

اشپکتروم ایران

نشریه علمی - پژوهشی

رایزنی فرهنگی جمهوری اسلامی ایران در آلمان

SPEKTRUM IRAN

Zeitschrift für islamisch-iranische Kultur

Jahrgang 38 | Nr. 1-2025



SPEKTRUM IRAN

Zeitschrift für islamisch-iranische Kultur

38. Jahrgang | Nr. 1-2025

ISSN 0934-358X

ISBN 978-3-946179-14-6

Herausgeber

Kulturabteilung der Botschaft der Islamischen Republik Iran in Berlin

Drakestr. 3, 12205 Berlin

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

E-mail: spektrumiran@irankultur.com

www.spektrumiran.com

Schriftleitung

Dr. Younes Nourbakhsh

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-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

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/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>

بر اساس مجوز شماره 3/18/75687 مورخ 94/04/21 کمیسیون بررسی نشریات علمی کشور (وزارت علوم، تحقیقات و فناوری) درجه علمی - پژوهشی به فصلنامه اشپکتروم ایران اعطا گردید.

Spektrum Iran

Jahresabonnement 60 €

Botschaft der Islamischen Republik Iran - Kulturabteilung

Bank: Deutsche Bank AG, Berlin

SWIFT: DEUTDEBBXXX

IBAN: DE14 1007 0000 0619 3866 00

Verwendungszweck: Spektrum Iran

Besuchen Sie unsere Internetseite

www.spektrumiran.com

Inhalt

Rumi's Conceptions of Meaning in Life: Reading the Seven Sermons (Majāles-e Sab'a) Toward Wisdom Pedagogy in Adult Education

Rasool Akbari 1

Migration of Persian Manuscripts: Examining the Dispersal and non-Identical Indexing of Muraqqa'-e Gulshan Folios

Fatemeh Shafiee Sarvestani..... 31

Alevitische Organisationen in Deutschland (AABF)

Deniz Caner..... 55

Drama- und Theaterpädagogik und ihre Bedeutung für Sprachvermittlung und interkulturelles Lernen an iranischen Hochschulen

Mohammadreza Doustizadeh, Mohammad Hajjamini, Sonya Anwar 73

Buchrezension mit einer Übersetzung aus dem Tadschikischen Persisch aus „Im steinernen Sack“ (1988/1989); Die tadschikisch-persischen Memoiren des bucharisch-jüdischen Schriftstellers Mordechaj Bachaev alias Muhib (1911–2007)

Mehrdad Saeedi..... 101

Analysis of the Scope of Mother's Guardianship over the Child in Islamic Jurisprudence and Statutory Law

Zahra Hosseini, Abbas Ali Rostami Sani, Sara Akhondi 127

A Comparative investigation of the Origin of Psychokinesis in Mulla Sadra's Philosophy and Bohmian Quantum Physics

Mohamad Mahdi Zamani, Mohsen Izadi, Habibollah Razmi..... 153

Persischsprachige Dichter_innen der Vergangenheit als gegenwärtige Celebritys?

Sara Rahmani 171

Shifting Religious Orientations: Qāzizādih Ardibīlī through His Writings

Taher Babaei..... 189

Peter and Paul in Muslim Tradition

Vali Abdi, Mohsen Sharfaei..... 209

A Comparative Study of the Foundations of Spiritual Education in Social Interactions: Emphasizing the Perspective of Imam Ali (AS) and the Theory of Virtue Ethics

Marzieh Mohases 225

Rudolf Otto und seine Stellung zum Islam

Roland Pietsch 249

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‘ 7000 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 gemäß APA-Zitierweise

Der APA-Referenzstil ist einer von mehreren verschiedenen Referenzstilen, die für Veröffentlichungen, Artikel, Essays und Bücher verwendet werden. Dieser spezielle Stil wurde von der American Psychological Association entwickelt und von Fachleuten in der Psychologie und vielen anderen Wissenschaften verwendet.

Der APA-Stil bietet Richtlinien, die Autoren dabei helfen, die angemessene Ebene der Zitate zu bestimmen und Plagiate und Selbstplagiate zu vermeiden.

Es bietet auch spezifische Anleitungen für Zitate im Text, einschließlich Formaten für Interviews, Unterrichts- und Intranetquellen und persönliche Mitteilungen; Zitate im Text im Allgemeinen; und Paraphrasen und direkte Zitate.

Für mehr Informationen sehen Sie:

<https://intranet.birmingham.ac.uk/as/libraryservices/library/referencing/cite/apa/index.aspx>

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		<u>t</u>	<u>s</u>
ج		ǧ	ǧ
چ	(nur pers.)	-	č
ح		ḥ	ḥ
خ		ḫ	ḫ
د		d	d
ذ		<u>d</u>	<u>z</u>
ر		r	r
ز		z	z
ژ	(nur pers.)	-	ž
س		s	s
ش		š	š
ص		ṣ	ṣ
ض		ḍ	z
ط		ṭ	ṭ
ظ		ẓ	ẓ
ع		-'-	-'-
غ		ǧ	ǧ
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
ء (Hamza)		-'-	-'-
ـَ (Waşla)		-'- oder -'-	-'- oder -'-
ه / ة	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.spektrumiran.com> zu finden.).

Rumis Vorstellungen vom Lebenssinn: Eine Lektüre der Majāles-e Sab‘a als Weisheitspädagogik in der Erwachsenenbildung

Rasool Akbari

Institut für Vergleichende Religionswissenschaft und Mystik, Ferdowsi-Universität Maschhad, Iran

Empfangen: 16.05.2025; Akzeptiert: 22.05.2025

Zusammenfassung:

Dieser Artikel untersucht die pädagogische Bedeutung von Rumis *Majāles-e Sab‘a* (Sieben Predigten) als einen religiösen Rahmen für Sinnstiftung in der Erwachsenenbildung. Die Studie positioniert Religion als ein Sinndeutungssystem und hebt das bislang wenig genutzte pädagogische Potenzial von Weisheitsliteratur hervor, insbesondere im Hinblick auf existenzielle Orientierung bei muslimischen Erwachsenen in diasporischen Kontexten. Unter Anwendung des viergliedrigen Sinnmodells von Baumeister und Vohs – bestehend aus Zweck, Werten, Wirksamkeit und Selbstwert – bietet der Artikel eine hermeneutisch-phänomenologische Analyse von Rumis erster Predigt, um seine Vorstellungen vom Sinn des Lebens zu verstehen. Durch eine Textanalyse von flehentlichen Monologen, moralischen Gleichnissen und theologischen Reflexionen untersucht die Studie, wie Rumi ein theozentrisches Modell existenzieller Transformation konstruiert, das auf Sehnsucht, Reue und göttlicher Barmherzigkeit basiert. *Zweck* wird als eschatologische und teleologische Ausrichtung auf die Rückkehr zu Gott verstanden; *Werte* werden durch Reue, Demut und moralische Aufrichtigkeit geprägt; *Wirksamkeit* wird als spirituelle Handlungsmacht durch Erinnerung und Vertrauen neu definiert; und *Selbstwert* wird durch Aufrichtigkeit und göttliche Anerkennung geformt, anstatt durch bloß meritokratische oder moralistische Rahmen. Methodisch integriert der Artikel Grounded Theory und hermeneutische Phänomenologie, um eine kontextuelle, vielschichtige Lesart von Rumis homiletischer Rede anzubieten und diese als performativen Ort der Sinnstiftung und nicht als statischen Text zu betrachten. In seinen pädagogischen Implikationen schlägt die Studie vor, Rumis Predigten als eine „Weisheitspädagogik“ zu verstehen, die auf Rumis Denken zurückgreift, um Identitätsbildung, moralische Resilienz und existentielle Alphabetisierung bei muslimischen Erwachsenen zu fördern. Es wird argumentiert, dass Rumis Modell einen kraftvollen Bildungsrahmen für den Umgang mit pluralen, desorientierenden modernen Lebenswelten bietet und zugleich kritische Fragen zur Normativität und Inklusivität solcher Pädagogiken aufwirft.

Schlüsselwörter: Rumi, Lebenssinn, Weisheitspädagogik, religiöse Erwachsenenbildung, hermeneutische Phänomenologie

<https://orcid.org/0000-0002-0193-4302>

E-Mail: akbari.rsl@gmail.com

How to Cite this Article:

Akbari, R. (2025). Rumis Vorstellungen vom Sinn des Lebens: Die Lektüre der Sieben Predigten (Majāles-e Sab‘a) für eine Weisheitspädagogik in der Erwachsenenbildung [Rumi's Conceptions of Meaning in Life: Reading the Seven Sermons (Majāles-e Sab‘a) Toward Wisdom Pedagogy in Adult Education]. *Spektrum Iran*, 38 (1), 1-29.

