran,

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

<https://doi.org/10.22034/spektrum.2023.194628>



Copyright © The Author(s);

This is an open access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License (CC-BY-NC: <https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/legalcode.en>), which permits use, distribution, and reproduction in any medium, provided the original work is properly cited and is not used for commercial purposes.

Einleitung

Diese Arbeit wird hauptsächlich nach dem Quellen untersuchenden Vorgehen und Analyseverfahren verfasst

Aufgrund der wertvollen Stellung der Dichtungen Parvin Etesamis in der persischen Literatur, wird zunächst die Dichterin und deren Werke in einer Einführung vorgestellt. Anschließend wird auf die deutschen Übersetzungen der Werke von Etesami eingegangen, die wirksamen Faktoren bei der Durchführung dieser Übersetzungen werden diskutiert und evtl. auf die Arbeitsweisen der Übersetzer hingewiesen, soweit sie sich aus dem Text erschließen lassen, bzw. in dem Vor- oder Nachwort des Werkes erwähnt werden. Anschließend werden Beispiel unter ästhetischen Aspekten und der Genauigkeit der Texte in den vorhandenen Übersetzungen untersucht.

Obwohl der Vergleich zwischen verschiedenen Übersetzungen ausgewählter Gedichte in diesem Artikel auf den Theorien der literarischen Übersetzung basiert, weist die Arbeitsmethode aufgrund der engen Beziehung zwischen Übersetzung und vergleichender Literaturwissenschaft (Mohseninia 1393/2015: 187)¹ Ähnlichkeiten mit den Methoden der vergleichenden Literaturwissenschaft und Vergleich der Literatur verschiedener Nationen auf.

Literarische Übersetzung:

Bei der Analyse von Übersetzungen handelt es sich nach Reiss (1981: 321)² und Helmut Gipper (1966)³ um den interlingualen Übersetzungsvergleich bzw. den Einfach-Vergleich, also den Vergleich des originalsprachlichen Textes mit dem Text in der Zielsprache, und den intralingualen Übersetzungsvergleich, also den Mehrfach-

1 Mohseninia, Nasser (1393/2015): *Comparative literature in Contemporary World (Generalities, Theoretical Basics, Schools)*. [Adabiyat-e tatbighi dar jahane moaser (Kolliyat, mabani-ye nazari, makāteb)]. Tehran: Elm o Danesh.

2 Reiss, Katharina (1981): „Der Übersetzungsvergleich. Formen - Funktionen - Anwendbarkeit“. In: *Kontrastive Linguistik und Übersetzungswissenschaft - Akten des Internationalen Kolloquiums Trier/Saarbrücken 25.-30.9.1978*. Hrsg. Wolfgang Kühlwein, Gisela Thome, Wolfram Wills. München: Wilhelm Fink. S. 311-319.

3 Gipper, Helmut. *Sprachliche und geistige Metamorphose bei Gedichtübersetzungen*. Düsseldorf: Pädagogischer Verlag Schwan. 1966.

Vergleich, bei denen mehrere Übersetzungen desselben Textes miteinander verglichen werden. Im folgenden Artikel werden die Übersetzungen einiger Gedichte von Parvin Etesami ins Deutsche sowohl unter dem Aspekt des einfachen sprachübergreifenden Vergleichs, d.h. des Vergleichs des Originaltextes mit jeder der Übersetzungen, als auch des innersprachlichen Vergleichs der Übersetzungen untereinander.

In dieser Forschung werden nur Texte untersucht und verglichen, die direkt aus dem Persischen ins Deutsche übersetzt wurden. Denn um Übersetzungen aus zweiter Hand zu überprüfen, ist es notwendig, zunächst die Übersetzung von der Ausgangssprache in die Sprache der ersten Übersetzung zu analysieren, dann erst kann die zweite Übersetzung kritisch betrachtet werden. Denn es ist möglich, dass Unterschiede und manchmal sogar Mängel in der ersten Übersetzung auftreten und so auf die zweite Übersetzung übertragen werden.

Um die Arbeit und das Auffinden von Texten zu erleichtern, werden Übersetzungen, aus denen Beispiele oder Zitate aufgeführt sind, nach dem Namen des Übersetzers und in alphabetischer Reihenfolge in das Quellenverzeichnis aufgenommen.

Übersetzer übernehmen die bedeutende Rolle eines Vermittlers und Bindeglieds zwischen den Kulturen. Eine Übersetzung gibt nicht immer genau die Worte des Autors wieder, sondern ein gewisser Teil davon kann die Interpretation und persönliche Sicht des Übersetzers bezüglich des Ausgangstextes sein. Ähnlich verhält es sich bei der Übertragung kultureller Aspekte.

Jeder literarische Text ist – wie auch andere Textsorten – in die Sprache und Kultur seines Ursprungs eingebunden, was sich im Inhalt und Erscheinungsbild des Textes widerspiegelt. Einen besonderen Stellenwert nimmt jedoch die Übersetzung von literarischen Texten in die Zielsprache ein. In vielen Fällen hat der übersetzte Text sogar den gleichen Stellenwert wie der Originaltext, da nur eine begrenzte Anzahl von Menschen in der Lage ist, den Originaltext in der Originalsprache zu lesen, und der literarische Text mit Hilfe der Übersetzung über

„Grenzen der Sprachen und Nationen, nicht zuletzt auch der Zeiten“ überschreitet (Koppen 1981: 128)⁴

In der neueren Literaturwissenschaft kann die Übersetzung im Kulturaustausch sogar als „interkulturelle Kommunikation, als Medium von Fremderfahrung und Repräsentation fremder Kulturen“ angesehen werden (Apel-Kopetzki 53)⁵. Daher haben literarische Übersetzungen die Aufgabe, ihr Publikum mit neuen Perspektiven und Weltanschauungen und kulturellen Erscheinungsformen der Ausgangssprache und -kultur vertraut zu machen, denn bei allen literarischen Texten kommt es darauf an, dass eine Übersetzung für ein „bestimmtes Publikum“ verfasst wird und diese Zielgruppe ist nicht unbedingt identisch mit der, an die sich der Originaltext richtete (Koppen 1981: 136). Übersetzer sollten diese Aufgabe nach dem 1991 von Christiane Nord definierten Begriff der „Loyalität“ wahrnehmen. Nach diesem Grundsatz besteht für die Übersetzer eine „zweiseitige Verpflichtung“. Das gilt sowohl für den Autor des Ausgangstextes als auch für das Publikum seiner Übersetzungen, also dem Zieltextempfänger „im Sinne einer funktionsgerechten Übersetzung“ (Stolze 2001: 207)⁶.

Nun stellt sich die Frage, welche Elemente in einem übersetzten Text mit dem Originaltext verglichen und untersucht werden sollen. Dieses Problem erscheint in der literarischen Übersetzung in zwei Dimensionen. Erstens spiegelt der Inhalt literarischer Texte mithilfe von Wörtern, Redewendungen und Sprichwörtern die Gedanken, Ansichten und Einstellungen jeder ethnischen Gruppe gegenüber der Welt wider. In diesem Fall spiegelt das Erscheinungsbild des Textes den Ton der Rede und des Textes wider, der in verschiedenen Sprachen erhebliche Unterschiede aufweisen kann. Darüber hinaus werden in literarischen Übersetzungen „Wortspiele“ und die Beherrschung von „sprachlichen Virtuosenstückchen“ oft als „Störfaktor“ bei der Übersetzung

4 Koppen, Erwin. „Die literarische Übersetzung“. In: *Vergleichende Literaturwissenschaft – Theorie und Praxis*. Athenaiion Literaturwissenschaft. Bd. 16. Wiesbaden: Akademische Verlagsgesellschaft Athenaiion. 1981. S.125-156.

5 Apel, Friedmar & Kopetzki, Anette (2003): *Literarische Übersetzung*. 2. neu bearb. Aufl. Stuttgart: Metzler.

6 Stolze, Radegundis (2001): *Übersetzungstheorien- Eine Einführung*. Tübingen: Narr. 3. aktualisierte Auflage.

angesehen, (Koppen 1981: 137f.). Betrachtet man die positive Seite dieses Themas, liegt genau darin die Herausforderung für Übersetzer. „Wortspiele“ und „literarische Stilmittel“ gibt es in allen Sprachen. Das Problem bei der Übersetzung besteht jedoch darin, dass sie trotz ihrer weiten Verbreitung keinen Übersetzungsregeln unterliegen und es oft nicht möglich ist, sie in einer anderen Sprache darzustellen. In einer solchen Situation wird in vielen Fällen eine wörtliche Übersetzung verwendet, das Ergebnis ist jedoch nicht immer sehr erfreulich und gelungen. Eines der Grundprobleme, besteht darin, dass durch die wörtliche Übersetzung nicht nur die „lyrische Qualität“ des Textes „ignoriert“ wird, sondern „sie geradezu zerstört“ (Koppen 1981: 139), denn in der Lyrik ist die ‚Poetische Qualität‘ kein Faktor unter vielen Faktoren, sondern eines der Hauptmerkmale.

Unter den verschiedenen Äquivalenzen, die Koller (1992)⁷ nennt, der Denotative, der Konnotative, Textnormative, Pragmatische und Formal-ästhetische Äquivalenz, haben wir es in diesem Zusammenhang mit der fünften, der Formal-ästhetische Äquivalenz zu tun. „Herstellung *Formal-ästhetische Äquivalenz* im ZS-Text bedeutet - unter Ausnutzung der in der ZS vorgegebenen Gestaltungsmöglichkeiten, ggf. unter Schaffung neuer Gestaltungsformen - ‚Analogie der Gestaltung‘ in Übersetzung. K. Reiß (1976:21)⁸ beschreibt diesen Typ von Äquivalenz wie folgt: Sie [die Übersetzung] orientiert sich am Eigencharakter des Kunstwerks und nimmt den Gestaltungswillen des Autors zur Richtschnur. Lexik, Syntax, Stil und Aufbau werden so gehandhabt, daß sie eine dem expressiven Individualcharakter des AS-Textes analoge ästhetische Wirkung in der ZS erzielen können. Aufgabe der Übersetzungswissenschaft ist es, die Möglichkeiten formal-ästhetischer Äquivalenz im Blick auf Kategorien wie Reim, Versformen, Rhythmus, besondere stilistische (auch individualistischer und werkspezifische) Ausdrucksformen in Syntax und Lexik, Sorachspiel, Metaphorik etc. zu analysieren (Koller, 1992: 252f)

7 Koller, Werner. *Einführung in die Übersetzungswissenschaft*. (UTB Für Wissenschaft) 4. neu bearb. Aufl. Heidelberg/ Wiesbaden: Quelle & Meyer. 1992.

8 Reiß, Katharina (1976): *Texttyp und Übersetzungsmethode. Der operative Text*. Heidelberg: Groos. 3. Aufl.

Formal-ästhetische Gestaltungsmittel und Ausdrucksformen finden sich selbstverständlich nicht nur in literarischen Texten; treten sie in nicht-literarischen Texten auf, haben sie dort in der Regel einen anderen Stellenwert. Formal-ästhetische Qualitäten sind *konstruktiv* für literarische Texte, d.h., ein literarischer Text, der dieser Qualitäten verlustig geht, verliert seine Literarizität. (Koller 1992: 253)

Reiß teilt den drei Grundtypen von Texten jeweils verschiedene Textsorten zu. Es wird stärker auf die Rolle des Autors und seine Intention betont. Demnach ergibt sich nach Reiß (Vgl.Reiß 1976: 18f) folgende Aufteilung, wobei Überschneidungen nicht ausgeschlossen werden:

- *Informativer Texttyp* (sachorientiert): Textsorten Bericht, Aufsatz, Urkunde, Gebrauchsanweisung, Kommentar, Sachbuch
- *Expressiver Texttyp* (senderorientiert): Textsorten Roman, Novelle, Lyrik, Schauspiel, Komödie, Lehrgedicht, Biographie
- *Operativer Texttyp* (verhaltensorientiert) > Textsorten Predigt, Propaganda, Reklame, Demagogie, Pamphlet, Satire, Tendenzroman, Kommentar, usw (Zit. nach Stolze 2001: 123)

Expressive Texte haben laut Reiß die Absicht, „ein Sprach- oder Dichtungswerk auch zielsprachlichen Lesern zugänglich zu machen“ (ebd.). Das Kennzeichen des expressiven Textes ist seine Senderorientiertheit, Übersetzungsziel ist die Analogie der *künstlerischen Gestaltung*, die Übersetzungsmethode ist „identifizierend“ (ebd. S. 124)

In den Anmerkungen zu ihrem Buch zitiert Reiß F. Kainz: „ Der Übersetzer muß somit auch über eine nationalcharakterologisch fundierte Kenntnis des Stils der betreffenden (AS u. ZS) Sprachen und ihrer bevorzugten Ausdrucksgepflogenheiten verfügen. Handelt es sich dabei um Sprachen, die einem fernliegenden Kulturkreis angehören, so wird darüber hinaus noch ein beträchtliches Maß an ethnologisch-kulturkundlicher Kenntnis dazuzukommen haben.“ (Reiß 1976: 123f). Reiß erläutert dies folgendermaßen, dass demnach dies zumindest für operative Texte „auch auf ‚naheliegende‘ Kulturen und die Kenntnis der Völkerpsychologie ausgedehnt werden“ (ebd. S. 124)

Reiss definiert den Übersetzungsvergleich wie folgt:

„a) als eine Beschreibung von Konvergenzen und Divergenzen syntaktischer, semantischer und pragmatischer Art in Texten, die in Übersetzungsrelation zueinander stehen;

- I. als eine ebensolche Beschreibung von Texten, die jeweils einzeln in Übersetzungsrelation zu einem gemeinsamen Originaltext stehen.“ (Reiss 1981:311).

Reiss zitiert dort Jakobsen (1959: 232) und unterscheidet „unter semiotischem Vorzeichen“ drei Formen des Übersetzens: „die intralinguale, die interlinguale und die intersemiotische Übersetzung“. In dieser Abhandlung beziehen wir uns auf die beiden ersten, die auf verbale Texte zurückgehen.

Unter „intralingualen Übersetzungsvergleich“ versteht man den Vergleich innerhalb einer natürlichen Sprache. Dies könnte ein Mehrfach-Vergleich sein, das bedeutet in unserem Falle: Vergleich mehrerer zeitlich aufeinanderfolgender Versionen einer Übersetzung von ein und demselben Übersetzer, ohne Bezug auf den Originaltext. Diese Art Vergleich kann zwar nicht „die Qualität der Übersetzung als solche“ beurteilen, aber er kann uns Informationen über das „übersetzterische Verhalten“ geben (Vgl. Reiss 1981: 312)

Beim interlingualen Vergleich haben wir den interlingualen Einfach-Vergleich und den interlingualen Mehrfach-Vergleich. Beim Einfach-Vergleich wird ein Text aus der Ausgangssprache mit einem Text der Zielsprache verglichen. Diese Form wird hauptsächlich in der Übersetzungskritik verwendet und ist die meistbenutzte Form. Ziel dieses Vergleiches ist „nachzuweisen, ob trotz oder wegen dieser Konvergenzen und Divergenzen Äquivalenz zwischen Original und Übersetzung auf Textebene gewahrt ist“ (Reiss 1981: 313). Beim Mehrfach-Vergleich haben wir wiederum zwei Unterformen: -Vergleich verschiedener Übersetzungs-Versionen eines Übersetzters von einem Ausgangstext, oder mehrere Übersetzungen eines Originaltextes durch verschiedene Übersetzer (Vgl. Reiss 1981: 314). Dies dient dazu die Auffassung verschiedener Übersetzer von einem Text nachzuweisen, aber auch die Informationen zu den Übersetzungsmethoden die u.U. vom Übersetzer im Vor- oder Nachwort gegeben werden zu untersuchen (ebd.)

Parvin Etesami

Rakhshandeh Etesami, bekannt als Parvin Etesami⁹, war eine der bedeutendsten iranischen Dichterinnen. Sie wurde nur 35 Jahre alt. Geboren wurde Etesami im Jahr 1906 in einer religiös orientierten wohlhabenden Familie in Tabriz. Ihr Vater, Yusuf Etesami, auch Etesam-ul-Molk genannt, der selber Gelehrter und Literat war, hat sehr früh mit der Ausbildung seiner Tochter begonnen. Er lehrte sie Arabisch und Türkisch, auch Französisch und unterrichtete sie in persischer und arabischer Literatur. Ihre ersten Gedichte schrieb Parvin bereits mit acht Jahren. Sie besuchte die Amerikanische Mädchenschule in Tabriz und studierte später an der Amerikanische Mädchenschule in Teheran und erlangte dort die Hochschulreife. Zu ihren Lehrern gehörten u.A. Ali Akbar Dehkhoda und Malek-ul-Shoara Bahar, zwei der berühmtesten Literaten und Wissenschaftlern der persischen Literatur.

Nicht nur als Dichterin von über 600 bis heute immer noch populären Gedichten, deren erster Gedichtband 1935 veröffentlicht wurde, machte sie sich einen Namen. Sie gilt zudem als eine der ersten Vertreterinnen einer intellektuellen Frauenbewegung und als Frauenrechtlerin im Iran.

Nach ihr ist der Parvin Etesami Literaturpreis des „Iran Book House“¹⁰ benannt, der jährlich vergeben wird. Ihr Haus ist zum Museum umgestaltet worden und heute noch werden landesweit zahlreiche Schulen, Bibliotheken und Strassen nach ihr benannt. Gesellschaftliche und teilweise feministische Aspekte überwiegen in ihren Gedichten. Obwohl diese in sehr einfacher Sprache verfasst sind, enthalten sie teilweise wunderschöne Sprachbilder.

Gholam Hussain Yousefi, einer der namhaftesten Professoren und Forscher in Bezug auf persische Literatur, hat in seinem Werk „Cheshme Roshan: Eine Begegnung mit Dichtern“, in dem der Autor Beispiele persischer Poesie von Rudaki bis zur Gegenwart bespricht, auch ein Kapitel Parvin Etesami gewidmet (1373/1994: 413-424)¹¹. In dem Kapitel “Wunsch nach Befreiung” befasst sich Yousefi gründlich mit Parvin

9. پروین اعتصامی

10. خانه کتاب ایران

11 Yousefi, Gholam Hussain (1373/1994): *Cheshme Roshan: Eine Begegnung mit Dichtern*. [Chešme- Rošan: Didār-i bā ša'erān]. Tehran 'Elmi. 12.Aufl.1388/2009.

Etesami und nennt sie als eine der größten persischen Dichterinnen, der er sogar eine höhere literarische Position zugesteht als vielen ihrer männlichen Kollegen (1373/1994: 413). Über den Schreibstil Etesamis sagt man, dass sie von verschiedenen Dichtern aus unterschiedlichen Epochen beeinflusst wurde: Sowohl von Naser-Khosro in der belehrenden Ausdrucksweise, als auch von Sanaii, was die Aussage in Form von Gleichnissen angeht, die höchste lyrische Form von Hafis, oder die Beredsamkeit und offene Ausdrucksform von Saadi (Vgl. Musharaf 1391/ 2012: 185)¹².

Einer der Gründe für die Beliebtheit von Parvins Gedichten ist neben deren Inhalten, ihre einfache, der Umgangssprache ähnliche Ausdrucksform. So können sich die Leser die Gedichte, die oftmals in Form von Geschichten geschrieben sind, besser merken und diese sogar auswendig lernen. Viele Verse aus Parvins Gedichten werden mittlerweile als Redewendungen oder Sprichwörter verwendet. Dies könnte vielleicht auch bei deren Übersetzung hilfreich sein. Eine der Eigenschaften, die in einigen Gedichten Parvins hervorragt, ist die Verwendung des Genres Tenzone¹³, Streitgespräch bzw. -gedicht oder Debatte. Diese Form hat in der persischen Literatur eine lange Geschichte und wurde bereits vor Jahrhunderten von namhaften Dichtern wie Saadi, Asadi-Tusi, Kasa'i, in Ferdowsi's Shahnameh, oder im Garšasnameh angewendet. Hermann Ethé erläutert in seinem Beitrag „Ueber persische Tenzonen“ (1881: 45-138)¹⁴ diesen Begriff ausführlich, indem er auf die Ursprünge dieser Gedichtart und die Form in verschiedenen Ländern, Regionen und Sprachen eingeht, den Bezug zur persischen Literatur herstellt und anschließend mehrere Beispiele und Vergleiche aus verschiedenen Epochen der persischen Literatur darstellt. In der persischen Tenzone ringen „zwei oder drei Personen, resp. Personifizierte Gegenstände mit einander“ (ebd. 54). Hier bleibt im

12 Musharaf, Maryam (1391/2012): *Parvin Etesami - Gründerin der neoklassizistischen Literatur Irans [Parvin Etesami- Paye gozâr-e adabiyât-e Neo-klassik-e Iran]*. Tehran: Sokhan.

13 مُناظره.

14 Ethé, Hermann (1881): *Ueber persische Tenzonen* -Verhandlungen des fünften internationalen Orientlisten Congresses, Gehalten zu Berlin September 1881. Abhandlungen und Vorträge. Berlin: Asher & co. - Weidmannsche Buchhandlung 1882: 45-138.

Gegensatz zu den Europäischen Troubadours die Liebe vollständig ausgeschlossen. (ebd.). Ein Streitgedicht wird oftmals in Form einer Kaside oder Ghet'aa¹⁵ gedichtet. Yousefi und Rastgou (1394/2015)¹⁶ nennen und analysieren in ihrem Artikel verschiedene Formen der Fabel und dementsprechend verschiedene Kombinationen der Streitgespräche bei Parvin. Als Beispiele könnten die Kombinationen Tier gegen Tier, Tier gegen Pflanze oder Tier gegen Mensch genannt werden.

Parvins Streitgedichte haben eine ähnliche, fast einheitliche Form. Sie haben eine bestimmte Struktur und werden in Einleitung und zwei Hauptteilen gedichtet, die das Gespräch, bzw. die Debatte bilden. Erst wird eine Idee oder ein Gedanke ausgesprochen, die im folgenden Teil dementiert wird. Es besteht immer ein Widerspruch zwischen den beiden Teilen. In jedem Abschnitt gibt es eine Beweisführung für die dargestellte Idee und oftmals eine Steigerung im Laufe der Debatte, je ausdrücklicher die Beweise und Behauptungen sind, desto schwieriger wird es, diese zurückzuweisen (Musharaf 1391/2012: 139ff). Eines der berühmtesten und schönsten Streitgedichte Parvins ist das Gedicht „Der Trunkene und der Nüchterne“¹⁷, das in zwei verschiedenen Überetzungen vorliegt. Etesami hat auch Themen und Motive von Dichtern aus anderen Ländern übernommen, überwiegend durch Übersetzungen, die teils von ihrem Vater verfasst worden waren (ebd. 189 f.). Als einige der bekanntesten Motive sind Fabeln von Aesop und La Fontaine entlehnt worden. (Der Schakal, der in den Farbtopf sprang, um wie ein Pfau auszusehen) Der Schakal im Farbtopf, oder *Die Nachtigall und die Ameise, Die Grille und die Ameise, Der Hahn und der Diamant, Der Hahn und die Perle, Die Ausgelassenheit und Entschlossenheit*

15 (قصيده و قطعه). Rückert erklärt die Kaside als eine der Ghazel ähnlichen Gedichtform, die von mehreren Beits [Doppelverse], die alle ein Mass und einen Reim haben. Im Gegensatz zu Ghazal, die nicht mehr als zwölf Beits haben dürfen, hat die Kaside mehr (Vgl. Rückert 1874: 57). Die Ghet'aa „Bruchstücke“ ist ein Gedicht aus einigen „Beits, von Einem Mass und Einem Reim, die kein inhaltbezogenes Anfangs-Beit مَطَّع haben“ (ebd. 64).

16 Yousefi, Ebrahim; Zahra Rastgou (1394/2015): Fabel in Parvin Etesami's Divan [Fabel dar divan-e Parvin Etesami]. In: *Roshd-e Zaban va Adab-e Farsi*. Herbst 1394/2015. 29. Nr. 1. S. 41-43.

17 مست و هشیار.

der Spinne (siehe auch Tahmasbi 1376/1997: 181)¹⁸. Bei Parvin bekommen diese Motive andere Titel, die mehr auf die gesellschaftliche Rolle und Bedeutung hinweisen sollen z.B.: Der Wert des Edelsteines. Tahmasbi deutet in seinem Artikel darauf hin, dass La Fontaine einen Teil seiner Motive den Werken von Saadi (Golestan oder Rosengarten) und „Kalila und Dimna“ entnommen hat. Demnach schließt sich in gewisser Weise ein Kreis, wenn eine Persische Dichterin diese nochmals entlehnt und neu bearbeitet. Bezüglich der Entlehnung von La Fontaines Fabeln gibt es mehrere Arbeiten. Shamiyan-Sarukala'i nennt in seinem Artikel „La Fontaines Fabeln in der modernen Lyrik Irans“, drei Fabeln, die Parvin entlehnt hat: „Der Wert des Diamanten“, „Die Nachtigall und die Ameise“ und „Die Leidenschaft für Gleichheit“ (Shamiyan-Sarukala'i (1389/2010: 203f)¹⁹.

Irandoost-Tabrizi spezifiziert das Thema Fabeln bei La Fontaine und Parvin und behandelt das Thema bezüglich der Personen bzw. Protagonisten und Moral aus komparatistischer Sicht (1371/1992)²⁰. Er erklärt die Bedeutung von Fabeln und Verwendung von Tieren an Stelle von Menschen, um einen moralischen bzw. belehrenden Aspekt aufzuführen, vor allem, um damit Herrscher anzusprechen und auf Misstände und gesellschaftliche Probleme hinzudeuten. Hierbei vergleicht Irandoost-Tabrizi den Schreib- und Ausdrucksstil von La Fontaine und Parvin erst in der Theorie und danach anhand von Beispielen und Vergleichen.

Parvin spricht auch in höchsten Tönen von der Rolle der Frau in der Gesellschaft. Sie seien nicht nur Frau und Mutter, sondern auch Pflegerin, Krankenschwester, Behüter für Seele und Körper der Familie

18 Tahmasbi, Farhad (1376/1997): Eine stilistische Untersuchung von Parvin Etesamis Divan [Negareši be Divan-e Parvin Etesami az Didgah-e Sabkšenasi]. In: *Yadman-e Parvin- Zum 50. Todestag von Parvin Etesami*. Hrsg. Dr. Seyyed Mahmoud Tabataba'i Ardakani. Tehran: Allameh Tabataba'i University. S. 171-192.

19 Shamiyan-Sarukala'i (1389/2010): La Fontaines Fabeln in der modernen Lyrik Irans [Hekayat-haye La Fontaine dar She're mo'aser-e Iran]. In: *Majale-ye Tarikh Adabiyat*. Nr. 3/63. S.193-208.

20 Irandoost-Tabrizi, Reza (1371/ 1992): Persönlichkeiten und Moral in den Fabeln von Parvin Etesami und Jean De La Fontaine (Eine komparatistische Diskussion)- [Shakhsiyat-ha va akhlāgh dar Fābel-hāye Parvin Etesami va Jean de La Fontaine] bahsi das adabiyat-e tatbighi]. In: *Adabiyat va zabanha- nashriye zaban va adab-e Farsi* (ISC). Frühjahr/Sommer 1371/ Nr. 142-143. S.1-53.

zuständig und verantwortlich, und das alles, obwohl sie zeitbedingt nicht in der Gesellschaft tätig waren oder einen Beruf ausüben durften bzw. konnten. Sie wünschte sich eine Gleichberechtigung zwischen Männern und Frauen. Diese Themen kommen neben vielen anderen in ihren Gedichten vor (Amir-Ghasemkhani 1376/1997: 136ff)²¹. Amir-Ghasemkhani befasst sich mit dem Thema des „Weiblichen“ in Parvins Gedichten. Viele sind der Ansicht, dass der Teil von Parvins Gedichten, in denen leblose Gegenstände vorkommen z.B. Nadel und Faden, Erbsen und Bohnen, Knoblauch und Zwiebel, in den Gedichten personifiziert werden, um aus deren Munde eine Botschaft zu übermitteln, die spezifische weibliche Seite der Gedichte hervorhebt. Dass diese Gegenstände in gewisser Weise mit Kochen, Haushalt und weiblichen Tätigkeiten zusammenhängen, kann man zwar nicht außer Acht lassen, aber Fakt ist, dass diese Gegenstände, wie viele andere auch als Mittel verwendet werden, um das eigentlich Gemeinte in indirekter und verdeckter Form aussprechen zu können. Es ging darum, die zu ihrer Zeit herrschende gesellschaftliche Misslage zum Ausdruck zu bringen. Diese Gedichte von Parvin ähneln den Fabeln der Aufklärung sehr, sowohl im Inhalt als auch in der Form und Aussage, dass man die Herrscher nicht direkt kritisieren konnte und wollte. Außerdem ist dieser Stil für die allgemeine Bevölkerung besser nachvollziehbar. (ebd.). Sogar ihr Vater Etesam-ol-Molk soll als Lob zu Parvins Gedichten gesagt haben, dass diese nicht über die Personen und deren Leben berichten sollten, sondern es in den Gedichten um Belehrung, Erziehung und Verbreitung moralischer Werte und menschlicher Tugenden ginge[...] (Vgl. Davaran 1370/1991: 128)²².

Gelpke spricht in seinem kurzen Artikel „Meinung über persische Dichtkunst“ aus „Die Tat“, die Faramarz Behzad ins Persische übersetzt und in der persischen Zeitschrift „Sokhan“ veröffentlicht hat, in dem Abschnitt über iranische Dichterinnen, die Liebe und das Mitgefühl

21 Amir-Ghasemkhani, Parvin (1376/1997): Weibliche Aspekte in Parvin's Gedichten [Māyeha-ye Zanāne dar Aš'ār-e Parvin]. In: *Yadman-e Parvin- Zum 50. Todestag von Parvin Etesami*. Hrsg. Dr. Seyyed Mahmoud Tabataba'i Ardakani. Tehran: Allameh Tabataba'i University. S. 136-140.

22 Davaran, Fereshte (1370/1991): Parvin Etesami's "unpersönliches" Gedicht [She'r-e "gheir-e shakhsi" Parvin Etesami] In: *Yadname-ye Parvin Etesami*. Hrsg. Ali Dehbashi. S. 107-131.

Parvins zu allen Lebewesen an, und dass sie in Bezug auf die Ansicht und das tiefliegende Gefühl des „Nichtsseins“ in Anbetracht der begrenzten Zeit- bzw. Lebensspanne der Wesen, Hafiz nicht nachsteht. (Gelpke 1346/1967: 351)²³.

Über das Thema „Unübersetzbarkeit“ von Parvins Gedichten hat Gharashi (Gharashi 1376/.1997: 70ff)²⁴, neben Erläuterung des Begriffes „Unübersetzbarkeit“, mit dem Schwerpunkt von Gedichten, auch von sprachlichen Aspekten und Funktionen eines Textes, nämlich ästhetischer, expressiver, kommunikativer und pathischer Kommunikations-Funktion gesprochen. In dieser Abhandlung, nennt Gharashi mehrere Gründe, die aus seiner Sicht belegen, weshalb die Übersetzung von Parvins Gedichten keinen hohen Schwierigkeitsgrad haben. Erstens sind diese Gedichte weniger persönlich oder Ausdruck der Gefühle und Empfindungen der Dichterin, sondern betreffen unpersönliche und allgemeine Themen. Herrscher werden kritisiert, Armut und Not der Menschen, es wird auf Menschlichkeit und Nächstenliebe plädiert, auch mit Hilfe von Fabeln und Gleichnissen. Als zweiten Grund nennt er die Erfahrungen, die Parvin mit Übersetzungen bereits in ihrem Elternhaus gemacht hatte, da ihr Vater neben Tätigkeiten als Lehrer und Literat, sich auch mit dem Übersetzen von Texten befasste. Der dritte Grund soll Parvins Sprachgewandtheit, auch mit Fremdsprachen gewesen sein und die daraus sich ergebende Auswirkung der Fremdstrukturen in ihren Werken. Außerdem habe sie selber Texte übersetzt. (ebd.). Der Verfasser der Abhandlung hat in einem Teil der Arbeit Vergleiche durchgeführt zu englischen Übersetzungen von Textpassagen des namhaften Dichters Saadi, durch Wickens. Mit diesem Vergleich wollte er die Theorie nachweisen, dass je persönlicher und emotionaler die Aussage eines Dichters ist, desto schwieriger ist es, die Verse oder das Gedicht zu übersetzen, oder der

23 Gelpke, Rudolf (1346/1967): Meinung über persische Dichtung [Nazari darbare-ye she' re Farsi]. Ins persische übersetzt von Famararz Behzad. In: *Sokhan* 1346. Jahrgang 17. Nr.3. S. 347-352 („Meinungsäußerung zur persischen Lyrik“ aus „Die Tat“, die Famararz Behzad ins persische übersetzt und in der persischen Zeitschrift „Sokhan).

24 Gharashi, Seyyed Shoja-eddin (1376/1997): Die Übersetzbarkeit der Gedichte von Parvin [Tarjomepaziri-ye She' re Parvin]. In: *Yadman-e Parvin- Zum 50. Todestag von Parvin Etesami*. Hrsg. Dr. Seyyed Mahmoud Tabataba'i Ardakani. Tehran: Allameh Tabataba'i University. S. 70-78.

Übersetzer wird sogar mit dem Thema der „Unübersetzbarkeit“ konfrontiert (ebd.72ff). In einem anderen Abschnitt übersetzt Gharashi ein Mustergedicht von Parvin ins Englische, um einen Vergleich durchzuführen, was den Schwierigkeitsgrad der Arbeit angeht. Er hat das Gedicht ‘Wahre und unwahre Liebe’²⁵ gewählt in der er das persische Wort Bulbul²⁶ für Nachtigall, nach dem Muster älterer englischsprachiger Übersetzer und Wörterbüchern nicht übersetzt, sondern in dieser Form übernimmt. Hier spricht er auch über Ähnlichkeiten bezüglich der englischen und persischen Metaphorik und Alliterationen. Allerdings ist er der Ansicht, dass eine endgültige Meinungsäußerung zur Übersetzbarkeit oder Unübersetzbarkeit von Parvins Gedichten einer intensiveren Untersuchung bedarf, aber auf Grund der genannten Aspekte, scheint es im Vergleich zu klassischen Texten nicht besonders komplex zu sein.

Emadi und andere haben 2019²⁷ in ihrer Studie über die Bewertung der englischen Übersetzung ausgewählter Gedichte Parvin Etesami’s von Ala’eddin Pazargadi, mit dem Modell von Vinay und Darbelnet untersucht, um herauszufinden, welche Übersetzungsstrategien und Vorgehensweisen der Übersetzer am häufigsten verwendet hat. In der Übersetzungswissenschaft steht bei der wörtlichen Übersetzung die Form im Vordergrund und bei der freien Übersetzung der Inhalt. Wörtliche und freie Übersetzungen werden von Vinay und Darbelnet (1995) grob in direkte und indirekte Übersetzungen kategorisiert bzw. umfassen insgesamt sieben konkrete Verfahren. In dieser Arbeit wurden persische Zeilen und ihre englische Übersetzung aus neun Gedichten von Parvin analysiert und nach den von Vinay und Darbelnet vorgeschlagenen Aufteilungen klassifiziert. Durch die Berechnung der Fallzahlen wurde festgestellt, dass der Übersetzer meist die direkte Strategie verwendete, also die Wort-für-Wort-Übersetzung. Zum Schluss wurden Verbesserungen für einige fehlerhafte Fälle

25 .حقیقت و مجاز

26 بلبل.

27 Emadi, Nafiseh, Norouzi, Mohammad-Hosseini, Mahmoodi-Bakhtiari, Behrooz (2019): Assessing the Translation of Parvin Etesami’s Selected Poems Using Vinay and Darbelnet’s Model. In: *Journal of Language and Translation*. Vol. 9. Nr. 3. Autumn 2019. S.17-28.

vorgeschlagen. Diese Studie kommt der Untersuchung zur Übersetzung literarischer Werke zugute.

Deutsche Übersetzungen aus Parvin’s Divan, ein Vergleich:

Die Rezeption verschiedener Werke der persischen Literatur in Deutschland und der deutschen Sprache ist sehr weitgreifend. Von zahlreichen Dichtern und Werken sind mehrere Übersetzungen, Interpretationen und Studien vorhanden, u. A. auch von modernen Dichtern und Dichterinnen. Aber zu Parvin Etesami und ihren Werken gibt es nicht allzu viele Informationen und Übersetzungen in der deutschen Sprache. Einige Beispiele, die von der Verfasserin des Artikels aufzufinden waren, werden im Folgenden genannt, zitiert und untersucht.

Jamalzade berichtet von einer mit Auszeichnung verteidigten Dissertation der Humboldt Universität zu Berlin aus dem Jahr 1966, die sich mit dem Thema Parvin Etesami befasst (Vgl. hierzu (Jamalzadeh 1345/1966 und 1370/1991)²⁸. Die Autorin dieser Arbeit Tuba-Shahnaz Aalāmi hat die Arbeit in sechs Kapitel aufgeteilt. Im ersten Kapitel wird über persische Literatur und deren Eigenschaften, die Kultur und im zweiten Kapitel über iranischen Dichterinnen gesprochen. Das dritte Kapitel beschäftigt sich insgesamt mit Parvin Etesami, ihrer Biographie, den Schreibstil und alles was an Kritik und Rezensionen über ihre Werke aufzufinden war, sogar soweit, dass sie in ihrer Fabeldichtung in der persischen Literatur beinahe mit La Fontaine verglichen werden kann (Jamalzadeh 1370/1991). Im vierten Kapitel wird über Parvins Gedankengang gesprochen, die Art wie sie die Herrscher kritisiert, Armut und soziale Probleme anspricht, über menschliches Verhalten und vor allem über die Lebenssituation und Erscheinung der Frau in der iranischen Gesellschaft ihrer Zeit. Zahlreiche Gedichte, die auf Grund dieser Denkweise entstanden sind, haben ihren Weg in die Lese- und Persischbücher der Schulen gefunden und werden als „klassische

28 Jamalzadeh, Mohammadali (1370/1991): Parvin Etesami’s Divan in deutscher Sprache [Divan-e Parvin Etesami be zaban-e Almani] In: *Yadname-ye Parvin Etesami*. Hrsg. Ali Dehbashi.S.103-106.

Jamalzadeh, Mohammadali_(1345/1966): Die Dichterin Irans (Ein Buch in deutscher Sprache). [Sha’ere-ye Iran- Ketabi be zaban-e Farsi] In: Zeitschrift *Vahid* 1345 Nr. 32. S. 717-718.

Literatur" betrachtet. Das letzte und siebte Kapitel befasst sich intensiver mit einigen Gedichten und dichterischen Eigenschaften wie Reim, Rhythmus und Metrum. Zusätzlich zu der im Iran gängigen Sekundärliteratur, hat Aalāmi die zu ihrer Zeit aktuellste deutschsprachige Literatur als Ergänzung hinzugenommen. Als Höhepunkt hat die Autorin einige Beispiele in persischer Schrift zusammen mit einer Übersetzung, zum besseren Verständnis der Interessenten und Leser in ihre Arbeit integriert, und damit großes Lob erhalten, u.a. wurden Lobesworte im Juniheft 1966 der Berliner Zeitschrift „Für Dich“ ausgesprochen (ebd. 104). Leider konnte diese Arbeit für den vorliegenden Beitrag nicht ausfindig gemacht und daher nicht für den Teil der Untersuchungen der übersetzten Gedichte von Parvin verwendet werden.

I.

An verschiedenen Stellen des Spruch-Büchleins "Im Persischen Rosengarten" sind vier Zitate von Parvin Etesami zu lesen, die ursprünglich ausgewählten Verse eines Gedichtes (Nr.108) sind, mit dem Titel „Verwundetes Herz“ (قلب مجروح). Parvin war eine Dichterin, die sich hauptsächlich mit gesellschaftlichen Problemen und Missständen ihrer Zeit, Armut und Ungerechtigkeit befasste.

Das Gedicht „Verwundetes Herz“ handelt von einem Kind, das weinend in den Armen der Mutter liegt und traurig erzählt, dass keines der Spielgefährten ihn beachtet habe, der eine hätte ihn von sich weggeschoben, der andere ihm nicht geantwortet und dies habe ihn stark getroffen und traurig gemacht. Er fragt die Mutter, ob denn ein Kind ohne Vater, kein Kind sei. Sogar der Lehrer habe seine Aufgaben nicht nachgesehen und es nicht beachtet, seien die Mühen der Weisen denn nichts wert? Im Spiel wurde derjenige unter den Gefährten zum König gewählt, der teure Kleidung trug. Er habe für Schuhe viele Tränen vergossen, es habe nichts gebracht. Außer ihm sei sonst niemand im Regen und Schlamm ohne Schuhe und Überwurf gewesen. Was sei der Unterschied zwischen ihm und den anderen Kindern der Stadt? Kindheit habe keine anderen Regeln. In ihrer Küche brenne nie Brennholz und keine Kerze verbreite mehr Licht. Die Nachbarn essen Lamm und Hühnchen, du und ich sind die einzigen, die sich durch das „Herzensblut“ ernähren. Die Kinder verspotteten mich wegen der Flicker

an der Kleidung. Hat mein Vater denn kein Geld und Gold gehabt? Die Mutter lacht und antwortet, derjenige der dich wegen deiner Armut verspottet hat, weiß nichts von dem Wert deiner Tränen, die wie Edelsteine glänzen. Frage nicht nach deinem Vater, der außer Axt und Sichel kein anderes Hab und Gut hatte. Diese Strohmatte hat er mit viel Herzensblut besorgt. Seine Kleidung hatte entweder keine Ärmel, oder kein Futter. Er hat viel gelitten und keiner hat ihn je beachtet. Derjenige der kein Land und Gold und Silber besitzt, der lebt unbekannt. Ein armes Kind darf keine Wünsche haben, ein Zweig der durch Hagel gebäugt wird, trägt keine Früchte. Der Weber der Zeit hat in dieser weiten Welt für unser ein keinen besseren Stoff bereit.

Aus diesem gesellschaftskritischen Gedicht, in dem es um Misstände und Armut geht, wurden vier Verse herausgesucht und als Sprüche, bzw. Zitate in dem benannten Büchlein verwendet.

„Die Äste eines Baumes, der vom Hagel getroffen wurde, tragen keine Frucht.“ (Kranke 1962: 8)²⁹

Es handelt sich hierbei um die Aussage, dass ein armes Kind keine Wünsche und Träume haben darf, und als Gleichnis folgt der Vers mit dem von Hagel beschädigten Ast, der keine Frucht trägt.

... طفل فقير را هوس و آرزو خطاست
شاخی که از تگرگ نگون گشت بر نداشت

(Etesami 1341/1962: 195)³⁰

„Gestern wählten die Kinder denjenigen ihrer Spielkameraden zum König, der keine zerrissenen Kleider trug.“ (Kranke 1962: 59)

... ديروز در ميانه بازی ز کودکان
آن شاه شد که جامه خلقان ببر نداشت

(Etesami 1341/1962: 194)

Dieser Satz bedarf keiner weiteren Erklärung, denn der Inhalt und die Absicht ist deutlich zu verstehen.

29 Kranke, Nader und Furugh (1962): *Im Persischen Rosengarten*. Recklinghausen: Erich Seemann GmbH.

30 Etesami, Parvin (1341/1962): *Divan*. Tehran: Sazman-e Mostaghel-e chapkhane-ye doulati-ye Iran.

Reviewing the “Formal Aesthetic Equivalence” based on Examples from ...

„Unsere Nachbarn verspeisen gebratene Hühner und Lämmer,
wir aber leben vom Leid unserer Herzen.“ (Kranke 1962: 63)

همسایگان ما بره و مرغ میخورند
کس جز من و تو قوت ز خون جگر نداشت

(Etesami 1341/1962: 194)

Im dritten Beispiel klagt der Junge über die Ungerechtigkeit des Lebens, dass die Nachbarn in Wohlstand sind, er und seine Mutter aber von ihrem „Herzens Blut“ leben müssen.

Die Mutter antwortet:

„Wer deine Armut belacht, hat niemals die Perlen deiner Tränen
gesehen.“ (Kranke 1962: 67)

خندید و گفت، آنکه بفقر تو طعنه زد
از دانه های گوهر اشکت خبر نداشت

(Etesami 1341/1962: 194)

Dieser Satz stammt von der Mutter, als Antwort auf die Klagen des Jungen, der von den vergossenen Tränen spricht, die nie beachtet wurden, und von seinen Wünschen, die niemals in Erfüllung gegangen sind. Die Mutter möchte dem Jungen sagen, welcher hohen Wert seine Tränen haben, deren Wert jedoch nicht jeder verstehen und nachvollziehen kann. Auffällig ist, dass diese beiden zusammenhängenden Zitate in dem Spruchbüchlein an zwei verschiedenen Stellen gebracht wurden.

II.

Das folgende Beispiel ist eines der bekanntesten Streitgespräche von Parvin Etesami. Dieses Gedicht war in zwei verschiedenen Versionen in deutscher Übersetzung aufzufinden. Das erste in der Übersetzung von Purandocht Pirayech 2001 „Der Trunkene und der Besonnene“, das zweite in einer Übersetzung von Hossein Khadjezadeh und der Überarbeitung von Thomas Ogger 2016 „Der Betrunkene und der Nüchterne“.

مست و هشیار

محتسب مستی به ره دید و گریبانش گرفت

مست گفت: ای دوست، این پیراهن است افسار نیست

گفت: مستی، زان سبب افتان و خیزان می‌روی
گفت: جرم راه‌رفتن نیست، ره هم‌وار نیست
گفت: می باید تو را تا خانه‌ی قاضی برم
گفت: رو صبح آی، قاضی نیمه‌شب بیدار نیست
گفت: نزدیک است والی را سرای، آن‌جا شویم
گفت: والی از کجا در خانه‌ی خمار نیست؟
گفت: تا داروغه را گوئیم، در مسجد بخواب
گفت: مسجد خوابگاه مردم بدکار نیست
گفت: دیناری بده پنهان و خود را وارهان
گفت: کار شرع، کار درهم و دینار نیست
گفت: از بهر غرامت، جامه‌ات بیرون کنم
گفت: پوسیده است، جز نقشی ز بود و تار نیست
گفت: آگه نیستی کز سر در افتادت کلاه
گفت: در سر عقل باید، بی کلاهی عار نیست
گفت: می بسیار خورده‌ای، زان چنین بی خود شدی
گفت: ای بیهوده‌گو، حرف کم و بسیار نیست
گفت: باید حد زند هشیارمردم، مست را
گفت: هشیاری بیار، این‌جا کسی هشیار نیست
(Etesami 1341/1962: 241)

Der Trunkene und der Besonnenen

Einen Trunkenen sah der Mohtaseb³¹, beim Kragen nahm er ihn.
„Mein Hemd ist das, kein Zügel,“ sagt der Trunkene zu ihm.

„Trunken bist du,“ sagt der, „darum taumelst du hin und her.“
„Nicht mein Gang ist schuld daran, der Weg ist nicht eben sehr.“

„Zum Haus des Richters muss ich dich bringen,“ der Mohtaseb spricht.
“Geh, komm morgen! Der Richter wacht um Mitternacht nicht.“

„Lass uns zum Statthalter gehen, ganz nah sein Haus ist.“

31 Gendarm.

„Und wenn der nun grade selbst im Weinhaus sitzt?“

„Schlaf in der Mosche, damit ich den Hauptmann rufen kann.“

„In der Mosche kann nur schlafen ein rechtschaffener Mann.“

„Gib mir heimlich einen Dinar, dann lass ich dich laufen,“

„Die Gesetze Gottes sind nicht zu verkaufen.“

„Zur Strafe werde ich dir deine Kleidung nehmen.“

„Die ist ganz zerschlissen, besteht nur aus Fäden.“

Dein Hut ist fort, merkst du es nicht“

„Verstand braucht der Kopf, der Hut macht es nicht.“

Die Trunkenen muss strafen ein besonnener Mann.“

„Bring mir einen Besonnenen, da ich hier keinen sehen kann.“ (Pirayech 2001: 72)³²

Der Betrunkene und der Nüchterne

„Eines Weges sah der Aufseher einen Betrunkenen und packte ihn am Kragen.

Mein Freund, das ist mein Hemd und kein Zügel, wagte der Mann zu klagen.

Sagte jener: Betrunkener bist du, daher dein Stolpern und Schwanken.

Sagte dieser: Ach, das hab' ich dem unebnen Weg zu verdanken.

Sagt jener: Zum Hause des Richters muss ich dich führen.

Sagt dieser: Komm morgen wieder, nachts kannst du ihn vom Bette nicht rühren.

Sagt jener: Zum Hause des Statthalters müssen wir, es ist nicht sehr fern.

Sagt dieser: Wer weiß es, im Weinhaus weilt er oft gern.

Sagt jener: Schlaf in der Moschee, bis wir den Wachtmeister holen.

Sagt dieser: Für Sündige ist die Moschee kein Platz zum Erholen.

32 Pirayech, Purandocht (2001): Gol -O- Bolbol (Rosen und die Nachtigall). Ausgewählte Gedichte aus zwölf Jahrhunderten übertragen aus dem Persischen. Tehran: Yassavoli.

Sagt jener: Kauf' dich mit einem Dinar frei und geh heim.

Sagt dieser: Die Religion hat nichts mit Dinar und Dirham gemein.

Sagt jener: Als Strafe werd' ich ausziehen deine Kutte.

Sagt dieser: Ist abgetragen, nichts außer Schuss und Kette.

Sagt jener: Siehst du nicht, dein Hut ist abhanden gekommen?

Sagt dieser: Keine Schande, im Kopf ist nur der Verstand willkommen.

Sagt jener: Viel Wein hast' genossen, daher bist du trunken so sehr.

Sagt dieser: O Schwätzer, es geht nicht um weniger und mehr.

Sagt jener: Auspeitschen müssen Nüchterne die Betrunkene heute.

Sagt dieser: Finde einen, es gibt hier keine nüchternen Leute."
(Khadjehzadeh 2016: 11f)³³

Das Gedicht besteht aus zehn Doppelversen. Inhaltlich können Ähnlichkeiten zwischen den beiden Übersetzungen festgestellt werden. Als erstes fällt auf, dass Pirayech den neunten Doppelvers ausgelassen und nicht übersetzt hat. Manche Wörter und Begriffe sind in den beiden Übersetzungen ähnlich, aber teilweise sind auch Unterschiede festzustellen. Pirayech hat das persische Wort Mohtaseb (مُحْتَسِب) genauso verwendet und dieses in der Fussnote als Gendarm beschrieben. Sie wiederholt das Wort nocheinmal im dritten Doppelvers des Gedichtes, an einer Stelle, an der es im persischen Text nicht vorkommt. Khadjehzadeh verwendet dafür „Aufseher“. Beide Übersetzer halten die Form des Doppelverses ein, auch das Reimschema in Form von Paarreim für jeden Doppelvers.

Von der Form her hat zwar Pirayech versucht dem persischen Original größtenteils treu zu bleiben, aber hat trotzdem einiges verändert. Im persischen Original beginnt jeder Vers mit „Sagte“ „گفت“, ohne zu verdeutlichen, wer gerade spricht. Dies erfährt man aus dem

33 Khadjehzadeh, Hossein (2016): *Ein Garten voller Bäume. Eine Sammlung von Gedichten aus Ira, Tadschikistan, Afghanistan*. Übersetzung und Nachdichtung (Dr. Hossein Khadjehzadeh. Überarbeitung Dr. Thomas Ogger. Veröffentlicht von der Kulturabteilung der Iranischen Botschaft in Berlin in Zusammenarbeit mit dem Hafis-Institut, Berlin.

Inhalt und durch die Anführungszeichen. Den ersten Vers in jedem Doppelvers sagt immer der Besonnene und den zweiten der Trunkene. Khadjehzadeh hat dies etwas deutlicher dargestellt. Bei ihm fangen im ganzen Gedicht die Verse jeweils mit „Sagt jener“ für den Nüchternen und „Sagt dieser“ für den Trunkenen an. Auch er hält die Form des Doppelverses ein. Diese Form verdeutlicht, dass wir es mit einem Streitgespräch zu tun haben, indem bei jeder Aussage das „sagt“ betont und der Wechsel hervorgehoben wird. Auf jede Aussage folgt eine Antwort, die teilweise Sarkasmus und Geringschätzung andeuten. Es scheint als wäre die zweite Übersetzung rhythmischer und klangvoller zu lesen.

Zarrinkoub spricht in seinem Buch dieses Gedicht kurz an und äußert dazu, dass die Art und Weise, wie das Streitgespräch formuliert worden ist, an ein Gedicht, einer Erzählung im zweiten Band des Masnawi von Moulana Djalal-eddin Rumi erinnert. Vor allem der Vers, indem der Trunkene das Wort „Mitternacht“ ausspricht, ohne das es zu Beginn des Gedichtes verwendet wurde. Aber die Art der Gesprächsführung und vor allem die Schlagfertigkeit des Trunkenen sei bei Parvin äußerst originell und bei Rumi nicht auffindbar (Zarrinkoub 1370/1991: 367)³⁴

Bei beiden Übersetzern des Gedichtes kann man feststellen, dass die „Formal-ästhetische Gestaltungsmittel“ nach Koller (1992:252f) und die Elemente eines „Expressiven Texttypes“ (siehe Reiß 1976: 18f) weitgehend eingehalten wurden. Es ist zwar nicht in beiden Übersetzungen einheitlich und gleich genau durchgeführt worden, aber wie bereits angesprochen, haben sich beide an Beibehaltung von Form, Reimschema und Rhythmus angetastet. Bei der Untersuchung der Übersetzungen von Parvin's Gedicht „Der Betrunkene und der Nüchterne“ handelt es sich sowohl um einen Einfach-Vergleich, des sprachübergreifenden Vergleichs, d.h. des Vergleichs des Originaltextes mit jeder der Übersetzungen, als auch einen Mehrfach-Vergleich, bei dem die beiden Übersetzungen desselben Textes miteinander verglichen worden sind. Demnach ist es sowohl unter dem Aspekt des einfachen, als auch des innersprachlichen Vergleichs der Übersetzungen

34 Zarrinkoub, Abd-ol-Hosseini (1370/1991): Mit der Karawane der Seide- Eine Sammlung Literarischer Kritiken [Bā Kārawān-e Helle- Majmu'e Naghd-e Adabi]. Teheran: E'Imi. 16. Aufl.1389/2010.

untereinander untersucht (Vgl. hierzu Reiss 1981: 321 und Helmut Gipper 1966).

III.

Ein anderes Gedicht von Parvin, das in deutscher Fassung aufzufinden war, ist das Gedicht „Gottes Weber“³⁵, in einer Übersetzung von Annemarie Schimmel. Ähnlich wie das persische Originalgedicht hat Schimmel die deutsche Version in 4 Abschnitte aufgeteilt, aber es ist kein Reimschema aufzufinden.

Auch dieses Gedicht hat die Form eines Streitgesprächs, einer Debatte, die zwischen einem Faulen und einer fleißigen Spinne stattfindet. Der Faule, der zwar gesund und kräftig aber ohne Tatendrang ist, findet die Geschäftigkeit der Spinne sinn- und wertlos. Die Spinne antwortet im Gegenzug ernsthaft, indem sie den Wert ihrer Arbeit preist. Das Gedicht besteht aus 4 Teilen. Im ersten Teil wird, ähnlich wie in einer Einleitung, die Sachlage dargestellt. Im zweiten Teil lesen wir die Ansicht des Faulen, im dritten die Argumentation der Spinne und der vierte Teil dient als Schlusswort oder Lehre. Der Faule betrachtet das Leben und die Arbeit aus materieller Sicht, während die Spinne den inneren Drang und die befriedigende Seite seiner Tätigkeit im Auge hat.

Ähnlich wie in vielen anderen Gedichten ist dies kein wahres Streitgespräch, denn von Anfang an geht es darum Faulheit und Müßiggang zu tadeln und deren negative Auswirkung auf eine Person und in der Gesellschaft darzustellen (Vgl. hierzu auch Karimi-Hakkak 1368/1989: 271)³⁶. Karimi-Hakkak nennt drei Unterschiede, die Parvins Fabel im Gegensatz zu ähnlichen Gedichten früherer Literaten aufweisen. Als erstes wird bei der Gestaltung der Hauptpersonen innovativ vorgegangen und deren Verhältnis zueinander im Laufe des Gedichts zur Sprache gebracht. Der zweite Punkt ist das Verhältnis zwischen der Erzählung und der daraus resultierenden Lehre, die zur moralischen Läuterung der Leser führen und in gewisserweise eine

35 جولای خدا

36 Karimi-Hakkak, Ahmad (1368/1989): Parvin E'tesami, Eine Dichterin mit innovativen Ideen. Eine Interpretation zu dem Gedicht „Gottes Weber“. [Parvin E'tesami, Sha'eri Nouavar- Tahlili az She'r-e Jula-ye Khoda]. In: *Majalle Iranshenasi*. 1. Jahrgang. Nr. 2 Sommer 1368. 264-284.

gefühlsmäßige Verbindung zu dem Text herstellen soll. Und drittens hat die Spinne eine symbolische Stellung in dem Gedicht. Durch die Tüchtigkeit und Ausdauer mit der die Spinne arbeitet und ihr Netz spinnt, soll die Figur der Dichterin als Frau in einem bestimmten kulturellen Kontext dargestellt werden, eine unscheinbare Erscheinung, die durch Fleiss und Bescheidenheit sich entwickelt hat und hervorgehoben wird (ebd.). Demnach sieht Karimi-Hakkak in der Spinne die Dichterin Parvin und in den Spinnenweben ihre Gedichte (ebd.277). Im Persischen beziehen sich die Wörter „رشتهن“ oder „رشتهها“ sowohl auf das Spinnen, also der Tätigkeit der Spinne als auch das Schreiben und Zusammensetzen von Wörtern oder Dichten (ebd. 273). Im persischen Text wird die Verbindung zwischen diesen beiden Bedeutungen deutlich nachvollziehbar, aber in der deutschen Übersetzung scheint die zweite Andeutung nicht getroffen zu sein. Ein Beispiel für dieses Wortspiel wäre der fünfte Doppelvers:

رشته‌ها رشتی ز مو باریکتر
زیر و بالا، دورتر، نزدیکتر

(Etesami 1341/1962: 117)

„Und sie spann Fäden, dünner als ein Haar,
jetzt hoch, jetzt tief, bald ferner und bald nah.“ (Schimmel 2004: 103)³⁷

ما نمی‌بافیم از بهر فروش
ما نمی‌گوییم کاین دیبا بیوش

(Etesami 1341/1962: 119)

„Ich webe nicht, um etwas zu verkaufen,
und sage nicht: „Trag dies Brokatgewand!“ (Schimmel 2004: 105)

In einigen Versen scheint die Übersetzung nicht genau getroffen zu sein, wie im Folgenden:

ما تمام از ابتدا بافنده‌ایم
حرفت ما این بود تا زنده‌ایم

(Etesami 1341/1962: 119)

37 Schimmel, Annemarie (2004): Ein Buch namens Freude- Gedichte von Frauen aus der islamischen Welt. München: C.H. Beck.

„Ich spinne schon seit allem Anbeginn,

’s ist mein Beruf, seit ich geboren bin.“ (Schimmel 2004: 106)

Die Dichterin sagt seit Anbeginn haben wir (ich) gesponnen, das ist unser (mein) Beruf, solange wir leben (ich lebe). Wie ein äußerlicher Vergleich verdeutlicht, hat die Übersetzerin den zweiten Teil des Doppelverses auf die Geburt bezogen und nicht auf die Lebensdauer „تا زنده‌ایم“, „solange wir leben“. Dabei wurde bereits im ersten Teil betont, dass „Ich“ seit der Geburt also „seit allem Anbeginn“ (از ابتدا) damit beschäftigt bin zu spinnen und im zweiten Vers wird die Dauer darauf bezogen, so lange sie fortlebt.

Ein weiterer interessanter Doppelvers lautet:

صنعت ما پرده‌های ما بس است
تار ما هم دیبه و هم اطلس است

(Etesami 1341/1962: 119)

„Ja, meine Kunst zeigt sich in diesen Schleiern,

Brokat und Atlas ist doch meine Gewebe!“ (Schimmel 2004: 106)

Das Wort Schleier, das hier verwendet wurde, ist eine Äquivalenz für „پرده“, was sowohl für die Fäden der Spinne benutzt wird, als auch den Schleier und die Kopfedeckung als Schutz der Frau betrifft. Karimi-Hakkak sieht dieses Wortspiel wiederum als Annäherung der Spinne, als Haupthandlende im Gedicht und der Dichterin selbst (Karimi-Hakkak 1368/1989: 274).

Laut Angaben bei Yousefi (1373/1994: 418) hat Parvin das Motiv zu diesem Gedicht von Arthur Brisbane’s „Wille und Fröhlichkeit der Spinne“ entnommen. Zarrinkoub ist der Ansicht, dass dieses Gedicht von der Idee und Ausdrucksform her den Gedichten Moulana Jalal-eddin Rumi ähneln (Zarrinkoub 1370/1991: 371). Er nennt auch noch andere namhafte persische Dichter, deren Werke als Vorlage oder Idee zu Parvins Werken gelten, mit der Betonung, dass trotz allem ein moderner Windhauch und eigenständige Denkweise in den Gedichten von Parvin Etesami deutlich nachvollziehbar sind (ebd.)

Mirzababazadeh Fomeshi (1400/2022)³⁸ untersucht in seiner Abhandlung die Rezeption Parvins von dem Gedicht „A noiseless patient spider“ von Walt Whitman. Angeblich soll Musharaf (1395/2016: 15) zum ersten Mal auf diese Ähnlichkeit und Rezeption hingewiesen haben, in der Einleitung zu der persischen Übersetzung ausgewählter Gedichte von Whitman in einem Gedichtbändchen unter dem Titel „بیرگهای علف“ (Leaves of Grass). Mirzababazadeh Fomeshi macht mit beiden Gedichten bekannt und stellt Whitmans Spinne als arbeitsam, voller Tatendrang und Energie geladen dar. Daraufhin verweist er auf folgenden Vers :

„It launch’ d forth filament, filament, filament, out of itself,“ (Zit. nach Kottmann 2022)³⁹

(aus sich heraus schoss Faden - Faden - Faden,) (Kottmann 2022)

Diese Aussage vergleicht er mit dem entsprechenden Vers von Parvin:

سعی کردیم آنچه فرصت یافتیم
بافتیم و بافتیم و بافتیم

(Etesami 1341/1962: 119)

„Wenn´s immer möglich war, ich strebte, strebte,

ich webte und ich webte und ich webte.“ (Schimmel 2004:106)

Mirzababazadeh Fomeshi bezieht sich in seiner Erläuterung auch auf die bereits erwähnten weiblichen Aspekte in Parvins Gedicht und ist der Ansicht, dass dadurch das Geschlecht der Spinne angedeutet wird, was bei der Spinne von Whitman nicht der Fall ist (Mirzababazadeh Fomeshi

38 Mirzababazadeh Fomeshi, Behnam (1400/2022): „Die Spindel der Strebsamkeit“ in der Geschichte der verschiedenartigen Spinne: Die schöpferische Rezeption Parvin Etesami’s von Walt Whitman [„Duk-e hemmat“ dar dastan-e a’nkabut-e dorage: pazireshe-e khallagh parvin Etesami az Walt Whitman] In: *Motale’at-e bein reshteii adab, honar va ’olum-e ensani*. 1.Jahrgang, Nr. 1. Frühjahr/Sommer. S. 79-93.

39 Kottmann, Bertram. 22.01.2022. https://gedichte.xbib.de/Whitman%2C+Walt_gedicht_Eine+stille%2C+geduldige+Spinne.htm Abrufdatum: 10.11.2023.

1400/2022: 85). Weiterhin beschreibt er die Spinne Whitmans als leise, genauso wie Parvins Spinne schweigend und im Stillen belehrend:

درسها می داد بی نطق و کلام

(Etesami 1341/1962: 117)

„Sie lehrte ohne Worte, ohne Reden.“ (Schimmel 2004: 103)

Und im letzten Abschnitt wird nocheinmal betont, dass die fleissige Spinne, Gottes Weberin, ihr Spinnrad dreht, ohne einen Laut von sich zu geben:

„Die Spinne ist ja Gottes Weber, schaut!

Ihr Spinnrad dreht sich aber ohne Laut!“ (Schimmel 2004: 107)

عنکبوت، ای دوست، جولای خداست

چرخه اش می گردد، اما بی صداست

(Etesami 1341/1962: 120)

Bei dieser Übersetzung von Schimmel kann man feststellen, dass sie sich vor allem mit der Übersetzung des Inhalts befasst und sich nicht auf die Wiedergabe der „Formal-Ästhetische Gestaltungsmittel“ nach Koller (1992:252f) und die Elemente eines „Expressiven Texttypes“ (siehe Reiß 1976: 18f) festgelegt hat. An einigen Stellen sind vereinzelt Reime zu erkennen.

IV.

Schimmel hat noch ein zweites Gedicht von Parvin Etesami übersetzt, das Gedicht „Der Engel der Vertrautheit“ (فرشته اُنس). Das ursprüngliche persische Gedicht besteht aus 39 Doppelversen in Form einer Ghet'aa, in dem sich der erste Vers mit allen zweiten Versen in jedem Doppelvers reimt. In diesem Gedicht spricht Parvin über die Rolle, die Pflichten und Verantwortungen und die Bedeutung der Frau als Ehefrau und Mutter und führt in gewisser Weise einen Vergleich zu der Rolle des Mannes als Ehemann und Vater durch. Schimmel hat nur die Doppelverse 11-14 aus diesem Gedicht ausgewählt und diese mehr frei übersetzt, als dass eine genaue Wiedergabe der Verse herauszulesen wäre. Die deutsche Version trägt keinen Titel. Es ist kein Reimschema zu erkennen. Zudem ist sie länger als die 4 persischen Doppelverse, es wurde jeder einzelne Vers als ein Doppelpers wiedergegeben und teils erklärt.

„Weißt du, o Weiser, was die Rolle
Des Mannes und des Weibes ist?

Das eine ist das Schiff, das Andre,
das ist des Schiffes Kapitän.

Ist klug der Kapitän und tüchtig
und wohlgerüstet, stark sein Schiff –

was braucht man da von Sturm und Wellen
zu fürchten, und von Wirbeln wild?

Im Meer der Zeit, wenn Widerstände
Den Menschen hart bedrängen, sieh!

Dann kann man hoffen, daß sie beide
Einander stützen bei Gefahr.

Die Tochter heute ist die Mutter
Von morgen – denke du daran!

Denn von den Müttern kommt gewißlich
Die Größe, die die Söhne ziert!“ (Schimmel 2004: 107)

یک‌یست کشتی و آن دیگر یست کشتیان

دگر چه باک ز امواج و ورطه و طوفان

امید سعی و عمل‌هاست، هم ازین، هم ازان

ز مادرست میسر، بزرگی پسران

وظیفه زن و مرد، ای حکیم، دانی چیست

چو ناخداست خردمند و کشتیش محکم

بروز حادثه، اندر یم حوادث دهر

همیشه دختر امروز، مادر فرداست

(Etesami 1341/1962: 188)

Wie bereits über die feministische Seite von Parvin Etesami berichtet wurde, wird hier die Bedeutung der Frau-Mutter dargestellt. Was die Frau im Haushalt und in der Familie leistet, wird nicht etwa bemängelt, sondern in höchsten Tönen gelobt. Die Bedeutung und Stellung der Frau-Mutter wird hier genauso hochgestellt, wie die des Mannes, vor allem was die Erziehung der Kinder angeht. Die Mutter ist das Vorbild der Tochter für ihr zukünftiges Leben, aber auch was die Erziehung der Söhne angeht, wird betont, dass diese durch Mütter an Größe gewinnen. In dem Originalgedicht werden die Tätigkeiten, Verantwortungen und

jede Einzelheit im Alltag was Hauswirtschaft, Kindererziehung, Umgang mit dem Ehemann usw. betrifft dargestellt und betont. Was auffällt ist die gleichbedeutende Rolle die Mann und Frau zugewiesen wird. Sie werden als Schiff und Kapitän dargestellt. Demnach hat der eine ohne den anderen keine Stellung oder keinen Rollenwert. Die beide können nur zusammen und in Gemeinschaft das Schiff des Lebens durch die Turbulenzen und Hindernisse an einen sicheren Hafen bringen. Sie ergänzen sich und werden gemeinsam zu einem Ganzen (Vgl hierzu auch As'adi Firouzkouhi 1392/2013 und Sahraii / Khosravi-Shakib 1389/2010: 120)⁴⁰.

Das Gedicht beginnt mit einer Aussage, die heutzutage in der persischen Sprache als Sprichwort verwendet wird. Dieser Doppelvers wurde leider nicht ins Deutsche übersetzt. Der Inhalt lautet ungefähr wie folgt:

In dem Haus, in dem es keine Frau gibt, gibt es kein Mitgefühl und Anhänglichkeit/ Bindung

Wenn in diesem Wesen das Herz/ Gefühl stirbt oder abhanden kommt, stirbt die Seele

در آن سرای که زن نیست آنس و شفقت نیست

در آن وجود که دل مُرد مُرده است روان

(Etesami 1341/1962: 187)

Es wird die Schlüsselrolle der Frau innerhalb der Familie angesprochen, dass sie es ist, die mit ihrer Liebe, Mitgefühl und Wärme die eigentliche Seele des Hauses ist, und in einem Haus in dem es keine Frau gibt oder deren Herz gebrochen, die Gefühle missachtet und erkaltet sind, stirbt mit der Zeit die Seele des Hauses.

40 As'adi Firouzkouhi, Maryam-Sadat (1392/2013): „Familie: und familiäre Beziehungen in Parvin Etesami's Divan [Khānevāde va monāsebāt-e Khānevādegi dar Divan-e Parvin Etesami]. In: *Zan va Farhang*. 5. Jahrgang. Nr. 17. Herbst 1392. S.21-40.

Sahraii, Ghasem; Mohammad Khosravi-Shakib (1389/2010: 120): Kritik der Individualität der Faru in Parvin Etesami's Gedichten [Naghd-e esālat-e Zan dar She'r-e Parvin Etesami]. In: *Faslname-ye Tahghigh-e Zaban va adab-e Farsi*. Daneshgah Azad Eslami-Boushehr. 2. Jahrgang. Nr. 3. Frühjahr 1389. S. 111-124.

Auch diese Übersetzung von Schimmel weist ähnliche Merkmale wie die vorherige auf. Man kann feststellen, dass ihr die Wiedergabe des Inhalts von größere Bedeutung ist, als die der „Formal-Ästhetische Gestaltungsmittel“ und die Elemente eines „Expressiven Texttypes“. Die Verse sind eher als Lehrsätze zu lesen, denn als Teil eines Gedichts.

Schluss

Im Vergleich zu vielen anderen iranischen Dichtern, sind deutschsprachige Übersetzungen von Parvin Etesami's Gedichten, die gefunden und untersucht werden konnten, nicht besonders zahlreich. Verschiedene Übersetzer und Übersetzerinnen haben die Gedichte unterschiedlich und mit verschiedenen Zielsetzungen bearbeitet und ins Deutsche übertragen, entweder einzelne Verse in Form von Sprüchen, oder Teilausschnitte eines längeren Gedichts als Betonung eines lehrreichen Inhalts. Auch bezüglich der literarischen Aspekte wie Reimschema oder Sprachbilder ist auffallend, dass bei einigen Übersetzungen sowohl Inhalt, als auch Form Beachtung gefunden haben und anderswo die Betonung auf die genauere Wiedergabe des Inhalts gesetzt worden ist. Bei dem ersten vollständig übersetzten Gedicht haben beide Übersetzer versucht die „Formal-Ästhetischen Gestaltungsmittel“ nach Koller (1992:252f) und die Elemente eines „Expressiven Texttypes“ (siehe Reiß 1976: 18f) weitgehend einzuhalten. Es ist zwar nicht in beiden Übersetzungen einheitlich und gleich genau durchgeführt worden, aber wie bereits angesprochen, haben sich beide an Beibehaltung von Form, Reimschema und Rhythmus angetastet. Schimmel hat sich aber hauptsächlich auf die genauere Wiedergabe des Inhalts konzentriert und es sind nur vereinzelt Reime aufzufinden.

Literaturverzeichnis

- Amir-Ghasemkhani, Parvin (1376/1997): Weibliche Aspekte in Parvin's Gedichten [Māyeha-ye Zanāne dar Aš'ār-e Parvin]. In: *Yadman-e Parvin- Zum 50. Todestag von Parvin Etesami*. Hrsg. Dr. Seyyed Mahmoud Tabataba'i Ardakani. Tehran: Allameh Tabataba'i University. S. 136-140
- Apel, Friedmar & Kopetzki, Anette (2003): *Literarische Überstezung*. 2. neu bearb. Aufl. Stuttgart: Metzler

- As’adi Firouzkouhi, Maryam-Sadat (1392/2013): „Familie: und familiäre Beziehungen in Parvin Etesami’s Divan [Khānevāde va monāsebāt-e Khānevādegi dar Divan-e Parvin Etesami]. In: *Zan va Farhang*. 5. Jahrgang. Nr. 17. Herbst 1392. S.21-40
- Bertram Kottmann, 22.01.2022. *Eine stille geduldige Spinne*. Aus dem Amerikanischen ins Deutsche Übersetzt. [A noiseless patient spider, Walt Whitman, 1868]. https://gedichte.xbib.de/Whitman%2C+Walt+gedicht_Eine+stille%2C+geduldige+Spinne.htm (Abrufdatum: 10.11. 2023)
- Davaran, Fereshte (1370/1991): Parvin Etesami’s “unpersönliches” Gedicht [She’r-e “gheir-e shakhsi” Parvin Etesami] In: *Yadname-ye Parvin Etesami*. Hrsg. Ali Dehbashi. S. 107-131
- Emadi, Nafiseh, Norouzi, Mohammad-Hosseini, Mahmoodi-Bakhtiari, Behrooz (2019): Assessing the Translation of Parvin Etesami’s Selected Poems Using Vinay and Darbelnet’s Model. In: *Journal of Language and Translation*. Vol. 9. Nr. 3. Autumn 2019. S.17-28
- Etesami, Parvin (1341/1962): *Divan*. Tehran: Sazman-e Mostaghel-e chapkhane-ye doulati-ye Iran
- Ethé, Hermann (1881): *Ueber persische Tenzonen -Verhandlungen des fünften internationalen Orientisten Congresses, Gehalten zu Berlin September 1881*. Abhandlungen und Vorträge. Berlin: Asher & co. – Weidmannsche Buchhandlung 1882: 45-138
- Gelpke, Rudolf (1346/1967): Meinung über persische Dichtung [Nazari darbāre-ye she’re Farsi]. Ins persische übersetzt von Faramarz Behzad. In: *Sokhan* 1346. Jahrgang 17. Nr.3. S. 347-352 („Meinungsäußerung zur persischen Lyrik“ aus „Die Tat“, die Faramarz Behzad ins persische übersetzt und in der persischen Zeitschrift „Sokhan“)
- Gharashi, Seyyed Shoja-eddin (1376/1997): Die Übersetzbarkeit der Gedichte von Parvin [Tarjomepaziri-ye She’re Parvin]. In: *Yadman-e Parvin- Zum 50. Todestag von Parvin Etesami*. Hrsg. Dr. Seyyed Mahmoud Tabataba’i Ardakani. Tehran: Allameh Tabataba’i University. S. 70-78

- Gipper, Helmut. *Sprachliche und geistige Metamorphose bei Gedichtübersetzungen*. Düsseldorf: Pädagogischer Verlag Schwan. 1966
- Irاندoust-Tabrizi, Reza (1371/ 1992): Persönlichkeiten und Moral in den Fabeln von Parvin Etesami und Jean De La Fontaine (Eine komparatistische Diskussion)- [Shakhsiyat-ha va akhlāgh dar Fābel-hāye Parvin Etesami va Jean de La Fontaine) bahsi das adabiyat-e tatbighi].In: *Adabiyat va zabanha- nashriye zaban va adab-e Farsi* (ISC). Frühjahr/Sommer 1371/..... Nr. 142-143. S.1-53
- Jamalzadeh , Mohammadali (1370/1991): Parvin Etesami's Divan in deutscher Sprache [Divan-e Parvin Etesami be zaban-e Almani] In: *Yadname-ye Parvin Etesami*. Hrsg. Ali Dehbashi.S.103-106
- Jamalzadeh, Mohammadali_(1345/1966): Die Dichterin Irans (Ein Buch in deutscher Sprache). [Sha'ere-ye Iran- Ketabi be zaban-e Farsi] In: Zeitschrift *Vahid* 1345 Nr. 32. S. 717-718
- Karimi-Hakkak, Ahmad (1368/1989): Parvin E'tesami, Eine Dichterin mit innovativen Ideen. Dichterin. Eine Interpretation zu dem Gedicht „Gottes Weber“. [Parvin E'tesami, Sha'eri Nouavar-Tahlili az She'r-e Jula-ye Khoda]. In: *Majalle Iranshenasi*. 1.Jahrgang. Nr. 2 Sommer 1368. 264-284
- Khadjehzadeh, Hossein (2016): *Ein Garten voller Bäume. Eine Sammlung von Gedichten aus Ira, Tadschikistan, Afghanistan*. Übersetzung und Nachdichtung (Dr. Hossein Khadjehzadeh. Überarbeitung Dr. Thomas Ogger. Veröffentlicht von der Kulturabteilung der Iranischen Botschaft in Berlin in Zusammenarbeit mit dem Hafis-Institut, Berlin
- Koller, Werner. *Einführung in die Übersetzungswissenschaft*. (UTB Für Wissenschaft) 4. neu bearb. Aufl. Heidelberg/ Wiesbaden: Quelle & Meyer. 1992
- Koppen, Erwin. «Die literarische Übersetzung». In: *Vergleichende Literaturwissenschaft – Theorie und Praxis*. Athenaion Literaturwissenschaft. Bd. 16. Wiesbaden: Akademische Verlagsgesellschaft Athenaion. 1981. S.125-156
- Kottmann, Bertram. 22.01.2022.
<https://gedichte.xbib.de/Whitman%2C>

- +Walt_gedicht_Eine+stille%2C+geduldige+Spinne.htm
(Abrufdatum: 10.11.2023)
- Kranke, Nader und Furugh (1962): *Im Persischen Rosengarten*. Recklinghausen: Erich Seemann GmbH
- Mirzababazadeh Fomeshi, Behnam (1400/2022): „Die Spindel der Strebsamkeit“ in der Geschichte der verschiedenartigen Spinne: Die schöpferische Rezeption Parvin Etesami’s von Walt Whitman [„Duk-e hemmat“ dar dastan-e a’nkabut-e dorage: paziresh-e khallagh parvin Etesami az Walt Whitman] In: *Motale’at-e bein reshtei adab, honar va ’olum-e ensani*. 1.Jahrgang, Nr. 1. Frühjahr/Sommer. S. 79-93
- Mohseninia, Nasser (1393/2015): *Comparative literature in Contemporary World (Generalities, Theoretical Basics, Schools)*. [Adabiyat-e tatbighi dar jahan-e moaser (Kolliyat, mabani-ye nazari, makāteb)]. Tehran: Elm o Danesh
- Musharaf, Maryam (1395/20016): *Leaves of Grass – Ausgewählte Gedichte von Walt Whitman [Bargha-ye A’laf- Gozide Ash;ar-e Walt Whitman]* Ausgewählt und aus dem Amerikanischen übersetzt von Mansoure Bakvāii (Musharaf). Tehran: Lian
- Musharaf, Maryam (1391/2012): *Parvin Etesami - Gründerin der neoklassizistischen Literatur Irans [Parvin Etesami- Paye gozār-e adabiyāt-e Neo-klassik-e Iran]*. Tehran: Sokhan
- Pirayech, Purandocht (2001): *Gol -O- Bolbol (Rosen und die Nachtigall)*. Ausgewählte Gedichte aus zwölf Jahrhunderten übertragen aus dem Persischen. Tehran: Yassavoli
- Reiss, Katharina (1981): „Der Übersetzungsvergleich. Formen - Funktionen - Anwendbarkeit“. In: *Kontrastive Linguistik und Übersetzungswissenschaft – Akten des Internationalen Kolloquiums Trier/Saarbrücken 25.-30.9.1978*. Hrsg. Wolfgang Kühlwein, Gisela Thome, Wolfram Wills. München: Wilhelm Fink. S. 311-319
- Reiss, Katharina (1976): *Texttyp und Übersetzungsmethode. Der operative Text*. Heidelberg: Groos. 3. Aufl.
- Rückert, Friedrich (1874): *Grammatik, Poetik und Rhetorik der Perser*. Hrsg. W. Pertsch. Osnabrück: Verlagsbuchhandlung Otto Zeller. Wiesbaden: Antiquariat Otto Harrassowitz. Neudruck 1966

- Sahraii, Ghasem; Mohammad Khosravi-Shakib (1389/2010: 120):
Kritik der Individualität der Faru in Parvin Etesami's Gedichten
[Naghd-e esālat-e Zan dar She'r-e Parvin Etesami]. In: *Faslname-ye Tahghigh-e Zaban va adab-e Farsi*. Daneshgah Azad Eslami-Boushehr. 2. Jahrgang. Nr. 3. Frühjahr 1389. S. 111-124
- Schimmel, Annemarie (2004): Ein Buch namens Freude- Gedichte von Frauen aus der islamischen Welt. München: C.H. Beck
- Shamiyan-Sarukala'i (1389/2010): La Fontaines Fabeln in der modernen Lyrik Irans [Hekayat-haye La Fontaine dar She're mo'aser-e Iran]. In: *Majale-ye Tarikh Adabiyat*. Nr. 3/63. S.193-208
- Stolze, Radegundis (2001): *Übersetzungstheorien- Eine Einführung*. Tübingen: Narr. 3. aktualisierte Auflage
- Tahmasbi, Farhad (1376/1997): Eine stilistische Untersuchung von Parvin Etesamis Divan [Negareši be Divan-e Parvin Etesami az Didgah-e Sabkšenasi]. In: *Yadman-e Parvin- Zum 50. Todestag von Parvin Etesami*. Hrsg. Dr. Seyyed Mahmoud Tabataba'i Ardakani. Tehran: Allameh Tabataba'i University. S. 171-192
- Yousefi, Gholam Hussain (1373/1994): Cheshme Roshan: Eine Begegnung mit Dichtern. [Chešme- Rošan: Didār-i bā ša'erān]. Tehran 'Elmi. 12. Aufl. 1388/2009
- Yousefi, Ebrahim; Zahra Rastgou (1394/2015): Fabel in Parvin Etesami's Divan [Fabel dar divan-e Parvin Etesami]. In: *Roshd-e Zaban va Adab-e Farsi*. Herbst 1394/2015. 29. Nr. 1. S. 41-43
- Zarrinkoub, Abd-ol-Hossein (1370/1991): Mit der Karawane der Seide- Eine Sammlung Literarischer Kritiken [Bā Kārawān-e Helle- Majmu'e Naghd-e Adabi]. Teheran: E'lmi. 16. Aufl. 1389/2010

A Glance Through the Iranian Narratives of Nietzsche's Thought

Ahmadali Heydari¹

Navid Ghaffari²

Amin Dorosti³

(PP. 69-100)

Empfangen: 06.09.2023; Akzeptiert: 16.10.2023

Abstract English

One of the most recent contributions to literary criticism is the establishment of the subgenre of women's literature and women's criticism, which in the last two or three decades has come to dominate a sizable portion of the field of literary and critical studies. One of the most crucial concerns in this method has been the effort to identify women's writing and the investigation of the contrasts and similarities that emerge between these two categories. In this respect, Elaine Showalter's idea is all-encompassing. The theory of critical feminism or the women's writing tradition is the best and most comprehensive effort to understand women's writing accurately and efficiently. Three steps and four factors that he spoke about in his hypothesis have been verified using this factor, he said. This article uses Showalter's four factors—life-cognitive, cultural, psychoanalytical, and linguistic—to analyze the dominant style of writing in Nasim Marashi's well-known work "Autumn, the last season of the year." The study's overarching goal is to pin down Marashi's distinct literary voice as a woman and the uncovering of her rich literary heritage. Findings from this study indicate that Marashi's novel's narration owes its distinctive tone and style to the novel's context, structure, and coordinates. Guys stand out in a crowd. The explorer is slow and feminine in her approach; she is also partial. As the story's narrator, she is a perceptive and feeling lady with difficulties and concerns of her own.

Keywords: Elaine Showalter, Nasim Marashi, feminism, and women's writing are some of the first things that come to me when I think of the following: For the record, autumn is the final season.

1. Professor für Philosophie an der Allameh Tabataba'i Universität, Teheran, Iran;

E-mail: aah1342@yahoo.de.

2. Promotionskandidat in Philosophie, Wuppertal Universität, Wuppertal, Germany;

E-mail: navid.ghaffari@uni-wuppertal.de.

3. Promotionskandidat in Philosophie, Allameh Tabataba'i Universität, Teheran, Iran;

E-mail: amin.dorosti@gmail.com.

<https://doi.org/10.22034/spektrum.2023.194629>



Copyright © The Author(s);

This is an open access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License (CC-BY-NC: <https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/legalcode.en>), which permits use, distribution, and reproduction in any medium, provided the original work is properly cited and is not used for commercial purposes.

نیچه‌ی ایرانی: نگاهی به روایت‌های ایرانی از اندیشه‌ی نیچه

احمدعلی حیدری^۱

نوید غفاری^۲

امین درستی^۳

(صص 69 تا 100)

تاریخ دریافت: 2023/09/06؛ تاریخ پذیرش: 2023/10/16

چکیده

فریدریش ویلهلم نیچه را می‌توان مهم‌ترین، یا دست‌کم محبوب‌ترین فیلسوف در میان ایرانیان دانست. او نه‌فقط میان علاقه‌مندان به فلسفه، ادبیات و علوم انسانی، که میان مردم عادی نیز چهره‌ای جذاب و محبوب است. تمام کتاب‌های او به فارسی ترجمه شده‌اند و برخی از آن‌ها نیز چندین بار به فارسی ترجمه شده‌اند. روایت‌های ایرانی از اندیشه‌ی نیچه نیز تنوع شگفت‌انگیزی دارند. در یک‌سوی این روایت‌ها، به نیچه همچون عارفی ایرانی‌مآب، شرق‌گرا و غرب‌ستیز نگریسته می‌شود و در سوی دیگر، نیچه‌ی سراپا متفاوتی به چشم می‌خورد، فیلسوف / شاعر اخلاق‌ستیز، جنگ‌طلب و بی‌خدایی که گویی به‌عمد خواسته با هرآن‌چه که نزد آدمی نیک و درست و محترم است مبارزه کند. در این نوشته تاریخچه‌ی آشنایی ایرانیان با نیچه و روایت‌های گوناگونی که درباره‌ی او در ایران شکل گرفته است، معرفی می‌شود و افزون بر این، به برخی از مهم‌ترین دلایل جذابیت نیچه برای ایرانیان، و دلایل وجود چنین روایت‌های متفاوتی نیز بررسی می‌گردد.

کلیدواژه‌ها

فریدریش نیچه، فلسفه در ایران، زرتشت، کتاب‌شناسی نیچه، ترجمه.

^۱ استاد دانشگاه علامه طباطبائی، تهران،

رایانامه: aah.1342@yahoo.de

^۲ دانشجوی دکتری در دانشگاه ووپرتال آلمان،

رایانامه: navid.ghaffari@uni-wuppertal.de

^۳ دانشجوی دکتری در دانشگاه علامه طباطبائی،

رایانامه: amin.dorosti@gmail.com

Iranischer Nietzsche: Ein Blick auf Nietzsches Rezeption im Iran

Ahmadali Heydari¹

Navid Ghaffari²

Amin Dorosti³

(PP. 69-100)

Empfangen: 06.09.2023; Akzeptiert: 16.10.2023

Deutsche Abstract

Friedrich Wilhelm Nietzsche kann als der wichtigste oder zumindest als der beliebteste Philosoph unter Iranern betrachtet werden. Er ist eine faszinierende und populäre Figur, nicht nur unter denen, die sich für Philosophie, Literatur und Geisteswissenschaften interessieren, sondern auch unter der breiten Öffentlichkeit. Sämtliche seiner Bücher wurden ins Persische übersetzt, einige davon sogar mehrfach. Die iranischen Narrative über Nietzsches Denken zeigen eine überraschende Vielfalt.

Auf der einen Seite dieser Narrative wird Nietzsche als ein iranischer Mystiker, Orientalist und Anti-Westler betrachtet. Auf der anderen Seite erscheint er als eine völlig andere Person: ein Nietzsche, der als anti-moralischer Philosoph/Dichter, kriegerisch und atheistisch dargestellt wird – als ob er absichtlich gegen alles kämpfte, was für den Menschen gut, gerecht und ehrenwert ist. Dieser Artikel führt in die Geschichte der iranischen Bekanntschaft mit Nietzsche ein und beschreibt die vielfältigen Narrative, die sich in Iran über ihn gebildet haben. Darüber hinaus werden einige der wichtigsten Gründe für Nietzsches Anziehungskraft auf Iraner sowie die Ursachen für die Existenz dieser unterschiedlichen Narrativen untersucht.

Schlüsselwörter

Friedrich Nietzsche, Philosophie im Iran, Zarathustra, Nietzsches Bibliografie, Übersetzungen.

1. Professor für Philosophie an der Allameh Tabataba'i Universität, Teheran, Iran;
E-mail: aah1342@yahoo.de.

2. Promotionskandidat in Philosophie, Wuppertal Universität, Wuppertal, Germany;
E-mail: navid.ghaffari@uni-wuppertal.de.

3. Promotionskandidat in Philosophie, Allameh Tabataba'i Universität, Teheran, Iran;
E-mail: amin.dorosti@gmail.com.

<https://doi.org/10.22034/spektrum.2023.194629>



Copyright © The Author(s);

This is an open access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License (CC-BY-NC: <https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/legalcode.en>), which permits use, distribution, and reproduction in any medium, provided the original work is properly cited and is not used for commercial purposes.

Vorwort

Friedrich Wilhelm Nietzsche ist einer der Philosoph*innen, die im Iran die meisten Leser haben. Er ist nicht nur bei Akademikern der Philosophie und Liebhabern der Geisteswissenschaften und Literatur beliebt, sondern auch bei der breiten Öffentlichkeit ein bekannter und geschätzter Name. Die schönen und ausdrucksstarken Aphorismen Nietzsches sind bei Iraner*innen äußerst populär, und sie tauschen seine Zitate oft in sozialen Medien aus. Es mag übertrieben klingen, aber es ist nicht weit von der Wahrheit entfernt zu sagen, dass ein*e Iraner*in mindestens einmal oder zweimal pro Woche mit einem der Aphorismen von Nietzsche in Berührung kommt. In dieser Hinsicht muss Nietzsche als der wichtigste Philosoph unter Iraner*innen betrachtet werden. Die immense Beliebtheit von Nietzsche bei Iraner*innen hat vielfältige Gründe. Iraner*innen haben von jeher eine starke Vorliebe für Poesie, lyrische Prosa und rätselhafte Schriften sowie für kurze, weise Aussagen (Aphorismen) gehegt. Diese Vorliebe hat sich als äußerst einflussreich für das Interesse der Iraner*innen an Nietzsche erwiesen. Darüber hinaus sind Nietzsches schreibende und gedankliche Eigenschaften, die ironische und mehrdeutige Natur seiner Schriften sowie seine subversive Denkart im Stil und Kontext mit iranischen Denkern wie al-Hallāğ, Bāyazīd Bastāmī und Rūmī vergleichbar. Diese Ähnlichkeit hat eine Art Verwandtschaft und Bekanntheit zwischen Nietzsche und den Iraner*innen geschaffen, wobei die mystische Interpretation von Nietzsches Gedanken bei iranischen Denkern besonders ausgeprägt ist. Nietzsche platzierte den Namen Zarathustra, den iranischen Propheten, in einem seiner wichtigsten und schönsten Werke. Dies allein ist ein weiterer Grund für das besondere Interesse der Iraner*innen an Nietzsche. Dennoch bedeutet das nicht, dass gewöhnliche Menschen oder sogar Menschen, die sich für Philosophie und Geisteswissenschaften interessieren, eine genaue und durchdachte Vorstellung von Nietzsche haben. Diese Situation unterscheidet sich kaum von englischsprachigen oder sogar deutschsprachigen Lesern; es scheint, als wäre diese Menge an Missverständnissen und falschen Vorstellungen auch eine Art von spielerischer und kluger Täuschung, die jeden Leser, unabhängig von seinem Wissen über Nietzsche, weiterhin fesselt.

Alle Werke Nietzsches sind ins Persische übersetzt worden und einige von ihnen zählen im Iran zu den Bestsellern. Einige seiner Werke wurden

sogar mehrfach ins Persische übersetzt. „Also sprach Zarathustra“ wurde bisher vierzehn Mal auf Persisch übersetzt und hält in der Kategorie philosophischer Werke im Iran die höchste Stelle (Anwāri & Mahdavi-Możdeh, 1399: 156). Darüber hinaus wurden „Morgenröte“, „Der Wille zur Macht“, „Jenseits von Gut und Böse“, „Götzen-Dämmerung“, „Menschliches, Allzumenschliches“ und „Der Antichrist“ bisher jeweils vier Mal ins Persische übersetzt, und „Die fröhliche Wissenschaft“ und „Die Geburt der Tragödie“ wurden drei Mal ins Persische übersetzt (ebd. 183-187). Diese Wiederübersetzungen sind ein Zeichen für das besondere Interesse der Übersetzer*innen an philosophischen Werken und die breite Akzeptanz von Nietzsches Werken unter Iraner*innen. Einige der wichtigsten Werke von Nietzsche, wie „Also sprach Zarathustra“, „Jenseits von Gut und Böse“, „Götzen-Dämmerung“ und „Zur Genealogie der Moral“, wurden von *Dāryūš Āšūrī* aus dem Originaltext ins Persische übersetzt oder unter Verwendung einer vollständigen Vergleichsmethode. Diese Übersetzungen gelten unter Nietzsche-Forscher*innen als die präzisesten und schönsten Übersetzungen philosophischer Werke im Iran. Bedauerlicherweise sind viele der Übersetzungen von Nietzsches Werken ins Persische nicht genau und sind von geringer Qualität, und einige wurden aufgrund der Popularität von Nietzsche und seiner Werke vermutlich leider aus wirtschaftlichen Gründen veröffentlicht. Dennoch sind selbst schlechte und minderwertige Übersetzungen in der Regel Bestseller geworden.

Abgesehen von Nietzsches eigenen Schriften wurden auch viele Bücher über Nietzsches Denken ins Persische übersetzt. Die Anzahl der Bücher, die auf Persisch über Nietzsche geschrieben oder übersetzt wurden, ist wahrscheinlich höher als bei jedem anderen Philosophen. Darüber hinaus gibt es eine große Anzahl von Student*innen, die ihre Master- oder Doktorarbeiten über Nietzsche geschrieben haben. Insgesamt ist es keineswegs übertrieben zu sagen, dass Nietzsche als der wichtigste oder zumindest der beliebteste Philosoph unter Iraner*innen betrachtet werden kann. In diesem Artikel werden wir versuchen, die Geschichte der Bekanntschaft der Iraner*innen mit Nietzsche vorzustellen, sowie die verschiedenen Darstellungen und Interpretationen von Nietzsches Denken, die unter Iraner*innen entstanden sind. Unser Ziel in diesem Artikel ist es nicht, diese Darstellungen und Interpretationen zu bewerten, zu kritisieren oder zu verteidigen, sondern lediglich, die Geschichte der Bekanntschaft

der Iraner*innen mit Nietzsche und die verschiedenen iranischen Darstellungen von Nietzsche vorzustellen. Obwohl die Anzahl der Artikel, Forschungen sowie universitären Abschlussarbeiten im Zusammenhang mit Nietzsche im Iran erheblich ist, werden wir uns in diesem Artikel bloß auf die in persischer Sprache veröffentlichten Bücher über Nietzsche konzentrieren. Wir hoffen, in einem anderen Artikel auf Artikel, Forschungen und universitäre Abschlussarbeiten zu Nietzsche einzugehen.

Die erste Begegnung der Iraner*innen mit Nietzsche

Obwohl Nietzsche bereits in den späten 1880er Jahren in Deutschland und Frankreich mehr oder minder unter Philosoph*innen und Intellektuellen bekannt war, begann seine öffentliche Bekanntheit erst mit seinem Tod im Jahre 1900. Seine Ideen gewannen jedoch erst in den 1920er und 1930er Jahren zunehmend an Einfluss. Diese Berühmtheit war jedoch zum Teil negativ behaftet, da die Nationalsozialistische Partei Deutschlands seine Philosophie politisch missbrauchte.

Aufgrund der Anwesenheit iranischer Intellektuellen und Student*innen in Deutschland, Frankreich und anderen europäischen Ländern ist es wahrscheinlich, dass einige von ihnen in dieser Zeit mit den Ideen Nietzsches vertraut wurden, obwohl es keinen handfesten Nachweis darüber vorliegt. Möglicherweise war der erste, der auf Persisch über Nietzsche schrieb, *Mūhammad Iqbāl Lāhūri* (1877-1938). In seinen Gedichten, die auf Persisch verfasst worden sind, erwähnte er wiederholt Nietzsche und lobte ihn. Obschon Iqbāl seine Gedichtbücher an einige iranische Gelehrte geschickt hatte, war er zu seinen Lebzeiten nicht sehr bekannt. Erst in den frühen 1950er Jahren wurde er im Iran allmählich bekannt. Iqbāl, einer der angesehensten Denker der islamischen Welt, lobte Nietzsche in verschiedenen Aspekte und argumentierte, dass seine Ideen den muslimischen Mystikern und Denkern nahestehen würden. Er bezeichnete Nietzsche als „al-Hallāğ ohne Galgen“ und behauptete, dass Nietzsche al-Hallāğs „Ana-alḥaqq“ (أنا الحق) in einer anderen Form und Sprache ausgedrückt habe (Qaiser, 1383: 17). Darüber hinaus glaubt Iqbāl, dass Nietzsche ein „Bot-Šekan“¹ (Idol-Brecher) sei und sich gegen den Westen

1. „Bot-Šekan“ (von Bot (Idol/Götze) + Šekan (Brecher/Zerstörer) meint gemeinsam „Idolbrecher / Idolzerstörer“) ist eines der wichtigsten Begriffe in der iranisch-islamischen Kultur, was wörtlich bedeutet „derjenige, der Idole bricht“. Im islamischen Glauben werden *Ibrāhīm* und *Mūhammad* als zwei große „Idolbrecher“

und dessen Kultur aufgelehnt habe. In dieser Hinsicht sollte Iqbāl als der Pionier der Rezeption von Nietzsche als orientalischer/antiwestlicher Denker betrachtet werden; eine Auslegung, die insbesondere bis vor einem oder zwei Jahrzehnten unter Iraner*innen und in anderen muslimischen Ländern weit verbreitet war. Nietzsche wird als eine rebellische Denkerfigur angesehen, die in der Mystik und spirituellen Praxis verwurzelt sei, die sich vom Westen und Christentum abgewandt habe und den Weg zum Heil im Osten, insbesondere im Islam, gefunden habe. Grosso modo sind die Verteidiger dieses Narrativs jedoch der Auffassung, dass obwohl Nietzsche in den Bereich der **Mystizismus** und der herzlichen Erkenntnis aufgestiegen sei, seine Philosophie dennoch nicht zur **Wahrheit** gelangen gekonnt habe, wie Iqbāl es ausdrückt: "Sein Herz ist gläubig, sein Gehirn ist ungläubig!". Obwohl Iqbāls Ideen erst spät (nach 1950/1329) im intellektuellen Raum Irans auftauchten (Qureshi, 2014), gewannen seine Ansichten über Nietzsche einen nachhaltigen Einfluss auf die iranische Wahrnehmung von Nietzsche. Jedenfalls, die ersten iranischen Darstellungen von Nietzsche waren vor ihrer Bekanntschaft mit Iqbāl bereits bekannt und in gewissem Maße etabliert.

Die erste Rezeption Nietzsches im Iran: Der dichtende Philosoph

Etwa ein Jahrzehnt nach Nietzsches weltweitem Ruhm und der ernsthaften Verbreitung seiner Ideen in Deutschland, Frankreich und dem englischsprachigen Raum entstand auch die erste iranische Darstellung von Nietzsche. Dr. Maḥmūd Hūman hat die erste schriftliche Darstellung von Nietzsches Denken auf Persisch in seinem Buch „Ḥāfez Čeh Miġūyad?“² (1938/1317)³ vorgelegt. Auffällig im Buchtitel ist, dass es sich um „Ḥāfez“ dreht, was darauf hinweist, dass die Aufmerksamkeit der Iraner*innenvon Anfang an auf die poetischen Dimensionen Ideen Nietzsches gerichtet war. Andererseits, ebenso wie Nietzsche über Goethe auf Ḥāfez gestoßen ist, war

dargestellt, die „Tauḥīd“ (Glaube an die Einheit Gottes) betonten, indem sie alle Idole / Götzen zerbrachen. In der Geschichte des Islam hat der Akt der Entfernung der Idols aus der *Ka'ba* große symbolische und historische Bedeutung für alle Gläubigen. Im weiteren Sinne wird der Begriff „Bot-Šekan“ ähnlich wie „Ikonoklast“ im übertragenen Sinne verwendet und bezieht sich auf eine Person, die geschätzte Überzeugungen oder verehrte Institutionen angreift, weil sie diese für falsch oder verderblich hält.

2. „Was sagt Ḥāfez?“

3. Um uns auf die Daten zu beziehen, haben wir zuerst den *Gregorianischer Kalender* und den *Iranischen Kalender* erwähnt.

auch die erste schriftliche Darstellung von Nietzsches Gedanken bei den Iraner*innen durch Ḥāfeẓ und Goethe. Die wichtigste Pointe in diesem Buch ist jedoch, dass Hūman versucht hat zu zeigen, dass **Ḥāfeẓ im wörtlichen Sinne des Wortes ein „Philosoph“ sei**, genauso wie Goethe und Nietzsche auch als Philosophen gelten. Nach Hūman waren Ḥāfeẓ und Goethe Dichter, die Philosophen seien, während Nietzsche ein Philosoph war, der auch ein Dichter sei (Hūman, 1317: 54). Hūman übersetzte Nietzsches Gedicht namens „*An Ḥāfeẓ. Frage eines Wassertrinkers*“, das Nietzsche für Ḥāfeẓ verfasst hat. Er schreibt in Bezug auf dieses Gedicht: „Nietzsche __ dessen Denkweise der von Ḥāfeẓ außergewöhnlich ähnlich ist, und der Ḥāfeẓ' Leben besser als jeder andere verstanden hat__ wandte sich dem dionysischen Rausch zu, um die Gefühle der **Differenzierung** und **Zugehörigkeit** zu befriedigen“ (ebd., 84). Besonders interessant in diesem Werk besonders ist, dass zur Zeit seiner Veröffentlichung (1938/1317), aufgrund des Missbrauchs von Nietzsches Ideen durch die Naziapartei, sein Image weltweit, insbesondere im englischsprachigen Raum und sogar unter den deutschen Gegnern Hitlers, stark beschädigt war, und sein Name mehr als alles andere mit rassistischen und machthungrigen Interpretationen verbunden war. Nichtsdestotrotz ist die Darstellung, die in diesem Buch von Nietzsches Denken geliefert wurde, äußerst positiv und es konzentriert sich auf die poetischen Aspekte von Nietzsches Werken und seine dionysische Bejahung des Lebens. Hūman sieht Nietzsche als **außergewöhnlich ähnlich zu Ḥāfeẓ** und vertritt die Ansicht, dass Nietzsches Aussagen über Ḥāfeẓ tiefgehende Einblicke in das Denken von Ḥāfeẓ und ein Zeichen für Ḥāfeẓ' Philosophie sind. In Hūmans Darstellung ist die Ähnlichkeit von Nietzsche und Ḥāfeẓ nicht nur darauf zurückzuführen, dass beide Dichter und Poeten waren, sondern vor allem darauf, dass in ihren Denkweisen die Bejahung des Lebens und des Nutzens aus der Kürze des Lebens, die Liebe zum Sein und zum Schicksal sowie die Hinwendung zur Ehrlichkeit und die Ablehnung von Heuchelei von grundlegender Bedeutung sind. Obwohl Hūmans Verweis auf die poetischen Aspekte von Nietzsche auch nach ihm unter Iraner*innen Anklang fand, wird Hūmans Betonung der Bedeutung von Bejahung für das Leben und die Existenz, die im Grunde eine Betonung der existenziellen Aspekte von Nietzsches Denken ist, nach Hūman nicht so stark beachtet.

Nietzsches Rezeption durch Forūqī: Weder ein Dichter noch ein Philosoph, sondern ein wütender Machtsucher

Das zweite auf Persisch erschienene Werk, das sich mit Nietzsches Ideen auseinandersetzt, ist ein Teil des dritten Bandes von „Seyr-e Hekmat dar Urūpā“⁴ von *Mūhammad Alī Forūqī* aus dem Jahr 1941/1320. Dieses Buch behandelt die Geschichte der westlichen Philosophie von den frühen griechischen Philosophen bis zum Ende des 19. Jahrhunderts. Forūqīs Darstellung von Nietzsche hat keinen positiven Unterton und ist mit Ironie und Spott durchzogen. Er versucht zu zeigen, dass Nietzsche ein Dichter und kein Weiser (= Philosoph) ist, und dass „seine Gedanken im Gegensatz zu den Überzeugungen aller anderen Gelehrten stehen, als ob er sich verpflichtet gefühlt hätte, im Gegensatz zu allen allgemein anerkannten moralischen Prinzipien und menschlichen Werten zu sprechen“ (Forūqī, 1390: 737). Er behauptet, dass Nietzsche Egoismus billigt und die Idee der Gleichberechtigung von Menschen und Nationen ablehnt, indem er sagt, dass Menschen in zwei Gruppen unterteilt sein sollten: die Starken und die Herren auf der einen Seite und die Schwachen und die Sklaven auf der anderen. Er glaubt, dass Nietzsche „Härte, Grausamkeit, List, Täuschung, Krieg und Streit“ gutheißt, solange sie dazu dienen, nach Macht zu streben und ein angenehmeres Leben und die Befriedigung egoistischer Wünsche zu erreichen, und dass er die Begriffe der Sophisten übernommen hat, die Ethik auf die Person und die Wünsche des Einzelnen reduzieren (ebd., 738-742).

Forūqī erwähnt dann, dass Nietzsches „Also sprach Zarathustra“ das „wertvollste Buch“ ist und dass Nietzsche in diesem Buch „seine Gedanken auf allegorische Weise ausdrückt, wobei er Zoroaster als Hauptfigur wählt und seine Botschaften in Zarathustras Mund legt“ (ebd., 737). Er erklärt dem Leser in einer Fußnote: „Es darf auf keinen Fall angenommen werden, dass der Inhalt dieses Buches Ähnlichkeiten mit den tatsächlichen Lehren Zarathustras aufweist. Mit 'Zarathustra' meint er in Wirklichkeit sich selbst. Aber er hat Zarathustra zur Repräsentation seiner eigenen Ideen gemacht, weil die Iraner*innendie ersten waren, die die wahre Bedeutung des Lebens verstanden haben. Daher betrachtet er den iranischen Propheten als seinen Vertreter und weil die Iraner*innenglaubten, dass das Schicksal die

4. „Der Verlauf der Philosophie in Europa“.

Umlaufbahn der Welt regiert und jede Umlaufbahn eine Führung hat“ (ebd., 737).

Forūqī setzt fort, einige weitere Ideen von Nietzsche zu zitieren und erklärt, dass Nietzsche „nicht viel Neues zu sagen hat“ und dass seine Sprache von einem impulsiven und leidenschaftlichen Charakter geprägt ist. Schließlich schließt er, dass das Ergebnis von Nietzsches Denken **Individualismus** ist, was bedeutet, dass jeder für sich selbst eintritt und sich über andere erhebt und positive Beziehungen zu anderen Menschen ignoriert, um ständig an seiner eigenen Fähigkeit und Macht zu arbeiten. Forūqī sagt dann: „Es ist nicht klar, was der Zweck der Macht ist. Der Anschein von Nietzsches Worten besteht darin, dass es sich um die Fähigkeit handelt, andere Menschen zu unterdrücken, und dass dies die höchste Erscheinung und Sinn des Lebens ist“ (ebd., 742). Forūqī betont insgesamt die poetische Aspekte von Nietzsches Schreiben und versucht zu zeigen, dass Nietzsches Gedanken nicht vernünftig und auf moralischen Prinzipien basiert sind, sondern von ungezügelter Leidenschaft und Enthusiasmus getragen werden. Er kommt zu dem Schluss, dass Nietzsches Gedanken überhaupt nicht als Philosophie betrachtet werden sollten. Darüber hinaus interpretiert er Nietzsches Kritik an Ethik und Wahrheit als seine Feindschaft mit selbstverständlichen Prinzipien und menschlichen Werten sowie als eigennützigem Relativismus (ebd., 742-4).

Forūqīs Darstellung Nietzsches ist eindeutig von dem beeinflusst, was die Nazi-Partei als Gedanken Nietzsches darstellte. Dies war das Bild, das die intellektuelle Atmosphäre Europas während der Jahre des Zweiten Weltkriegs beherrschte und mehr als alles andere betonte, dass das Ziel von Nietzsches Denken darin besteht, nach Macht zu streben und andere zu beherrschen.⁵

Die erste persische Übersetzung von Nietzsches Werken

Sieben Jahre nach Forūqīs Buch wurde 1946 die erste persische Übersetzung eines Werkes von Nietzsche veröffentlicht. *Abdolḥamīd Nayer-Nūrī* übersetzte „Also sprach Zarathustra“. In seiner Einführung zu diesem Buch betonte der Übersetzer*innen die Bedeutung der Verbindung zwischen Nietzsches Leben und seinen Ideen. Nayer-Nūrī erwähnt, dass „Also

5. Genau in den Jahren des Zweiten Weltkriegs schrieb Forūqī den dritten Band seines Buches „Seyr-e Ḥekmat dar Urūpā“ (Foroghi, 1390: 769).

sprach Zarathustra“ als ein zeitloses Werk betrachtet wird, das auf symbolische Weise spricht und Poesie und Philosophie in einer einzigartigen Weise verwebt. Er erzählt von den wichtigen Ereignissen in Nietzsches Leben und sieht dieses Buch als Zeugnis für die seelischen Veränderungen und Leiden, die Nietzsche durchgemacht hat. Er weist auch auf die Einsamkeit und das traurige Leben von Nietzsche hin und betrachtet seinen geistigen Zusammenbruch als Ergebnis von Einsamkeit und intensiver geistiger Arbeit. Ein bemerkenswerter Aspekt dieser Einführung ist die Betonung der Verbindung zwischen Nietzsche's Leben und seinen Ideen, was im existentialistischen Narrativ von Nietzsches Denken besonders deutlich wird. Diese Sichtweise, die die Bedeutung von Nietzsches persönlicher Erfahrung und seinem Denken unterstreicht, ist besonders relevant und spiegelt sich in *Karl Jaspers'* Darstellung von Nietzsche wider⁶. In einer Gesamtbewertung, obwohl diese Übersetzung keine schwerwiegenden begrifflichen Fehler aufweist und die wichtigen Punkte des Textes ziemlich gut überträgt, gelang es dem Übersetzer nicht, Nietzsches erhabenen Stil und seine leuchtende Prosa auf Persisch wiederherzustellen.

Die tragische, mythische Darstellung: Wahnsinn als die letzte Stufe des Genies

Im Jahr 1953/1332 veröffentlicht *Šoğāeddīn Šafā* eine Sammlung von Aphorismen und Gedichten von Nietzsche mit dem Titel „Die besten Gedichte von Nietzsche“ zusammen mit einer Einführung der Übersetzer*innen. Die wichtige Anmerkung in dieser Einführung besagt, dass „Nietzsche im Iran seit vielen Jahren berühmt ist und fast jeder, der mit Philosophie vertraut ist, seinen Namen gehört und Werke von ihm gelesen hat“. Wenn diese Aussage der Übersetzer*innen zutrifft, zeigt sie, dass Nietzsche in kurzer Zeit im Iran bekannt geworden ist und viel Aufmerksamkeit auf sich gezogen hat. Darüber hinaus weist der

6. Jaspers schreibt: „Die Beschäftigung mit Nietzsches Denken erfordert also – anders als bei den meisten großen Philosophen – **erstens** den gleichzeitigen Umgang mit der Wirklichkeit von **Nietzsches Leben**. Wir kümmern uns um seine Erlebnisse und sein Verhalten in Situationen, um den philosophischen Gehalt zu sehen, der untrennbar Nietzsches Leben und Denken zugleich ist; die Bezogenheit läßt sich bis in die Äußerlichkeit bestimmter Gedanken und Bilder in den Werken verfolgen. Wir kümmern uns um den Lebensgang, um die Bewegung zu sehen und zu kennen, in der jede Schrift ihren Platz hat“ (Jaspers, 1947: 20).

Übersetzer*innen auf den Missbrauch von Nietzsches Philosophie durch die Nazi-Partei hin und behauptet, dass Nietzsche deshalb entschiedene Gegner hat. Er lehnt die gegen Nietzsche erhobenen Anschuldigungen ab, erinnert jedoch daran, dass Nietzsches Philosophie „im Wesentlichen nicht auf unser Leben anwendbar ist“. Diese Philosophie führte letztendlich zu seelischer Verwirrung, Einsamkeit und schließlich zum Wahnsinn Nietzsches, da der Weg, den Nietzsche aufzeigt, nicht für gewöhnliche Menschen geeignet ist, sondern der Weg des „Übermenschen“ ist, um den sich Nietzsches Philosophie dreht.

Dieses mythologische, romantische, tragische Bild von Nietzsches Persönlichkeit, Leben und Denken, markiert den Beginn einer weiteren lebhaften Darstellung von Nietzsche im Iran und hat immer noch viele Anhänger. In dieser Darstellung wird besonders auf Nietzsches geistigen Zustand und sein tragisches Leben hingewiesen, und sein „Wahnsinn“ wird als Ergebnis seines tiefen Denkens und seiner unausweichlichen Genialität betrachtet. Die Bedeutung dieser Darstellung liegt darin, dass im iranisch-islamischen Mystizismus und der Literatur, der „Wahnsinn“ oder die „Verrücktheit“ der Weisen und Mystiker seit jeher von großer Bedeutung ist, sodass die „Oqalā al-Mağānīn“⁷ ein wichtiger Aspekt des iranisch-islamischen Mystizismus sind. Hier ist Wahnsinn nicht das Ergebnis von Unvernunft und Verlust des Verstands, sondern das Ergebnis der Erreichung der höchsten Stufe der Weisheit und des Übersteigens davon. Aus diesem Grund wird es als eine Stellung jenseits der Vernunft, oder in den Worten von *Muhyī d-Dīn Ibn ‘Arabī* und *Müllā Sadrā*, als „Ṭawr-e Varā-ye ‘Aql“⁸ und eine hohe mystische Stellung betrachtet, die aus tiefem Denken, Wahrnehmung und Betrachtung über die tragische Essenz des Seins resultiert. In dieser Darstellung wird Nietzsche als ein

7. In der iranischen Mystizismus und Literatur sind „Oqalā al-Mağānīn“ oder „weise Wahnsinnige“ diejenigen, die in ihrem Aussehen und in den Augen der Öffentlichkeit als verrückt galten und deren Verhalten und Rede im Widerspruch zu Sitte und gesundem Menschenverstand standen. Aber ihr Wahnsinn ist eine Maske, hinter der sich die Vollkommenheit von Vernunft und Weisheit verbirgt. Indem sie über die Grenzen des gesunden Menschenverstandes hinausgingen und zu verbotenen Wahrheiten gelangten, wurden sie von den Zwängen der Vernunft und der Sitte befreit, verhielten sich wie Verrückte oder gaben vor, Verrückte zu sein, und hinter dieser scheinbaren Tarnung kritisierten sie alles mit einer ironischen und sarkastischen Sprache.

8. ein Zustand jenseits der Vernunft.

tiefsinniger, legendärer Mystiker, Dichter und Philosoph dargestellt, der die wahre Natur des geheimnisvollen Wesens des Lebens erkannt hat und daher dem Wahnsinn verfallen ist. Auf diese Weise wird um Nietzsche ein mythologischer, symbolischer und mystischer Schleier geworfen, der ihn als das reale Bild des „Übermenschen“ erscheinen lässt, wobei dieser Übermensch nicht nur „menschlich, allzu menschlich“ ist, sondern übermenschlich und deshalb unerreichbar und mythologisch. Diese Darstellung von Nietzsche wird besonders bei gewöhnlichen Menschen und denen, die eine poetische, literarische und mystische Vorstellung von Nietzsche haben, häufig gesehen. Möglicherweise haben alle, die im Iran mit Nietzsche zu tun haben, diesen freundlichen Rat oft von Freunden und Bekannten gehört: „Beschäftige dich nicht zu sehr mit Nietzsche, sonst wirst du wie er verrückt!“.

Im Jahr 1953/1332 reiste *Muḥammad Alī Jamālzādeh*, einer der großen Schriftsteller und Autoren Irans, zur Pilgerfahrt an den Wohnort von Nietzsche in Sils-Maria und veröffentlichte das Ergebnis dieser Reise in einem Artikel mit dem Titel „Ziāratgah-e Rendān-e Jahān“⁹ in der angesehensten Literaturzeitschrift seiner Zeit, „Soḥān“. Dieser Artikel, der unter dem Einfluss des Buches „Kampf mit dem Dämon: Hölderlin. Kleist. Nietzsche“ (1925) von *Stefan Zweig* verfasst wurde und in dem auch Auszüge aus diesem Buch übersetzt wurden, bietet ein romantisches Bild von Nietzsche als einem einsamen, tragischen Genie, das zu einem tragischen Schicksal geführt hat. Er sieht Parallelen zwischen dem Denken und Leben von Nietzsche, *al-Hallāḡ* und *Qazālī* und betrachtet Nietzsches „Übermensch“ als ein „übermenschliches Lebewesen“, das die Großen der iranischen Mystik und Philosophie als „vollkommenen Menschen“ bezeichnet haben. Daher glaubt er, dass diese Großen in einigen Fällen mit Nietzsche übereinstimmten und ihn als ihren Vorläufer betrachteten.

Die englische/amerikanische Darstellung von Nietzsche

Ein Jahr nach der Veröffentlichung von Jamālzādehs Text wurde das erste Buch, das ausschließlich Nietzsche gewidmet ist, unter dem Titel „Falsafe-ye Nīčeh“¹⁰ von *Mehrdād Mehrīn* veröffentlicht. Am Anfang des Buches zitiert Mehrīn einige Verse von *Iqbāl* über Nietzsche, und am Ende des

9. „Pilgerfahrt der Ironisten der Welt“.

10. „Nietzsches Philosophie“.

Buches erwähnt er weitere Verse von Iqbāl und zeigt er auf, dass Nietzsche und Iqbāl in perfekter Harmonie sind. Mehrīn beschreibt ihre Verse als „erschütternd“ und erklärt, dass ihres ursprüngliche Merkmal „in Gefahr zu Leben“ ist. Mehrīns Hinweis auf die Harmonie zwischen Nietzsche und Iqbāl zeigt, dass er mit Iqbāls Darstellung von Nietzsche vertraut ist. Dennoch gibt es in seinem Buch keine Spur von Iqbāls Darstellung von Nietzsche und auch von der östlichen, mystischen Darstellung Nietzsches. Mehrīns Darstellung von Nietzsche ist relativ präzise und strukturiert, und ist in separaten Fragmenten ähnlich wie Nietzsches eigenes Text verfasst. Er erläutert viele wichtige Begriffe und Ideen von Nietzsche auf prägnante und verständliche Weise und gibt eine kurze Zusammenfassung von „Also sprach Zarathustra“. Insbesondere betont er den Begriff „Wille zur Macht“¹¹ und sieht ihn als das Rückgrat von Nietzsches Philosophie. Er glaubt, dass die gesamte Philosophie von Nietzsche um diesen Begriff herum aufgebaut ist (Mehrīn, 1338: 40). Darüber hinaus diskutiert er auch Nietzsches Ansichten zur Ethik, seine Beziehung zu *Wagner* und *Schopenhauer*, Nietzsches Sicht auf die Kunst, die dionysische Perspektive, die dionysische Lebensweise, seine Perspektive auf das antike Griechenland und seine Kritik an Vernunft und Christentum und beleuchtet fast alle wichtigen Begriffe und Ideen von Nietzsche in klaren, strukturierten und sehr kurzen Erläuterungen. Gleichzeitig klärt er Missverständnisse über Nietzsches Denken. Zum Schluss nennt er auch die Quellen, die er für die Abfassung dieses Buches verwendet hat, und zeigt, dass seine Darstellung von Nietzsche aus mehreren englischsprachigen Büchern stammt.¹² Zusammenfassend kann man sein Buch angesichts seines Erscheinungsdatums (1954/1332) als ein vollkommen akzeptables Buch betrachten, das eine relativ genaue, klare und umfassende Vorstellung von Nietzsches Denken vermittelt. Mehrīns Darstellung von Nietzsche steht offensichtlich unter dem Einfluss der englischen/amerikanischen Darstellungen von Nietzsche und ist tatsächlich der Ansatz der dominierenden und markantesten Darstellung von Nietzsche im Iran. Diese Darstellung wird in den folgenden Jahren aus zwei Hauptgründen

11. Mehrīn übersetzt den Ausdruck „Der Wille zur Macht“ als „Ḥāst-e Tavānāyī“ (der Wille zur Fähigkeit / der Wille, fähig zu sein).

12. Einige der Quellen, die Mehrīn am Ende des Buches erwähnt, sind: *The Story of Philosophy* (Will Durant); *How to Understand the Philosophy of Nietzsche* (Emily Hamblen); *Nietzsche* (Havelock Ellis); *Some Aspects of the Life and Work of Nietzsche* (A. H. J. Knight); *Nietzsche* (Walter Kaufmann).

besonders deutlich: (1) Viele der Werke von Nietzsche wurden aus englischen Übersetzungen ins Persische übersetzt oder die Übersetzer*innen haben, während der Übersetzung von Nietzsches Werken aus dem Deutschen ins Persische, auch auf englische Übersetzungen zurückgegriffen und dabei oft auch Anmerkungen und Erläuterungen aus den englischen Übersetzungen verwendet, um Missverständnisse zu klären. Auf diese Weise sind selbst in den Fällen, in denen die Bücher direkt aus dem Deutschen ins Persische übersetzt wurden, deutliche Spuren der englischen Übersetzungen vorhanden, und so haben die persischen Übersetzungen den Farbton der englischen/amerikanischen Darstellung von Nietzsche angenommen. (2) Abgesehen von einigen wenigen Ausnahmen, sind fast alle Bücher, die im Iran über Nietzsche's Gedanken und deren Erklärung und Auslegung veröffentlicht wurden, Übersetzungen von englischsprachigen Autoren, und sogar die eigenen Bücher, die von Iranische Autoren verfasst wurden, wurden ebenfalls von der Darstellung der englischsprachigen Nietzsche-Rezeption beeinflusst. Daher haben die Erklärungen und Interpretationen, die sich in der iranischen Kultur zu Nietzsche's Denken entwickelt haben, tatsächlich die Rezeption von englischsprachigen Autoren übernommen.

Natürlich sind viele dieser Werke lediglich grundlegende Einführungen, die eine allgemeine, knappe und oberflächliche Erklärung der Hauptlinien von Nietzsche's Denken bieten und nur für eine grundlegende Kenntnis von Nietzsche's Gedanken dienen. Zu den wichtigsten übersetzten Büchern, die über Nietzsche hinausgehen, gehören: „Dar Hezārtū-ye Ničeh“¹³, „Ničeh: Zendegī be-Manzele-ye Adabiyāt“¹⁴, „Ničeh: Filsūf, Rawān-Šenās va Dajjal“¹⁵, „Falsafe-ye Honar-e Ničeh“¹⁶.

Darüber hinaus haben sich auch zwei von *Hamīd-Rezā Maḥbūbi-Ārānī* verfasste Bücher mit diesem Bericht befasst: „Zāyeš va Marg-e Terāzedī; Tafsīrī bar Zāyeš-e Terāzedī az Darūn-e Rūḥ-e Mūsīqī-ye Ničeh“¹⁷ und „Ničeh va Ārīgūyī-ye Terāzik be Zendegī“¹⁸. *Maḥbūbi-Ārānī* ist von den

13. „Within Nietzsche's Labyrinth“ by Alan White.

14. „Nietzsche: Life as Literature“ by Alexander Nehamas.

15. „Nietzsche: Philosopher, Psychologist and Antichrist“ by Walter Kaufman.

16. „Nietzsche's Philosophy of Art“ by Julian Young.

17. „Die Geburt und der Tod der Tragödie: Eine Interpretation von Nietzsches Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik“.

18. „Nietzsche und tragisches Ja-Sagen zum Leben“.

englisch-amerikanischen Kommentatoren Nietzsches, insbesondere *Bernard Reginster*, beeinflusst und hat die existenziellen Dimensionen von Nietzsches Denken mit einem analytischen Ansatz angesprochen. Im Großen und Ganzen handelt es sich bei seiner Rezeption von Nietzsche um eine klare, gut-strukturierte, genaue und gut-argumentierte Rezeption, die im Iran zuvor selten war. Daher sollten diese beiden Bücher als die wichtigsten auf Persisch verfassten Bücher über Nietzsche angesehen werden. In seinem ersten Buch erklärt Maḥbūbi-Ārānī und interpretiert „Die Geburt der Tragödie“ und beschreibt Nietzsche's Sicht auf die moderne Kulturkrise und seine Lösungen. Er glaubt, dass das Hauptthema der „Geburt der Tragödie“ der **Pessimismus** ist, und die endgültige Lehre von Nietzsche in diesem Buch lautet „Ja-Sagen (Bejahung) zum Leben“ (Maḥbūbi-Ārānī, 1393: 19). In seinem zweiten Buch versucht er zu zeigen, dass Nietzsche's grundlegende Absicht und der Grund für die anhaltende Faszination seines Denkens darin besteht, Lösungen für die schrecklichen Krisen anzubieten, die sich aus dem Tod Gottes ergeben. Maḥbūbi-Ārānī glaubt, Nietzsche ist bestrebt, „eine neue Sammlung von Bewertungs- und Interpretationsmaßstäben zu bieten, in denen unser Leben in dieser Welt, mit all seinem ausweglosen Leiden und Tod, **bestätigt und bejaht wird**, obwohl dieses Mal ohne jeden Rückgriff auf den Begriff eines anderen Lebens in einer anderen Welt, in dem es kein Leiden und keinen Tod gibt“ (Maḥbūbi-Ārānī, 1392: 20).

Nietzsche als „Bot-Šekan“: Wir Orientalen verstehen ihn besser als die Westler

Im Jahr 1956/1335 übersetzte *Mūḥammad Bāqer Hūšyār* Teile des ersten Bandes von „Der Wille zur Macht“ von Nietzsche und veröffentlichte sie zusammen mit einer ausführlichen Einführung unter dem Titel „Montaḥabi az 'Erāde-ye Ma'tūf be Qodrat“¹⁹. In seiner Einführung zeichnet Hūšyār ein rebellisches, revolutionäres und aufsässiges Bild von Nietzsche. Er betrachtet Nietzsche als „'Bot-Šekan' ähnlich wie *Ibrāhīm* (Abraham), *Mūḥammed* und persische Mystiker. Er ist der Ansicht, dass Nietzsche zweifellos mit persischen Mystikern und den geistigen Entwicklungen im Osten vertraut war, insbesondere mit was im Zeitalter des *Mūḥammed* in Arabien und Persien geschah. Hūšyār glaubt, dass Nietzsche besonders von

19. ausgewählte Fragmente von „Der Willen zur Macht; Versuch einer Umwertung aller Werte“.

Arthur de Gobineaus Buch ‚Religionen und Philosophien Zentralasiens‘²⁰ beeinflusst wurde (Hūšyār, in Ničeh, 1335: 4). Er erwähnt wiederholt Rūmī, den großen iranischen Dichter und Mystiker, als Vorläufer Nietzsches und erwähnt Nietzsches Denken und Leben und sagt: "Nietzsche hat Aussagen, die für Idolbrecher geeignet sind und es gibt viele Hinweise auf Idolzerstörung im Osten. Daher werden **wir Orientalen ihn besser verstehen als die, die aus dem Westen kommen**. Europäer verstehen ihn eher von literarischer und philosophischer Ansicht, nicht wie wir, von der Ansicht der Idolbrecher" (ebd.).

Leider wurde dieses Buch, trotz der Behauptungen des Übersetzers, zum Ausgangspunkt eines der größten Missverständnisse über Nietzsche im Iran! Tatsächlich ist eine der wichtigen Auswirkungen von Hūšyārs Übersetzung, die bis heute anhält, die Wahl eines Äquivalents für „Der Wille zur Macht“. Dieser Ausdruck ist sowohl eines von Nietzsches Schlüsselbegriffen als auch der Name eines Buches, das nach seinem Tod unter der Aufsicht seiner Schwester durch Sammlung einiger seiner hinterlassenen Notizen veröffentlicht wurde. Vor Hūšyār hatte *Mūhammad Alī Forūqī* in seinem Werk „Seyr-e Hekmat dar Urūpā“ diesen Ausdruck als „Ḥāst-e Tavānāyī“ (der Wille zur Fähigkeit / der Wille, fähig zu sein) übersetzt und *Mehrdād Mehrīn* in seinem Buch hatte denselben Ausdruck verwendet. Hūšyār jedoch übersetzte diesen Ausdruck als „Erāde-ye Ma'tūf be Qodrat“ (auf die Machtergreifung gerichteter Wille / der Wille zu Machthaber zu sein) und betrachtete ihn als Machthunger, Machterweiterung und Herrschsucht. Diese ungeeignete Interpretation, die zu der Zeit aufgrund des Missbrauchs von Nietzsches Ideen durch die Nazi-Partei in Europa vorhanden war, fand auch im Persischen Verwendung und führte zu einem erheblichen Missverständnis über eine der wichtigsten Ideen von Nietzsche und verzerrte sogar das allgemeine Bild von Nietzsche unter Iraner*innen. Beachten Sie jedoch, dass diese Fehlinterpretation nicht allein auf Hūšyārs Übersetzung zurückzuführen ist. Viele Übersetzer*innen und spätere Autor*innen waren ebenfalls daran beteiligt.

Oriente/Persische Nietzsche: Ein anti-westlicher Westler

20. Joseph Arthur de Gobineau, „Religions et philosophies dans l'Asie centrale“. Paris, Plon, 1856.

Wie bereits erwähnt, hatten die ersten iranischen Darstellungen von Nietzsche, trotz ihrer Unterschiede, etwas gemeinsam: Sie sahen alle eine gewisse Verwandtschaft, Bekanntheit und Ähnlichkeit zwischen Nietzsches Ideen und der alten iranischen geistigen und literarischen Tradition. Diese Verwandtschaft und Ähnlichkeit wurde im Laufe der Zeit mit dem islamisch-iranischen Mystizismus verknüpft. Die Verbindung zwischen Nietzsches Ideen und der mystischen Tradition in einer Darstellung, die *Mūḥammad Bāqer Hūšyār* von Nietzsche bot, wurde enger und Nietzsche wurde nicht nur als ein Mystiker, der „Offenbarung“ (kašf) und „Zeugnis“ (šühūd) hatte, sondern auch als Verehrer des Islam, und ein Idolbrecher wie Prophet Mūḥammad angesehen. So wurde die mystische Auslegung von Nietzsche im iranischen Kontext immer wichtiger. Diese Darstellung von Nietzsche, die von Mūḥammad Iqbāl Lāhūri und der anti-westlichen intellektuellen Bewegung im islamischen Raum beeinflusst wurde, fand ihren Höhepunkt nicht in den philosophischen Werken und Schriften, sondern in der anti-westlichen intellektuell-politischen Bewegung Irans.

Diese Bewegung, die starke nationale, religiöse und politische Aspekte hatte, nahm nach dem iranischen Staatsstreich 1953 (Operation AJAX)²¹, den die Iraner als einen Putsch unter westlicher/amerikanischer Führung betrachteten, allmählich Gestalt an und erreichte ihren Höhepunkt in den letzten Jahren der 1970er und führte schließlich zur Islamischen Revolution im Iran 1979/1357.

Eine der Hauptgrundlagen dieser Bewegung war der Widerstand gegen den Westen und die westliche Kultur (deren Verteidiger und Förderer die Pahlavi-Regierung war) und die Rückkehr zu den religiösen, mystischen Wurzeln des iranischen Islam. Der philosophisch-ideologische Teil dieser Bewegung betonte einerseits den Verlust des iranisch-islamischen Glaubens und der kulturellen und spirituellen Identität aufgrund der politischen und kulturellen westlichen Dominanz und betonte andererseits, dass die westliche Zivilisation und Kultur in einen Zustand des Verfalls,

21. „Operation Ajax“ bzw. „1953 Iranian coup d'état“ (28 Mordad coup d'état) war eine völkerrechtswidrige und in ihrer Ausführung beispielgebende, geheime Operation der CIA und des MI6 im August 1953 im Iran, mit der Premierminister *Mohammad Mossadegh* gestürzt und *Fazlollah Zahedi* als neuer Premierminister installiert werden sollte. Dieser Putsch befürwortete die Stärkung der monarchischen Herrschaft des *Schahs Mohammad Reza Pahlavi*.

der Bedeutungslosigkeit und des Nihilismus geraten seien und kurz vor dem Zusammenbruch stünden. Eine der wichtigsten Figuren dieser Bewegung war *Seyyed Aḥmad Fardīd*, der als geistiger Vater und theoretischer Philosoph dieser Bewegung angesehen wurde. Fardīd präsentierte einerseits eine mystisch-islamische Interpretation von *Heidegger* und betonte andererseits, dass die Rettung des Menschen vor der Krise des Nihilismus in der Spiritualität und Mystizismus des Islam liege. Er artikuliert seine Ideen hauptsächlich rund um zwei Begriffe: „Qarbzadegī“ („Verwestlichung“) und „Nīst-Engārī“ („Nihilismus“).

Fardīd glaubte, dass die nihilistische Natur der westlichen Kultur durch die Vernachlässigung ihrer Existenz und Wahrheit durch westliche Philosophen verursacht wird und dass die westliche Kultur von Anfang an nihilistisch und dekadent ist. Seiner Ansicht nach bedeutet „Verwestlichung“ die Dominanz des Nihilismus und die Vernachlässigung der Wahrheit der Existenz, die untrennbar mit der westlichen Philosophie verbunden ist und mit Platon und Aristoteles beginnt und mit Nietzsche endet; Tatsächlich ist Nietzsche die letzte Stufe der historischen Entwicklung des Nihilismus, und seine Bedeutung liegt auch in diesem Sinne. Einer der wichtigsten Hinweise Fardīds auf Nietzsche betrifft Nietzsches berühmteste Idee: „Gott ist tot!“. Fardīds persische Übersetzung und Interpretation von Fragment 125 von Nietzsches „*Die Fröhliche Wissenschaft*“, das das Thema der Betrachtungen der Studenten bei Fardīds philosophischen Treffen war, wurde zu einem sehr wichtigen Ausgangspunkt, um Nietzsches Denken im Iran immer besser kennenzulernen. In dieser Passage macht Nietzsche die Moderne, die das Erbe der westlichen Metaphysik mit sich gebracht hat, für den „Tod Gottes“ verantwortlich; der Gott, der Bezugspunkt und Grundlage aller Werte war, und nun, mit seinem Tod, ist die Menschheit im Nihilismus gefangen. In seiner Übersetzung und Beschreibung dieses Fragments stellt Fardīd fest, dass Nietzsche die Geburt einer neuen Art von Menschen ankündigte, die kurz davor steht, Gott zu werden. Fardīds Übersetzung und Interpretation von Nietzsche hat viele Menschen beeinflusst, die sich für Philosophie interessieren, darunter *Dāryūš Āšūrī* und *Ārāmeš Dūstdār*; so dass beide später über dieses Thema sprachen, wenn auch unter Kritik an Fardīd²².

22. Im selben Jahr lieferte *Ārāmeš Dūstdār* in einem Artikel namens „*Ādam-e Dīvāneh Kīst?*“ („Wer ist Nietzsches Verrückter?“) eine Übersetzung und Interpretation von

Auf diese Weise wurde die Aufmerksamkeit der gegnerischen Geistesströmung des Westens stärker auf Nietzsches Gedanken gelenkt. Natürlich dient diese Aufmerksamkeit nicht nur der Interpretation von Nietzsches Gedanken, sondern auch der Klärung der aufgeworfenen Fragen zur Situation des iranischen Menschen und des östlichen Menschen im Allgemeinen gegenüber dem westlichen Menschen sowie der Kultur und Zivilisation des Westens. Darüber hinaus betrachteten Fardīd und andere intellektuell-philosophische Vertreter dieser Strömung, darunter *Dāryūš Šāyḡān* und *Rezā Dāvārī 'Ardakānī*, Nietzsche als einen revolutionären Philosophen, der den Westen und seine intellektuellen und philosophischen Grundlagen kritisierte und die im Herzen der westlichen Kultur verborgenen Widersprüche aufdeckte. Daher verbreitete sich unter dem Einfluss von Fardīd und seinen Schülern die mystische/östliche/antiwestliche Darstellung Nietzsches im Iran immer mehr und wurde irgendwann zur vorherrschenden Darstellung. Auch wenn es den Anschein hat, dass die Verteidiger dieser Darstellung dem **Text** und insbesondere dem **Kontext** von Nietzsches Schriften, wenn überhaupt, wenig Aufmerksamkeit schenken, gibt es in ihren Aussagen und Schriften zumindest keinen klaren und dokumentierten Bezug zu Nietzsches und Heideggers Schriften. Der wichtigste Punkt, dem die Verteidiger dieser Darstellung nicht viel Aufmerksamkeit geschenkt haben, ist, dass Nietzsches Kritik der Moderne und der westlichen Kultur, egal wie radikal und destruktiv sie auch sein mag, immer noch eine „innere“ Kritik ist, die darauf abzielt, die Krisen zu heilen und zu verbessern westliche Kultur zu bekämpfen und sie niemals zu stürzen. Und es handelt sich nicht um die völlige Zerstörung der westlichen Kultur und deren Ersetzung durch die östliche Kultur. Auch wenn sich Nietzsche und die Vertreter dieser Denkschule über die Krankheiten der westlichen Kultur einig sind, bestehen dennoch grundlegende Unterschiede in der „Behandlung“, die sie für diese Krankheiten vorschlagen.

Fragment 125 von „Die Fröhliche Wissenschaft“, die von Fardid und insbesondere von Martin Heideggers Artikel „Nietzsches Wort 'Gott ist tot'“ in Heideggers Holzwege beeinflusst ist. Dāryūš Āšūrī hat auch dieses Fragment in einem Artikel namens „Pežwāk-e Ma'nāyī-ye Sabk dar Kār-e Ničeh“ („Semantik-Echo des Stils in Nietzsches Werk“) übersetzt und beschrieben. Die vollständigen Spezifikationen dieser beiden Artikel finden Sie in Bibliographie.

Dennoch, obwohl in den letzten Jahrzehnten diese mystischen und antiwestlichen Darstellungen von Nietzsche im Iran etwas in den Hintergrund getreten sind, haben die Verteidiger dieser Darstellung immer noch eine starke Präsenz. Einer der ernsthaften Verteidiger dieser Darstellung ist *Hāmed Fūlādovand*, der zahlreiche Bücher und Aufsätze zu diesem Thema verfasst hat. Dazu gehören die persische Übersetzung von „Die fröhliche Wissenschaft“ („*Hekmat-e Šādān*“) (1998/1377) in Zusammenarbeit mit *Jamāl Āl-e-Aḥmad* und *Sa'īd Kāmran*, die Übersetzung von *Hans-Georg Gadamer's* „*Maktab-e Frankfurt va Ničeh*“²³ (2005/1384), die Übersetzung von Nietzsches Schriften nach seinem Wahnsinn in einem Buch namens „*Wāpasīn Šaḥīyāt-e Ničeh*“²⁴ (2003/1382), „*Šenāht-e Ničeh*“²⁵ (2003/1382) und „*Ničeh, Erfān va Jahān-e Īrānī*“²⁶ (2018/1397).

Will Durants Nietzsche: Der Sohn Darwins und der Bruder Bismarcks

Im Jahr 1956/1335 wurde eine Übersetzung von *Will Durants* Buch „*Tārīḫ-e Falsafeh*“ (The Story of Philosophy) von '*Abbās Zaryāb-Ḥū'ī* veröffentlicht, die ein knappes Porträt von Friedrich Nietzsche und seinem Einfluss auf die soziopolitische Situation Europas zeichnet. Zu Beginn dieser Darstellung schreibt Will Durant: „Nietzsche war (geistig gesehen) ein Sohn *Darwins* und ein Bruder *Bismarcks*. Wenn er die Anhänger der Evolution in England und die Fanatiker in Deutschland verhöhnt, ist das keine Überraschung: Es war seine Gewohnheit, diejenigen zu verspotten und zu beschuldigen, die stärkeren Einfluss auf ihn ausgeübt hatten, ohne Beachtung ihrer Werte“ (Durant, 1335: 330). Diese kurze Passage spiegelt im Wesentlichen Durants Sicht auf Nietzsche wider. Diese Sichtweise stützt sich einerseits auf die ethischen und sozialen Auswirkungen von Darwins Evolutionstheorie und argumentiert, dass Nietzsche als Denker den Mut hätte, die endgültigen und unvermeidlichen Konsequenzen dieser Theorie zu formulieren. Diese Konsequenzen betrafen - ethisch gesehen - die Ablehnung des Christentums und seiner Prinzipien (Sanftmut, Güte und Altruismus) sowie politisch die Ablehnung des Sozialismus, der Demokratie und des egalitären Humanismus. Andererseits vertritt Durants Darstellung die Ansicht, dass Nietzsche dachte: „In diesem Kampf namens

23. „Die Frankfurter Schule und Nietzsche“.

24. „Nietzsches Letzte Šaḥīyāt“.

25. „Im Verstehen Nietzsches“.

26. „Nietzsche, Mystizismus und die iranische Welt“.

Leben sind Fähigkeiten notwendig, und nicht Güte, Stolz und nicht Demut, Klugheit und nicht Altruismus. Gerechtigkeit und Demokratie verstoßen gegen das Prinzip der natürlichen Selektion, und das Ziel der Evolution besteht darin, Genies zu fördern und nicht die Massen. Und was Konflikte beendet und Schicksale bestimmt, ist Macht und nicht Gerechtigkeit“ (ebd., 331). Will Durant ist offensichtlich von dem Bild beeinflusst, das insbesondere von Nietzsches Schwester *Elisabeth* und ihrem Kreis propagiert wurde. Durant ist der Ansicht, dass für Nietzsche „keiner höher und herausragender als Bismarck ist“ (ebd.), und er kommt dann zu dem Schluss: „Der militärische und industrielle Fortschritt des neuen Deutschlands erforderte eine Ode, und ein Philosoph musste herangezogen werden, um die Notwendigkeit und Rechtmäßigkeit des Krieges zu beweisen. Christentum war dazu nicht in der Lage, aber die Überzeugungen Darwins erfüllten diesen Zweck; ein wenig Mut war erforderlich, um die Arbeit zu vollenden. Nietzsche hatte diesen Mut, und er wurde der Verkünder und Propagandist dieser Philosophie“ (ebd.). Durants Darstellung von Nietzsche ist eine negative Darstellung voller beißender Spott und Sarkasmus, in der sogar Feindschaft und Boshaftigkeit zu erkennen sind. Er sagt: „Der innere Frieden und die geistige Ausgeglichenheit, die für Weisheit notwendig sind, fehlten Nietzsche“ (ebd., 333). In Bezug auf Nietzsches Anwesenheit im Krieg sagt er: „Es war dieser Schrecken und die Gewalt auf dem Schlachtfeld, die später von seiner feigen Seele als wünschenswerte Vollkommenheit angesehen wurden“ (ebd., 334), dann äußert er abwertend, Nietzsche sei „ein Mädchen in Kriegskleidung“ gewesen (ebd.). Das Bild, das Durant von Nietzsche zeichnet, ist das gleiche verzerrte Bild, das besonders nach dem Zweiten Weltkrieg in englischsprachigen Ländern verbreitet wurde, als Nietzsche als der geistige Vater des Nationalsozialismus dargestellt wurde. Er trägt es soweit, zu sagen: „Nietzsche freut sich, das Böse und Blutvergießen in der Welt zu sehen, und findet ein wahnsinnig sadistisches Vergnügen daran, wie die Vorfahren das Blutvergießen genossen haben“ (ebd., 348). Diese Darstellung von Nietzsche war besonders während der Kriege und insbesondere in den englischsprachigen Ländern weit verbreitet, aber mit zunehmendem Abstand zum Krieg und dem Aufkommen der wissenschaftlichen Nietzsche-Forschung, insbesondere mit *Walter Kaufmans* Buch „Nietzsche: Philosoph, Psychologist, Antichrist“, wurde dieses entstellte Bild zunehmend marginalisiert. Im Iran jedoch wurde

diese Darstellung mit einer anderen, ebenfalls stark anti-Nietzsche'schen Darstellung kombiniert und zur vorherrschenden Sichtweise unter religiösen und traditionellen Gläubigen. In dieser Darstellung wird Nietzsche nicht nur als Ideologe der Nazis und Verfechter der Gewalt, sondern auch als Feind der Moral, Religion und göttlichen Propheten betrachtet, und das Studium seiner Werke führt angeblich zur Schwächung von Glaubensüberzeugungen und zur Irreführung des Menschen.

Die existenzielle Auslegung von Nietzsche: Vorläufer der Existenzphilosophie

Im Jahre 1969/1348 wurde eine Übersetzung von *William Hubben's* Buch „Dostoevsky, Kierkegaard, Nietzsche, and Kafka: Four Prophets of Our Destiny“ von 'Abdol'ali *Dastqeyb* im Iran veröffentlicht. Dieses Buch namens „Payām-Āvarān-e 'Asr-e Mā“ behandelt die Ideen von *Kierkegaard*, *Dostojewski*, Nietzsche und *Kafka*. Der Autor gibt darin eine Darstellung von Nietzsches Leben und Denken, in der er ihn neben drei anderen Persönlichkeiten als einen **existentialistischen** Philosophen einführt, der sich mehr als alle anderen mit den geistigen Krisen des Menschen auseinandersetzt. Nietzsche überschreitet die Grenzen zwischen Theologie, Philosophie, Poesie und Psychologie, um mit seinen beunruhigenden Vorhersagen über die zukünftigen Krisen des Menschen die gesamte menschliche Existenz herauszufordern. In einer kurzen Anmerkung zu Beginn des Buches erklärt der Übersetzer, dass sein Buch eigentlich eine einfache und verständliche Einführung in die Philosophie des Existentialismus sei.

In der nächsten Ausgabe des Buches (1367/1988) änderte der Übersetzer den Titel in „Ĉahār Savār-e Sarnevešt“²⁷ und wies darauf hin, dass er mit den Ansichten des Autors über die Richtigkeit der Vorhersagen dieser vier Denker nicht vollständig einverstanden ist. Er ist der Meinung, dass der Autor „die schlechte Lage der Welt und die Vorhersagen Nietzsches und anderen übertrieben habe, um seine eigenen Behauptungen glaubhaft zu machen“ (*Dastqeyb* in Hāben, 1384: 8). Aus diesem Grunde hatte der Übersetzer Bedenken hinsichtlich der Angemessenheit des Buchtitels und änderte ihn.

27. „Die vier Reiter des Schicksals“.

Dastqeyb schreibt über Nietzsche: „Er ist am meisten mit kulturellen Angelegenheiten und dem Kampf der Ideen beschäftigt, und vor allem denkt er am meisten über das Leben und seinen Reichtum nach und verpflichtet und verpflichtet den Menschen, ein erfülltes Leben zu führen“ (ebd.).

Obwohl die Darstellung von Nietzsche im Iran als ein Existentialist und genauer gesagt als einer der Begründer der **Existenzphilosophie**²⁸ im Iran nicht allzu viel Aufmerksamkeit erhalten hat, wurde sie durch die Übersetzung des Werkes „Nietzsche: Einführung in das Verständnis seines Philosophierens“ (1936) von *Karl Jaspers* übersetzt von dem versierten iranischen Übersetzer *Sīyāvōš Jamādi* im Jahr 2004/1383, im Iran allmählich bekannter. In den letzten Jahren hat sie insbesondere unter den Student*innen und Professor*innen der Philosophie im Iran mehr Aufmerksamkeit erregt.

Jamādi hat eine ausführliche Einführung für dieses Buch geschrieben und betont darin die Existenzphilosophie in Nietzsches Darstellung. In dieser Darstellung liegt der Schwerpunkt auf den kulturellen Aspekten von Nietzsches Denken und seinen Bemühungen, die bevorstehenden Krisen des Menschen zu erkennen. Seine Lösung für diese Krisen besteht darin, sich auf das „Leben“, die „Bejahung zum Leben“ und die existenzielle Erfahrungen des zu konzentrieren. Darüber hinaus hat diese Darstellung auch einen antimetaphysischen Blick auf Nietzsche und seine Betonung auf „Existenz“ sowie seinen Widerstand gegen die metaphysische Sichtweise auf den Menschen und das Sein.

28. „Existenzphilosophie“ ist der Name für alle philosophischen Strömungen, die im Zentrum ihres Denkens die Existenz des Menschen im weitesten Sinne hat und sich auf das menschliche Existenz, das menschliche Individuum und sein Leben und seine tiefgreifenden Erfahrungen stützen. *Søren Kierkegaard* und *Friedrich Nietzsche* sind als die Pioniere dieser philosophischen Richtung betrachtet. Zu den wichtigsten Vertretern dieser Bewegung gehören *Karl Jaspers*, *Gabriel Marcel*, *Martin Heidegger* und von ihnen beeinflusste Denker*innen. Es sollte noch erwähnt werden, dass sich die „Existenzphilosophie“, trotz der offensichtlichen Ähnlichkeiten, vom „Existenzialismus“ unterscheidet. Was gemeinhin als *Existenzialismus* bezeichnet wird, bezieht sich vor allem auf eine literarisch-intellektuelle Bewegung in Frankreich, deren wichtigste Vertreter *Jean-Paul Sartre* und *Albert Camus* und von ihnen beeinflusste Denker*innen sind. Von der Existenzphilosophie im allgemeinen Sinne kann der Existentialismus als besondere Ausdrucksform der französischen Existenzphilosophie unterschieden werden.

In dieser Darstellung wird eine tiefe Verbindung zwischen Nietzsches Denken und seiner Persönlichkeit und Lebensgeschichte hergestellt. Insbesondere unter Iraner*innen, die einerseits von den existenzialistischen Erfahrungen und der inspirierenden Poesie von Dichter*innen wie Ḥāfez und Čayyām (*Omar Chayyām*) begeistert sind, andererseits aber auch eine klare Verbindung zwischen Nietzsches philosophischem Denken und religiösem Mystizismus sehen, wurde diese Darstellung populär. Der Initiator dieser Darstellung kann Maḥmūd Hūman betrachtet werden, der in seinem Buch „Ḥāfez Čeh Miġūyad?“ von 1938/1317 erstmals darauf hinwies.

Ein Beispiel für diese Darstellung von Nietzsche findet sich in dem Buch „Negāhi be Negarešhāy-e Falsafi-ye Sade-ye Bīstom“²⁹ (2008/1387) von *Mīr 'abdolḥoseyn Naqībzādeh*, einem Schüler von Maḥmūd Hūman und von seinem Denken beeinflusst. In diesem Buch betont Naqībzādeh diese Darstellung von Nietzsche und betrachtet Nietzsche als den Hauptanreger der Existenzphilosophie und stellt sein Denken in den Grundlagen der Existenzphilosophie dar. Er schreibt unter Bezugnahme auf Jaspers über Nietzsche und Kierkegaard: „Beide von ihnen haben das Sein tief in Frage gestellt ... Sie haben auf prachtvolle Weise die gesamte Lebenswelt durchdrungen und eine neue Denkweise für die Menschen eröffnet, ohne Lehren zu erteilen oder eine Weltanschauung anzubieten“ (Naqībzādeh, 1387: 115). In seinem Blickwinkel wird Nietzsches Philosophie als „eine lebendige, dynamische, voranschreitende und horizontöffnende Bewegung“ betrachtet, die darauf abzielt, den Menschen von geistigen und spirituellen Krisen zu befreien, gegen Dogmatismus zu kämpfen und sich von Illusionen zu befreien. Für ihn „hat die Wertschätzung seiner Arbeit weniger mit seiner 'Philosophie' zu tun als mit dem Existenzialen, das jede Philosophie und philosophische Lehre als Grundlage nimmt, von der man sich befreien muss, um weiterzugehen“ (ebd., 119). Er betrachtet die „Bejahung des Lebens“ als Nietzsches grundlegende Lehre und schreibt über seine verschiedenen Gedanken:

Der Anfang und das Ende seines Denkens ist der Mensch und sein Auf und Ab. Aus diesem Grund können wir sagen, dass trotz seines Unmuts über das Wort „Ethik“ und trotz dessen unangenehmen Echos in seinem Denken, die Essenz seines Denkens tatsächlich Ethik und Sittlichkeit ist: aber die Art von Ethik, bei der es nicht um

29. „Ein Blick auf die philosophischen Ansätze des 20. Jahrhunderts“.

Seligkeit, sondern um Vortrefflichkeit und Ehrlichkeit geht. Obwohl er von verschiedenen Werten und der Vielfalt der Werte spricht, obwohl er versucht, aus dem Rahmen von „Gut“ und „Böse“ herauszukommen, und obwohl er jede Form von Absolutismus vermeidet, zweifelt er nicht nur nie am Wert der Ehrlichkeit, sondern er nimmt sie als Maßstab, um Werte und Tugenden sowie Menschen zu messen. Die Ehrlichkeit, von der er spricht und die er für die ehrenwerteste hält, ist genau das, was die Existenzphilosophen als „Authentizität“ deuten, und sein Ausspruch „O Mensch, sei du selbst!“ ist der kürzeste Ausdruck davon. ... Nietzsches fundamentale Bedeutung liegt mehr als in seiner Philosophie und seinen Lehren, in seiner Existenz und dem Philosophieren, das immer eine neue Perspektive und einen erweiterten Horizont erreicht. Mit diesem Philosophieren in Harmonie zu sein, ist die Grundlage für die Entwicklung und Kultivierung unseres Geistes (ebd., 152-154).