<https://doi.org/10.22034/spektrum.2025.523971.1035>



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

مقاله پژوهشی

مفهوم‌سازی‌های معنا در زندگی نزد مولوی: خوانشی از مجالس سبعة در جهت پداگوژی حکمت در آموزش بزرگسالان

رسول اکبری

گروه ادیان و عرفان تطبیقی، دانشگاه فردوسی مشهد، ایران

دریافت: ۲۰۲۵/۰۵/۱۶؛ پذیرش: ۲۰۲۵/۰۵/۲۲

چکیده:

این مقاله به بررسی اهمیت پداگوژیکی مجالس سبعة مولوی به‌مثابه چارچوبی دینی برای معناسازی در زندگی، برای کاربرت در آموزش بزرگسالان، می‌پردازد. پژوهش حاضر دین را به‌مثابه یک نظام معنایی در نظر می‌گیرد و بر ظرفیت کمترشناخته‌شده پداگوژیکی ادبیات حکمت‌محور برای ارتقای جهت‌گیری‌های وجودی به‌ویژه در میان مسلمانان بزرگسال در بافت‌های دیاسپوریک تأکید دارد. با بهره‌گیری از الگوی چهاروجهی معنا که توسط باومایستر و ووهس مطرح شده است و شامل هدف، ارزش‌ها، کارآمدی و خودارزشمندی می‌شود، این مقاله بر آن است تا تحلیلی هرمنوتیکی پدیدارشناختی از مجلس اول از مجموعه مجالس سبعة ارائه دهد؛ تا برداشت مولوی را از معنا در زندگی واکاوی کند. از خلال تحلیل متنی تک‌گویی‌های مناجاتی، تمثیل‌های اخلاقی، و تأملات کلامی مولوی، این پژوهش نشان می‌دهد که او چگونه یک الگوی خدامحورانه را از دگرگونی‌های وجودی ترسیم می‌کند که بر شوق، توبه، و رحمت الهی استوار است. در این خوانش، «هدف» به‌منزله جهت‌گیری معادشناختی و غایت‌شناختی به سوی بازگشت به خدا تعریف می‌شود؛ «ارزش‌ها» در چارچوب توبه، فروتنی، و اخلاص اخلاقی بازنشاسی می‌گردند؛ «کارآمدی» به شکل عاملیت معنوی از راه ذکر و توکل بازتعریف می‌شود؛ و «خودارزشمندی» بر مبنای اخلاص و معرفت و شناخت الهی شکل می‌گیرد، نه صرفاً در چارچوب‌های ارزش‌مدارانه یا اخلاق‌محورانه. از حیث روش‌شناسی، مقاله با تلفیق نظریه داده‌بنیاد و پدیدارشناسی هرمنوتیکی، خوانشی چندلایه و بافتاری را از گفتمان در خطاب‌های مولوی ارائه می‌دهد؛ و آن را نه به‌مثابه یک متن ایستا، بلکه به شکل یک کنش معناساز می‌نگرد. در سطح کاربرت پداگوژیکی، این مقاله نشان می‌دهد که مجالس سبعة را می‌توان به‌عنوان نوعی «پداگوژی حکمت» مورد توجه قرار داد؛ نوعی پداگوژی که از میراث فکری مولوی برای تقویت شکل‌گیری هویت، تاب‌آوری اخلاقی، و آگاهی یا سواد وجودی در میان مسلمانان بزرگسال بهره می‌گیرد. چنین استدلال می‌شود که الگوی پداگوژیکی مستخرج از اندیشه و کلام مولوی می‌تواند چارچوبی توانمند و نوآورانه را برای مواجهه آموزشی با جهان‌های متکثر و ناپایدار معاصر فراهم آورد، و هم‌زمان، پرسش‌هایی مهم را درباره هنجارمندی و شمول‌گرایی در چنین الگوهای پداگوژیکی برانگیزد.

واژگان کلیدی: معنا در زندگی، پداگوژی حکمت، آموزش دینی بزرگسالان، پدیدارشناسی هرمنوتیکی.

Original Research Paper

Rumi's Conceptions of Meaning in Life: Reading the Seven Sermons (Majāles-e Sab'a) Toward Wisdom Pedagogy in Adult Education

Rasool Akbari

Department of Comparative Religions and Mysticism, Ferdowsi University of Mashhad, Iran

Received: 16.05.2025; Accepted: 22.05.2025

Abstract

This article explores the pedagogical significance of Rumi's Majāles-e Sab'a (Seven Sermons) as a religious framework for meaning-making in adult education. The study positions religion as a meaning system and highlights the underutilized pedagogical potential of wisdom literature in promoting existential orientation, especially among Muslim adults in diasporic contexts. Utilizing Baumeister and Vohs's four-fold framework of meaning, including purpose, values, efficacy, and self-worth, the article offers a hermeneutical-phenomenological analysis of Rumi's First Sermon to understand his notions of meaning in life. Through a textual analysis of supplicatory monologues, moral parables, and theological reflections, the study examines how Rumi constructs a theocentric model of existential transformation grounded in longing, repentance, and divine mercy. Purpose is rendered as an eschatological and teleological orientation toward the return to God; values are framed through repentance, humility, and moral sincerity; efficacy is redefined as spiritual agency through remembrance and trust; and self-worth is shaped by sincerity and divine recognition rather than merely meritocratic or moralistic frameworks. Methodologically, the article integrates grounded theory and hermeneutical phenomenology to offer a contextual, layered reading of Rumi's homiletic discourse, viewing it as a performative site of meaning rather than a static text. In its pedagogical implications, the study proposes to approach Rumi's Sermons as a "wisdom pedagogy" that draws on Rumi's thought to support identity formation, moral resilience, and existential literacy among Muslim adult learners. It is argued that Rumi's model offers a powerful educational framework for dealing with plural, disorienting modern lifeworlds, while also raising critical questions about normativity and inclusivity in such pedagogies.

Keywords: Meaning in Life, Wisdom Pedagogy, Adult Religious Education, Hermeneutical Phenomenology.

<https://orcid.org/0000-0002-0193-4302>

E-Mail: akbari.rsl@gmail.com

How to Cite this Article:

Akbari, R. (2025). *Rumi's Conceptions of Meaning in Life: Reading the Seven Sermons (Majāles-e Sab'a) Toward Wisdom Pedagogy in Adult Education*. *Spektrum Iran*, 38 (1), 1-29.

<https://doi.org/10.22034/spektrum.2025.523971.1035>



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

Introduction: Religion as a Resource for Meaning in Life

A substantial body of academic scholarship has turned to the theme of religion's entanglements with "meaning in life" as an essential dimension of human flourishing. Across a range of disciplinary perspectives, including most prominently those of psychology, sociology, philosophy, and theology, there is a significant recognition that religion functions not merely as a set of doctrines or rituals, but as a comprehensive meaning system through which individuals and communities interpret the deepest dimensions of human existence. Studies from various disciplines converge to highlight how religion contributes to a sense of meaning in life. Psychological research shows that individuals engaged in religious practices often report greater psychological well-being, indicating a strong link between religiosity and a sense of life's meaning (Crego et al., 2020). Sociologically, meaningful social relationships – often cultivated within religious communities – provide essential support for existential exploration and identity development (Krause, 2021). Accordingly, the social dimensions of religious practice can enhance feelings of belonging and purpose, further contributing to psychological health. Meanwhile, philosophical and theological frameworks, such as those proposed by Metz (2013), examine both supernaturalist and naturalist accounts of meaning, offering deeper theoretical insight into life's significance. Religion offers a structured approach to understanding life's complexities, allowing individuals to delve into existential questions (Hales et al., 2020). These holistic insights on the systematic dynamics of religion and meaning resonate with classical theories in *Religionswissenschaft*. For instance, Ninian Smart's typology of religion identifies seven interrelated dimensions, i.e. doctrinal, mythological, ethical, ritual, experiential, social, and material, that together shape religious worldviews and experiences (Smart, 1996). Similarly, Clifford Geertz conceptualizes religion as a cultural system that provides a symbolic framework for interpreting human actions and experiences within a broader cosmic order (Geertz, 1966).

Building on these foundational insights, the existing scholarly literature has further elaborated how religion functions not only as a multidimensional cultural system, but also as a lived structure of meaning that informs personal identity, ethical orientation, and existential purpose. Religion functions as a powerful architecture for organizing human experience, integrating beliefs, goals, values, and emotions into a coherent framework that allows

individuals and communities to navigate existential realities. Far from being a mere collection of doctrines or rituals, it offers a dynamic system that interprets life's suffering, moral conflicts, aspirations, and ultimate ends (Park, 2005; Baumeister, 1991, pp. 15–16; Emmons, 1999, p. 74). What gives religion a distinctive potency is its capacity to sacralize meaning – linking the profane experience to transcendent reference points, anchoring hope, surrender, forbearance, and purpose in the face of loss, injustice, or uncertainty (Pargament et al., 2005, p. 676; Silberman, 2005, p. 644). Especially in moments of personal or collective crisis, this sacred orientation provides stability, resilience, and a sense of narrative continuity. In this way, religious systems do not simply provide content for meaning-making but shape the very structure of how meaning is perceived, pursued, and embodied (Park, 2010, p. 260).

This interpretive depth is not abstract; it is enacted and expressed through symbolic media such as language, liturgy, and ritual. According to Charles Taylor's hermeneutic insights, religion is a mode of self-interpretation that draws on expressive resources to make sense of one's being-in-the-world (Taylor, 1980, pp. 282–283). These expressions are not ancillary to belief – they are constitutive of it. They form the “background frameworks” through which meaning is apprehended, even within ostensibly secular worldviews (ibid, pp. 284–285). The act of participating in sacred stories, rituals, or shared practices does more than affirm communal identity; it enables individuals to encounter and articulate their deepest moral and existential orientations. As Park observes, meaning is often enacted as much as it is reflected upon, making religion a performative space in which meaning is lived, embodied, and transmitted (Park, 2005, pp. 295–296). Thus, religion is not simply a reflection of meaning, but a generative matrix for making sense of human life.

Empirical studies increasingly validate a significant interplay between religious meaning and psychological well-being. On this basis, meaning in life mediates the relationship between religiousness and psychological adjustment, highlighting its critical role in overall well-being. Meta-analyses confirm that religiosity and spirituality are positively associated with life satisfaction, peace, and resilience, particularly during adversity (Yaden et al., 2022, pp. 4150–4152; Park & Van Tongeren, 2023, p. 83; Peres et al., 2017, p. 1843). The role of meaning as a mediator helps explain these correlations: meaning enables people to place their suffering within a moral and often

eschatological framework, thus mitigating despair and reinforcing a sense of direction (Ivtzan et al., 2011, pp. 917–918; Park & Folkman, 1997, p. 115; Lucchetti et al., 2019, pp. x–xi). More than a cognitive schema, meaning encompasses affective and motivational layers that foster coherence, belonging, and existential clarity. Gavin Flood highlights how religious traditions function at both bio-sociological and civilizational levels, situating individuals within broader narratives of healing, hope, and transformation (Flood, 2019, pp. 2–3, 366). Even in pluralistic or secular societies, religious schemas offer a compelling matrix for meaning, capable of bridging personal vulnerability and communal continuity. An integrative model of religious meaning, therefore, must account for the complex interplay of psychological constructs, theological visions, and symbolic expression that coalesce in religious life (Park, 2010, pp. 259–261; Taylor, 1980, pp. 285–287; Paloutzian & Park, 2005, pp. 11–13).

Study Design: Meaning in Life in the Case of Rumi’s Seven Sermons

Building on such an interdisciplinary literature that approaches religion as a foundational matrix for meaning-making and existential orientation, this study argues that one such highly relevant resource to contemporary reflections on meaning in life would be the “wisdom literature” (Grossmann and Kung, 2019, p. 346) that encompasses also the intellectual and spiritual heritage of various religious traditions. This study aims to explore how Rumi’s *Majāles-e Sab’a* (The Seven Sermons), as a work of wisdom literature embedded in a religious worldview, offers a theological and existential framework for meaning in life that can enrich contemporary discourse on wisdom pedagogy and adult education. We can proceed from the premise that enduring non-canonical texts composed by or attributed to religious sages embedded in various worldview traditions offer more than historical insight, in that they continue to serve as living sources of ethical, intellectual, and spiritual wisdom. According to Baltes and Kunzmann (2004), wisdom represents an integrated body of knowledge deeply connected to understanding life’s meaning and guiding conduct, where the application of such wisdom harmonizes intellect and virtue in addressing life’s challenges. This perspective highlights how religious conceptions of meaning as especially reflected in and intricately intertwined with wisdom literature can help shape a holistic approach to wise living. Studying these

“cultural products” and the “meaning systems” (Grossmann and Kung, 2019, p. 346) they promote will enable scholars to gain insight into how societies have developed, the evolution of their values and norms, and the conditions that promote cultural transformation, including diversification and globalization. Accordingly, this study aims to explore how Rumi’s Sermons offer a framework for meaning in life that can enrich contemporary discourse on wisdom pedagogy and adult education. This can complement empirical research, especially those offered through social and psychological approaches to religious meaning, by engaging hermeneutically with wisdom traditions in religion, treating them as dynamic reservoirs of meaning capable of informing existential and intellectual inquiry today. Finally, the present article is particularly concerned with the implications of this hermeneutics of meaning for wisdom pedagogy in adult education (Yang, 2011).

The present case study for such a wisdom literature draws on the thirteenth-century scholar and mystic Jalāl al-Dīn Rūmī, hereafter referred to as Rumi – one of the greatest Muslim sages of all time, whose works continue to resonate across cultures and disciplines. While Rumi is popularly known for his ecstatic poetry and universal vision of love, this study focuses specifically on his prose writings, especially the relatively understudied *The Seven Sermons*. Delivered to his disciples and recorded by his students, these sermons offer a unique window into Rumi’s practical theology and can be approached as containing his core theological teachings on the inner structure of meaning. Unlike his poetic masterpieces – the *Mathnawī* and the *Dīvān-e Shams* – often interpreted through literary or mystical lenses, the *Majāles* presents a didactic and homiletic mode that lends itself to theological, pedagogical, and existential interpretation. In these sermons, theology, ethics, and practical psychology are inseparably intertwined, guiding listeners through narrative, prayer, metaphor, and interpretive transformation. It is a key work for understanding Rumi’s thought and offers accessible sermons in plain Persian prose aimed at a general audience. These seven sermons are concise, orally crafted, and thematically focused on core spiritual concerns. A number of central theological as well as moral themes have already been identified: moral decay and salvation, liberation from sin, the power of faith, self-sacrifice, the value of knowledge, the danger of heedlessness, and the importance of reason (Sobhani, 1986).

Recent scholarship has explored Rumi's contributions to today's educational theory, religious pedagogy, and value formation. Muizzuddin et al. (2024) examine Rumi's articulation of religious moderation for contemporary Islamic education; Mohammadi et al. (2022) engage his educational insights alongside critical theorists; Kamane et al. (2023) compare Rumi's rational educational ideas with those of John Dewey; Abd Rahim (2016) emphasizes the integrative and reflective nature of Rumi's pedagogy; and Akbari (2024) highlights Rumi's storytelling as a strategy for promoting conviviality and intercultural understanding. Furthermore, Isik and Akbari (2024) argue for revisiting classical Islamic sources, including the spiritual literature of Rumi, to enrich contemporary education and existential meaning-making. Despite such growing interest in Rumi's educational, psychological, and intercultural insights, a notable gap remains in treating his works as part of a wisdom tradition capable of addressing the existential problem of meaning in life. It sounds fair to say that existing scholarship often emphasizes Rumi's mystical poetics or ethical teachings, but rarely frames his prose as a resource for wisdom pedagogy, especially with its educational potentials within the context of adult learning and character cultivation. This study seeks to fill that gap by approaching the *Seven Sermons* as a potent resource for existential hermeneutics and spiritual-intellectual pedagogy.

In this rather understudied context to analyze Rumi's conceptions of meaning in life in a way that can contribute to wisdom pedagogy for adult education, I employ the four-part framework developed by Roy F. Baumeister and Kathleen D. Vohs (2002), identifying four fundamental "needs for meaning": purpose, values, efficacy, and self-worth. These components, drawn from empirical psychological research, serve as organizing lenses to explore Rumi's articulation of a meaningful life. Each need is treated as a heuristic for reading the text: How does Rumi present life's purpose? What values structure his moral imagination? How does he address efficacy, agency, or spiritual responsibility? How does he cultivate a sense of self-worth rooted not in ego but in the soul's divine origin and potential? This framework is used dialogically rather than imposed mechanistically; with the aim to allow for exploration of its cross-cultural resonance and theological adaptability. It can be expected that Rumi's discourse, shaped by Qur'anic exegesis, Prophetic tradition, and Sufi metaphysics, provides an alternate but overlapping grammar of meaning, rooted not merely in individual self-determination but

in ontological orientation toward God, prophetic legacy, community, and eschatological return.

Methodologically, this study employs a two-phase qualitative design that integrates grounded theory with hermeneutical phenomenology to analyze Rumi's understandings of meaning in life within the broader framework of adult learning and wisdom pedagogy. This study focuses exclusively on the First Sermon of Rumi's *Majāles-e Sab'a* as a strategic point of entry into his theology of meaning in life. The decision to limit the textual scope to the first *majles* is both methodological and hermeneutical: the First Sermon seems to function as a programmatic discourse, laying the existential, theological, and spiritual groundwork for the rest of the collection. The first phase of the study adopts grounded theory to conduct inductive, line-by-line coding of the sermon, identifying recurring themes aligned with Baumeister and Vohs's (2002) four needs for meaning. Through constant comparison and theoretical sampling, emergent conceptual categories are refined to articulate how Rumi constructs a wisdom-based approach to meaning. In the second phase, inspired by van Manen's (2016) emphasis on the lived experience of meaning, hermeneutical phenomenology is employed to interpret these categories within their existential and spiritual depth. Drawing on Annells (2006), the combination of these methodologies is justified by their shared commitment to interpretive inquiry and their complementary strengths: grounded theory allows the emergence of conceptual insights from data, while hermeneutical phenomenology facilitates deeper existential and theological interpretation. Throughout, the study is framed by an interpretivist epistemology that treats meaning as historically, relationally, and contextually produced rather than as a fixed ontological given. Rumi's sermon is approached as a performative religious text that embodies pedagogical and theological intentionality – examined through thematic hermeneutics, narrative analysis, and intertextual engagement with Islamic mystical literature. The study also draws on scholarship in the psychology of religion, adult education, and meaning-centered learning to situate Rumi's wisdom pedagogy within contemporary discourses. Ultimately, the methodological framework is designed to illuminate how classical Sufi teachings can inform meaning-making processes in adult religious education today, particularly in multicultural and diasporic contexts where the construction of resilient, reflexive faith identities is an urgent pedagogical and existential task.