Der Wendepunkt in der Bekanntschaft der Iraner*innen mit Nietzsche: Dāryūš Āšūrīs Übersetzung von „Also sprach Zarathustra“

Im Jahr 1970/1349 markierte die Veröffentlichung von *Dāryūš Āšūrīs* präziser, schöner und glänzender Übersetzung von „Also sprach Zarathustra“ den Wendepunkt in der Bekanntschaft mit Nietzsche. Tatsächlich trat durch diese Übersetzung erstmals die stilistische, poetische und literarische Dimension von Nietzsches Denken neben seinen philosophischen Aspekten in der persischen Sprache deutlich hervor. In dieser Übersetzung gelang es Āšūrī, den antiken und Bibel-ähnlicher Stil von Nietzsches Schrift in persischer Sprache wiederzugeben, indem er sich auf eine Schreibweise des Persischs stützte, die an antike persische Texte erinnerte, und einige vernachlässigte persische Konstruktionen und Wörter verwendete. Darüber hinaus wurden die literarischen und poetischen Aspekte Nietzsches Texten in Āšūrīs Übersetzung weitgehend bewahrt, und die philosophische Präzision und Bedeutungsebene des Textes wurden gut übertragen.

Durch diese Übersetzung und Āšūrīs folgende Übersetzungen namens „*Farāsūy-e Nīk va Bad*“³⁰ (1979/1358), „*Tabāršenāsī-ye Aḥlāq*“³¹ (1998/1377) und „*Gōrūb-e Bothā*“³² (2002/1381), wurde der Nietzsche den Iraner*innen vorgestellt, der nicht nur ein geschickter Schriftsteller und Denker war, sondern auch ein tiefgründiger Philosoph und Kritiker. In

30. „Jenseits von Gut und Böse“.

31. „Zur Genealogie der Moral“.

32. „Götzen-Dämmerung“.

seinen Übersetzungen hat Āšūrī nicht nur Nietzsches Denken gut ins Persische widergespiegelt, sondern auch ein Repertoire persischer Wörter und Begriffe zusammengestellt und in einigen Fällen neue Wörter geschaffen, wodurch er den Wortschatz der persischen Sprache erweitert hat. Nach Meinung vieler Kulturschaffenden und Literat*innen im Iran zählen Āšūrīs Übersetzungen Nietzsches Werken zu den besten und schönsten Übersetzungen, die je in der persischen Sprache gemacht wurden. Tatsächlich sollten wir Āšūrī aufgrund seiner glänzenden Übersetzungen von Nietzsches Werken als den wichtigsten Vermittler Nietzsches an die Iraner*innen betrachten. Sein Einfluss auf das Verständnis der Iraner*innen für Nietzsche ist so tiefgreifend, dass Nietzsches Name im persischen Sprachraum heute eng mit Āšūrī verknüpft ist, und sein Übersetzungsstil und die von ihm in Nietzsches Übersetzungen verwendeten Wörter sind zu einem Maßstab und Modell für Nietzsche-Forscher*innen und andere Übersetzer*innen von Nietzsches Werken geworden. Die Bedeutung seiner Arbeit zeigt sich darin, dass seine Übersetzung von „Also sprach Zarathustra“ bis zur fünfzigsten Auflage und seine Übersetzungen von „Jenseits von Gut und Böse“ und „Götzen-Dämmerung“ bis zur zwanzigsten Auflage gedruckt wurden. In Āšūrīs Darstellung von Nietzsche wird einerseits die Schönheit, die Poesie und der prägnante Stil von Nietzsches Schriften betont, andererseits seine tiefgründigen Denkansätze. Dennoch hat die übermäßige Betonung von stilistischen und literarischen Aspekten in einigen Fällen dazu geführt, dass Nietzsche im Iran eher als Literat und Dichter, denn als Philosoph wahrgenommen wird. Unabhängig von der Richtigkeit dieser Kritik stimmen selbst die ernsthaftesten Kritiker*innen von Āšūrī darin überein, dass die Schönheit und der literarische Wert seiner Übersetzungen anerkannt werden.

Neben der Schönheit und der herausragenden Sprache ist die wichtigste Eigenschaft von Āšūrīs Übersetzung die Betonung der philosophischen Genauigkeit Nietzsches Texten und die Hinzufügung von Anmerkungen zur Erläuterung der philosophischen Punkte und Bedeutungsebenen des Textes sowie die besondere Aufmerksamkeit für die semantische Struktur Nietzsches Schriften. Die Bedeutung dieser Arbeit liegt darin, dass Nietzsches Schriften in der Regel als eigenständige, mehrdeutige und metaphorische Abschnitte verfasst sind und verschiedene semantische Ebenen aufweisen. Dies erfordert eine gründliche Analyse des Textkontexts

und der Zusammenhänge zwischen seinen Texten sowie ein Verständnis des Gesamtgeistes, der seine Schriften durchzieht. Daher ist Āšūrī als Initiator einer präzisen und textnahen philosophischen Auslegung Nietzsches im Iran anzusehen. Dies ist von Bedeutung, da es vor Āšūrī im Iran Interpretationen von Nietzsche gab, die oft ungenau waren und nur Teile von Nietzsches Schriften auswählten, um Interpretationen zu erstellen, die eher den Absichten der Übersetzer*innen und Autor*innen entsprachen, die über Nietzsche schrieben, als dem, was Nietzsche beabsichtigte. Da Nietzsches Texte oft als eigenständige, mehrdeutige, metaphorische Fragmente und Aphorismen geschrieben sind und mehrere semantische Ebenen haben, standen verschiedene Interpretationen offen.

Mit der Veröffentlichung von Āšūrīs Übersetzung von „Also sprach Zarathustra“ (1970/1349) und der Anerkennung dieser Übersetzung in der iranischen Gesellschaft entwickelte sich allmählich eine akkurate und wissenschaftlich-philosophische Darstellung von Nietzsche unter den Iraner*innen. Mystische und orientalistische Interpretationen von Nietzsche rückten in den Hintergrund oder wurden zumindest zu ernsthaften Konkurrenten. Ein weiterer wichtiger Punkt, der durch Āšūrīs Übersetzungen schrittweise erreicht wurde, war die Betonung der Denkgrundlagen von Nietzsche. Obwohl gewisse Ähnlichkeiten zwischen Nietzsches Ausdrucksweise und seinen Ideen mit einigen iranischen Mystiker*innen und Dichter*innen zu erkennen sind, wird doch auf diesen wichtigen Punkt hingewiesen: Die Denkgrundlagen von Nietzsche unterscheiden sich grundlegend von denen der iranischen Mystiker*innen und Dichter*innen. Nietzsche dachte im Kontext der europäischen und christlichen Kultur und war auf das westliche Kulturerbe und seine Themen ausgerichtet. Der Fokus seiner Philosophie liegt in seiner Auseinandersetzung mit der Moderne, einschließlich der modernen Wissenschaft, Kunst und Politik, und in seiner Kritik der Moral und Kultur der Moderne. Er kehrte nicht zu einer idealisierten mystischen oder religiösen Vergangenheit zurück; er war in jedem Fall modern und seine Gedanken zukunftsorientiert. In diesem Sinne kritisierte Nietzsche nicht die Vernunft, um zu einem mystischen oder östlichen Glauben und zur östlichen Mystik zurückzukehren, sondern er kritisierte die Vernunft, um zu einer höheren und wahreren Rationalität, im wörtlichen Sinne **rationaler**, zu gelangen. Nach den Übersetzungen von Āšūrī wurden auch andere Werke von Nietzsche mehr in den Mittelpunkt des Interesses der

Iraner*innen gerückt, und nach und nach wurden alle seine Werke ins Persische übersetzt. Unter den Übersetzer*innen von Nietzsche finden sich Namen wie *Abdolālī Dastqeyb*, *Royā Monajjem*, *Ali Abdollāhī*, *Majīd Šarīf*, *Masūd Ansāri*, *Sa'īd Fīrūzābādī* und *Īraj Qānūni*. Obwohl viele dieser Übersetzungen von Nietzsches Werken nicht präzise und schön sind und es ihnen nicht gelungen ist, die stilistischen bzw. literarischen Merkmale und philosophischen Dimensionen Nietzsches Denken angemessen zu vermitteln, zeigt ein Blick auf den Verlauf der Übersetzungen, dass die Qualität der Übersetzungen nach und nach besser wurde und zuverlässigere Übersetzungen veröffentlicht wurden.

Diskussion und Schlussfolgerung

Wie wir gesehen haben, sind alle Werke Nietzsches bereits ins Persische übersetzt worden, jedoch sind viele dieser Übersetzungen von minderer Qualität und praktisch unbrauchbar. Daher besteht weiterhin Bedarf an qualifizierten Übersetzer*innen und philosophisch geschulten Fachleuten, die in ihren Übersetzungen die philosophischen Hinweise und Anspielungen in Nietzsches Schriften angemessen wiedergeben können. Darüber hinaus ist es unerlässlich, dass eine qualitativ hochwertige Übersetzung der Nietzsches *Kritische Gesamtausgabe*³³ oder *Kritische Studienausgabe* gemäß der standardisierten und umfassenden deutschen Ausgabe für universitäre Forschung im Iran angefertigt wird.

Obwohl eine beträchtliche Anzahl von Büchern über Nietzsche im Iran geschrieben oder übersetzt worden sind, handelt es sich bei den meisten dieser Werke lediglich um allgemeine und einführende Erklärungen zu Nietzsches Gedanken, die naturgemäß die wichtigsten Ideen in kurzer und allgemeiner Form behandeln. Daher wird der Mangel an Büchern, die sich speziell und detailliert mit einem bestimmten Aspekt von Nietzsches Denken befassen, stark empfunden.

Die Mehrheit der Werke, die im Iran über Nietzsche veröffentlicht worden sind, basiert auf einer englischen/amerikanischen Interpretation von Nietzsches Philosophie, während die Schriften deutscher Denker*innen über Nietzsche und ihren Rezeption von Nietzsche wurden,

33. *Werke. Kritische Gesamtausgabe*, edited by Giorgio Colli und Mazzino Montinari. Berlin und New York 1967ff. & *Briefe. Kritische Gesamtausgabe*, edited by Giorgio Colli und Mazzino Montinari. Berlin und New York 1975–2004.

mit einigen wenigen Ausnahmen, bisher nicht ins Persische übersetzt und sind selbst unter Philosoph*innen und Universitätsforscher*innen weitgehend unbekannt geblieben. Wie wir bereits erwähnt haben, wurde Karl Jaspers' Darstellung von Nietzsches Leben und Denken ins Persische übersetzt, ebenfalls Heideggers brillantes Werk über Nietzsche wurde ins Persische übersetzt, und Heideggers Interpretation von Nietzsches Denken hat zumindest unter Akademikern Beachtung gefunden. Die Lücke in der Erzählung von Nietzsches Denken in den deutschen Gelehrten ist jedoch immer noch stark zu spüren.

Mit der Veröffentlichung der persischen Übersetzung der beiden Bücher von Gilles Deleuze, „Nīčeh“ (1999/1378) und „Nīčeh va Falsafeh“ (2011/1390), und auch einmit der Übersetzung einige Artikel von Michel Foucault über Nietzsche, wurde die französische Version von Nietzsche auch im Iran eingeführt. Zeitgenössische französische Philosophen, insbesondere Michel Foucault, Gilles Deleuze, Jacques Derrida und Alain Badiou, sowie die Psychoanalyse von Jacques Lacan und seinen Anhängern sind in den letzten Jahrzehnten im Iran sehr populär geworden, deshalb die französische Rezeption von Nietzsche hat auch in dieser kurzen Zeit große Aufmerksamkeit erhalten. Dennoch gibt es erhebliche Missverständnisse in Bezug auf die Komplexität dieser Interpretation und den Mangel an hochwertigen Übersetzungen der Werke französischer Denker*innen. Mit der Veröffentlichung der Übersetzung von „Kütähtarīn Sāye: Mafhūm-e Haqīqat dar Falsafe-ye Nīčeh“³⁴ (2017/1396) von Alenka Zupančič, sowie „Mīrās-e Farānsavī-ye Nīčeh: Tabāršenāsī-ye Pasā-Sāhtārgarāyī“³⁵ (2018/1397) von Alan Schrift, ist die französische Rezeption Nietzsches im Iran immer populärer geworden.

Trotz der wertvollen Bemühungen von Übersetzer*innen, Akademiker*innen und Forscher*innen gibt es immer noch viele unbeachtete Bereiche in der Nietzsche-Forschung im Iran, einschließlich, aber nicht beschränkt auf, die Ethik Nietzsches, Nietzsches Erkenntnistheorie, Nietzsches Einfluss auf hermeneutische Ansätze und postmoderne Strömungen, Nietzsches Auswirkungen auf Psychologie, Psychoanalyse, Soziologie und Politik. Schließlich unabhängig von den Herausforderungen und den noch zu füllenden Desideraten in der

34. „The Shortest Shadow: Nietzsche's Philosophy of the Two“.

35. „Nietzsche's French Legacy: A Genealogy of Poststructuralism“.

Forschung und Übersetzungen bleibt Nietzsche ein faszinierender und prominenter Denker, der weiterhin das Interesse der iranischen Intellektuellen und Philosoph*innen auf sich zieht.

Quellen

1. Persische Bibliographie

1.1. Nietzsches Werke auf Persisch

Niĉeh, Feredrīš. (1335). „Montaĥabi az 'Erāde-ye Ma'tūf be Qodrat; Āzmāyeši dar Dīgargūnī-ye Hameh-ye Arzešhā“. Tarjome-ye Mūḥammad Bāqer Hūšyār. Tehrān: Dānešgāh-e Tehrān. (ausgewählte Fragmente von „Der Wille zur Macht“)

Niĉeh, Feredrīš. (1362). „Farāsūy-e Nīk va Bad“. Tarjome-ye Dāryūš Āšūrī. Tehrān: Ḥārazmī. („Jenseits von Gut und Böse“)

Niĉeh, Feredrīš. (1377). „Tabāršenāsī-ye Aḥlāq“. Tarjome-ye Dāryūš Āšūrī. Tehrān: Āgāh. („Zur Genealogie der Moral“)

Niĉeh, Feredrīš. (1381). „Ġorūb-e Bothā“. Tarjome-ye Dāryūš Āšūrī. Tehrān: Āgāh. („Götzen-Dämmerung“)

Niĉeh, Feredrīš. (1382). „Wāpasīn Šaṭḥīyāt-e Niĉeh“. Tarjome va Ta'līf-e Ḥāmed Fūlādvand. Tehrān: Jāmī.

Niĉeh, Feredrīš. (1384). „Čonīn Goft Zartošt“. Tarjome-ye Dāryūš Āšūrī. Tehrān: Āgāh. („Also sprach Zarathustra“)

Niĉeh, Feredrīš. (1390). „Falsafeh, Ma'refat va Haqīqat: Gozīde'i az Yāddāsthā-ye Niĉeh dar Bāb-e Ma'refatšenāsī, Falsafe va Farhang“. Tarjome-ye Morād Farḥādpūr. Tehrān: Hermes.

1.2. Persische Sekundärliteratur

'Abd al-Ḥakīm, Ḥalīfeh & Dīgarān. (1370). „Mūlavī, Niĉeh va Iqbāl“. Tarjome-ye Mūḥammad Baqā'i (Mākān). Tehrān: Ḥekmat.

Anwārī, Sa'id & Mahdavi-Możdeh, Marīam. (1399). „Negāhī be Yek Qarn Tarjome-ye Motūn-e Falsafī dar Īrān (Ketābšenāsī-ye Filsūfān-e Maqreb-Zamīn az Piš az Mīlād tā Pāyān-e Qarn-e Nūzdahom).“ In *Majale-ye Tārīḥ-e Falsafe*. Sāl 11, Šomāreh 2 (Pā'iz 1399). 153-194.

Āšūrī, Dāryūš. (1390). „Peżwāk-e Ma'nāyī-ye Sabk dar Kār-e Niĉeh; Peywandgāh-e Falsafe va Adabiyāt.“ In *Majale-ye Boḥārā*. Šomāreh 82 (Mordād va Šahrīvar 1390). 43-56.

- Āšūrī, Dāryūsh. (1396). „Ničeh va Īrān“. In *Majale-ye Boḡārā*. Šomāreh 122 (Bahman va Esfand 1396). 385-392.
- Āšūrī, Dāryūsh. (1400). „Sabk-e Kār-e Man dar Tarjome; Pāsoḡi be Yek Naqdgari“. In *Majale-ye Boḡārā*. Šomāreh 142 (Farvardīn va Ordībehešt 1400). 56-69.
- Delūz, Źil. (1390). „Ničeh va Falsafeh“. Tarjome-ye 'Ādel Mašāyehī. Tehrān: Našr-e Ney.
- Delūz, Źil. (1382). „Ničeh“. Tarjome-ye Parvīz Homāyūn. Tehrān: Qaṭre.
- Dūrānt, Wīl. (1335). „Tārīḡ-e Falsafeh“. Tarjome-ye 'Abbās Zaryāb-Ḥū'ī. Tehrān: Ketābhāneh-ye Dāneš.
- Dūstdār, Ārāmeš. (1356). „Ādam-e Dīvāneh Kīst? Tafsīrī dar Bāreh-ye Qaṭ'e'ī az Ničeh“. In *Majale-ye Dāneškād-e Adabīyāt va 'Olūm-e Ensānī-ye Dānešgāh-e Tehrān*. Šomāreh 4 (Pā'iz 1356). 90-114.
- Espīnkz, Lī. (1388). „Feredrīš Ničeh“. Tarjome-ye Rezā Valī-Yārī. Tehrān: Našr-e Markaz.
- Forūqī, Mūḡammad 'Alī. (1390). „Seyr-e Ḥekmat dar Urūpā (3 Jeld dar Yek Mojalled)“. Čāp-e Nohom (Jībī). Tehrān: Zowwār.
- Fūlādvand, Ḥāmed. (1396). „Ferdīrīš Krūtser, Sarčašme-ye 'Īrān-Maābī-e Ničeh“. In *Majale-ye Boḡārā*. Šomāreh 122 (Bahman va Esfand 1396). 370-381.
- Hāben, Wilyām. (1384). „Čahār Savār-e Sarnevešt“. Tarjome-ye 'Abdol'alī Dastqeyb. Ābādān: Porseš.
- Hanā'ī-Kāšānī, Sa'īd. (1396). „Ničeh, Islām va 'Īrān“. In *Majale-ye Boḡārā*. Šomāreh 122 (Bahman Va Esfand 1396). 393-419.
- Hāydgēr, Mārtīn. (1388). „Ničeh, Jeld-e 1“. Tarjome-ye 'Īraj Qānūnī. Tehrān: Āgāh.
- Hāydgēr, Mārtīn. (1388). „Ničeh, Jeld-e 2“. Tarjome-ye 'Īraj Qānūnī. Tehrān: Āgāh.
- Hūman, Maḡmūd. (1317). „Ḥāfez Čeh Migūyad?“. Tehrān: Šerekat-e Ketābforūšī-e 'Adab.
- Kāfman, Wālder. (1398). „Ničeh: Fīlsūf, Rawān-Šenās va Dajjal“. Tarjome-ye Farīd 'aldīn Rādmehr. Tehrān: Čašmeh.
- Maḡbūbī-Ārānī, Ḥamīd-Rezā. (1392). „Ničeh va Ārīgūyī-ye Terāžīk be Zendeḡī“. Tehrān: Našr-e Markaz.

- Maḥbūbī-Ārānī, Ḥamīd-Rezā. (1393). „Zāyeš va Marg-e Terāzedī; Tafsīrī bar Zāyeš-e Terāzedī az Darūn-e Rūḥ-e Mūsīqī-ye Nīčeh“. Tehrān: Ney.
- Mehrīn, Mehrdād. (1333). „Falsafe-ye Nīčeh“. Tehrān: Kānūn-e Ma'āref.
- Naqībzādeh, Mīr 'Abdolḥoseyn. (1387). „Negāhī be Negarešhāy-e Falsafī-e Sadey-e Bīstom“. Tehrān: Ṭahūrī.
- Nehāmās, 'Aleksānder. (1395). „Nīčeh: Zendeḡī be-Manzele-ye Adabīyāt“. Tarjome-ye Seyed Mas'ūd Ḥoseynī. Tehrān: Qoqnūs.
- Qaiser, Nazīr. (1383). „Iqbāl va Šeš Filsūf-e Qarbī (Fīḡteh, Šūpenhāwer, Nīčeh, Wīliyām Jeymz, Bergson, Mak-Tāqārt)“. Tarjome-ye Mūḥammad Baqā'ī Mākān. Tehrān: Yādāvarān.
- Šafā, Šoḡā'addīn. (1332). „Behtarīn 'Aš'ār-e Nīčeh: Tarjome az Qaṭe'āt-e Manzūm-e Nīčeh dar Ketābhā-ye Moḡtalef-e 'Ū bā Moqaddame'ī dar Bāreh-ye Nīčeh va Āsār-e wey“. Tehrān: Bī-Nāsher.
- Šrīft, Ālen. (1397). „Mīrās-e Farānsavī-ye Nīčeh: Tabāršenāsī-ye Pasā-Sāhtārgarāyī“. Tarjome-ye Seyed Mūḥammad Javād Seyedī. Tehrān: Nīmāž.
- Vāyt, Ālan. (1393). „Dar Hezārtū-ye Nīčeh“. Tarjome-ye Masūd Ḥoseynī.
- Yūng, Jūliān. (1382). „Falsafe-ye Honar-e Nīčeh“. Tarjome-ye Rezā Bātenī va Seyed-Rezā Ḥoseynī. Tehrān: Varjāvand.
- Yāspers, Kārl. (1383). „Nīčeh; Darāmadī be Fahm-e Falsafehwarzī-e 'Ū“. Tarjome-ye Siyāvoš Jamādī. Tehrān: Qoqnūs.
- Zūpānčič, Ālenkā. (1395). „Kūtāhtarīn Sāye: Mafhūm-e Ḥaḡīqat dar Falsafe-ye Nīčeh“. Tarjome-ye Sāleh Naḡafi va 'Ali 'Abbās-Beyḡī. Tehrān: Hermes.

2. Deutsche / Englische Bibliographie

2.1. Nietzsches Werke auf Deutsch

KGW = *Werke. Kritische Gesamtausgabe*, edited by Giorgio Colli und Mazzino Montinari. Berlin und New York 1967ff.

KGB = *Briefe. Kritische Gesamtausgabe*, edited by Giorgio Colli und Mazzino Montinari. Berlin und New York 1975–2004.

2.2. Nietzsches Werke auf Englisch

Beyond Good and Evil. trans. by J. Norman. Cambridge (Cambridge University Press), 2002.

Ecce Homo. trans. by W. Kaufmann. New York (Vintage Books), 1969.

On the Genealogy of Morals. tran. by W. Kaufmann. New York (Vintage Books), 1969.

The Birth of Tragedy and Other Writings. trans. by R. Speirs. Cambridge (Cambridge University Press), 1999.

The Gay Science. trans. by W. Kaufmann. New York (Vintage Books. Random House), 1974.

The Twilight of the Idols. trans. by Duncan Large. Oxford (Oxford World Classics), 1998.

Thus Spoke Zarathustra. trans. by R. J. Hollingdale. London (Penguin Books), 1961.

2.3. Sekundärliteratur

Durant, W. (1991). „The Story of Philosophy: The Lives and Opinions of the World’s Greatest Philosophers (2nd edition)“. Pocket Books.

Hubben, W. (1968). „Dostoevsky, Kierkegaard, Nietzsche, and Kafka: Four Prophets of Our Destiny“ (5th Printing edition). Collier Books.

Jaspers, K. (1936). „Nietzsche: An Introduction to the Understanding of his Philosophical Activity“. trans. by C. Wallraff & F. Schmitz. Johns Hopkins University Press.

Kaufmann, W. A. (1974). „Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist“ (4th edition). Princeton University Press.

Jaspers, Karl. (1947). „Nietzsche: Einführung in das Verständnis seines Philosophierens“. Reprint 2012 edition. De Gruyter.

Original Research Papers

Analysis of the fundamental and philosophical debates in the development of educational technology in Iran with regard to the innovative role of new knowledge-based companies

Seyyede Mina Lezgee¹

Hossein Tajarenejad Abdollahi²

(PP. 101-117)

Empfangen: 08.10.2023; Akzeptiert: 24.11.2023

Abstract English

The use of distance learning is several hundred years old. The use of this method started with the most basic means of correspondence and gradually expanded with the use of audio and visual means. Along with the online technical revolution in the world in the 21st century, a paradigm shift was created in the way of education. Online education and the use of technological tools in the field of education gradually spread. But the sudden outbreak of the Covid-19 epidemic made schools all over the world face the challenge of not being able to hold face-to-face classes. Therefore, since 2020, the process of using online education and progress in the education technology market has gained a very high speed. The rapid and widespread development of online education, especially in developing countries, faced many challenges, which included things such as the creation and development of infrastructure, culture and teaching actors in the field of education on how to use new technologies. But dealing with the mentioned challenges and the rapid development of online education tools is not the only thing that occupied the educational institutions of the world. Since the application of technology in the field of education, many thinkers have criticized the limitations of this type of education. These philosophical criticisms have many roots that include the principles of education and training based on Socratic dialogue, pragmatist philosophers' practice and empiricism, existentialist thinkers' spontaneity, and Heidegger's phenomenological view of technology. In this article, while expressing the infrastructural and philosophical challenges of the development of educational technology in Iran, we have discussed the role of knowledge based companies in dealing with these challenges, and as a case study, we have examined the performance of a knowledge-based company in the form of a startup called "Hamdars" for criticism and adjustment of philosophical challenges of online education.

Keywords: literary translation, German language, Parvin Etesami's Poems, intralingual comparison, interlingual comparison.

¹. Master-Abschluss in Moralphilosophie, Universität Qom, Iran,

E-mail: mabnamoosavi@gmail.com.

². Masterstudent im Bereich Klinische Psychologie an der Islamic Azad Universität, Science and Research Campus, und MBA-Student an der Berlin School of Business and Innovation,

E-mail: tagarenezhad@gmail.com.

<https://doi.org/10.22034/spektrum.2023.194644>



Copyright © The Author(s);

This is an open access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License (CC-BY-NC: <https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/legalcode.en>), which permits use, distribution, and reproduction in any medium, provided the original work is properly cited and is not used for commercial purposes.

بررسی چالش‌های زیرساختی و فلسفی در مسیر توسعه‌ی فناوری آموزشی در ایران با نظر به نقش ابتکاری شرکت‌های دانش‌بنیان نوپا

سیده مینا لزگی^۱

حسین تجره نژاد عبداللهی^۲

(صص 101 تا 117)

تاریخ دریافت: 2023/10/08؛ تاریخ پذیرش: 2023/11/24

چکیده

بهره‌گیری از شیوه‌ی آموزش از راه دور قدمتی چندصدساله دارد. استفاده از این شیوه با ابتدایی‌ترین وسایل مکاتبه آغاز شد و به تدریج با بهره‌گیری از وسایل صوتی و تصویری گسترش یافت. همگام با انقلاب فنی آنلاین در جهان در قرن بیست‌ویکم، یک تغییر پارادایم در شیوه‌ی تعلیم و تربیت ایجاد شد. آموزش آنلاین و بهره‌گیری از ابزارهای فناورانه در حوزه‌ی تعلیم و تربیت به تدریج رواج یافت. اما بروز ناگهانی همه‌گیری بیماری کوید-19 موجب آن شد که مدارس در سراسر جهان با چالش عدم امکان برگزاری کلاس‌های حضوری روبرو شوند. بنابراین، از سال 2020 روند به‌کارگیری آموزش آنلاین و پیشرفت در بازار فناوری آموزشی (Education Technology) سرعت بسیار بالایی گرفت. توسعه‌ی سریع و همگانی آموزش آنلاین به‌خصوص کشورهای در حال توسعه را با چالش‌های بسیاری روبه‌رو کرد که شامل مواردی نظیر ایجاد و توسعه‌ی زیرساخت‌ها، فرهنگ‌سازی و آموزش نحوه‌ی استفاده از تکنولوژی‌های جدید به بازیگران عرصه‌ی تعلیم و تربیت بود. اما مقابله با چالش‌های ذکرشده و توسعه‌ی سریع ابزارهای آموزش آنلاین تنها چیزی نیست که نهادهای آموزشی دنیا را به خود مشغول کرد. از زمان به‌کارگیری فناوری در عرصه‌ی تعلیم و تربیت، متفکرین متعددی محدودیت‌های این نوع از آموزش را دستمایه‌ی انتقادات خود قرار داده بودند. این انتقادات فلسفی ریشه‌های متعددی دارند که از اصول تعلیم و تربیت مبتنی بر گفت‌وگوی سقراطی، عمل و تجربه‌گرایی فیلسوفان پراگماتیست، خودپندگی متفکرین اگزیستانسیالیست تا دیدگاه پدیدارشناسانه‌ی هیدگر درباره‌ی فناوری را دربرمی‌گیرند. ما در این مقاله ضمن بیان چالش‌های زیرساختی و فلسفی توسعه‌ی فناوری آموزشی در ایران، به نقش شرکت‌های دانش‌بنیان برای مقابله با این چالش‌ها پرداخته و به‌عنوان یک مطالعه‌ی موردی، به بررسی عملکرد یک شرکت دانش‌بنیان در قالب استارت‌آپی به نام «هم‌درس» برای نقد و تعدیل چالش‌های فلسفی آموزش آنلاین پرداخته‌ایم.

کلیدواژه‌ها

آموزش از راه دور، فناوری آموزش، آموزش آنلاین، شرکت‌های دانش‌بنیان، فلسفه‌ی تعلیم و تربیت، هیدگر.

^۱ کارشناس ارشد رشته‌ی فلسفه‌ی اخلاق از دانشگاه قم.

رایانامه: mabnamoosavi@gmail.com

^۲ دانشجوی کارشناسی ارشد رشته‌ی روانشناسی بالینی در دانشگاه آزاد اسلامی واحد علوم و تحقیقات و دانشجوی MBA در

مدرسه مدیریت و نوآوری برلین.

رایانامه: tajarenezhad@gmail.com

Analyse der grundlegenden und philosophischen Auseinandersetzungen bei der Entwicklung von Bildungstechnologie im Iran im Hinblick auf die innovative Rolle neuer wissensbasierter Unternehmen

Seyyede Mina Lezgee¹

Hossein Tajarenejad Abdollahi²

(PP. 101-117)

Empfangen: 08.10.2023; Akzeptiert: 24.11.2023

Abstract Deutsch

Der Einsatz von Fernunterricht ist mehrere hundert Jahre alt. Die Verwendung davon Die Methode begann mit den grundlegendsten Korrespondenzmitteln und erfolgte schrittweise durch den Einsatz audiovisueller Mittel erweitert. Zusammen mit dem Online Die technische Revolution in der Welt im 21. Jahrhundert war ein Paradigmenwechsel im Sinne der Bildung geschaffen. Online-Bildung und die Nutzung von Technologische Hilfsmittel im Bildungsbereich verbreiteten sich allmählich. Aber das Plötzliche Der Ausbruch der Covid-19-Epidemie hat Schulen auf der ganzen Welt mit der Herausforderung konfrontiert Herausforderung, keinen Präsenzunterricht abhalten zu können. Daher seit 2020 der Prozess der Nutzung von Online-Bildung und der Fortschritt in der Bildung Der Technologiemarkt hat eine sehr hohe Geschwindigkeit erreicht. Das schnelle und weit verbreitete Entwicklung der Online-Bildung, insbesondere in Entwicklungsländern, konfrontiert viele Herausforderungen, darunter Dinge wie die Erstellung und Entwicklung von Infrastruktur-, Kultur- und Lehrakteuren im Bereich Aufklärung über den Umgang mit neuen Technologien. Aber der Umgang mit den genannten Herausforderungen und die schnelle Entwicklung von Online-Bildungstools ist nicht die das Einzige, was die Bildungseinrichtungen der Welt beschäftigte. Seit der Viele Denker haben die Frage nach der Anwendung von Technologie im Bildungsbereich gestellt kritisierte die Grenzen dieser Art der Bildung. Diese philosophische Kritik hat viele Wurzeln, darunter die Prinzipien der Bildung und Ausbildung, die auf dem sokratischen Dialog, der Praxis pragmatischer Philosophen und anderen basieren Empirismus, die Spontaneität existentialistischer Denker und Heideggers Phänomenologische Sicht auf die Technik. In diesem Artikel wird beim Ausdrücken der Infrastrukturelle und philosophische Herausforderungen der Entwicklung von Bildungstechnologie im Iran haben wir die Rolle der wissensbasierten Technologie diskutiert Unternehmen im Umgang mit diesen Herausforderungen, und als Fallstudie: wir haben im Formular die Leistungsfähigkeit eines wissensbasierten Unternehmens untersucht eines Startups namens „Hamdars“ für Kritik und Anpassung philosophischer Themen Herausforderungen der Online-Bildung.

Schlüsselwörter: Fernunterricht, Bildungstechnologie, Online-Bildung, wissensbasierte Unternehmen, Philosophie der Erziehung, Heidegger

1. Master-Abschluss in Moralphilosophie, Universität Qom, Iran,
E-mail: mabnamoosavi@gmail.com.

2. Masterstudent im Bereich Klinische Psychologie an der Islamic Azad Universität,
Science and Research Campus, und MBA-Student an der Berlin School of Business
and Innovation,

E-mail: tagarenejad@gmail.com.

<https://doi.org/10.22034/spektrum.2023.194644>



Copyright © The Author(s);

This is an open access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License (CC-BY-NC: <https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/legalcode.en>), which permits use, distribution, and reproduction in any medium, provided the original work is properly cited and is not used for commercial purposes.

Einführung

Der Fernunterricht als eine Bildungsmethode, bei der Schüler und Lehrer räumlich voneinander getrennt sind, hat eine lange Vorgeschichte. Verschiedene Technologien wie Korrespondenz, Audio- und Videogeräte, Computer und schließlich das Internet sind dabei verwendet worden (Roffe, 2004). Der Fernunterricht begann mit Korrespondenz im frühen 18. Jahrhundert, aber seine rasante Entwicklung erfolgte Ende der 1990er Jahre und erreichte seinen Höhepunkt mit den Fortschritten der online-technologischen Revolution und verfolgt immer noch neue Ziele.

Der erste Einsatz der Fernunterrichtsmethode in Schulen der ganzen Welt geht wahrscheinlich auf die Verwendung von Lehrfilmen an öffentlichen Schulen in New York in den USA um 1910 zurück (Clark, 2013). Heutzutage bedeutet der Fernunterricht ausschließlich Online-Unterricht, in dem Computer und Internet als Hauptlehrmittel benutzt werden, und mindestens 80 % der Kursinhalte online unterrichtet werden (Allen & Seaman, 2011); demnach, wurde um 1991 das erste Programm des Online-Unterrichts an der Laurel Springs Privatschule in Amerika gestartet (Barbour, 2011). Wohingegen Online-Kurse an Universitäten auf der ganzen Welt wahrscheinlich offiziell und universell dann begannen, als die Universität Phoenix in den USA 1989 eine vollständige online Hochschul-Institution einführte, die Bachelor- und Master-Abschlüsse anbot. (Carlson & Carnevale, 2001).

Tatsächlich war es das Internet, dass im 21. Jahrhundert einen Paradigmenwechsel in der Bildungsmethode bewirkte und neben Beseitigung der Einschränkungen der Bildung in Schulen und Universitäten, eine Tür zur Bildungswelt öffnete, die zusammen mit dem Fortschritt der Technologie, tausend andere Richtungen und Wege einschlagen konnte. Online-Lernen oder E-Learning ist schließlich zu einem Teil der Welt der Bildungstechnologie (EdTech) geworden, die die Nutzung von Technologie betont, um das Lernen zu erleichtern und die Leistung von Akteuren im Bildungsbereich zu verbessern. Im Bericht der Forschungsanstalt HolonIQ, aus dem Jahr 2020 steht, dass das Risikokapital auf dem Markt der Bildungstechnologie von 500 Millionen US-Dollar im Jahr 2010 auf 7 Milliarden US-Dollar im Jahr 2019 erhöht wurde. Dieses Institut hat auch prognostiziert, dass die Einnahmen der Bildungstechnologie-Industrie in der Welt bis 2025 eine Höhe von etwa 400 Milliarden Dollar erreichen können.

Analyse der grundlegenden und philosophischen Auseinandersetzungen bei der ...

Seit 2020, haben die Schulen auf der ganzen Welt, um die Bildung während des durch die Covid-19-Pandemie verursachten Shutdowns fortzusetzen, allgemein das Online-Unterricht-System genutzt, das bereits mehr oder weniger von Schulen und Universitäten verwendet wurde. Die Forscher nannten diese Bildungsmethode nicht Online-lernen, sondern Notfall-Fernunterricht (Hodges, 2020). Das Hauptziel in dieser Situation war nicht ein starkes Bildungsökosystem von Neuem aufzubauen, sondern einen temporären Zugang zu Bildung und Bildungsunterstützung ermöglichen, der in Not- oder Krisenzeiten schnell eingerichtet und verfügbar sein kann. Die mangelnde Vorbereitung der Schüler und Lehrer auf die allgemeine Nutzung von Online-Unterricht- Ausstattungen führte zu einer globalen Krise, deren Auswirkungen in Entwicklungsländern wie dem Iran bestimmt größer und umfassender waren.

Zur Entwicklung des Fernunterrichts im Iran

Im Jahr 1988 gründete das iranische Ministerium für Wissenschaft, Forschung und Technologie die „Payame Noor University“, mit dem Ziel, Teilzeit-Fernstudiengänge anzubieten. Etwa drei Jahre später stellte die Universität Teheran ein Lern-Management-System (LMS) vor und ermöglichte den Studierenden virtuelle Kurse. Im selben Jahr gab das Ministerium für Wissenschaft, Forschung und Technologie bekannt, dass die erste virtuelle Universität mit der Anerkennung dieses Ministeriums als eine private Einrichtung gegründet würde (Tabatabaie, 2010). Es scheint jedoch, dass die elektronische Bildung seit 2002 offiziell an den iranischen Universitäten verbreitet worden ist (Dosti, 2018).

Der offizielle Einsatz von Online-Bildung in iranischen Schulen begann mit dem Höhepunkt der Covid-19-Krise und wurde zügig ausgeweitet. Da der Zugang zu modernen Online-Bildungstechnologien, einschließlich PCs, Laptops und geeigneten Plattformen für die Online-Bildung (wie Google Classroom und Adobe Connect) im Iran sehr begrenzt war, wurde die Fernsehübertragung von Unterrichtsvideos auf die Agenda der Regierung gesetzt. Später wurde, durch den Zugang des Grossteils der Bevölkerung zu Smartphones, die Nutzung sozialer Netzwerke zur Übertragung von Unterrichtsmaterialien in Form von Fotos und Videos üblich. Schließlich stellte das Bildungsministerium Irans im Jahr 2020 die „Shad“-Applikation vor und setzte sie für den Online-Unterricht in staatlichen Schulen landesweit ein (Tajik, 2020). Obwohl die „Shad“-Applikation den Schulen grundlegende Möglichkeiten des Online-Unterrichts bereitstellte, konnten

Analyse der grundlegenden und philosophischen Auseinandersetzungen bei der ... viele Schulen im Iran immer noch keinen Live- und Online-Unterricht abhalten, was eine Welle der Kritik an der Online-Ausbildung der Schüler im Iran zur Folge hatte.

Allgemeine Herausforderungen der Entwicklung von Bildungstechnologie in iranischen Schulen

Abgesehen von den ungewöhnlichen Bedingungen während der Covid-19 Pandemie und das Schließen der Schulen gehören die Verwendung von Informations- und Kommunikationstechnologien und die Ausweitung des Markts der Bildungstechnologie (EdTech) übereinstimmend mit der schrittweise Bewegung von konventionellen zu intelligenten Digital-Schulen, zu den Punkten, die basierend auf dem Dokument der grundlegende Umwandlung der Bildung von Seiten des „Ministeriums für Bildung und Erziehung der Islamischen Republik Iran“, notwendig sind. Wie der Wissenschafts- und Technologiepark der „Sharif University of Technology of Iran“ in seinem EdTech Bericht von 2021 herausgegeben hat, gehören, um dieses Ziel zu erreichen, Veränderung der Schulstruktur und der Bildungsbedürfnisse, sowie die Schaffung gesetzlicher Grundlagen zu den grundlegenden Erfordernissen. Es ist zudem notwendig, den iranischen Lehrern und Schülern die nötige Ausbildung zu erteilen, um die neuen bildungstechnologischen Möglichkeiten nutzen zu können.

In dem Bericht des Wissenschafts- und Technologieparks der „Sharif University of Technology“ wird ein Verzeichnis von Herausforderungen zur Erstellung und Entwicklung der intelligenten Digital-Schulen angeboten von denen die wichtigsten wie folgt genannt werden: hohe Kosten der Umwandlung des Bildungssystems, Unzulänglichkeit der vertrauenswürdigen elektronischen Lektionsinhalte, Nichtverfügbarkeit der erforderlichen Infrastruktur wie lokales Netzwerk und Internetverbindung, Unkenntnis der Lehrer bezüglich der neuen Lehrmethoden, Seltenheit der Nutzung des Internets unter Lehrern, mangelnde Neigung zu neuen Technologien in der Gesellschaft und Mangel an Beherrschung der englischen Sprache durch Lehrer und Schüler.

Die Forschungsergebnisse haben gezeigt, dass Mangel an öffentlichem Bewusstsein, Unzulänglichkeit der staatlichen Unterstützung, um die erforderliche Infrastruktur bereitzustellen und Kollektivismus der iranischen Gesellschaft jeweils eines der Haupthindernisse bei der Entwicklung der elektronischen Bildung im Iran sind (Mahmoodi-Shahrehabaki, 2014).

Philosophische Herausforderungen zur Erweiterung der Bildungstechnologie

Seit der Verbreitung des Online-Unterrichts und der Verwendung technologischer Mittel im Bereich Bildung und Erziehung, haben zahlreiche Denker an den Beschränkungen des Online-Unterrichts Kritik geübt. Dabei ist beachtenswert, dass aufgrund des weitgehenden Einflusses Sokrates, Platons und Aristoteles in der Philosophie der Bildung und Erziehung, manche Kritiken ursprünglich auf das antike Griechenland zurückgehen. Diskussion, Dialog und Kommunikation zählten zu den zentralen Lernaspekten im Rahmen der Bildungs- und Erziehungsphilosophie im antiken Griechenland, die anscheinend in der heutigen Welt des Online-Unterrichts wenig beachtet werden. Die gewählte Lehrmethode Sokrates geht davon aus, dass das Lernen dadurch entsteht, indem den SchülerInnen einige Fragen gestellt werden, wodurch festgestellt werden kann, wie viel sie wissen und worin sie keine Kenntnisse besitzen; als wäre die Lehrkraft ein Moderator, der die Lernenden zur Wissensentdeckung animiert, statt das ihnen alles vollständig dargeboten wird. Die Rolle des Moderators ist im sokratischen Dialog vielmehr leitend als mitwirkend. Im sokratischen Unterricht kennt sich der Moderator bestens in den Einzelheiten der Punkte des Gesprächsthemas aus, hält sich allerdings von der Diskussion fern (Murriss & Haynes, 2001, S. 161).

Ausserdem ist eine umfangreiche Diskussion über Bildung und Erziehung im „achten Buch der Politik“ von Aristoteles Gesamtwerk dargebracht. In diesem Buch befürwortet Aristoteles ein einheitliches öffentliches Lehrangebot für alle Schulen (VIII.1 1337a23). Andererseits vertrat Aristoteles den Standpunkt, dass die Übertragung von kognitiven Fähigkeiten auf Kinder und Jugendliche nicht ausreichend sind, sondern die Schule muss ihnen zudem eine moralische Persönlichkeit vermitteln (Noddings, 1999, S.15). Diese zwei Dimensionen sollen letztenendes für das allgemeine Ziel der Politikwissenschaft aus der Sicht Aristoteles, d. h. Wahrheitsbestimmung des Glücks für den Menschen sorgen. Politikwissenschaft ist aus Aristoteles Sicht eine praktische und architektonische Wissenschaft, die sich mit Glück und Segen für Menschen befasst. Die Intention der aristotelischen Politik ist die Entwicklung eines besonderen Charakters bei den Bürgern, damit sie dadurch gütig und zu Wohltaten geneigt werden. Dieses Ziel mithilfe von Bildungstechnologien und begleitet von Online-Unterricht zu erreichen, wird mit Zweifel und Ungewissheit verfolgt.

In der zeitgenössischen Philosophie stimmt auch die Ansicht John Deweys, einer der amerikanischen Denker und Vorläufer der Pragmatik, dessen Ideen im Bereich der Bildungs- und Erziehungsphilosophie sehr förderlich sind, mit den Möglichkeiten des Online-Unterrichts nicht sonderlich überein. Er war der Meinung, dass die Lernenden in einer Lehrumgebung, wo ihnen gestattet ist, Erfahrung und Wechselbeziehung mit dem Lehrplan zu erleben, ausgebildet zu werden, und alle Lernenden sollen die Möglichkeit der Einmischung in - und Beteiligung an ihrem Lernprozess haben. Dewey dachte, dass sich ein wirksamer Unterricht grundlegend aus den sozialen Interaktionen ergibt und die Schulumgebung als ein soziales Organ betrachtet werden soll (Flinders & Thornton, 2013).

Aber der Online-Unterricht hat unter den zeitgenössigen Denkern ernstere Gegner. Einer von ihnen ist Hubert Dreyfus, der vorhergesehen hat, dass die Verwendung von Technologien in der Bildungswelt ein Misserfolg sein wird: „Nun ist es klar, dass der Fernunterricht misslungen ist. Große Universitäten haben darauf verzichtet und ihre Investitionen von mehreren hunderttausend Dollar halten sie für eine Verschwendung“ (Dreyfus, 2008, S.11).

Nach Dreyfus' Argumentation verursacht die Erziehung einer besonderen körperlichen und gefühlsmäßigen Beziehung mit der Welt, die Erwerbung einiger Fähigkeiten, die die Fertigkeit auf einem besonderen Gebiet entwickeln. Dreyfus' Sorge ums Online-Lernen war, dass es uns unbedingt von den physischen und gefühlsmäßigen Beziehungen mit einer Umgebung, die der Kontext des Verstehens ist, ausschließt (Ward, 2018).

Dreyfus schreibt in seinem Buch *On the Internet* darüber: Wäre die Lehrkraft von den Lernenden getrennt und dem Computer ähnlich, würden die Lernenden auch so sein. Wenn die Lehrkraft im Gegenteil ihre Beteiligung an der Wahrheitserlangung zeigt, wagemutige Hypothesen und Interpretationen berücksichtigt, Vorschläge und Einwände von Lernenden empfängt und ihre Wahlen, die diese zu ihrer Schlussfolgerung und Leistung geführt haben emotionell bedenkt, werden die Lernenden das nachahmen (Dreyfus, 2008, pp. 2-31).

Dreyfus war einer der Gegner der künstlichen Intelligenz. Um künstliche Intelligenz generell zu verstehen, kann man sich an die Ansicht von Stuart J. Russell, den berühmten Informatiker, wenden. Er teilt die vorhandenen Definitionen für künstliche Intelligenz in vier Hauptkategorien ein: Forschung in Systemen, die wie Menschen denken,

Analyse der grundlegenden und philosophischen Auseinandersetzungen bei der ...
Forschung in Systemen, die rational denken, Forschung in Systemen, die sich wie Menschen verhalten und letztens Forschung in Systemen, die sich rational verhalten (Russell, S and Norvig, 2003, S. 2).

Im Gegensatz zu den klassischen Experten für künstlichen Intelligenz war Dreyfus der Meinung, dass das Erstellen von intelligenten Computerprogrammen ähnlich dem menschlichen Gehirn unmöglich sei, da die Leistung der menschlichen Intelligenz und der Rechenmaschinen sich völlig voneinander unterscheiden. Er glaubte nicht daran, dass die Programme mit künstlicher Intelligenz das unbewusste Wissen von Menschen in Form von Symbolen modellieren können. Könnte die künstliche Intelligenz, seiner Auffassung nach, keine Lösung für dieses Problem finden, wird sie scheitern (Dreyfus, 1992, S. 119). Das unbewusste Wissen, wovon Dreyfus spricht, hat seinen Ursprung teilweise im Begriff „Dasein“ von Heidegger. Heidegger verwendete den Begriff Dasein statt des Wortes Mensch, der entwicklungsfähige und fließende Existenz bedeutete. Eines der wesentlichen Merkmale einer solchen Existenz war die Mischung und ihre tiefen Verbindungen mit der Welt und der Geschichte, das ihr umfangreiche Vorkenntnisse bereitete. Demnach könnte man behaupten, dass wenn der Mensch auf die Welt kommt sozusagen eine lange Folge von Erkenntnis und Beurteilung mit sich trägt. Dreyfus' Auffassung nach beruht das empfangene Gefühl des Menschen bei jeder Situation, auf seinen Zielen, seinem Körper und seiner Kultur. Dieses intuitive Gefühl wirkt sich auf die Wahrnehmung des Menschen von der Welt aus, während diese Vorkenntnisse, die aus unzähligen Bestandteilen bestehen, nie bei, auf heutige moderne Techniken beruhenden Unterricht, beachtet werden können.

Aber die Kritiken der zeitgenössischen Philosophen und Wissenschaftler betreffen nicht nur die Schwäche und Beschränkungen der neuen Technologien bei der Bildung und Erziehung von SchülernInnen. Gelegentlich werden die Technologien selbst und deren Auswirkungen auf Mensch und Natur kritisiert. Beispielsweise gibt Heidegger wieder, dass der Mensch das Wesen der modernen Technologie noch nicht verstanden habe und aufgrund des Unverständnisses befände er sich in einer so gefährlichen Lage, dass es zu einer Katastrophe zu werden drohe (Heidegger, 1977, SS. 3, 26). Im eigentlichen Sinne fordert uns Heidegger auf, statt uns auf rechnerische Gedanken basierend auf moderne Technologien zu stützen, über den Sinn von allem, u. a. der Technologie selbst, auf intuitive Weise nachzudenken.

Nach Heidegger ist das Wesen der modernen Technologie ein Gestell¹ (Heidegger, 2012, SS. 38, 51). Das deutsche Wort Gestell bedeutet Rahmen und Stellen von Sachen in einen Rahmen. Die Vokabel deutet auf irgendeine menschliche Entdeckung hin, wobei der Mensch alles als dauerhafte Reserve² für Einlagerung und Verwertung bezeichnet, um die Natur mittels Technologie in Ordnung zu bringen. Durch den Übergriff auf die Natur betrachtet der Mensch jeden Teil davon intensiv, um berechenbare Ergebnisse zu erzielen. Wenn Gestell nach Heideggers Gesichtspunkt befiehlt, wandelt sich jedes Geschöpf in einen verwertbaren Stoff. In dieser Situation wird sogar Gott in eine Ebene nieder fallen, in der er nur eine Ursache und an Kausalität gebunden ist (Heidegger, 1977, S. 26).

Heidegger sieht Gestell als eine Methode, wonach „Dasein“ auf „Sein“ eine Antwort gibt. In dieser Methode dienen die Welt, die Sachen und sogar Menschen als beständige und dauerhafte Reserven der Entdeckung. Gestell ist aus dieser Sicht der Kern der Mittel und der Technologie (Haj, 2022, S. 100). Der Mensch ist ein Teil der Natur und gemäß Heideggers Phänomenologie wandelt die moderne Technologie mit dem Ziel Ordnung in die Natur zu bringen, auch den Menschen in einen verwertbaren Stoff und eine dauerhafte Reserven, der sein Menschsein verloren hat. Gemäß Heideggers Perspektive macht die moderne Technologie deshalb nicht nur den menschlichen Gedanken unfähig, sich eine richtige ontologische Beziehung mit der Welt vorzustellen, sondern setzt die menschliche ontologische Beziehung mit der Wirklichkeit zur reinen Verwertbarkeit herab.

Aber wie kann man den Gesichtspunkt Heideggers über die moderne Technologie mit der Bildungstechnologie verbinden, deren multiliterale und kombinierte Form mehrere Jahre nach seiner Rede entwickelt und verbreitet hat? Die Idee mit der wir uns in diesem Artikel befassen lautet: Wenn die Firmen, die das Management der Suchmaschinen, sozialen Netzwerke und sogar Lernmanagementsysteme (LMS) übernehmen, ihre Nutzer als Gestell betrachten würden, können sie durch Verarbeitung, Zerlegung und Analyse der Daten, die täglich durch diese Nutzer mit ihnen geteilt werden, als dauerhafte verwertbare Reserven angesehen werden. Außerdem können sie durch die gesammelten Daten ihre Ideen und die Ideen ihrer Investoren besser zum Verkauf anbieten. Michael Peters,

1. Ge-stell: enframing.

2. Standing reserve.

Analyse der grundlegenden und philosophischen Auseinandersetzungen bei der ... neuseeländischer Dozent und Forscher im Bereich der Bildungs- und Erziehungsphilosophie, gibt zur Erläuterung der Heideggerschen Analyse zur Verwendung der Technologie in Bildung und Erziehung wieder, dass während der Verwendung technologischer Mittel in der Bildung mit Unterstützung der Wissenswirtschaft³ der Mensch als Kapital und eine menschliche Reserve betrachtet wird, so dass man ihn Wissensarbeiter⁴ bezeichnen muss (Peters, 2002, S.9). Als gäbe die Bemächtigung der Bildungs- und Erziehungswelt durch wirtschaftliche Inputs den Menschen keine Gelegenheit zum Selbstdarstellung und Auftreten.

Ausserdem könnte diese rahmenbildende und ordnungsbringende Blickweise in die modernen Technologien eine Missachtung der individuellen Bedürfnisse im Lehrbereich verursachen. Existenzialistische Denker sind der Meinung, dass jeder Mensch einzigartig ist und die Bildung diese persönlichen Unterschiede nicht außer Acht lassen soll. Die Entwicklung dieser einzigartigen Merkmale jeder Person, zählt zu den Haupteigenschaften der Definition von Bildung aus der Sicht der Existenzialisten. Demnach ist das Ziel der Bildung aus der Sicht dieser Denker, dass jeder fähig sein soll, seine potentiellen Fähigkeiten zu nutzen und zu entwickeln. Allerdings ist einer der Nachteile der Verwendung technologischer Werkzeuge in Bildung und Erziehung bzw. Online-Unterricht, das Fehlen von wahrer Interaktionen mit den anderen Menschen und daher werden diese einzigartigen persönlichen Merkmal nicht beachtet.

Die Rolle von wissensorientierten Unternehmen bei der Entwicklung der Bildungstechnologie im Iran

Wie bereits erwähnt, erfordert die Ausweitung der Bildungstechnologie im Iran die Schaffung und Entwicklung der erforderlichen Infrastruktur im Bereich der Informations- und Kommunikationstechnologie, zu der Fernkommunikationsinfrastruktur, Breitband-Internetzugang, einige spezielle Netzwerkbetriebssysteme und Hardwarezugriff gehören und zwar sowohl in, als auch außerhalb der Schulen. Viele dieser strukturellen Herausforderungen erfordern direkte Unterstützung durch die Regierung, einschließlich der Schaffung der notwendigen Infrastruktur für einen kostengünstigen und zuverlässigen Zugang von Schulen und Schülern zum Internet, was ohne staatliche Unterstützung nicht möglich ist. Aber ein Teil

3. Knowledge economy.

4. knowledge worker.

Analyse der grundlegenden und philosophischen Auseinandersetzungen bei der ...
des Prozesses des Ausbaus der Bildungstechnologie, insbesondere im Bereich Software, Kultur und Bildung im Iran, liegt in der Verantwortung wissensorientierter Unternehmen, die ausschließlich im Bereich Edtech tätig sind.

Diese wissensorientierten Unternehmen versuchen, die Nutzer, ob Lehrer oder Schüler, dazu zu bringen, Wissen und Bildungsinhalte mithilfe von Lernsoftware auf benutzerfreundliche Weise zu übertragen oder zu erwerben, ohne dass spezielle Computerkenntnisse erforderlich sind. Die Natur des Bildungstechnologiedesigns basiert auf virtuellem Wissen und der Entwicklung von Bildungssoftware, die die Verarbeitung und Übertragung von Bildungsinhalten über eine gemeinsame Infrastruktur ermöglicht. Diese Infrastruktur ist eine Kombination aus Offline-Umgebungen wie Klassenzimmercomputern oder Lehrer-Smartphones und Online-Umgebungen wie Clouds und virtuellen Maschinen.

Im Iran sind neue Unternehmen (Startups) im Bereich der Bildungstechnologie in mehreren Hauptbereichen tätig. Eine Gruppe von ihnen bietet Videoschulungen an, unter denen man *Faradars* (<https://faradars.org>) und *Maktabkhooneh* (<https://maktabkhooneh.org>) erwähnen kann. Andere bieten Inhalte, in denen es nur um Übungsfragen und Prüfungen geht, und fördern Online-Kurse für die Schülerbewertung oder Verbesserung der Übungen und Unterrichtsüberprüfung. Darunter kann man *Monta* (<https://www.monta.ir>) und *Azmounyar Online-System* (Quiz 24) (<https://www.quiz24.ir>) nennen.

Startups wie *Taraz* (<https://taraz.org>) und *Classe* (<https://fanavar.org>) stellen Bildungsmanagementsysteme (LMS) für Schulen bereit und ebnen den Weg für die Digitalisierung von Intelligenten Bildungszentren. Einige andere Startups im Bereich Bildungstechnologie wie *Tamland* (<https://tamland.ir>) und *Classino* (<https://classino.com>) veranstalten, statt für Schulen Dienste anzubieten und unabhängig davon, Online-Kurse für Schüler aller Stufen. Darunter bieten einige wissensorientierte Unternehmen auch Plattformen und Grundlagen für die Durchführung von Online-Kursen an, unter denen man *Skyroom* (<https://www.skyroom.online>) erwähnen kann, ein Produkt von *Mehbang Pars Technologies*. Die Einführung und Entwicklung von Bildungs-Applikationen in der iranischen Bildungstechnologiebranche ist neu. Die *Shad-Kommunikations- und Bildungssoftware* (<https://shad.ir>) hat die meisten Nutzer unter den Edtech- Applikationen im Iran, da der Eigentümer dieser Softwarelizenz

Analyse der grundlegenden und philosophischen Auseinandersetzungen bei der ... das Bildungsministerium Irans ist und Lehrer und Schüler staatlicher Schulen seit dem Ausbruch der Covid-19-Pandemie und Schulschließungen *Shad* verwenden.

Alle Beispiele, die als Vertreter neuer Unternehmen im Bereich der Bildungstechnologie im Iran vorgestellt wurden, versuchen, sich den allgemeinen und instrumentellen Herausforderungen auf dem Weg der Entwicklung der Bildungstechnologie zu stellen. Aber es kämpfen Startups zudem darum, die im Iran verfügbaren Einrichtungen zu nutzen, um philosophische Herausforderungen zu meistern und eine Antwort auf die Kritiker der Online-Bildung und des Einsatzes von Technologie in der Ausbildung von Schülern zu geben.

Vorstellung der innovativen Applikation „Hamdars“ in Begegnung mit der philosophischen Herausforderungen der Entwicklung im Bereich Bildungstechnologie

Das wissensorientierte Unternehmen „*Hoshmand Novavaran Farda Ideh*“, das im Iran dafür bekannt ist, innovative Lösungen im Bereich Lernen wie den Online-Bildungsmanagementdienst „*Taraz*“ und die Applikationen „*Hamdars*“ bereitzustellen, ist eines der Unternehmen, das sich neben der Bereitstellung von Lösungen für den Ausbau der Bildungstechnologie, auch mit dem Thema Kulturaufbau und dem Umgang mit den philosophischen Herausforderungen der Edtech-Branche beschäftigt hat. Seit Beginn der weltweiten Covid-19-Epidemie hat dieses Unternehmen neben der Ausweitung seiner Aktivitäten im Bereich der Bereitstellung von LMS-Services für iranische Schulen mit der Forschung auf dem Gebiet der Nutzung neuer Bildungstechnologien, neuer Lehr- und Lernmethoden, Erziehungsphilosophie und -psychologie begonnen und die Ergebnisse dieser Forschung in Form von mehr als fünfhundert Kurzartikeln im Blog des **Taraz-Systems** unter der Adresse: <https://blog.taraz.org> mitgeteilt.

Während dieses Unternehmen daran arbeitete, Schülern und Lehrern im ganzen Land die Methoden zur Verwendung von Bildungstechnologien beizubringen, nutzte es auch einige seiner Forschungsgebiete, um eine Applikation namens „*Hamdars*“ zu erstellen und zu entwickeln. „*Hamdars*“ hat mit seiner Initiative versucht, eine Lösung zu bieten, um der philosophischen Herausforderung existentialistischer Philosophen zu begegnen, die der Ansicht waren, dass Online-Bildung die individuellen Eigenschaften von Schülern unterdrückt. Mit einer praxisorientierten Lehrmethode hat „*Hamdars*“ im Rahmen einer High-Tech- Applikation eine

Analyse der grundlegenden und philosophischen Auseinandersetzungen bei der ...
Lösung bereitgestellt, die verhindert, dass alle Schüler in der Online-Bildungsumgebung gleich behandelt werden. Diese Applikation erkennt zwar das Lernniveau und die Schwächen und Stärken jeden Schülers, ändert jedoch die Übungen für jeden Benutzer basierend auf seinem Lernniveau und um Unterrichtsprobleme zu überprüfen.

Tatsächlich identifiziert „*Hamdars*“, als Assistent für Schüler und Unterrichten in Schulen, mithilfe von Softwarelösungen Schwachstellen und erstellt anhand ihrer Fragendatenbank je nach Lernstand und konkreter Problemstellung Übungen, Tests und Methoden zur Lösung der Fragen, die auf jeden Schüler spezialisiert sind. In der Fragen- und Testdatenbank dieser Applikation werden nicht nur Kursfragen gestellt und ähnliche Tests durchgeführt, sondern in einer kooperativen Aktion mithilfe der Schullehrern die Fragen sorgfältig eingestuft. Daher wird jeder Schüler, nachdem er an den passenden Tests zu seinem Niveau und Studienfach teilgenommen hat, von der Software intelligent bewertet. Das Lernniveau des Schülers in diesem Fach wird anhand des Niveaus der Fragen, die er richtig beantwortet hat, bewertet und darauf aufbauend werden ihm geeignete Übungen vorgelegt.

Die Bereitstellung eines automatischen Planungs- und Terminerinnerungssystems des Studienüberprüfungsplans basierend auf der Vergessenskurve von Hermann Ebbinghaus, einem führenden deutschen Psychologen für experimentelle Gedächtnisstudien, ist eines der weiteren Möglichkeiten dieser Studenten-Applikation. Die Ebbinghaus-Vergessenskurve ist ein einflussreiches Modell über das Gedächtnis. 1880 beschrieb Ebbinghaus seine Vergessenskurve mit dem klassischen Modell des exponentiellen Wachstums. Diese Kurve zeigt, wie gelernte Informationen im Laufe der Zeit aus unserem Gedächtnis entschwinden – *es sei denn, wir überprüfen aktiv das Gelernte* (Ebbinghaus, 1913). In diesem Zusammenhang aktiviert die *Hamdars* Applikation die Erinnerungsfunktion für regelmäßige und periodische Überprüfung der Kursinhalte für interessierte Nutzer. Sollten Schüler diese Funktion nutzen, erinnert die Applikation ihre Benutzer daran, die Kursinhalte über einen Zeitraum von 60 Tagen und in sechs Schritten, basierend auf der Theorie der Vergessenskurve, zu wiederholen. In jeder Phase des Erinnerns bietet *Hamdars* Vorschläge, die nach der Methode zur Verbesserung des Gedächtnisses gestaltet wurden, um den Schülern zu helfen, sich an den Stoff zu erinnern, und dabei am wenigsten zu vergessen.

Analyse der grundlegenden und philosophischen Auseinandersetzungen bei der ...

Durch die Erfassung der Lernzeiten und persönlichen Tagesaktivitäten in ihrem persönlichen Lernplan können Nutzer zudem verschiedene Berichte über die Qualität ihres Lernablaufs erhalten. Darüber hinaus können Nutzer eines gemeinsamen Kurses ihre eigenen Lernkartenpakete erstellen und von anderen Schülern erstellte Lernkarten zur gemeinsamen Nutzung verwenden. Unter anderem kann man die Möglichkeit erwähnen, Freunde und Klassenkameraden einzuladen. Somit können Nutzer nicht nur um ihre Lernzeit konkurrieren, sondern auch ihre Fähigkeiten herausfordern, indem sie an der Wettbewerbsliga von *Hamdars* teilnehmen.

Unter Berücksichtigung von Heideggers phänomenologischer Kritik an dem Konzept der neuen Technologien hat diese Applikation versucht, neue Technologien als Werkzeug für die Entwicklung von Bildungsgerechtigkeit und -fortschritt der Nutzer zu betrachten, anstatt ihre Nutzer als akkumulierende Ressourcen auszubeuten. Bei der Beschreibung der Merkmale der Gestalterziehung kritisiert Heidegger die Verallgemeinerung von Vertragsformen, die dem Lehrer und Schüler die Rolle von Referenz und Interessent zuweisen (Hodge 1401, S. 215) und es scheint, dass auch die Bildungstechnologieindustrie den gleichen festgelegten Sicht hat. Eine Überholung dieser ökonomischen Sichtweise wäre dann möglich, wenn das höchste Ziel der Tätigkeit im Bildungsbereich nicht das Erzielen von Gewinn oder die Ausbildung von Wissensarbeitern in einer wissensbasierten Ökonomie ist, sondern die Förderung von Bildungsgerechtigkeit und freiem Zugang zu Wissensressourcen für Interessenten.

Im Iran als Entwicklungsland sind das Niveau und die Bildungseinrichtungen in Großstädten nicht vergleichbar mit Kleinstädten fernab von Provinzzentren. In dieser Hinsicht bietet die *Hamdars*-Applikation ihre Dienste an Schüler im ganzen Land kostenlos an, und Nutzer dieser App können auf die innovativen Einrichtungen von *Hamdars* zugreifen, indem sie nur ein Smartphone und eine Internetverbindung verwenden.

Fazit

Die Entwicklung der Technologie in der heutigen Welt hat ein hohes Tempo, daher wurden viele Kritikpunkte, die Denker an dem Einsatz von Bildungstechnologien für die Ausbildung hatten, bereits beantwortet. Zum Beispiel können verschiedene Formen von Technologie viele Lerneigenschaften, die Dewey, Anhänger der Philosophie des

Analyse der grundlegenden und philosophischen Auseinandersetzungen bei der ...
Pragmatismus, in Online-Form für unmöglich hielt, simuliert werden. Zum Beispiel mit Hilfe virtueller Realität (VR) oder Gamification kann man den Schülern realistische Visualisierungen von Unterrichtsthemen vorlegen. Gamification in der Bildung bedeutet Game-Design-Elemente in einem Bildungsumfeld einzusetzen, um den Lernern das Lernen attraktiver zu gestalten.

Zwar ist derzeit der Einsatz von diesem Technologieniveau nicht in allen Ländern der Welt und für alle Schüler möglich, aber die fortschreitende Entwicklung der Bildungstechnologie und die Aufmerksamkeit der Staatsoberhäupter auf der ganzen Welt in Hinblick auf die Bedeutung der digitalen Intelligenz in Schulen und des Einsatzes von aktuellen Technologien zur gezielteren und effizienteren Bildung deuten darauauf hin, dass viele weitere Schüler in Entwicklungsländern bald von solchen Möglichkeiten profitieren können.

Obwohl die Beschaffung einer geeigneten Infrastruktur für die schnelle Entwicklung von Bildungstechnologien in Entwicklungsländern wie dem Iran von der staatlichen Entscheidungsfindung und - Budgetzuweisung abhängig ist, konnten die iranischen-wissenbasierten Unternehmen in den vergangenen Jahren mit ihren Initiativen sowohl von aktuellen Möglichkeiten profitieren als auch aus ihren Nutzern Bewerber machen, die aufgrund ihrer Zufriedenheit mit Edtech-Produkten mehr Druck auf die Regierungen ausüben, damit so schnell wie möglich die notwendige Infrastruktur für die Entwicklung von Bildungstechnologien im ganzen Land beschafft wird.

Heute wird Online-Lernen weltweit als die Möglichkeit betrachtet, sich auf die existenziellen Bedürfnisse der Lernenden zu konzentrieren. Eine solche Konzentration kann im digitalen Zeitalter, im Vergleich zu den Bedürfnisse von Bildungsinstitutionen und Pädagogen, Wissen effektiver einsetzen (Chiu and Huang, 2015). Außerdem ist Online-Lernen in der heutigen Zeit eine Möglichkeit, die die Verbreitung der Bildung als größten Besitz der Gegenwart unter allen Menschen einer Gesellschaft bereitgestellt hat. Wenn daher eine solche Situation richtig und mit Initiative genutzt wird, indem Bildungsgerechtigkeit auf der Grundlage der Interessen und Fähigkeiten jeder Person in der Gesellschaft personalisiert wird, beschafft Bildungsgerechtigkeit, ungeachtet der Beschränkungen von Präsenztrainingsmitteln in Entwicklungsländern, kreative Möglichkeiten für Entwicklung und Fortschritt der Gesellschaft.

Literaturverzeichnis

Allen, I. E., & Seaman, J., „Going the distance: Online education in the United States“, *The Online Learning Consortium*, 2011.

Retrieved from: https://onlinelearningconsortium.org/survey_report/2011-survey-online-learning-report/

Barbour, M. K., Brown, R., Hasler Waters, L., Hoey, R., Hunt, J., Kennedy, K., Ounsworth, C., Powell, A., & Trimm, T., „Online and blended learning: A survey of policy and practice from K-12 schools around the world“, *International Association for K-12 Online Learning (iNACOL)*, 2011. Retrieved from: https://www.academia.edu/2318439/Barbour_M_K_Brown_R_Hasler_Waters_L_Hoey_R_Hunt_J_Kennedy_K_Ounsworth_C_Powell_A_and_Trimm_T_2011_Online_and_blended_learning_A_survey_of_policy_and_practice_from_K_12_schools_around_the_world_Vienna_VA_International_Association_for_K_12_Online_Learning

Carlson, S., & Carnevale, D. „Debating the demise of NYUonline“, *The Chronicle of Higher Education*, 2001. Retrieved from: <https://www.chronicle.com/article/debating-the-demise-of-nyuonline/>

Clark, T., (2013). „The evolution of K-12 distance education and virtual schools“. In M. G. Moore (Ed.), *Handbook of distance education* (Routledge), 3rd ed., 2013, pp. 555–573.

Dosti, Z., Madanipour, M., & Bideglo, F., „Opportunities and threats of electronic learning and the solutions to counter the threats“, *Fourth National Conference and First International Conference on Transformation*

- Analyse der grundlegenden und philosophischen Auseinandersetzungen bei der ...
and Innovation in the Humanities, Shiraz, Iran, August 16, 2018.
 Retrieved from <https://www.tpb.in.com/article/72692#content1>
- Dreyfus, Hubert L., *On the internet*, Routledge, 2008.
- Dreyfus, Hubert L., *What Computers Still Can't Do*, New York: MIT Press, 1992.
- Ebbinghaus H., *Memory: a contribution to experimental psychology*, New York: Columbia University, 1913.
- Flinders, D., & Thornton, S., *The curriculum studies reader*, 4th Ed., New York: Routledge, 2013.
- Heidegger, M. *The question concerning technology and other essays*, Harper Torchbooks, 1977.
- Heidegger, M. *Bremen and Freiburg lectures: Insight into that which is and basic principles of thinking*. Indiana University Press, 2012.
- Hodges, C., Moore, S., Lockee, B., Trust, T., & Bond, A. „The difference between emergency remote teaching and online learning“. *EDUCAUSE Review*, March 27, 2020. <https://er.educause.edu/articles/2020/3/the-difference-between-emergency-remote-teaching-and-online-learning#fn11>
- HolonIQ's Market Intelligence Platform. Available at: <https://www.holoniq.com/research/>.
- Huang, Y. M., & Chiu, P. S., „The effectiveness of a meaningful learning-based evaluation model for context-aware mobile learning“, *British Journal of Educational Technology*, 46(2), 2015, pp 437-447.
- Mahmoodi-Shahrehabaki, M., „E-learning in Iran as a developing Country: Challenges Ahead and Possible Solutions“, *International Journal of Research in Education Methodology*, 6(2), 2014, pp. 788-795. <http://dx.doi.org/10.2139/ssrn.2514434>.
- Morris, K., & Haynes, J., „Philosophical Enquiry with Children in Thinking Through Dialogue“, ed. T. Curnow, Practical Philosophy Press, Surrey, United Kingdom, 2001, pp. 159-64.
- Noddings, N., *Philosophy of education*, Boulder, Colo.: Westview Press, 1995.
- Peters, M. A. (Ed.), *Heidegger, education, and modernity*, Lahan, MD: Rowman & Littlefield Publishers Inc, 2002.
- Roffe, I., *Innovation and e-learning: E-business for an educational enterprise*, Cardiff, UK: University of Wales Press, 2004.

- Analyse der grundlegenden und philosophischen Auseinandersetzungen bei der ...
- Russell, S., & Norvig, P., *Artificial Intelligence: A Modern Approach*, Pearson Education International, 2003.
- Tabatabaei, M., „Evolution of distance education in Iran“, *Procedia - Social and Behavioral Sciences*, No 2 (2), 2010. pp. 1043-1047.
- Tajik, F., Vahedi, M., „Quarantine and education: an assessment of Iranian formal education during the COVID-19 outbreak and school closures“, *International Journal of Education and Development using Information and Communication Technology (IJEDICT)*, No. 17 (1), 2021, pp. 159-175.
- The Islamic Republic of Iran Ministry of Education. (2011). Fundamental reform document of education (FRDE) in the Islamic Republic of Iran. Retrieved from <http://en.oerp.ir/sites/en.oerp.ir/files/sandtahavol.pdf>
- Ward, D., „What’s Lacking in Online Learning? Dreyfus, Merleau-Ponty and Bodily Affective Understanding“, *Journal of Philosophy of Education*, No. 52 (3), 2018, pp. 428-450.
- Haj, Stefan, Martin Heideggers Erziehungswissenschaftliche Forschungen, übersetzt von Flora Askarizadeh, Scientific Publishing, Teheran, 1401.

Women's hiddenness has a long history in the Islamic world and the orient

Younes Nourbakhsh¹

(PP. 119-143)

Received: 16.10.2023; Accepted: 25.11.2023

Abstract English

Women have been clothed and hidden and in terms of social distancing, somehow kept at home and away from society. Although it was not always like this, and there are some women who are Muslims but don't observe the hijab. In this research we adopted a sociological and semiotic approach towards hijab and its significance in different eras according to religious criteria. The method of research is a descriptive-analytical one.

We have looked at different documents to gather data, as well as journals and websites devoted to this issue. First, we have a theoretical discussion about clothing and creation of meaning and clothing as a social act. Then we looked at hijab and its symbolic development. Has the social interpretation of hijab led to different reactions across different social and cultural contexts? The research shows that Islamic societies have sometimes gone astray from what the Quran teaches about the hiddenness of women and taken on new conceptions. But has this led to a reinforcement of patriarchy?

Keywords:

Clothing, Women's hiddenness, hijab, patriarchy, Women.

¹. Associate Prof. Universität Tehran, Iran, E-mail: ynourbakhsh@ut.ac.ir.

<https://orcid.org/0000-0001-9523-806X>

<https://doi.org/10.22034/spektrum.2023.190298>



Copyright © The Author(s);

This is an open access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License (CC-BY-NC: <https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/legalcode.en>), which permits use, distribution, and reproduction in any medium, provided the original work is properly cited and is not used for commercial purposes.

معنا و نشانه‌شناسی پوشش اسلامی و مستوربودن زنان

در جوامع و ادوار مختلف

یونس نوربخش¹

(صص 119 تا 143)

تاریخ دریافت: 2023/10/16؛ تاریخ پذیرش: 252023/11

چکیده

مستوربودن زنان در جوامع اسلامی سابقه‌ای دیرینه در جهان اسلام و شرق دارد. زنان به‌لحاظ پوشش مستور و با حجاب و به‌لحاظ فاصله‌ی اجتماعی تاحدی در خانه و گاه دور از جامعه بودند. اگرچه در دوره‌هایی این‌گونه نبوده و یا زنانی هم هستند که مسلمان‌اند، ولی حجاب به‌معنی خاص را ندارند. در این پژوهش سعی کردیم با رویکرد جامعه‌شناسی و نشانه‌شناسی به حجاب و معنی آن در دوره‌های مختلف را در تطبیق با رویکردهای دینی آن را مورد بررسی قرار دهیم. روش پژوهش به‌صورت توصیفی-تحلیلی محتوایی است. جهت گردآوری اطلاعات و داده‌ها از روش اسنادی و فیش‌برداری از کتب، مجلات و سایت‌های تخصصی اینترنتی استفاده شده است و اطلاعات مورد نیاز گردآوری و تحلیل شده است. به این منظور، ابتدا بحث نظری در خصوص لباس و تولید معنا و لباس به‌مثابه یک کنش اجتماعی صورت گرفت. سپس، حجاب و تحولات نمادین و معنایی آن مورد بررسی قرار گرفت. آیا تفسیرهای اجتماعی متفاوت از حجاب به‌مثابه لباس اسلامی در بافت‌های فرهنگی و اجتماعی مختلف توانسته واکنش‌های متفاوتی را ایجاد کند؟ بررسی‌ها نشان می‌دهد که جوامع اسلامی گاه با آنچه هدف قرآن از مستوربودن زنان بوده، فاصله گرفته و معانی و فهم جدیدی را دنبال کرده‌اند. اما آیا این فهم در راستای تقویت مردسالاری بوده است؟

کلیدواژه‌ها

لباس، مستوربودن و پوشش، حجاب، مردسالاری، زن، نماد.