Findings: Rumi's Conceptions of Purpose, Values, Efficacy, and Self-Worth

As explained earlier, in the limited scope of the present article, analyzing one single sermon in depth can allow for a more layered and context-sensitive reading of Rumi's conception of meaning, rather than a thin overview of all seven discourses. The First Sermon opens with a rich tripartite structure that reveals Rumi's profound worldview through spiritual invocation, storytelling, and linguistic reflection. The sermon begins with a deeply affective supplicatory monologue (*munājāt*), in which Rumi pleads for divine mercy, guidance, and existential healing, i.e. a performative invocation that already teaches through its form. This is followed by a vivid parable (*hekāyat*) centered on moral and theological insight with a peculiar discursive subtlety. It illustrates themes of human failure, divine justice, and the transformative potential of repentance. The sermon concludes with a powerful meditation on the phrase *Bismillāh al-Raḥmān al-Raḥīm*, where Rumi delves into the metaphysical and spiritual dimensions of naming God and the liminal experience of beginnings. For Rumi, naming God is not mere invocation but a desperate and devoted act of *panāh*, i.e. a soul's flight from the abyss of selfhood into the sole sanctuary of divine mercy, where utterance becomes refuge and remembrance becomes salvation. These three parts form a coherent spiritual pedagogy that moves from heartfelt invocation to narrative moral instruction and culminates in religious-linguistic contemplation.

The analytical framework developed by Baumeister and Vohs (2002, pp. 610-611) identifies four fundamental psychological "needs for meaning": purpose, values, efficacy, and self-worth. These needs function as motivational structures through which individuals make sense of their lives. *Purpose* refers to the human tendency to view present circumstances in light of future-directed goals or states of anticipated fulfillment, such as spiritual salvation or inner peace. *Values* offer a moral compass by which individuals evaluate what is right or wrong, grounding their actions in justifiable ethical principles and mitigating feelings of guilt or moral disorientation. *Efficacy* concerns the individual's sense of agency, i.e. the belief that one's actions matter and can influence outcomes, thereby reinforcing the coherence between intention and consequence. Finally, *self-worth* encompasses the individual's need to feel worthy, lovable, or significant, either through personal integrity or social belonging. According to Baumeister and Vohs, a life that satisfies all four needs is more likely to be experienced as meaningful,

while a deficiency in one or more dimensions can lead to existential dissatisfaction. This fourfold framework serves here as a lens to structure and present the rich array of themes embedded in Rumi's First Sermon.

Building on the above-mentioned framework, I have developed the following table to categorize the key themes extractable from the First Sermon:¹

Purpose	Values	Efficacy	Self-Worth
purification	justice	spiritual power of divine invocation	a sinner's despair and hope
unification	accountability	defeat of tyrants through small creatures	divine acceptance despite sin
revival	mystical love	prophetic action as effective example	God's call to the overwhelmed
repentance	self-transcendence	return and choice	Noah's grief as compassion
return	sincerity	prayer and supplication as acts	affirmation of tearful seeking
migration	integrity	moral vigilance against inner foes	dignity through alignment with God
resurrection	true friendship	transformative language use	true nobility through self-annihilation
devotion	inner purity	self-awareness of sin	healing the spiritually blind
letting go of self	surrender	overcoming shame through divine grace	love as sign of soul's worthiness
the Divine	God-centeredness		sincere longing as proof of divine care

Using the four-part psychological framework proposed by Baumeister and Vohs, comprising purpose, values, efficacy, and self-worth, this study interpreted Rumi's discourse as a dynamic matrix of existential meaning. The findings reveal a deeply theocentric and relational worldview, in which human life is understood as a sacred journey toward God, guided not merely

. This study is based on the Persian edition of Rumi's *Majāles-e Sab'a* edited by Tofiq 1 Sobhani (1986), which serves as the primary source for all textual references. All translations from Arabic and Persian texts are my own; in the case of Qur'anic passages, I consulted multiple existing English translations and rendered them in a form adapted to the context and interpretive aims of this study.

by law or doctrine but by love, remembrance, and inner transformation. Rumi's conception of meaning is not abstract or speculative; it is intensely practical and pedagogical. The human being is portrayed as a spiritual traveler, at once fragile and exalted, capable of falling into despair but with the possibility of rising again through repentance. Far from endorsing a static or purely hierarchical and moralistic model, Rumi offers a profoundly transformative vision of life: one rooted in the divine call to remembrance, the soul's yearning to return to its divine source, and the intimate possibilities of renewal even in the aftermath of profound failure. In this vision, meaning in life is not something to be achieved or possessed; it is something to be unfolded, reawakened, and continually received in a relationship with the Divine. What follows is a thematic overview of how Rumi articulates this vision across the four core dimensions of meaning in life: purpose, values, efficacy, and self-worth.

1. Purpose

Majles-e Avval addresses the need for meaning as "purpose", which centers on how present actions draw meaning from their connection to future goals or fulfillments. Rumi's approach is to weave present human experiences into a larger eschatological and spiritual trajectory. This need is expressed throughout the sermon in two major forms. First, in terms of objective goals, Rumi presents the soul's path as a teleological movement toward divine mercy, purification, unity (*Tawhīd*), and God as the final destination. This emphasizes in a more theological tone that earthly struggle, all the human successes and failures, and the repentance from sin are not ends in themselves but steps toward a divinely promised state and status. Similarly, motifs like reviving meaning through Sunnah and God-centered beginning for all acts highlight how good human conduct for Rumi gains its weight from alignment with a future-oriented sacred order. Second, Rumi introduces his notion of subjective fulfillments, i.e. experiences of personal satisfaction and well-being that are derived from activities or achievements deemed valuable by an individual's own perspective. Such subjective experience of fulfillment for Rumi would encompass intimations of spiritual satisfaction and wholeness – embodied for instance through the allegory of the lonely drop that signifies the soul's migration to the Divine, and letting go of self for eternal significance, where the yearning for union with the Divine is both a longing and an anticipated completion. In this context, the

narratives that characterize the devotion to the Divine Name by Noah and other and the story of Prophet Muhammad's martyred uncle Ḥamza who embraced death on the battlefield as a path to true life, collectively signify their surrender to the sacred Truth beyond mundane appearances. These narratives underscore that life acquires meaning not merely through doctrinal obedience but through existential orientation toward ultimate reunion and transcendence. Altogether, these themes demonstrate how Rumi mobilizes both goal-oriented striving and fulfillment-based longing to respond to the human need for purpose.

For Rumi, the soul's ultimate goal is not worldly accomplishment but *rujū'* *ilā Allāh*, a return to God, anchored in longing, repentance, remembrance, and moral transformation. The opening *munājāt* sets the theological tone: "Let the wine of divine unity be tasted by the souls of those who long for You"² asserting that longing itself is a marker of the soul's orientation toward its source. This yearning is further framed as a response to divine mercy: "O King and Sovereign, extinguish the fires of our greed with the water of Your mercy,"³ implying that worldly desire distracts the soul from its telos. The central metaphor of the sermon, i.e. the lone drop striving toward the sea, expresses this purpose with clarity: "A lone drop, left behind, rolls forward without help from flood or companion, out of yearning for the sea."⁴ Even in weakness, the soul is animated by divine attraction, not by self-sufficiency. This yearning is further emphasized in an intertextual reference to the divine trust (*amānah*) from the Qur'an (33: 72) when Rumi echoes: "We offered the trust to the heavens, the earth, and the mountains ..."⁵ and the soul responds: "I am weak, frail, helpless ... but when the echo of Your grace - *We have dignified the children of Adam* - reached my soul's ear, I was no longer weak, nor frail."⁶ Here, Rumi is again making an intertextual reference to the Qur'an (17: 70) to highlight that the very awareness of divine calling reshapes the soul's purpose from fragile retreat to bold movement. The soul's journey is initiated by grace and animated by remembrance. Moreover, in the parable

2. جان مشتاقان را شراب وحدت بچشان

3. ملکا و پادشاهها، آتشهای حرص ما را به آب رحمت خویش بنشان

4. قطره تنها مانده... از شوق دریا، بار بی مدد سیل و یار، غلطان شود

5. انا عرضنا الامانة على السموات و الارض و الجبال

6. ضعیفم، نحیفم، بیچاره‌ام ... اما چون آثار عنایت کرّما بنی آدم به گوش جانم رسید، نه ضعیفم، نه نحیفم

of the butcher and the vulture,⁷ the theme of purpose is expressed through the metaphor of moral accountability and return. The butcher, after realizing that his spiritual “ledger” includes a debt to a carrion bird (i.e., a being outside moral accounting), is thrown into existential confusion. His apprentice asks: “Master! I wrote down what you had over the bird. But what shall I write of what the bird has over you?”⁸ signaling that every deed carries eternal implications. This rhetorical question captures Rumi’s critique of purpose divorced from a divine orientation. Even worldly trade becomes meaningless if not conducted with moral awareness. Finally, in his exposition of *Bismillāh*, i.e. In the Name of God, Rumi declares: “Every act whose beginning is not with Your blessed Name remains incomplete and fruitless”⁹ highlighting that only actions grounded in divine invocation are connected to their true end. In Rumi’s theistic view of meaning, naming God as an act of *panāh* reflects a profound sense of purpose. This act of invocation reflects a purposeful reorientation of the self toward its divine origin that embodies the soul’s existential telos: to seek, find, and dwell in the presence of the One. Rumi teaches that divine prophets, unlike tyrants like Pharaoh and Nimrod, act not to glorify themselves, but as Rumi writes, “They were concerned only with bringing the people into the service of this Name.”¹⁰ Thus, even greatness becomes meaningful only when it serves a transcendent aim. Purpose in life, Rumi insists, is not to build legacies but to sanctify one’s life by aligning every intention with divine presence. Therefore, Rumi envisions human purpose not as a project of self-realization or worldly success, but as an unfolding return to the Divine, i.e. a return enacted through longing, repentance, remembrance, and moral awareness.