1. دانشیار گروه جامعه‌شناسی دانشگاه تهران،

رایانامه: ynourbakhsh@ut.ac.ir

Die Bedeutung und Semiotik der Verschleierung von Frauen in verschiedenen Gesellschaften und Epochen

Younes Nourbakhsh¹

(PP. 119-143)

Received: 16.10.2023; Accepted: 25.11.2023

Deutsche Abstract

Die Verborgenheit von Frauen hat eine lange Geschichte in der islamischen Welt und im Orient. Frauen wurden bekleidet und verborgen gehalten und in Bezug auf die soziale Distanzierung irgendwie zu Hause und von der Gesellschaft ferngehalten. Obwohl dies nicht immer so war und es einige Frauen gibt, die Muslima sind, aber das Hijab nicht tragen, hat diese Forschung einen soziologischen und semiotischen Ansatz in Bezug auf das Hijab und seine Bedeutung in verschiedenen Epochen gemäß religiösen Kriterien angenommen. Die Forschungsmethode ist deskriptiv-analytisch. Wir haben verschiedene Dokumente, sowie Zeitschriften und Websites, die sich mit diesem Thema befassen, genutzt, um Daten zu sammeln.

Zuerst haben wir eine theoretische Diskussion über Kleidung und die Schaffung von Bedeutung sowie Kleidung als soziale Handlung geführt. Danach haben wir das Hijab und seine symbolische Entwicklung untersucht. Hat die soziale Interpretation des Hijabs zu unterschiedlichen Reaktionen in verschiedenen sozialen und kulturellen Kontexten geführt? Die Forschung zeigt, dass islamische Gesellschaften manchmal von dem abgewichen sind, was der Koran über die Verborgenheit der Frauen lehrt, und neue Vorstellungen entwickelt haben. Aber hat dies zur Verstärkung des Patriarchats geführt?

Schlüsselwörter:

Kleidung, Verborgenheit der Frauen, Hijab, Patriarchat, Frauen

¹. Associate Prof. Universität Tehran, Iran, E-mail: ynourbakhsh@ut.ac.ir.

<https://orcid.org/0000-0001-9523-806X>

<https://doi.org/10.22034/spektrum.2023.190298>



Copyright © The Author(s);

This is an open access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License (CC-BY-NC: <https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/legalcode.en>), which permits use, distribution, and reproduction in any medium, provided the original work is properly cited and is not used for commercial purposes.

Einleitung und Problemstellung

Der Hijab bzw. die Verschleierung von Frauen sind immer wieder ein heißes Thema in den sozialen Medien. Während eine Gruppe die Notwendigkeit und die Vorteile betont und sie als einen wichtigen Bestandteil der islamischen Ordnung ansieht, betrachtet sie eine andere Gruppe (auch islamischer) Feministinnen und als eine Einschränkung der Freiheit, ja sieht den Hijab gar als Symbol der Unterdrückung der Frau an.

Obwohl die Unterstützung für den Hijab in einigen arabisch-afrikanischen Regionen, insbesondere unter jungen Menschen, zurückzugehen scheint, ist die Vorstellung, dass der Hijab untrennbar mit der muslimischen Identität verbunden ist, tief verwurzelt. Die Situation hat sich so verschärft, dass einige Regierungen in der Kultur der Muslime Gesetze zu seiner Umsetzung und Einhaltung erlassen, während er in einigen anderen islamischen Ländern zu einer persönlichen Angelegenheit und einer religiösen Entscheidung erklärt wird. Im Westen wird der Hijab unter jungen Menschen manchmal zu einem Symbol der Ablehnung des Säkularismus. Dies wird in diesen Ländern gern als Angriff auf das Selbstverständnis dieser Gesellschaften betrachtet, wobei diese Sichtweise von den Muslimen als „islamophob“ zurückgewiesen wird.

„Hijab“ bezeichnet wörtlich etwas, das eine „Barriere“ zwischen zwei Dingen darstellt. Im Heiligen Koran wird dieses Wort überall in der Bedeutung von „Vorhang“ oder „Barriere“ verwendet (Ibn Manzoor, n.d.H. 1414). Islamische Juristen (Fuqaha) weisen darauf hin, dass das Wort „Sitr“ - von Anfang an bis heute - üblicherweise für Frauenkleidung verwendet wird. Die Verwendung des Wortes „Hijab“ zur Bezeichnung von Frauenbekleidung ist ein neuer Begriff. Für den Sitr gibt es verschiedene Wörter und Bezeichnungen, welche die Arten des Sitr angeben - wie zum Beispiel *al-Jilbab*, *al-Tiqab*, *al-Khimar*, *al-Maqna'a* und *al-Mu'ajir* usw. (Ismail Al-Moghaddam, 2007).

Was jedoch mit dem Hijab und der Verschleierung von Frauen gemeint ist, ist, dass eine Frau bei Kontakt mit Männern ihren Kopf und Körper zu bedecken hat und sich nicht zeigen und zur Schau stellen soll. Im Hinblick auf den Hijab sind beim Gebot und Verbot zwei Aspekte zu berücksichtigen. Hinsichtlich des Gebots ist es die Verpflichtung, den Körper zu bedecken, und ein Aspekt des Verbots ist es, darauf zu achten,

Die Bedeutung und Semiotik der Verschleierung von Frauen in verschiedenen ...

sich nicht Nicht-Mahrams (die keine nahestehenden Verwandten sind) zur Schau zu stellen.

Wenn wir den Hijab im allgemeinen Sinne meinen, so sprechen wir von jeder Art von Bedeckung und Handlung, die einen daran hindert, eine Sünde zu begehen. So kann der Hijab verschiedene Arten und Typen haben: Der Hijab im „Sehen“, der Hijab in der „Sprache“ und der Hijab im „Umgang“ mit Männern, die Nicht-Mahram sind. Daher bezieht sich der islamische Hijab auf die Bedeckung und Privatsphäre von Frauen im Umgang von Frauen mit Nicht-Mahram-Männern in verschiedenen Verhaltensaspekten, wie z. B. der Art und Weise, wie sie sich kleiden, aussehen, sprechen und gehen.

Aus den Versen des Koran (Noor, 31) und den Überlieferungen geht hervor, dass Frauen in der Zeit der *Jahiliya* (d.h. in der vorislamischen Zeit) ein Hemd mit offenem Dekolletée trugen, ihr Kopftuch nur den Kopf bedeckte und die Fortsetzung des Kopftuchs hinter die Ohren bis in den Nacken geworfen wurde. Infolgedessen lagen einige Stellen ihrer Zierden manchmal frei. Es wurde ein edler Vers offenbart und befohlen, das Kopftuch so zu tragen, dass Ohren, Hals, Brust und Schmuck nicht sichtbar sind, und die Muslime folgten dem nach der Offenbarung des Verses. Natürlich war auch das Tragen eines Kopfes und einer Art Turban eine traditionelle Kleidung, die von Beduinenmännern und -frauen getragen wurde.

Zu Beginn der Entstehung des Islam wurde die Körperbedeckung muslimischer Frauen nicht thematisiert und es gab auch keinen Anlass dazu. Dieses Thema wurde zum ersten Mal diskutiert, als seit der Berufung des Propheten 18 Jahre vergangen waren. Im 5. Jahr nach der Hijra wurde ein Vers zum Propheten Mohammad herabgesandt. Drei Jahre später, im Jahr 8 nach der Hijra, wurde ein weiterer Vers offenbart, der sich dieses Mal an die Frauen selbst wandte. Unter Bezugnahme auf die Verse der Suren Al-Ahzab (Verse 59 und 33) und Al-Noor (31 und 58) sind sich islamische Rechtsgelehrte darin einig, dass es notwendig ist, dass sich eine Frau vor einem Nicht-Mahram bedecken muss. Die beiden Verse haben zu unterschiedlichen Wahrnehmungen und somit zu unterschiedlichen Meinungen über die Form des Hijab geführt. Abgesehen von rechtswissenschaftlichen Fragen sollte jedoch untersucht werden, welche soziale Bedeutung der Hijab und die symbolische Verschleierung von Frauen in verschiedenen Epochen und Gesellschaften hatten und haben.

Die Bedeutung und Semiotik der Verschleierung von Frauen in verschiedenen ...

Hängen diese Bedeutungen mit sozialen Strukturen und der Rolle der Frau in jener Gesellschaft zusammen?

Forschungstheorien

Bedeckung und Kleidung dienen zumindest in modernen Gesellschaften nicht nur dazu, den Körper zu bedecken und zu schützen. Menschen haben auch eine ästhetische Sicht auf Kleidung, schmücken sich damit und versuchen, für andere schöner und attraktiver zu erscheinen. Menschen beurteilen den Charakter und den sozialen Status einer Person anhand ihrer Kleidung. Das Bedecken des Körpers ist somit eine sinnvolle soziale Handlung. Sich zu kleiden ist eine soziale Handlung, die sozialen Regeln und Werten folgt. Kleidung ist mit den Erinnerungen und der Existenz eines Menschen verbunden. Eine Person kann ihrer Fantasie und Nostalgie freien Lauf lassen, indem sie sich kleidet. „In vielen Fällen sind für die Aktivisten der Gesellschaft die Assoziation von Erinnerungen, Bildern, Vorstellungen und die Existenz emotionaler Zentren und gleichzeitig ästhetische Gefühle, die auf eine Sache gerichtet sind, ein Hinweis auf die Bedeutung, und diese selbst ist die dritte Bedeutungsbedingung. Hier gibt es eine Art persönliche Mentalität gegenüber der Bedeutung, welche nicht kühn unter der vollständigen Kontrolle gesellschaftlicher Regeln betrachtet werden kann.“ (Javadi, 2008)

Kleidung kann unterschiedliche Bedeutungen haben, und um ihre Bedeutung zu verstehen, muss ein umfassendes, soziales, wirtschaftliches und politisches Verständnis der Gesellschaft vorhanden sein. Zu den Faktoren, die das Verständnis ihrer Bedeutung beeinflussen, gehören die soziale Schicht, das Konzept von Männlichkeit und Weiblichkeit, soziale und religiöse Traditionen sowie kulturelle Werte. In Saussures Linguistik sind sprachliche Bedeutungen Vertragsangelegenheiten. Lacan hält es für unmöglich, sie zu verstehen, ohne Konventionen und den sozialen Hintergrund zu verstehen. Kleidung kann ein Zeichen und Symbol der Religionszugehörigkeit sein. Zu dieser Art gehören die Kleidung, die Religionsgelehrte tragen, oder die Kleidung, die Menschen zu religiösen Anlässen tragen. Kleidung kann die traditionellen oder modernen Tendenzen einer Person zeigen, wenn sie Anzeichen von Tradition oder Mode und gängigen Marken aufweist. Kleidung kann auch die soziale Klasse einer Person repräsentieren. Adlige, Sklaven und Mittelschichten hatten zeitweise eine besondere Kleidung. Es gab auch Kleidungsformen,

Die Bedeutung und Semiotik der Verschleierung von Frauen in verschiedenen ...

mit der die politischen Strömungen in verschiedenen Ländern ihre politische Zugehörigkeit oder ihren Protest in der Gesellschaft ausdrückten.

Veblen betrachtet Kleidung aus einem anderen Blickwinkel und bringt das Konzept des Gehabe zur Sprache. Wohlhabende Familien versuchen, sich von anderen abzuheben, indem sie ihren Luxus, Besitz und luxuriöse Kleidung zur Schau stellen. Bei der wohlhabenden Schicht handelt es sich um eine Gruppe von Menschen, die aufgrund ihres großen Vermögens oder hohen Einkommens stets versucht, ihre Freizeit zu genießen. Dieser Klasse geht es nicht nur darum, ihre körperlichen, geistigen und intellektuellen Bedürfnisse zu befriedigen, sondern sie konsumiert Güter auch stets, um damit ihre angebliche Überlegenheit zu demonstrieren - und nicht, um ihre Bedürfnisse zu befriedigen. Veblen nennt diese Art des Konsums den „demonstrativen Konsum“. Laut Veblen entstand die wohlhabende Klasse zunächst durch den Erwerb von Reichtum. Der größere Reichtum brachte dieser Klasse mehr Macht. Obwohl Reichtum eine Quelle der Würde ist, ist es ehrenhaft, diesen Reichtum zu zeigen. (Coser, 2013: 361, Veblen, 2004: 217). Eine der Erscheinungsformen des Konsums bei den Adligen und der wohlhabenden Klasse sind stilvolle und besondere Kleidungsstile und Marken. Durch das Tragen einer einzigartigen Kleidung heben sich diese in der Gesellschaft sichtbar ab und stellen einen kulturellen Bezug dar. Heutzutage nutzen auch Prominente sowie Film-, Musik- und Sportstars diese Methode, um sich hervorzuheben und beliebt zu werden. „Auf diese Weise ist ein Kleidungsstück ein Symbol für Männlichkeit, ein anderes Kleidungsstück ein Zeichen für Weiblichkeit, ein Kleidungsstück ein Zeichen für Werte wie Hijab, Keuschheit und ein anderes Kleidungsstück ein Symbol für Fortschritt, Freiheit, Moderne im Allgemeinen. Das Zeichen und die Symbolik von Kleidung beschränken sich nicht nur auf die Beziehung der Kleidung zu Gruppen und Klassen, sondern Kleidung kann auch eine Reihe moralischer und politischer Zeichen darstellen.“ (Javadi, 2008)

Der Soziologe Pierre Bourdieu hat sein seinem Konzept der Konsumgesellschaft einige bemerkenswerte Aspekte aufgezeigt. In einer Konsumgesellschaft ist die Freiheit vielfältigen Einflüssen ausgesetzt. Einer dieser Einflüsse steht in direktem Zusammenhang mit dem Modebegriff. Konsum und Mode sind inhaltlich und thematisch eng miteinander verbunden. Mode intensiviert den Konsum, sie bildet grundlegende Präferenzen und Gründe heraus. Mode ist nicht nur ein wissenschaftlich sehr interessantes und wichtiges Thema in der Soziologie und im Bereich

Die Bedeutung und Semiotik der Verschleierung von Frauen in verschiedenen ...

der Sozialwissenschaften, sondern dient auch als wichtiges Analyseelement für Theorien des gesellschaftlichen Wandels. Wie René König es ausdrückt, wird die Auseinandersetzung mit ihr „zu einer Art Testfall für die soziologische Theorie“. Soziologen glauben, dass moderne Gesellschaften ohne Konsumgüter die wichtigsten Instrumente zur Reproduktion, Darstellung und Manipulation ihrer Kultur verlieren.

Bourdieu betrachtet Konsum als wirksam bei der Reproduktion der sozialen Position einer Person und Klasse sowie bei anderen wirtschaftlichen Komponenten. Er analysiert, wie bestimmte Gruppen – insbesondere sozioökonomische Schichten – unterschiedliche Arten von Waren, Konsumgütern, Methoden der Lebensmittelzubereitung und des Essens, Möbeln und Inneneinrichtungen nutzen, um ihre Lebensweise von anderen abzugrenzen. Bourdieu bewertet den Konsum und seine Muster als wichtiges Kriterium für die Bestimmung der Position einer Person im sozialen Raum (Karam Habibpour und Hemmati, 2016: 98).

Baudrillard behauptet, dass der Grund dafür, dass Waren gekauft und ausgestellt werden, ihr symbolischer Wert ist. Was ist in der Konsumgesellschaft wichtiger als der Gebrauchswert? Aus dieser Sicht ist das Konzept des symbolischen Werts der wichtigste und wesentliche Bestandteil von Gütern und Konsum in der Konsumgesellschaft. Aus seiner Sicht gewinnt die gesamte Gesellschaft durch den Konsum ihre Identität. Der Konsum und die Zurschaustellung von Gütern (von Häusern, Autos und Kleidung bis hin zu Dekoration, Beleuchtung und Luxushaushaltsgeräten) sind Möglichkeiten, aus denen Menschen eine Haltung, Identität und soziale Würde gewinnen. (Baudrillard, 2014). Während früher hauptsächlich der Körper das Schicksal und die Identität eines Menschen geprägt hätte, habe in unseren Tagen ein „Spiel“ zwischen Mensch und Körper begonnen, wobei der Körper neu aufgebaut und manipuliert werden könne. (Le Breton, 2022) Heutzutage gebe es bei der Verwendung von Kleidung und Kosmetika keine Geschlechtergrenzen mehr. Zusätzlich zum Konsumismus und den Auswirkungen des feministischen Diskurses kann diese Darstellung des Körpers im Iran als eine Art versteckter Diskurs angesehen werden, der versucht, den zentralen Diskurs durch das Aufbrechen der Struktur herauszufordern. Da körperliche Verhaltensweisen kulturelle Verhaltensweisen sind und diese Verhaltensweisen mit der Würde jeder Person in der sozialen Hierarchie verbunden sind, sollte die Darstellung des Körpers und der Kleidung in

Die Bedeutung und Semiotik der Verschleierung von Frauen in verschiedenen ...
mindestens vier Kontexten untersucht werden, nämlich in politischen, wirtschaftlichen, kulturellen und sozialen Kontexten. (Ganji et al., 2021)

Kleidung kann ein Werkzeug sein, um Macht über andere auszuüben und den Körper - oder sogar uns selbst - zu kontrollieren. Die einheitliche Kleidung in Krankenhäusern und beim Militär macht eben auch die Gemeinsamkeit und Einheit deutlich, was dazu beitragen soll, dass zugewiesene Pflichten befolgt werden sollen und man sich von anderen abgrenzen kann. Anordnungen der Vorgesetzten kann man bei solchen Organisationen nicht zuwiderhandeln. Uniformen von Gefangenen sind eine weitere Form der Kontrolle über den Körper. Foucault betrachtet den Körper als ein Produkt von Macht und Wissen und betont die Art und Weise, wie Menschen ihren Körper verändern, präsentieren und sozial bewerten. Der menschliche Körper wurde zu einem Objekt, das erkannt, kontrolliert und reguliert werden musste. Laut Foucault versuchte die Gesellschaft bis zum 18. Jahrhundert, den Tod zu überwachen, aber zu Beginn des neuen Jahrhunderts hörte sie auf, den Tod zu betonen, und man begann, das Leben, insbesondere das sexuelle Verlangen, zu kontrollieren. In diesem Fall wird der Körper im Fluss der Macht diskursiv reproduziert und durch bestimmte Diskurse institutionalisiert.

Diskussion und Analyse

Der Hijab als eine Form der Bedeckung und Verhüllung von Frauen hat nicht nur im Islam, sondern auch in verschiedenen Religionen, Kulturen und Nationen eine lange Geschichte. Aber die Bedeutung dieser Bekleidung war zu unterschiedlichen Zeiten nicht dieselbe und hing mit den kulturellen, sozialen, politischen und wirtschaftlichen Vorschriften zusammen. Mit anderen Worten: Die Kleidung und Bedeckung der Frauen wurde nicht nur von der Kultur, Religion und den Werten der Gesellschaft beeinflusst, sondern auch vom sozialen Status der Frau bzw. ihrer sozialen Klasse sowie vom wirtschaftlichen Status und dem politischen Willen des Herrschers. Amina Wadud bemerkte zum Hijab afrikanischer Frauen: „Der einheimische afroamerikanische Hijab ist nicht einheitlich. Es repräsentiert Stile, die von nicht-muslimischen Frauen getragen werden, komplizierte und farbenfrohe Schleier wie ihre afrikanischen Schwestern und verschiedene Stile, die von asiatischen und arabischen Frauen getragen werden. Der universelle Islam bewegt sich durch ihre Beispiele vom Potenzial zur Realität. In dieser Realität ist die Frau, die sich um die

Die Bedeutung und Semiotik der Verschleierung von Frauen in verschiedenen ...
Gesellschaft kümmert, ein Beispiel für Mitgefühl und Fürsorge“ (Wadud, 2007: 109)

Im Iran war der Hijab für Frauen nicht immer derselbe, und es gab verschiedene Arten des Hijab, wie den Tschador, Charqad, Schal, Maqna'ake, Shalita usw.. Einheimische Frauen und verschiedene ethnische Gruppen in Dörfern und Städten hatten ihren eigenen Hijab, und oft war er nicht vom gleichen Typ und hatte unterschiedliche Formen und Farben, zum Beispiel unterscheidet sich die Kleidung nomadischer Frauen von der der Frauen des Nordens oder der Araber von Khuzestan. „Der iranische Tschador war in seiner islamischen Verwendung als Hijab ursprünglich vollständig bedeckend, sodass Frauen ihn von oben trugen, und er war in den Farben Weiß und Blau zu sehen. Nach und nach wurden der Tschador und das Tuch, das das Gesicht bedeckt (Pushieh), getrennt ... Während der Zeit des ersten Pahlavi wurde der Tschador zu einem politischen Symbol und infolgedessen wurde das Tragen des Tschadors zu einem Verbrechen. ...“ (Javadi, 2008)

Im Jahre 1935 ordnete Reza Schah an, die traditionelle Kleidung der Iraner abzuschaffen. Es wurde mit den Männern wurde begonnen, die Änderungen umzusetzen. So sollten Männer nun westliche Kleidung und einen westlichen Hut tragen, anstatt ihrer traditionellen Kopfbedeckung „Kolah“. Unter anderem in Maschhad wurde gegen diese Anordnung protestiert. Der Protest wurde jedoch auf Befehl von Reza Schah gewaltsam niedergeschlagen. Schließlich folgte am 7. Januar des Jahres 1936 die Anordnung, dass nun auch Frauen ihre religiöse Kopfbedeckung „Tschador“ und ihr Hijab nicht mehr tragen dürfen



Die Art und Weise der Kleidung von Frauen und Männern in der Gesellschaft ist allgemein unterschiedlich. Sie ist entweder ein Zeichen der Konformität mit den Werten der Gesellschaft und der Mode, oder sie steht im Widerspruch dazu und ist ein Zeichen des Protests. Kleidung ist auch ein Zeichen von Geselligkeit und kultureller Harmonie mit der Gesellschaft, oder sie kann ein Zeichen der Selbstverwirklichung und einer neuen Identität einer Person oder Gruppe sein, die in der Gesellschaft gesehen werden möchte. Zu Beginn des Islam unterschied der Hijab muslimische Frauen von anderen und vermittelte die Botschaft, dass eine muslimische Frau Privatsphäre und Würde hat und andere nicht ohne weiteres einen lustvollen Blick auf ihren Körper und ihre Privatsphäre werfen können. Auf diese Weise trennten sich muslimische Frauen von den Sklaven und erinnerten die Gesellschaft daran, dass sie respektiert werden sollten und Rechte haben.

Auch die Frauen im alten Persien trugen lange Kleider. Ihr Zugang zu hochwertigen Stoffen und die Rolle der Kleidung bei der Repräsentation der wohlhabenden Klasse zeigen, dass in der Kultur des alten Persien freie Frauen und Adlige lange und reich verzierte Kleider trugen.

Die Geschichte des Hijab reicht im Iran - wie auch in anderen bis in die Antike nachverfolgbaren Hochkulturen - bis in die Jahrtausende vor Christus zurück. Der Hijab ist seit der Antike bei Frauen im Iran üblich. Die Manifestation des Hijab in den antiken Werken Irans ist so groß, dass einige Historiker - wie Will Durant - glauben, dass der Hijab seinen Weg vom Iran in andere Länder gefunden hat. Der Grund dafür ist, dass die Iraner Nacktheit für schamlos hielten. (Ghaibi, 2006: 140) Der Einfluss der Zivilisationen aufeinander, auch im Bereich der Ernährung und Kleidung, war nicht nur auf den Iran beschränkt, sondern strahlte auch in andere Zivilisationen aus. Als die römische und griechische Zivilisation aufblühte, wurden ihre Kleidungsstile von der ganzen Welt wahrgenommen. Als Frankreich seinen kulturellen Höhepunkt erreichte, wurde die französische Mode nachgeahmt. Dieser Einfluss lässt sich in der Kultur und Zivilisation des alten Iran und sogar des postislamischen Iran beobachten. (ebd., 15)

Von einigen Motiven aus der Zeit der Achämeniden sind Frauen mit einfachen und langen Hemden auf Pferden von der Seite zu sehen. Und sie

1. زنانگی میهن پرستانه: فرهنگ ایران مدرن ۱۳۲۰ - ۱۳۸۰ - آگورا (iranacademia.com).

Die Bedeutung und Semiotik der Verschleierung von Frauen in verschiedenen ...

haben einen rechteckigen Tschador über ihre gesamte Kleidung geworfen, und darunter ist ein weiteres langes Hemd bis zu den Knöcheln sichtbar. (Jalilpour, 1968)

In der Antike gab es sowohl im Iran als auch in anderen zivilisierten Ländern des Ostens den Brauch des Hijab. Bei den weiblichen Geschlecht ließen die Frauen nur ihre beiden Hände offen, und es galt als Verstoß gegen die Etikette, keinen anderen Körperteil zu bedecken. Um den Kopf zu bedecken, benutzten sie ein Stirnband, das mit zwei Schnallen unter dem Kinn befestigt wurde. An diesem Stirnband wurde auch ein großer Schal namens „Mahtu“ getragen. Das Bedecken des Kopfes nach dem alten Ritual ist weit verbreitet und kommt bei zoroastrischen Frauen noch immer häufig vor (zitiert nach Yaghobi, 2018: Ijtihadi, 2003: 372).

In der persischen Poesie und Literatur werden Bescheidenheit und Keuschheit seit jeher als die wichtigsten und grundlegendsten Eigenschaften einer Frau erwähnt. Darüber hinaus basierte das Familienleben der iranischen Gesellschaft immer darauf, dass Frauen keinen Geschlechtsverkehr mit fremden Männern hatten, und die Lebensweise in den Häusern war sowohl äußerlich als auch innerlich.

Wie bereits erwähnt, wird das Wort „verschleiert“ in vielen Fällen in der persischen Poesie, insbesondere im Abu l-Qasem-e Firdausis *Schāhnāme* (deutsch „Buch der Könige“), im Sinne von „Frauen“ und „Mädchen“ verwendet; Natürlich ist es eine Frau oder ein Mädchen, das Hijab trägt: (Yaghobi, 2018)

از آن پس بفرمود شاه جهان که آرند پوشیدگان را نهان

مرا شاد شد دل ز پیوند اوی به ویژه ز پوشیده فرزند اوی

Im *Shahnameh* gibt es viele Gedichte, in denen das Nichthören von Frauenstimmen (wenn sie singen) sowie die Verschleierung und Bescheidenheit von Frauen als höfischer Wert erwähnt wird. Die Frau im *Shahnameh* ist ein Vorbild an Keuschheit und Loyalität gegenüber ihrem Ehemann.

Nasir Khusraw (1072–1088) vergleicht die Nacht mit einer alten und hässlichen Glocke, deren Sterne seine jungen und schönen Töchter sind und die in seiner Abwesenheit bedeckt aufwachsen, aber wenn die Mutter – die Nacht – kommt, fühlen sie sich sicher und legen den Schleier ihrer Gesichter ab. In Farhads und Shirins Gedicht erwähnt Wahshi Bafghi die Frauen mit

Die Bedeutung und Semiotik der Verschleierung von Frauen in verschiedenen ...

dem Titel „Verschleierte“. Auch Abdur Rahman Jami, ein berühmter Dichter aus dem 9. Jahrhundert nach Hijra, erwähnt in dem Die Geschichte von Layla und Majnun die Verschleierung einer Frau als großes Privileg für ihn. Lailis Eltern raten ihr und fordern sie zur Bedeckung und Selbstkontrolle auf. (ebd.)

Verschleierung und Keuschheit gibt es nicht nur im Iran und im Islam, sondern wird auch in anderen Religionen auf die eine oder andere Weise thematisiert. Auch in der Bibel ist die Bedeckung von Frauen ein Thema. Paulus stellte in seinem Brief an die Korinther klar: „Ihr sollt aber wissen, dass Christus das Haupt des Mannes ist, der Mann das Haupt der Frau und Gott das Haupt Christi. Wenn ein Mann betet oder prophetisch redet und dabei sein Haupt bedeckt hat, entehrt er sein Haupt. Eine Frau aber entehrt ihr Haupt, wenn sie betet oder prophetisch redet und dabei ihr Haupt nicht verhüllt. Sie unterscheidet sich dann in keiner Weise von einer Geschorenen“. (1Kor, Kapitel 11, Verse 3-4).

Im Mittelalter und auch noch in späteren Epochen bedeckte die Kleidung europäische Frauen stärker, aber mit dem Beginn der Moderne und dem Anwachsen des Liberalismus und Säkularismus sowie der Zunahme der gesellschaftlichen Präsenz von Frauen wurde der Hijab aus christlichen Gesellschaften entfernt, allerdings gibt es sowohl unter Nonnen und Priestern als auch unter den Juden immer noch den Hijab und Gesetze zum Schutz der Privatsphäre von Frauen. Mit der Migration von Muslimen in diese Länder verbreitete sich der Hijab in den letzten Jahrzehnten in westlichen Gesellschaften. Der Umgang dieser Gesellschaften mit dem Hijab bestand zunächst aus Ablehnung und Widerstand und dies wich dann einer allmählichen Akzeptanz.

Der Westen betrachtete den Hijab unter muslimischen Migrantinnen und Arbeiterinnen zunächst als arabische oder türkische Kleidung und als Zeichen der Rückständigkeit. Mit der Verbreitung des Hijab unter jungen und gebildeten Mädchen und sogar bei europäischen und amerikanischen Frauen, die Muslime wurden, hat sich soziale Bedeutung geändert und er wurde eher als Symbol religiöser Identität und der persönlichen Entscheidung verstanden. Nach und nach ersetzte das politische das kulturelle Verständnis und der Hijab galt als Symbol der Konfrontation und des Widerstands gegen Demokratie und Säkularismus. Aber muslimische Frauen stellten ihn als eine Wahlmöglichkeit und Bestandteil der

Die Bedeutung und Semiotik der Verschleierung von Frauen in verschiedenen ...

Religionsfreiheit dar und forderten, dass dieses Recht in demokratischen Gesellschaften nicht ignoriert werden könnte.

Frau Watson glaubt in ihrem Artikel daran, dass die widersprüchliche und offensichtliche Tendenz von Frauen zum Thema Hijab im Westen im öffentlichen Arbeits- und Bildungsumfeld keine antifeministische Bewegung, sondern im Gegenteil eine Art „umgekehrter Feminismus“ - mit einer politischen und moralischen Implikation - ist. Das Recht, an öffentlichen Arbeits- und Bildungsstätten einen Hijab zu tragen, kann als Reaktion auf den westlichen säkularen Feminismus angesehen werden. (Watson, 2003)

Das politische Verständnis von Kleidung ist nichts Neues, in der Vergangenheit und auch heute nutzten politische Gegner und Kämpfer immer Kleidung und Kopfbedeckung als Protestform, doch verschleierte Frauen im Westen wollten, dass der Hijab nur als religiöse Angelegenheit betrachtet wird. In verschiedenen Gesellschaften wurden die sozialen Bedeutungen von Kleidung sogar mit sozialen Bewegungen in Verbindung gebracht. In den späten 1790er Jahren machten diejenigen, die die Hinrichtungen der Französischen Revolution überlebten, Mode zu einem Mittel des Protests. Diese Gruppe, die als „Unglaubliche“ und „Wunderfrauen“² bekannt wurde, befand sich in diesem Umfeld, als junge Menschen beschlossen, neue Kleidung und Sprachformen zu wählen: maskulin, stilvoll, erstaunlich oder unglaublich. Sie trugen lange Zöpfe. Sie trugen kurze Mäntel mit großem Kragen und Krawatten. Frauen traten auch mit neuen Frisuren und Hüten auf. Ihr Protest forderte die erste französische Republik heraus. Während die meisten von ihnen den Kleidungsstil dieser protestierenden Männer und Frauen als unmoralisch betrachteten, äußerten sie sich politisch durch Satire und Humor. (Nasiri, 2020)

Die Massenproduktion von Baskenmützen³ begann im 19. Jahrhundert in Spanien und Frankreich, wobei die Mütze noch immer mit diesen Ländern in Verbindung gebracht wird. Baskenmützen werden als Teil der Uniform vieler Militär- und Polizeieinheiten auf der ganzen Welt sowie von anderen Organisationen getragen. Das „Beret“ oder „Baret“ ist Teil des uralten Stereotyps des Intellektuellen, Filmregisseurs, Künstlers, „Hipsters“, Dichters, Bohemiens und Beatniks. Der Maler Rembrandt und

2. Incroyables und Merveilleuses.

3. Beret.

Die Bedeutung und Semiotik der Verschleierung von Frauen in verschiedenen ...

der Komponist Richard Wagner trugen u.a. derartige Mützen. In den 1960er Jahren übernahmen mehrere Aktivistengruppen die schwarze Baskenmütze. Dazu gehörten die Provisorische Republikanische Armee Irlands, die 1966 gegründete Black Panther-Bewegung in den Vereinigten Staaten und mehrere andere Organisationen, wie in den 1960er Jahren, als Kuba politische und soziale Veränderungen erlebte. Che Guevara, einer der revolutionären marxistischen Führer Kubas, trug während einer Rede - neben dem Revolutionsführer Fidel Castro - eine Baskenmütze und kämpfte gegen das damalige kubanische Regime. (Kilgour, 1958)

Alles begann im Jahr 1948, als T-Shirts hauptsächlich als Herrenunterwäsche verwendet wurden. Der US-Präsidentenwahlkampf 1948 war ein Wendepunkt für Slogan-T-Shirts. T-Shirts waren schlicht, aber für die Menschen war es ziemlich revolutionär, sie so zu tragen, als wären sie eine eigenständige Kleidung. 1983 brachte die Modedesignerin Katharine Hamnett ihr berühmtes T-Shirt mit dem Titel „Choose Life“ auf den Markt. Auf die Frage nach der Bedeutung dieses Slogan-T-Shirts erklärte Hamnett: „Dies ist der Hauptgrundsatz des Buddhismus. Meine Schwester hat mich damit bekannt gemacht. Wir dachten, wir würden die Welt verändern!“ (Delkhoshian, 2023)

Claudia Müller untersucht in ihrem Buch „The Timeline of World Costume“ die Kleidung der Menschen im Zeitraum von 3.000 v. Chr. bis 2.000 Jahre n. Chr.. In diesem Buch wird aufgezeigt, dass die Kleidung im Laufe der Geschichte viele verschiedene Funktionen hatte, darunter kulturelle, künstlerische, soziale und sogar politische.

Nach Brians Modell basiert jede soziale Handlung auf vier konzeptionellen Hauptebenen, nämlich auf sozialer Aktivität⁴, sozialen Normen⁵, Grundbedeutungen⁶ und Grundkonzepten⁷. Demnach ist das Tragen des Hijab eine soziale Handlung, die ihre eigenen symbolischen Werte haben muss, und diese basiert auf ihren eigenen Werten und Überzeugungen. Das heißt, dass eine bescheidene Frau in ihrer Kleidung und ihrem Charakter den Wert weiblicher Würde und Keuschheit zeigen sollte, und dieser basiert auf dem Glauben an Gott und seine Gebote. (Mahboubi Manesh, 2008).

4. Social Practice.

5. Social Rules.

6. Constitutive Meaning.

7. Basic Notion.

Die Bedeutung und Semiotik der Verschleierung von Frauen in verschiedenen ...

Ruby veranschaulicht in seinem Artikel "Listening to the voices of hijab" die Art und Weise, wie muslimische Einwandererinnen in Kanada den Hijab wahrnehmen und ihn mit unterschiedlichen Bedeutungen assoziieren. Der Artikel zeigt eine Lücke zwischen dem vorherrschenden Verständnis des Hijab als Symbol der Unterdrückung muslimischer Frauen und dem selbstgeäußerten Gefühl, der an der Studie teilnehmenden Frauen, dass das Tragen des Hijab, eine positive Erfahrung in ihrem Leben sei. (Ruby, 2006)

1. Der Hijab als ein Symbol für oder gegen die Freiheit⁸

Eines der Themen im Bereich der Semantik ist der Hijab als Ausdruck der persönlichen Freiheit. Frauen, die Hijab tragen, betrachten dies oft als ihre Entscheidung, die auf ihrem religiösen Glauben basiert, und sie betrachten dies nicht als Einschränkung ihrer Freiheit. Sie glauben, dass eine muslimische Frau ihren wahren Wert durch den Hijab erkennt. Demnach fühlt sich die Frau unabhängig und sicher und kann mit dem Hijab ihre soziale Rolle leichter erfüllen.

Andere betrachten dagegen den Hijab als ein Hindernis für die Freiheit, da er Frauen demzufolge daran hindert, an bestimmten sozialen, künstlerischen und sportlichen Aktivitäten teilzunehmen. Darüber hinaus sei der Hijab ein Zeichen männlicher Dominanz, welche die Frauen mit dem Tragen akzeptieren würden.

In Frankreich wurde der Hijab in Schulen verboten. Im Aufsatz wird eines der Motive hinter dem jüngsten Verbot des Tragens muslimischer Kopftücher (Hijab Fußnote 1) in französischen Schulen erörtert: der Glaube, dass es die Emanzipation muslimischer Mädchen von religiöser und patriarchalischer Unterdrückung, unterstützt. In der Fußnote 2 wird im ersten Abschnitt ein Republikaner vorgestellt. Ein perfektionistisches Argument für das Verbot, basierend auf aufklärerischen Annahmen über progressiven, säkularen Rationalismus, Erziehung zur Autonomie und Kritik an der vormodernen, patriarchalischen Natur des Islam. (Laborde, 2006)

Welche Auffassung richtig ist, sollte von den Frauen entschieden werden. Eine Frau sollte eine bewusste Entscheidung treffen und dies als eine Möglichkeit ansehen, besser und spiritueller zu leben, wobei es sich

8. Hijab is Not a Symbol of Freedom, <https://areomagazine.com/2021/11/29/hijab-is-not-a-symbol-of-freedom/>

Die Bedeutung und Semiotik der Verschleierung von Frauen in verschiedenen ...

anders verhält als bei einer Frau, die aufgrund der Auferlegung durch Männer oder sozialer Traditionen in traditionellen Gesellschaften den Hijab angenommen hat. Zur Zeit des Propheten, als die Verse im Hinblick auf den Hijab offenbart wurden, waren die Frauen stolz darauf, weil sie die gesellschaftlichen Grenzen nicht verstanden, und mit dem Hijab wurden sie als freie Frauen - und nicht als Sklavinnen - anerkannt. Als muslimische Frauen wurden sie mit bestimmten Rechten ausgestattet, die in der Zeit der Unwissenheit sowohl jüdischen als auch christlichen arabischen (und sogar anderen) Frauen vorenthalten wurden. Die Frauen betrachteten den Hijab in der Anfangszeit des Islam als im Einklang mit der Verwirklichung der Frauenrechte stehend und als eine Revolution für die Frauen, weshalb sie den Hijab als ein Synonym für die wirkliche Freiheit der Frauen von der Kommerzialisierung und Versklavung (Warenfetischismus) durch Männer ansahen. Heutzutage möchten junge muslimische Frauen im Westen den Hijab häufig als Symbol ihrer religiösen Identität tragen, sofern sie in europäischen Gesellschaften nicht diskriminiert werden. Als die Europäische Kommission 2014 auf ihrem Plakat eine Frau mit einem Hijab veröffentlichte und die Gesellschaften dazu ermutigen wollte, die Religionsfreiheit zu respektieren, gab es dagegen Widerstand und einige Leute nannten es bedauerlich und kritisierten, dass das Symbol des Hijab verwendet wurde, welches in den islamischen Ländern als ein Mittel zur Unterdrückung und Gewalt gegen Frauen gelten würde.



2. Der Hijab als ein Symbol der islamischen Identität⁹

Muslimische Frauen betrachten den Hijab oft als ein Symbol, um ihre islamische Identität auszudrücken. Sie wollen in der Gesellschaft nicht wegen ihrer Schönheit wahrgenommen werden, sondern wegen ihrer Fähigkeiten und ihrer Weiblichkeit. Sie haben eine neue Identität und Definition von Weiblichkeit, die sich stark von der feministischen Definition unterscheidet. Der Feminismus betrachtet den Hijab als ein Mittel zur Kontrolle des Körpers einer Frau. Eine muslimische Frau hingegen betrachtet ihn als Mittel zur Kontrolle von Männern und Vermeidung von sexuellen Übergriffe auf Frauen. Sie wollen ihre Identität nicht über Körper- und Selbstdekoration oder ihre Sexualität definieren, sondern ihre Identität besteht darin, menschlich zu sein. Sie versuchen immer noch, ihre Identität als muslimische Frauen auszudrücken und gehören gleichzeitig zur islamischen Kultur ihrer eigenen Gesellschaft. Muslimische Frauen im Westen versuchen, ihre religiöse Identität nicht zu vergessen und sie an die nächste Generation weiterzugeben, indem sie Hijab tragen und sich mit Moscheen verbinden. In der islamischen Gemeinschaft könnte die Geschichte anders sein. Neben der islamischen Identität respektieren Frauen auch ihre ethnische Identität und Stammeszugehörigkeit, und ihre Kleidung ist auch ein Ausdruck ihrer Kultur - ebenso wie sie religiös ist. Genauso wie manche Frauen in islamischen Gesellschaften versuchen, in eine moderne Welt einzutreten und sich aus den traditionellen, religiösen und manchmal radikalen religiösen Schichten zu distanzieren. Tatsächlich leugnen sie zwar nicht ihre islamische Identität, aber sie sind gegen die offizielle Religiosität oder traditionen.

3. Der Hijab als ein Symbol für Keuschheit und Selbstbestimmung¹⁰

Was unter muslimischen Frauen aller Zeiten in Bezug auf den Hijab oder der Verschleierung allgemein bekannt ist, ist der Hijab als Symbol für Keuschheit und Scham. Frauen sind sicher, weil es im Islam ein Konzept der Scham gibt, nach dem im Sozialverhalten auf Etikette zu achten ist und dass nicht überall alles erlaubt ist. In der islamischen Gesellschaft wird nicht als soziale Norm vorgegeben, sexuelle Affären zu haben; Nacktheit oder unangemessene Kleidung, die eine Frau halbnackt zeigt oder sie der Lust

9. <https://faith.consulting/blog/hijab-symbol-identity>

10 . <https://bangsamoro.gov.ph/news/latest-news/hijab-a-symbol-of-modesty-empowerment-for-muslim-women/>

Die Bedeutung und Semiotik der Verschleierung von Frauen in verschiedenen ...

von Männern aussetzt, gilt in der muslimischen Gesellschaft als inakzeptabel. Trotz des Einflusses der westlichen Kultur bzw. der „kulturellen Moderne“ sowie veränderter Einstellungen ist dies nach wie vor nicht üblich, die islamische Kultur wird immer noch als die dominierende Kultur angesehen. Frauen bleiben aus diesem Grund möglicherweise manchen gesellschaftlichen Rollen fern, aber in einigen Ländern wollen muslimische Frauen andere Frauen stärken und die Diskriminierung verschleierter Frauen beseitigen. Es sollte beachtet werden, dass die Reduzierung von Frauen auf ein Sexualobjekt das Thema Hijab wichtiger machen kann, als es ist, und dies als die Grundlage für sexuelle Unterdrückung dargestellt wird. Aus diesem Grund kommt es auf die Stellung der Frau als Mensch und auf die Verwirklichung der sozialen Gerechtigkeit an.

4. Der Hijab als ein Symbol der Unterdrückung¹¹

Der Hijab ist in der westlichen Kultur - und sogar unter muslimischen Intellektuellen und einigen islamischen Feministinnen - ein Symbol für die Unterdrückung des weiblichen Geschlechts in patriarchalen Gesellschaften. Diese Haltung hat dazu geführt, dass in westlichen Gesellschaften die Angst vor dem Islam verstärkt worden ist. Dabei geht es um eine Angst vor dem Islam, nach der den Frauen unter dem Vorwand des Hijab - als Beispiel werden dabei oft die Taliban angeführt - gesellschaftliche Teilhabe und Rechte entzogen wird. Ob und wie stark der Hijab wirklich zu einer Unterdrückung des weiblichen Geschlechts geführt hat, verdient eine Untersuchung, aber die Nacktheit und Kommerzialisierung des weiblichen Körpers in der westlichen Kultur hat Frauen nicht von der Unterdrückung befreit und ihre Menschenrechte nicht verwirklicht. Dies muss untersucht werden, jedoch ist dies nicht das Thema dieses Artikels.

Asra Nomani glaubt, dass es im Islam keine Vorschrift gibt, den Hijab zu tragen. Sie glaubt, dass der Islam authentisch feministisch ist und dass die Macht der Männer dem Islam zufolge bekämpft werden sollte und dass Frauen nicht aufgrund möglicher Versuchungen von Männern in Häusern oder Ecken von Moscheen abgedrängt werden sollten. Sie ist eine Befürworterin des „Gender-Dschihad“ und betrachtet die Abschaffung des Hijab als Hauptkampffeld dieser Front. Sie gibt außerdem an, dass laut einer in Ägypten im Jahr 2008 durchgeführten Studie verschleierte Frauen

11. <https://theconversation.com/the-hijab-is-not-a-symbol-of-gender-oppression-but-those-who-choose-to-wear-it-risk-islamophobia-178454>.

Die Bedeutung und Semiotik der Verschleierung von Frauen in verschiedenen ...

viel häufiger sexuell belästigt werden würden (Nomani, 2011). Amina Wadud diskutiert in ihrem Buch mit dem Titel „Gender Jihad“¹² auch das wichtige Thema muslimischer Frauen in islamischen Gesellschaften und erklärt, dass islamische Gesellschaften mit Geschlechtergerechtigkeit beginnen sollten, wenn sie soziale Gerechtigkeit erreichen wollen. Für sie ist der Hijab kein Zeichen von Identität oder Kultur, auch ist das Tragen für sie keine religiöse Aufgabe, obwohl sie selbst den Hijab schon seit langem trägt. (Wadud, 2007:176)

Sie unterscheidet zwischen dem „Hijab des Zwangs“ und dem „Hijab der Wahl“ und nennt Ersteren den „Hijab der Unterdrückung“ und letzteren den „Hijab der Befreiung“. (Ebd., 220) In der Einleitung des Buches stellt sie fest, dass „die Leser von „Inside Gender Jihad“ .. auf eine intensive intellektuelle, wahre und spannende Reise mitgenommen [werden], die nicht nur die Probleme, mit denen Muslime heute konfrontiert sind, oder die vielen geschlechtsspezifischen Ungerechtigkeiten, die zeitgenössische Konzepte des islamischen Glaubens befeuern, betrifft, sondern auch die vielen Formen unerträglicher Unterdrückung, einschließlich von Rassismus, Vorurteilen, religiöser Intoleranz und wirtschaftlicher Ausbeutung - all dies ist zu unerschöpflichen Ursachen menschlichen Leids in unserer Welt geworden. Ebd. 7) Geschlechtergerechtigkeit zielt darauf ab, alle öffentlichen und privaten Ungerechtigkeiten gegenüber Frauen in allen Aspekten der Arbeitswelt und der Politikgestaltung zu beseitigen. (ebd., 10)

Nach der Auffassung des Autors dieser Zeilen geht eine Person, die sich zur Unterwerfung unter Gott verpflichtet, einen Bund der moralischen Entscheidungsfreiheit und Autonomie ein. Der göttliche Bund, den Gott den Menschen angeboten hat, erfordert ein unerschütterliches Engagement für Gerechtigkeit, Ehrlichkeit, Wahrhaftigkeit und Widerstand gegen jede Art von Tyrannei und Unterdrückung. Wenn wir die Diskussion anders darstellen wollen, so sollten wir uns fragen: Bedeutet der Hijab Befreiung oder Entfremdung? Die Befürworter des Hijab sehen darin ein Mittel, um sich von der Kommerzialisierung des weiblichen Körpers und dem Zwang zur Selbstdecoration zu befreien. Tatsächlich ändert der Hijab diese Situation, denn eine Frau braucht sich nicht nur um Schönheit und Aussehen kümmern, um in der Gesellschaft gesehen zu werden, und sie braucht nicht nach den Wünschen von Männern und Vermögensbesitzern

12. Inside the gender jihad: women's reform in Islam.

Die Bedeutung und Semiotik der Verschleierung von Frauen in verschiedenen ...

zu handeln. Feministinnen betrachten den Hijab als anti-emanzipatorisch und als Symbol der Entfremdung. Dies gilt jedoch eher für Situationen, in denen Frauen den Hijab nicht tragen wollen, aber aufgrund des Drucks von Regierungen und Traditionen dazu gezwungen werden. Tatsächlich verurteilen Feministinnen jedes aufgezwungene Verhalten, das nicht auf dem Prinzip des Rechts auf Wahl und Freiheit basiert. Sie betrachten den Hijab nicht als eine Entscheidung einer muslimischen Frau, sondern vielmehr als eine Pflicht, die zu göttlicher oder sogar sozialer Bestrafung führen kann, wenn sie ihn nicht tragen. Bei all dem sollte beachtet werden, warum muslimische Frauen immer als Frauen angesehen werden, die unter der Unterdrückung des Patriarchats stehen, obwohl es auch sehr mächtige muslimische Frauen gibt. B. S. Sherin zeigt auf, wie Liberale, indem sie darauf bestehen, dass eine Frau zwischen ihrem Glauben und ihrer feministischen Identität wählen muss, eine falsche Dichotomie durchsetzen, die auf einem angeblich Antagonismus zwischen Modernismus und Religion basiert. Sie argumentiert, dass die verschleierte muslimische Frau ursprünglich eine westlich-koloniale Fantasie war, aber nun ironischerweise ausgerechnet Feministinnen diese Fantasie unter dem Deckmantel der „Rettung muslimischer Frauen“ unabsichtlich aufrechterhalten. (Nambudiri, 2023) Sudha Nambudiri glaubt, dass die Idee, dass muslimische Frauen immer Opfer waren, nicht zutreffend ist. Was noch schlimmer ist, ist, dass Feministinnen nur auf Hijab und Religion fixiert sind, anstatt sich mit den sozialen und politischen Faktoren in Gesellschaften zu befassen, die dazu geführt haben, dass der Intellekt der Frauen nicht entsprechend zur Geltung gelangt. Warum werden muslimischen Frauen in der indischen Gesellschaft viele Dinge vorenthalten? Haben Feministinnen dieses Problem angesprochen? Im Kontext des US-Kriegs gegen den Terror war die von weißen liberalen Feministinnen in den USA angeführte Kampagne „Save Afghan Women“ eine Mission, um die politischen Interessen der USA in der Region zu rechtfertigen. Lila Abu Lughod weist auf die Ironie hin, „Frauen retten“ zu wollen und gleichzeitig eine Nation zu zerstören und zu bombardieren. Daher spielt diese intensive Sorge um die Erlösung muslimischer Frauen und die Sorge um die Rechte muslimischer Frauen oft eine Rolle in der Agenda, die durch die chaotische politische Hierarchie und die Dominanz des westlichen Imperialismus über arme Länder vorgegeben wird. (ebd.)

All diese Diskussionen zeigen, wie sehr die Bedeutung des Hijab von der Religion, der Kultur oder dem sozialen oder politischen System der

Die Bedeutung und Semiotik der Verschleierung von Frauen in verschiedenen ...

Gesellschaft beeinflusst werden kann. In religiösen Systemen kann der Hijab bspw. nicht nur aus individueller und sozialer Sicht, sondern auch aus politischer Sicht betrachtet werden. Im Laufe der Geschichte war die islamische Rechtsprechung gegenüber Frauen restriktiv, wobei sie sich ganz offenbar von den im Koran und in den Hadithen des Propheten des Islam vorgeschlagenen Prinzipien entfernt hat. Die Geschichte des Islam ist voller Beispiele für die Präsenz von Frauen in der sozialen und politischen Szene, und im Grunde ist die Rechtsprechung des frühen Islam voller Urteile, die die Beschränkungen der Zeit Jahiliya und sogar des Judentums und des Christentums ablehnen. Die Frauen wurden aber in der islamischen Geschichte - ab der Zeit der abbasidischen Kalifen - nach und nach immer mehr aus der Gesellschaft ausgeschlossen: „Die Unterwerfung von Frauen im Rechtssystem bedeutet, Subjekte mit bestimmten Verhaltensweisen und Handlungen hervorzubringen, die Psyche zu formen und zu organisieren, Menschen mit besonderen Wünschen und Sehnsüchten zu schaffen. Beispielsweise hat eine verschleierte Frau einen bestimmten Lebensstil, ein bestimmtes Verhalten, eine bestimmte Position in der Gesellschaft und in der Hierarchie von Macht und Würde sowie Bedürfnisse, Gebote und Verbote sowie Wünsche, die von Juristen als normal definiert werden. Dieser Gehorsam gegenüber der Rechtsprechung bedeutet Gehorsam gegenüber den Juristen und Männern.“¹³

In dem Buch „The Construction of Gender in Islamic Legal Thought and Strategise for Reform“ versucht Ziba Mirhosseini, die Rechtsgeschichte des Islam mit den traditionellen Diskursen zu vergleichen, die Frauen als sexuelle und nicht als soziale Wesen betrachten würden - entsprechend den in den relevanten Diskursen vertretenen Ansichten. Die Verfasserin akzeptiert weitgehend die Ungleichheit der Geschlechter und stellt den Diskurs über die Gleichstellung von Männern und Frauen in Frage. Der neotraditionelle Diskurs, der sich angesichts der Moderne formierte, eine Gleichstellung der Geschlechter anstrebte und die Rechtsprechung mit neuen und reformistischen Rechtsauffassungen verband, erhebt den Anspruch, mit der modernen Welt vereinbar zu sein, sollte geteilt werden. Er sollte ihrer Auffassung nach geteilt werden. Als ersten Diskurs kann man ihrer Meinung nach das klassische islamische Recht bezeichnen, das bis zum Ende des 19. Jahrhunderts galt. In diesem Diskurs wurde dieses Recht an das patriarchalische Umfeld seiner Zeit angepasst und entfernte sich mit

13. <https://www.zeitoons.com/104366>.

Die Bedeutung und Semiotik der Verschleierung von Frauen in verschiedenen ...

der Zeit zunehmend von der Offenbarung, d.h. immer weiter von den Geboten des Korans, deren Ziel die rechtliche Gleichstellung von Mann und Frau ist. Sie glaubt, dass „Geschlechterrechte weder spezifisch, noch gegeben, noch absolut sind. Es handelt sich vielmehr um kulturelle und rechtliche Konstrukte, die beansprucht, ausgehandelt und verändert werden. Sie werden als Reaktion auf gelebte Realitäten, als Reaktion auf Machtverhältnisse in Familie und Gesellschaft, von denen produziert, die die aktuelle Situation aufrechterhalten oder verändern wollen.“ (Mir Hosseini, 2003: 2)

5. Das Narrativ vom Hijab als Symbol des Patriarchats und der Unterdrückung von Frauen¹⁴

Der Begriff des Patriarchats wird verwendet, um ein Machtssystem von sozialen Beziehungen, Werten, Normen und Verhaltensmustern in Gesellschaften darzustellen, das von Männern beherrscht wird. Demnach wird in patriarchalischen Gesellschaften die Autorität in einer Familie durch die Erbschaft männlichen Familienmitgliedern übertragen. In einer patriarchalischen Familie hat demzufolge der Vater die Herrschaft über alle Familienmitglieder.¹⁵ Männer haben in diesen Gesellschaften nicht nur das erste und letzte Wort in der Gemeinschaft, sondern sind auch die Herren und Gebieter der Frauen im häuslichen und familiären Umfeld. Der Begriff des Patriarchats wird von Max Weber verwendet, um das Machtssystem in traditionellen Gesellschaften darzustellen. In patriarchalischen Gesellschaften und in der Form einer Familie wird die Autorität durch die Erbschaft männlichen Familienmitgliedern übertragen. Islamische Gelehrte halten die Selbstdarstellung von Frauen für Männer für eine Stärkung der familiären und ehelichen Beziehungen, aber laut Feministinnen erwarten Männer von Frauen, dass sie schön und charmant sind, sich entsprechend kleiden oder schminken und Ähnliches. Alles in allem sind die Wege der Dominanz von Männern über die Frauen individuelle Aspekte. Radikale Feministinnen argumentieren, dass die Ehe eine Institution sei, die die anhaltende Unterdrückung von Frauen in wirtschaftlicher, finanzieller, rechtlich-politischer und emotionaler Hinsicht sicherstellt. Die Familie sei ein „kulturelles“ Format, durch das Männer ihre Rolle bestimmen wollen, weil sie die Familie als ihr „Eigentum“ betrachten würden. (Rad, 2008)

14. <https://theprint.in/yourturn/subscriberwrites-a-woman-wearing-hijab-is-seen-as-symbol-of-oppression-that-needs-to-be-emancipated/828632/>

15. <https://core.ac.uk/download/pdf/19918917.pdf>

Die Bedeutung und Semiotik der Verschleierung von Frauen in verschiedenen ...

Amina Wadud schreibt in der Einleitung des Buches „Inside the Gender Jihad“ Folgendes: „Leider erkennen unzählige muslimische Männer und Frauen nicht, wie vielfältig das Patriarchat gegen die Moral und den Islam ist.“ Viele Muslime und Nicht-Muslime seien nicht sensibel genug für die Tatsache, dass das Patriarchat tyrannisch und moralisch beleidigend ist (Ebd., 6). Sie glauben, dass das Patriarchat religiöse Instrumente nutzt und nach und nach die Theokratie ersetzt. Es besteht kein Zweifel daran, dass es auch in der Geschichte des Islam - wie in vielen anderen Gesellschaften zu verschiedenen Zeiten - eine Herrschaft des Patriarchats gegeben hat, jedoch ist der Hijab eine religiöse Anordnung, die dazu beitragen kann, Frauen in der Gesellschaft zu schützen und Keuschheit in der Gesellschaft zu entwickeln sowie die Bindung zwischen Mann und Frau zu stärken. Es gibt viele Männer, die sich in der Familie patriarchalisch verhalten und deren Frauen keinen Hijab tragen. Es stimmt nicht, dass es überall dort, wo es ein Patriarchat gibt, auch einen Hijab gibt. Die ideale islamische Familie ist eine Familie mit zwei unterschiedlichen Geschlechtern - eine Familie, in der beide Geschlechter gemeinsam ihre Pflichten erfüllen.

Fazit

Der Hijab als Kleidungsstück, das heute für muslimische Frauen zum Symbol geworden ist, hat aufgrund des Verständnisses unterschiedlicher Bedeutungen unterschiedliche Interpretationen erfahren. Oft war die Definition dieser Bedeutung und Botschaft nicht die Absicht des jeweiligen Individuums, jedoch wird die Botschaft im sozialen Kontext in Bezug auf Kultur und Gesellschaft produziert. Die gegensätzlichen Bedeutungen, die Befürworter und Gegner dem Hijab geben, haben die Debatte zu einer herausfordernden Angelegenheit gemacht. Der Hijab, der in den frühen Tagen des Islam die Würde und soziale Ehre muslimischer Frauen schützte, und die Frauen akzeptierten ihn, um in der arabischen Gesellschaft, in der Frauen (insbesondere Sklavinnen) keinen guten Status innehatten, mehr Respekt zu erlangen, wurde in den späteren Epochen allmählich als eine Einschränkung empfunden. Darüber hinaus wurde er noch als Symbol des Patriarchats angesehen. Dies muss untersucht werden und es sollte im Zusammenhang mit den sozialen und kulturellen Strukturen dieser Zeit untersucht werden. Der Hijab als Bedeckung einer muslimischen Frau ist in islamischen Gesellschaften etwas ganz anderes als im Westen und hat unterschiedliche Bedeutungen hervorgebracht. Diese unterschiedlichen Bedeutungen verstärkten sich mit dem Einfluss der Mode auf den Hijab in verschiedenen sozialen Schichten. Die modernen sozialen Schichten

Die Bedeutung und Semiotik der Verschleierung von Frauen in verschiedenen ...

muslimischer Frauen versuchen, durch das Tragen neuer Hijab-Modelle eine neue Bedeutung des Hijab für die moderne muslimische Frau zu schaffen. Im Westen wurde der Hijab mit der Migration der Muslime unterschiedlich interpretiert - von einer Kleidung zum Ausdruck der Identität bis hin zu einer politischen Bewegung gegen Säkularismus und Westliche Kultur und Sexismus.

Literatur

Baudrillard, Jean (2014) *Consumer Society: Myths and Structures*.

Übersetzt von Pirouz Yazidi. 3. Aufl. Teheran.

Coser, Lewis Alfred (2013) *Das Leben und die Gedanken großer Soziologen*. Übersetzt von Mohsen Solasi. Teheran: Wissenschaftliche Veröffentlichung.

Delkhoshian, Mojtabi (2023) *Politische T-Shirts, die die Welt im Sturm eroberten*,

تی شرت های سیاسی که دنیا را طوفانی کرد - مدوپد (modopod.ir)

François Gendron (Préf. Albert Soboul) (1979) *La Jeunesse dorée: épisodes de la Révolution française*, Presses de l'Université du Québec, In-8°, XIV-448, pp. 291-293

Ghaibi, Mehr Asa (2006) *Achttausend Jahre iranische Bekleidungs-geschichte*. Übersetzt von Manouchehr Ghaibi, Hirmand Publications. Teheran

Ibn Manzoor, Muhammad bin Mukaram (1414 n.d.H.) *Lisan al-Arab*, Dar Sadir 3. Auflage, Bd. 1, S. 298, Artikel „Hojob“. Beirut. In: <https://lib.efatwa.ir/40707/1/1>

Ijtihadi, Mustafa, et. (2004) *Encyclopedia of Iranian Women*. Teheran, Persische Enzyklopädie-Stiftung.

Ismail Al-Moghaddam و Mohammad Ahmed (2007) *Odeh al-Hijab*. Dar Tayiba (Verteilung von Dar Al-Safwa). 10. Auflage. In: <https://almukaddem.com/ar/1686>

Jalilpour, Zia (1968): *Iranische Damenbekleidung von den frühesten Zeiten bis zum Beginn der Pahlavi-Dynastie*, Veröffentlichungen des Ministeriums für Kultur und Kunst, Teheran. Url: <https://shorturl.at/boqxY>

Javadi Yeganeh, M.R., & Kashfi, S.A. (2008) *The Seiotic System of Clothing*. *Women's Strategic Studies (Ketabe Zanan)*, 10 (38), 62-87.SID.

- Karam Habibpour Gatabi, Zarnosh Babaei Hemmati, (2016) Conspicuous Consumption of Shopping among Families in Tehran City (Case Study: 1, 7 & 19 Regions). *Womens Strategic Studies*, 19 (73), 95. magiran.com/p1696593
- Kilgour, Ruth Edwards (1958) *Ein Festzug antiker und moderner Hüte*. R. M. McBride Company.
- Laborde, Cécile (2006) *Female Autonomy, Education and the Hijab*, *Critical Review of International Social and Political Philosophy*, Volume 9, Issue 3, Pages 351-377, In: <https://doi.org/10.1080/13698230600900909>
- Le Breton, David (2022) *Anthropologie (Soziologie (des Körpers)*. Übersetzt von Nasser Fakuhi, 3. Auflage.
- Mahboubi Manesh, H. (2008) A Social Analysis of Hijab. *Women's Strategic Studies (Ketabe Zanan)*, 10 (38), 88-134. SID. <https://sid.ir/paper/93972/en>
- Ganji, Mehdi, Amirmasoud Amirmazaheri, Mehdi Labibi, (2021) Discourse struggles in the field of women body manipulation and representation. *Journal of Social Problems of Iran*, 11(1), 233-256. <http://noo.rs/bjjR0>
- Mir Hosseini, Z. (2003) Die Konstruktion des Geschlechts im islamischen Recht: Gedanken und Reformstrategien. *Hawwa*, 1(1), 1-28. <https://doi.org/10.1163/15692078-00101002>
- Nambudiri, Sudha (2023) Der Hijab ist eine Befreiung vom Schönheitsmythos des Kapitalismus., In: <https://timesofindia.indiatimes.com/blogs/tracking-indian-communities/the-hijab-is-a-liberation-from-capitalisms-beauty-myth/>
- Nasiri, Taranj (2020) Die Beziehung zwischen Mode und Protest im Laufe der Geschichte, unter: <https://www.brandkade.com/Fa/Magazin/Details/11829>
- Nomani, Asra (2011) Interview: „Gender Jihad“ im Dienst der Frauenrechte.
- Rad, Parisa (2008): Patriarchat, feministische Sackgasse, eine Reflexion über das Verhältnis und die Beziehung zwischen Frauen und Männern. *Hoor Magazine*, 27.

Die Bedeutung und Semiotik der Verschleierung von Frauen in verschiedenen ...

- Ruby Tabassum F. (2006) Listening to the voices of hijab, *Women's Studies International Forum*, Volume 29, Issue 1, Pages 54-66, In: <https://doi.org/10.1016/j.wsif.2005.10.006>
- Thorstein, Veblen (2004) *Theorie der feinen Leute*. Übersetzung von Farhan Ershad. Teheran: Ney Publishing.
- Wadud. Amina (2007) *Inside the Gender Jihad Women's Reform in Islam*. One World, Oxford.
- Watson, Helen (2003) *Women and Hijab*. *Women's Strategic Studies*, Bd. 20, <http://ensani.ir/fa/article/90749/%D8%B2%D9%86%D8%A7%D9%86-%D9%88-%D8%AD%D8%AC%D8%A7%D8%A8>
- Yaghobi, Hassan. (2018). Latency and privacy of women in Persian poetry. *Survey in Teaching Humanities*, 3 (9), 46-59. SID. <https://sid.ir/paper/269480/en>

Original Research Papers

A general overview of his romantic research on myths is presented. Then in detail his work on the translation of Firdowsi's Shanama is being analyzed.

Roland Pietsch¹

(PP.145-171)

Empfangen: 04.09.2023; Akzeptiert: 29.10.2023

Abstract English

Finally, the structure of his translation is being presented in a synopsis of all the 36 translated chapters of the epos. At the end reference is given by the important orientalist Hans Heinrich Schaeder in praise of Firdowsi poetry on the occasion of the Firdowsi millennium celebration which took place 1934 in Germany.

Keywords:

Joseph Görres, epos, Firdowsi's Shanama, Hans Heinrich Schaeder, Firdowsi millennium.

¹. Ludwig-Maximilian-Universität München, Deutschland

E-mail: roland.pietsch@t-online.de.

<https://doi.org/10.22034/spektrum.2023.194646>



Copyright © The Author(s);

This is an open access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License (CC-BY-NC: <https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/legalcode.en>), which permits use, distribution, and reproduction in any medium, provided the original work is properly cited and is not used for commercial purposes.

شاهنامه ایران

یوزف گورس و ترجمه‌ی شاهنامه‌ی ابوالقاسم فردوسی

رولاند پیچ¹

(صص 145 تا 171)

تاریخ دریافت: 2023/09/04؛ تاریخ پذیرش: 2023/10/29

چکیده

در این مقاله پس از مقدمه‌ای کوتاه درباره‌ی زندگی و آثار یوزف گورس (1848-1776) نگاهی کلی ناظر به پژوهش‌های اسطوره‌ای رومانتیک وی عرضه خواهد شد. پس از آن، کار وی برای ترجمه‌ی شاهنامه‌ی فردوسی در جزئیاتش تحلیل می‌گردد. در پایان ساختار ترجمه، وی با معرفی محتوای تمامی فصول 36 گانه‌ی حماسه توصیف و ترسیم می‌گردد. در انتهای این مقاله نیز تمجیدیه‌ی هاینریش شدر، شرق‌شناس برجسته‌ی آلمانی به مناسبت جشن هزاره‌ی فردوسی که در سال 1934 در آلمان برگزار شد، معرفی می‌گردد.

کلیدواژه‌ها

یوزف گورس، ترجمه، شاهنامه‌ی ابوالقاسم فردوسی، حماسه، هاینریش شدر.

1. دانشگاه ماکسیمیلیان مونیخ،

Original Research Papers
Das Heldenbuch von Iran
Josef Görres und seine Übersetzung von Abū'l Qāsim Firdousī
Šahnāma (Buch der Könige)

Roland Pietsch¹
(PP.145-171)

Empfangen: 04.09.2023; Akzeptiert: 29.10.2023

Deutsche Abstract

Nach einer kurzen Einführung in das Leben und Werk von Joseph Görres (1776-1848) wird ein allgemeiner Überblick über seine romantische Forschung zu Mythen gegeben. Danach wird sein Werk zur Übersetzung von Firdowsi's Shahnāma detailliert analysiert. Schließlich wird die Struktur seiner Übersetzung in einer Zusammenfassung aller 36 übersetzten Kapitel des Epos vorgestellt. Am Ende wird auf den wichtigen Orientalisten Hans Heinrich Schaeder verwiesen, der anlässlich der Firdowsi-Millennium-Feier im Jahr 1934 in Deutschland die Poesie von Firdowsi lobte.

Schlüsselwörter:

Joseph Görres, Epos, Firdowsi's Shahnāma, Hans Heinrich Schaeder, Firdowsi-Millennium.

¹ Ludwig-Maximilian-Universität München, Deutschland

E-mail: roland.pietsch@t-online.de.

<https://doi.org/10.22034/spektrum.2023.194646>



Copyright © The Author(s);

This is an open access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License (CC-BY-NC: <https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/legalcode.en>), which permits use, distribution, and reproduction in any medium, provided the original work is properly cited and is not used for commercial purposes.

Das iranische Epos *Šāhnāma* (Buch der Könige), das der persische Dichter Abū'l Qāsim Firdousī (940-1020) in 35 Jahren niedergeschrieben hat, ist eines der berühmtesten und bedeutendsten Werke der Weltliteratur. Dieses Epos hat Joseph Görres in seine Suche nach dem Ur-Mythos, der das eigentliche Ziel der romantischen Mythenforschung war, mit einbezogen, weil er der Auffassung war, in diesem Werk Spuren der ältesten Menschheitsüberlieferungen zu finden. Diese Auffassung war für ihn zugleich Beweggrund, dieses Werk ins Deutsche zu übersetzen. Bevor im Folgenden seine Arbeit an der Übersetzung betrachtet wird, werden einige kurze Angaben zu seinem Leben und Werk gemacht.

1. Leben und Werk von Josef Görres¹

Joseph Görres wurde am 25. Januar 1776 in Koblenz als Sohn eines Holzhändlers geboren. Nach dem Besuch des Gymnasiums in Koblenz von 1785 bis 1793, wo er durch aufklärerische Einflüsse von Seiten der Lehrer der katholischen Kirche entfremdet wurde, bildete er sich autodidaktisch in Medizin, Naturwissenschaften und Geschichte aus. 1794 wurde er nach dem Einzug der französischen Revolutionstruppen zum Wortführer der deutschen Jakobiner und publizierte in zwei von ihm gegründeten Zeitschriften entsprechende politische Artikel. 1799 hielt er sich im Auftrag von Koblenzer Bürgern in Paris auf, um beim Ersten Konsul Bonaparte Beschwerde gegen die Übergriffe französischer Soldaten einzulegen, scheiterte aber. Tief enttäuscht von den Verhältnissen in Paris distanzierte er sich von seinen revolutionären Aktivitäten und gab seine publizistische Tätigkeit auf. Von 1800 bis 1805 unterrichtete er als Physiklehrer an der Sekundärschule in Koblenz und heiratete Katharina von Lassaulx. Von 1802 an widmete er sich physiologischen, naturphilosophischen und literarischen Studien. 1806 wurde er als Privatdozent an die Universität Heidelberg berufen, wo er Vorlesungen über Physik, Physiologie, Philosophie, Ästhetik und altdeutsche Literatur hielt. In dieser Zeit schloss er mit den Dichtern Achim von Arnim, Clemens Brentano, den Gebrüdern

1 . Vgl. Joseph Görres, *Gesammelte Schriften, Erg.-Bd. 2, Görres-Bibliographie. Verzeichnis der Schriften von und über Johann Joseph Görres (1776-1848) und Görres-Ikonographie*, Bearbeitet von Albert Portmann-Tinguely, Paderborn, München, Wien, Zürich 1993; Ferdinand Schöningh, Monika Fink-Lang, Joseph Görres. *Die Biografie*, Paderborn 2013, Schöningh.

Grimm und dem Mythenforscher Friedrich Creuzer Freundschaft und trat mit anderen Vertretern der Romantik in Verbindung. Weil er nicht zum Professor berufen wurde, kehrte Görres im Jahr 1808 wieder nach Koblenz in den Schuldienst zurück und betrieb zugleich ein intensives Studium aller ihm zugänglichen Mythen und Sagen. 1810 erscheint seine noch in Heidelberg begonnene *Mythengeschichte der asiatischen Welt*² zugleich mit dem ersten Band von Friedrich Creuzers *Symbolik und Mythologie der alten Völker*³. Nachdem er Persisch gelernt hatte, begann er das persische Nationalepos *Šahnāma* (Buch der Könige) ins Deutsche zu übersetzen. Daneben gab er 1813 die Schrift *Lohengrin ein altteutsches Gedicht*⁴, heraus, in dem er in der Einleitung über den Dichtungskreis des heiligen Grals handelte, sowie in verschiedenen Zeitschriften Aufsätze, die sich vor allem mit mittelalterlichen Epen, Sagen und Märchen beschäftigen. Von 1814 an leitete er die Redaktion der Zeitschrift *Rheinischer Merkur*, in der er zahlreiche politische Artikel veröffentlichte. Im Jahr 1819 publiziert er in Koblenz sein Buch *Teutschland und die Revolution*⁵. Als er deshalb verhaftet werden sollte, flieht er im Oktober desselben Jahres über Frankfurt nach Straßburg und übersiedelte 1820 in die Schweiz. Im selben Jahr erscheint in Berlin seine Übersetzung *Das Heldenbuch von Iran aus dem Schah Nameh des Firdussi*⁶. In dieser Zeit wendete er sich wieder zur katholischen Kirche. Unermüdlich veröffentlichte Görres weitere Schriften und Aufsätze vor allem in der Zeitschrift *Der Katholik*. Am 20. August 1825 erging an ihn der Ruf auf den Lehrstuhl für Geschichte an der Universität München und am 31. Oktober 1827 wurde ihm von König Ludwig I. die ordentliche Professur für „Allgemeine und Literaturgeschichte“ in München übertragen. Görres hatte nie an einer Universität studieren können. Abgesehen von einem Freisemester hielt Görres regelmäßig Vorlesungen über Universalgeschichte und Mystik bis 1847, also bis in sein 72. Lebensjahr.

2. Joseph Görres, *Mythengeschichte der asiatischen Welt*, 2 Bde., Heidelberg 1810, Mohr und Zimmer.

3. Friedrich Creuzer, *Symbolik und Mythologie der alten Völker, besonders der Griechen*, 4 Bde., Leipzig und Darmstadt 1810-1812, Leske. Dieses Werk wurde von Willibald Kirfel 1942 im Rahmen von Görres' *Gesammelten Schriften (GS)* in Köln im Bachem Verlag als Band 5 neu herausgegeben.

4. Joseph Görres, *Lohengrin, ein altteutsches Gedicht*, Heidelberg 1813, Mohr und Zimmer.

5. Joseph Görres, *Teutschland und die Revolution*, Koblenz 1819, Hölscher.

6. Joseph Görres, *Das Heldenbuch von Iran aus dem Schah Nameh des Firdussi*, in zwei Bänden, Berlin 1820, Reimer.

Gleich nach seiner Ankunft in München bildete sich um ihn ein Freundeskreis, der Ende 1827 die Zeitschrift *Eos Münchener Blätter für Poesie, Literatur und Kunst* gründete, in der Schelling, Franz von Baader, Görres und andere ihre Beiträge publizierten. In den Jahren 1836 bis 1840 veröffentlichte Görres ein bedeutendes Werk über *Die christliche Mystik*⁷, das in der Folge in mehreren Auflagen erschien. In den 1838 gegründeten *Historische-politischen Blättern* veröffentlichte Görres seinen letzten unvollendet gebliebenen Aufsatz: *Die Aspecten an der Zeitenwende. Zum neuen Jahr 1848*⁸, in dem er vor einem neuen Tyrannen warnt: Dieser Tyrann hat drei Köpfe: Radikalismus, Kommunismus, Proletariat. Am 29. Januar 1848 ist Görres in München gestorben.

2. Wende zur romantischen Mythenforschung

Nach der Abkehr von seinen politisch publizistischen Aktivitäten beschäftigte sich Görres mit den Mythen der alten Welt. Abgesehen von vereinzelt Hinweisen, die bis ins Jahr 1802 zurückreichen, beginnt mit der Schrift *Glauben und Wissen*, die er 1805 veröffentlicht hat, seine eigentliche Mythenforschung. In dieser Schrift hat er erklärt, dass mit der Schöpfung die Uroffenbarung ins Licht tritt: „als unsere Zeit begann, da wurden die göttlichen Mysterien zum erstenmal gefeyert, da standen die Geschlechter auf in Gott, und aus ihm gieng die Welt und alles, was in ihr begriffen ist, die Substanzen und die Geister allzumal hervor, und traten in die Zeitlichkeit“⁹. Und der himmlische Vater sandte den ersten Menschen „höhere Wesen, Sonnengeborene, als Gespielen zu“¹⁰, die ihnen die Sprache und die Geheimnisse der Natur lehrten. Diesen paradiesischen Zustand haben die Menschen selber zerstört. „Nur in der hohen Mythe lebten die Göttlichen fort und wandelten unter den Sterblichen; in ihr ward das Andenken des goldenen Jugendalters aufbewahrt, und was die Himmlischen den Erdgeborenen lehrend mitgetheilt, die Wahrheit, war in ihre Allegorien eingehüllt, und der ganze offne Himmel in ihr abgespiegelt“¹¹. Es ist somit der Mythos, der einen Zugang zu dieser

7. Joseph Görres, *Die christliche Mystik*, 4 Bde., Regensburg 1836-1840, Verlag Joseph Manz.

8. Vgl. *Historisch-politische Blätter* 21 (1848), S. 1-34.

9. Joseph Görres, *Gesammelte Schriften (GS)* Bd. 3, Köln 1926, Verlag Bachem, S. 6.

10. Joseph Görres, *GS*, Bd. 3, S. 7.

11. Joseph Görres, *GS*, Bd. 3, S. 7.

Wahrheit ermöglicht. Der Mythos, den Görres als „das Geheimnis des Alls“¹² versteht, enthält alle Rätsel der Schöpfung. „Wie die Grundfesten der Erde auf den gewaltigen Urgebirgen ruhe, so ruht unser [ahnungsvolles] Wissen auf den einfach großen Überlieferungen, die wie Gebirge aus der alten, grauen Urwelt zu uns herüberziehen“¹³. Der Ursprung dieser Überlieferungen liegt für Görres im Osten, in Indien, deren Überlieferung der einen Urüberlieferung am nächsten ist. Diese war „ein Dienst und eine Mythe ... in uralter Zeit, es war eine Kirche und auch ein Staat und eine Sprache“¹⁴, denn am Anfang wirkt nur eine Gottheit „im Weltall, eine Religion auch nur herrscht in ihm, ein Dienst und eine Weltanschauung in der Wurzel, ein Gesetz und eine Bibel nur durch alle, aber ein lebendiges Buch wachsend wie die Geschlechter, und wie die Gattung ewig jung. Alle Propheten sind wie ein Prophet, aus einem Munde haben sie gesprochen, eine Sprache, obgleich in verschiedenen Dialekten, nur geredet“¹⁵. Görres hat in seiner großartigen *Mythengeschichte der asiatischen Welt*, die 1810 erschienen war, versucht, die Entwicklung von dieser uranfänglichen Einheit der Menschheit über die Länder der Erde in den Mythen der Völker von Osten nach Westen darzustellen. Ein kurzer Überblick über die von ihm untersuchten Mythenüberlieferungen soll dies veranschaulichen.

Mythenüberlieferungen

in China im Yi-king und in der Lehre des Konfuzius;

in Indien, im Wesentlichen in den Upanishaden und der Sankya-Lehre;

in China, Korea und Japan im ostasiatischen Buddhismus;

in China in den Lehren des Taoismus;

in Tibet und der Mongolei in den Lehren des Lamaismus;

in Hinter- und Vorderindien in den Lehren des Buddhismus;

in Vorderindien im Brahmanismus und Hinduismus;

12. Joseph Görres, GS, Bd. 3, S. 9.

13. Joseph Görres, GS, Bd. 3, S. 9.

14. Joseph Görres, GS, Bd. 5, S. 21.

15. Joseph Görres, GS, Bd. 5, S. 289.

in Nord- und Westasien und Europa bei tatarischen, mongolischen, skythischen und slawischen Völkern;

im Iran in der Religion Zoroasters;

im Zweistromland, Arabien, Babyloniens;

in Kleinasien bei Semiten und Hamiten;

in Ägypten, in Phönizien, Kanaan und Syrien;

in Palästina und im Alten Testament;

in der Verknüpfung kosmogonischer und welthistorischer Mythen in Iran, Babylon und Indien;

in Phrygien und Lydien;

im europäischen Norden und in der Edda¹⁶.

Görres hat mit seiner *Mythengeschichte der asiatischen Welt* dazu beigetragen, dass die Mythenforschung in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts in Deutschland einen Höhepunkt erreicht hat. Wilhelm Grimm schrieb in seinem Brief vom 1. November 1811 an Achim von Arnim, dass vor allem folgende drei Werke diesen Höhepunkt bilden: Johann Arnold Kanne, *Pantheum der ältesten Naturphilosophie, die Religion der Völker*¹⁷, Joseph Görres, *Mythengeschichte der asiatischen Völker*¹⁸ und Friedrich Creuzer, *Symbolik und Mythologie der alten Völker*¹⁹. Und diese Werke „sind etwas, wogegen kein anderes Volk in der Welt wird etwas aufweisen können“²⁰. In diesem Brief weist Wilhelm Grimm dann auf Görres und seine Arbeit an Ferdousīas *Shah Nameh* hin. Görres hatte bereits 1808 in der *Zeitung für Einsiedler* das Heldenepos von Ferdousī erwähnt hat: „Das königliche Buch Schach Nameh, in 60 000 Bereits oder Distichen von Ferdoussi im zehnten Jahrhundert nach alten Traditionen

16. Vgl. Willibald Kirfel in: Joseph Görres, GS, Bd. 5, Köln 1935, Verlag Bachem, S. XI.

17. Johann Arnold Kanne, *Pantheum der ältesten Naturphilosophie, die Religion aller Völker*, Tübingen 1811, Cotta.

18. Siehe Anm. 3.

19. Siehe Anm. 4.

20. Wilhelm Grimm an Achim von Arnim, 1. 11. 1811, in: Achim von Arnim und die ihm nahe standen, hrsg. von Reinhold Steig und Herman Grimm, Bd. 3, Stuttgart und Berlin 1904, Cotta, S. 159. Über Mythos und Sage bei Creuzer, Görres und Kanne siehe: Alfred Baeumler, *Das mythische Weltalter*, München 1965, Beck, S. 96-149.

und persischen Chroniken zusammen gedichtet, erzählend die Thaten der alten persischen Roth's (Recken) Heroen aus den ersten Dynastien, feyert besonders dort die beyden gepriesensten Helden des Orients Rostam und Asfendiar“²¹. Dieses Epos wollte Görres ins Deutsche übersetzen.

3. Görres und seine Arbeit an der Übersetzung von Firdousī Šāhnāma

Um Firdousī Šāhnāma lesen und übersetzen zu können, lernte Görres Persisch und übersetzte dann zwischen September 1811 und Mai 1812 große Teile dieses gewaltigen Epos ins Deutsche. Weil ihm dafür aber keine gedruckte Ausgabe zur Verfügung stand, benutzte er Handschriften, die ihm durch Vermittlung der Gebrüder Grimm von der Universitätsbibliothek in Göttingen nach Koblenz zugeschickt wurden. Die Handschriften gehören zur Sammlung von etwa 150 arabischen, persischen und türkischen Manuskripten des ehemaligen in russischen Diensten stehenden Generalstabsarztes Baron Georg Thomas von Asch (1729 -1807), die nach seinem Tod der Bibliothek übergeben wurde. Die Briefe von Görres an die Gebrüder Grimm und Achim von Arnim gewähren Einblicke in seine Arbeit an der Übersetzung. Im Brief vom 2. Juli 1810 schreibt er an Jacob Grimm: „Ich beschäftige mich seit einiger Zeit mit dem Studium der persischen Sprache. Haben Sie etwas dahin Einschlagendes in ihrer Bibliothek: z. B. Ousely's Persian Miscellanies Lond 1795“²². Nachdem Görres Ousely's Werk erhalten hatte, schreibt er am 4. Februar 1810 an Jacob Grimm: „Die Miscellanies aber sind mir nützlicher gewesen, kein Teufel kann ohne so etwas klug werden aus orientalischen Manuskripten. Nun möchte ich wissen, ob wohl der Shah Nameh aus der Göttinger Bibliothek, wo er in zwey Abschriften ist, auf Monathe zu erhalten wäre“²³. An Achim von Arnim schreibt er am 25. April 1811: „In all dem Lärm habe ich in Jahr und Tag Persisch gelernt, und das so ernsthaft, daß ich alle Tage den Schah Nameh des Firdusi (d. h. die Handschriften) erwarte und mit seinen 60 000 Versen bis gegen den Winter zu Rande zu seyn gedenke“²⁴. Als Görres die Handschriften erhalten hatte, schreibt er am 25. April 1811 an Jacob Grimm: „Es sind zwey Codices in Göttingen, der von Aschische ist

21. Joseph Görres, GS, Bd. 3, S. 325.

22. Joseph Görres, GS, Briefe, Bd. 2, bearbeitet und hrsg. von Monika Fink-Lang, Paderborn 2020, Schönigh, S. 268.

23. Joseph Görres, GS, Briefe, Bd. 2, S. 306.

24. Joseph Görres, GS, Briefe, Bd. 2, S. 329.

schlechter und übereilter geschrieben, hat aber mehr gute Lesarten als der Andere, der vorzüglich schön und gut geschrieben ist“²⁵. Im Brief vom 23. September 1811 an Jakob und Wilhelm Grimm kommt Görres' Freude an der Übersetzung deutlich zum Ausdruck: „Der Schah Nameh ist allerdings schon seit fünf Wochen in meinen Händen, und ich habe mich in dieser Zeit schon durch die ersten sechs Dynastien und 7000 Verse mit meinen 4000 Wurzeln, die ich auswendig gelernt, durchgearbeitet, weil mein Meminsky²⁶ durch die Schuld der Speditöre noch nicht angekommen ist. Ich komme recht gut dran fort, nur bey Wortspielen oder wo sonst der Sinn an einem Worte hängt, muß ich das Verständnis auf das Wörterbuch verschieben. Die Schwierigkeiten des Lebens der Manuskripte, die sehr groß sind, habe ich größtenteils überwunden und lese ganze Seiten ohne Anstoß weg. Überhaupt ist mein Ohr und Sinn und Gedächtniß und alles in eigener Sympathie mit dieser Sprache, die wohl nur durch Stammverwandtschaft sich erklären läßt, eben so sehr wie mir das Arabische entgegen ist. Ich kann 20 persische Wörter auswendig lernen in der Zeit, in der ich nur 5 Arabische lerne, und behalte sie 20mal länger. Der Shahnameh ist aber sehr rein persisch, und vielweniger als die neueren Schriften mit Arabischem verunreinigt. Es ist ein gar köstliches Buch, hell, klar, bilderreich wie die Wiesen von Mazenderan, aber ohne allen widerwärtigen Schwulst in schönem Ebenmaß, ohne Langweiligkeit und Gedehntheit, nur gerade in der notwendigen epischen Breite, die Handlung immer rasch voranschreitend und Schlag auf Schlag sich umgestaltend, unterhaltend daher wie die tausend Nächte, dabey alles mit großer Delikatesse behandelt, und mit reichen brennenden Farben kolorirt. Die Verse fließen dahin wie leichter Trott eines schlank und zart und nettgebauten Pferdes aus diesem schönen Lande. Ferdusi hat, wie er selber sagt alte Bücher vor sich gehabt, er hat vieles ausgelassen, besonders das seinem Herren anstößige Mythische, aber im Ganzen in der Sagengeschichte außer dem Poetischen, dem Dialog und der Ausmalung

25. Joseph Görres, GS, Briefe, Bd. 2, S. 323.

26. Es handelt sich um das mehrbändige Wörterbuch von Francisci A Mesegnien Meninski, *Lexicon arabico-persico-turcicum adiecta ad singulas voces et phrases significatione latina*, Wien 1780, Kurzböck; Franciscus à Mesgnien Meninski (1623-1698) war ein polnischer Edelmann und Diplomat, der von Kaiser Leopold I. als Chefdolmetscher nach Wien berufen wurde. Sein Wörterbuch erschien zuerst 1680 in Wien und hat mehrere Auflagen erlebt, zuletzt im Jahr 2000 in Istanbul im Verlag Simurg.

nichts hinzugesetzt. Es ist ein gar interessantes und mir sehr liebes Buch, das mich für das fatale Vokabeln Lernen seit einem Jahre her, reichlich entschädigt“²⁷. Im Rückblick auf seine Arbeit an der Übersetzung von Firdousīs *Šahnāma* schreibt Görres am 2. Juni 1812 an Jacob Grimm, dass er die Übersetzung fertiggestellt und damit das Versprechen, das er sich selbst gegeben hat, eingelöst habe. Er hatte sich selbst versprochen, „die Sprache zu lernen und das Gedicht zu beenden. Just heute vor zwey Jahren habe ich mit dem Alphabete angefangen, ich bin zum durchgängig historischen und poetischen Verständniße des Buches gelangt, zum grammatikalischen müßte ichs noch einmal lesen. Was mir dunkel geblieben ist, war etwa nur einzelnes bey dem ich als mir unwichtig nicht stehen bleiben konnte und wollte. Es war, besonders Anfangs, schwere Arbeit“²⁸. Nachdem Görres seine Übersetzung druckfertig gemacht hat, sucht er lange Zeit nach einem Verleger. Erst im Jahr 1820 konnte *Das Heldenbuch von Iran aus dem Schah Nameh des Firdussi* in Berlin im Verlag von G. Reimers in zwei Bänden erscheinen.

4. Aufbau und Inhalt der Übersetzung des Šahnāma von Görres

Das Heldenepos *Šahnāma* handelt von der vorislamischen Geschichte Persiens²⁹. Görres hat von den 62 Sagen oder Mythen dieses Epos 50 Sagen übersetzt. Diese Sagen sind in folgende drei Sagenkreise gegliedert: 1. Die alte mythische Heldensage von Iran, 2. Die griechisch-orientalische Darius-Alexandersage und 3. Die sagenhafte Geschichte der Sassaniden. Firdousī hat diese drei Sagenkreise kunstvoll miteinander zu einem Ganzen verknüpft. Im Folgenden wird eine kurze Inhaltsangabe aller von Görres übersetzten Sagen gegeben.

Das Buch der Könige

Das Epos wird eingeleitet mit einem Lobpreis Gottes, des Schöpfers aller Dinge und der Weisheit, die dem Menschen als „Auge der Seele“ dient. Anschließend schildert der Dichter die Erschaffung der Welt, des Menschen und der Gestirne. Nach einem Lob des Propheten beschreibt Firdousī die Entstehung des Epos. Ein Pahlavān aus dem Geschlecht der Dihqāne

27. Joseph Görres, GS, Briefe, Bd. 2, S. 357 f.

28. Joseph Görres, GS, Briefe, Bd. 2, S. 418.

29. Firdousī verwendet in seinem Werk nicht die geographische Bezeichnung Persien, sondern immer Iran.

versammelte eines Tages alle zoroastrischen Priester und ließ sie von den Taten der Könige berichten. Daraus sollte ein Buch entstehen. Weil aber der Dichter Daqīqī dies nicht verwirklichen konnte, weil er ermordet wurde, fiel diese Aufgabe Firdousī zu. Die Einleitung schließt mit einem Lob auf Abū Manšūr ibn Muhammad und auf den Sultan Maḥmūd, Gebieter über Iran und Turan.

1. Die Sage von Kejumers (Gayōmart)³⁰

Kejumers, bekleidet mit einem Pantherfeld auf dem Thron in einer Berghöhle, war der erste König der Welt und hat sie beherrscht. Trotz einer Warnung vom Engel Serusch (Surōš) wird sein Sohn Syamek (Siyāmak) von den schwarzen Dämonen getötet. Daraufhin vernichtet Kajumers mit Huschenk (Hōšang), dem Sohn von Siyamek, die Dämonen.

2. Die Sage von Huschenk (Hōšang)

Nach dem Tod von Kejumers herrschte Huschenk über die sieben Reiche der Welt. Er lehrte die Trennung des Eisens vom Stein, die Bewässerung der Landwirtschaft und die Aufteilung des Besitzes. Er entdeckt das heilige Feuer durch einen Steinwurf auf einen Drachen. Dem heiligen Feuer zu Ehren schuf er das Sadefest (Lichtfest). Sodann entdeckt Huschek, wie das Feuer das Eisen gewonnen wird und wie man es schmiedet. Dazu erfand er die Zange, das Beil, die Säge und den Hammer. Dann bezwang er das Wasser. Vom Meer bis zum Blachfeld befestigte er es an seinem Ort und lenkte den Lauf von Flüssen und Strömen. Vorher hatte die Menschen zur Speise nur rohe Früchte. Huschek lehrte sie auch Kleider zu tragen, die Tiere und ihre Felle nützlich zu verwenden.

3. Die Sage von Themuresh (Ṭahmūrāt)

Nach dem Tod von Huschenk besteigt sein Sohn Themuresh den Thron und setzt das Werk seines Vaters fort und macht Tiere zu Haustieren. Als er die Dämonen von ihren Fesseln befreit, lehren sie ihn die Schrift.

4. Die Sage von Dschemschid (Čamšēd)

Nach dem Tod von Themuresh folgt ihm sein Sohn Dschemschid, der 700 Jahre lang herrscht. Er lehrt die Eisenverarbeitung, das Nähen von Kleidern und richtet folgende vier Stände ein: Priester, Krieger, Bauern und

30. Im Klammer werden die Namen in persischer Transkription beigefügt.

Handwerker. In der Folge lässt er von den Dämonen ein Haus bauen und schafft Parfüme, Edelsteine und Heilmittel. Dann reist der König auf einem Schiff durch die sieben Reiche und lässt seinen Thron bis zum Himmel erhöhen. Zu seinen Füßen versammelt sich die ganze Welt und nennt diesen Tag Nurus (Neujahrsfest). Als er verlangt, ihn als Weltschöpfer anzuerkennen, weicht der Glanz Gottes von ihm.

5. Die Sage von Zohak (Ḍahḥāk)

Erwendab, einem gottesfürchtigen Mann, dem viele Rinder, Kamele und Arbaerpferde besaß, wurde ein Sohn geboren, der Zohak hieß. Eines Tages kam der Teufel zu Zohak, um ihn zu überreden, den Thron zu besteigen, da sein Vater schon sehr alt und gebrechlich sei. Zohak zögert, als aber der Vater in einem Hinterhalt den Tod findet, besteigt er den Thron. Der Teufel, der sich in einen Jüngling verwandelt hat, bietet sich als Koch an und bereitet ihm schmackhafte Speisen. Der Teufel bittet dann Zohak, ihn küssen zu dürfen. Nachdem ihm das gewährt wurde, wachsen an der Stelle des Kusses zwei schwarze Schlangen. In seiner Verzweiflung schneidet er sie ab, aber sie wachsen nach. Die Ärzte können nicht helfen, da sprach der Teufel in Gestalt eines Arztes, dass die Schlangen dann verschwinden, wenn man ihnen Menschenhirn zur Speise gebe. Deshalb wurden jede Nacht zwei Männer geschlachtet, um die Schlangen zu füttern. Da versuchten zwei reine Parsis, die jungen Männer vor dem Tode zu retten, was ihnen auch gelang. Der unreine Zohak träumte eines Nachts, dass ihm ein Jüngling mit einer Keule auf das Haupt schlug. Die Priester, die Zohak gerufen hatte, fürchteten sich; einer aber trat hervor und deutete den Traum, in dem er Firedun (Firēdūn) nennt, der eine Keule trägt, um seinen Vater und die Kuh Birmāye, die von Zohak erschlagen worden waren, blutig zu rächen. Daraufhin fällt Zohak ohnmächtig vom Thron.

6. Die Sage von Fireduns (Firēdūn) Geburt, und dem Sturze des Zohak

Als Zohak aus seiner Ohnmacht wieder erwacht war, suchte er nach dem Jüngling mit der Keule und ließ alle Weisen und Sterndeuter befragen. In dieser Zeit wurde Firedun geboren, sein Vater flieht, wird gefangen und von Zohak erschlagen. Fireduns Mutter gibt ihr Kind einem Hirten in Obhut, der von der Kuh Birmāye gesäugt wird. Weil Zohak nach wie vor nach dem Kind suchte, flieht die Mutter mit dem Kind nach Hindūstān, wo es von einem Parsi unter seinen Schutz genommen wird. In der

Zwischenzeit tötete Zohak die Kuh Birmāye und verwüstet Fireduns Haus. Nachdem dieser 16 Jahre alt geworden war, durchquert er mit seinem Heer den Fluß Arvand (Tigris) und dringt in den Palast des Zohak, der aber in Ġādūstān weilt, um vor den Schlangen Ruhe zu finden. Als er erfährt, dass Firedun den Thron bestiegen hat, schleicht er sich in die Stadt, wird aber von Firedun überrascht und von ihm mit einer Keule niedergeschlagen. Der Engel Serusch (Surōš) hielt ihn aber davon ab, Zohak zu töten. Er sollte vielmehr in Ketten gelegt und auf den Berg Demawend (Damāvand) gebracht und kopfüber festgeschmiedet wurde.

7. Die Sage von der Fahrt der drei Söhne Feriduns nach Yemen

Feridun hatte drei Söhne, die er verheiraten wollte. Zu diesen Zweck sandte er seinen Diener Dschendi aus, der schließlich seinem Herrn mitteilen konnte, dass der Schah von von Yemen drei Töchter hat. Als das Anliegen Feriduns dem Schah vorgetragen wurde, überlegte sich dieser eine List. Feridun sandte seine Söhne zum yemenitischen Fürsten, der sie gastfreundlich aufnahm, aber einen Zauberer beauftragte, die Söhne auszuschalten. Diese aber widerstanden dem Zauber und erhielten die Töchter. Bei ihrer Rückkehr zu Feridun wurden sie von ihm auf die Probe gestellt, die sie bestanden. Dann gab er seinen Söhnen glückbedeutende Namen. So wurde der Erstgeborene Selm (Salm) genannt, der Mittlere Thur (Tür) und der dritte Sohn Iredschi (Erag).

8. Die Sage vom Streite der drei Brüder und dem Tode des Iredschi (Erag)

Feridun hat sein Reich unter seine Söhne in drei Teile aufgeteilt. Die Krone aber erhielt allein Iredschi, der jüngste Sohn. Darauf brach ein heftiger Streit unter den Brüdern los, der den Vater sehr betrübte. Der Streit endete damit, dass Thur seinen Bruder Iredschi tötete.

9. Die Sage von Menutschehr (Manōčih) und der Blutrache des Iredschi.

Die Lieblingsfrau von Menutschehr gebar eine Tochter, für die Feridun später einen liebevollen Gemahl fand. Aus dieser Ehe ging Menutschehr hervor, der von Großvater erzogen wurde und dem er, nachdem er herangewachsen war, den goldenen Thron übergab und zahlreiche andere Zugaben. Vor dem Thron versammelte sich ein großes Heer, das Rache nehmen wollte für den Tod von Iredschi. Die Brüder Selm und Thur bekamen Angst und sandten einen Boten zu Feridun und Menutschehr, um sich für den Mord an Iredschi zu entschuldigen. Die Entschuldigung wurde

abgewiesen. Menutschehr bereitete sich auf einen Kampf vor, aber auch die beiden Brüder rüsteten auf. Es kommt zu einem furchtbaren Kampf, in dem Menutschehr Thur tötet. Kurz darauf wurde auch Selm von ihm geschlagen. Nach diesem großen Sieg wird Menutschehr von seinem Vater hochgehrt. Dann stirbt Feridun und wird von seinem Enkel lange betrauert. Menutschehr setzt sich dann die Krone auf. Zum Heer sprach er: ich bin auf dem Thron der Welt, Zorn bin ich und Hass, Gerechtigkeit und Liebe.

10. Die Sage von Sam (Sām) und Sal-ser (Zāl-i Zar)

Einer der Würdenträger in der Umgebung von Menutschehr war Sam, dessen Frau nach langer Zeit einen Sohn zur Welt bringt, dessen Haare ganz weiß sind. Sam läßt das Kind zum Berg Alburs (Alburz) tragen, wo der Simurg (Sīmurǧ) seine Wohnung hat, der das Kind entdeckt und von ihm in sein Nest als Nahrung für seine Jungen getragen wird, aber durch göttlichen Einfluss gewinnen alle das Kind lieb. Das Kind wuchs zum Jüngling heran, was auch Sam hörte, der die Priesterschaft zusammenrief und um eine Erklärung bat. Die Priester warfen ihm vor, das Kind weggeworfen zu haben. Sam bat Gott um Vergebung und träumte, dass auf dem Berg Hind ein Jüngling in Begleitung eines Priesters und eines Nambarers und mit ihm ein Heer erschien. Einer von den beiden Begleitern sprach, dass weiße Haare keine Sünde sind. Du hast dein Kind weggeworfen und ein Vogel wurde seine Amme. Daraufhin eilt Sam zum Berg, wo der Simurg den Jüngling überredet, zu seinem Vater zurückzukehren. Der Simurg übergibt ihm eine Feder von sich, die, vom Feuer angezündet, ihn herbeiruft. Der Vater, der mit seinem Sohn vom Berg hinabsteigt, nennt seinen Sohn Sal-ser. In dieser Zeit lebte ein Fürst mit Namen Mehrab (Mihrāb), der seinen Tribut an Sam zahlte. Sal lud den Fürsten zu einem Gastmahl ein. Dabei sprach einer aus dem Gefolge zu Sal, dass Mehrab eine Tochter mit Namen Rudabeh (Rōdābe) von großer Schönheit habe. Darauf entbrannte Sals Herz. Als Mehrab heimgekehrt war, fragte ihn seine Tochter nach Sal. Was sie von ihrem Vater an Lob hörte, ließ auch ihr Herz voller Liebe entbrennen. Die Beziehung zwischen beiden führt bei ihren Eltern zu weitreichenden Auseinandersetzungen. Sal sucht Munatschehr auf, der ihn freundlich empfängt aber im Inneren denkt, ihn aus dem Weg zu räumen. Am nächsten Tag verkündigen die Priester und Sternkundigen, dass aus der Ehe von Sal und Rudegar ein Gewaltiger

geboren werde. Als Rudegr schwanger wird, kommt es zu Komplikationen. Sal ruft mit Hilfe der Feder den Simurg, der ihm Mut zuspricht und entsprechende Anweisungen für den Kaiserschnitt gibt. Rudegar gebärt einen Knaben, der den Namen Rusthm (Rustam) erhält und von seinem Vater zu einem ritterlichen Jüngling erzogen wird. Bei einem Gelage entsteht ein großes Geschrei vor einer Tür, weil sich ein grimmiger Elefant losgerissen hatte. Rustam tötet den Elefanten und vollbringt weitere Heldentaten-

11. Die Sage von Newder (Nōdar)

Nach dem Tod von Munatschehr bestieg Newder den Thron, dessen ungerechte Herrschaft viel Empörung hervorruft. Er ruft Sam zu Hilfe, der Newder rät, nicht vom rechten Weg abzuweichen. Nach sieben Jahren droht dem Iran von Turan her Krieg. Beide Länder bereiten sich auf den Kampf vor. In zwei Schlachten erleiden die Iraner große Verluste. Newder wird gefangengenommen und von Afrasiab (Afrāsýāb), dem Sohn des türkischen Herrscher, hingerichtet. Als Afrasiab hört, dass sein Bruder Ageris (Ağrērat) iranische Gefangene freigelassen hat, tötete er ihn voller Zorn. Sal hörte davon und führt sein Heer gegen Turan.

12. Die Sage von Su (Zav) und Kerschasp (Karšāp)

Auf Vorschlag von Sal wird Su, der Sohn von Themasp (Tahmāsp) zum Nachfolger Newders gewählt. Er herrschte fünf Jahre. In diesem Zeitraum wurde das Land von einer furchtbaren Dürre heimgesucht. In der Not kam es zu heftigen Gefechten zwischen dem iranischen und turanischen Heer. Aber beide Heere wollen keinen Kampf mehr, und beide Parteien einigen sich auf die alten Landesgrenzen. Nach dem Tod von Su besteigt sein Sohn Kerschasp den Thron, der nach fünf Jahren stirbt. Weil der iranische Thron nicht besetzt ist, bereitet sich Afrasiab auf einen Krieg vor. Zugleich beruft Sal Rusthm und überreicht ihm die Keule Sams, der sogleich gegen Afrasiab vorrückt, der sich aber zurückzieht. Die Priester künden Sal einen neuen König mit Name Keykobad (Kay Qobād) an. Rusthm bringt ihn zu Sal.

13. Die Sage von Keykobad (Kay Qobād)

Die Thronbesteigung Keykobad beginnt sogleich mit kriegerischen Gefechten gegen Turan. Im zweiten Gefecht reißt Rustm Afrasiab vom Pferd, der aber wie alle anderen Turaner fliehen. Auf Anraten von Afrasiab vereinbart Puschenk (Pašang) mit Keykobad, die alte Weltteilung wieder

gelten zu lassen. Keykobad bereist dann sein ganzes Land und schafft überall Wohlstand und Gerechtigkeit. Nach hundert Jahren wurde er krank und bereitete sich auf den Tod vor. Von seinen vier Söhnen ernannte er den Erstgeborenen Cawus (Kāōs) zum König.

14. Die Sage von Key Cawus (Kay Kāōs) und seinem Zuge nach Masendera (Māzandarān)

König Key Cawus herrscht in seinem Reich 150 Jahre. Weil ein Dämon in der Gestalt eines Zitherspielers ein Lied auf Masendera sang, wurde der König verführt, dieses Land zu erobern. Sal will ihn vergebens davon abhalten. Cawus zieht mit seinem Heer gegen Masendera und schlägt am Berg Asprus (Asprōz) sein Lager auf, ein Ort, wo die Dämonen herrschen. Das Heer rückt weiter gegen Masendera vor und verwüstet das Land. Der König von Masendera ruft die weißen Dämonen zu Hilfe, die Cawus und sein Heer gefangennehmen. Voller Reue wendet sich Cawus an Sal, der Rusthm zwei Wege nach Masendera beschreibt. Rusthm hat auf einem dieser Wege sieben Abenteuer zu bestehen. Nach dem letzten Abenteuer dringt er zu Cawus vor und heilt ihn und die anderen Iraner. Cawus fordert den König von Masendera zur Kapitulation auf. Rusthm versucht vergeblich zwischen beiden zu vermitteln. Nach einer Schlacht, die sieben Tage dauert, werden die Masenderaner geschlagen und ihr König hingerichtet. Cawus aber regierte sein Reich mit Recht und in Gerechtigkeit.

15. Die Sage von der Fahrt des Cawus nach Hamaveran (Hāmāvarān)

Cawus reist durch sein Land und treibt überall Steuern ein. Der Herrscher von Berberisthan (Barbaristān) erhebt sich aber gegen ihn, wird aber schnell besiegt. Ebenso wird das Herr des Herrschers von Hamaveran, der mit einem großen Heer gegen Cawus angetreten war, besiegt. Als Cawus hört, dass der Herrscher von Hamaveran eine Tochter mit Namen Sewdabeh (Sūdābe) von großer Schönheit hat, nimmt er diese zu seiner Frau. Der Herrscher war darüber sehr traurig und rächte sich, indem er Cawus arglistig zu sich nach Hause zu einem Gastmahl einlud und ihn dort gefangennehmen ließ. Er wurde in ein Schloß, das im Gebirge lag, gebracht, ebenso Sewdabeh. Als Rusthm davon hört, stellt er ein Heer zusammen, worauf der Herrscher von Hamaveran die Flucht ergreift. Rustham kämpft mit seinem Heer gegen weitere Feinde und nimmt die Führer der feindlichen Heere gefangen, worauf der Herrscher von Hamaveran Cawus

freilässt. Cawus eilt sogleich in den Iran, um ein Heer aufzustellen. Auch Afrasiab stellte ein Heer auf. Im Kampf wurde das Heer der Turaner endgültig geschlagen. Cawus kommt in den Iran zurück und verwaltet sein Reich mit Recht und Gerechtigkeit.

16. Die Sage wie Cawus in den Himmel geflogen ist

Als Frieden im Iran herrscht, lässt Cawus auf dem Berg Alburs mehrere große Gebäude nahe zum Himmel in großer Schnelligkeit von Dämonen errichten, die zur Fronarbeit gezwungen wurden. Dies führt unter den Dämonen zu Unruhen, sodass sie sich versammelten und besprachen, was sie tun müssten, damit sich Cawus wieder der Erde zuwende. Ein Dämon verwandelte sich in einen Knaben, und als Cawus auf die Jagd gehen wollte, sprach er zu ihm von der Erde. Durch diese Rede wurde Cawus verwirrt, und er überlegte, wie er ohne Flügel zum Himmel gelangen könnte. Er tut dies, indem er in einem von Adlern emporgetragenen Holzthron zum Himmel aufstieg. Als die Adler ihre Kraft verlieren, stürzte er in einen Wald. Er bereute sein waghalsiges Unternehmen und Gott vergiebt ihm.

17. Die Sage von Rusthms Jagd in Turan

Eines Tages begibt sich Rusthm auf eine große Jagd in Turan im Jagdgebiet von Afrasiab. Ihm ist klar, dass dieser mit Krieg antworten wird, und er bereitet sich darauf vor. Auch Afrasiab stellt ein Heer auf. Es zu einer blutigen Schlacht, die von den Iranern gewonnen wird. Afrasiab flieht.

18. Die Sage vom Kampfe Rusthms mit seinem Sohne Sehrab (Suhrāb)

Rusthm geht mit seinem Pferd Reksch (Rachš) auf die Jagd an der Grenze zu Turan und erlegt dort viele Wildesel und schläft danach ein. Währenddessen entführt eine Gruppe von Türken das Pferd. Als Rusthm erwacht, sucht er vergeblich nach seinem Pferd und wandert zu Fuß nach Semekan (Samengān), wo er vom dortigen Herrscher freundlich empfangen und zu einem Gastmahl eingeladen wird. Am Abend geht Rusthm in sein Zimmer und schläft ein. Mitten in der Nacht kommt Themineh (Tahmīna) zu ihm und gesteht ihm ihre Liebe. Beide gehen eine Ehe ein, aber Rusthm erzählt niemanden davon. Nach neun Monaten gebärt Themineh einen Sohn, den sie Sehrab nennt. Als Sehrab zum Jüngling herangereift ist, will er gegen Iran ziehen, Rusthm zum König von Iran und seine Mutter zur Königin machen. Afrasiab gelingt es, Sehrab auf seine Seite

zu ziehen und mit seinem Heer gegen Iran zu ziehen. Sehrab erringt erste Siege, worauf die Iraner Cawus um Hilfe rufen, der Rusthm kommen läßt. Beide ziehen in den Krieg. Nachts dringt Rusthm in die Burg Sehrabs ein und erschlägt Sendeh Resm (Žanda Razm), den Themina als Begleitung für ihren Sohn mitgeschickt hat, damit er ihm den Vater zeigen sollte. Am nächsten Tag fragt Sehrab vor dem versammelten feindlichen Heer nach Rusthm, aber niemand antwortet. Dann greift Sehrab das iranische Heer an und fordert Cawus zum Zweikampf, der Rusthm ruft. Abseits von beiden Heeren treffen Rusthm und Sehrab aufeinander. Sehrab glaubt, seinem Vater zu begegnen, aber auf die Frage nach seinem Namen antwortet Rusthm nicht. Dann kämpfen sie miteinander, aber keiner kann den anderen besiegen. Im zweiten Kampf unterliegt Rusthm, wird aber von Sehrab verschont. Im dritten Kampf erschlägt Rusthm Sehrab und erkennt an einem Zeichen, dass er seinen Sohn getötet hat. Rusthm wird von Schmerz überwältigt und weiß keinen Rat. Als Theminehs Vater davon erfährt, zerreißt er sein Gewand. Themineh klagt und weint ohne Unterlaß und stirbt aus Gram, und ihre Seele geht hinüber zu ihrem geliebten Sohn.

19. Die Sage von Sijawesch (Siyāvoš) und der Sewdabeh (Sūdābe)

Auf ihrer Jagd an den Grenzen Turans finden zwei Jäger ein Mädchen im Wald, das seinem Vater entflohen ist, weil sie von ihm im Trunk mißhandelt wurde. Die beiden Jäger verlieben sich in das Mädchen; weil sie sich streiten, gehen sie zum König Cawus, der den Streit schlichten soll. Cawus empfindet beim ersten Blick Liebe zu dem Mädchen und fragt sie nach ihrer Herkunft. Sie antwortet, dass sie aus dem Stamm Feriduns komme. Daaufhin schickt Cawus die Jäger weg und nimmt das Mädchen in seinen Harem auf. Nach neuen Monaten gebärt sie einen Sohn, dem sie den Namen Sijawesch gibt. Er wird Rusthm zur Erziehung übergeben. Eines Tages erblickt Sewdabeh, die erste Frau von Cawus, den Jüngling und verliebt sich in ihn. Sie lädt ihn in den Harem ein, wo sie ihn umarmt und küsst. Ihm ist das zuwider. Sewdabeh überzeugt ihren Gatten, das Sijawesch im Harem eine Frau für sich suchen soll. Cawus stimmt zu und schickt Sijewesch in den Harem, der aber dort keine Frau für sich auswählt. Sewdabeh verlangt dann von ihm, dass er sie, wenn Cawus gestorben ist, heirate, und sie droht ihm, wenn er nicht darauf eingeht, mit Vernichtung. Weil Sijawesch dies alles ablehnt, zerkratzt sich Sewdabeh die Wangen und zeigte ihn bei Cawus an. Der ließ Sijawesch zu sich kommen, der alles,

was vorgefallen war, berichtet. Cawus überprüft Sijawesch und glaubt ihm. Sewdabeh schmiedet aber neue Ränke. Schließlich kommt es zur Feuerprobe, die er glänzend bestand. Cawus verurteilt daraufhin Sewdabeh zum Tode. Auf Fürsprache von Sijawesch wird sie aber begnadet. In dieser Zeit kam die Nachricht, dass Afrasiab mit seinen Truppen in den Iran eingefallen sei. Cawus versammelte ein Heer zur Abwehr, das von Sijawesch geführt wird. Rusthm hilft ihm dabei mit Rat und Tat. Dann kommt es zu mehreren Schlachten, in denen die Turaner von den Iranern besiegt werden. Afrasiab hat in einer der folgenden Nächte einen Traum, in dem ihm eine furchtbare Zukunft prophezeit wird. Die Sternkundigen bestätigen am nächsten Morgen den Traum. Darauf entschließt sich Afrasiab zum Frieden. Es kommt zu längeren und schwierigen Verhandlungen. In der Zwischenzeit heiratet Sijawesch Birans Tochter und zieht in den Turan, wo ihm Afrasiab ein großes Besitztum schenkt.

20. Die Sage vom Tode de Sijawesch

Sijawesch hat sich inmitten von blühenden Gärten ein Landhaus gebaut, wo Sänger mit Saitenspiel die Menschen erfreuten. Bei einem Besuch von Biran (Pīrān) spricht Sijawesch davon, dass er seinen baldigen Tod ahnt. Nach Biran kamen weitere hochrangige Besucher in das schöne Anwesen von Sijawesch. Da kam die Nachricht, dass seine Frau Dschirejre (Ġarīre) einen Sohn geboren, und ihm den Namen Firud (Firōd) gegeben hat. Das löste bei allen große Freude aus und es wurde viel gefeiert. Turaner und Iraner spielten fröhlich miteinander um die Wette. Inzwischen schmiedet Kersiwes (Garsēvaz), der Bruder von Afrasiab unablässig Ränke gegen Sijawesch. Dieser bekam Kunde davon und rüstete sich zum Widerstand. In der Nacht, träumte er, wie Afrasiab gegen ihn antrat. Er erzählte Ferengis, der Tochter Afrasiabs davon, die ihm zur Flucht riet. Er sagte ihr weiter, dass sie einen Sohn mit Namen Keychosrew (Kay Chosrau) gebären werde, der den Thron in Iran besteigen werde. Er aber selbst werde getötet. Dann führte er sein Heer zurück in den Iran, trafen aber bald auf das Heer Afrasiabs. Eine wilde Schlacht beginnt, bei dem Sijawesch vom Pferd stürzt und gefangen genommen wird. Nach einem heftigen Wortgefecht zwischen Sijawesch, Afrasiab und Ferengis läßt Afrasiab Sijawesch töten und Ferengis einsperren. Biran, der von diesen Ereignissen gehört hatte, eilte zu Ferengis, um sie vor dem Tod zu retten. Dann ging er zu Afrasiab, der ihm

erlaubte Ferengis mit sich zu nehmen. Diese gebärt bald ein Kind mit Namen Keychosrews. Nachdem dieses Kind größer geworden war, wird er in Begleitung von Biran zu Afrasiab gebracht, der ihn prüfen wollte, ob er an ihm Rache üben werde. Die ausweichenden Antworten des Jungen beruhigten Afrasiab, und er ließ ihn nicht töten.

21. Die Sage von der Blutrache um Sijawesch, und der Eroberung Turans durch Rusthm

Als Cawus vom Tod seines Sohnes Sijawesch erfährt, übermannt ihn ein tiefer Schmerz. Rusthm eilt zu Cawus und macht ihm heftige Vorwürfe. Er geht in den Harem und tötet Sewdabeh vor den Augen des Cawus. Nach einer Zeit der Trauer versammelt Rusthm ein gewaltiges Heer, dessen Führung er an seinen Sohn Feramers (Farāmarz) übergibt und ihm befiehlt Turan zu verwüsten. Afrasiab zog ihm mit seinem Heer entgegen. Den Vortrupp führte sein Sohn Surcheh (Surxe) an. In der Schlacht geht er auf Feramers los, flieht aber vor dessen Stärke und wird gefangen und zu Rusthm geschleppt, der ihn zu töten befiehlt. Als Afrasiab dies erfährt, klagt er um seinen Sohn und ruft sein Heer zur Blutrache auf. In der Schlacht kommt es zu einem Kampf zwischen Rusthm und Afrasiab, der aber mit seinem Pferd flieht. Er trifft Biran und befiehlt den Jüngling Keychosrew zu ertränken, aber Biran nahm ihn in sein Haus. Auf Anordnung von Afrasiab sollte er in ein fernes Land geschickt werden. Inzwischen hatte Rusthm Turan erobert und verteilte die Schätze an seine Begleiter und besteigt den Thron von Turan.

22. Die Sage von der Entführung des Keychosrew von Turan nach Iran

Aus Rache verwüstet Rustham ganz Turan mit Feuer und Schwert. Seine Gefährten raten ihm, in den Iran zurückzukehren, was er auch tut. Der Iran wird von einer Siebenjahre dauernden Dürre heimgesucht. In dieser Zeit hat Kuders (Gōdarz) einen Traum von einen, der in Turan geboren wird und das Land befreien wird. Es ist Keychosrew, der den Iran befreien wird. Giw (Gew), der Schwiegersohn von Rusthm ist der Einzige, der ihn finden und in den Iran bringen kann. Kuders verkündet seinen Traum, und Giw macht sich auf die Suche. Er findet Keychosrew an einer Quelle und macht sich mit ihm und Ferengis auf den Rückweg. Sie werden von Biran und Afrasiab verfolgt, überwinden aber alle Hindernisse. Im Iran kommt es

wegen der Thronbesteigung zum Streit, den Cawus schlichtet und der damit endet, dass Keychosrew doch den goldenen Thron besteigt.

23. Die Sage von dem Tode des Firud (Firōd)

Keychosrew leistet vor Cawus einen Eid, Rache an Afrasiab zu nehmen. Keychosrew versammelt die Großen und verteilt an sie Aufgaben für den Rachefeldzug. Nach einer Heerschau zieht er gegen Afrasiab. Firud, der Sohn von Sijawesch und Dschirejre, entschließt sich, am Heereszug gegen Afrasiab teilzunehmen. Es kommt zu kleineren Gefechten zwischen ihm, der mit seiner Mutter in einem Schloß auf einem Berg wohnt, und einigen Heerführern der Turaner. Inzwischen hat Afrasiab vom Anrücken des iranischen Heeres gehört und deshalb sein Heer versammelt. In der Nacht begann der Angriff gegen die Iraner, von denen viele getötet wurden. Firud wurde angegriffen und tödlich verwundet. Im weiteren Verlauf wird zwischen Turan und Iran ein Waffenstillstand geschlossen. Nach einer weiteren Schlacht traten die Iraner den Rückzug an.

24. Die Sage von dem Streite mit Kamus (Kāmōs) und dem Kachan (Xāqān)

Als das iranische Heer an dem Schloß vorbeizieht, wo Firud getötet wurde, trauert Chosrew und tadelt seine Heerführer. Diese bitten Rusthm um Vermittlung, und das Heer zieht erneut gegen die Turaner. Biran und Afrasiab versammeln ebenfalls ihr Heer. Dann kommt zur Schlacht. Die Iraner sind aber durch Zauberei mit Schnee und Kälte gelähmt und werden am Berg Hemawen (Hamāvan) eingekesselt. Inzwischen ist der Kachan von Dschin (der Kaiser von China) und Kamus, ein Vasall von Afrasiab, zu den Turanern gelangt. Dann ziehen die Turaner und auch das iranische Heer mit Rusthm zum Berg. Dort kommt es zu Zweikämpfen. In der Schlacht wütert Rusthm und erschlägt viele Feinde, und die Turaner fliehen; auch Afrasiab, der auf das Schlachtfeld gekommen war flieht. Nach diesem Sieg kehren die Iraner heim und Rusthm wird vom König hochgeehrt.

25. Die Sage von dem Streite des Akwan (Akvān)

Bei einer Gerichtsverhandlung, die von Keychosrew geleitet wird, erscheint ein Pferdehirt, der von einem Wildesel berichtet, der Pferde anfällt. Chosrew weiß, dass es sich um den Dämon Akwan bei einer Quelle handelt. Rusthm wird gerufen und versucht ihn zu fangen. Als Rusthm schläft, fliegt der Dämon mit ihm in die Lüfte und läßt ihn, als er dort erwacht, wählen,

ob er auf einen Berg oder ins Meer herabgestürzt werden will. Rusthm wühlt das Meer, stürzt ins Meer, gelangt aufs Trockene und kehrt zur Quelle zurück. Weil er sein Pferd nach einer Zeit findet, wird er von ihm zu einer Pferdeherde geführt. Nach einem Gefecht mit den Hirten trifft er auf Afrasiab, der flieht. Zurückgekehrt zur Quelle fängt er den Dämon, tötet ihn und bringt ihn zu Chosrew.

26. Die Sage von Kerkin (Gurgin) und Peshen (Pašang)

Aus dem Grenzgebiet zwischen Turan und Iran kommt eine Gesandtschaft zu Keychosrew und klagt, dass wilde Eber ihr Land verwüsten. Peschen, der Sohn von Gew geht mit Kerkin in das Land und kämpft mit den Ebern. Kerkin erzählt ihm voller Arglist, von Afrasiabs schöner Tochter Menisheh (Manēže). Peshen findet sie und sie verlieben sich sofort. Als er in den Iran zurückkehren will, gibt sie ihm einen Schlaftrunk, und er wird an Afrasiabs Hof gebracht, wo er wieder mit Menisheh zusammenkommt. Afrasiab hört davon, lässt den Harem bewachen. Es kommt zu einem kurzen Kampf, dann wird Peshen zu Afrasiab gebracht, der befiehlt, ihn zu töten. Biran hält ihn aber davon ab, und Peshen wird in einen Kerker geworfen. Um Peshen zu retten, geht Rusthm als Händler verkleidet in den Iran, und Biran erlaubt ihm dort Handel zu treiben. Dann kommt es vor dem Kerker zu einem Gefecht zwischen Rusthm und den Dämonen, die besiegt werden. Peshen wird befreit und geht mit Menisheh in den Iran. Rusthm sucht nach Afrasiab, der aber flieht vor ihm.

27. Die Sage vom Kriege Birans und dem Streite des Human (Hōmān) und Peshen

Afrasiab sammelt ein neues Heer und bittet China um Hilfe. Auch Keychosrew stellt ein Heer auf, das von Rusthm geführt wird. Gew trifft sich mit Biran, um über einen Frieden zu verhandeln, aber die Verhandlungen scheitern und sie stellen sich zum Kampf auf. Human, der Bruder Afrasiabs fordert die Iraner zum Zweikampf auf, und Peshen stellt sich ihm. Peshen siegt und zieht den Kaftan von Human an. Als Biran vom Tod seines Bruders erfährt, fällt er besinnungslos vom Pferd. Es kommt zu einem weiteren Kampf. Afrasiab aber steht mit einem neuen Heer bereit. Dann schickt Biran seinen Sohn Rujin (Rōiīn) zu Friedensverhandlungen.

28. Der Kampf der zwölf Recken

Biran fürchtete einen schlechten Ausgang des Krieges und schickt seinen Sohn Rujin (Rōiīn) zu Friedensverhandlungen in den Iran. Die Verhandlungen werden abgelehnt, weil Biran vorher das Friedensangebot der Iraner zurückgewiesen hat. Die Turaner sind darüber sehr betrübt. Es kommt erneut zum Kampf zwischen den beiden Heeren, bei dem es Giw nicht gelingt Biran zu besiegen. Dann beschliessen die feindlichen Heerführer, dass zehn Iraner gegen zehn Turaner kämpfen sollen. Dabei gelingt es den Iranern, alle zehn Turaner zu töten. Dann tritt Biran gegen Kuders an, und Biran wird von ihm getötet. Das turanische Heer zieht sich zurück. Es kommt noch zu gegenseitigen Verfolgungen, und schließlich unterwerfen sich die Turaner.

29. Die Sage vom Kriege des Keychosrew

Keychosrew rüstet sich zu Krieg gegen die Turaner und ordnet das Herr in verschiedene Abteilungen. Afrasiab hört davon und rüstet gleichermaßen ein gewaltiges Heer. Keychosrew fordert Schideh (Šēde), den Sohn Afradisiabs, zum Zweikampf auf. Der Kampf endet mit dem Tod Schidehs. Anschließend kommt es zu einem heftigen Krieg, den die Iraner gewinnen. Nach einem Monat geht der Krieg weiter, und viele Turaner verlieren ihr Leben. Afrasiab bittet China um Beistand, macht aber zugleich Keychosrew verschiedene Angebote. Die Burg, in der sich Afrasiab verschanzt hat, wird von den Iranern umzingelt und in Brand gesteckt. Afrasiab flieht, kommt aber im folgenden Jahr mit einem neuen Heer gegen Iran. Es kommt zum Kampf, und die Turaner unterwerfen sich.

30. Der Zug Keychosrews über das Wasser Sereh (Zirih) zur Burg Kenk (Gang)

Von der Niederlage Afrasiabs hört auch der chinesische Kaiser, der in Sorge um sein Land eine Gesandtschaft zu Keychosrew schickt. Keychosrew sagte ihnen, dass sie in Zukunft Afrasiab keine Zuflucht mehr gewähren sollen. Darauf forderte der chinesische Kaiser Afrasiab auf Chinas zu verlassen. Bei seiner Ausreise kam er an den See Sereh, wo er übersetzt und seine Gefährten zum Schloß Kenk führte, wo er sicher zu sein glaubt. Keychosrew erfährt davon und macht sich auf die Suche. Nach einigen heftigen Gefechten mit verschiedenen Fürsten begann er mit der Rückkehr, wo er von Cawus herzlich empfangen wurde.

31. Afrasiabs Tod, Vollführung der Blutrache um Iredsch und Sijawesch

Keychosrew und Cawus begeben sich zum Feuertempel Guschesb (Adar Gušasps), damit ihnen die Gottheit des Feuers ein Zeichen gebe. Inzwischen hatte Afrasiab in einer Höhle Zuflucht gefunden. Dort wird er von dem Eremiten Hum (Hüm) gefangengenommen, aber Afrasiab gelingt die Flucht. Ald er wieder auftaucht, schlägt ihm Keychosrew den Kopf ab. Auch Kersiwes wurde hingerichtet.

32. Die Sage von der Verschwindung Keychosrews

Nachdem Cawus gestorben war, besteigt Keychosrew nach 40 Tagen den Thron. Er wird aber von Schwermut heimgesucht und schließt sich ein. Die Großen des Reiches machen sich Sorgen und rufen nach Rusthm und Sal. Keychosrew erklärt den Großen die Gründe für seine Schwermut, lässt Lohrasp (Luhrāsp) rufen und setzt ihm die Krone von Iran auf. Dann nimmt Chosrew Abschied vom Heer und geht dann mit seinen engsten Gefährten hinauf ins Gebirge zu seiner Höhe. Nach einigen Tagen sagt er ihnen für immer Lebewohl und wird nicht mehr gesehen.

33. Die Sage von Lohrasp (Luhrāsp)

Lohrasp gelobt vor Gott in Frieden und Gerechtigkeit zu reagieren und baut eine Stadt mit einem Feuertempel, Straßen und Märkten. Er hat zwei Söhne: Guschtasb (Guštasp) und Serir (Zarēr). Während eines Gastmals spricht Guschtasb zu seinem Vater, dass er sich von ihm wie ein Sklave behandelt fühlt. Der Vater tadelt ihn. In der Nacht entflieht Guschtasb mit sechshundert Reitern nach Hindustan. Lohrasp ist bestürzt und sendet Serir mit vielen Reitern aus Guschtasb zu suchen. Serir findet ihn und überredet ihn, nach Hause zurückzukehren. Nach der Rückkehr umarmt Lohrasp seinen Sohn voller Freude. Nach längerer Zeit spürt Guschtasb noch immer nicht eine Zuneigung von Seiten seines Vaters und flieht erneut in die Ferne. Die Priester, die Lohrasp befragt, sagen, dass sein Sohn alle Orte aufsuchen soll, die er aufsuchen will.. Guschtasb ist inzwischen an das Ufer des Meeres gelangt, wo ihn ein alter Mann mit einem Schiff über das Meer in das Land Rum (Römisches Reich) bringt. Dort sucht er vergebens nach einer Tätigkeit. In dieser Zeit sucht der Kysar (der römische Kaiser) für seine Tochter mit Namen Kuthajun (Katābūn) einen Gemahl. Die Tochter träumte, dass sie einem schönen Jüngling einen Blumenstrauß überreicht. Am nächsten Tag erkennt Kuthajun Guschtasb und gibt ihm den Strauß. Der Kaiser ist mit der Wahl seiner Tochter nicht zufrieden, aber seine Räte

überzeugten ihn, dass er zur Verbindung mit Guschtasb endlich sein Jawort geben soll. Das Paar lebten fern vom Hof ein stilles Leben. In einem Wald lebt ein Untier, das von Guschtasb für Mebrun erlegt wurde, damit dieser die dritte Tochter Kysars zur Gattin nehmen könne. Dann vollbringt Guschtasb drei große Taten, die ihm die Gunst des Kysars einbringt, der nun von den Iraner Tribut fordert. Nach schwierigen Gesprächen geht Guschtasb in das Lager der Iraner, wo er von seinem Bruder Serir herzlich empfangen wird und ihm die Krone des Vaters überreicht. Auf dem Wege in den Iran kommt ihm Lohrasp entgegen und setzte die Krone mit eigenen Händen auf das Haupt von Guschtasb. Lohrasp aber zieht sich in einen Tempel zurück, um sein Leben im Gebet zu vollenden.

34. Die Sage von Guschtasb und Serduscht (Zardhušt)

Guschtasb und Kuthajun hatten zwei Söhne: Asfendiar (Isfandyār) und Beschuthen (Bašūtan). Alle Nachbarvölker zahlen in dieser Zeit Tribut an den Iran, allein der Herrscher von Turan weigert sich. In dieser Zeit wächst ein Baum in Iran, dessen Blätter Rat und dessen Früchte Weisheit sind. Ein Greis erschien auf Erden, sein Name war Serduscht. Er lehrte den Weg zur Gottheit und brachte das heilige Feuer und Gesetz. Guschtasb, Serir und Lohrasp führen diese Lehre in Iran ein, und ein Feuertempel wird gebaut. Währenddessen treibt der Dämon Ardschas den Herrscher von Turan an, keine Steuern an den Iran zu zahlen. Die Lehre Serduschts wird von ihm verunglimpft und ein Krieg gegen Iran vorbereitet. Nach langen und heftigen Wechselreden zwischen den Feinden erklärt ein Seher der Iraner die Zukunft. Dann beginnt der Kampf. Zuerst unterliegen die Iraner und Serir wird getötet, dann aber werden unter Führung von Asfendiar die Turaner unterworfen.

35. Die Sage von der Gefangenschaft des Asfendiar auf Kenbedan

Guschtasb beauftragt seinen Sohn Asfendiar, die Lehre Serduschts im ganzen Reich zu verbreiten. Weil Guschtasb den Verleumdungen von Kursem (Gurazm) glaubte, vertraute er seinem Sohn nicht mehr und lässt ihn im Schloss Kenbedan gefangenhalten. Davon hörte Arschasb (Arjāsp), der Anführer der Turaner. Er führt sein Heer gegen die Iraner und verwüstet die Feuertempel. Lohrasp tritt ihm entgegen und fällt im Kampf. Ein Seher spricht zu Guschtasb, dass allein Asfendiar die Lage retten könne.

Asfendiar beklagt die seelische Kälte seines Vaters und seiner Brüder. Dann kommt er frei und nachdem er sich erholt hat, tötet er im Kampf viele Turaner. Dann trifft er den Vater, der um Verzeihung bittet, und Asfendiar verzeiht ihm. Als Ardschasb von der Befreiung Asfendiars hört, zieht er sich mit seinem Heer zurück und wird von den Iranern geschlagen. Der Turaner Kerkesar (Kargsār) wird gefangengenommen und zeigt den Weg nach Rewindes, wo die Königstöchter gefangen sind.

36. Asfendiars Zug nach Rewindes (Rōiīndiz) auf dem Wege der sieben Tafeln

Guschtasb ruft seinen Sohn Asfeniar zu sich und befiehlt ihm, seine Schwestern aus Turan zu befreien. Guschtasb lässt Kerkesar zu sich bringen und fragte ihn, wo das Schloß Rewindes liegt. Kerkesar beschreibt den Weg dorthin und weist auch auf die Gefahren hin. Dann macht sich Guschtasb auf den Weg, während sein Bruder Beschuthen das Heer führt. Endlich gelangt Asfendiar zum Schloß und befreit seine Schwestern. Arglistig bringt Kerkesar bei einem Gelage Asfendiar in Gefahr, der sich wehrt und den Angreifer tötet. Asfendiar kehrt mit den Schwestern nach Hause zurück und wird von seinem Vater herzlich begrüßt-

37. Die Sage vom Kampf Rusthms mit Asfendiar

Asfendiar kommt betrunken zu seiner Mutter und klagt, dass der Vater ihm nicht die Krone gebe. Er wiederholt dies auch seinem Vater gegenüber, der einen Seher ruft. Dieser verkündet, dass Asfendiar getötet und Rusthm den Thron besteigen wird. Guschtasb fordert seinen Sohn auf, gegen Rusthm zu kämpfen. Asfendiar schickt eine Nachricht an Rusthm und bereitet sich auf den Kampf vor. Vor dem Kampf führen sie lange Wechselreden. Dann kommt es zu mehreren Gefechten zwischen Asfendiar und Rusthm, der dabei schwer verwundet wird und Destahn (Dastān), das ist Sal, zu Hilfe ruft. Dieser weist auf Simurg, der mit Hilfe der Feder herabkam und die Wunden von Rusthm und seinem Pferd heilte. Er sagt ihm auch, er soll nicht mit Asfendiar kämpfen, denn dieser ist ein Königssohn; wer ihn tötet, den trifft Unglück. Er rät ihm, sich mit Asfendiar zu versöhnen, wenn dies aber nicht gelingt, soll er ihn mit einem Pfeil auf ihn schießen. Weil es zwischen beiden zu keiner Versöhnung kommt, kämpfen sie miteinander. Asfendiar wird vom Pfeil Rusthms in die Augen tödlich getroffen. Im Iran löst sein Tod große Trauer aus. Guschtasb werden von allen Seiten schwere

Vorwürfe gemacht, und alle geben ihm die Schuld an seinem Tod. Behmen (Bahman), der Sohn Asfendiars, wird von Rusthm zum Ritter erzogen. Ein Seher prophezeit, dass Behmen den Thron Irans besteigen werde.

38. Die Sage vom Tode Rusthms

Es gab im Iran einen Greis mit Namen Asad Serd (Āzād Serv), der viele Sagen kannte. Von vielen Nachbarländern erhielt Rusthm Tributzahlungen. Der Herrscher von Kabul ist deswegen sehr unzufrieden. Ingeheim spricht Scheghad (Šagād), der Bruder Rusthms, mit ihm und sagt, dass Rusthm kein Herz habe. Beide wollten ihm eine Schlinge legen. Bei einem Gastmahl, wo Rusthm zugegen ist, spricht der Herrscher von Kabul schlecht über Rusthm. Scheghad verteidigte zum Schein seinen Bruder, verläßt dann aber das Gastmahl. Rusthm wird zornig und verspricht, den Herrscher von Kabul zu töten. Sein Bruder will ihn davon abhalten, aber Rusthm zieht allein mit Seward und hundert Reitern gegen Kabul. Der Herrscher kommt ihm entgegen, Rusthm läßt sich aber durch seine falschen Worte betören. Der Herrscher von Kabul lädt ihn zu einem Gastmahl und zur Jagd ein. Auf dem Weg dorthin fallen Rusthm und das Pferd in eine Grube und werden von Lanzen schwer verletzt. Scheghad kommt hinzu und freut sich über das Unglück. Mit letzter Kraft tötet Rusthm seinen Bruder mit einem Pfeil, dann stirbt er selbst. Über seinen Tod sind alle bestürzt. Feramers (Farāmarz), der Sohn Rusthms, zieht mit einem Heer gegen Kabul und nimmt dessen Herrscher gefangen. In einem Kasten führt Feramer den Gefangenen zur Grube, die er gegraben hatte und ließ ihn dann dort kopfüber aufhängen. Vierzig seiner Verwandten ließ er im Feuer verbrennen und nahm so blutige und grausame Rache für den Tod seines Vaters.

5. Abschließende Würdigung

Am 27. September 1934 veranstaltete der Deutsche Orientverein in Berlin eine Feier zum tausendjährigen Geburtstag des großen persischen Dichters Ferdousī³¹, auf welcher der bedeutende Orientalist und Religionshistoriker Hans Heinrich Schaeder³² die Festrede hielt, in der er sowohl den Dichter

31. Vgl. den Bericht über die Mitgliederversammlung der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft am 29. August 1934 in Bonn, in: Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, Bd. 88, 1935, S. 5* f.

32. Über sein Leben und Werk: Omeljan Pritsak, Hans Heinrich Schaeder, in: Zeitschrift der Deutschen morgenländischen Gesellschaft, Bd. 108, 1958, S. 21-40; Dirk Schuster,

Firdousī als auch Joseph Görres würdigte. Firdousī ist für ihn ein Dichter, dessen *Buch der Könige* in der Stille und Einsamkeit gereift ist. „Aber indem er sich ganz in sein Inneres kehrt und um die Gestalt seiner inneren Anschauung rang, ward er zum Sprecher eines ganzen Volkes, ward sein Gedicht zur Offenbarung des Besten und Edelsten, das in diesem Volke geborgen war. Das ist das Wesen der großen Poesie, daß in ihr der Dichter seinem Volk begegnet. Und sie reicht noch weiter. Die iranische Heldensage ist in ihren Motiven und Gestalten wesentlich aus dem gleichen Geist geboren und von dem Geist erfüllt wie die Sagen der andern indogermanischen Völker. Aber keins der Brudervölker besitzt ein Gedicht, in dem die Sage so vollständig geborgen und in solcher Größe der poetischen Gestaltung in die Weltliteratur eingegangen wäre“³³. Die Bedeutung dieses großen Werkes für die deutsche Kultur kommt in den ersten drei Übersetzungen zum Ausdruck. Jeder der drei Übersetzer (Joseph Görres, Friedrich Rückert, Graf Adolf Friedrich von Strack) hatte das Ziel, „daß das Schahname die Deutschen unmittelbar angehe und ihnen gehören müsse. Nicht als einen Ertrag fremdartiger und entlegener Forschungen wollten sie ihre Übertragungen angesehen wissen: sie wollten vielmehr dem deutschen Schrifttum das Schahname als ein ihm wesensmäßig zugehöriges Bestandsstück zuführen. Es ist dabei von symbolischer Bedeutung, daß diese Männer sich vorzugsweise um den ersten, der Heldensage geltenden Teil bemühten und den geschichtlichen zweiten Teil außer acht ließen“³⁴. Der erste Übersetzer war Joseph Görres, der 1820 sein *Heldebuch von Iran* veröffentlichte. Sein Leben war von vielen Wechselfällen geprägt. „Man fragt sich, wie Görres in diesen Jahren der ununterbrochenen politischen Erregung es fertig gebracht hat, Persisch zu treiben und nach einer Göttinger Handschrift das Gedicht des Firdosi durchzustudieren und nachzuerzählen – freilich mit dichterisch beschwingter Unbefangenheit und ohne Skrupeln im einzelnen. Es war die andere Seite seines Wesens, die sich hier äußerte: das weltfern versunkene Forschen in den Mythen und Sagen der Völker, mit dem Ziel der

Hans Heinrich Schaeder, in Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon. Bd. 37, Nordhausen 2016, Verlag Traugott Bautz, S. 1038-1050.

33. Hans Heinrich Schaeder, Firdosi und die Deutschen, in: Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, Bd. 88, 1834, S. 123.

34. Hans Heinrich Schaeder, a. a. O., S. 124.

Wiedergewinnung des einen, gemeinsamen Urmythos der Menschheit“³⁵. Hans Heinrich Schaeder hat in seiner Rede deutlich betont, dass es vor allem das Heroische ist, das den Charakter des *Šah-nāma* ausmacht. Mit dem Heroischen ist aber auch das Tragische³⁶ verbunden. Das Tragische bedeutet aber in seinem tiefsten Sinn den Einbruch des Göttlichen in das Leben der Menschen. Das Göttliche ist aber auch der eigentliche Gehalt des Urmythos und der Uroffenbarung, nach der Görres sein Leben lang geforscht und gesucht hat.

35. Hans Heinrich Schaeder, a. a. O., S. 125.

36. Vgl. Alfred Weber, *Das Tragische und die Geschichte*, Hamburg 1943, Goverts.

**On the search of Persian in contemporary English and German:
A selection of loanwords with regard to the educational language policy
in German state schools**

Mehrdad Saeedi¹

(PP.173-196)

Empfangen: 06.09.2023; Akzeptiert: 28.10.2023

Abstract English

This article is of course not about practicing and spreading patriotic language ideology in the name of etymology, but rather about problematizing such a language ideology alongside linguistic discrimination as a variety of the Eurocentric, Islamophobic ideology in the school context of the multicultural-multilingual state of Berlin. The school context here only refers to the pedagogically and foreign language linguistically questionable language attitudes and practices of some teachers and educators and not the official language and multilingualism policy of the state government or Senate Department for Education, Youth and Family as a whole. In other words, this text, which essentially consists of a criteria-based selection of 60 English and German loanwords of Persian origin, wants to invite German-speaking readers and especially the educators among them while using the everyday, expanded and standard vocabulary to look at their own language and the English language as a global lingua franca through a different, more relative lens, namely as languages with more lexical influence from oriental languages of the old neighboring region of Europe, the Islamic world, than previously assumed.

Keywords:

Language awareness, language contact, loan words, contemporary Persian, English and German.

¹. Linguist und Kulturforscher mit Schwerpunkt auf dem persischen Sprachraum in West- und Zentralasien, zur Zeit unabhängiger Postdoc in Kultur- und Sprachenpolitik in Deutschland und Iran, E-mail: mehrdad.saeedi@outlook.de.

<https://doi.org/10.22034/spektrum.2023.194647>



Copyright © The Author(s);

This is an open access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License (CC-BY-NC: <https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/legalcode.en>), which permits use, distribution, and reproduction in any medium, provided the original work is properly cited and is not used for commercial purposes.

ردپای زبان فارسی در زبان‌های انگلیسی و فارسی یا بررسی گزینشی وام‌واژه‌های شرقی با نظر به سیاست زبانی در مدارس دولتی

آلمان

مهرداد سعیدی^۱

(صص 173 تا 196)

تاریخ دریافت: 2023/09/06؛ تاریخ پذیرش: 2023/10/28

چکیده

هدف مقاله‌ی حاضر این نیست که به بهانه‌ی بحث علمی ریشه‌شناسی زبانی، ایدئولوژی زبانی ملی‌گرایانه را توجیه و تقویت کند، بلکه قصد دارد ایدئولوژی زبانی فوق‌الذکر را در کنار تبعیض زبانی به‌عنوان شکلی از ایدئولوژی اسلام‌هراسانه‌ی اروپامرکزپندار در بستر مدارس برلین، به مسئله‌ای علمی تبدیل کند. چهارچوب پژوهشی و انتقادی مقاله، محدود به مدارس دولتی آلمان و به‌طور مشخص به نگرش‌ها، رویکردها و رفتار و عمل زبانی برخی از معلمان، مربیان و فعالان آموزشی و پرورشی ایالت-شهر برلین از منظر علوم تربیتی و آموزش زبان خارجی است. در اینجا البته کلیت سیاست‌های رسمی زبانی آلمان در راستای پذیرش و تقویت پدیده‌ی چندزبانگی در مدارس و فضای عمومی مورد بحث قرار نمی‌گیرد. این مقاله که اساساً شامل بررسی گزینشی ۶۰ واژه‌وام انگلیسی و آلمانی با منشأ فارسی است، در نظر دارد خوانندگان آلمانی‌زبان و به‌ویژه آموزگاران آلمانی‌زبان را در حین استفاده از واژگان زبان روزمره و معیار در دو زبان مطرح جهان و خصوصاً جهان غرب به نگاهی متفاوت و نسبی به تنوع زبانی ترغیب کند، یعنی نگاهی که ردپای زبان‌های مشرق زمین و جهان اسلام در زبان‌های غربی را بیش از آنچه در ظاهر امر پیداست، ببیند.

کلیدواژه‌ها

خودآگاهی زبانی، تماس زبانی، وام‌واژه، فارسی، انگلیسی و آلمانی.

¹ زبان‌شناس در حوزه‌ی کشورهای آلمانی‌زبان و فارسی برون‌مرزی در آسیای مرکزی، در حال حاضر محقق

**Auf den Spuren des Persischen in der englischen und deutschen
Gegenwartssprache:
Eine schulsprachenpolitisch motivierte Selektion von Lehnwörtern
aus einer *orientalischen* Herkunftssprache**

Mehrdad Saeedi¹

(PP.173-196)

Empfangen: 06.09.2023; Akzeptiert: 28.10.2023

Deutsche Abstract

Dieser Artikel geht es natürlich nicht um das Praktizieren und Verbreiten patriotischer Sprachideologie im Namen der Etymologie, sondern vielmehr darum, eine solche Sprachideologie zusammen mit sprachlicher Diskriminierung als eine Variante der eurozentrischen, islamophoben Ideologie im schulischen Kontext des multikulturellen und mehrsprachigen Staates Berlin zu hinterfragen. Der schulische Kontext bezieht sich hier ausschließlich auf die pädagogisch und fremdsprachlich fragwürdigen Sprachhaltungen und Praktiken einiger Lehrer und Erzieher und nicht auf die offizielle Sprach- und Mehrsprachigkeitspolitik der Landesregierung oder des Senats für Bildung, Jugend und Familie insgesamt. Mit anderen Worten möchte dieser Text, der im Wesentlichen eine kriterienbasierte Auswahl von 60 englischen und deutschen Lehnwörtern persischer Herkunft umfasst, die deutschsprachigen Leser, insbesondere die Pädagogen unter ihnen, dazu einladen, ihre eigene Sprache und die englische Sprache als globale Lingua franca mit einer anderen, relativierenden Perspektive zu betrachten – nämlich als Sprachen mit stärkerem lexikalischem Einfluss aus den orientalischen Sprachen der alten Nachbarregion Europas, der islamischen Welt, als bislang angenommen.

Schlüsselwörter:

Sprachbewusstsein, Sprachkontakt, Lehnwörter, modernes Persisch, Englisch und Deutsch

1. Linguist und Kulturforscher mit Schwerpunkt auf dem persischen Sprachraum in West- und Zentralasien, zur Zeit unabhängiger Postdoc in Kultur- und Sprachenpolitik in Deutschland und Iran,

E-mail: mehrdad.saeedi@outlook.de. [https://](https://doi.org/10.22034/spektrum.2023.194647)

doi.org/10.22034/spektrum.2023.194647



Copyright © The Author(s);

This is an open access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License (CC-BY-NC: <https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/legalcode.en>), which permits use, distribution, and reproduction in any medium, provided the original work is properly cited and is not used for commercial purposes.

1. Einleitung

In diesem Beitrag handelt es sich darum, den lexikalischen Einfluss des Persischen als eine orientalische, aber indoeuropäische Gebersprache auf zwei fern verwandte, westliche Nehmersprachen anhand einer Selektion von Lehrwörtern aufzuzeigen. Die Nehmersprachen sind hier einmal das Englische als die globale Verkehrssprache von heute und das Deutsche als die meist gesprochene Sprache der EU. Bei allen drei Sprachen handelt es sich unabhängig von der Sprecherzahl um historisch und aktuell bedeutende Wissenschaftssprachen mit je einer alten literarischen Tradition: Englisch ist zweifellos die konkurrenzlose Sprache der Wissenschaft und Technologie seit Ausbruch der digitalen Ära, Deutsch gehört nach wie vor zu den führenden Wissenschaftssprachen und schließlich auch in der persischen Sprache werden zunehmend wissenschaftliche Texte von iranischen Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftlern, sodass Iran als Kernland des persischen Sprachraums (zusammen mit Afghanistan, Tadschikistan und Usbekistan) inzwischen zu den Top-20 Ländern der Welt mit den meisten wissenschaftlichen Publikationen gehört¹.

Mit Englisch und Deutsch als Ausgangssprachen sind keine spezifischen nationalen Varietäten dieser Sprachen etwa das amerikanische oder britische Englisch bzw. das deutschländische, österreichische oder schweizerische Deutsch gemeint, sondern die englische und deutsche Einzel- oder Gemeinsprache, auch genannt das internationale Englisch bzw. das Gemeindeutsche. Und mit persischem Einfluss sind ausschließlich die lexikalischen Elemente in den beiden o. g. Einzelsprachen gemeint, die eindeutig persischen Ursprungs sind, also nicht als gemeinsames indoeuropäisches Erbgut gelten, und in der Regel zuerst über orientalische Vermittlersprachen wie Hindustani – früherer Name der modernen Sprachen Hindi und Urdu –, Türkisch oder Arabisch und dann europäische Sprachen entlehnt wurden.

Der Kern dieses Beitrags ist eine exemplarische Auswahl persischer Lehnwörter, die der Autor dieser Zeilen getroffen hat. Seine Auswahl stützt sich hauptsächlich auf ein pragmatisches Kriterium, nämlich das der Häufigkeit und alltäglich-standardgemäßen Sprachverwendbarkeit. Die ausgewählten Lehnwörter sind nicht auf irgendwelche lexikalischen

1. Für eine umfassenden Darstellung und Analyse des wissenschaftlich-technologischen Entwicklungsstandes Irans s. Soofi & Goodarzi (2017).

SPEKTRUM IRAN, Jg.36, Ausgabe 2, Seite.173–196, Summer/Herbst 2023

Themenbereiche des englischen und deutschen Wortschatzes wie Philosophie oder Religion beschränkt. Die Auswahl enthält zudem keine fachsprachlichen Termini, vielmehr widerspiegelt sie den grundständigen und erweiterten Wortschatz der Alltags- und Standardsprache für eine elementare, selbstständige und kompetente Sprachverwendung in Anlehnung an den Kernwortschatz des Gemeinsamen Europäischen Referenzrahmens (GER).