2. Values

Rumi’s Sermon One offers a richly layered ethical framework that anchors the soul’s journey in enduring spiritual principles. Rumi’s structure for meaning as such is rooted in a constellation of lived values that guide not

7. According to Rumi’s narration, a butcher gives meat on credit, keeping record of each debtor. One day, a vulture swoops down and steals a piece of meat. The butcher tells his scribe, “Write that we have four ounces due from the carrion-eater.” Later, from a subtle but piercing hint from his scribe, the butcher realizes the absurdity of this calculation and investigations. Overwhelmed by this moral confusion, he despairs.

8. استاد! آنچه تراست پیش مرغ نوشتم ... آنچه مرغ را پیش توست، چند نویسم؟

9. هر کاری که آغاز آن به نام مبارک تو نبود، آن کار ناقص و ابتر بماند

10. در بند آن بودند تا خلق را به خدمت این نام کشند

only ethical choices but the existential trajectory of the seeker's return to God. Central among these is hope in divine mercy, which Rumi presents not as sentimental optimism but as an ontological antidote to despair. The sermon constructs a landscape of values that not only distinguish right from wrong but also shape the inward motivations behind outward conduct. Justice and accountability are foregrounded through Rumi's critique of the moral collapse and spiritual devaluation of the ummah arose from negligence, pride, and indulgence in sin, which obscure her inner light and nullify the value of her deeds. In addition, the parable of the butcher and the vulture demonstrates how every seemingly trivial human act is exposed as a matter of cosmic debt. The text's emphasis on mystical love and self-transcendence, where longing and surrender replace egoistic striving, repositions virtue not as mere conformity to religious law but as an alignment with divine intimacy. Recurrent calls for sincerity and integrity situate moral worth in intentions rather than appearances, contrasting prophetic humility with tyrannical pride of Pharaoh and Nimrod. Rumi also celebrates true friendship as a spiritually anchored loyalty that outlasts opportunistic alliances, and he elevates inner purity and surrender as prerequisites for genuine God-centered living. Together, these themes construct a moral architecture in which ethical action is not reactive but ontologically grounded in divine proximity. In this way, Rumi offers more than moral instruction; he proposes an existential reorientation that enables the soul to live rightly by seeing rightly.

In this First Sermon, Rumi's notion of meaning as value in life emerges as a dynamic ethical system rooted in the transformative mercy of God. The sermon's opening with a prayer for the extinguishing of greed not only links moral purification to divine grace, but also highlights the value based on the Qur'anic imperative (39: 53) that hope in God's mercy is upheld even amid despair: "Do not despair of the mercy of Allah."¹¹ This shapes two layers of intertextuality where a tradition from the Prophet is also cited by Rumi that underscores the value of adhering to the Prophetic path amidst corruption.¹² The tale of the butcher and the vulture illustrates moral accountability and divine justice, dramatizing the ethical tension between action and

11. لا تَقْنَطُوا مِنْ رَحْمَةِ اللَّهِ

12. أَلَا مَنْ تَمَسَّكَ بِسُنَّتِي عِنْدَ فِسَادِ أُمَّتِي

his progeny, surely He will not accept mine."²⁰ Rumi stages this as a moment of spiritual paralysis when guilt transforms into hopelessness and distances the soul from mercy. Yet just then, the divine voice resounds with compassion: "O My servants! O you whose harvests are burned—do not despair of My infinite mercy!"²¹ This narrative dramatizes the Qur'anic promise "Do not despair of the mercy of God" as an ethical imperative, not merely a theological claim. In Rumi's theology, hope (*rajā'*) becomes the very ground of repentance (*tawbah*), which he defines not as self-loathing, but as transformation and reorientation toward the Real. The sincerity of Wahshī's anguish becomes its own plea, turning guilt into a cry for grace. The soul's yearning is itself a proof of life: "Hear the dawn-sighs of the path-burned lovers."²² In this way, Rumi reframes repentance as a value of vitality rather than failure, a sacred movement through sorrow toward divine nearness. The lesson is clear: no sin, however great, can rival the ocean of mercy; for it is the burning of remorse that opens the gate of return. Such values as hope, repentance, humility, sincerity, and spiritual vigilance tend to coalesce into a vision of ethical life that is animated by divine presence and the continual return to the divine source of meaning.

3. Efficacy

Rumi's vision of efficacy in *Majles-e Avval* centers on the believer's spiritual agency in a world where divine sovereignty and human action are intertwined. Efficacy here is not conceived as power in a worldly or mechanistic sense, but rather as the capacity of the soul to act meaningfully through her alignment with the Divine, especially in moments of crisis, temptation, or despair. Rumi affirms that even small, seemingly powerless beings, like a single drop of water or a lone seeker, can enact profound spiritual movement if they trust in divine support. Invocation and remembrance, prayer, and repentance are shown to possess a real transformative force. Prophetic tradition, moral vigilance, and religious language itself become tools for shaping the self in alignment with transcendent reality. Ultimately, Rumi weaves together the themes of return and divine grace, showing that recognizing one's sin, feeling shame, and

20. اگر ابلیس لعین را با همه ذریتش توبه قبول است، مرا باری قبول نخواهد شد.
21. ای بندگان من! ای بندگان سوخته خرمن من!... نوید مشوید از رحمت بی‌نهایت
22. آه سحرگاه سوختگان راه را به سمع قبول و عاطفت استماع کن

calling on God are not signs of weakness, but channels through which one regains existential efficacy and reenters the moral and spiritual order. Therefore, if we draw on Rumi to interpret meaning as embodied in the human experience of efficacy, it can be said that meaning is not found necessarily in material mastery or physical control, but in the soul's capacity to act, however humbly, through alignment with the Divine, such that prayer, repentance, and even failure become sites of agency where human fragility is transfigured into transformative participation in the sacred.

This layered notion of spiritual efficacy can emerge vividly in the following examples leveraged from sermon. In the *munājāt*, Rumi opens with a plea for transformation through divine invocation to "extinguish the fires of our greed with the water of Your mercy," which in turn highlights the performative power of supplication. In Rumi's view, the act of invocation, though arising from a place of human weakness, is itself an endorsement of human agency as a purposeful surrender that activates divine response. Likewise, the parable of the drop portrays a fragile and resourceless being "without companion and without helper, placing trust in the Compeller, the Lord and Sustainer"²³ that nevertheless traverses deserts out of yearning, demonstrating how trust in the Divine transforms vulnerability into motion and helplessness into purposeful striving. In another example of Rumi's vision for meaning as efficacy, the Prophet's example becomes a living model of empowered action amid moral collapse. The expression, "except for those who cling to the Sunnah during the corruption of my community,"²⁴ is not mere preservation but an efficacious form of resistance; an active, resilient stance where fidelity to divine guidance becomes a transformative force against disorder and despair. Similarly, the rhetorical question posed by the apprentice in the butcher's tale underscores a moment of moral self-awareness, where even absurd actions are exposed to spiritual accounting. In Rumi's framework of meaning as efficacy, this question illustrates how awareness of divine judgment activates ethical agency, transforming trivial acts into spiritually consequential decisions.

Moreover, in a striking narrative, Rumi recounts how Prophet Muhammad's utterance of *Bismillāh al-Raḥmān al-Raḥīm* ("In the Name of

23. بی‌پیار و بی‌پیشکار، توکل کرده بر جبار پروردگار

24. الا من تمسک بسنتی عند فساد امتی

God, the Compassionate, the Merciful") unleashes divine efficacy: first when stones in the infidel Abu Jahl's hand proclaim the *shahada* i.e. Testimony of Faith; and later when, upon the Prophet's invocation of the Name and the spreading of his fingers, the moon miraculously splits in two. These events are framed not as displays of arbitrary power or of magic but as responses to spiritual provocation and moral testing, illustrating how divine agency flows through the Prophet's embodied faith and verbal invocation. In Rumi's notion of efficacy, the *basmala* becomes more than a formulaic phrase and reflects his spiritual language as a locus of divine force. It is a conduit of sacred power, activating transformation in nature, disclosing truth, and prompting sincere belief, while simultaneously exposing the limits of obstinate disbelief and the self-destructive misuse of human agency, as embodied by Abu Jahl's repeated denials. Still, in the story of Wahshī, Rumi shows how shame can be overcome through divine grace, transforming a murderer into a redeemed servant through the healing voice of the Qur'an, "Do not despair of the mercy of God." Here, efficacy lies not in denying one's brokenness but in answering the divine call to return: an act of inner agency wherein despair gives way to hope, and guilt becomes the very ground of transformation. Rumi thus redefines spiritual power as the capacity to respond to grace, even from the lowest depths of moral failure.

4. Self-Worth

Rumi's vision of self-worth affirms that human significance is not earned through perfection or status, but discovered through vulnerability, longing, and divine recognition. In his theology of meaning, self-worth is not self-generated; it arises through being seen, heard, and received by the Divine even at the point of despair. The sinner's cry, the seeker's tears, and the broken spirit are not dismissed as signs of failure but elevated as signs of sincerity. Rumi reframes weakness not as a deficiency to be corrected, but as a sacred threshold through which divine compassion enters. When one aligns with God through repentance, prayer, or surrender, dignity is restored, not through egoic affirmation, but through the grace of being claimed and loved by the Source. The worth of the self, in this paradigm, is neither conditional nor competitive; it is relational, unfolding in the dialogical encounter between the soul and the Divine.