Ein Lehnwort ist strenggenommen kein Fremdwort, weil Fremdwörter hinsichtlich ihrer Laut-, Schreibform und Beugung unverändert in die Zielsprache übernommen werden, während Lehnwörter sich zuerst den Regeln der Zielsprache anpassen und dann den Zugang zur neuen Sprache finden². Deshalb sind Lehnwörter nicht auf den ersten Blick als fremde Elemente erkennbar. Diese begriffliche Unterscheidung ist für die hiesige Selektion von persischen Lehnwörtern und nicht Fremdwörtern von entscheidender Relevanz. Indem dieser Text die Aufmerksamkeit der kontaktlinguistisch oder sprachhistorisch nicht sachkundigen Leserschaft auf eine Gruppe von Wörtern zu lenken versucht, die man in der Regel nicht mit einem persischen oder orientalischen Ursprung in Verbindung bringen würde, beabsichtigt der Verfasser eine sprachpolitische Problematik in der Beziehung von Mehrsprachigkeit und Sprachenprestige im Kontext der deutschen Schulbildung zu thematisieren. Im Konkreten besteht die Problematik in der Unvereinbarkeit der einerseits offiziell vertretenen, mehrsprachigkeitsfördernden Sprachenpolitik auf der Bundes- und Landesebene und andererseits der mehrsprachigkeitskritischen und diskriminierenden Spracheinstellungen von einigen Praktikerinnen und Praktikern dieser Politik an den staatlichen Schulen Berlins. Diese ursprünglich sprachenprestigebezogene Problematik³ konnte der Verfasser als Oberschullehrer für Deutsch/DaZ und Englisch im Berliner Schuldienst

2. Bussmann (2002): 398.

3. Für eine persönliche Fallgeschichte mit Polnisch als Herkunftssprache siehe Rebmann (2022). In ihrem Zeitungsartikel behandelt sie neben ihrer eigenen schulbiographischen Mehrsprachigkeitserfahrung im baden-württembergischen Böblingen, auch eine drei Jahre zuvor medial gewordene Fallgeschichte aus Blumberg im Schwarzwald. Dort bekam eine türkische Schülerin von der Pausenaufsicht der Schule eine Strafarbeit auferlegt, weil sie in der Pause auf einem Klettergerüst ein paar Worte auf Türkisch mit ihrer Freundin gewechselt hatte. Die schriftliche Strafarbeit lautete Rebmann zufolge: „Die Schulen sind Deutsch. Wir dürfen die Muttersprache nicht sprechen.“

an zwei Schulen und in einigen Fortbildungsveranstaltungen sowohl beobachten als auch miterleben. Sie besagt, dass einige Lehr- und Erziehungskräfte bewusst oder unbewusst zwischen prestigevollen Sprachen der EU und weniger prestigevollen, insbesondere mit dem islamischen Kulturraum assoziierten Sprachen außerhalb Europas in einer Weise unterscheiden, dass den vielen Schülerinnen und Schülern, die solche Sprachen als Erstsprachen bzw. Herkunftssprachen sprechen, ein Gefühl von kulturell-sprachlicher Minderwertigkeit vermittelt wird. Deshalb wurde hier die persische Sprache als Fallsprache für eine der am ältesten dokumentierten Schrift- und Literatursprachen in der indoeuropäischen Sprachfamilie mit einer relativ großen Sprecherzahl (von etwa einer halben Million allein in Deutschland) ausgewählt, damit sie andere große orientalische, nicht unbedingt indoeuropäische Minderheitensprachen in Deutschland und der EU wie Arabisch, Türkisch oder Kurdisch vertritt und andererseits den zwei prestigevollsten Sprachen Deutschlands, also der internationalen Verkehrssprache und der Landessprache selbst, als Vergleichssprache gegenübersteht. Auch Englisch und Deutsch repräsentieren hier andere westlich-europäische Sprachen als Bildungssprachen ihrer Mehrheitsgesellschaften. Deutsch steht für andere Landessprachen in der EU und Englisch für die erste Fremdsprache an europäischen Schulen. Die in diesem Beitrag behandelte, dreieckige Sprachenkonstellation im Rahmen einer westlich-europäisch ausgerichteten Schulsprachenpolitik ist also verallgemeinerbar und die einzelnen Sprachen außer dem Englischen als welt- und EU-weit etablierte Verkehrssprache so austauschbar: Persisch für eine orientalische Minderheitensprache und Deutsch für eine dominante Landes- oder Nationalsprache.

Der lexikalisch-tabellarischen Selektion als Hauptteil des Beitrags wird folgender inhaltlicher Teil vorangestellt. Dieser dient als Einführung in das Thema der sprachlichen Entlehnung aus der persischen Sprache und behandelt mögliche Fragen mit Bezug auf die Bedeutung dieser Sprache im Kontext des historischen Sprachkontakts.

2. Sprachkontakt mit dem Persischen als *versteckter* Gebersprache

Wenn Sprecherinnen und Sprecher verschiedener Erstsprachen miteinander kommunizieren, beeinflussen sich notwendigerweise ihre Erstsprachen, auch wenn nicht in gleichem Maße. Die linguistische Disziplin, die sich mit dieser Frage beschäftigt, heißt Kontaktlinguistik. Sie erforscht Ursachen,

Formen und Folgen des Kontakts zwischen zwei oder mehreren Sprachen. Die häufigsten Kernthemen in der Kontaktlinguistik sind Zweisprachigkeit oder Mehrsprachigkeit, Code-Switching, Interferenz, Transfer, Interaktion zwischen Sprechern von Standard- und lokalen Varietäten, Diglossie, Sprachverschiebung oder sogar Sprachentod und nicht zuletzt das Thema der Entlehnung, das für diesen Beitrag zentral ist. Es gibt vielseitige Gründe, dass es zum Sprachkontakt zwischen Sprachgemeinschaften kommt, dessen Folgen selten für die betroffenen Seiten gleichen Umfangs sind, zumindest kurzfristig betrachtet. Einige westliche Ursachen für den Sprachkontakt, insbesondere zwischen geografisch weit entfernten Kulturräumen, sind mit historischen und gegenwärtigen Phänomenen wie Kolonialismus, Imperialismus und Migrationsbewegungen verbunden.⁴ Für eine tiefergehende Erforschung des Sprachkontakts spielen also extralinguistisch-interdisziplinäre Faktoren eine unabdingbare Rolle. Prinzipiell kann man von direktem oder indirektem Sprachkontakt ausgehen. Persischstämmige Entlehnungen sind Beispiele für einen indirekten Entlehnungsprozess ins Englische und Deutsche und zwar über Drittsprachen, die als Vermittlersprachen zwischen Geber- und Nehmersprachen bezeichnet werden.

Die persische Sprache ist hinsichtlich ihrer Sprecherzahl, Geschichte und Literatur die bedeutendste Sprache des iranischen Zweigs der indoeuropäischen Familie und eine der ältesten dokumentierten Sprachen der Welt, deren Vorgeschichte unter Berücksichtigung des altiranischen Avestisch bis in das 2. Jahrtausend v. Chr. zurückverfolgen lässt. Historisch gesehen wird Persisch in vielen Ländern West- und Zentralasiens wie Iran, Afghanistan, Tadschikistan und Usbekistan gesprochen und geschrieben und war nicht nur eine Verkehrssprache, sondern auch die Sprache der Verwaltung, der hohen Literatur und der Wissenschaften in vielen mehrsprachigen und multiethnischen Kulturen in West- und Südasien.⁵

Aus einer kulturhistorisch-geschichtsepochalen Perspektive lassen sich fünf Entlehnungswege der persischen Lehnwörter in die europäischen Sprachen erschließen: 1. Aus dem Griechischen in der Antike 2. Aus dem Arabischen im Mittelalter 3. Aus dem Türkischen aus der Neuzeit 4. Aus dem

4. Bußmann (2002): 373.

5. Für eine übersichtliche Darstellung der persischen Literatur in englischer Sprache s. De Bruijn (2021) und in deutscher Sprache s. Würsch (2017).

Indischen bzw. Hindustani und dem Englischen ab dem 17. Jahrhundert 5. Aus den Anstrengungen der europäischen Reisenden und Intellektuellen durch ihre Reiseberichte und Übersetzungen⁶

Persisch und Englisch bzw. Deutsch gelten in geographischer Hinsicht als zu weit voneinander entfernte Sprachen, um sich gegenseitig zu beeinflussen, aber in kolonialhistorischer Hinsicht ist dieser Standpunkt nicht haltbar: Nach dem Aufkommen des britischen Kolonialismus auf dem indischen Subkontinent und der daraus resultierenden Interaktion des Englischen mit orientalischen Sprachen, vor allem mit Hindustani, hielt eine überraschend große Anzahl von persischen Entlehnungen in Hindustani Einzug in den Wortschatz der englischen Sprache. Neben der sich zunehmend abzeichnenden machtpolitischen Bedeutung der englischen Sprache als Kolonialsprache, die nun in Kontakt mit Hindustani oder anderen indoarischen Sprachen auf dem indischen Subkontinent wie Punjabi oder Sindhi stand, ist ein weiterer historischer Grund zu nennen, warum das Persische auch ohne die Vermittlung des Hindustani – also über direkten Sprachkontakt – das Englische beeinflusst hat: Lange bevor das Englische zur dominierenden Sprache auf dem indischen Subkontinent werden konnte, hatte Persisch bereits seit Jahrhunderten vor und während des Mogulreiches (1526-1857) den Status der Lingua franca, Amts-, Hof- und Literatursprache auf dem indischen Subkontinent inne. Schließlich aber verlor Persisch seinen offiziellen Status in der Region und wurde 1835 von der britischen Ostindien-Kompanie durch Englisch u. a. als neue Bildungssprache ersetzt. Die Entstehung einer gewaltigen Literatur in der persischen Sprache auf dem indischen Subkontinent, die der international renommierten, deutschen Islamwissenschaftlerin Annemarie Schimmel (1922-2003) zufolge⁷ bis ins 19. Jahrhundert größer war als die bis dahin im Iran bzw. Persien entstandene, persischsprachige Literatur mit religiöser und weltlicher Thematik, stützt die Annahme, dass diese Sprache viele Jahrhunderte lang die angesehenste Sprache Südasiens war, ohne als Kolonialsprache wahrgenommen worden zu sein wie das Englische in den letzten beiden Jahrhunderten.⁸

6. Ibrahim (1991): 23-36.

7. Schimmel (1973): 1.

8. Für eine übersichtliche Darstellung der persischen Literatur auf dem indischen Subkontinent in der englischen Sprache s. Casari (2012). Für eine Auswahl der persisch-islamischen Lyrik aus Indien und Pakistan ins Deutsche übersetzt s. Schimmel (1996).

Auf den Spuren des Persischen in der englischen und deutschen Gegenwartssprache ...

Was persisches Lehnwort in der deutschen Sprache betrifft, so fand es seinen hauptsächlich indirekten Zugang zum deutschen Wortschatz entweder über europäische Kolonialsprachen wie Englisch und Französisch oder über die orientalischen Vermittlersprachen Türkisch⁹ und Arabisch, also die Sprachen der osmanischen Nachbarn Europas und der arabischsprachigen Kolonien der Franzosen und Briten in Westasien und Nordafrika. Obwohl weder Deutschland noch Österreich keine Kolonien in Westasien besaßen, konnte aufgrund der bis heute andauernden intensiven Beziehungen zwischen den deutschsprachigen Ländern und den Osmanen bzw. Türken, ein Großteil des persischen Lehnguts über die türkische Sprache ins Deutsche Einzug halten, ohne als solche erkannt worden zu sein¹⁰.

3. Ausgewählte *englische* und *deutsche* Lehnwörter persischen Ursprungs

Im Folgenden werden 60 ausgewählte Lehnwörter persischen Ursprungs tabellarisch vorgestellt, die über okzidentale und/oder orientalische Sprachen ihren Weg ins Englische und Deutsche gefunden haben. Bei der exemplarischen Auswahl wurde aber darauf geachtet, dass etymologisch möglichst unumstrittene Lehnwörter persischen Ursprungs in die Liste aufgenommen wurden.

Die Wortliste beinhaltet keine Wortgeschichten und auch keine sprachhistorisch-etymologischen oder semantisch-morphologischen Analysen über den Wandel der Form und Bedeutung der betreffenden Wörter. Wie aber bereits oben in der Einleitung erwähnt stammt die Idee einer lexikalischen Selektion aus schulsprachpolitisch relevanten Beobachtungen und Erlebnissen des Verfassers. Der Text mit seiner Wortliste soll in erster Linie diejenigen zur Sprachreflexion anregen, die ein bewusst oder unbewusst sprachdiskriminierendes Grundverständnis von Mehrsprachigkeit haben und in nächster Linie auch diejenigen, die sprachpuristisch oder sprachnationalistisch eingestellt, sei es in Deutschland oder in Iran oder anderswo: Denn wie der deutsche Sprachwissenschaftler Peter Eisenberg (geb. 1940) in seinem 2011 erschienenen Buch „Das Fremdwort im Deutschen“ – zwar nur mit Bezug auf „Fremdwörter“ und nicht an den Kernwortschatz angepasste Lehnwörter – zurecht und mit

9. Für eine Studie zu 136 persischen Lehnwörtern im anatolischen Türkisch s. Tietze/Lazard (1967).

10. Ibrahim (1991): 6.

einem scheinbar trivialen, auch im sprachenübergreifenden Sinne zu verstehenden Satz bemerkt: „Fremdwörter sind Wörter der deutschen Sprache“, weil ein erheblicher Anteil am deutschen Gesamtwortschatzes aus Fremdwörtern bestehe und weil Wörter die Mitte der Sprache bildeten, zumindest aus der Sicht der Sprachgemeinschaft selbst wegen ihres öffentlich-sprachpolitischen Interesses an Wörtern im Vergleich zu anderen Bausteinen der Sprache¹¹.

Die Zahl 60 als Anzahl der hier ausgewählten Lehnwörter wiedergibt keine Gesamtzahl der persischen Lehnwörter im Englischen und Deutschen und grenzt auch nicht mal beinahe daran. Sie ist lediglich eine Zahl wie jede andere beliebige Zahl. Mit Blick auf zwei der drei fundierten Studien, die hier als Primärquellen dienen, ist von einer Zahl von etwa über 616 bis 811 persischen Lehnwörtern für die englische Sprache und von etwa über 237 solcher Lehnwörter in der deutschen Sprache die Rede. Für einen Vergleich des Stellenwertes des Persischen als Gebersprache mit anderen kulturhistorisch bedeutenden orientalischen Sprachen, nämlich dem Arabischen und Türkischen wurden nach Zurateziehung von zwei weiteren Quellen folgende Zahlen der Lehnwörter aus diesen beiden Sprachen im heutigen Deutsch und Englisch gefunden: Etwa 200 arabischstämmige Lehnwörter und 158 türkischstämmige Lehnwörter im deutschen Gesamtwortschatz ¹² sowie 534 arabischstämmige Lehnwörter und 196 türkischstämmige Lehnwörter gegenüber 336 persische Lehnwörter im englischen Gesamtwortschatz¹³. Wortlinguistisch und sprachstatistisch steht jedenfalls fest: Für eine nachvollziehbare Erfassung einer Gesamtzahl von Lehnwörtern insbesondere in den traditions- und funktionsreichen Kultursprachen, die im Zentrum dieses Textes stehen, wird eine wohlüberlegte Vorab-Klärung von textkorpusrelevanten Kernfragen bezüglich der Art des zu untersuchenden Wortschatzes – u. a. historischer vs. Gegenwärtiger Wortschatz, Gemeinwortschatz vs. Fachwortschatz, Wortschatz der gesprochenen Sprache vs. Wortschatz der geschriebenen Sprache – vorausgesetzt.

Der Wortliste liegen wie bereits gesagt drei etymologisch-linguistische Hauptquellen zugrunde: Die wohl umfassendste, englischsprachige Studie

11. Eisenberg (2011): 1 ff.

12. Hinrichs (2013): 94.

13. <https://www.oed.com> (Zugriff am 16.8.2022).

Auf den Spuren des Persischen in der englischen und deutschen Gegenwartssprache ...

zu persischen Entlehnungen, die dem Verfasser bekannt ist, wurde als historisches Wörterbuch mit einem Umfang von 190 Seiten von Cannon/Kaye (2001) herausgegeben. Darin kommen die Verfasser auf eine Zahl von 811¹⁴ Lehnwörtern im englischen Wortschatz. In der deutschen Sprache ließ sich eine umfangreichere, monografische Studie bzw. Dissertationsschrift von Ibrahim (1991) im Umfang von 367 Seiten ausfindig machen, deren Hauptaugenmerk aber nicht allein auf der deutschen Sprache liegt, sondern auch auf Englisch, Französisch und Russisch als Nehmersprachen. Was die Zahl der untersuchten englischen und deutschen Wörter persischen Ursprungs anbelangt, so kommt Ibrahim auf 616¹⁵ englische Wörter und 237¹⁶ deutsche Wörter. Beide o. g. Studien wurden vom deutschen Wissenschaftsverlag Harrassowitz Verlag (seit 1872) in Wiesbaden herausgegeben. Die letzte und neueste Studie zum Thema in deutscher Sprache, eine mit 1543 Seiten – Haupttext ohne Anhang – ungewöhnlich lange, von der Heidelberger Universität digital veröffentlichte Dissertationsschrift stammt von Rahmani (2020), deren Schwerpunkt auf der Ermittlung und Untersuchung des gemeinsamen deutsch-persischen Wortschatzes liegt. Im Glossar der Arbeit werden 366 persische Lehnwörter in der deutschen Sprache tabellarisch aufgelistet und analysiert.

Weitere Quellen, die ebenfalls für diese Arbeit Verwendung fanden, sind folgende lexikographische Werke, die alle im Internet frei verfügbar sind:

1. Oxford Advanced Learner's Dictionary (OALD)¹⁷ bzw. Oxford English Dictionary (OED)¹⁸

1. Merriam-Webster dictionary (MWD)¹⁹

2. Online Etymology Dictionary (von The Sciolist) (OnED)²⁰

2. Duden-Wörterbuch (DW)²¹

14. Cannon/Kaye (2001): VII.

15. Für die Liste der untersuchten Lehnwörter s. Ibrahim (1991): 345-352.

16. Für die Liste der untersuchten Lehnwörter s. Ibrahim (1991): 342-344.

17. <https://www.oxfordlearnersdictionaries.com> (Zugriff am 16.08.2022).

18. <https://www.oed.com> (Zugriff am 16.08.2022).

19. <https://www.merriam-webster.com> (Zugriff am 16.08.2022).

20. <https://www.etymonline.com> (Zugriff am 16.08.2022).

21. <https://www.duden.de> (Zugriff am 16.08.2022).

3. Digitales Wörterbuch der deutschen Sprache (DWDS)²²

4. Etymologisches Wörterbuch des Deutschen (von Wolfgang Pfeifer) (EWD)²³

Nicht zu vergessen ist, dass hier keine iranischen bzw. persischen Wörterbücher benutzt wurden, weil die Ausgangswörter in diesem Text per definitionem englisch oder deutsch waren und nicht persisch.

Eine Bemerkung zu den Themenfeldern, in denen die persischstämmigen Lehnwörter vorkommen: Die in den o. g. Hauptquellen behandelten und auch hier ausgewählten Entlehnungen sind nicht auf wenige, spezifische Themenfelder beschränkt. Beispielsweise haben Cannon/Kaye die Entlehnungen in ihrer Studie in die folgenden 35 semantischen Bereiche eingeteilt: Landwirtschaft, Schifffahrt, Botanik, Chemie, Kleidung, Farbe, Handel, Essen, Ethnologie, Geografie, Geologie, Gesundheit, Haushalt, Recht, Linguistik, Literatur, Maße, Militär, Geld, Musik, Mythologie, Beruf, Politik und Herrschaft, Religion, Teppiche, Rauchen, Soziologie, Sport, Steuern, Titel, Transport, Gewichte und Zoologie

Und schließlich zum Tabelleninhalt im Konkreten: Die Lehnwörter sind in der Regel Nomen und auf je eigenes persisches oder iranisches Etymon zurückzuführen. Mit anderen Worten kommen in der Liste keine zwei Lehnwörter, die aus demselben Etymon stammen. Die Liste ist so alphabetisch angeordnet, dass der englischen Form unmittelbar die entsprechende deutsche Form folgt. Die lexikographischen Themenfelder, die Sprachniveaustufen des Gemeinsamen Europäischen Referenzrahmens für Sprachen (GER) sowie die aktuellen Wortbedeutungen stammen aus der Internet-Präsenz der Wörterbücher Oxford Advanced Learner's Dictionary und Duden. Die Angaben bezüglich der Entlehnungswege und der persischen Etyma wurden aber auch mithilfe der etymologischen Studien oder Lexika zusammengetragen. Es wurden dabei nicht alle Vermittlungssprachen erwähnt, sondern die wichtigsten Stationen der jeweiligen Wortreise. Und schließlich wurden je Lehnwort zwei persische Formen aufgeführt, zuerst die historisch belegte oder vermutete Form und dann die neupersische Form. Die Transkriptionen der persischen Form wurden den betreffenden lexikographischen Standardwerken Oxford und

22. <https://www.dwds.de> (Zugriff am 16.08.2022).

23. <https://www.dwds.de/d/wb-etymwb> (Zugriff am 16.08.2022).

Auf den Spuren des Persischen in der englischen und deutschen Gegenwartssprache ...

Duden entnommen. Falls sie nicht dort erwähnt sind, wurden sie in Anlehnung an die verwendete etymologische Quelle, aber in vereinfachter Form und ohne Diakritika wiedergegeben.

Lehnwort (Themenfeld/GER- Kernwortschatz)	Definitionen	Vermittlersprachen	Persisches oder iranisches Etymon / Neupersische Form ggf. [Bedeutungserklärung]
Algorithm (-)	A set of rules that must be followed when solving a particular problem	< Mittelenglisch < Mittellatein < Arabisch	< <u>K</u> wārizmī / خوارزمی [aus der Stadt Kharazm – heute Khiva in Usbekistan – stammend]
Algorithmus (-)	Verfahren zur schrittweisen Umformung von Zeichenreihen; Rechenvorgang nach einem bestimmten [sich wiederholenden] Schema	< Mittelhochdeutsch < Mittellatein < Arabisch	< <u>H</u> warizmī / خوارزمی [aus der Stadt Kharazm – heute Khiva in Usbekistan – stammend]
Artichoke (Food/C2)	A round vegetable with a lot of thick green leaves. The bottom part of the leaves and the inside of the artichoke can be eaten when cooked.	< Norditalienisch < Spanisch < Arabisch	< Ardishahi / ارده شاهی (Ibrahim 1991: 277)
Artischocke (Essen/C2)	(mit den Disteln verwandte) Pflanze mit großen Blütenköpfen, deren verdickter unterer Teil als Gemüse gegessen wird	< Norditalienisch	< Ardishahi / ارده شاهی (Ibrahim 1991: 277)
Azure (colours and shapes/C2)	Bright blue in colour like the sky	< Mittelenglisch < Mittellatein < Arabisch	< Lāžward / لاجوردی
Azurblau (Farben und Formen/C2)	Himmelblau, leuchtend blau	< Französisch < Mittellatein < Arabisch	< Lāğward / لاجوردی

Auf den Spuren des Persischen in der englischen und deutschen Gegenwartssprache ...

Lehnwort (Themenfeld/GER- Kernwortschatz)	Definitionen	Vermittlersprachen	Persisches oder iranisches Etymon / Neupersische Form ggf. [Bedeutungserklärung]
Bronze (physics and chemistry/C1)	A dark red-brown metal made by mixing copper and tin	< Französisch < Italienisch	< Birinj / برنج
Bronze (Physik und Chemie/C1)	Legierung aus Kupfer und Zinn [mit geringem Zinkanteil] von gelblich brauner Farbe	< Französisch < Italienisch	< Birinj / برنج
Caviar (Food/C2)	The eggs of some types of fish, especially the sturgeon, that are preserved using salt and eaten as a very special and expensive type of food	< Italienisch < Griechisch	< eine regionale Form zu Khaya+dar / خاویار [Eier-tragend] (Ibrahim 1991: 93; OnED: „Caviar“)
Kaviar (Essen/C2)	Als besondere Delikatesse geltender, mit Salz konservierter Rogen verschiedener Störarten	< Italienisch < Türkisch	< eine regionale Form zu Khaja+dar / خاویار [Eier-tragend oder - habend] (Ibrahim 1991: 93)
Check (Doubt, guessing and certainty/A2)	An act of making sure that something is safe, correct or in good condition by examining it	< Mittellatein < Altfranzösisch < Arabisch	< Šāh / شاه [König im Zusammenhang mit dem Schachspiel]
Check (Zweifel, Vermutung und Gewissheit/A2)	Überprüfung von etwas hinsichtlich Funktionsfähigkeit, Sicherheit u. Ä.	< Englisch < Altfranzösisch < Arabisch	< Šāh / شاه [König im Zusammenhang mit dem Schachspiel]
Guepard (-)	A wild animal of the cat family that has black spots and that runs very fast	< Französisch < Mittellatein < Griechisch	< Parsi oder Palang / پلنگ oder پارسی [Katze + persische Teilentlehnung über "Panther", also "persische Katze" oder „Pantherkatze“] (Ibrahim 1991: 135 f; EWD: „Gepard“; OnED: „Pard“)

Auf den Spuren des Persischen in der englischen und deutschen Gegenwartssprache ...

Lehnwort (Themenfeld/GER- Kernwortschatz)	Definitionen	Vermittlersprachen	Persisches oder iranisches Etymon / Neupersische Form ggf. [Bedeutungserklärung]
Gepard (-)	(vor allem in den Steppen und Savannen Afrikas heimisches) schlankes, hochbeiniges, katzenartiges Raubtier mit schwarz geflecktem gelblichem Fell	< Französisch < Mittellatein < Griechisch	< Parsi oder Palang / پلنگoder پارسى [Katze + persische Teilentlehnung über "Panther", also "persische Katze" oder „Pantherkatze“] (Ibrahim 1991: 135 f; EWD: „Gepard“)
Jackal (animals/C2)	A wild animal like a dog, that eats the meat of animals that are already dead and lives in Africa and Asia	< Türkisch	< Şagâl / شغال
Schakal (Tiere/C2)	(in Asien, Südosteuropa und Afrika heimisches) in Körperbau und Größe zwischen Fuchs und Wolf stehendes Raubtier mit schlankem Körper und langem, buschigem Schwanz, das überwiegend nachts jagt und sich meist von kleineren Tieren und Aas ernährt	< Türkisch	< Şagâl / شغال
Jasmine (plants and trees/C2)	A plant with white or yellow flowers with a sweet smell, sometimes used to make perfume and also sometimes added to tea	< Französisch < Arabisch	< Yâsamîn / ياسمين

Auf den Spuren des Persischen in der englischen und deutschen Gegenwartssprache ...

Lehnwort (Themenfeld/GER- Kernwortschatz)	Definitionen	Vermittlersprachen	Persisches oder iranisches Etymon / Neupersische Form ggf. [Bedeutungserklärung]
Jasmin (Pflanzen und Bäume/C1)	(zu den Ölbaumgewächsen gehörender) Zierstrauch mit gelben, weißen oder rosa, selten duftenden Blüten; Winterjasmin	< Spanisch < Arabisch	< Yāsaman / ياسمن
Kiosk (shopping, buildings/C1)	A small shop, open at the front, where newspapers, drinks, etc. are sold. In some countries kiosks also sell food and things used in the home.	< Französisch < Türkisch	< Kuş / کوشه [ursprünglich Schloss, heute Pavillon für offizielle Anlässe]
Kiosk (Einkaufen, Gebäude/C1)	Verkaufsstelle (oft in einem leicht gebauten Häuschen) für Zeitschriften, Getränke, Süßigkeiten, Zigaretten o. Ä.	< Französisch < Türkisch	< Kūşk / کوشک [ursprünglich Schloss, heute Pavillon für offizielle Anlässe]
Khaki (colours and shapes/C2)	Yellow-brown in colour	< Urdu	< Kāk / خاک [Staub, Erde]
Khaki (Farben und Formen/C2)	Ins Gelbliche übergehendes Erdbraun	< Englisch	< ḥāk / خاک [Staub, Erde]
Lemon (food/A2)	A yellow citrus fruit used in cooking and drinks	< Mittelenglisch < Altfranzösisch < Arabisch	< limu / ليمو
Limone (Essen/A2)	Zitrone	< Italienisch < Arabisch	< limu / ليمو
Magician (-)	A person who can do magic tricks	< Mittelenglisch < Altfranzösisch < Griechisch	< Majus / مجوس [Anhänger von Zarathustra, dem altiranischen Religionsstifter]

Auf den Spuren des Persischen in der englischen und deutschen Gegenwartssprache ...

Lehnwort (Themenfeld/GER- Kernwortschatz)	Definitionen	Vermittlersprachen	Persisches oder iranisches Etymon / Neupersische Form ggf. [Bedeutungserklärung]
Magier (-)	Männliche Person, die Magie betreibt; Zauberer	< Lateinisch < Griechisch	< Majus / مجوس [Anhänger von Zarathustra, dem altiranischen Religionsstifter]
Maidan (-)	An open space in or near a town in South Asia, usually covered with grass	< Urdu < Arabisch	< Maidān / میدان
Maidan (-)	Namensbestandteil zahlreicher Plätze und Siedlungen besonders in arabischen Ländern, im Iran, in Polen und der Ukraine	< Arabisch	< Maidan / میدان
Margarine (food/B2)	A yellow substance like butter made from animal or vegetable fats, used in cooking or spread on bread, etc.	< Französisch < Griechisch	< Marwarid / مروارید [Perle] [Perle] (Ibrahim 1991: 284)
Margarine (Essen/B2)	Streichfähiges, der Butter ähnliches Speisefett aus pflanzlichen [und zu einem geringen Teil aus tierischen] Fetten	< Französisch < Griechisch	< Marwarid / مروارید [Perle] (Ibrahim 1991: 284)
Mummy (history/C2)	A body of a human or an animal that has been mummified	Mittelenglisch < Französisch < Arabisch	< Müm / موم [Wachs]
Mumie (Geschichte/C2)	Durch Austrocknung oder Einbalsamierung vor Verwesung geschützte Leiche	Italiensich < Arabisch	< Müm / موم [Wachs]

Auf den Spuren des Persischen in der englischen und deutschen Gegenwartssprache ...

Lehnwort (Themenfeld/GER- Kernwortschatz)	Definitionen	Vermittlersprachen	Persisches oder iranisches Etymon / Neupersische Form ggf. [Bedeutungserklärung]
Narcissus (-)	A plant with white or yellow flowers that appear in spring. There are many types of narcissus, including the daffodil.	< Lateinisch < Griechisch	< Nargis / نرگس (Ibrahim 1991: 117 f)
Narizisse (-)	Im Frühling blühende Blume mit langen, schmalen Blättern und meist glockenförmigen, großen, duftenden, gelben oder weißen Blüten auf hohen Stielen	< Lateinisch < Griechisch	< Nargis / نرگس (Ibrahim 1991: 117 f)
Orange (food/A1)	A round citrus fruit with thick skin of a colour between red and yellow and a lot of sweet juice	< Französisch < Arabisch	< Nārang / نارنگ
Orange (Essen/A1)	Rötlich gelbe, runde Zitrusfrucht mit saftreichem, wohlschmeckendem Fruchtfleisch und dicker Schale; Frucht des Orangenbaums; Apfelsine	< Französisch < Spanisch < Arabisch	< Nārang / نارنگ
Paradise (religions and festivals/C2)	(in some religions) a perfect place where people are said to go when they die	Altfranzösisch < Lateinisch < Griechisch	< Pairidaēza / فردوس

Auf den Spuren des Persischen in der englischen und deutschen Gegenwartssprache ...

Lehnwort (Themenfeld/GER- Kernwortschatz)	Definitionen	Vermittlersprachen	Persisches oder iranisches Etymon / Neupersische Form ggf. [Bedeutungserklärung]
Paradies (Religionen und Feste/C2)	(nach dem Alten Testament) als eine Art schöner Garten mit üppigem Pflanzenwuchs und friedlicher Tierwelt gedachte Stätte des Friedens, des Glücks und der Ruhe, die den ersten Menschen von Gott als Lebensbereich gegeben wurde; Garten Eden	Althochdeutsch < Kirchenlateinisch < Griechisch	< Pairidaēza / فردوس
Pistachio (food/C2)	The small green nut of an Asian tree	Altfranzösisch < Lateinisch < Griechisch	< Pista / پسته
Pistazie (Essen/C2)	Strauch oder Baum mit gefiederten Blättern und ölreichen, essbaren Samenkernen	Spätlateinisch < Griechisch	< Pista / پسته
Pyjamas (clothes and fashion/B1)	A loose jacket and trousers worn in bed	< Urdu	< Pāyjāma / پاجامه [Wörtlich: Beinkleid]
Pyjama (Kleidung und Mode/B1)	Schlafanzug	< Englisch < Urdu	< Pāyjāma / پاجامه [Wörtlich: Beinkleid]
Rice (Food and Farming/A1)	Short, narrow white or brown grain grown on wet land in hot countries as food; the plant that produces this grain	< Französisch < Italienisch > Griechisch	< Vrižē / ارز [Das hier genannte neupersische Wort ist eine archaische Form. Das heute für Reis verwendete Wort lautet: برنج (OED: „rice“; Dehkhoda: „برنج“)]

Auf den Spuren des Persischen in der englischen und deutschen Gegenwartssprache ...

Lehnwort (Themenfeld/GER- Kernwortschatz)	Definitionen	Vermittlersprachen	Persisches oder iranisches Etymon / Neupersische Form ggf. [Bedeutungserklärung]
Reis (Essen und Landwirtschaft/A1)	(in warmen Ländern wachsende, zu den Gräsern gehörende) hochwachsende Pflanze mit breiten Blättern und langen Rispen (deren Früchte ein Grundnahrungsmittel bilden)	< Mittelhochdeutsch < Lateinisch < Griechisch	< Vrižē / ارز [Das hier genannte neupersische Wort ist eine archaische Form. Das heute für Reis verwendete Wort lautet: برنج (OED: „rice“; Dekhoda: برنج“)
Rose (plants and trees/B2)	A flower with a sweet smell that grows on a bush with thorns(= sharp points) on its stems	< Französisch < Lateinisch	< Wurdo / گل (Ibrahim 1991: 180 f; MWD: „rose“)
Rose (Pflanzen und Bäume/B2)	Als Strauch wachsende, Stacheln tragende Pflanze mit gefiederten Blättern und vielblättrigen, meist duftenden Blüten in verschiedenen Farben	< Mittelhochdeutsch < Lateinisch	< Wurdo / گل (Ibrahim 1991: 180 f; MWD: „rose“)
Sandal (clothes and fashion/B2)	A type of light open shoe that is worn in warm weather. The top part consists of leather bands that fasten the sole to your foot.	< Mittellateinisch < Lateinisch < Griechisch	< Sandal / سندل
Sandale (Kleidung und Mode/B2)	Leichter, meist flacher Schuh, dessen Oberteil aus Riemen oder durchbrochenem Leder besteht	< Lateinisch < Griechisch	< Sandal / سندل
Scarlet (colours and shapes/C2)	A bright red in colour	< Altfranzösisch < Mittellateinisch	< Sāqirlāt / سفیرلات [Ein edler Baumwollstoff in hellem Rot]

Auf den Spuren des Persischen in der englischen und deutschen Gegenwartssprache ...

Lehnwort (Themenfeld/GER- Kernwortschatz)	Definitionen	Vermittlersprachen	Persisches oder iranisches Etymon / Neupersische Form ggf. [Bedeutungserklärung]
			(Cannon/Kaye 2001: 127 f)
Scharlach (Farben und Formen/C2)	Sehr kräftiger, leuchtender, hellroter Farbton	Mittelniederländisc h / Altfranzösisch / Arabisch	< Saqirlāt / سقرلات [Ein edler Baumwollsstoff in hellem, leuchtendem Rot] (EWD: „Scharlach“)
Shawl (-)	A large piece of cloth worn around the shoulders or head, or wrapped around a baby	< Urdu	< Šāl / شال
Schal (-)	(zum Schutz oder als nur schmückendes Zubehör getragenes) langes, schmales Tuch, das um den Hals gelegt oder geschlungen wird	< Englisch	< Šāl / شال
Spinach (food/C1)	A vegetable with large, dark-green leaves that are cooked or eaten in salads	< Mittelenglisch < Altfranzösisch < Arabisch	< Aspānāk_ / اسفناج
Spinat (Essen/C1)	Pflanze mit hohen Stängeln und lang gestielten, dreieckigen, kräftig grünen Blättern, die als Gemüse gegessen werden	< Spanisch < Lateinisch < Arabisch	< Ispanāğ / اسفناج

Auf den Spuren des Persischen in der englischen und deutschen Gegenwartssprache ...

Lehnwort (Themenfeld/GER- Kernwortschatz)	Definitionen	Vermittlersprachen	Persisches oder iranisches Etymon / Neupersische Form ggf. [Bedeutungserklärung]
Sugar (food/A1)	A sweet substance, often in the form of white or brown crystals, made from the juices of various plants, used in cooking or to make tea, coffee, etc. sweeter	< Altfranzösisch < Mittellateinisch < Arabisch	< Šakar / شکر (Cannon/Kaye 2001: 138 f)
Zucker (Essen/A1)	Aus bestimmten Pflanzen (besonders Zuckerrüben und Zuckerrohr) gewonnene, süß schmeckende [feinkörnige, lockere, weiß aussehende] Substanz, die ein Nahrungsmittel darstellt	< Mittelhochdeutsch < < Italienisch < Arabisch	< Šakar / شکر (Cannon/Kaye 2001: 138 f)
Tiger (animals/A2)	A large wild animal of the cat family that has orange fur with black stripes (= narrow lines) and lives in parts of Asia	< Mittelenglisch < Altfranzösisch < Griechisch	< tigrā / تیر [Die o. g. neupersische Form, die zwar mit dem englischen deutschen Äquivalent verwandt ist, bedeutet „Pfeil“. Das heute für das Wildtier verwendete Wort lautet: [تیر] (Ibrahim 1991: 176)]
Tiger (Tiere/A2)	(in Asien heimisches, zu den Großkatzen gehörendes) sehr kräftiges, einzeln lebendes Raubtier von blass rötlich gelber bis rotbrauner Färbung mit schwarzen Querstreifen	< Mittelhochdeutsch < < Althochdeutsch < Griechisch	< tigrā / تیر [Die o. g. neupersische Form, die zwar mit dem englischen deutschen Äquivalent verwandt ist, bedeutet eigentlich „Pfeil“. Das heute für das Wildtier verwendete Wort lautet: [تیر] (Ibrahim 1991: 176)]

Auf den Spuren des Persischen in der englischen und deutschen Gegenwartssprache ...

Lehnwort (Themenfeld/GER- Kernwortschatz)	Definitionen	Vermittlersprachen	Persisches oder iranisches Etymon / Neupersische Form ggf. [Bedeutungserklärung]
Tulip (plants and trees/C1)	A large, brightly coloured spring flower, like a cup in shape, on a tall stem	< Französisch < Türkisch	< Delband / دل بند [Die o. g. neupersische Form, die zwar mit dem englischen deutschen Äquivalent verwandt ist, bedeutet eigentlich „das Herz Bändigende“ im übertragenen Sinne für eine sehr attraktive Frau. Das heute für die Blume verwendete Wort aber lautet: دل‌بند] (Ibrahim 1991: 78 ff)
Tulpe (Pflanzen und Bäume/C1)	(zu den Liliengewächsen gehörende, in vielen Züchtungen existierende) im Frühjahr blühende Pflanze mit meist aufrecht auf einem hohen Stängel sitzender, großer, kelchförmiger Blüte	< Niederländisch < Türkisch	< Delband / دل بند [Die o. g. neupersische Form, die zwar mit dem englischen und deutschen Äquivalent verwandt ist, bedeutet eigentlich „das Herz Bändigende“ im übertragenen Sinne für eine sehr attraktive Frau. Das heute für die Blume verwendete Wort aber lautet: دل‌بند] (Ibrahim 1991: 78 ff)

4. Fazit

Die Lehnwortliste als Hauptteil des vorliegenden Textes ist keine erschöpfende, sondern nur eine exemplarische Liste, deren Auswahl auf den folgenden drei Kriterien beruhte. Die Lehnwörter hatten

- nicht persisch- oder orientalistisch-anmutend,
- alltags- und standardsprachlich,
- thematisch und lernersprachniveau-bezogen vielfältig zu sein.

Die über eine exemplarische Wortliste hinausgehende Idee des Textes geht auf persönlich beobachtete und erlebte Situationen im Berufsleben des

Verfassers im Zusammenhang mit seiner Sprachlehrertätigkeit für Englisch und Deutsch in den letzten Jahren an zwei Berliner Schulen zurück. Er will hier den Status-Quo der Akzeptanz und Umgangsart der schulischen Mehrsprachigkeit in Berlin problematisieren. Dabei geht es im Text nicht um die offiziell von der Berliner Senatsverwaltung für Bildung, Jugend und Familie vertretene Schulsprachenpolitik, sondern um unsichtbar-schulalltägliche Aspekte bei der Umsetzung dieser Politik an zwei Berliner Schulen durch das Schulpersonal. Statt auf die bewusst oder unbewusst diskriminierenden Spracheinstellungen des betreffenden Schulpersonals mit Bezug auf prestigearme Sprachen aus dem islamischen oder orientalischen Kulturraum einzugehen, möchte der Verfasser mit einer Wortliste aus Lehnwörtern den Blick auf einen ja gemeinsamen Wortschatz richten. Seine im Titel befindliche schulsprachenpolitische Motivation für den vorliegenden etymologischen Beitrag ist also reaktionär-inkludierender Natur und keineswegs sprachideologisch-exkludierend. Genauso wie die Auswahl der Lehnwörter ist auch jedes präsentierte Lehnwort an sich repräsentativ für andere sprachliche Zeichen: Die hier zusammengetragenen Lehnwörter, die persischen Ursprungs oder zumindest über das Persische weiter vermittelt worden sind, hätten gut aus einer anderen orientalischen oder okzidentalisch-europäischen Sprache stammen können. Die Wortherkunft ist irrelevant. Relevant ist letzten Endes das laienlinguistische Verständnis der im deutschen und zugleich multikulturell-multilingualen Erziehungs- und Bildungsbereich tätigen, mono- oder multilingualen Menschen, von Sprachkontakt als historischer und gegenwärtiger Tatsache, die alle Sprachen der Welt mit oder ohne Prestige betrifft. In diesem Sinne seien mit Blick auf den sprachregionalen Fokus dieses Beitrags, also auf die orientalischen Herkunftssprachen einer der zahlenmäßig größten Schülergruppen an deutschen Schulen, die deutschsprachigen Leserinnen und Leser und besonders die Pädagoginnen und Pädagogen unter ihnen dazu eingeladen, den (erweiterten) Alltags- und Standardwortschatz ihrer eigenen Sprache sowie der englischen Sprache als globalen Sprache durch eine andere, relativere Brille zu betrachten, nämlich vielleicht mit mehr Spuren aus den orientalischen Sprachen der alten, islamischen Nachbarregion Europas, als bisher angenommen.

Die Mehrsprachigkeitspolitik an Schulen und sonstigen Bildungseinrichtungen als Teil einer liberaldemokratischen Gesamtpolitik in der Bundesrepublik Deutschland und seiner kulturell stets diversen

Hauptstadt ist so umzusetzen, wie sie tatsächlich zu verstehen ist, nämlich als eine Mehrsprachigkeit ohne Auf- und Abwertung dieser oder jener Sprache unabhängig von der unumstrittenen Tatsache, dass Deutsch die gemeinsame Bildungs- und Unterrichtssprache ist und bleibt. Eine anderweitige sprachenpolitische Einstellung, Haltung und Handlung, wenn auch im kleinen Rahmen der Schulklassen, führt notgedrungen zur Diskriminierung von Menschen und Kulturen. Diese darf in einer sich als offen und pluralistisch verstehenden Gesellschaft nicht sein, und am wenigsten an Schulen, an denen Wertevermittlung und Wertebildung für ein Leben lang stattfinden.

5. Literaturverzeichnis

- Bruijn, Johannes T. P. de. „Persian Literature“. Encyclopedia Britannica, www.britannica.com/art/Persian-literature. Zugegriffen 26. August 2022.
- Busmann, Hadumod. Lexikon der Sprachwissenschaft. 3. Auflage, Stuttgart, Alfred Kröner Verlag, 2002.
- Cannon, Garland Hampton und Alan Kaye. The Persian Contributions to the English Language. Wiesbaden, Harrassowitz, 2001.
- Casari, Mario. „Encyclopaedia Iranica“. India: Persian Literature, iranicaonline.org/articles/india-xiv-persian-literature-in-india. Zugegriffen 26. August 2022.
- „DWDS – Digitales Wörterbuch der deutschen Sprache“. DWDS, 26. August 2022, www.dwds.de.
- Eisenberg, Peter. Das Fremdwort im Deutschen (De Gruyter Studium). 2., Berlin / New York, De Gruyter Mouton, 2012.
- Etymonline. „Etymonline - Online Etymology Dictionary“. Etymonline, www.etymonline.com. Zugegriffen 26. August 2022.
- Friedman, Michel, u. a. „Duden“. Duden online, www.duden.de. Zugegriffen 26. August 2022.
- Hinrichs, Uwe. Multi Kulti Deutsch: Wie Migration die deutsche Sprache verändert. 1. Aufl., München, C.H.Beck, 2013.
- Ibrahim, Jamshid. Kulturgeschichtliche Wortforschung: persisches Lehngut in europäischen Sprachen. Wiesbaden, Harrassowitz, 1991.

- Merriam-Webster. „Merriam-Webster Dictionary“. The Merriam-Webster.Com Dictionary, www.merriam-webster.com. Zugegriffen 26. August 2022.
- „Oxford English Dictionary“. Oxford English Dictionary, www.oed.com. Zugegriffen 26. August 2022.
- „Oxford Learner’s Dictionaries | Find Definitions, Translations, and Grammar Explanations at Oxford Learner’s Dictionaries“. Oxford Learner’s Dictionaries, www.oxfordlearnersdictionaries.com. Zugegriffen 26. August 2022.
- Pfeifer, Wolfgang. „Etymologisches Wörterbuch des Deutschen“. DWDS, www.dwds.de/d/wb-etymwb. Zugegriffen 26. August 2022.
- Rahmani, Sara. Vom Weg und Irrweg der Etymologie. Eine lexikalische Ermittlung der Verwandtschaft, der Übernahme und der akzidentiellen Übereinstimmung: Mit Blick auf Koeffizienten der Ähnlichkeit in deutsch-persischen Wortpaaren. Heidelberg, Universität Heidelberg, 2020. Heidelberger Dokumentenserver der Universitätsbibliothek Heidelberg, archiv.ub.uni-heidelberg.de/volltextserver/29098/1/VomWegundIrrwegderEtymologieDissertationSaraRahmani.pdf.
- Rebmann, Sophie. „Mój polski skarb – Mein polnischer Schatz“ [Hamburg]. Die Zeit, 11. August 2022, S. 31.
- Saleminejad, Hossein. „Vajehyab“. Vajehyab, www.vajehyab.com. Zugegriffen 26. August 2022.
- Schimmel, Annemarie. Die schönsten Gedichte aus Pakistan und Indien: Islamische Lyrik aus tausend Jahren. 1. Aufl., München, Beck, 1996.
- . Islamic Literatures of India. Wiesbaden, O. Harrassowitz, 1973.
- Soofi, Abdol und Mehdi Goodarzi. The Development of Science and Technology in Iran: Policies and Learning Frameworks. New York, Palgrave Macmillan, 2017.
- Tietze, Andreas und Gilbert Lazard. „Persian Loanwords in Anatolian Turkish“. Oriens, Bd. 20, 1967, S. 125–68.
- Würsch, Renate und Ludwig Paul, Herausgeber. „Handbuch der Iranistik“. Neupersische Literatur, Bd. 1., Wiesbaden, Reichert, 2013, S. 312–33.

Original Research Papers
**Germany's technical heritage in Iranian modernity
regarding the Tehran Industrial School**

Yasna Shenavaie¹
Ahmadali Heydari²
(PP.199-242)

Empfangen: 10.09.2023; Akzeptiert: 23.10.2023

Abstract English

With the beginning of the industrial revolution in England, this country became the first industrial power in the world and industrialization became the most important concern of governments. Following England, America and Europe also started their actions in the direction of industrialization and soon achieved their success and power. At the same time, Iran, under the Qajar rule, was struggling with problems caused by colonialism, and for a country with this position, industrialization without the support of a powerful ally seemed impossible. The available historical evidence and agreements show that Iran has chosen Austria and the Prussian Empire to achieve its goals. Following the treaty of loyalty and friendship with the Germans, industrial actions began with the help of German and Austrian specialist human forces. Germans' specialists entered Iran and industrial companies started operating. Beside them, Iranian workers could use this precious opportunity to learn and improve their expertise. The most outstanding example of this benefit was "Iran and Germany School" which educated students in the field of technical sciences and with German teachers in the heart of Tehran. The Iranian-German school with the current name of "Tehran technical school" left a long lasting and precious legacy from Germany to Iranians.

Keywords:

Iran, industrial, industrialization, school, Germany, Germans, technical, Tehran, Iran Germany school.

1. Mag. Y. Shenavaie (Allame Tabataba'i Universität). Alte Kulturen und Sprachen, unabhängige Forscherin, Tehran, Iran, E-mail: yasnashenavaie@gmail.com.

2. Professor für Philosophie, Allameh Tabataba'i Universität, Tehran, Iran;
E-mail: aah1342@yahoo.de.

<https://doi.org/10.22034/spektrum.2023.194654>



Copyright © The Author(s);

This is an open access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License (CC-BY-NC: <https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/legalcode.en>), which permits use, distribution, and reproduction in any medium, provided the original work is properly cited and is not used for commercial purposes.

میراث فنی آلمان در تجدد ایران در نسبت با هنرستان صنعتی تهران

یسنا شنوایی^۱

احمدعلی حیدری^۲

(صص 199 تا 242)

تاریخ دریافت: 2023/09/10؛ تاریخ پذیرش: 2023/10/23

چکیده

با آغاز انقلاب صنعتی در انگلستان، این کشور قدرت اول صنعتی جهان شناخته شد و صنعتی شدن به اساسی ترین دغدغه‌ی دولت‌ها تبدیل شد. به دنبال انگلستان، آمریکا و اروپا نیز اقدامات خود را در راستای صنعتی شدن آغاز کردند و خیلی زود در این زمینه به موفقیت و قدرت دست یافتند. در همین زمان ایران، تحت حاکمیت قاجار با مشکلات ناشی از استعمار دست‌وپنجه نرم می‌کرد و برای کشوری با این موقعیت، صنعتی شدن بدون حمایت یک هم‌پیمان قدرتمند غیر ممکن به نظر می‌رسید. شواهد و قراردادهای تاریخی موجود نشان می‌دهند ایران برای رسیدن به اهداف خود، اتریش و امپراطوری پروس را انتخاب کرده است. پیرو قرارداد مودت و دوستی با آلمان‌ها، اقدامات صنعتی به کمک نیروهای انسانی متخصص آلمانی و اتریشی آغاز شد. نیروهای آلمانی وارد ایران شدند و شرکت‌های صنعتی آغاز به کار کردند. در کنار آنها، کارگران ایرانی می‌توانستند از این فرصت گرانبها برای یادگیری و بهبود تخصص خود استفاده کنند. بارزترین نمونه‌ی این بهره‌مندی، مدرسه‌ای بود که با نام مدرسه‌ی ایران و آلمان در حوزه‌ی علوم فنی و با معلمان آلمانی در میراثی ماندگار و گرانبها از «هنرستان صنعتی تهران» در قلب تهران آغاز به کار کرد.

کلیدواژه‌ها

صنعت، صنعتی، ایران، آلمان، آلمانی، استعمار، مدرسه، هنرستان صنعتی تهران، مدرسه‌ی ایران و آلمان، قرارداد، هم‌پیمان، فنی.

1. دانشگاه علامه طباطبائی،

رایانامه: yasnashenavaie@gmail.com

2. استاد دانشگاه علامه طباطبائی،

رایانامه: aah.1342@yahoo.de

Das technische Erbe Deutschlands in der iranischen Moderne in Bezug auf der Teheraner Gewerbschule

Yasna Shenavaie¹

Ahmadali Heydari²

(PP.199-242)

Empfangen: 10.09.2023; Akzeptiert: 23.10.2023

Deutsche Abstract

Mit dem Beginn der industriellen Revolution in England wurde dieses Land zur ersten industriellen Macht der Welt, und die Industrialisierung wurde zur wichtigsten Sorge der Regierungen. Nach England begannen auch Amerika und Europa mit ihren Bemühungen in Richtung Industrialisierung und erzielten schnell Erfolg und Macht. Gleichzeitig kämpfte der Iran unter der Qajar-Herrschaft mit den durch den Kolonialismus verursachten Problemen, und für ein Land in dieser Lage schien Industrialisierung ohne die Unterstützung eines mächtigen Verbündeten unmöglich. Die vorhandenen historischen Beweise und Vereinbarungen zeigen, dass der Iran Österreich und das preußische Reich als Verbündete gewählt hatte, um seine Ziele zu erreichen. Nach dem Vertrag der Treue und Freundschaft mit den Deutschen begannen industrielle Maßnahmen mit der Hilfe von deutschen und österreichischen Fachkräften. Deutsche Spezialisten kamen in den Iran, und industrielle Unternehmen nahmen ihre Arbeit auf. Neben ihnen konnten iranische Arbeiter diese wertvolle Gelegenheit nutzen, um zu lernen und ihre Fachkenntnisse zu verbessern. Das herausragendste Beispiel für diesen Nutzen war die „Iranisch-Deutsche Schule“, die Studenten im Bereich der technischen Wissenschaften ausbildete und von deutschen Lehrern im Herzen Teherans betrieben wurde. Die iranisch-deutsche Schule, die heute unter dem Namen „Teheraner Technische Schule“ bekannt ist, hinterließ ein langanhaltendes und wertvolles Erbe von Deutschland an die Iraner.

Schlüsselwörter:

Iran, Industrie, Industrialisierung, Schule, Deutschland, Deutsche, Technik, Teheran, Iranisch-Deutsche Schule

1. Mag. Y. Shenavaie (Allame Tabataba'i Universität). Alte Kulturen und Sprachen, unabhängige Forscherin, Tehran, Iran, E-mail: yasnashenavaie@gmail.com.

2. Professor für Philosophie, Allameh Tabataba'i Universität, Tehran, Iran; E-mail: aah1342@yahoo.de.

<https://doi.org/10.22034/spektrum.2023.194654>



Copyright © The Author(s);

This is an open access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License (CC-BY-NC: <https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/legalcode.en>), which permits use, distribution, and reproduction in any medium, provided the original work is properly cited and is not used for commercial purposes.

Einleitung

Jede Nation und natürlich auch jede Regierung ist bestrebt, einen Weg für den Wohlstand und den Erfolg ihres Landes zu finden. Um ein solches Ziel zu erreichen, ist der beste Weg sicherlich derjenige, der die Möglichkeiten, Anforderungen und Potenziale berücksichtigt, die dem Land zur Verfügung stehen. Die moderne Geschichte Irans beginnt mit der Qadscharen-Ära. In diesem Zeitabschnitt sahen sich die Iraner mit Hindernissen konfrontiert, die von den Kolonialländern erschaffen wurden. Der Weg, den die Qadscharen für den Wohlstand und die Modernisierung Irans wählten, war die Verbindung mit einem mächtigen Verbündeten, um schließlich damalige Hindernisse und Schwierigkeiten zu überwinden; eine bilaterale Beziehung, die für beide Seiten von Vorteil ist. Das Preußische Reich war der mächtige Verbündete, mit dem der Iran freundschaftliche Beziehungen aufbauen wollte. Dank der großen Anstrengungen der großen Männer jener Zeit wurden die Beziehungen zwischen Iran und Deutschland verwirklicht, was zur Gründung vieler bilateraler Unternehmen führte. Das Vermächtnis dieser Beziehung, das noch immer im Herzen Teherans zu finden ist, ist eine Schule namens *Technische Schule Teheran*, die ihre Arbeit unter dem Namen *Iran-Deutschland Schule* begann, und schließlich in erste technische Akademie im Iran umgewandelt wurde; eine technische Schule mit herausragendem Einfluss auf die Industrie und Modernisierung des Landes. Die Bedeutung des deutschen Erbes ist so groß, dass es nicht vergessen oder unterschätzt werden darf; eine Schule, die große Männer für Iran ausbildete und auch den Weg des Fortschritts für Iran ebnete.

1. Historische Hintergründe

Die erste Bekanntschaft zwischen den Iranern und den Deutschen geht auf die Zeit vor etwa zweitausend Jahren zurück, als sich die Römer im Krieg mit den Parthern befanden, und erst danach kamen die ersten Reiseberichte und Erinnerungen deutscher Soldaten aus dem Iran nach Deutschland und führten zur Anerkennung zwischen den beiden Nationen.¹

1. Vgl. Zahir Nejad Erschadi, Mina: *Gozide Asnade Ravabete Iran va Alman*(Auszüge aus Dokumenten über die Beziehungen zwischen Iran und Deutschland) 1st. Bd., 1st. Aufl., Iran, Teheran: Ministerium für auswärtige Angelegenheiten, 1997, S. 24.

Danach wurden in der Safawidenzeit (von 1501 bis 1736) gegenseitige Beziehungen zwischen Deutschland und Iran mit dem Ziel der Überwindung des Osmanischen Reiches aufgenommen. Petrus de monte libano war 1516 das Bindeglied zwischen Iran in der Safawidenzeit und Europa, um sich gegen die Osmanen zu vereinen. Frater Petrus kann als Leiter der ersten Delegation von Deutschland in Iran und vom Iran nach Deutschland angesehen werden.²

In der jüngeren Geschichte Irans aber konzentrieren sich die kulturellen und politischen Beziehungen zwischen Iran und Europa auf die Qadscharenzeit, insbesondere seit der Herrschaft von Nasser al-Din Schah Qadschar und seinen Reisen in europäische Länder.

1.1. Politische Beweggründe für die Aufnahme gegenseitiger Beziehungen zwischen Iran und Deutschland

Während der Qadscharenzeit (1779-1925) galt eine der Hauptsorgen der Iraner im Bereich der Außenbeziehungen der Vorherrschaft Russlands und Großbritanniens über Iran, und die Konflikte zwischen den beiden Ländern fügten Iran großen Schaden zu. Die Lösung, die die Qadschar Monarchie für diese Krise anstrebte, bestand darin, eine Beziehung zu einem mächtigen Land und einer dritten Kraft aufzubauen, um die Macht und Unabhängigkeit Irans wiederherzustellen. Die Lösung der dritten Kraft war eine Idee, die von Amir Kabir (Hauptminister von Naser al-Din Schah Qadschar während der ersten drei Jahre seiner Herrschaft) stark unterstützt und vorgeschlagen wurde. Diese zog man bis nach dem Ersten Weltkrieg in Betracht. Soweit bis zum den Ersten Weltkrieg wurde in Berlin eine Organisation namens Iranisches Nationalkomitee gegründet, um die Interessen Irans mit Hilfe der Deutschen gegen die Russen und Briten zu schützen.³ Mohammad Ali Jamalzadeh, einer der Autoren dieser Gruppe, schreibt im Jahr 1917 in seinem Buch *Ganj Shaiegan*, das sich mit der wirtschaftlichen Situation im Iran befasst, so:

2. Jackson, Peter/ Lockhart, Lawrence: The Cambridge History of Iran, Bd. 6: The Timurid and Safavid Periods, Cambridge University Press, 1968, S. 382.

3. Vgl. Komite melliun e Irani: Wikipedia, 15. September 2021 [online] https://fa.wikipedia.org/wiki/%DA%A9%D9%85%DB%8C%D8%AA%D9%87_%D9%85%D9%84%DB%8C%D9%88%D9%86_%D8%A7%DB%8C%D8%B1%D8%A7%D9%86%DB%8C [07.07.2022].

Der Handel Irans mit Deutschland wächst von Tag zu Tag und gewinnt jedes Jahr an Bedeutung, da er sich in den letzten zehn Jahren fast verachtfacht hat ... Es ist offensichtlich, dass, wenn ein Weg zwischen diesen beiden Ländern gefunden wird, um den Handel einfach und billig zu machen, welche Position der deutsche Handel im Iran haben wird und welche Vorteile für Iran und die Unabhängigkeit Irans entstehen werden. Der deutsche Handel wird uns von Russland und Großbritannien überflüssig machen, und Überflüssigkeit ist der erste Schritt zur Unabhängigkeit eines jeden Landes. Leider verhinderte der Erste Weltkrieg den Fortschritt der Bagdad-Khanaqin-Eisenbahn, die der Weg zur wirklichen Rettung Irans gewesen wäre.⁴

Die Leistungen der Deutschen im Iran und der Aufschwung, den sie in der iranischen Wirtschaft bewirkt hatten, konnte allmählich ein gutes Bild von ihnen in den Köpfen der Menschen entstehen lassen, und auf der anderen Seite förderte Iran für die Deutschen wirtschaftliche Interessen sowie die Verbreitung und Förderung der deutschen Kultur und Sprache.

1.2. Nasser al Din Schahs Reisen nach Europa

Naser al-Din Schah war der vierte Qajar-König, der mit fünfzig Jahren Regierungszeit zu den iranischen Königen mit der längsten Regierung zählt. Er war der erste iranische König in der Geschichte, der persönlich in das moderne Europa jener Zeit reiste.

Diese Reisen wurden von Mirza Hossein Khan Sepahsalar, Kriegsminister und Premierminister von Naser al din Schah, angeregt; er wollte den Schah mit den Fortschritten des Westens vertraut machen und ihm den Unterschied zwischen dem Leben der Iraner und dem der Europäer vor Augen führen, und er hoffte, dass sich Österreich während dieser Reisen bereit erklären würde, Iran bei Reformen zu helfen. Zur gleichen Zeit wie die erste Reise des Schahs fand 1873 die Weltausstellung in Wien statt, auf der Iran zum ersten Mal mit einem Stand vertreten war. Ein weiteres Ziel des Schahs war es, diese Ausstellung zu besuchen.

Von den Zielen, die Nasser al-Din Schah auf seinen Reisen verfolgte, war auch der Versuch, Beziehungen zu mächtigen Ländern aufzubauen und den Einfluss eines dritten europäischen Landes zu nutzen, um ein

4. Mohammad Ali, Jamalzadeh: Ganje Schayegan, Berlin, Deutschland: Kawiani, 1335. S. 10.

außenpolitisches Gleichgewicht herzustellen und die Unabhängigkeit zu wahren.⁵

Während des ersten Besuchs von Nasser al-Din Schah Qajar in Europa wurde am 11. Juni 1873 in St. Petersburg der Freundschaftsvertrag zwischen Iran und Deutschland von Mirza Abdul Rahim Khan Saeed al-Molk, dem politischen Vertreter des iranischen Hofes in St. Petersburg, und Prinz Reuss, dem deutschen Botschafter in Russland, unterzeichnet.⁶

Im Anschluss an diesen Vertrag reiste der Schah mit dem Zug direkt von Russland nach Berlin. Und dies war seine erste Reise nach Deutschland.

Der erste diplomatische Kontakt zwischen Iran und Deutschland fand 1857 statt. Am 25. Juni dieses Jahres wurde der Vertrag von Handel und Freundschaft in Paris von Farokh Khan Amin-ol-Molk (1813-1871), dem iranischen Botschafter in Frankreich, und Karl Franz von Hatzfeld Wildenborg unterzeichnet. Das Interesse Preußens am Vertragsabschluss wurde durch die Geschäftsberichte und Reiseberichte von Ernst Otto Blau, einem deutschen Orientalisten und Diplomaten an der preußischen Botschaft in Istanbul, geweckt.⁷ (Der deutsche Text dieser Vereinbarung findet sich in dem Buch *Commercielle Zustände Persiens* von O. Blau, das 1858 in Berlin veröffentlicht wurde. S. 262)

Nach der Unterzeichnung dieses Abkommens kam eine von Julius Freiberr Minutoli geleitete Delegation aus Preußen in Iran.⁸ So wurde Minotoli als erster deutscher Botschafter in die Liste der deutschen Botschafter im Iran aufgenommen.⁹

Nasser al-Din Schahs erste Reise nach Europa begann im April 1873. Schah kam am 31. Mai mit dem Zug in Berlin an und wurde am Bahnhof von Kaiser, Kronprinz, Bismarck und Moltuke Roon begrüßt. Nasser al-Din

5 . Vgl. Hadjian pour, Hamid/ Amiri, Heidar: Geschichte der wirtschaftlichen Beziehungen zwischen Iran und Deutschland in der Qadscharen-Zeit, in: *Halbjährliche Zeitschrift für Historische Studien der islamischen Welt an der Imam Khomeini Spezialisierten Universität*, Vol.4, No.8, Herbst & Winter 2017, S. 79.

6. Hadjian pour/ Amiri, 2017, S. 84.

7 . Bradford, G., Martin: *Tarikhe- Ravabete- Iran- va- Alman* (Geschichte der Beziehungen zwischen Iran und Deutschland), 1st Aufl., Teheran, Iran: Otaq Chaap, 2007, S. 29.

8. Vgl. Mirahmadi, Maryam: *Beziehungen zwischen Iran und Deutschland im 19. Jahrhundert*, *Historische Forschung*, Sommer, No.1, 1989, S. 91.

9. Vgl. Liste der deutschen Botschafter im Iran, Wikipedia, 6. Juli 2021 [online] https://de.wikipedia.org/wiki/Liste_der_deutschen_Botschafter_im_Iran [07.07.2022].

Schah und Wilhelm I. fuhren in einer Kutsche durch die Menschenmenge, die sich versammelt hatte, um den persischen König zu besuchen, der als ähnlich wie die Könige aus Tausendundeiner Nacht angesehen wurde. Nasser al-Din Schah hielt sich während dieser Reise neun Tage lang in Berlin auf. Aufgrund der ablehnenden Haltung Bismarcks und anderer deutscher Staatsoberhäupter und des mangelnden Interesses Deutschlands blieben die Versuche Nasser al-Din Schahs auf seiner ersten Reise, Beziehungen zwischen den beiden Ländern herzustellen, erfolglos.¹⁰

Doch bei Nasser al-Din Schahs zweitem Besuch in Deutschland im Jahr 1878 wurde versucht, Caesar zu erschießen. und die Lage wurde chaotisch, so dass Nasser al-Din Schah Berlin frühzeitig verließ und diese Reise auch erfolglos blieb.

Im Frühjahr 1889 brach der Schah zu seiner dritten Reise nach Deutschland auf, und wie schon bei seiner ersten Reise wurde er mit offenen Armen empfangen.

Die gegenseitigen Handelsbeziehungen waren nun für die deutsche Presse von besonderer Bedeutung, und ein ausführlicher Artikel über das wirtschaftliche Potenzial Irans war bereits 1885 in einer der bekannten Zeitschriften für Handelsgeographie veröffentlicht worden.¹¹

Nachdem Nasser al-Din Schah 1896 ermordet worden war, bestieg sein Sohn Muzaffar al-Din Schah den Thron. Muzaffar al-Din Shah setzte den Ansatz seines Vaters fort und war bestrebt, Beziehungen zum Westen aufzubauen. Bei seiner ersten Europareise ließ er das Ziel wegen der Trauer der preußischen Königsfamilie aus, doch bei seiner zweiten Reise 1902 reiste er nach Berlin.¹²

10. Vgl. Bradford, G., Martin, 2007, S. 31-33.

11. Vgl. Bradford, G., Martin, 2007, S. 50.

12. Vgl. Bradford, G., Martin, 2007, S. 131.



1. Qajar-König Mozaffar ad-Din Shah (4. v. l.) und eine Reihe iranischer Beamter posieren während ihres Besuchs in Europa vor einer Fahrradschule¹³

Wilhelm II. zögerte zu dieser Zeit aufgrund der Marokkokrise und des russisch-japanischen Krieges mit der Aufnahme von Beziehungen zum Iran, doch schließlich entschloss sich Deutschland 1906 zu expansiven Schritten in diesem östlichen Land, weil 'Die deutsche Politik stand im Konflikt mit der Russlands und Großbritanniens, und so verfolgte Deutschland konkrete Ziele im Iran.'¹⁴

Diese Entscheidung der Deutschen für den Fortschritt im Iran hatte wichtige Folgemaßnahmen, von denen die Gründung einer deutschen Bank in Teheran, die Bagdad-Teheran-Eisenbahn und die Errichtung einer deutschen Schule von große Bedeutung waren.

2. Schulsystem vor der Neuzeit

Bis zur Zeit von Nasser al-Din Schah gab es die Schulen nicht in ihrer modernen Form und mit einem kohärenten nationalen Lehrplan unter staatlicher Aufsicht. Die Lehrer von *Maktab*¹⁵ wählten im Allgemeinen die Themen aus *Koran*, *Saadi* und *Golestan* aus; aber zuletzt lag die Wahl der

13 . <https://www.tehrantimes.com/news/455829/Golestan-Palace-releases-film-depicting-Mozaffar-ad-Din-Shah-s>.

14. Vgl. Bradford, G., Martin, 2007, S. 139.

15. Maktab: Schreibstelle, Der Name der alten Schulen im Iran.

Lehrinhalte ganz im Ermessen der Lehrer. Doch der einzige Ort, an den die Menschen ihre Kinder zum Lernen schicken konnten, waren diese kleinen Räume, die Maktab genannt wurden. In diesen kleinen Räumen gab es weder Stühle noch Tische für die Schüler. Sie saßen auf dem Boden und verfügten nur über minimale Kapazitäten. Der Lehrstoff, der den Schülern in den Hausschulen beigebracht wurde, war sehr begrenzt und entsprach den Bedürfnissen ihres zukünftigen täglichen Lebens, wie Lesen, Schreiben und Rechnen.¹⁶



2. Ein alter Maktab im Iran

Diese begrenzte Bildung stand jedoch nur einigen Kindern zur Verfügung und viele von ihnen brachen die Schule ab. Die klugen Schüler setzten ihre Ausbildung in Hazaw (religiösen schiitischen Universitete) fort.

Später zur Zeit der Qadscharen war der herausragendste und erstaunlichste Punkt in der Geschichte der Bildung im Iran die Gründung des Dar al-Fonun (Polytechnische Hochschule).

Die Idee zur Gründung der Dar al-Fonun in Teheran entstand nach Amir Kabirs Reise nach Russland und dem Besuch technischer, industrieller und militärischer Schulen... Amir Kabirs Idee war es, ein industrielles und militärisches technisches Zentrum zu errichten.¹⁷

16. Vgl. Salahi, Parwis: Geschichte der ausländischen Schulen im Iran, 1st. Aufl. Teheran, Iran: Awaye Noor, 2003, S.65.

17. Salahi, Parwis, 2003, S. 74.

Amir Kabir beabsichtigte, im Dar-al-Fonun professionelle Meister aus Europa zu beschäftigen, wollte aber gleichzeitig den Kolonialmächten keinen Weg zur Einmischung in Iran eröffnen, weshalb er die meisten Professoren aus Österreich und Italien auswählte.

Die Studenten (die meist aus dem Adel stammten) konnten in folgenden Bereichen studieren: Infanterie, Artillerie, Systemtechnik, Kavallerie, Medizin und Chirurgie, Bergbau und Pharmazie.

...Amir Kabir stellte eine Delegation österreichischer und italienischer Lehrer ein, um in diesem wissenschaftlichen und technischen Zentrum zu unterrichten, das 1851 in Teheran eintraf, und die Schule nahm offiziell 1851 ihren Betrieb auf. Das Ziel war es, das iranische Volk mit neuen Wissenschaften und Technologien vertraut zu machen und den militärischen und technischen Bedarf des Landes zu decken.¹⁸

3. Ehtescham al-Saltaneh



Mahmoud Alamir, bekannt als *Ehtescham al-Saltaneh*, wurde 1861 in Teheran als Sohn einer königlichen Qadschar-Familie geboren. Er schloss

18. Salahi, Parwis, 2003, S. 74.

sein Studium an der Dar al-Fonun-Schule ab und war stets ein Befürworter der Verfassung des Parlaments während der Qadschar-Ära.¹⁹

Im Laufe seines Lebens hatte er wichtige Positionen in der Regierung: Landeshauptmann der Bundesstaaten, stellvertretender Außenminister, Botschafter, Volksvertreter und schließlich Vorsitz der ersten Nationalen Konsultativversammlung im Iran.

Von 1901 bis 1906 diente er als Minister für Iran in Deutschland. Er war auch stellvertretender Minister für auswärtige Angelegenheiten.

Ein Buch mit dem Titel „*Khaterate Ehtescham al-Saltaneh*“ ist von ihm veröffentlicht worden, das eine Sammlung seiner täglichen Notizen und Tagebücher enthält, die ein Spiegel der Ereignisse seiner Zeit ist und mit diesem Satz beginnt: „Der Zweck des Schreibens dieser Notizen ist nicht, dass ich nach meinem Tod in den Augen der Öffentlichkeit groß und als Besitzer von Positionen und hervorragenden Eigenschaften erscheine. So weit wie möglich versuche ich, nicht vom Pfad der Ehrlichkeit und Wahrhaftigkeit abzuweichen, und so weit wie möglich versuche ich persönlich, die Wahrheit eines jeden Artikels festzuhalten.“

Ehtescham al-Saltaneh war ein so großer Mann, dass in den meisten Geschichtsbüchern Komplimente über ihn und seine Verhandlungen zu finden sind.

Im Buch von Afzal al-Tawarikh wird so über Ihtsham al-Sultaneh geschrieben:

Dieser freie Mann ist jünger als die anderen Kinder von Alao Dawlah. Aber in der Vergangenheit verhielt er sich so und hatte die richtige Methode und war nicht gierig nach dem Reichtum der Menschen, und er war so unterstützend für die Regierung und die Nation Irans und veranlasste die Einrichtung von Disziplinar- und Ausbildungsschulen für Iraner, was Lob und Anerkennung verdient. Dieser junge Mann wusste, dass der Fortschritt der Nation und die Arbeit der Regierung ohne das Wissen und den Reichtum der Wissenschaftler nicht vorankommen werden. Aus

19. Vgl. Saeedi Sirjani, Ali Akbar/ Kermani, Mohammad Bin Ali Nazim ul Islam: *Tarikhe Bidari Iranian*(Die Geschichte des Erwachens der Iraner), Bd.2, 7. Aufl., Teheran, Iran: Peikan, 2013, S. 145.

diesem Grund begann er, Schulen zu gründen und Kinder auszubilden.²⁰

Zu den wertvollsten Aktionen, die er bewirkt hatte, gehörte die Gründung der Iranischen Deutschen Schule. So schreibt er in seinem Buch darüber:

Als ich iranischer Minister in Berlin wurde, bekam ich die Gelegenheit, eine deutsche Schule in Teheran zu gründen. Diese Schule ist jetzt eine angesehene Hochschule und Akademie, die die Deutschen mit meiner Ermutigung und meinem Drängen in Teheran mit einem dem Ausland ähnlichen Schulprogramm eingerichtet haben, und die Schüler, die diese Schule absolviert haben, werden in europäischen Akademien als Schüler deutscher Fachschulen aufgenommen. Die Absolventen der Deutschen Schule in Teheran, die ihr Nachdiplomstudium im Ausland absolviert haben und deren Zahl glücklicherweise innerhalb von zehn oder zwölf Jahren (in der ersten Periode der Deutschen Schule in Teheran) fast tausend erreicht, werden sich bestimmt an mich erinnern. Obwohl einige nicht wollten, dass diese Schule weiterbesteht, warfen sie tausend Steine in den Weg dieser Schule und schworen sich, sie mehrmals zu schließen, und später wegen des Weltkrieges und durch die Kraft der russischen und britischen Kräfte, die immer gegen die Schule im Iran waren, wurde die Schule wegen der Entlassung der deutschen Lehrer geschlossen, aber so viel wie möglich, auch wenn ich keine Kraft mehr habe und ich arbeitslos und in dieser Ecke der Welt entlassen bin, versuche ich immer noch, die deutsche Regierung zu zwingen, bei der Wiedereröffnung der Schule zu helfen.²¹

4. Die Gründung der Deutsche Schule Teheran

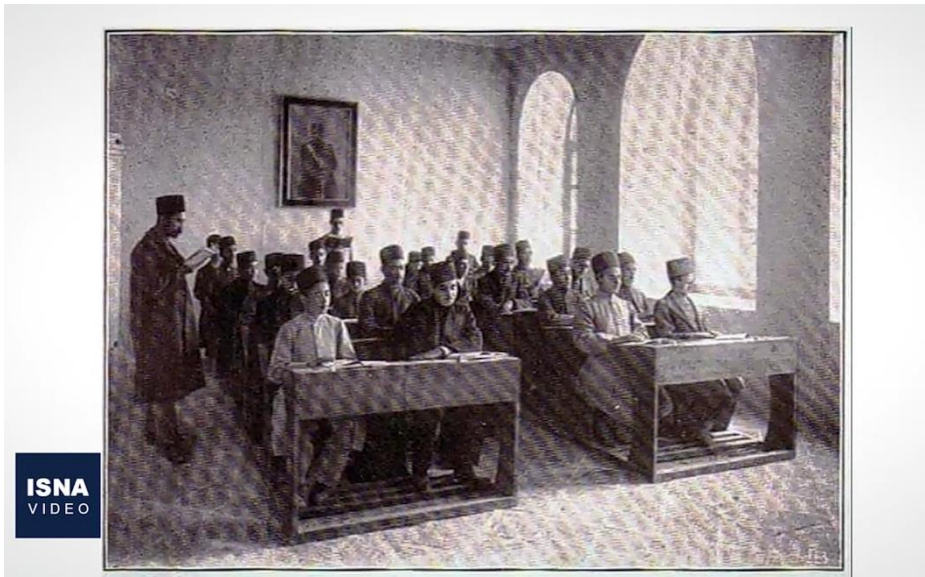
Die deutsche Schule Irans eröffnet am 6. Mai 1907 in Teheran aufgrund der politischen Beziehungen zwischen Iran und Deutschland mit den Leistungen von Ehtesham Al-Saltanah, und begann seine Arbeit mit 40 Schülern unter der Leitung eines erfahrenen Lektors aus Deutschland **Gustav Peters**.

20. Afzal ul molk, Gholamhossein: Afzal al-Tawarikh, 1st. Aufl., Teheran, Iran: Tarikhe Iran, 1982, S. 296.

21. Mousavi, Seyyed Mohammad Mahdi: Memories of Ihtsham al-Sultaneh, 2.Aufl., Teheran, Iran: Zawaar, 1988, S. 346.



3. Das alte Schulgebäude



4. Von den ersten Schülern der deutschen Schule; das Alter der Schüler reichte von 8 bis 18 Jahren.

Das für die Schule vorgesehene Budget betrug achttausend Tomans; das Deutsche Reich zahlte jährlich dreitausend Toman und die iranische

Regierung zahlte fünftausend Toman für den Betrieb dieser Schule, die später auf zwölfwertausend Toman aufgestockt wurde.

Das Schulgebäude wurde von dem deutschen Architekten **Otto Stölzel** entworfen und von **Abdollah Mirza**, einem iranischen Architekten, gebaut. (Die Namen der beiden sind noch immer auf dem Gedenkstein der Schule zu sehen).



5. Überreste des alten Schulgebäudes, das heute eine Gedenkstätte zum 100-jährigen Bestehen der Schule ist

Gustav Peters war der erste Direktor der Schule von ihrer Gründung bis 1909, und nach ihm hatte Dr. Dräger die Verantwortung für die Schule von 1910 bis 1918. Er verließ Iran, als die Schule geschlossen wurde.

Mehdi Qoli Khan Hedaiat Mokhber-ol-Saltaneh, der erste Mann, der nach Deutschland geschickt wurde, um dort zu unterrichten, und der später der deutsche Übersetzer am Hof von Naser-al-Din Schah war, hielt bei der Eröffnungsfeier der Schule ebenfalls eine kurze Rede, ebenso wie der deutsche Außenminister, der über die guten Beziehungen zwischen den beiden Ländern sprach, und der Deutschlehrer der Schule, der über den historischen Hintergrund der asiatischen Länder und die iranisch-deutsche Verwandtschaft sprach.²² Weitere wichtige Persönlichkeiten, die an der Zeremonie teilnahmen, waren der deutsche Botschafter Wilhelm Stemrich, Nasser al-Molk, Sani al-Dawla, Jahja Dolatabadi (Autor), Ehtesham al-Saltaneh sowie mehrere deutsche und iranische Staatsmänner.²³

Die Anwesenheit dieser Persönlichkeiten zeigt, welche Visionen die großen Politiker für diese Schule hatten und wie wichtig es damals war, eine solche Schule zu eröffnen.

Mirsa Abulqassem Khan Kahalsadeh, der Sekretär der Deutschen Kaiserlichen Botschaft im Iran, einer der Absolventen dieser Schule, schreibt über seine Ausbildung an der deutschen Schule:

Mein Bruder Abu-al-Hassan und ich gingen am Dienstag, dem 14. November 1911, auf Wunsch meines Vaters in diese Schule, und wir besuchten beide die siebte Klasse. Die deutsche Schulzeit betrug zehn Jahre. Man lernte dort zwei Jahre lang in der Grundschule, also in der achten Klasse, und zwei Jahre lang in der ersten Klasse (der letzten Schuljahr) und erhielt dann ein Abschlusszeugnis. Damit war die Schulzeit eigentlich abgeschlossen. In der achten Klasse lernten die jungen Schüler zwei Jahre lang nur Persisch. In der siebten Klasse, die das dritte Schuljahr war, lernten sie Deutsch. In der fünften Klasse begann der Französischunterricht, und in der siebten Klasse, dem dritten Schuljahr, lernten wir Englisch. Bis zum Tag des Abschlusses lernten wir Arabisch, Arithmetik, grundlegende Geometrie, Geschichte und Geographie, elementare Physik und Chemie, bis zum fünften Jahr und in der Oberstufe in kompletter Form, so dass die Schüler, die nach zehn Jahren Studium die letzte Klasse absolvierten,

22 . Vgl. Hedaiat, Mehdigholi (Mokhbar al-Saltaneh): *Khaterat va Khatarat*(Erinnerungen und Gefahren), 1st. Aufl., Teheran, Iran: Druckerei Negin, 1950, S. 74.

23. Salahi, Parwis, 2003, S. 196.

in drei Fremdsprachen, Arabisch und Literatur, sogar Scharia, Geschichte, Geographie, Geometrie, Algebra, Konfrontation, Physik und Chemie voll ausgebildet waren und wie die Schüler des zweiten Jahres der heutigen Fakultäten, sie hatten volle Kenntnisse zu verschiedenen Informationen.²⁴

Kahalsadeh nennt in seinen Memoiren den Namen des ersten Schulleiters Peters, aber 1911, als er dort studierte, war der Schulleiter seit zwei Jahren Dr. Richard Dräger. Und alle Lehrer mit Ausnahme des Persischlehrers und des Arabischlehrers waren Deutsche. Er nennt auch die Namen aller seiner deutschen Lehrer: Schimidlin (Physik, Chemie und Algebra), Alber Sacken (Geschichte des Universums), Brecht (Deutsch), Koos (Deutsch), Scher (Arithmetik), Reinhold (Deutsch und Arithmetik), Dr. Babenker (Englisch), Dr. Müller (Frankreich), Rezen Keratz (Deutsch), Poos Foos (Deutsch).²⁵

Auch der iranische Dichter und Schriftsteller Jahja Dolatabadi, der zu den Begründern moderner Bildungseinrichtungen im Iran gehörte und die Ausarbeitung der ersten Lehrbücher und Programme für Grundschulen verfolgte, beschreibt sein Treffen mit dem deutschen Schuldirektor, bei dem er sein Programm für die Schule vorgestellt hatte, demzufolge die Schüler die Schule von der Grundschule an besuchen und 18 Stunden pro Woche lernen sollten.²⁶

Die deutsche Schule wurde bald zu einer berühmten Schule in Teheran, und Prinz Royce von Deutschland, der damals der deutsche Bundeskanzler im Iran war, war bei der ersten Abschlussfeier der Schule anwesend.²⁷

24. Kahalzadeh, Mirza Abulqasem Khan (korrigiert Morteza Kamran): Dide ha va schenide ha (Gesehen und Gehört): Erinnerungen von Mirza Abulqasem Khan Kahalzadeh, Sekretär der Botschaft des Deutschen Reiches im Iran, über die Probleme des Iran im Weltkrieg, 1st Aufl., Teheran, Iran: Farhang, 1984, S. 187.

25. Kahalzadeh, Mirza Abulqasem Khan: Dide ha va schenide ha: Memoiren von Mirza Abulqasem Khan Kahalzadeh, Sekretär der Botschaft des Deutschen Reiches im Iran, über die Probleme Irans während des ersten weltkriegs, 1st. Aufl., Teheran, Iran: Katibe, 1984, S. 186.


26. Vgl. Dolatabadi, Jahja: Hajat Jahja(Bd.2), 3.Aufl., Teheran, Iran: Roudaki, 1982, S. 209

27. R.D, Farsad: 112. Jahrestag der Technischen Akademie Teheran, in: Etesalkootah, 2019.10.19,

<http://etesalkootah.ir/1398/07/27/112%D8%B3%D8%A7%D9%84%DA%AF%DB%8C%D9%87%D9%86%D8%B1%D8%B3%D8%AA%D8%A7%D9%86%D8%B5%D9%86%D8%B9%D8%AA%DB%8C%D8%AA%D9%87%D8%B1%D8%A7%D9%86>.

4.1. Erster Weltkrieg und Schulschließung

Mit Beginn des Ersten Weltkriegs stand Iran trotz seiner Neutralitätserklärung unter starkem Druck, insbesondere durch die russischen Streitkräfte. Im Jahr 1916, während des Ersten Weltkriegs, als der britische und russische Druck zunahm, wurde diese Schule geschlossen und ihre Rechte wurden der Iqbal-Schule übertragen, einer Schule, die den Russen gehörte.


دارالترجمة وزارت امور خارجه
ترجمه گرانده صورت وزارت امور خارجه برلین می برشم ۱۰ و خه ۱۵ ژانویه ۱۹۱۹

پرزصلت عیبه و ترفیق در اوضاع مربوطه بر سر آن در کجایه
به کاتبه من غیره شریک بنیاد و سید دیویدو در آنجا رویم اندیکو
از ابتدای اکتبر ۱۹۱۸ میلادی در آنجا در اوضاع منظم سید در آنجا
از جهت کنایه است و نظیر فرستادن و در آنجا سید در آنجا
کتابخانه در آنجا کنایه و در آنجا در آنجا در آنجا
شما را میبردند
زود



Thema: Rücktritt vom Unterricht an deutscher Schule

Text des Dokuments:

Übersetzungsbüro des Ministeriums für Auswärtige Angelegenheiten

Telegrafische Übersetzung an das Ministerium für Auswärtige Angelegenheiten, Berlin, übermittelt am 15. Januar 1919

Absender: Somer, Deutschland

Empfänger: Ministerium für Auswärtige Angelegenheiten, Berlin

Nach eingehender Untersuchung und Prüfung der Situation an der deutschen Schule und in einer Weise, die später schriftlich dargelegt werden wird, sahen Monsieur Dräger und ich uns gezwungen, den Unterricht an der besagten Schule ab Anfang Oktober 1918 einzustellen. Monsieur Müller hat ebenfalls gekündigt. Es ist meine Pflicht festzustellen, dass Herr Dräger sich bis zum Äußersten bemüht hat und dass die nachfolgende Regierung die Dienste des Ministers zu würdigen hat.

Somer

4.2. Wiedereröffnung der Schule und Gründung der Gewerbschule

Zwei Jahre später, während des Staatsstreichs von 1920 unter dem Kommando von Reza Schah und als Folge der grundlegenden Veränderungen in den Angelegenheiten des Landes, genehmigte der iranische Regierungsrat in der Sitzung vom 5. April 1921 eine zusätzliche Zahlung von eintausend Tomans für die Reparatur und den Wiederaufbau der Schule, aber die Regierung zahlte diesen Betrag nicht. Er stellte die Bedingung, dass neben dem Unterricht in den theoretischen Fächern auch die technische und berufliche Ausbildung aufgenommen werden sollte“²⁸

Nach dem Ersten Weltkrieg und der Machtübernahme durch Reza Schah Pahlavi wurde die Wiedereröffnung der Schule genehmigt.

28. Esmaili, Mehdi/ Hodaie, Ali Asghar/ Babaie, Zahra: Honarestan Sanati Tehran (Teheran Gewerbschule), 1st. Aufl. Teheran, Iran: Pars Faranegar Kunst- und Kulturinstitut, 2021. S. 34.

د وزارت عالی

د وزارت عالی
مجلس الوزراء
تاریخ ۱۳۰۱
مردخه ۵
شماره ۵۹
تاریخ ۱۳۰۱

بیت وزرا در جواب درخواستی از هیئت مدیران کالج آلمانی
مجلس الوزراء تصویب نمودند که برای کمال آسان شدن
الکافه پرداخت در کالج آلمانی مرتفع شود. مجریا مبلغ
نیز بر علاوه بر بودجه وزارت معارف تا دین شود که
مدرس را دایر نمایند مشروط بر اینکه غیر از تعلیم زبان
کارهای فنی را تحصیل و تدریس شود و طبق دستورالعمل
بازارت وزارت معارف و همجه باشد. مهر معارف

د وزارت عالی

د وزارت عالی
مجلس الوزراء
تاریخ ۱۳۰۱
مردخه ۵
شماره ۵۹
تاریخ ۱۳۰۱

Text des Dokuments

Spende an die deutsche Schule in 1922

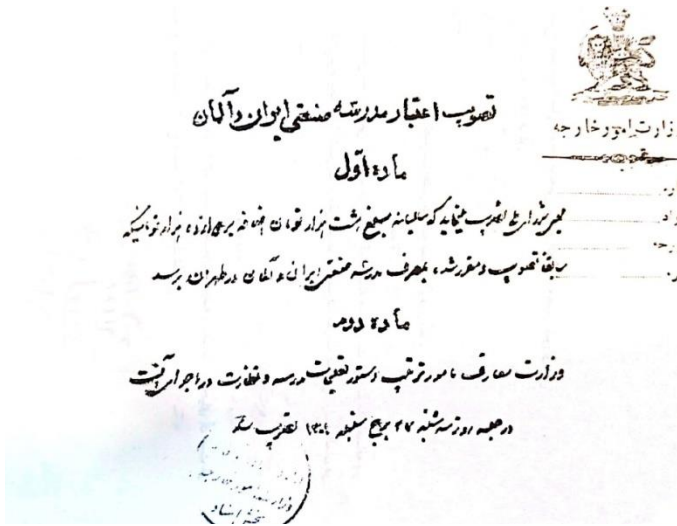
Absender: Abteilung für Ministerien

Empfänger: Finanzministerium

Finanzministerium

In der Sitzung vom 1921 genehmigte der Ministerrat auf Vorschlag des Premierministers die monatliche Zahlung von eintausend Toman, die zuvor an die deutsche Schule gezahlt und im vorherigen Kabinett ausgesetzt wurde, um sie zusätzlich zum Budget des Bildungsministeriums für die Eröffnung der Schule wieder zu zahlen. Vorausgesetzt, dass neben dem Sprachunterricht auch technische Kurse studiert und unterrichtet werden und dass der Lehrplan unter der Aufsicht des Bildungsministeriums steht.

Daher nahm die Schule am 31.Jan.1925 unter dem Namen »Industrielle Gewerbschule« mit 110 Schülern ihren Betrieb auf.



Text des Dokuments: Genehmigung der Akkreditierung der Industrieschule von Iran und Deutschland

Datum: 19. September 1922

Der erste Artikel

Die Nationalversammlung genehmigt, dass der jährliche Betrag von achttausend Toman, zusätzlich zu den bereits genehmigten und festgelegten zwölftausend Toman, für die Iranisch-Deutsche Industrieschule in Teheran verwendet wird.

Der zweite Artikel

Das Bildungsministerium ist für die Organisation des Schulunterrichts und die Überwachung seiner Durchführung zuständig. Er wurde in der Sitzung am Dienstag, den 19. September 1922 genehmigt.

Die ersten Fächer, die in der Schule unterrichtet wurden, waren Metallurgie, Schmiedekunst, Tischlerei, Färberei und Webekunst. Die technische Ausrüstung, die Laborgeräte und die Werkstattmaschinen wurden aus Deutschland importiert und installiert.

Das technische Erbe Deutschlands in der iranischen Moderne in Bezug auf der ...





6. Die Geräte, die vor etwa einem Jahrhundert aus Deutschland importiert wurden, werden immer noch von den Schülern der Schule benutzt. (oben rechts: Vorrichtung zum Einstellen der Einspritzdüse eines Dieselmotors)

Vier Jahre später, im Jahr 1306, während der Regierung von Reza Schah, mit dem Abschluss eines Kulturabkommens zwischen dem Iran und Deutschland, und in Anbetracht der Mittel für die Reparatur und den Wiederaufbau der Schule durch den Iran und die Entsendung von technischen Geräten und Fachleuten aus Deutschland, nahm diese Schule ihre Arbeit wieder auf, aber mit dem Namen der *Industrielle Gewerbschule*, und es wurde beschlossen, neben den theoretischen Themen auch mit der technischen Ausbildung zu beginnen, und der Auftrag, drei deutsche Experten einzustellen, wurde zu diesem Zweck erteilt.²⁹

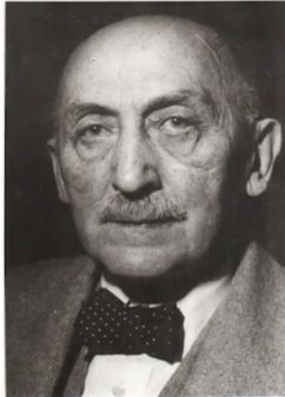
Das allgemeine Kursprogramm der Schule entsprach den vom Bildungsministerium für andere Gymnasien genehmigten Programmen, und das Programm der technischen und Werkstattkurse wurde von Dr.

29. R.D, Farsad, 2019.

Strunk in Zusammenarbeit mit Herrn Mayer und Herrn Hess erstellt und an das Programm der deutschen technischen Schulen angepasst.³⁰

Am 28.1.1924 wurde Dr. Heinrich Strunk der erste Direktor der Schule. Neben ihm und anderen Lehrern, die zu den Besten gehörten, wurde der Schulbetrieb mit einem neuen Ansatz wieder aufgenommen.³¹

4.2.1. Dr. Heinrich Strunk



Dr. Heinrich Strunk kam 1922 nach dem Abkommen zwischen Iran und Deutschland zusammen mit anderen deutschen Experten in den Iran. Er leitete die Schule von 1923 bis 1927 und unterrichtete darüber hinaus Chemie und beaufsichtigte das Chemielabor. Er hatte großen Einfluss auf die Entwicklung der Schule und machte sie zu einer Schule nach dem Vorbild europäischer Gewerbschulen.

Obwohl der Dr. in seiner Religion sehr gläubig war und sich voll und ganz der Religion Christentum verschrieben hatte und seine religiösen Pflichten nie vernachlässigte, verzichtete er nicht auf Respekt und Lob für die heilige Religion des Islams, so dass die Schüler diesem rechtschaffenen Lehrer sehr zugetan waren. Darüber hinaus respektierte er stets die alte, großartige Geschichte des Irans und den Fortschritt der Iraner in der Antike. Es waren diese Moralvorstellungen und Tugenden, die den Professor zu einem

30. R.D, Farsad: 112. Jahrestag der Technischen Akademie Teheran, in: Etesalkootah, 2019.10.19, <http://etesalkootah.ir/1398/07/27/112-%D8%B3%D8%A7%D9%84%DA-%D9%87%D9%86%D8%B1%D8%B3%D8%AA%D8%A7%D9%86-%D8%B5%D9%86%D8%B9%D8%AA%DB%8C-%D8%AA%D9%87%D8%B1%D8%A7%D9%86> (abgerufen am 07.07.2022).

31. Esmaili/ Hodaie/ Babaie, 2021, S. 35.

idealen Lehrer und geistigen Vater machten, der von seinen Schülern zutiefst geliebt und verehrt wurde.³²

Im Jahr 1937 wurde die Schule aufgrund der Entdeckung eines kommunistischen Spionagenetzes in der Kunsthochschule und der Verhaftung einiger Lehrer teilweise geschlossen, und mit Beginn des Zweiten Weltkriegs im Jahr 1939, mit der Besetzung Teherans durch russische und britische Gruppen, wurden die Lehrer und Schüler verhaftet und die Schule geschlossen. Im Mai 1937 verließ Dr. Strunk den Iran. Ein Jahr später nahm die Schule ihre Arbeit unter der Leitung von Saham-al-din Ghafari wieder auf. Aber sein Andenken hat das Land nie verlassen und seine Verdienste dienten der iranischen Jugend jener Zeit. Er war so professionell in seiner Arbeit, dass er schon damals bei der Regierung eine Versicherung für alle Studenten und Professoren beantragte und anbot.³³

Das Haus und Büro von Dr. Strunk befindet sich immer noch neben dem Schulgebäude, und an der Tür befindet sich eine Widmungstafel, die seine Bemühungen um die Gründung der Schule würdigt.



32. Esmaili/ Hodaie/ Babaie, 2021, S. 45.

33. Strunk, Heinrich: talimat e fanni (Technische Ausbildung), Talim va Tarbiat, April, No.1, 1925, S. 10. <https://www.noormags.ir/view/fa/articlepage/223079/%D8%AA%D8%B9%D9%84%DB%8C%D9%85%D8%A7%D8%AA-%D9%81%D9%86%DB%8C>.



7. Das Denkmal von Dr. Strunk an der Wand seines Büros und seines Hauses

Diese Gedenktafel wurde 1966 an der Außenwand seines Hauses angebracht, um seine Verdienste um die Schule zu würdigen. Diese Tafel wurde im Beisein des Vizerektors der Bundesrepublik Deutschland und des großen Wirtschaftswissenschaftlers Ludwig Erhard bei seinem Besuch in der Schule enthüllt.

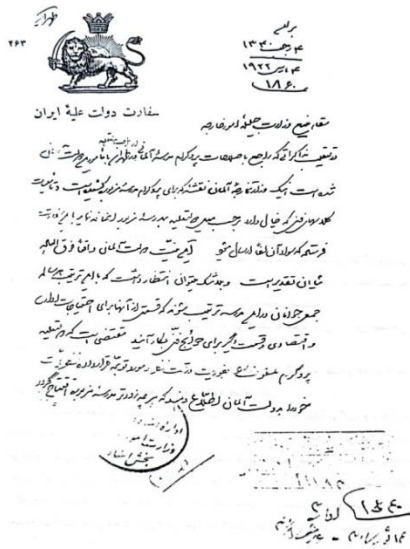


8. Der Besuch von Professor Erhard in der Schule

Zu den anderen prominenten deutschen Besuchern der Schule gehört der deutsche Bundespräsident Heinrich Lübke, der während seiner Iranreise 1963 einen ganzen Tag in der Schule verbrachte.

4.2.2. Zum Schulsystem

Im Jahr 1921 bestand das Schulbildungssystem aus einer 6-jährigen und zwei 3-jährigen Perioden, was als 6.3.3-System bezeichnet wird. Das



Text des Dokuments

Absender: Iranische Botschaft in Berlin

Empfänger: Minister für Auswärtige Angelegenheiten

Betrifft: Über das deutsche Schulprogramm in Teheran

Datum: 4. März 1922

Nummer 1860

Im Anschluss an die Verhandlungen zwischen der deutschen Regierung und deutschen Beamten über die Reformen des deutschen Schulprogramms in Teheran hat das deutsche Außenministerium nun einen Plan für das genannte Schulprogramm und die Einrichtungen der technischen Klassen gezeichnet, die es nach den Wünschen der Regierung zu bauen gedenkt. Die besagte Schule wird hinzufügen, dass sie an diese Botschaft geschickt worden ist, und die Fälle werden entsprechend geschickt werden. Diese Absicht der deutschen Regierung ist wirklich lobenswert, und wir können mit Sicherheit erwarten, dass jedes Jahr eine Gruppe junger Menschen in dieser Schule ausgebildet wird, von denen ein Teil für administrative und wirtschaftliche Bedürfnisse und der andere Teil für technische Bedürfnisse verwendet wird. Es ist angebracht, dass die

Regierung das Programm sofort überwacht und beachtet und die deutsche Regierung über ihre Ansichten informiert, damit die Schule so bald wie möglich eröffnet werden kann.³⁷



9. Das Gebäude für den Studiengang Automobilmechanik,

10. Gebäude der Elektronikwerkstatt das erste Stockwerk ist den Werkstätten gewidmet, in den oberen Stockwerken findet der Theorieunterricht statt.

Die erste Gruppe von Absolventen der technischen Gewerbschule waren 6 Personen, die ihr Studium 1928 abschlossen. Einer dieser 6 Personen war Professor Reza Gandjee ³⁸, der nach seinem Abschluss 1931 an die

37. Vgl. Zahir Nejad Erschadi, Mina: Gozide Asnade Ravabete Iran va Alman (Auszüge aus Dokumenten über die Beziehungen zwischen Iran und Deutschland) 1st. Bd., 1st. Aufl., Iran, Teheran: Ministerium für auswärtige Angelegenheiten, 1997, S. 462.

38. Esmaili/ Hodaie/ Babaie, 2021, S. 37.

Polytechnische Universität Zürich ging, um seine Studien fortzusetzen. Eine Zeit lang war er Industrie- und Mineminister unter Mohammadreza Schah Pahlavi sowie Professor und Leiter der technischen Fakultät der Universität Teheran.

Im letzten Teil stellen wir ihn und andere berühmte Absolventen der Schule vor. Aufgrund des hohen Bildungsniveaus arbeiteten die meisten Absolventen in wichtigen Positionen in ihrem Fachgebiet, einige von ihnen begannen sogar schon vor ihrem Abschluss zu arbeiten, da die Nachfrage auf dem Arbeitsmarkt groß war.³⁹

4.2.3. Ingenieurschule

Aufgrund des Erfolgs der Schule und der Bemühungen von Dr. Strunk nahm 1929 die Technische Fachschule von Teheran in einem Gebäude neben der Schule ihre Arbeit auf. Zu Beginn ihrer Arbeit umfasste die technische Fachschule einen dreijährigen Zeitraum, nach dem die Absolventen einen Ingenieurabschluss erwerben konnten. Die ersten Absolventen der Fachschule schlossen ihr Studium 1932 ab.



9. Das frühere Gebäude von *Danesh Saraa*, das sich noch immer neben der Schule befindet und vom Schulhof aus gesehen werden kann.⁴⁰

39. Esmaili/ Hodaie/ Babaie, 2021, S. 39.

40. Aus dem Gespräch mit Herr Riahi, der derzeitige technische Assistent an der Schule (persönliche Kommunikation, 27. Juni 2022).

Dieser Plan wurde durch den Ausbruch des Zweiten Weltkriegs unterbrochen, aber Technische Fachschule wurde zum Grundstein der *Iran Universität für Wissenschaft und Technologie*.



10. Die Klassen der Ingenieurschule⁴¹

1961 wurde die technische Fachschule in den Osten von Teheran verlegt, wo sie sich im Narmak-Gebiet befand, und in Iran Universität für Wissenschaft und Technologie umbenannt,⁴² und heute gilt die Universität für Wissenschaft und Technik(Elm va Sanat) als eine der drei besten technischen und ingenieurwissenschaftlichen Universitäten des Landes.

4.2.4. Die Schule in neuerer Zeit

Im Jahr 1965 hatte die Zahl der Studenten 800 erreicht, von denen viele nach Deutschland gingen, um ihre Ausbildung fortzusetzen, weil sie mit der deutschen Sprache und Kultur vertraut waren, bis 1976 die Zahl der

41. für weitere Bilder können Sie besuchen: <https://www.irna.ir/news/3064622/%D9%87%D9%86%D8%B1%D8%B3%D8%B1%D8%A7%D9%8A-%D8%B9%D8%A7%D9%84%D9%8A-%D9%81%D9%86%D9%8A-%D8%AA%D9%87%D8%B1%D8%A7%D9%86-%D8%AF%D8%B1-%D8%B3%D8%A7%D9%84-1339>.

42. Esmaili/ Hodaie/ Babaie, 2021, S. 79.

iranischen Fachkräfte zunahm und die deutschen Lehrer den Iran verließen. Sie überließen die Angelegenheiten den Iranern.⁴³

1974 wurde ein Abkommen zwischen dem Iran und Deutschland unterzeichnet, das unter anderem folgende Klauseln enthielt:

„1- Der Iran sollte der deutschen Schule ein Stück Land zur Verfügung stellen, damit sie dort für 99 Jahre Bildungseinrichtungen einrichten und betreiben kann.

2- Die deutsche Schule wird iranische und deutsche Schüler unterrichten und auch Kinder aus anderen Ländern aufnehmen.

3- Der Schulleiter und die Lehrer der Schule werden vom Deutschen Schulverein gestellt und sind allesamt Deutsche.

4- Das Bildungsprogramm wird sich an den Schulen der Bundesrepublik Deutschland orientieren.

5- Persische Sprachkurse, Geschichte, Geographie des Iran, Sozial- und Religionswissenschaften werden von iranischen Lehrern unterrichtet.

6- Das von der Schule ausgestellte Zertifikat wird von den Bildungsministerien des Irans und Deutschlands anerkannt.

7- Der Verein verpflichtet sich, der iranischen Regierung nach 99 Jahren die Ausrüstung der Schulen kostenlos zur Verfügung zu stellen.⁴⁴“

Zu den derzeit in dieser Schule unterrichteten Bereichen gehören Elektronik, Mechatronik, Holz- und Möbelindustrie, Werkzeugmaschinen und Automechanik. Auch nach einem Jahrhundert ist der Einfluss dieser Schule auf die iranische Industrie nicht zu übersehen, denn die Absolventen dieser Schule arbeiten immer noch in bedeutungsvollen und einflussreichen Positionen.

4.2.5. Einrichtung der Gewerbschulen in anderen großen Städten des Iran

Neben der Teheraner Gewerbschule wurden weitere technische Schulen in Schiras(1927), Tabris(1930), Isfahan(1936) und Mashhad (1936) gegründet. Damit wurde die technische Gewerbschule Teheran zum ersten Gewerbschule im Iran, die dann auch in anderen Städten als technische

43. Esmaili/ Hodaie/ Babaie, 2021, S. 47.

44. Salahi, 2003, S. 199.

Gewerbschule anerkannt wurde und heute als Vorbild für andere Gewerbschulen dient.



10. Das Schulgebäude der Gewerbeschule dessen

11. Die Lehrer der Shiraz Gewerbeschule Shiraz, dessen Plan von Dr. Strunk entworfen wurde. Das Foto von Zia Al-Waezin Gründer der Schule links von ihm zwei deutsche Lehrer.⁴⁵

5. Die Auswirkungen der Gründung der Schule auf die iranische Industrie

Vor der Gründung der Deutschen Schule wurden auch andere Maßnahmen von den Deutschen ergriffen, die eine Förderung der iranischen Industrie bewirkten, wie das Schiff Persepolis und Handelsgesellschaften in den Städten des Iran, aber die Gründung der Schule und die Ausbildung der jungen iranischen Generation ebneten den Weg zur Selbstversorgung. Zur

45. Auf dieser Website finden Sie weitere Fotos und Einzelheiten über die Taleghani-Schule in Shiraz.

gleichen Zeit wie die erste Pahlavi-Periode und die Wiedereröffnung der Schule und ihre Umwandlung in ein industrielles Konservatorium waren die Deutschen allmählich zu einer bedeutenden Wirtschaftsmacht geworden, und sowohl sie brauchten den Iran für die Versorgung mit Rohstoffen und Absatzmärkten, als auch der Iran strebte nach Wohlstand, Autarkie und Befreiung von der britischen und russischen Herrschaft und begrüßte die Unterstützung einer mächtigen Kraft wie Deutschland. Eine solche Erfahrung politischer und wirtschaftlicher Beziehungen, bei denen beide Seiten Vorteile erzielen können, anstatt dass ein Land besiegt wird und das andere dominiert, war eine seltene und neue Erfahrung für den Iran.

Das Bemerkenswerte an dieser Schule, das seither gekennzeichnet ist, war, dass sie frei von jeglichen politischen und religiösen Zielen war; im Gegensatz zu den amerikanischen und französischen Schulen, die alle mit dem Ansatz der Religionsverbreitung ihre Arbeit begannen, war das Ziel dieser Schule nur die Verbesserung der kulturellen Beziehungen zwischen den beiden Ländern, die Verbreitung der Sprache und die Lehre der industriellen Wissenschaften, und durch den Unterricht der deutschen Sprache wurden große Schritte in Richtung der Verbreitung der deutschen Sprache und Kultur gemacht. Diese Schule war nicht nur ein entscheidender Wendepunkt für den Iran im Bereich der Industrie, sondern hatte auch Auswirkungen auf die iranische Kultur.⁴⁶

Während Engländer und Russen in Persien im 19. Jahrhundert um politische und wirtschaftliche Vorteile kämpften, waren die Beziehungen zwischen Deutschland und Persien in erster Linie kultureller Art.⁴⁷

In diesem Abschnitt wird der Versuch unternommen, die Auswirkungen der Schule auf die iranische Industrie im Rahmen der Vorstellung der Absolventen dieser Schule zu untersuchen.

46. Catanzaro, Christl: GERMANY viii. German cultural influence in Persia, in: The Encyclopædia Iranica, Originally Published: December 15, 2001, Last Updated: February 7, 2012, <https://iranicaonline.org/articles/germany-vii>.

47. Navab Motlagh, Mona: Die Zusammenarbeit zwischen Iran und Deutschland im Bereich des Bildungswesens und ihre Auswirkung auf die Verbreitung der deutschen Sprache im Iran, 1st Aufl, Hamburg, Deutschland: Verlag Dr. Kovac, Januar 2007, S. 30.

In der Mitte des Schulhofs befindet sich eine Plakatwand, auf deren rechten Seite wichtige Ereignisse im Zusammenhang mit der Schule im Laufe der Geschichte zu lesen sind, und auf der linken Seite sind Bilder einiger berühmter und bekannter Absolventen der Schule zu sehen.



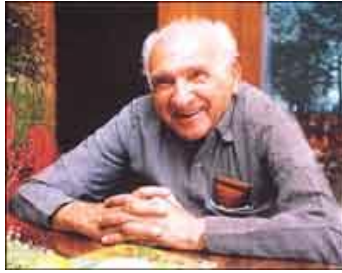
Hier wird versucht die Besitzer der Bilder vorzustellen.

5.1. Bekannte Absolventen der Schule

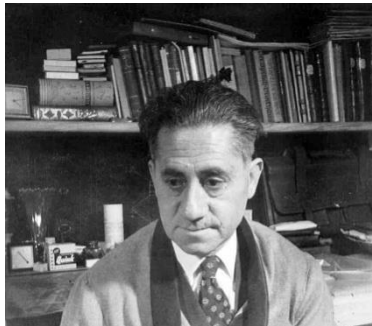
Zusätzlich zu den Kenntnissen und Informationen, die sie in der Schule erwerben, müssen die Schüler einen Wunsch und ein Interesse an ihrem Beruf und ihrer Branche haben. Wenn der Student diese Liebe hat, werden seine Bemühungen immer von Vorteil sein und er kann sicher sein, dass er in einer technischen Karriere erfolgreich sein wird.

- Dr. Strunk ⁴⁸

48. Strunk, 1925, S. 10.



Mohammad Baqer New: Abgesehen von den Textilfabriken, deren Maschinen aus Deutschland bezogen wurden, wurde die Tätigkeit von Krupp im Bereich der Stahlindustrie 1927 von einem der ersten Absolventen der Industrieschule Mohammad Baqer New aufgenommen. Mohammad Baqir New stellt sich selbst als den ersten Absolventen der höheren Ingenieurausbildung im Iran im Jahr 1311 und den Empfänger der ersten Ingenieurzyklopädie vor. (New war der Name, den ihm Mohsen Rais, iranischer Botschafter in Deutschland, während seines Aufenthalts in Deutschland gab.)⁴⁹



Reza Gandjee: Reza Gandjee war Journalist und Minister für Industrie und Bergbau unter dem letzten Schah von Iran. Im Jahr 1305 trat er in die Industrieschule von Iran und Deutschland ein.

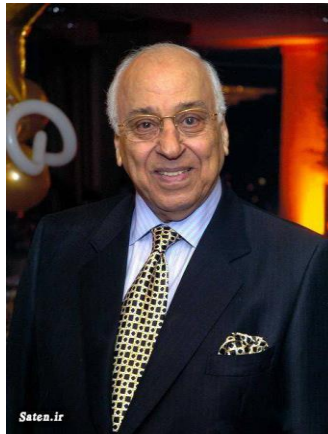
Reza Gandjee wurde 1309 vom Ministerium für Straßenwesen an das Polytechnikum in Zürich geschickt, um seine Studien fortzusetzen. Nach seiner Rückkehr in den Iran wurde er zunächst bei den Eisenbahnen

49 / Mohammad Baqer New: Wikipedia, 6. Februar 2022 [online] https://fa.wikipedia.org/wiki/%D9%85%D8%AD%D9%85%D8%AF%D8%A8%D8%A7%D9%82%D8%B1_%D9%86%DB%8C%D9%88 [07.07.2022].

angestellt und arbeitete in den folgenden Jahren an der technischen Fakultät der Universität Teheran, um andere Fachleute auszubilden.⁵⁰

Wali Anssari: Wali Anssari war Generalmajor der kaiserlichen Bodentruppen Irans und Minister für Straßenbau. Wali Anssari absolvierte seine Ausbildung auf dem Gebiet des Straßenbaus und der Konstruktion an der französischen Offiziersschule. Nach seiner Rückkehr in Iran trat er in die Armee ein. Als die Eisenbahn gegründet wurde, wurde er in diese Institution versetzt und war eine Zeit lang Leiter der Südbahn. Dann wurde er Leiter der Teheraner Eisenbahn.

Anssari wurde 1322 unter dem Vorwurf der Begünstigung der Deutschen verhaftet. Nach seiner Freilassung wurde er Stabschef der Armee und später in den Rang eines Brigadegenerals befördert.⁵¹



Djawad Mowafaqian: Nach seinem Universitätsabschluss in Teheran gründete er eines der größten Bauunternehmen im vorrevolutionären Iran, das in den 1970er Jahren mehr als 10.000 Mitarbeiter beschäftigte.

Nach der Revolution zog er nach Genf, wo er ein Unternehmen für die Entwicklung von Gewerbeimmobilien gründete und weiterhin eine breite Palette von Bildungs- und Gesundheitseinrichtungen in Europa unterstützte und baute.

50 . Aeqli, Baqer: Biografien zeitgenössischer politischer und militärischer Persönlichkeiten Irans – 3.Bd., Teheran, Iran: Iran: Elm Armaghan/ Gofar, 2008, S. 1307-1306.

51. Esmaili/ Hodaie/ Babaie, 2021, S. 119.

Mowafaqian ließ sich 1987 in Vancouver, Kanada, nieder, wo er eine Immobiliengesellschaft gründete, die heute vier Bürogebäude besitzt und zahlreiche Immobilien im Großraum Vancouver gebaut und verwaltet hat.

Im Jahr 2003 gründete er eine Foundation, die viele Gesundheitseinrichtungen in Vancouver großzügig und maßgeblich unterstützt.

Auch nach seiner Ausreise aus dem Iran hat er seine Aktivitäten nicht eingestellt und ist seinem Land weiterhin verbunden, indem er den Bau von 26 Grund-, Mittel- und Fachschulen finanzierte. Einige dieser Schulen wurden speziell für seh- und hörbehinderte Schüler und eine für körperlich behinderte Mädchen konzipiert und eingerichtet.

Ehrungen:

Im Jahr 2009 verlieh ihm die Simon Fraser University die Ehrendoktorwürde.

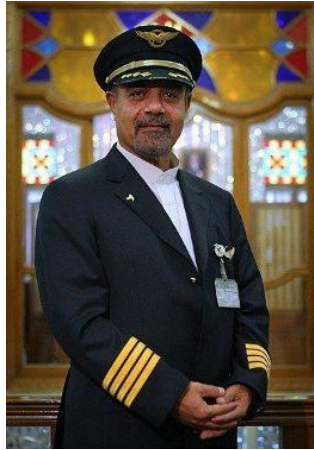
Im Jahr 2013 wurde in Teheran eine Statue von Javad Moafaqian enthüllt.

Im Jahr 2014 wurde er für sein außerordentliches humanitäres Engagement mit dem Order of British Columbia ausgezeichnet und kürzlich zum Mitglied des Order of Canada ernannt.⁵²

Im Oktober 2014 überreichte er während des Besuchs des Dalai Lama in Vancouver persönlich den Humanitarian Award des Dalai Lama an Javad Mofaqian.⁵³

52. Djava Mowafaghian: Wikipedia, 27. April 2020 [online] https://fa.wikipedia.org/wiki/%D8%AC%D9%88%D8%A7%D8%AF_%D9%85%D9%88%D9%81%D9%82%DB%8C%D8%A7%D9%86 [07.07.2022].

53. Education of the Heart, in: His Holiness the 14th Dalai Lama of Tibet, October 22, 2014, <https://www.dalailama.com/news/2014/education-of-the-heart>.



Houschang Schahbasi: Houschang Schahbasi ist ein Pilot und Flugingenieur der Islamischen Republik Iran Airlines (Iran Air), der durch den Flugzeugabsturz am 26. Oktober 1390 bekannt wurde, bei dem er die Boeing 727 auf dem Flug Nr. 743 von Moskau nach Teheran ohne Bugrad sicher auf dem Flughafen Mehrabad landete.

Nachdem er ein technisches Diplom und ein Mathematikdiplom erworben hatte, trat er in die iranische Luftfahrtschule ein. Er war sieben Jahre lang Flugqualifikationsexperte der Nationalen Luftfahrtorganisation und elf Jahre lang Flugingenieur für den Airbus 300 und die Boeing 727. Nach der Teilnahme am Pilotenkurs und der Beförderung zum Co-Piloten wurde er Kapitän der Boeing 727.⁵⁴



54. Hoshang Shahbazi, Wikipedia, 28. Oktober 2020 [online] https://fa.wikipedia.org/wiki/%D9%87%D9%88%D8%B4%D9%86%DA%AF_%D8%B4%D9%87%D8%A8%D8%A7%D8%B2%DB%8C [07.07.2022].

Mahmoud Djawadipour: Mahmoud Djavadipour war ein Maler, Grafiker und einer der Pioniere der modernen iranischen Kunst. Er war in den Bereichen Grafik, Malerei, Illustration und Handdruck tätig und unterrichtete auch an der Universität Teheran und der Kunstakademie.

Mahmoud Djawadipour erhielt das Zertifikat der Technischen Gewerbschule in Schmiedekunst und Maschinenbau, und dann war er als Druckgrafiker in der *National Bank of Iran* beschäftigt, und mit Studium und Anstrengung war er in der Lage, Farbdrucke von Fotografien anzufertigen und machte im selben Jahr zum ersten Mal einen Farbdruck.⁵⁵



Ahmad Matin Daftari, Spitzname Matin al-Doulah, war der jüngste Ministerpräsident Irans während der Regierung von Reza Schah, Minister, Parlamentsabgeordneter, Jurist und Staatsmann der Pahlavi-Ära.

Er schloss seine Grund- und Sekundarschulbildung an der Deutschen Schule in Teheran ab, besuchte dann ein Jurastudium und trat anschließend in das Außenministerium ein. Er ging in die Schweiz, um seine Studien fortzusetzen. Er promovierte an der juristischen Fakultät in Lausanne und praktizierte zwei Jahre lang an den Gerichten in Frankreich, der Schweiz und Deutschland.

55 . Mahmoud Javadipour, Wikipedia, 24. Dezember 2021 [online] https://fa.wikipedia.org/wiki/%D9%85%D8%AD%D9%85%D9%88%D8%AF_%D8%AC%D9%88%D8%A7%D8%AF%DB%8C%E2%80%8C%D9%BE%D9%88%D8%B1 [07.07.2022].

1939, auf dem Höhepunkt der Macht der Nazipartei in Deutschland, wurde auf Anordnung von Reza Schah Pahlavi ein junges Kabinett unter Premierminister Ahmad Mateen Daftari ernannt. Die Außenpolitik dieses Kabinetts bestand darin, sich Deutschland anzunähern, und in dieser Zeit wurden die Handels- und Industriebeziehungen zwischen Iran und Deutschland ausgebaut.⁵⁶



Habib Nafisi : Nach seinem Diplom ging er nach Europa, um seine Ausbildung auf Kosten der Armee fortzusetzen. Nach seinem Abschluss als Ingenieur kehrte er in Iran zurück und trat als Offizier in die Armee ein, wo er einige Jahre später stellvertretender Arbeitsminister wurde. Neben der Gründung des Polytechnikums war Nafisi auch der Gründer der Mazandaran University of Science and Technology.

Habib Nafisi ist als Gründer der Amirkabir University of Technology (Teheran Polytechnic) und des Nafisi Technicum Higher Institute bekannt. Da später die Khwaja Nasiruddin Tosi University of Technology aus dem Zusammenschluss mehrerer Fakultäten, einschließlich der Nafisi Technicum Higher School, entstand und der Hauptteil dieser Universität ebenfalls aus dieser Einrichtung besteht, kann der Ingenieur Habib Nafisi auch als Gründer der Khwaja Nasiruddin Tosi University of Technology angesehen werden. Diese beiden Universitäten sind heute eine der

56. Ahmad Matin Daftari, Wikipedia, 29. June 2022 [online] https://fa.wikipedia.org/wiki/%D8%A7%D8%AD%D9%85%D8%AF_%D9%85%D8%AA%DB%8C%D9%86%E2%80%8C%D8%AF%D9%81%D8%AA%D8%B1%DB%8C [07.07.2022].

wichtigsten Universitäten des Landes im Bereich der Ingenieurwissenschaften.

Er war der Verfasser des ersten Arbeitsgesetzes im Iran.⁵⁷



Abdallah Entezam: Abdollah Entezam war ein iranischer Diplomat und Politiker. Er war von 1946 bis 1951 iranischer Botschafter in Deutschland und arbeitete danach als Vorstandsvorsitzender und CEO der National Iranian Oil Company.

Nach Abschluss seines Studiums am Konservatorium lernte er Deutsch, Englisch und Französisch und ging in die Vereinigten Staaten von Amerika, um seine Hochschulausbildung fortzusetzen und setzte sein Studium der Politikwissenschaften an der LaSalle University fort. Nach seiner Rückkehr nach Teheran war er zunächst im Außenministerium tätig und wurde dann zum ersten Stellvertreter in den Botschaften von Warschau und Bern, und schließlich zum Geschäftsträger der Botschaft in Bern ernannt. Während seiner Zeit als Vertreter Irans bei den Vereinten Nationen in Genf war er außerdem mit der Leitung der Nachrichtendienstabteilung des iranischen Außenministeriums betraut.⁵⁸

57. Habib Nafisi, Wikipedia, 26. Dezember 2021 [online] https://fa.wikipedia.org/wiki/%D8%AD%D8%A8%DB%8C%D8%A8_%D9%86%D9%81%DB%8C%D8%B3%DB%8C [07.07.2022].

58. Abdallah Entezam, Wikipedia, 21. Januar 2022 [online] https://fa.wikipedia.org/wiki/%D8%B9%D8%A8%D8%AF%D8%A7%D9%84%D9%84%D9%87_%D8%A7%D9%86%D8%AA%D8%B8%D8%A7%D9%85 [07.07.2022].

Der Ingenieur Ismail Hosseini ist einer der ersten iranischen Ingenieure. Nach seinem Schulabschluss war er an der Industriekademie und dem Industriekolleg tätig und unterrichtete technische und Werkstattkurse. Er schrieb die erwähnten Bücher und Broschüren für den Bereich der Metallverarbeitung. Ihm gelang es, eine Kegeldrehbank und mehrere andere Erfindungen zu machen.⁵⁹

Die iranisch-deutsche Schule, die später zu einer Gewerbschule wurde, hat in den Jahren ihres Bestehens viele begabte und fähige Jugendliche aufgenommen; die genaue Anzahl der Absolventen ist unbekannt. Und zweifelsohne können nur die Namen einiger bedeutsamer Männer genannt werden, um ihren Einfluss zum Ausdruck zu bringen. Dennoch schließen jedes Jahr Schüler die Schule ab, die mit großer Wahrscheinlichkeit eines Tages erfolgreicher Männer sein werden. Große Männer, die auf keinen Fall ihre Vergangenheit und ihren Weg zum Erfolg vergessen werden; einen Weg, der mit Ehtsham al-Sultaneh, Gustav Peters und Dr. Strunk begann und dessen Ende man sich nicht vorstellen kann.

Schluss

Es gab schon immer Geschichten über Revolutionen und Regierungen an der Macht, die den Erfolgsweg einer Nation veränderten, aber manchmal sind sich die Menschen einiger trivialer historischer Ereignisse nicht bewusst, die eine wichtige Rolle bei der Definition der politischen Situation um uns herum spielen. Keines der bestimmenden Merkmale der Situation ist durch Zufall und nur durch den Lauf der Zeit entstanden. Hinter jedem Fortschritt und jedem großen Ereignis stehen Menschen oder Einzelpersonen, die mit Weitsicht, Taktgefühl und Anstrengung große Taten vollbracht haben, um große und lang anhaltende Veränderungen zu bewirken, deren Namen vielleicht unbekannt oder vergessen worden sind. Das Wissen über die Namen ist nicht für sie selbst von Gewicht, sondern für uns und unsere Zukunft, damit wir Vorbilder haben und immer wissen, dass die Bemühungen einer einzelnen Person große Veränderungen bewirken können. So wie viele iranische Schüler nichts über die Geschichte der iranischen und deutschen Schule wissen, während sie derzeit nach dem deutschen Schulprogramm studieren, wissen viele Studenten von Konservatorien, Studenten von wissenschaftlichen und technischen

59. Esmaili/ Hodaie/ Babaie, 2021, S. 121.

Universitäten und Fachleute im Bereich der Industrie nicht, dass ein Teil dieser Geschichte mit den Beziehungen zwischen Iran und Deutschland zusammenhängt. Diese Untersuchung war ein Versuch, die Neugier zu wecken, zu forschen und mehr über die unterschätzten Ereignisse der Geschichte zu erfahren.

Literaturverzeichnis

- Abadian, Hossein: Das Wesen der wirtschaftlichen Beziehungen zwischen Deutschland und Iran von 1940 bis 1277/1898 bis 1318, in: Sozial-und wirtschaftsgeschichtliches Forschungspapier, Forschungsinstitut für Human- und Kulturwissenschaften, Nr. 1, Frühling und Sommer, 2012, S. 1-17.
- Aqeli, Baqer: Biografien zeitgenössischer politischer und militärischer Persönlichkeiten Irans – 3.Bd., Teheran, Iran: Elm Armaghan/Goftar, 2008, S. 1307-1306.
- Afzal ul molk, Gholamhossein: Afzal al-Tawarikh, 1st. Aufl., Teheran, Iran: Tarikhe Iran, 1982.
- Catanzaro, Christl: GERMANY viii. German cultural influence in Persia, in: The Encyclopædia Iranica, Originally Published: December 15, 2001, Last Updated: February 7, 2012, <https://iranicaonline.org/articles/germany-vii> .
- Dolatabadi, Jahja: Hajat e Jahja(Bd.2), 3.Aufl., Teheran, Iran: Roudaki, 1982.
- Education of the Heart, in: His Holiness the 14th Dalai Lama of Tibet, October 22, 2014, <https://www.dalailama.com/news/2014/education-of-the-heart>.
- Esmaili, Mehdi/ Hodaie, Ali Asghar/ Babaie, Zahra: Honarestan Sanati Tehran (Teheran Gewerbschule), 1st. Aufl. Teheran, Iran: Pars Faranegar Kunst- und Kulturinstitut, 2021.
- Hadjian pour, Hamid/ Amiri, Heidar: Geschichte der wirtschaftlichen Beziehungen zwischen Iran und Deutschland in der Qadscharen-Zeit, in: Halbjährliche Zeitschrift für Historische Studien der islamischen Welt an der Imam Khomeini Spezialisierten Universität, Vol.4, No.8, Herbst & Winter 2017, P 77 – 110.

- Hedaiat, Mehdigholi (Mokhbar al-Sultaneh): *Khaterat va Khatarat* (Erinnerungen und Gefahren), 1st. Aufl., Teheran, Iran: Druckerei Negin, 1950.
- Jackson, Peter/ Lockhart, Lawrence: *The Cambridge History of Iran, Bd. 6: The Timurid and Safavid Periods*, Cambridge University Press, 1968
- Kahalzadeh, Mirza Abulqasem Khan (korrigiert Morteza Kamran): *Dide ha va schenide ha* (Gesehen und Gehört): *Erinnerungen von Mirza Abulqasem Khan Kahalzadeh, Sekretär der Botschaft des Deutschen Reiches im Iran, über die Probleme Irans im Weltkrieg*, 1st Aufl., Teheran, Iran: Farhang, 1984.
- Kahalzadeh, Mirza Abulqasem Khan: *Dide ha va schenide ha: Memoiren von Mirza Abulqasem Khan Kahalzadeh, Sekretär der Botschaft des Deutschen Reiches im Iran, über die Probleme Irans während des ersten weltkriegs*, 1st. Aufl., Teheran, Iran: Katibe, 1984.
- Mirahmadi, Mariam: *Relations between Iran and Germany in the 19th century*, in: *Historical Research*, Nr. 1, Sommer 1989, S. 85-111.
- Mirsaie, Sonia: *Kulturelle Beziehungen zwischen Iran und Deutschland von der Safawidenzeit bis zum Ende der Qadscharzeit*, in: *Kulturgeschichtliche Studien; Forschungsbericht des Iranischen Geschichtsvereins*, Nr. 20, Sommer, 2013, S. 103-129.
- Mohammad Ali, Jamalzadeh: *Ganje Schayegan*, Berlin, Deutschland: Kawiani, 1335.
- Motased, Khosro: *Kaiser und Schah: Deutscher Imperialismus im Osten*, 1st. Aufl., Teheran, Iran: Maharat, 1999.
- Mousavi, Seyyed Mohammad Mahdi: *Memories of Ihtsham al-Sultaneh*, 2. Aufl., Teheran, Iran: Zawaar, 1988.
- Navab Motlagh, Mona: *Die Zusammenarbeit zwischen Iran und Deutschland im Bereich des Bildungswesens und ihre Auswirkung auf die Verbreitung der deutschen Sprache im Iran*, 1st Aufl, Hamburg, Deutschland: Verlag Dr. Kovac, Januar 2007.
- R.D, Farsad: 112. Jahrestag der Technischen Akademie Teheran, in: *Etesalkootah*, 2019.10.19, <http://etesalkootah.ir/1398/07/27/112%D8%B3%D8%A7%D9%84%DA%AF%DB%8C%D9%87%D9%86%D8%B1%D8%B3%D8%AA%D8%A7%D9%86%D8%B5%D9%86%D8%>

[B9%D8%AA%DB%8C%D8%AA%D9%87%D8%B1%D8%A7%D9%86](#) (abgerufen am 07.07.2022).

Saeedi Sirjani, Ali Akbar/ Kermani, Mohammad Bin Ali Nazim ul Islam: Tarikhe Bidari Iranian (Die Geschichte des Erwachens der Iraner), Bd. 2, 7. Aufl., Teheran, Iran: Peikan, 2013.

Salahi, Parvvis: Geschichte der ausländischen Schulen im Iran, 1st. Aufl. Teheran, Iran: Awaye Noor, 2003.

Strunk, Heinrich: Talimat e Fanni (Technische Ausbildung), Talim va Tarbiat, April, No. 1, 1925, S. 8-12. <https://www.noormags.ir/view/fa/articlepage/223079/%D8%AA%D8%B9%D9%84%DB%8C%D9%85%D8%A7%D8%AA-%D9%81%D9%86%DB%8C>

Vashmeh, Ali/ Torabi Farsani, Soheila/Jadidi, Nasser: Die Rolle der deutschen Industrie bei der Modernisierung der iranischen Industrie in der Zeit von Reza Schah Pahlavi, in: Vierteljahresschrift für Geschichtswissenschaft und -forschung, Nr. 45, Winter 2016, S. 149-168.

Zahir Nejad Erschadi. Mina: Gozide Asnade Ravabete Iran va Alman (Auszüge aus Dokumenten über die Beziehungen zwischen Iran und Deutschland) 1st. Bd., 1st. Aufl., Iran, Teheran: Ministerium für auswärtige Angelegenheiten, 1997.

Mahboubi Ardakani, Hossein: Tarikh e Moassessat e Tamadoni (Geschichte der neuen zivilisatorischen Institutionen im Iran), 2. Bd., 2. Aufl., Teheran, Iran, Druck- und Verlagsinstitut der Universität Teheran, 1997.

Nawaie, Abdul Hossein: Iran und die Welt von der Qadschar-Ära bis zum Ende der Nasser-Ära, 2. Bd., 1st. Aufl., Teheran, Iran: Homazar, 1990.

Hajianpour, Hamid/Heydar Amiri: Die Geschichte der wirtschaftlichen Beziehungen zwischen Iran und Deutschland in der Qajar-Zeit (basierend auf der Region des Persischen Golfs), in: Halbjährliche Zeitschrift für Historische Studien der islamischen Welt an der Imam Khomeini Spezialisierten Universität, Bd.4, Nr.8, Herbst & Winter 2017, S. 77-110.

The conditions for the possibility of human solidarity based on the opinions of Rorty and Rumi

Alireza Omidbakhsh¹

Fazel Asadi Amjad²

Mohammad Reza Yarahmedi³

(pp.243-271)

Received: 10.09.2023; Accepted: 23.10.2023

Abstract English

When readers examine Neopragmatic philosopher Richard Rorty's theories of Solidarity, Romantic tolerance, and the Redescription method to help people, they are unconsciously shocked by the possibility of his thinking about "salvation" while he was secular. Of course, considering the events of September 11th and Western secularists' loss of social hope, it can be logical that he reversed to theology, but he never ultimately gave up his beliefs about being secular. Regarding the nearness that his philosophical theories have, albeit at an inferior level, to the lofty beliefs of the Iranian mystic Mowlana Jalaluddin Mowlavi, the question arises for the readers whether Richard Rorty is secular or his problem is with the new and distorted reading of religion and Christianity. Yet, considering his theories about the justified behavior of Ironist citizens in his utopia, whose moral qualities are equal to Ayaran and Jawanmardan (Spiritual chivalries) in Mowlana's works, the question arises: Rorty really remained secular until the end. Ultimately, this article aims to reach an appropriate answer to this subject by comparing their writings, morals, similarities, and possible differences.

Keywords:

Ironists, Mowlavi, Redescription, Romantic Tolerance, Rorty, Solidarity.

¹. Assistenzprofessor an der englischen Sprache und Literatur, Allameh Tabataba'i Universität, Tehran, Iran,

E-mail: alirezaomidbakhsh@gmail.com.

². Professor an der englischen Sprache und Literatur, Kharazmi Universität, Tehran, Iran,

E-mail: asadi@khu.ac.ir.

³. Doktorand der englischen Sprache und Literatur, Islamic Azad Universität, Boroujerd Branch, Lorestan, Iran,

E-mail: varahmedi@gmail.com.

<https://doi.org/10.22034/spektrum.2023.194656>



Copyright © The Author(s);

This is an open access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License (CC-BY-NC: <https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/legalcode.en>), which permits use, distribution, and reproduction in any medium, provided the original work is properly cited and is not used for commercial purposes.

شرایط امکان همبستگی‌های انسانی بر مبنای آرای رورتی و مولانا

علیرضا امیدبخش^۱

فاضل اسدی امجد^۲

محمد رضا یاراحمدی^۳

(صص 243 تا 271)

تاریخ دریافت: 2023/09/10؛ تاریخ پذیرش: 2023/10/23

چکیده

وقتی تئوری‌های ریچارد رورتی، فیلسوف نئوپراگماتیک آمریکایی، در باب همبستگی، تساهل و تسامح رمانتیکی و روش بازتوصیف را در کمک انسان‌ها به یکدیگر مطالعه می‌کنیم، از ادعای سکولاربودن او متعجب می‌شویم، زیرا تمنای همبستگی در میان انسان‌ها نیازمند مبادی معنوی محکمی است. چون در نوشته‌های متأخر رورتی، متوجه چرخش قابل ملاحظه‌ای به طرف مسائل دینی، مانند رستگاری می‌شویم. با توجه به هماهنگی زیادی که تئوری‌های او با عارف ایرانی مولانا جلال‌الدین رومی دارد، برای ما این سوال پیش می‌آید که واقعاً ریچارد رورتی انسان سکولاری بوده یا این که او با نگرش متفاوت دنیای امروز از دین، به‌ویژه مسیحیت، مخالف است. به هر حال با توجه به تئوری‌های او در باب شهروندان آبرونیست در آرمان‌شهر او، که به نظر می‌رسد صفات اخلاقی‌شان با رادمردان و عباران در اشعار مولانا برابری می‌کند، این سوال پیش می‌آید که به‌راستی مسئله‌ی اعتقادات رورتی می‌تواند همان باشد که ادعا می‌کند. این مقاله بر این است که با مقایسه برخی نوشته‌های آنها و شباهت‌هایشان در این مورد به پاسخی بایسته و شایسته دست پیدا کند.

کلیدواژه‌ها

بازتوصیف، بازی‌باوران، تسامح و تساهل رمانتیکی، ریچارد رورتی، مولوی، همبستگی.

^۱ استادیار گروه زبان و ادبیات انگلیسی، دانشگاه علامه طباطبائی،

رایانامه: alirezaomidbakhsh@gmail.com

^۲ استاد گروه زبان و ادبیات انگلیسی، دانشگاه خوارزمی،

رایانامه: asadi@khu.ac.ir

^۳ دانشجوی دکتری، گروه زبان و ادبیات انگلیسی، دانشگاه آزاد اسلامی واحد بروجرد،

رایانامه: yarahmedi@gmail.com

Die Bedingungen für die Möglichkeit menschlicher Solidarität basierend auf den Meinungen von Rorty und Rumi

Alireza Omidbakhsh¹

Fazel Asadi Amjad²

Mohammad Reza Yarahmadi³

(pp.243-271)

Received: 10.09.2023; Accepted: 23.10.2023

Deutsche Abstract

Wenn Leser die Theorien des neopragmatischen Philosophen Richard Rorty zu Solidarität, romantischer Toleranz und der Methode der Neudefinition zur Unterstützung von Menschen untersuchen, sind sie unbewusst erstaunt über die Möglichkeit seiner Überlegungen zu "Erlösung", obwohl er säkular war. Natürlich, wenn man die Ereignisse vom 11. September und den Verlust der sozialen Hoffnung der westlichen Säkularisten bedenkt, könnte es logisch erscheinen, dass er zu theologischen Überlegungen übergang, doch letztlich gab er niemals seine säkularen Überzeugungen auf. Angesichts der Nähe seiner philosophischen Theorien, wenn auch auf einem niedrigeren Niveau, zu den hohen Überzeugungen des iranischen Mystikers Mowlana Jalaluddin Mowlavi stellt sich die Frage, ob Richard Rorty säkular war oder ob sein Problem in der neuen und verzerrten Lesart von Religion und Christentum lag. Wenn man jedoch seine Theorien über das gerechtfertigte Verhalten der "Ironisten" Bürger in seiner Utopie betrachtet, deren moralische Qualitäten den Ayaran und Jawanmardan (spirituellen Rittern) in Mowlanas Werken gleich sind, stellt sich die Frage: Ist Rorty wirklich bis zum Ende säkular geblieben? Letztlich zielt dieser Artikel darauf ab, eine angemessene Antwort auf dieses Thema zu finden, indem er ihre Schriften, Moralvorstellungen, Ähnlichkeiten und mögliche Unterschiede vergleicht.

Schlüsselwörter:

Ironisten, Mowlavi, Neudefinition, romantische Toleranz, Rorty, Solidarität.

¹. Assistenzprofessor an der englischen Sprache und Literatur, Allameh Tabataba'i Universität, Tehran, Iran,

E-mail: alirezaomidbakhsh@gmail.com.

². Professor an der englischen Sprache und Literatur, Kharazmi Universität, Tehran, Iran,

E-mail: asadi@khu.ac.ir.

³. Doktorand der englischen Sprache und Literatur, Islamic Azad Universität, Boroujerd Branch, Lorestan, Iran,

E-mail: yarahmedi@gmail.com.

<https://doi.org/10.22034/spektrum.2023.194656>



Copyright © The Author(s);

This is an open access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License (CC-BY-NC: <https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/legalcode.en>), which permits use, distribution, and reproduction in any medium, provided the original work is properly cited and is not used for commercial purposes.

Einführung

Tracy Llanera ist Assistenzprofessorin und Forscherin am Institut für Ethik und Gesellschaft der University of Notre Dame, Australien. Sie forscht auf den Gebieten Ethik, Religionsphilosophie, soziale und politische Philosophie sowie Pragmatismus. Ihre Fachkenntnisse liegen in den Bereichen Nihilismus, Glaubenwechsel und Sprachpolitik. In einem Artikel mit dem Titel „Richard Rorty und das Konzept der Erlösung“ gibt sie zu: „Es ist überraschend, warum ein säkularer Pragmatiker wie Richard Rorty in seinen jüngsten Schriften Konzepte voller Religions- und Erlösungsbegriffe verwendet. Für Rorty geht es bei der Erlösung um menschliche Beziehungen, nicht um Religion oder Philosophie“ (103). Allerdings äussert sich Richard Rorty ‚Im Vorrang der Demokratie vor der Philosophie‘: „Sowohl Religion als auch Philosophie sind unbestimmte allgemeine Begriffe und beide unterliegen einer überzeugenden Neudefinition. Wenn wir diese Begriffe sehr allgemein definieren, kann davon ausgegangen werden, dass jeder, auch Atheisten, einen religiösen Glauben haben“ (30-31).

In einem Artikel mit dem Titel „Studie zur Rationalität in den Meinungen von Seyed Hossein Nasr und Richard Rorty“ äußern Seyed Mohammad Kazem Alavi und Zahra Sadeghi Manesch: „Nach Rortys Ansicht wird Religion als Unterdrücker des Dialogs, mit Tyrannei gleichgesetzt, und dies ist eine oberflächliche und umstrittene Auffassung.“ (85) Wenn es um die „Leere des Vergessens des göttlichen Geistes“ (85) geht, ist Rorty unfähig sich zu äussern und hat praktisch keine Antwort. In dem Buch „Liberalism and Cosmopolitanism“ sagt McClean: „Wenn von Religion gesprochen wird, gibt es einen früheren Rorty, der der Meinung ist, dass Religion ein Unterdrücker des Dialogs ist, und einen späteren Rorty, der zugibt, dass Religion nicht unbedingt den Dialog verhindert“ (113). Später versucht Rorty in seinen späteren Schriften diesen Mangel dadurch zu beheben, indem er den Status der Religion respektiert. In einem Artikel mit dem Titel „Rorty, Religion und Humanismus“ sagt Serge Grigoriev: „Es scheint, dass Rortys Argumente für den Ausschluss der Religion aus dem öffentlichen Bereich relativ schwach bleiben und dass sein Interesse an einer Reform der Religion, anstatt sie auszuschließen, eher mit seiner allgemeinen Sichtweise übereinstimmend war“ (187).

Wenn wir einen kurzen Blick auf Rortys Philosophie des Neopragmatismus werfen, werden wir durch Theorien wie Verantwortung und romantischer Toleranz im Verhalten der Ironisten in Rortys Utopie und seinem Ziel, nämlich Solidarität zwischen Menschen, mehr oder weniger an völligen Frieden und Solidarität in der Welt, aus den Werke des bekannten iranischen Mystikers Maulana Jalaluddin Molavi erinnert. Allerdings sollte beachtet werden, dass diese Analogie eine falsche Analogie ist. Rorty und Rumi gehören zu zwei unterschiedlichen Zeiten und Orten. Rortys Geographie und Geschichte bezieht sich auf den amerikanischen Pragmatismus, und Rumis Geographie und Geschichte bezieht sich auf einen großen Denker und Mystiker, der ein umfassendes Verständnis der verschiedenen Ebenen der Existenz hat und zwischen diesen Ebenen eine tiefe Beziehung beimit. Maulana ist eine Mystikerin, der bezüglich des Problems der Existenz an verschiedene Ebenen glaubt und die Wahrheit in den höchsten Ebenen der Existenz sucht. Aber Rorty geht im Kapitel „Kontingenz der Sprache“ aus dem Buch „Kontingenz, Ironie und Solidarität“ eindeutig davon aus, dass die Wahrheit aus der Sprache entsteht¹, und sagt: „Die Wahrheit kann nicht da draußen sein – sie kann nicht unabhängig vom menschlichen Geist existieren – weil Sätze so nicht sein können, können sie nicht da draußen sein. Die Welt ist da draußen, aber die Beschreibungen der Welt sind es nicht“ (34).

Die Frage, die geklärt werden muss wäre, dass es im Neopragmatismus keinen unabhängigen Ursprung namens Wahrheit gibt, der zur Bewertung des untersuchten Standpunkts im Rahmen der philosophischen und metaphysischen Vernunft verwendet werden kann. Der Unterschied zwischen diesen beiden Ansichten weist eine viel tiefere Kluft auf, als das es möglich wäre, diese beiden Denker umfassend miteinander zu vergleichen. Es stimmt, dass es Ähnlichkeiten zwischen Rorty und Rumi gibt, aber auf den höheren Ebenen der Existenz, wo es darum geht, einen Standard zu präsentieren, nach dem menschliche Beziehungen und die Verbindung zwischen ihnen gestaltet werden sollte, ist dies schwierig. Daher kann man sich nicht zuverlässig auf Rorty und seine Theorien verlassen. In solchen Fällen wird die Existenz aus Notwendigkeit in Frage gestellt und die Fragen, die zwischen den Wesen des ontischen Bereichs

1. Obwohl dies keine weit hergeholte Aussage ist, stellt sich die Frage: Wo liegt der Ursprung der Sprache selbst?

oder des Existentials auftreten, müssen mithilfe der Mittel zur Beobachtung des Bereichs der Existenz beantwortet werden. Aus dieser Sicht ist Rorty also nicht mit Rumi vergleichbar. Rumi spricht über jene Existenzebenen, zu denen Rorty aufgrund der Tradition, in der er lebt, nie einen Weg finden kann. Aus diesem Grund zielt dieser Artikel gemäß der hermeneutischen Überschneidung von Ram Adhar Mall darauf ab, diese Ähnlichkeit und Übereinstimmung auf niedrigeren Level der Existenzebenen zu suchen, damit diese Prämissen eine Grundlage bieten, um Rortys Publikum einen weiteren Horizont für die Suche nach Grundlagen der Solidarität auf den ontologischen Ebenen zu bieten haben kann.

Der Hintergrund der Forschung in Bezug auf Rumi:

Hossein Faraji und Ali Akbar Farhangi haben Rumi in einem im „Journal of Epic Literature“ veröffentlichten Artikel mit dem Titel „Körpersprache aus der Perspektive von Maulana im Masnavi-ye Manavi“ (1389) untersucht, und zwar nicht im Hinblick auf Sprache und Rede, sondern in seinen Gesten und Hinweisen. Dieser Artikel ist aus dem Grund bedeutend, weil er sich neben Wörtern in Form von Sätzen und Aussagen auch mit der Frage menschlicher Beziehungen und die Verbindung zwischen ihnen in anderen Aspekten der Sprache befasst, einschließlich der Sprache in Form der Beobachtung von Körperbewegungen und ... Auf diese Weise können wir verstehen, dass das Element der Solidarität zwischen Menschen vor allem in der physischen und psychischen Struktur der Menschen verwurzelt ist. Daher sind menschliche Beziehungen bereits in die evolutionäre Struktur der menschlichen Existenz eingebettet. "Rumi glaubt, dass die Körpersprache ehrlicher ist als die verbale Sprache. Er glaubt, dass es Menschen gibt, die sich gestikulierend als etwas zeigen, was sie nicht sind, und mit diesem Vorwand versuchen, andere zu täuschen. Man erkennt sie an ihrer Körpersprache(459).

Obwohl deine Zunge diesen König lobt, beklagt sich dein ganzes Wesen über ihn

Hundert Arten von Hass und Kummer sind wie Dornen in dir gewachsen und beißen dir in die Seele. Wie kann Traurigkeit ein Zeichen von Glück sein?

Zu Beginn erklärt der Artikel die Definition von Kommunikation und deren Funktion, anschließend geht es um die Schaffung von Privatsphäre und das Territorium der Kommunikation. Dann geht es um Körpersprache. Anschließend werden Gesten und Hinweise in vier Kategorien unterteilt: Zeichen, Aufklärer, Regler und Sender. Dann geht es um die Körpersprache in der poetischen Literatur und danach um Masnavi und das Sprechen ohne Worte. Der Artikel verwendet die Allegorie von Rumis Schilfrohr als „Gewürz“ für die Forschung und zitiert dann folgende Verse:

Mein Bruder, eine Geschichte ist wie ein Messbecher, in der die Bedeutung wie ein Samenkorn liegt.

Ein weiser Mann nimmt das Korn der Bedeutung und achtet nicht auf den Kelch(23:2-3622).

Nach Rumis Worten kommt der Artikel zu dem Schluss, dass unser Körper von Moment zu Moment unseren Gedanken unterliegt:

Der Körper ist wie ein Astrolabium. Er führt Messungen und Berechnungen durch, kann aber die wahre Sonne im Himmel seinem Herzen nicht erkennen.

Abschließend kommt er am Ende des Artikels, der nur in Form von Statistiken präsentiert wird, zu dem Schluss, dass Rumi 1- effektive Kommunikation beherrschte und die drei Teile Verbale-, Stimmbetonte- und Körpersprache ausdrückte. 2- Er betrachtet es als Teil einer effektiven Kommunikation. 3- Einfache Körpersprache steht auf höherer Ebene als verbale Sprache. 4- Es geht aus den inneren Impulsen der Menschen hervor und schließlich 5- ist er der Auffassung, dass Bewegungen, Stimmungen und Gesten, mit der Psyche des Menschen zusammenhängen.

In dem Artikel „Die Rolle der Allegorie in spirituellen Masnavi-Geschichten“ (2013) sagt Mahnazari, Assistenzprofessor der Abteilung für persische Sprache und Literatur, Fakultät für Literatur und Fremdsprachen, Islamische Azad-Universität, Zweigstelle Karaj: „Tatsächlich ähnelt Rumis Sprache und Ausdruck eher einer symbolischen Allegorie. Es bedeutet, einerseits eine Figur, einen Gedanken oder ein Ereignis in der greifbaren Welt darzustellen und andererseits ein Thema verdeckt und indirekt auszudrücken. Der Schwerpunkt dieses Artikels liegt auf „dem Hauptthema der Verwendung von Allegorien und ihrer Wirkung beim Geschichtenerzählen“ bei Rumi. Der Text des Artikels widmet sich

größtenteils der Klassifizierung von Gleichnissen nach der westlichen Methode und im Schlussteil kommt es unter Bezugnahme auf die Worte von Dr. Abdul-Hossein Zarinkoob zu dem Schluss, dass ein Gleichnis ein sinnliches, gefühlbetontes Bild ist, das etwas, für das Publikum nicht sinnliche, in etwas Sinnvolles und Wahrnehmbares verwandeln soll“. Denn wir brauchen im Verhältnis zu anderen ein Minimum an Werkzeugen, um einen Raum für menschliche Kommunikation und Beziehungen zu schaffen. Daher hat bereits Rumi oft auf solche Mittel zurückgegriffen.

Fatemeh Kopa und Shahrazad Bahmani teilen in einem Artikel mit dem Titel „Analyse der allegorischen Fähigkeiten von Geschichten im Zusammenhang mit Hazrat Musa in Rumis Masnavi“ die Sprache in zwei Kategorien ein: wissenschaftlich und emotional im Hinblick auf den Ausdruck. Mystische Zustände und Erfahrungen sind persönliche Emotionen und Gefühle, daher verwenden Mystiker diese Sprache, um ihre mystischen Erfahrungen und inneren Manifestationen auszudrücken. Obwohl diese Sprache nicht in der Lage ist, ihren Zustand richtig auszudrücken, glauben die Autoren des Artikels, dass es keinen anderen Weg gibt. Zitiert nach Pournamdarian heißt es in dem Artikel: „Kunst und Denken sind korrelativ. Und beide werden abwechselnd zur Grundlage für die Präsenz des anderen. Gedanken bringen Geschichten hervor und geben der Bedeutung und Qualität des Gesprächs und der Beschreibung der Charaktere eine Richtung“ (Pournamdarian, 286: 1380). Und all dies ist eine Suche nach Möglichkeiten, menschliche Erfahrungen in verschiedenen Bereichen mit anderen zu teilen und so die Grundlage für eine tiefe gesellschaftliche Solidarität zu schaffen.

Forschungshintergrund in Bezug auf Rorty

Richard Rorty versucht mit einem pragmatischen Ansatz zu zeigen, dass es immer noch Hoffnung auf „Rationalität“ gibt, ohne Vorhandensein von etwas, das dem Geist entspricht. Nach seiner Überzeugung sei es auch ohne jeglicher erkenntnistheoretischer Grundlage möglich, an der „Ethik“ festzuhalten. Daher ersetzt er „Finden“ durch „Machen/ Bauen“ und anstelle sich an Grundlagen zu halten, verpflichtet er sich andere Menschen gegenüber. Das Gegenteil von Rortys Standpunkt ist Hossein Nasr, ein zeitgenössischer iranischer Philosoph, dessen Philosophie im Einklang mit der rationalen Tradition der platonischen und islamischen Philosophie steht. Mit einem „perfektionistischen und intuitiven“ Verständnis von

Rationalität hält er das Erschließen der Wahrheit durch moralische und spirituelle Entwicklung in der Hierarchie des Bewusstseins und der Existenz für das Ziel der Philosophie ²(84).

William James sagt in dem Buch „Pragmatismus“, dass der Begriff Pragmatismus vom griechischen Wort *pragma* abgeleitet ist, was Handlung bedeutet(41). Daher ist die daraus abgeleitete Bedeutung im Englischen Pragmatisch sein. Aus diesem Grund ist Richard Rorty ein neopragmatischer Philosoph. Rorty betrachtet die Menschheit als einen einheitlichen Körper und glaubt, dass alle Menschen Verantwortung und Solidarität gegenüber allen und allem empfinden und freundlich zueinander sein sollten. Die Beziehung zwischen Pragmatismus und Solidarität ist so, dass eine pragmatische Person nicht durch bloßes Denken überzeugt werden kann, sondern praktisch daran beteiligt sein sollte, zu helfen und ihre Freundlichkeit und Zuneigung praktisch einzusetzen, wenn es nötig ist. Ethnische Zugehörigkeit, Abstammung, nationalistische Zugehörigkeit und jede andere Zugehörigkeit sind kein Kriterium dafür, anderen im Bereich von Rortys Ethik zu helfen. Letztlich betrachtet er die gesamte Menschheit als eine einzige Nation und verlangt Solidarität anstelle von Abhängigkeiten. Mit anderen Worten sollte jeder Fremde oder „Nicht-Wir“ zu „Uns“ gehören. Barreto sagt in dem Buch „Human Rights from a Third World Perspective“: „Rorty schlägt kulturpolitische Theorie und Praxis mit dem Ziel vor, die zeitgenössische Tradition der Menschenrechte zu stärken“ (29). Diese Arbeit, sagt er, sollte von Dichtern, Romanciers, Künstlern, Journalisten und Geschichtenerzählern aller Art geleistet werden, die Erzählungen oder Chroniken erstellen, die sich mit Fremden identifizieren oder sich in Missbrauchsoffer hineinversetzen können.