Rumi's interpretation of self-worth in *Majles-e Awwal* is a redemptive vision of the human soul's dignity that begins not with human accomplishment but with divine election, not with worldly honor but with inner alignment to the sacred. In other words, he reframes human self-worth not as something intrinsic to the ego, but as a divinely conferred dignity grounded in cosmic responsibility and grace. The drop – a frail, voiceless, and terrified – gains purpose and strength not by denying its fragility, but by awakening to the echo of divine favor: *"We offered the Trust to the heavens and the earth and the mountains... but man bore it"* (The Qur'an, 33: 72). Meaning, for Rumi, emerges when the soul ceases to measure itself by its own weakness and instead listens to the Divine call of worth and dignity, discovering that true self-worth lies in becoming the site where divine trust, love, and speech unfold. The sermon reads, "I am weak, frail, and destitute – but when the echo of the divine favor, 'We have honored the children of Adam' (The Qur'an, 17:70), reached the ear of my soul, I was no longer weak, nor frail, nor destitute – I became a redeemer {an agent of solution} for the world."²⁵ In a noticeable literary expression, Rumi adds, "Grant me a heart, and see the courage within; Call me your fox, and behold, I am your lion."²⁶ As such, the weak are made strong not by self-assertion but by divine regard and self-transcendence.

But Rumi also unveils the fragility of this worth when misdirected. The example of tyrants like Pharaoh and Nimrod illustrate how self-worth tethered to ego or recognition collapses into disgrace: "They sought good reputation, but became infamous throughout the world. They desired greatness and reverence in people's hearts, but became more despicable and disgraced than flies and gnats."²⁷ In contrast, true dignity lies in spiritual self-effacement: "If you seek your own name, then let go of your name and take hold of this Name. And if you desire your own dignity, preserve the dignity of this Name – forget your own name and remember this Name."²⁸ The

25. ضعیفم، نحیفم، بیچاره‌ام، اما چون آثار عنایت «کرمنا بنی آدم» به گوش جانم رسید، نه ضعیفم، نه نحیفم نه بیچاره‌ام، چارمگر جهانم

26. تو مرا دل ده و دلیری بین - رُوبه خویش خوان و شیری بین

27. نیکنامی خواستند، بدنام عالم شدند. در دلها عظمت و حرمت خواستند، از پشه و مگس حقیرتر و ننگین‌تر شدند

28. اگر نام خود را میخواهید، نام خود را بهلید، این نام را بگیرد و اگر حرمت خود میخواهید، حرمت این نام را نگاه دارید و نام خود را فراموش کنید و این نام را یاد دارید

prophets began every deed by taking refuge in God's Name, enshrining it in their hearts and sacrificing their wealth for its sake; they cared not for public approval, whether praised or blamed, but strove only to guide people into the service and protection of that sacred Name.²⁹ Their concern was not to preserve their own names among people, but to magnify God's Name, knowing that "whoever sought their own name lost it, but whoever lost their name in this Name found everlasting honor."³⁰ In a deeply moving episode, Rumi dramatizes the meaning of self-worth not as something earned through merit, reputation, or worldly redemption, but as something received through radical hope in divine mercy. Wahshī, the killer of Ḥamza, sinks into utter despair, believing that no amount of sorrow or repentance could ever restore his worth. Wahshī laments, "Even if I were given the lifespan of Noah... I do not believe that this sin of mine could ever be accepted in repentance."³¹ But this voice is met, not with condemnation, but with the tender address of the Divine: "O My servants, you whose harvests are scorched ... do not despair of My infinite mercy."³² Rumi shows that even such a ruined soul can be touched by the divine promise of forgiveness. The transformation is not moralistic but ontological: divine mercy restores not only Wahshī's status, but his very selfhood: "His disbelief turned entirely into faith."³³ Rumi's metaphors deepen this vision: the soul, though merely a drop, is dignified by its longing for the sea, "It is a longing born of the influence of the endless ocean of grace."³⁴ And even grief becomes sanctified as a sign of nearness to God, as in Noah's parable he embeds the supplication to the Lord: "Hear the dawn sighs of the path-burnt lovers with the ear of acceptance and compassion."³⁵ In Rumi's thought, longing, tears, and repentance are not signs of failure but of divine intimacy; they are the soul remembering its true name.

In an allegorical narration, Rumi tells of a light-skinned person from the lands of Rum or Turk who, in childhood, was taken captive and brought to

29. در بند قبول خلق نبودند که خلق ایشان را بد گویند، یا نیک گویند؛ در بند آن بودند تا خلق را به خدمت این

نام کشند و در پناه این نام کشند

30. هر که نام خود جست، نام خود را گم کرد و هر که نام خود را در این نام گم کرد، نیکنامی یافت تا ابد

31. اگر مرا عمر نوح باشد... گمان ندارم که این گناه من هرگز توبه پذیرد

32. ای بندگان سوخته خرم من... نومید مشوید از رحمت بی‌نهایت

33. کفرش همه ایمان شد

34. شوقی است از تأثیر عنایت دریای بی‌پایان

35. آه سحرگاه سوختگان راه را به سمع قبول و عاطفت استماع کن

the land of the dark-skinned Zangis (Africans). There, to avoid being shunned, he smeared his face with blackness to blend in. Yet whenever he saw a mirror, he noticed a patch of white beneath the black and remembered his true origin. Rumi uses this as a metaphor for the soul: though exiled in the land of the ego and worldly pleasures, and stained with the colors of desire, it still belongs to the realm of divine light – and must not forget its true self. To forget one’s worth is to smear one’s face³⁶ for worldly acceptance; but to remember it is to rediscover the original light that never left. Self-worth, then, is not a possession, but a resonance with the voice that calls even the most scorched back into belonging.

Discussion

In recent decades, adult education has undergone a paradigmatic shift toward more holistic, dialogical, and transformative pedagogies, especially in multicultural and diasporic settings. Within this context, the pursuit of meaning has emerged as a foundational dimension of adult learning (Merriam & Heuer, 1996; Rossiter, 1999). It was premised in the present study that Rumi’s *Sermons* offer a compelling wisdom tradition framework that can resonate deeply with contemporary explorations of meaning-making, identity transformation, and spiritual agency in adult education. It was proposed that Rumi’s interpretation of meaning in life – narrated through poetic parables, Qur’anic allusions, and affective invocations – can inform a distinctive form of “wisdom pedagogy” grounded in relational selfhood, ethical responsiveness, and dialogical self-transcendence. This approach is not only compatible with, but also enriching for, current educational theories variously emphasizing cosmopolitanism (Coryell et al., 2018), transculturalism (Jurkova & Guo, 2018), diaculturalist pedagogy (Entigar, 2017), and ontological becoming (Jakubik, 2023 and 2025). Rumi’s hermeneutics of meaning in life, when read through the lens of adult learning, invites pedagogical practices that cultivate self-knowledge, moral imagination, and a dynamic relationship to divine reality. These are all crucial capacities for Muslim adults who are situated in societies where they experience plural, often disorienting, diasporic life-worlds.

36. سیاهی‌پی در روی خود می‌مالید

Wisdom pedagogy, as recently theorized (Jakubik, 2024; Kallio et al., 2024), positions the learner not merely as a recipient of information but as a meaning-seeking, ethically situated, spiritually yearning subject. Rumi's First Sermon, with its performative invocation, transformative parable, and linguistic reflection, provides a rich textual site where such subjectivity is both formed and expressed. The poetics of Rumi's theology echoes contemporary understandings of education as a "technology of the self" (Tennant, 1998) and a narrative journey of "restorying" (Rossiter, 1999) toward wholeness and purpose. The discussion that follows here can be relevant to the existing literature on psychological models of transformative learning (Dirkx, 1998; Kroth & Boverie, 2000), the existential quest for meaning (Baumeister, 1991; Park & Folkman, 1997), and theological reflections on spiritual pedagogy (Flood, 2019; Park & Paloutzian, 2005), with the aim to situate Rumi's work as a wisdom resource for Muslim adult learners in diaspora. In doing so, it also aligns with social justice-oriented approaches to adult education (Lange, 2023; Mikulec, 2025) that resist top-down, deficit-based models, and instead affirm the learner's lived experience, cultural hybridity, and spiritual interiority as central to the pedagogical process.

Drawing from the findings, we can articulate the implications for wisdom pedagogy in adult education, particularly for Muslim adults in diaspora settings. The fourfold architecture of meaning that emerges from Rumi's sermon suggests a robust model for structuring adult education around existential, spiritual, and theological growth. In diaspora contexts, where Muslim adults often experience dislocation, moral pluralism, and identity tensions, Rumi's vision provides a multidimensional pedagogical strategy that emphasizes interior formation, ethical resilience, and transformative agency.

1. Purpose as teleological orientation and eschatological literacy

Purpose, in Rumi's theology of meaning, is not merely a functional aim but a deeply teleological and eschatological orientation, where the soul's journey is framed as a movement toward divine proximity and ultimate reunion with the Beloved. His sermons call upon listeners to transcend mundane preoccupations and instead anchor their existential striving in a cosmically significant purpose: to awaken the heart's longing and realign one's life

toward the eternal. This theocentric teleology has powerful implications for adult education in diasporic contexts, especially for Muslim learners negotiating the tensions of secular-materialistic norms, cultural dislocation, and identity fragmentation. For such learners, Rumi's discourse offers a counter-narrative that re-sacralizes life, situating present hardships within a broader metaphysical horizon. Pedagogically, especially for Religious Education today, this calls for cultivating eschatological literacy as a pedagogy that trains the moral imagination to perceive the divine arc behind life's seemingly disjointed events. By integrating contemplative, dialogical, and narrative practices that evoke sacred yearning and interpretive depth, adult education can facilitate purposeful engagement rooted not only in self-actualization, but in what Rumi sees as the soul's primordial covenant and final return. Such a pedagogical approach encourages learners to reinterpret suffering and success alike within the grammar of divine love and ultimate accountability, thereby transforming education into a site of spiritual orientation and ethical empowerment.

2. Values as ethical compass and moral emplacement

The question of values within the framework of adult education, particularly for learners situated in culturally plural and diasporic contexts, emerges as a pivotal site of pedagogical negotiation. Rumi's articulation of values, centered on repentance, humility, sincerity, and divine mercy, provides a rich moral framework that resists both the rigidity of legalistic moralism and the vacuity of secular ethical relativism. In the context of value dissonance often experienced by Muslim adult learners positioned between inherited religious traditions and dominant sociocultural norms, Rumi's sermons function as a form of moral emplacement, i.e. a re-situating of the self within a spiritually anchored yet dialogically open ethical horizon. Drawing from the discourse of critical pedagogy and emancipatory ethics in adult learning (Lange, 2023; Entigar, 2017), a wisdom pedagogy informed by Rumi as such involves cultivating what might be termed "ethical reflexivity." This can embody the capacity to discern, inhabit, and reinterpret moral commitments through both theological and experiential registers. Such pedagogy necessitates a dialectical engagement with tradition, where ethical values are not simply transmitted but are re-appropriated through lived inquiry and dialogical encounter. In this respect, narrative ethics becomes a vital pedagogical strategy that, by drawing on Qur'anic exemplars, prophetic traditions, and

the learners' autobiographical moral landscapes, has the potential to promote critical moral imagination and embodied ethical discernment. Educators, therefore, play a formative role in this framework not as arbiters of normativity but as facilitators of moral becoming, guiding learners to anchor their ethical compass in traditions of divine compassion while also negotiating the complex moral geographies of diasporic life.

3. Efficacy as spiritual agency and participatory praxis

In adult education discourse, particularly within emancipatory and transformative learning paradigms, the notion of efficacy is often tied to concepts of empowerment, critical consciousness, and agency. Rumi, however, seems to have offered a reconfiguration of efficacy that challenges dominant Western notions of autonomy and mastery. In his theistic hermeneutics of meaning, efficacy is reframed not as the assertion of control over circumstances, but as spiritually attuned responsiveness. This entails in Rumi's view a relational ontology of servanthood to God but still participatory praxis rooted in trust and active surrender to Divine initiative. For Muslim adult learners who often find themselves in positions of social marginality, cultural displacement, or institutional exclusion in diasporic settings, Rumi's vision presents a radical redefinition of agency: not as domination or resistance alone, but as co-creative participation in a divinely infused moral cosmos. In the vocabulary of adult education, this can align with notions of "transformative praxis" (Freire, 1994) and "critical hope" (Schwittay, 2025), yet it adds a distinct theological dimension by foregrounding spiritual mindfulness as a core competency. Pedagogically, this requires learning environments that cultivate spiritual agency through embodied practices such as contemplative reflection, ritual literacy, ethical action, and collective discernment. Drawing on prophetic models of engagement and resistance, Muslim educators can guide learners to enact faith as lived praxis, where learning is not only cognitive or discursive, but performative and world-engaging. This repositioning of efficacy within a spiritually resonant framework allows for the reclamation of human agency as both inner transformation and outward responsiveness. Thus, learners are supported in cultivating forms of action that are guided not only by strategic intent but also by a deep attunement to divine orientation and a heightened sense of moral responsibility.

4. Self-worth as divine recognition and ontological nobility

In the landscape of adult education, particularly within identity-affirming and healing-centered pedagogies, the issue of self-worth emerges as a critical domain of both psychological resilience and existential affirmation. Rumi's hermeneutics of meaning offers a countercultural vision of self-worth; one that simultaneously challenges, at both ends of the spectrum, the meritocratic logic of neoliberalism and the shame-based moralism that can dominate certain religious discourses. In his view, human dignity is not contingent upon achievement, status, or even moral perfection, but is ontologically rooted in divine recognition and sustained through spiritual remembrance and individual intimacy with the Divine. This reframing can be especially transformative for Muslim adults in diaspora, who frequently confront the dehumanizing effects of Islamophobia, racialization, and cultural alienation. Rumi's vision offers a restorative theological anthropology in which the human being is seen as a carrier of Divine breath, akin to the Judeo-Christian concept of *Imago Dei*, and as the entrusted bearer the moral-spiritual responsibility that signifies human nobility rather than burden. Within the context of adult education, this calls for pedagogical approaches that integrate spiritual affirmation, trauma-informed practices, and what might be termed a "theology of selfhood" as a framework that affirms human worth as divinely inscribed and irreducible to external valuations. Educators can draw on narrative reconstruction, communal witnessing, and reflective theological engagement to support learners in reclaiming a sacred sense of self, one grounded not in egoic inflation but in ontological worthiness. Such pedagogical strategies do not merely build self-esteem; they cultivate what might be called "existential esteem" as a deep, relational awareness of being seen, known, and dignified by the Divine, even in the midst of marginality and fragmentation.

Concluding Remarks

This study sought to investigate the pedagogical potentials of Rumi's First Sermon in the *Majāles-e Sab'a* by uncovering its resources of wisdom literature for contemporary settings adult learning. I have attempted to translate Rumi's language of longing, repentance, divine mercy, and moral clarity into curricular practices that cultivate existential self-reflection and spiritual resilience. Educators can implement dialogical inquiry around

concepts like *purpose as return with a divine orientation* and *self-worth through humility and sincerity*, with the aim to invite learners to reframe their lived experiences within a spiritual narrative of meaning in life. For example, reflective storytelling and contemplative reading of sacred texts can serve as praxis to explore themes such as moral struggle, eschatological hope, and the theology of trust. Rumi's framework invites learners to engage not only intellectually but also spiritually and bridge the interior formation of the soul with ethical imagination and relational selfhood. This creates a spiritually generative pedagogy where adult learners are not merely acquiring knowledge but re-storying their lives within the metaphysics of divine love, moral renewal, and eschatological accountability. In plural and disorienting diasporic spaces, such wisdom pedagogy can help learners cultivate what might be called *eschatological or teleological literacy* as a vision of life anchored in divine purpose and oriented toward ultimate return.

While Rumi's framework offers a helpful pedagogical promise, its application can raise critical challenges from the standpoint of educational philosophy and ethics. A primary tension might lie in reconciling the theological normativity of Rumi's discourse with pluralist principles in contemporary education. Rumi's theocentric hermeneutics of meaning in life presumes a worldview structured around divine justice, mercy, and return which can raise ethical questions about inclusivity and epistemological openness in multicultural classrooms. Can such a model remain dialogically open, or does it risk re-inscribing a particular metaphysical vision as normative or hegemonic? Furthermore, from a philosophical perspective, translating mystical language into pedagogical form demands careful negotiation of interpretive authority. For instance, educators must avoid moralizing or romanticizing suffering through selective readings of repentance and despair, and instead consistently promote critical, context-aware engagement. Another challenge pertains to the ethics of emotional and spiritual formation: how does one responsibly facilitate experiences of vulnerability, grief, and longing without overstepping the psychological or pastoral boundaries of education? These dilemmas point to the need for pedagogical frameworks in Religious Education that are both theologically rooted and hermeneutically reflexive, i.e. honoring the depth of Rumi's insights while maintaining ethical attentiveness to learners' diverse spiritual, cultural, and psychological horizons.