Diskussion und Untersuchung

In der neopragmatischen Philosophie von Rorty hat *reines Denken* nicht die notwendige Wirksamkeit, um anderen zu helfen, und es muss unbedingt mit Handlungsbereitschaft oder Pragmatismus einhergehen. Es scheint, dass die folgenden Aussagen von Rumi auch einen solchen Klang haben, obwohl diese beiden Aussagen wahrscheinlich unterschiedliche Grundlagen und

2. „Untersuchung des Maßes an Rationalität in den Meinungen von Seyyed Hossein Nasr und Richard Rorty“.

Ansätze haben, die in einem umfassenderen Vergleich berücksichtigt werden sollten. Wie bereits erwähnt, ist das Ziel dieses Artikels jedoch, dass die Verbindungen, die zunächst verbunden sind, Grundlage für weitere Überlegungen sein sollten und auf diese Weise die Möglichkeit der Zusammenarbeit und Annäherung auf anderen Ebenen untersucht werden sollte. Eine detaillierte Untersuchung dieser Verbindungen erfordert unabhängige Forschung auf umfassenderen Ebenen.

In ihrem Buch *The Triumphal Sun*, sagt Annemarie Schimmel: „Anderen Gläubigen zu helfen, ist eine Große Hilfe: Die Tradition bezeugt, dass ein Gläubiger der Spiegel anderer Gläubigen ist “ (369). Da Betonung auf Handeln, Dienst und Hilfe für andere auch für Rumi wichtig ist, sagt er:

Es ist verpflichtend zu dienen

Sonst ist dein Denken nur leeres Gerede! (469:1)

Was für den Mystiker oder Suchenden notwendig ist, ist der Dienst an anderen, sonst ist das Vertrauen in Gott eine Art leere und nutzlose Behauptung. ... Dienst bedeutet, die Bedürfnisse der Menschen zu erfüllen und ihre inneren und äußeren Schmerzen zu lindern. Es bedeutet auch, anstelle eines anderen tätig zu sein. Wer diese Aufgabe übernimmt, muss geduldig und ausdauernd sein und das Wohl anderer über das Eigene stellen¹¹.

Solidarität

Da Rorty das letzte Kapitel seines Buches *Contingency, Irony, and Solidarity*, ausschließlich dem Begriff der Solidarität gewidmet hat, kann man sagen, dass Solidarität eine seiner wichtigsten Theorien ist. Rorty glaubt, dass „ die traditionelle philosophische Art, unsere Vorstellung von menschlicher Solidarität auszudrücken, darin besteht zu sagen, dass es etwas in uns gibt unsere Menschsein, das ein Echo der Präsenz desselben in anderen menschlichen Wesen ist “ (363). Wenn es ein Problem für menschliche oder nichtmenschliche Wesen gibt und es in der Macht von Menschen liegt, ihnen zu helfen, aber diese würden zögern und sich weigern zu helfen, sie sind keine Menschen. Zum Beispiel waren die „Zuschauer im Kolosseum“, die Zeugen der Tötung von Gefangenen, Gladiatoren und ihresgleichen waren, waren „keine Menschen“. Das heißt, „Sie alle besaßen eine Komponente, die für das Dasein in der Position eines vollwertigen Menschen notwendig ist, nicht“ (364).

In der Erklärung des Ausdrucks *keine Menschen* und warum Solidarität eine inhärente Komponente aller Menschen ist, sagt Rorty in dem letzten Kapitel seines Werkes *Contingency, Irony, and Solidarity*: Das Gefühl der Solidarität hat keine Verbindung zu Ähnlichkeiten und Unterscheiden, die für uns manchmal wichtig und hervorgehoben sind, und „diese Hervorhebung ist das Ergebnis unseres endgültigen geschichtsgebundenen und hervorgekommenen Wortschatzes. Wir müssen versuchen, unser Verständnis von uns selbst auf Personen auszudehnen, die bevor sie uns begegneten als *Sie* betrachtet wurden“ (368). Parallel zum ruhigen Trend der von Religion- und Entphilosophierung haben diese Begriffe wie *menschliche Solidarität* als wertvolle Errungenschaft für uns ihren Höhepunkt erreicht. Rorty fügt hinzu: „Es gab etwas wie moralischen Fortschritt, und dieser Fortschritt war tatsächlich auf einer Erhöhung der menschlichen Solidarität ausgelegt“ (S.369). Diese Solidarität sollte als eine Fähigkeit betrachtet werden, um Unterschiede wie traditionelle, ethnische, religiöse und rassische, kulturelle und ähnliche Unterschiede bei dem Zusammentreffen von Ähnlichkeiten im Zusammenhang mit Leiden und Missachtung zu ignorieren. Menschen sollten sich bemühen, ihr Verständnis von *uns* so weit auszudehnen, dass sie sagen können: die Familie in der Höhle neben uns, dann der Stamm jenseits des Flusses, dann der Stammesverband jenseits des Berges und des Meeres usw. Schließlich sollte das Gefühl von *Wir* so weit ausgedehnt werden, dass die Solidarität groß genug ist, dass alle Menschen mit Solidarität einander verstehen können.

Bei Rumi ist Solidarität als eine Eigenschaft, die vielleicht das einzige gemeinsame Merkmal ist, weitaus angenehmer als Bekanntschaft und Gleichsprachigkeit:

Oh, wie viele Hindus und Türken sind sprachlich vereint,
anderenfalls sind wie viele Türken wie Fremde zueinander,
daher ist die vertraute Sprache ist etwas anderes,
Solidarität ist besser als Gleichsprachigkeit

Das Gefühl der Solidarität hat das Potenzial, den Menschen beizubringen, bedingungslos und ohne irgendwelche Erwartungen, begleitet von einer unverbindlichen Geisteshaltung, denen zur Hilfe zu eilen, die Hilfe brauchen.

Wenn du nicht die Menschenliebe gehabt hättest,
nur hast du die äußerliche instinktive Gefühle genauso wie Tiere,
Du Menschenkind, wann würdest du ehrfürchtig sein?
Wann würdest du zu der Gruppe der Vertrauten eines gemeinsamen
Gefühls gehören?

Wenn es außer diesem oberflächlichen Gefühl keine anderen Sinne gäbe, die müde vom Wunsch und der Täuschung wären, wann könnten die Menschen würdig und respektierbar werden? Und wie könnten sie durch gemeinsame Sinne zwischen Mensch und Tier zu Vertraute der göttlichen Botschaft oder Geheimnisse werden? (Beschreibung des umfassenden Masnavi Ma'navis, 2.Auflage. Seite 42-43)

Für jemanden, der den Sinn und das Gefühl der Solidarität besitzt, spielt es keine Rolle, ob der Hilfsuchende religiös oder nicht religiös ist. Er spielt seine Rolle als Helfer in jeder Situation nach besten Kräften und unabhängig von den genannten Voraussetzungen, und eilt dem Hilfsuchenden zur Hilfe, ohne auf Belohnung oder Ausgleich zu warten. Rorty sagt in *Contingency, Irony, and Solidarity*: „In meiner Utopie ist menschliche Solidarität ein Ziel, das man mit der Vorstellungskraft erreichen kann“ (26). Für Rorty hängt das Gefühl der Solidarität nicht von *Gemeinsamkeiten und Unterschieden* ab, die als Maßstab für Hilfeleistung an Hilfsuchenden betrachtet werden. „Wir sollten versuchen, unser Verständnis von "Wir" auf Menschen auszudehnen, die wir zuvor als "Sie" betrachtet haben“ (368, ebenda).

Die gemeinsame Sprache ist wie ein Dieb [ist manipulativ],
Gemeinsamkeit zwischen einem Ungläubigen und einem Gläubigen
ist der Körper (649:6)

In der umfassenden Beschreibung des Masnavi-ye Ma'navi sagt Karim Zamani: Eine sprachliche Gemeinsamkeit führt immer zu Verwirrung und Missverständnissen, wie zum Beispiel die Gemeinsamkeit zwischen einem Ungläubigen und einem Gläubigen, die nur körperlich und physisch ist. In den Lehrbüchern der Logik wird das Thema der „sprachlichen Gemeinsamkeit und der Bedeutungsdarstellung“ diskutiert. Die Bedeutung einer symbolischen Gemeinsamkeit besteht darin, dass ein Nomen für ein allgemeines Konzept verwendet wird, das alle Individuen und deren Extensionen umfasst. Zum Beispiel deutet das Wort *Mensch* scheinbar auf

alle menschlichen Wesen hin, obwohl sich die Identität und Persönlichkeit der Menschen unterscheiden können, was als symbolische Gemeinsamkeit bezeichnet wird. Eine symbolische Gemeinsamkeit ist ein Ausdruck, der für eine allgemeine Bedeutung mit mehreren Extensionen verwendet wird, im Gegensatz zu einer sprachlichen Gemeinsamkeit, bei der ein Wort für mehrere Bedeutungen verwendet wird.

Die Ironiker

In Rortys Theorie bezieht sich der Begriff *Ironiker* auf die Bürger der Utopie von Rorty und auf diejenigen, die religiöse, rassische und nationale Voreingenommenheiten beiseite lassen und in der Äußerung von Liebe und Unterstützung nur dem Motto der Solidarität und des Gefühls der Verantwortung folgen und ein Wesen von Vereinfachung und romantischer Toleranz und Nachsicht gegenüber allen Lebewesen haben.

Rorty entwickelt, ähnlich wie Plato, eine idealisierte Stadt oder eine Utopie, in der die würdigen Personen die Ironiker sind. Die Ironiker wissen, dass durch die Umdeutung oder Uminterpretation alles gut oder schlecht erscheinen kann (19). Christian Miller sagt: „Man soll nach Werten suchen, die menschliche Gefühle auf bestmögliche Weise zum Ausdruck bringen und auf diese Weise die Standards der Toleranz gegenüber der Welt präsentieren“ (101).

Ironiker sind diejenigen, die die zufällige und beliebige Natur ihrer Überzeugungen und Wünsche akzeptieren und in jeder Situation basierend auf ihrem eigenen Verständnis von Thema, Zeit und Ort die beste Entscheidung treffen. Daher sind die Ironiker die idealen Bürger in der Utopie von Richard Bernstein, in der er Rorty zitierte: „Ein Ironiker ist jemand, der versteht, dass mit Neubewertung alles gut oder schlecht erscheinen kann. Die liberalen Ironiker sind Menschen, die ihre Hoffnung Schmerz und Leiden zu reduzieren und die Herabwürdigung von Menschen durch ihre Mitmenschen zu beseitigen, zu diesen unerklärlichen Wünschen gehören“ (19-20). Das obwohl Richard Rumana in „Richard Rortys Philosophie“ sagt: „Nach Auffassung der Metaphysiker kann man mit Neubewertung oder Umdeutung nicht alles gut oder schlecht erscheinen lassen. Aber die Methode, die die Ironiker bevorzugen, ist, Worte für die Umdeutung oder Neubewertung von Dingen zu schaffen“ (113).

Pan Derong sagt, Rorty hofft, dass alle Menschen eines Tages zu Ironiker werden. Er setzt fort: „Was für eine ruhige Welt würde es sein, wenn alle Menschen Rortys Überzeugungen akzeptieren würden!“ (639).

Ironiker sind Menschen, die ohne Erwartungen oder Forderungen helfen. Sie warten nicht auf eine bestimmte Zeit, Ort oder Situation, um Hilfe leisten zu können. Es spielt für sie keine Rolle, ob der Empfänger der Hilfe Mensch, Tier, Pflanze oder sogar ein lebloses Objekt ist. Anderen zu helfen ist ein Zeichen ihrer Verbundenheit. Rumi nennt diese Menschen *Javānmard* oder *Rād*, freigibige oder edelmütige Menschen“ (Malek, 8). Das Wort *Rād* bezeichnet sich auf die Edelmut oder Generosität und Edelmut ist ein Begriff im Sufismus. *Rād* bedeutet, gerecht zu sein und keine Gerechtigkeit zu suchen (Zamani, 5. Band, S. 18).

Rumi hat in dem Gedicht 3960:3 Galenos als edelmütig (auf persisch *Rād*) bezeichnet.

Wie Galenos der edelmütige sagte
Von der Luft dieser awelt und diesem Schicksal

Im Gedicht 2975:4 wurde dieser Begriff auch für den Erzengel Gabriel angewendet:

Der nicht von Gabriel dem Edelmütigen, gelehrt war,
aber fragte, was der Wille Gottes sei

In 2:5 wird dieser Begriff auf Hessam al-Din angewendet.

O Zia'olhagh Hessam al-Din, du Edelmütiger,
O Meister aller reinen Meister

In 1191:5 wurde dieser Begriff auf eine Dame übertragen, die großzügig und tapfer war:

Da die edelmütige Dame verdientvoll war,
erfüllte der Allmächtige alle ihre Wünsche, ohne dass sie darauf wartete

In 3113:5 und auch in 1375:6 wurde Begriff edelmütig verallgemeint:

Alles, was man wünscht,
wird in gewünschter Form erfüllen

Und:

Wohlgetan! Die zwei edelmütigen Augen, die vorausblickend sind,
sie schützen den Körper gegen Zerstörung und Bosheit

Und zu guter Letzt wurde der Begriff *Rād* oder edelmütig in 3369:6 in der Bedeutung vernünftig, einfallsreich und weise verwendet:

Daher ist er vernünftig und einfallsreich und edelmütig in seiner Entscheidung,

sind alle seine Wünsche sorgfältig durchdacht

Der entscheidende Punkt bei Rortys Ethik des Neopragmatismus ist die Ausweitung der Solidarität. Wie bei jeder Form der Volkszugehörigkeit oder Ethnizität in einer Gesellschaft, strebt er danach, die Solidarität soweit auszudehnen, dass es keinen Unterschied zwischen "Wir" und "Anderen" gibt. Er möchte, dass kleine ethnische Gruppen schließlich zu einer globalen Gesellschaft zusammenkommen, in der alle an „Wir“ denken und dies als Hauptziel und Zeichen des sozialen Bewusstseins betrachten. Der Satz „Solidarität bedeutet, ein Teil von *Wir* zu sein“, bedeutet letztendlich, dass es keine *anderen* geben sollte, und dies wird durch das Verständnis bzw. Mitgefühl der Schmerzen anderer erreicht. Je mehr unsere menschlichen Gemeinsamkeiten sichtbar werden, desto schneller erreichen wir Solidarität. Dies bedeutet, dass wir das Leiden anderer verstehen können, damit wir es nachvollziehen und verstehen und folglich Solidarität empfinden können, wenn wir uns in ähnlichen Situationen wie sie befinden würden. Die Bedeutung von Solidarität im englischen Oxford-Wörterbuch wird wie folgt definiert: „Einheit oder Übereinstimmung in Gefühl oder Handlung, insbesondere unter Personen mit gemeinsamen Interessen. Gegenseitige Unterstützung in einer Gruppe“³. Natürlich ist das Ziel von Rortys Behauptung, das Gefühl der Solidarität von einem Kleinen auf einen größeren Ort auszudehnen, bis es weltweit akzeptiert wird. Daher liegt die Aufgabe der Ironiker in Rortys Utopie darin, uns für das Leiden anderer sensibel zu machen, damit wir uns mit allen Menschen identifizieren können.

Romantische Toleranz und Nachsicht:

Starrheit und Dogmatismus sind eine Art von Unreifeheit,

3. unity or agreement of feeling or action, especially among individuals with a common interest; mutual support within a group.

man ist Blutsauger während man ein Fötus ist (1297:3)

Das Wort *Starrheit* bedeutet in diesem Vers von Rumi nicht Genauigkeit, sondern übertrieben kritisch und kleinlich zu sein, und zusammen mit dem Wort *Dogmatismus* wird es als Zeichen der Unreife angesehen. Ein Mensch, der nicht starr, aber tolerant und nachsichtig ist, ruft das Konzept des *Ironikers* von Richard Rorty hervor, der ein reifer und würdiger Mensch für seine Utopie ist. Toleranz und Nachsicht sind gleichbedeutende Wörter und entsprechen dem englischen Begriff *Tolerance*, den Peyman Yazdanian in der Übersetzung des Buches *Contingency, Irony, and Solidarity* verwendet hat. Natürlich umfasst dieses Wort Bedeutungen wie Ertragen, Aushalten, Umgang, Glassenheit und Nachsicht. In Bezug auf Geduld und Ertragen hat Rumi viele Gedichte. Rumi hat nur im Masnavi 57 Verse seiner Gedichte mit dem Wort *Geduld* begonnen, was darauf hinweist, dass er Geduld und Ausdauer oder Toleranz und Nachsicht hatte.

Geduld erfüllt die Wünsche nicht Eile,

Gedulde dich schön, da weiß Gott das Beste (4003:1)

Der Kopf ist von Geduld gekrönt,

bist du nicht geduldig, hast du keinen Gottesglauben!

Der Kopf wird durch Geduld gekrönt, wo es keine Geduld gibt, gibt es eigentlich keinen wahren Glauben (600:2).

Hättest du Geduld und wärest du mit wahrhaften Menschen treu befreundet,

hättest du den Schmerz ihrer Abwesenheit nicht erlebt (1414:6)

Geduld ist wie die Scheidungsbrücke, auf deren andere Seite das Paradies ist,

denn mit jeder Schönheit kommt auch eine Hässlichkeit (3147:2)

Oh Bruder, es erfordert Geduld an einem dunklen und kalten Ort zu verharren, auch Kummer, Schwäche und Schmerz zu ertragen (2262:2)

Rorty ethische Welt des Neopragmatismus basiert nicht auf den obligatorischen Lehren des christlichen Glaubens, die aus Traditionen und Verträgen entstanden sind. Obwohl Rorty im Buch *An Ethics for Today* (2018) gemeinsam mit Gianni Vattimo daran glaubt, dass in der postsekularistischen Welt von Habermas notwendigerweise für Religion

Platz gemacht werden muss. Habermas sagt, eigentlich sollte man Religion als eine legitime Quelle für *Rettung* betrachten.

Rorty sagt in *An Ethics for Today*: „Mircea Eliade und Habermas stimmen vielleicht aus verschiedenen Gründen zu, dass der religiöse Glaube bestehen bleibt. Eliades Meinung lautet: „Egal wie sehr die Welt entweicht wird, ein Mensch, der sich für ein nicht religiöses Leben entscheidet, kann sich nicht völlig des religiösen Verhaltens entziehen“. Nach Habermas Meinung besteht dies in einer säkularen Umgebung mehr denn je und die Gesellschaft sollte berücksichtigen, dass religiöse Gemeinschaften vorerst weiter existieren werden (85).

Rorty war letztendlich zu dem Schluss gekommen, dass eine Konzentration, die ausschließlich auf Pragmatismus und menschlichen Beziehungen unabhängig von ihrer Verbindung zur Existenz und ihren übergeordneten Aspekten basiert, nicht wirklich zuverlässig sein kann. Aus diesem Grund kann seine Verbindung zu der iranischen mysterischen literarischen Tradition und zu Rumi seine Theoriedefizite offenlegen und Möglichkeiten für die *Rettung* und Vervollkommung auf anderen Ebenen schaffen. Dies erfordert vor allem eine Diskussion und Untersuchung der ontologischen Grundlagen dieser beiden Theoretiker und andererseits ihrer anthropologischen Grundlagen. Es sollte erwähnt werden, dass Rorty an der Frage der sozialen Hoffnung, auf die er immer bestanden hat, Kritik ausübt. Er glaubt, dass der Westen nicht in der Lage war seine inneren Beziehungen mit einer Ebenen des Wissens und der Existenz zusammen zu knüpfen, damit die soziale Hoffnung am Leben erhalten bleiben kann. Shahram Sheikh-Esmaeili zitiert Yusof Abazari in der Zeitung *Jiar*, der sagt: „Diese Hoffnung -im Westen- gibt langsam ihren Platz an die Angst“ (18 Bahman 1392/Februar 2013).

Nach Rortys Überzeugung sind Religionen, wie andere menschliche Lebensfunktionen wie Sport, Wissenschaft, Philosophie, Mythologie, Kunst und Literatur, zur Realisierung moralischer, politischer und sozialer Ziele nützlich. Zum Beispiel kann die Funktion von Religionen zur Stärkung der spirituellen Intelligenz eines Menschen im Bereich der Psychologie hervorgehoben werden. Zum Beispiel glaubt eine Person, die süchtig nach Alkohol oder Drogen ist, mit Hilfe ihres spirituellen Gewissens glauben zu können, dass es eine Kraft namens Gott gibt, die als Allmächtiger in der Welt existiert, und ihr bei der Überwindung ihrer Sucht hilft. Daher ist die

mindest Funktion der Religionen für den modernen Menschen, ihm zu helfen, zerstörerische Gewonheiten aufzugeben. Daher scheint, aus Habermas Perspektive, die Ausschließung oder Marginalisierung von Religionen nicht für wünschenswert.

Parvaneh Zadeh zitiert ihn: „So lange säkulare Bürger religiöse Traditionen als überreste veralteter vor-moderner Gesellschaften betrachten, die sich in das neue Zeitalter fortgesetzt haben, werden sie Opfer dessen, was ich als säkulare Sichtweise bezeichne“ (10). Man sollte daher zulassen, dass Religionen wie andere menschliche Lebensfunktionen auch dazu beitragen, die moralische Identität und Persönlichkeit des zeitgenössischen Menschen zu verbessern, vorausgesetzt, dass er nicht in allen Bereichen seines Lebens extrem religiös wird. In dem Buch *An Ethics for Today* heißt es: „Basierend auf der traditionellen christologischen Theologie bedeutet Entgöttlichung *die Entleerung*, genauer gesagt, dass der Sohn Gottes zu einem Menschen, zu Christus, wird und sich dem Willen des Vaters ergibt. Aber Vattimo sieht in der Inkarnation/Verkörperlichung auch das Ende der Metaphysik. Gott wird Mensch, ein Riss tritt im Wesen des Schöpfers auf, er versinkt in der Immanenz und die Metaphysik zwischen Gott und Menschheit verschwindet“ (69).

Vielleicht könnte man sagen, dass Religionen in dieser Hinsicht für die Menschen sehr nützlich sind. Rorty und Vattimo sind in dem Buch *An Ethics for Today* dm Glauben, dass Gott dadurch das er Jesus Christus als seine konkrete, sachliche und sichtbare Manifestation auf die Erde sandte, im Grunde die Entscheidung über diese bedeutende Angelegenheit dem Menschen selbst überlassen hat. „Die Inkarnation/Verkörperlichung war die Handlung der Entgöttlichung, die Handlung, mit der Gott alles auf den Menschen überturg“ (69).

Jalāl al-Dīn Mawlawī

William Chittick sagt in seinem Buch *The Sufi Doctrine of Rumi* über ihn: „Im Jahr 1219 floh Baha al-Dīn wegen des bevorstehenden Angriffs der Mongolen mit seiner Familie aus Balkh“ (18). Nach Jahren des Herumwanderns ließ er sich schließlich in Konya, in der heutigen Türkei, nieder. Dort nahm er eine hohe religiöse Stellung ein und erhielt den Titel »Sultan der Gelehrten« (Sulṭān al-'Ulamā). Als Baha al-Dīn 1231 starb, wurde er von Jalāl al-Dīn in der religiösen Stellung abgelöst (18). Nach zehn

Jahren konnte er seine Stellung etablieren. Chittick räumt auch in einem anderen Buch mit dem Titel *Me and Rumi* an: „Auf jeden Fall beizt Rumi in dem bewohnten Viertel in allen Bereichen , einschließlich Kalām (Theologie), Fiqh sowie Morphologie und Syntax, ein hohes Ansehen und es gibt niemanden seinesgleichen. Auch in der Logik ist er allen Meistern dieses Wissens überlegen – wenn er gezwungen ist, wenn er will und wenn die Müdigkeit ihn nicht aufhält – erledigt er die Arbeit mit einem viel wirkungsvolleren, süßeren und schöneren Ausdrucksweise als jene⁴ (209). Andererseits nennt Abdülbaki Gölpınarlı in *Mesnevi Tercemesi ve Şerhi* nach Rumis eigenen Worten und unter Berufung auf diesen Vers, „Masnawī“ als den Laden der Einigkeit:

Unser Masnawī ist der Laden der Einigkeit. / Was auch immer du außer der Einheit siehst, das ist ein Götze.

Im Laden der Einigkeit wird alles geformt, gebildet, ausgestellt und dem Kunden angeboten, im selben Laden wieder zerschlagen, in einen anderen Stil gebracht, neu gemacht. Ursachen erzeugen Wirkungen, Wirkungen selbst werden wieder zu Ursachen und andere Wirkungen entstehen. Ein Ende des Garns dieses Ladens ist in den fähigen Händen seines Gründers und das andere Ende geht unendlich weiter und wieder mit dem Fluss dieser kraftvollen Hand verwandelt sich ein Ende in einen Anfang und findet in jedem Moment Kreativität. Der Kunde dieses Ladens ist derselbe wie sein Verkäufer.

Dieser Laden ist erstaunlich. Ja, alles ist in diesem Laden der Einigkeit und in dieser weltweiten Ausstellung erhältlich; und in seinen sechs Büchern von Masnawī hat Rumi die sechs Richtungen des Universums einbezogen, die sich nie ändern. Masnawī ist eine Schilderung der Umstände einer Welt, die sich ständig erneuert. Dies ist ein göttliches Buch, ein Buch, das mit der Sprache der Macht gedichtet wurde und jene Herzen anspricht, die die Quelle der Weisheit sind, eine Anrede, in der die Herzen jubeln und strömen (Gölpınarlı, 21).

4. Right now in the inhabited quarter, Mawlana has no equal in all the fields whether it be theology or jurisprudence or grammar. In speaking of logic with its masters, he voices the meaning strongly-better, with more flavor, and more beautifully than they- if he must do it, if he wants to do it and if boredom doesn't prevent him (209).

Rumi hat den Faktor der menschlichen Einigkeit, Solidarität, in verschiedenen Standpunkten in Masnawī auf schöne Weise in Versen geschafft. Er sieht nicht einmal zwei Gläubige//Anbeter, Götzenanbeter und drei Gläubige weit von der Einigkeit entfernt, aber er sieht, dass die Voraussetzung dafür darin besteht, zu vermeiden, Doppeltsehend zu sein. Einschließlich in diesen Versen:

Jene, die zwei sagten und drei und mehr als das sagten / Sie sind sicherlich in der Einheit vereint.

Sobald Doppelseher abgewehrt sind, werden sie gleich sein. / Aus zwei und drei Sägern wird auch ein Sager. (311-312:2)

Wie Hatef Esfahani sieht Rumi die zwei Sager und die drei Sager, die tatsächlich Christen sind, als ein und dasselbe, und wie er betrachtet er sie alle als Anhänger eines einzigen Lichts, das im Refrain lautet: „Es gibt keinen Gott außer Ihm allein.“

Wenn du zwei von ihnen siehst, die miteinander befreundet sind / sind sie sowohl eins als auch sechshunderttausend.

Ihre Zahlen gleichen den Wellen / der Wind wird sie zur Zahl bringen [zur Vielheit aus der Einheit].

Die Sonne der Seelen/ spaltet sich in den Fenstern, die unsere Körper sind

Wenn man auf die Sonnenscheibe blickt, ist sie selbst eins / aber derjenige, der durch (seine Wahrnehmung) der Körper abgeschirmt wird, hat gewisse Zweifel.

Trennung (Vielzahl) liegt im tierischen Geist / der einheitliche Atemzug ist die menschliche Seele

Insofern Gott sein Licht auf sie (die Menschheit) strahlte (sie sind im Wesentlichen eins) / Sein Licht wird niemals getrennt. (184-189:2)

Diese Vielfältigkeit und Trennung ist also auf Abhängigkeiten zurückzuführen, ansonsten ist die Menschheit von Natur aus eine Einheit und allein. „Wenn du zwei von ihnen siehst, die an einem Ort zusammengekommen sind, zählen sie sowohl als eins als auch als sechshunderttausend. Die spirituelle Wahrheit der vollkommenen Menschen und der geschätzten Älteren ist dieselbe, aber in Bezug auf viele

persönliche und physische Bestimmungen kann man sagen, dass sie zwar eins in Bezug auf die Wahrheit sind, aber viele in Bezug auf die Macht des Besitzes und Stärke. Die Zahl sechshunderttausend stellt hier eine Vielzahl dar, keine bestimmte Zahl.“ (Eine umfassende Beschreibung von Masnawī, Bd. 2, S. 84)

Anscheinend gibt es aufgrund des Windes viele Wellen, aber sie sind alle eine Welle. „Der Wind deutet hier auf die göttliche Willenskraft, die die Mystiker in Bezug auf Aussehen und Form erschafft; das heißt, so wie die Wellen des Meeres durch den Wind zahlreich und unterschiedlich werden, gibt es auch in dieser Welt zahlreiche Erscheinungen und physische Formen von Mystikern. Aber diese Vielfältigkeit stört ihre Einheit nicht.“⁵

Die Sonne der Seelen/ spaltet sich in den Fenstern, die unsere Körper sind

In einem anderen Beispiel werden Seelen, die eigentlich die menschlichen Geister sind, mit der Sonne verglichen, die zahlreich wurden und sich zerstreuten, als das Licht durch das Fenster ihrer Körper schien. Obwohl es viele dieser Fenster, also Lichtquellen, gibt, sind sie nicht in der Lage, das Licht zu vervielfachen. Akbar Abadi glaubt, dass diese Geister aller Menschlichen Wesen in Wahrheit eins sind, aber dem einfachen Volk, das im Schleier der Körper geblieben ist, fehlt es am Verständnis für die Einheit der menschlichen Geister ⁶. Shah Dae glaubt auch, dass menschliche Geister in Wahrheit nicht unterschiedlich sind, sondern dass sie wie ein Licht sind und dass ihre Trennung erst dann geschieht, nachdem sie Körpern zugeordnet wurden.⁷ „Wer in der äußeren Vielfalt der Körper und physischen Formen verborgen und gefangen ist, wird an der wahren Einheit von Geistern und Seelen zweifeln und zögern. Ebenso gibt es Spaltung und Uneinigkeit im tierischen Geist, aber der menschliche Geist ist von Natur aus eins und allein.“ (85)

Die Seelen von Wölfen und Hunden sind jeweils getrennt / die Seelen der Löwen Gottes sind vereint.

۵. مقتبس از شرح کبیر/تقوی، دفتر دوم، جزو اول ص ۸۴.

۶. شرح مثنوی معنوی (شاه داعی) دفتر دوم، ص ۳۹.

۷. شرح مثنوی معنوی (شاه داعی) دفتر دوم، ص ۳۹.

Ich habe von ihren Seelen im Plural gesprochen / denn diese eine Seele ist im Verhältnis zum Körper hundert.

Der Geist jedes einzelnen Wolfes und Hundes ist von den anderen getrennt, das heißt, Menschen mit Wolfsmerkmalen und Hundenatur sind getrennt, aber die Geister der Löwen göttlicher Menschen sind vereint.

Es wurde gesagt, dass jemand Rumi gefragt haben soll: O du grosser Moulana Rumi wenn die Geister der Heiligen Gottes und der wahren Mystiker eins ist, warum verwenden Sie sie dann im Plural und nennen sie „Seelen“? Und die Antwort lautet: Wenn du gesehen hast, dass ich den Geist des Heiligen Gottes in einer Pluralform erwähnt habe, erfolgt diese Pluralisierung nicht in Bezug auf die Bedeutung, sondern in Bezug auf Worte, denn wenn sich der einzig allgemein Geist in ihren Körpern manifestiert, scheint es, als wären sie mehrere Seelen, was kurz zusammengefasst bedeutet, dass göttliche Menschen und wahre Mystiker zwar viele Körper haben, diese scheinbare Vielfältigkeit jedoch nicht bedeutet, dass ihre Geister auch zahlreich und verpflichtet sind. Rumi hat die spirituelle Einheit von Propheten und Heiligen wiederholt so weit erwähnt, dass man sagen kann, dass sie eines der Prinzipien der Denkschule ist (Karim Zamani, 140).

So wie das einzelne Licht der Sonne am Himmel / im Verhältnis zu den Höfen der Häuser [auf die es scheint] hundert ist.

Aber wenn man die Wände zwischen ihnen entfernt / sind alle Lichter eins.

Wenn die Häuser [der Körper!] kein Fundament mehr haben / bleiben die Gläubigen wie eine Seele zurück. (416-18:4)

Demnach ist es, wie auch Richard Rorty glaubt, dass Menschen durch die Abschneidung von Abhängigkeiten Solidarität erreichen, glauben muslimische Gelehrte auch, dass durch die Beseitigung tödlicher und fataler Konflikte, Gegensätze und Konflikte in konstruktive Solidarität und Zusammenarbeit umgewandelt werden können, denn es gibt keine Belastung und keinen Kampf in der Realität und Einheit der menschlichen Geister; weil:

Einfach waren wir und alle eine Substanz / wir waren dort alle ohne Kopf und ohne Fuß.

Wir waren eine Essenz, wie die Sonne / wir waren knotenlos und rein, wie Wasser.

Als dieses gute Licht Gestalt annahm / wurde es zahlreich, wie die Schatten einer Zinne.

Zerstört die Zinnen mit dem Katapult / damit der Unterschied inmitten dieser Gesellschaft verschwinden kann. (686-689:1)

In seiner Interpretation der obigen Verse sagt Karim Zamani, dass wir, bevor wir auf diese Weise und in dieser Anzahl auf diese Welt kamen, getrennt waren und nur eine Essenz hatten, die so klar und rein wie Wasser war. Dann nahm dieses reine Licht verschiedene Gesichter und Farben an, und wie die Schatten der Zinnen schien ihre Anzahl größer zu sein als die Anzahl der Zinnen. Jetzt müssen wir diese Zinnen zerstören, um dieses Geheimnis zu entdecken, das Geheimnis der Einigkeit. „Ihr müsst die Bestimmungen der Existenz und der Mannigfaltigkeiten der greifbaren Welt zerstören und die virtuelle und imaginäre Existenz auslöschen, damit aus diesem Kollektiv Mannigfaltigkeit, Unterscheidung und Vielheit entstehen“ (247).

In diesen Versen wird das wichtige Thema der Einheit der Existenz beredt zum Ausdruck gebracht. Diese Einheit der Existenz ist nicht mehr als eine Wahrheit, aber hat zwei Aspekte: Einer überwacht das Göttliche und der andere überwacht das Volk. „Die Existenz war zunächst nicht festgelegt, aber als sich die Wahrheit der Existenz dmannigfaltig in der Kleidung von Namen und Attributen manifestierte, erschienen viele Formen, wie die Sonne, die auf die Zinnen scheint, und aus dieser Strahlung entstehen viele Schatten.“ (ebenda) Die Sonne ist eine und die Anzahl der Schatten kann der Grund für die Vielfalt der Sonne sein, aber weil die Existenz der Schatten virtuell ist und sie bald verfallen, werden durch die Zerstörung der Zinnen der Zugehörigkeit, Abhängigkeiten in vielen Formen zerstört und verblasst und die Vielheit vergeht und als Ergebnis entsteht Einigkeit, unabhängig von jeglicher Bestimmung und Veränderung.

Jeder Prophet und jeder Heilige hat einen Weg [der religiösen Lehre und Praxis] / aber er führt zu Gott: Alle [Wege] sind eins. (3086:1)

Da der Gegenstand des Lobes selbst nicht mehr als einer ist / sind [alle] Religionen aus dieser Sicht nur eine Religion. (2124:3)

Obwohl Rumi beim Ausdrücken dieser Verse eine besondere Methode für jeden Propheten und Heiligen anerkennt, hält er diese Unterschiede für oberflächlich und betrachtet den Zweck und das Ziel der Schöpfung als ein und dasselbe.

Aus der Sicht von Richard Rorty ist es für einen vollwertigen Menschen beim Helfen und Unterstützen anderer egal, ob die Person, die Hilfe sucht, religiös oder unreligiös, Tier oder Mensch ist, und wie bereits gesagt, entspringt diese Art des Denkens, das aufgrund seiner Güte göttliches Denken genannt werden kann, auch wenn es sich um die Worte eines säkularen Menschen handelt, zweifellos der Natur, die Gott in den menschlichen Körper gelegt hat, denn das Überwinden materieller Hindernisse und des Schleiers der Dunkelheit hängt von der Verbindung ab, nicht vom Prinzip, und die Verbindung ist für jedes Wesen, nah zu sein.

Da die Farblosigkeit zum Gefangenen der Farbe wurde / geriet ein Moses in Konflikt mit einem Moses.

Wenn Du die Farblosigkeit erreichst, die Du [ursprünglich] besaßest / sind Moses und Pharao in Frieden [miteinander]. (1: 68-2467)

Rorty versucht, die Identität und den moralischen Charakter der Menschheit zu stärken, was eine wohlwollende Sache ist. Das heißt, es gehört zur Kategorie der Tugenden, und Tugend ist die Art menschlicher Tendenzen zur Wahrheit, Zusammenarbeit und Hilfeleistung für andere, Nächstenliebe und Wohlwollen und sogar Selbstaufopferung. Aus diesem Grund betrachtet Rorty die im Kolosseum anwesenden Zuschauer, die Zeugen der Tötung von Sklaven, Gladiatoren und ihresgleichen waren, nicht als Menschen. Außerdem ist Rortys Glaube an bedingungslose Hilfe und Unterstützung ohne Erwartungen, Belohnung und Entschädigung nichts anderes als moralische Tugenden. Dies ist der Gewissensakt für eine Person, die keiner Religion angehört. Denn solche Handlungen einschließlich Aufopferung, Selbstlosigkeit und Opferbereitschaft, ohne Eigeninteresse, stehen nicht im Einklang mit der materiellen Darstellung, sondern sind vielmehr hohe menschliche Werte, die sich auf das Übernatürliche beziehen und zum Naturell zurückkehren.

Gottes Färbereibottich ist Seine Farbe / darin erhalten gescheckte Dinge eine Farbe.

Und ein weiteres Thema, das aus Richard Rortys Gedanken entnommen werden kann, ist seine Meinung im Buch *An Ethics for Today*, dass die Sendung von Jesus Christus, Friede sei mit ihm, durch Gott in der Tat die konkrete, greifbare und sichtbare Verkörperung Gottes auf Erden ist, und dass in dieser prophetischen Mission die Entscheidungsfindung in wichtigen Angelegenheiten tatsächlich dem Menschen selbst überlassen wird und das Ergebnis die Zerstörung der Metaphysik zwischen Gott und der Menschheit ist. Aber Vattimo sieht in der Inkarnation / Verkörperlichung auch das Ende der Metaphysik. Gott wird zum Menschen, es kommt zu einem Bruch im transzendentalen Wesen, er versinkt in der Immanenz und die Metaphysik zwischen Gott und Mensch wird zerstört (69). Es scheint, dass diese Theorie dem widerspricht, was in der Thora steht – in der Thora steht, dass „Gott Adam nach seinem eigenen Ebenbild erschuf“, das heißt, er stellte Adam als Beispiel für seine vollkommenen Eigenschaften. – Der Märtyrer Motahhari sagt im Buch *Naturell (Fetrat)*: „Der Gott der Juden wird wie ein Mensch, er hat genauso Gefühle und Emotionen und Wut und Zufriedenheit wie ein Mensch, und im Christentum kommt er noch näher, er nimmt die Gestalt eines Menschen an, der Christus ist. Christus wird Gott.“ Und Gott hat ein Kind und sein Kind wird zu Christus, und manche Christen glauben auch, dass Christus der Gott ist und „gleichzeitig Mensch und Gott. Nur noch ein Schritt bleibt übrig.“ Je mehr ein Mensch sich selbst kennt, desto mehr entfernt er diese Entfremdung von sich selbst. „Und plötzlich erreicht er einen Punkt, an dem er versteht, dass all diese Eigenschaften, die er Gott zugeschrieben hat, in Wirklichkeit gar keinen Gott gegeben hat und dass alle diese Eigenschaften ihm selbst zugehören. Es bleibt also nur noch ein Schritt bis zum Ende der Religion.“ Dies ist das genau das Verschwinden der Metaphysik zwischen Gott und der Menschheit, auf das sich Rorty bezieht.

Aber was für uns an Rortys neo-pragmatischer moralischer Welt bemerkenswert ist, ist, dass ungeachtet seines Denkens bei der Schaffung einer moralischen Welt, die nicht auf christlichen religiösen Lehren beruht, – was möglicherweise daran liegt, dass das Christentum, das seiner Ansicht nach verzerrt ist, kein Moralischer und Erlöser sein kann – aber Rorty glaubt, dass Religion als gültige Quelle der Erlösung betrachtet werden sollte, da Entgöttlichung »Entleerung« bedeutet.

Fazit

Nach dem Vorfall vom 11. September verlor Richard Rorty seine Hoffnung auf Amerika als verlässliche Grundlage für anhaltende Solidarität. Offensichtlich zitiert Shahram Sheikh Esmaeili, Yousef Abazari in der Zeitung Jiyar: „Die Tragödie des modernen Westens besteht darin, dass ihm die Energie ausgegangen ist, bevor er seine Ideale verwirklichen konnte. Das psychische und spirituelle Leben der säkularen Westler basierte auf der Hoffnung, diese Ideale zu verwirklichen. Nun schwindet diese Hoffnung allmählich. Ihre Hoffnung beschränkt sich auf kleine und triviale Dinge. Diese Hoffnung weicht langsam der Angst“ (Februar 7, 2014). Das bedeutet, dass die soziale Hoffnung eine solide Stütze haben muss, um fruchtbar zu sein und zu gedeihen. Dies geschieht natürlich nur im Zusammenhang mit ontologischen Themen, was bei Rumi tiefsitzend ist, bei Rorty aber leider nicht vorhanden ist. Kurz gesagt, dieser Vergleich zwischen Rumi und Rorty ist eine falsche Analogie. Rorty ist keineswegs ein Ebenbürtiger großer Mystiker wie Rumi, aber aus der Sicht, dass Rorty in den heutigen westlichen Gesellschaften philosophisch relevant ist, kann von dieser Passage aus sogar ein kleiner Schritt getan werden, um Rumi besser kennenzulernen.

Die wohl beste Antwort auf die Frage, ob Rorty wirklich säkular ist oder nicht, lässt sich sehr weise in den folgenden Versen von Rumi. Indem er die sichtbaren Unterschiede ignoriert und den Assoziationen und Ähnlichkeiten besondere Aufmerksamkeit schenkt, gibt er mit dem Geist der Toleranz und Nachsicht und dem intelligenten Einsatz der Wiederbeschreibungsmethode die beste Antwort. Wenn wir die genaue Bedeutung des ironistischen Menschen untersuchen wollen, ist Rumi tatsächlich weitaus ironistischer als alle anderen und kann sogar ein Vorbild für sie sein. In der Kategorie der sichtbaren Unterschiede genügen drei Beispiele von Rumi.

Wenn an einem Ort zehn Lampen vorhanden sind / unterscheidet sich jede in ihrer Form von der anderen.

Es ist unmöglich, das Licht jedes einzelnen zweifelsfrei zu unterscheiden / wenn man sein Gesicht seinem Licht zuwendet, kann man dem nicht zweifeln.

Wenn du hundert Äpfel und hundert Quitten zählst / bleiben sie nicht hundert, sondern werden eins, wenn du sie zusammen zerdrückst.

In spirituellen Dingen gibt es keine Unterteilung und Zahlen / in spirituellen Dingen gibt es keine Trennung und keine Individuen.

Süß ist die Einheit des Freundes mit seinen Freunden / ergreife und halte dich an dem Fuß des Geistes, die Form ist eigensinnig. (678-82:1)

Er sagt, dass es unmöglich ist, zwischen zehn Lichtern an einem Ort zu unterscheiden, die sich in ihrem Aussehen unterscheiden, wenn man ihr Licht berücksichtigt. Denn Originalität liegt nicht in der Form der Objekte, sondern im Licht der Bedeutung. Wenn sie also einer richtigen Religion und einem richtigen Ritual angehören, gibt es keinen Unterschied zwischen ihnen, weil sie Träger und Agenten des Lichts der Wahrheit sind. Rumi nennt hier ein weiteres Beispiel: Wenn man hundert Äpfel und hundert Quitten zählt, sind es definitiv hundert, aber wenn man sie zerdrückt oder entsaftet, werden sie alle eins. Denn in spirituellen Angelegenheiten gibt es keine Spaltung und Trennung, weder Individuum noch Paar, und diese Themen sind spezifisch für die Welt der Sinne. Letztlich ist die Vereinigung zwischen den Kameraden angenehm und die aufrichtigen Kameraden sind nicht voneinander getrennt. Die Spaltung liegt in der Form, aber wenn wir auf die Bedeutung achten, werden die Vorstellungen und die Spaltung verschwinden, und das ist definitiv Solidarität im richtigen Sinne. Die angemessene Antwort auf die Frage, ob Rorty säkular ist oder nicht, würde nach Rume eine Frage sein, die Bedeutung im Bereich der Sinne hat, und Rortys Worte gehören nicht zum Bereich der Sinne.

Wenn er den Zaum seiner Autorität dem Zorn und der Lust überlässt, geht sein Urteilsvermögen verloren. Er ist nicht mehr in der Lage, die korrekte Entscheidung zwischen richtig und falsch zu treffen. Rumi vergleicht eine solche Person mit einem Schielend oder Schieläugig, der eins als zwei sieht. Denn seiner Meinung nach sieht er zwei Wahrheiten gleichzeitig. In diesem Fall ergeben sich für ihn, wie für einen Menschen, der eins als zwei sieht, zwei Wahrheiten. Der Glasermeister bittet seinen Schüler, ihm ein Glas zu bringen. Der Schüler sagt, welches der beiden Gläser soll ich mitbringen. Der Meister sagt, dass es nur ein Glas gibt, und wenn der Schüler darauf besteht, dass es zwei Gläser sind, sagt er, zerbrich eins und bringe das andere. Als der Schüler eines der Gläser zerbricht, sind beide zerbrochen. Rumi hat diese Geschichte über die Unterdrückung der Christen durch den Judenkönig aufgrund seiner Doppelvision und Spaltung erzählt. Im dritten Vers: Der schielende König trennte auf dem

Weg Gottes / die beiden Göttlichen [Propheten], die im Einklang [miteinander] waren.

Reynold Alleyne Nicholson sagt: „Das heißt, er trennte sie auf dem Weg Gottes, obwohl sie zwei Propheten waren und dieselbe göttliche Mission (Da‘wa) erfüllten“ (72). Einfach, weil sein Zaum im Griff seiner Wut war und er keine Geduld hatte.

Unter den Juden gab es einen König, der Unterdrückung ausübte / einen Feind Jesu und eine Zerstörer der Christen.

Es war die Epoche Jesu und es war seine Zeit / er war die Seele von Moses und Moses seine Seele.

Der schielende/doppelsehende König trennte auf dem Weg Gottes / die beiden Göttlichen [Propheten], die im Einklang [miteinander] waren.

Der Meister sagte zu dem schielenden [Schüler] / „Komm schon; Geh, hol die Flasche aus dem Zimmer.“

Der Schieläugige sagte: „Welche der beiden Flaschen / soll ich ihnen bringen? Erklären Sie es ausführlich.“

„Es sind nicht zwei Flaschen“, antwortete der Meister, / „Geh, hör auf zu schielen und sieh nicht mehr [als einen].“

„O Meister“, sagte er, „tadeln Sie mich nicht.“ / der Meister sagte: „Zerschmettere einen dieser beiden.“

Wenn einer zerbrochen wurde, verschwanden beide aus dem Blickfeld, / böse Tendenz und Wut machen ein Mann schielend.

Die Flasche war eine, obwohl sie in seinen Augen wie zwei wirkte, / als er die Flasche zerbrach, gab es keine andere mehr.

Wut und Lust machen einen Mann schielend. / Sie verändern den Geist [sodass er von der Rechtschaffenheit abweicht].

Wenn Eigennutz zum Vorschein kommt, wird die Tugend verborgen / Hundert Schleier erstrecken sich vom Herzen bis zum Auge.

Wenn der Richter zulässt, dass Bestechung sein Herz erobert / wie sollte er dann den Täter vom elenden Opfer des Unrechts unterscheiden?

Der König, aus jüdischem Groll, wurde so schielend / dass [wir rufen]: „Gnade, o Herr, Barmherzigkeit!“

Er tötete Hunderttausende ungerecht behandelte [unschuldige] Gläubige / und sagte: „Ich bin der Schutz und die Stütze der Religion Moses.“ (324-1:37)

Persische Literaturverzeichnis

Abazari, Yousef, (1387/2008): *Die Weisheit der Soziologie (Kherade Jame'eshenasi)*, Teheran: Tarhe No.

Alavi, Seyed Mohammad Kazem und Zahra Sadeghi Manesh (1395/2016): „*Untersuchung des Maßes an Rationalität in den Meinungen von Seyyed Hosein Nasr und Richard Rorty*“,[Barresi-ye hamsanj aghaniyat dar ārā-ye seyed Hossein Nasr wa Richard Rorty]. *Metaphysik, Frühling und Sommer* 2016, Nr. 21, S. 71-90.

Faraji, Hossein: *Aliakbar Farhangi (1388-1389/.....): Körpersprache aus deer Sicht Rumis in Masnavi-ye Maanavi [Zaban-e badan dar negah-e Moulana dar Mathnavi-ye ma'navi]* Pajuheshname-ye Adab-e hamasi, pajuheshgah-e farhang wa adab. Winter 1388/....- spring and summer 1389/...., Vol.5-6. Nr. 9. *Vijename-ye bozorgdasht-e andisheha-ye jahani-ye Moulana Djalaleddin Mohammad Balkhi*. 429-462

Gölpınarlı, Abdülbaki (1374/1995): *Mesnevi Tercemesi ve Şerhi*, [Nasr wa sharh-e Masnavi-ye sharif]. Teheran: Druck- und Verlagsorganisation.

Houshyar, Homa (1395/ 2016): „*Einheit der Existenz in Masnawi Manavi*“, [vahdat-e vojüd dar Mathnavi-ye ma'navi]. *Mystik in der persischen Literatur Vierteljahresheft*.

Koopa, Fatemeh und Shahrzad Bahmani (???): „*Analyse der allegorischen Fähigkeiten der Geschichten über den Propheten Moses in Rumis Masnawi*“, [Nasr wa sharh-e Masnavi-ye sharif]. *Wissenschaftliche Forschung vierteljährlich zur Mystik in der persischen Literatur*.

- Mahnazari (1393/2014/15): „Die Rolle der Allegorie in den Geschichten von *Masnawi Manavi*“, [Naghsh-e tamsil dar dāstānhā-ye Mathnavi-ye ma'navi] Literarische Texte, 6. Jahrgang, Nr. 2 in Folge im Herbst und Winter.
- Motahhari, Morteza (1398/2019) *Naturell [Fetrat]*, Teheran: Sadra Verlag.
- Nicholson, Reynold Alleyne (1378/ 1999): *Commentary on the Mathnawi of Jalaluddin Rumi*, [Sharh-e Mathnavi-ye ma'navi]. Teheran: Elmi Va Farhangi Verlag.
- Parvanezad, Elna (???): „Untersuchung der Stellung der Metaphysik und der Rolle der Religion im öffentlichen Raum von Habermas“ [Barresi-ye Jaygah-e Metaphysic va naghsh-e din dar hoze-ye omumi-ye Habermas], Siyaset Vierteljahresheft, 4. Jahrgang, Nr. 13, Frühling.
- Romana, Richard (1392/2013): *The Philosophy of Richard Rorty*, [Falsafe-ye Richard Rorty] übersetzt von Morteza Nouri, Teheran: Elm Verlag.
- Rorty, Richard (1388/.....): [Olawiyat-e demokrasi bar falsafe] Transl. Khashayar Deyhimi. Tarh-e Nou
- (1384/2005): *Philosophy and Social Hope*, [Falsafe wa Omid-e ejtema'i] übersetzt von Abdolhosein Azarang und Negar Naderi, Teheran: Ney Verlag.
- (1385/2009): *The Priority of Democracy to Philosophy*, [Olawiyat-e demokrasi bar falsafe] übersetzt von Khashayar Deyhimi, Teheran: Tarhe No.
- (1390/2011): *Philosophy and the Mirror of Nature*, [Falsafe wa Āyene-ye Tabi'at] übersetzt von Morteza Nouri, Teheran: Markaz Verlag.
- (1397/2018): *An Ethics for Today*, [Akhlagh barāye zendegi-ye emrouz] übersetzt von Ali Sayyah, Teheran: Cheshme Verlag.
- Schimmel, Annemarie (1370/ 1991): *The Triumphal Sun*, [Shokuh-e shams]. Teheran: Elmi Va Farhangi Verlag.
- William, James (1386/ 2007): *Pragmatism*, übersetzt von Abdolkarim Rashidian, Teheran: Elmi Va Farhangi Verlag.
- Zamani, Karim (1389/2010): Eine umfassende Beschreibung von

Masnawī [Sharhe Jame'e Masnawi Ma'navi], Teheran: Ettela'at Verlag.

Englische Literaturverzeichnis

- Barreto, Jose Manuel. *Human Rights from a Third World Perspective: Critique, History and International Law*. Newcastle: Cambridge Scholars Publishing, 2013.
- Bernstein, Richard J.. *New Literary History* Vol. 39, No. 1, Remembering Richard Rorty „Richard Rorty's Deep Humanism“ (Winter, 2008), pp.13-27Published
- Chittick, William C. *Me & Rumi: The Autobiography of Shams-I Tabrizi*. KY, 2003.
- Chittick, William C. *The sufi doctrine of Rumi*. World Wisdom, Inc, 2005.
- Derong, Pan and Liu Liangjian „Contingency and The Philosophy of Richard Rorty“. *Journal of Chinese Philosophy* 32:4 (Desember 2005) 633-640
- Grigoriev, Serge. „Rorty, Religion, and Humanism.“ *International Journal for Philosophy of Religion*, vol. 70, no. 3, 2011, pp. 187-201. JSTOR, <http://www.jstor.org/stable/41474826>. Accessed 10 Sep. 2022.
- Llanera, Tracy. „Richard Rorty and the Concept of Redemption.“ *International Journal for Philosophy of Religion* 82, no. 2 (2017): 103
- Malik, Jamal, and John Hinnells. *Sufism in the West*. Taylor & Francis, 2006.
- McClellan, David E. *Richard Rorty, Liberalism and Cosmopolitanism*. Routledge, 2015.
- Miller, Christian B. „Rorty and Tolerance.“ *Theoria: A Journal of Social and Political Theory*, no. 101, 2003, pp. 94-108. JSTOR, www.jstor.org/stable/41802225. Accessed 22 July 2021.
- Schimmel, Annemarie. *The Triumphal Sun: A study of the works of Jalaloddin Rumi*. Vol. 8. Suny Press, 1993.

Original Research Papers

Memorial ceremony of Dr. Faramarz Behzad

Melika Torkman Boutrabi¹

Lina Shahraki²

(PP.273-279)

Empfangen: 20.09.2023; Akzeptiert: 25.10.2023

Abstract English

This report is related to the two lectures that were held in Allameh Tabataba'i University this year (2023) on the occasion of the commemoration of Faramarz Behzad, an eminent Iranian linguist and Iranologist.

The speakers, i.e., Mrs. Narjes Khodayi and Mr. Mahmoud Haddadi are both faculty members of Shahid Beheshti University.

This report was prepared with the efforts of Ms. Lina Shahraki, a student of German language and literature at Allameh Tabataba'i University, and Dr. Torkaman, faculty member of the same university. Furthermore, the translation of this report from Persian to German, in addition to the efforts of the aforementioned colleagues, is indebted to Dr. Masoud Pourahmadali Tochai (faculty member of Allameh Tabataba'i University) and Ms. Kristina Prechtel (Lecturer of Allameh Tabataba'i University).

Keywords:

Allameh Tabataba'i, Dr. Masoud Pourahmadali, Faramarz Behzad

¹. Assistenzprofessor an der Allame Tabataba'i Universität, Tehran, Iran,
E-mail: m.boutorabi@atu.ac.ir.

². Deutsche Sprache und Literatur (Allame Tabataba'i Universität), Unabhängige Forscherin,
E-mail: linashahraki053@gmail.com.
<https://doi.org/10.22034/spektrum.2023.194657>



Copyright © The Author(s);

This is an open access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License (CC-BY-NC: <https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/legalcode.en>), which permits use, distribution, and reproduction in any medium, provided the original work is properly cited and is not used for commercial purposes.

بزرگداشت دکتر فرامرز بهزاد

ملیکا ترکمان بوتراپی^۱

لینا شهرکی^۲

(صص 273 تا 279)

تاریخ دریافت: 2023/09/20؛ تاریخ پذیرش: 2023/10/25

این گزارش معطوف به دو سخنرانی است که به مناسبت بزرگداشت فرامرز بهزاد ایران‌شناسی و زبان‌شناسی برجسته‌ی ایرانی در سال جاری (2023) و در دانشگاه علامه طباطبائی برگزار شد. سخنرانان خانم نرجس خدایی و آقای محمود حدادی هر دو از اعضای هیئت علمی دانشگاه شهید بهشتی هستند.

این گزارش با کوشش خانم لینا شهرکی، دانشجوی زبان و ادبیات آلمانی دانشگاه علامه طباطبائی و خانم دکتر ترکمان، عضو هیئت علمی همین دانشگاه تهیه شده است و ترجمه‌ی آن از فارسی به آلمانی علاوه بر کوشش همکاران نامبرده مرهون آقای دکتر مسعود پوراحمد علی توچاهی (عضو هیئت علمی دانشگاه علامه طباطبائی) و خانم کریستینا پرستل (استاد مدعو دانشگاه علامه طباطبائی) بوده است.

1. دانشگاه علامه طباطبائی،

رایانامه: melika121@yahoo.de.

2. دانشگاه علامه طباطبائی و پژوهشگر آزاد،

رایانامه: linashahraki053@gmail.com.

Gedenkfeier von Dr. Faramarz Behzad

Melika Torkman Boutrabi¹

Lina Shahraki²

Empfangen: 20.09.2023; Akzeptiert: 25.10.2023

Deutsche Abstract

Dieser Bericht bezieht sich auf zwei Vorträge, die in diesem Jahr (2023) an der Allameh Tabataba'i Universität anlässlich der Gedenkfeier für Faramarz Behzad, einen herausragenden iranischen Linguisten und Iranologen, gehalten wurden.

Die Redner, Frau Narjes Khodayi und Herr Mahmoud Haddadi, sind beide Fakultätsmitglieder der Shahid Beheshti Universität. Dieser Bericht wurde mit den Bemühungen von Frau Lina Shahraki, einer Studentin der deutschen Sprache und Literatur an der Allameh Tabataba'i Universität, sowie Dr. Torkaman, einem Fakultätsmitglied derselben Universität, erstellt. Darüber hinaus ist die Übersetzung dieses Berichts vom Persischen ins Deutsche, zusätzlich zu den Bemühungen der oben genannten Kollegen, auch Dr. Masoud Pourahmadali Tochahi (Fakultätsmitglied der Allameh Tabataba'i Universität) und Frau Kristina Prechtel (Dozentin an der Allameh Tabataba'i Universität) zu verdanken.

Schlüsselwörter:

Allameh Tabataba'i, Dr. Masoud Pourahmadali, Faramarz Behzad

¹. Assistenzprofessor an der Allame Tabataba'i Universität, Tehran, Iran,
E-mail: m.boutorabi@atu.ac.ir.

². Deutsche Sprache und Literatur (Allame Tabataba'i Universität), Unabhängige Forscherin,
E-mail: linashahraki053@gmail.com.
<https://doi.org/10.22034/spektrum.2023.194657>



Copyright © The Author(s);

This is an open access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License (CC-BY-NC: <https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/legalcode.en>), which permits use, distribution, and reproduction in any medium, provided the original work is properly cited and is not used for commercial purposes.

Dieser Bericht basiert auf zwei Vorträgen, die dieses Jahr (2023) an der Allame Tabataba'i Universität anlässlich der Ehrung von Faramarz Behzad, einem bedeutenden iranischen Gelehrten und Linguisten, gehalten wurden. Die Redner Frau Narjes Khodaie und Herr Mahmoud Haddadi sind beide akademische Fakultätsmitglieder der Shahid Beheshti University.

Dieser Bericht wurde mit der Unterstützung von Frau Lina Shahraki und Frau Dr. Melika Torkman Boutrabier stellt. Die Übersetzung aus dem Farsi ins Deutsche war neben den Bemühungen der oben genannten Kolleginnen, Masoud Pourahmadali Tochahi (Fakultätsmitglied der Allame Tabataba'i Universität) und Frau Kristina Perchtel (Gastdozentin der Allame Tabataba'i Universität) zu verdanken.

Einleitung

Dr. Faramarz Behzad, Iranologe, Übersetzer, zeitgenössischer Lexikograph und Forscher der deutschen Sprache und Literatur, wurde 1935 im Norden Irans in der Stadt Rasht geboren. Seine Werke können als effiziente Brücke zwischen deutscher und persischer Sprache und Literatur angesehen werden. Einige seiner Übersetzungen, die ein solches Merkmal widerspiegeln, sind: „Über Theater“, „Die Gewehre der Frau Carra“, „Die Gesichte der Simone Machard“, „Schweyk im Zweiten Weltkrieg“ von Bertolt Brecht, „Gespräche mit Kafka“ von Gustav Janouch, „Ein Landarzt“, „Brief an den Vater“ von Franz Kafka und „Die Ermittlung“ von Peter Weiss.

Außerdem kann „Faramarz Behzads Deutsch-Persisch-Wörterbuch“ als das einzige Wörterbuch angesehen werden, das nach akzeptablen und gültigen wissenschaftlichen Kriterien erstellt wurde. Diese prominente Person starb am 6. März 2023 im Alter von 87 Jahren. Die Gedenkzeremonie für Dr. Faramarz Behzad fand am Dienstag, dem 2. Juni, unter der Schirmherrschaft der Studentenvereinigung für deutsche Sprache und Literatur der Allameh Tabatabai-Universität an der Fakultät für Fremdsprachen und Literatur statt.

Frau Dr. Narjes Khodayi, Mitglied der Germanistik-Abteilung an der Shahid-Beheshti-Universität, die eine der Rednerinnen dieser Gedenkveranstaltung war, ging zunächst auf die Besonderheiten der Werke von Brecht und Kafka ein, von denen einige von Behzad ins Persische übersetzt wurden. Sie begründete die Wahl dieser Einleitung damit, dass man durch eine ausführlichere Einführung in die Werke dieser beiden ausgewählten deutschen Autoren möglicherweise einen Zugang zu Behzads Gedanken und Zielen finden könne.

Herr Mahmoud Haddadi, ein weiteres Mitglied der deutschen Abteilung der Shahid-Beheshti-Universität, zählte Behzads Aktivitäten im Iran und in Deutschland auf und nannte ihn einen präzisen Übersetzer und einen erfolgreichen Lehrer.

Was folgt, ist ein kurzer Bericht über die Worte dieser beiden Mitglieder der deutschen Abteilung, die über umfangreiche Studien zu Behzads Persönlichkeit verfügen.

Behzad in Analogie zu Brecht und Kafka

Dr. Khodayi stellte Behzad nachdenklich wie folgt vor: eine zufriedene Persönlichkeit, die den Lärm öffentlicher Arenen stets meidet. Ein kultivierter Mensch, der aufgrund seines frühen Verlassens seiner Heimat nicht so viel Anerkennung fand, wie es hätte sein sollen. Dann gab er eine kurze Erläuterung zu seiner Doktorarbeit und sagte: „Dr. Faramarz Behzad studierte Linguistik in Göttingen und betrieb im Jahr 70 ernsthaft Übersetzungsforschung, indem er seine Doktorarbeit mit dem Titel „Adam Olearius „Persianischer Rosental“ Untersuchungen Zur Übersetzung Von Saadis „Golestan“ Im 17. Jahrhundert“ verfasste.

Adam Olearius, Wissenschaftler und Kartograph, schrieb während einer Geschäftsreise in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts den ersten Reisebericht über den Iran auf Deutsch. Dieser Reisebericht, der einen ethnographischen Aspekt hat, kann als Ausgangspunkt für Olearius' Iranologie-Projekt angesehen werden und laut Dr. Behzad versuchte er auch, Golestan Saadi zu übersetzen, um dieses Projekt abzuschließen.

Obwohl Olearius nicht zu den erstklassigen Forschern der iranischen Literatur gehörte, spielten seine Vertrautheit mit dem Barockstil in Europa und die Begleitung von Paul Fleming, einem der Schriftsteller und Dichter dieses literarischen Stils, auf seiner Reise in den Iran eine wichtige Rolle bei der Entwicklung seines Interesses am Land Iran. Seine Bemühungen, Saadis Text an den europäischen Barockstil anzupassen, deuten darauf hin, dass er in beiden Ansätzen die Abhängigkeit der Literatur von den kulturellen Traditionen beider Länder beobachtete. Nach Meinung von Dr. Behzad haben diese Prinzipien, die diesen beiden Stilen zugrunde liegen, dazu geführt, dass diese Art von Literatur dem Publikum große Aufmerksamkeit schenkt und ständig seine Tendenzen berücksichtigt. Die weit verbreitete Aufmerksamkeit der Iraner für Saadi hat ihren Ursprung in dieser Quelle.

Gleichzeitig kritisierte Behzad auch Adam Olearius, unter anderem, dass er mit den Feinheiten von Konzepten wie der Liebe zum Mundschinken (Saghi) in der Sufi-Kultur des Iran nicht vertraut sei.

Khodayi fuhr fort: „Wenn wir das Gesicht von Dr. Behzad anhand der Bücher und den Charakter der von ihm übersetzten Schriftsteller kennenlernen wollen, sollten wir uns auf die beiden Schlüsselfiguren Brecht und Kafka beziehen.“ Iranische Intellektuelle betrachten Brecht aufgrund seiner Unterstützung des Kommunismus und antifaschistischer Kampagnen in seinen Werken als eine herausragende Persönlichkeit in Ostdeutschland und als Symbol revolutionären Gedankens in den 1970er Jahren. Sie glauben, dass Brecht mit seiner Dynamik, seinem Pragmatismus und seiner Unermüdlichkeit die Fesseln des traditionellen Theaters in den Grundfesten sprengte und umfassende Entwicklungen im Theater des 20. Jahrhunderts auf dem Gebiet der Dramaturgie sowie der Ausführung und Regie schuf. Mit Brecht verbreitete sich das Theater im Volk und in den Unterschichten und verlor seine Exklusivität in der „privilegierten Klasse“; So wie Sokrates die platonische Philosophie von der Spitze des Himmels auf die Erde und unter die Menschen brachte.

Diese Innovationen und Entfremdungen im narrativen Theater wurden bekanntlich von den Theoretikern des sozialistischen Realismus verärgert; Denn nach ihrer Meinung, die aus den einschränkenden Vorstellungen der russischen Kommunisten entstand, sollten literarische Werke der führenden Arbeiterklasse dienen und deren Interessen erfüllen. Allerdings war er, wie aus Brechts Werken hervorgeht, nie ein dogmatischer Kommunist. Beispielsweise hat er in dem Stück „Die Dreigroschenoper“ die Fokusbeschreibungen der Arbeiterklasse aufgegeben und stattdessen Lampneys Figur genauer gesagt, Mackie Messer, ins Rampenlicht gerückt.

Das Buch „Schriften zum Theater“ umfasst eine Reihe von Notizen und Interviews, die die Entwicklung von Brechts epischem Theater beschreiben. In diesem Werk bewertete Brecht seine Theorien mit den Annahmen des aristotelischen Theaters sowie klassischer und realistischer Stücke. Im Jahr 1978 (1357) wurde von Dr. Behzad eine Sammlung von 131 Artikeln aus seinen wichtigsten Schriften zusammengestellt und in einem Band übersetzt. Dr. Behzad hat dem persischen Publikum Auszüge aus Brechts Schriften und Theorien in einer modernen Sprache vorgestellt. Es ist jedoch wichtig zu beachten, dass Modernität ein relatives und historisches Konzept ist. Beispielsweise entspricht heute das persische Äquivalent von „Poetik“ dem Werk von Aristoteles „Buch der Dichtkunst“ (Botiqa); Dr. Behzad hat es jedoch als „Kunst des Dichtens“ (Fann-e She’r) übersetzt. Er hat einen großen Schritt zur Verbesserung der Qualität übersetzter Bücher im Iran getan, indem er die zeitgenössischen Normen für die Textbearbeitung befolgte, d. h. ausführliche Erläuterungen in den Fußnoten, die Erstellung eines zweisprachigen Deutsch-

Persischen Wörterbuchs und die Bereitstellung eines thematischen Inhaltsverzeichnisses am Ende des Buches. Brecht hat sich in diesem Werk als äußerst ehrgeiziger, ruheloser und suchender Künstler gestellt, und er betrachtet sich selbst als ein Raubtier, das durch den Wald streift und versucht, alles zu zerstören und neu aufzubauen. Wenn wir Dr. Behzad mit der von Brecht dargestellten Figur vergleichen wollen, werden wir nur wenige Gemeinsamkeiten finden, denn Dr. Behzad ist ein Intellektueller, der nicht besonders an Interviews, Debatten und intellektuellen Auseinandersetzungen interessiert ist. Dr. Behzad ist fleißig und strebsam, aber sein Wirkungsfeld ist der Schreibtisch, mit anderen Worten: „die Nacht durcharbeiten“. Das Theaterstück „die Gewehre der Frau Carra“ von Bertolt Brecht erzählt die Geschichte einer engagierten Mutter, die während der spanischen Bürgerkriege auf der Seite des Widerstands gegen den Faschismus ihren Ehemann verloren hat und versucht, ihre Söhne davon abzuhalten, an der Front zu kämpfen. Als einer ihrer Söhne ermordet wird, entschließt sich die Mutter, selbst zur Waffe zu greifen und gegen den Faschismus zu kämpfen. „Die Gesichte der Simone Machard“ schildert auch das Engagement einer jungen Frau für ihr Heimatland. Sie versucht, inspiriert von der Geschichte von der Jeanne d'Arc, im Zweiten Weltkrieg allein gegen die deutschen Besatzer Widerstand zu leisten, wird jedoch letztendlich von Kollaborateuren verraten, die aus Heuchelei und Eigennutz mit den deutschen Streitkräften zusammenarbeiten. Die Übertragung dieser beiden Stücke durch Dr. Behzad und die Inszenierung von „Engagement“ können als Ausdruck einer engagierten Persönlichkeit angesehen werden. Was Brecht und Dr. Behzad gemeinsam haben, kann als Engagement angesehen werden; der eine ist auf der Bühne im direkten Kontakt mit dem Publikum und der andere steht hinter den Kulissen als Übersetzer und im ständigen Konflikt mit den fließenden Bewegungen der Bedeutungen und den Interpretationen, die manchmal dem Übersetzer entkommen. Bezugnehmend auf die Übersetzung von Peter Weiss' Werk „Die Ermittlung“, die ein stark verfälschtes und negatives Konzept von Engagement wiedergibt, betonte Dr. Khodayi erneut die engagierte Persönlichkeit von Dr. Behzad. In diesem dokumentarischen Drama, das Weiss anhand der Protokolle und Dokumente der Auschwitz-Gerichte erschaffen hat, werden viele unschuldige Agenten dargestellt, die der Tötungsmaschine als Wächter, Angestellte, Ärzte usw. in den Todeslagern dienten und diese Zusammenarbeit mit den Unterdrückern als berufliches Engagement und Pflichterfüllung ansahen.

Dr. Khodayi erläuterte: „Dr. Behzad gab in einem Interview mit Shahram Ahadi im Jahr 2008 eine kurze Erklärung zur Auswahl von Kafkas Werken zur Übersetzung. Er wurde zunächst von der berühmten Abhandlung von Sadegh Hedayat mit dem Titel „Die Botschaft Kafkas“ beeinflusst. Behzad hat Werke dieses

deutschen Schriftstellers gelesen und ist nach seiner Auswanderung nach Deutschland zu einer anderen Interpretation von Kafka gelangt. Sadegh Hedayat betrachtet Kafka als einen Schriftsteller, der in seinen Werken und mit seinen Werken lebte, und das ist ein wahres und düsteres Bild von ihm. Nach Hedayat spiegeln Kafkas Schriften seine körperlichen und geistigen Schmerzen und Qualen wider, und er hat seine Leiden mit Klarheit und kalter und grausamer Vernunft dargestellt. Kafka hat deutlich gezeigt, dass wir dazu verurteilt sind, uns mit dem auseinanderzusetzen, was ist, und das Chaos des Lebens zu erkunden. Dr. Behzad ist der Ansicht, dass obwohl die beiden Charaktere Hedayat und Kafka eine geistige Verwandtschaft zueinander haben, ihre Lebenswelt und Leiden unterschiedlich sind. Aus diesem Grund kritisiert er Personen, die versuchen, die Unterschiede zwischen diesen beiden Schriftstellern als belanglos abzutun, indem sie allgemeinen Begriffen wie philosophische Verzweiflung oder Absurdität trivialisieren.“

Im Folgenden hat Dr. Khodayi den „Autoritarismus“ in Kafkas Werken als eines von Dr. Behzads Lieblingsthemen aufgenommen und bestätigte sein Interesse an diesem Thema durch den Verweis auf zwei übersetzte Werke dieser literarischen Figur. Laut Dr. Khodayi ist „Ein Landarzt“, „das kafkaartigste Werk“, weil es die bekannten Elemente von Kafkas Werken enthält, wie die Unfähigkeit des Menschen, sein Schicksal zu kontrollieren, Verwirrung, Verwundung, Faszination für den Tod und geistige und körperliche Behinderung des Menschen beinhaltet, der Erzähler ist ein Arzt, der sich in einer Winternacht auf eine lange Reise begibt, um eine unheilbare Krankheit zu untersuchen. Doch während dieser Reise scheinen unwillkürliche und übernatürliche Kräfte ihn manchmal von seiner Bewegung abzuhalten und manchmal zu lenken. In „Brief an den Vater“ drückt Kafka mit einer sehr ausgereiften Sprache seine Kindheitsängste, Sorgen und unausgesprochenen Worte gegenüber seinem autoritären und strengen Vater aus, der schon immer einen ihm ebenbürtigen Sohn großziehen wollte, und kritisiert auf natürliche Weise die autoritäre Erziehung im Bereich der zwischenmenschlichen Beziehungen, die den Grundstein des Autoritarismus im sozialen Bereich bilden. Sie betrachteten eine Art implizite Beziehung zwischen Kafka und Dr. Behzad und wiesen darauf hin: „Ich betrachte das Treubleiben an sich als eine Brücke der Kommunikation, die sie einander näherbringt. Beide Charaktere suchen freiwillig nach Abstand vom Trubel der öffentlichen Arena, um an ihrem Schreibtisch ihrem Ideal nachzugehen, nämlich das zu schreiben, was sie lieben, fernab von sozialem Druck und ich bin sogar geneigt, die Migration von Dr. Behzad nach Deutschland im Sinne einer Treue zu sich selbst zu interpretieren.“ Abschließend haben Sie Dr. Behzads Deutsch-Persische Wörterbuch und dessen besonderen Stellenwert erwähnt.

Referenz:

Behzad, F. (1977). *Adam Olearius „Persianischer Rosental“: Untersuchungen zur Übersetzung von Sa‘dis Golestan im 17. Jahrhundert* (Dissertation). Georg-August-Universität Göttingen.

Behzad, F. (1978). *Schriften zum Theater* (B. Brecht, Ausgewählte Texte, Übers. ins Persische). Teheran: [Verlag].

Behzad, F. (1980). *Deutsch-Persisches Wörterbuch*. Teheran: Amir Kabir.

Behzad, F. (Übers.). (1981). *Die Ermittlung* (von P. Weiss). Teheran: [Verlag].

Behzad, F. (Übers.). (1983). *Ein Landarzt/Brief an den Vater* (von F. Kafka). Teheran: [Verlag].

Brecht, B. (1967). *Schriften zum Theater*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Hedayat, S. (1948). *Payām-e Kāfkā*. Teheran: Amir Kabir.

Janouch, G. (1980). *Gespräche mit Kafka*. Frankfurt am Main: Fischer. (Original work published 1921)

Khodayi, N. (2023, June 2). Vortrag zur Persönlichkeit und Übersetzungstätigkeit von Dr. Faramarz Behzad [Conference presentation]. Gedenkveranstaltung der Allameh Tabataba‘i Universität, Teheran, Iran.

Haddadi, M. (2023, June 2). Faramarz Behzad als Übersetzer und Lehrer [Conference presentation]. Gedenkveranstaltung der Allameh Tabataba‘i Universität, Teheran, Iran.

Olearius, A. (1656). *Beschreibung der muscowitischen und persischen Reise*. Schleswig.

Weiss, P. (1965). *Die Ermittlung: Oratorium in 11 Gesängen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Ahadi, Sh. (2008). Interview mit Dr. Faramarz Behzad. *Goethe-Institut Iran*. <https://www.goethe.de/ins/ir/de/kul/mag/behzad.html>