Bibliography

- Abd Rahim, S. N. F. (2016). Pedagogical approaches in the light of Rumi: From reflections to integrations. *IIUM Journal of Educational Studies*, 4(1), 100–119. DOI: <https://doi.org/10.31436/ijes.v4i1.101>
- Akbari, R. (2024). Storytelling for conviviality in Islamic religious education: The case of Rūmī's 'Jackal who pretended to be a peacock'. In T. Işık (Ed.), *Islamisch-ästhetische Bildung* (pp. 219–236). Ergon-Verlag. <https://doi.org/10.5771/9783987401428-219>
- Annels, M. (2006). Triangulation of qualitative approaches: Hermeneutical phenomenology and grounded theory. *Journal of Advanced Nursing*, 56(1), 55–61. <https://doi.org/10.1111/j.1365-2648.2006.03979.x>
- Baltes, P., & Kunzmann, U. (2004). The two faces of wisdom: Wisdom as a general theory of knowledge and judgment about excellence in mind and virtue vs. wisdom as everyday realization in people and products. *Human Development*, 47, 290–299. <https://doi.org/10.1159/000079156>
- Baumeister, R. F. (1991). *Meanings of life*. Guilford Press. ISBN 9780898625318
- Baumeister, R. F., & Vohs, K. D. (2002). The pursuit of meaningfulness in life. In C. R. Snyder & S. J. Lopez (Eds.), *Handbook of positive psychology* (pp. 608–618). Oxford University Press. ISBN 0-19-513533-4
- Coryell, J. E., Sehin, O., & Peña, C. (2018). Adult Education Through a Cosmopolitanism Lens: A Review of the Research Literature. *Adult Education Quarterly*, 68(3), 179–196. <https://doi.org/10.1177/0741713618761092>
- Crego, A., Yela, J. R., Gómez-Martínez, M. Á., & Karim, A. A. (2020). The contribution of meaningfulness and mindfulness to psychological well-being and mental health: A structural equation model. *Journal of Happiness Studies*, 21(8), 2827–2850. <https://doi.org/10.1007/s10902-019-00201-y>
- Dirkx, J. M. (1998). Nurturing soul in adult learning. In J. Mezirow & E. W. Taylor (Eds.), *Transformative learning in practice: Insights from community, workplace, and higher education* (pp. 63–71). San Francisco: Jossey-Bass.
- Emmons, R. A. (1999). *The psychology of ultimate concerns: Motivation and spirituality in personality*. Guilford Press. ISBN 9781572309357
- Entigar, K. E. (2017). The limits of pedagogy: diaculturalist pedagogy as paradigm shift in the education of adult immigrants. *Pedagogy, Culture & Society*, 25(3), 347–356. <https://doi.org/10.1080/14681366.2016.1263678>
- Flood, G. (2019). *Religion and the philosophy of life*. Oxford University Press. ISBN: 9780198836124

- Freire, P. (1994). *Pedagogy of hope: Reliving pedagogy of the oppressed*. Continuum.
- Geertz, C. (1966). Religion as a cultural system. In M. Banton (Ed.), *Anthropological approaches to the study of religion* (pp. 1–46). Tavistock.
- Grossmann, I., & Kung, F. Y. H. (2019). Wisdom and culture. In *Handbook of cultural psychology* (2nd ed., pp. 343–364). ISBN 9781462536238
- Hales, A. H., Wesselmann, E. D., & Williams, K. D. (2020). Social ostracism, religion, and existential concerns. In *The science of religion, spirituality, and existentialism* (pp. 153–166). Academic Press. <https://doi.org/10.1016/B978-0-12-817204-9.00012-3>
- Isik, T., & Akbari, R. (2024). The potential of Rumi's pedagogical thought for contemporary religious education. *Asia Pacific Journal of Educators and Education*, 39(2), 97–115. <https://doi.org/10.21315/apjee2024.39.2.6>
- Ivtzan, I., Chan, C. P. L., Gardner, H. E., & Prashar, K. (2013). Linking religion and spirituality with psychological well-being: Examining self-actualisation, meaning in life, and personal growth initiative. *Journal of Religion and Health*, 52(3), 915–929. <https://doi.org/10.1007/s10943-011-9540-2>
- Jakubik, M. (2023). Cultivating the Future in Higher Education: Fostering Students' Life-World Becoming with Wisdom Pedagogy. *Trends in Higher Education*, 2(1), 45–61. <https://doi.org/10.3390/higheredu2010004>
- Jakubik, M. (2024). Exploring the spiritual dimension of wisdom pedagogy. In R. G. Rocha, P. Pinheiro, M. d'Angelo, & C. Bratianu (Eds.), *Spirituality and knowledge dynamics: New perspectives for knowledge management and knowledge strategies* (pp. 185–212). De Gruyter. <https://doi.org/10.1515/9783111010410-009>
- Jakubik, M. (2025). Rethinking the Dimensions of Wisdom in Higher Educational Pedagogy: Grounded Theory Research. *Trends in Higher Education*, 4(2), 20. <https://doi.org/10.3390/higheredu4020020>
- Jurkova, S., & Guo, S. (2018). Connecting Transculturalism with Transformative Learning: Toward a New Horizon of Adult Education. *Alberta Journal of Educational Research*, 64(2), 173–187. <https://doi.org/10.11575/ajer.v64i2.56383>
- Kallio, E. K., Mononen, L., & Ek, T. (2024). Holistic wisdom education: Towards transformational creativity. In R. J. Sternberg & S. Karami (Eds.), *Transformational creativity* (pp. 169–185). Springer. https://doi.org/10.1007/978-3-031-51590-3_21
- Kamane, R., Yosefi, A., & Keshtiarai, N. (2023). A study and analysis of rational education from the perspective of Rumi and John Dewey. *Political Sociology of Iran*, 5(11), 3044–3064. <https://doi.org/10.30510/psi.2022.299737.2134>
- Krause, N. M. (2021). *Religion, virtues, and health: New directions in theory construction and model development*. Oxford University Press.

- Kroth, M., & Boverie, P. (2000). Life mission and adult learning. *Adult Education Quarterly*, 50(2), 134-149. <https://doi.org/10.1177/07417130022086955>
- Lange, E. A. (2023). *Transformative sustainability education: Reimagining our future*. Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781003159643>
- Lucchetti, G., Gonçalves, L.M., de Carvalho Ferreira, A.G., Daher, J.C., Lucchetti, A.L.G. (2019). Incorporating and Teaching Spirituality into Medical Education: An Overview of the Field and Possible Educational Strategies. In: Lucchetti, G., Prieto Peres, M.F., Damiano, R.F. (eds) *Spirituality, Religiousness and Health*. Springer, Cham. https://doi.org/10.1007/978-3-030-21221-6_15
- Merriam, S. B., & Heuer, B. (1996). Meaning-making, adult learning and development: A model with implications for practice. *International Journal of Lifelong Education*, 15(4), 243-255. <https://doi.org/10.1080/0260137960150402>
- Metz, T. (2013). Meaning in life as the aim of psychotherapy: A hypothesis. In *The experience of meaning in life: Classical perspectives, emerging themes, and controversies* (pp. 405-417). Springer. https://doi.org/10.1007/978-94-007-6527-6_30
- Mikulec, B. (2025). Global and European adult education policies in times of crisis: between shifts in normativity and epistemological continuity. *International Journal of Lifelong Education*, 1-16. <https://doi.org/10.1080/02601370.2025.2486812>
- Mohammadi, M., Faghihi, A., Rezaei, M. H., & Yaghobi, A. S. (2022). Application of educational implications of Rumi and critical theorists. *Iranian Journal of Educational Sociology*, 5(1), 204-215. <http://dx.doi.org/10.61186/ijes.5.1.204>
- Muizzuddin, M., Zaenuri, A., & Anam, S. (2024). Islamic education and value analysis of religious moderation in Jalaluddin Rumi's Sufi order. *Indonesian Journal of Islamic Education Studies*, 7(1), 38-57. <https://doi.org/10.33367/ijies.v7i1.5288>
- Paloutzian, R. F., & Park, C. L. (Eds.). (2005). *Handbook of the psychology of religion and spirituality*. Guilford Press.
- Pargament, K. I., Magyar-Russell, G. M., & Murray-Swank, N. A. (2005). The sacred and the search for significance: Religion as a unique process. *Journal of Social Issues*, 61(4), 665-687. <https://doi.org/10.1111/j.1540-4560.2005.00426.x>
- Park, C. L. (2005). Religion and meaning. In R. F. Paloutzian & C. L. Park (Eds.), *Handbook of the psychology of religion and spirituality* (pp. 295-314). Guilford Press.
- Park, C. L. (2010). Making sense of the meaning literature: An integrative review of meaning making and its effects on adjustment to stressful life events. *Psychological Bulletin*, 136(2), 257-301. <https://psycnet.apa.org/doi/10.1037/a0018301>
- Park, C. L., & Van Tongeren, D. R. (2023). Meaning as a framework for integrating positive psychology and the psychology of religiousness and spirituality. In *Handbook of positive psychology, religion, and spirituality* (pp. 83-96). Springer.

- Park, C. L., & Folkman, S. (1997). Meaning in the Context of Stress and Coping. *Review of General Psychology*, 1(2), 115-144. <https://doi.org/10.1037/1089-2680.1.2.115>
- Peres, M. F. P., Kamei, H. H., Tobo, P. R., & Lucchetti, G. (2018). Mechanisms behind religiosity and spirituality's effect on mental health, quality of life and well-being. *Journal of Religion and Health*, 57(5), 1842-1855. <https://doi.org/10.1007/s10943-017-0400-6>
- Rossiter, M. (1999). A narrative approach to development: Implications for adult education. *Adult Education Quarterly*, 50(1), 56-71. https://doi.org/10.1007/978-3-031-10274-5_6
- Schwittay, A. (2025). Teaching critical hope with creative pedagogies of possibilities. *Pedagogy, Culture & Society*, 33(1), 85-103. <https://doi.org/10.1080/14681366.2023.2187439>
- Silberman, I. (2005). Religion as a meaning system: Implications for the new millennium. *Journal of Social Issues*, 61(4), 641-663. <https://doi.org/10.1111/j.1540-4560.2005.00425.x>
- Smart, N. (1996). *Dimensions of the sacred: An anatomy of the world's beliefs*. University of California Press.
- Sobhani, T. H. (Ed.). (1986). *Majāles-e Sab'a-ye Mawlānā Jalāl al-Dīn Rūmī*. Keyhān.
- Taylor, C. (1980). Theories of meaning. *Man and World*, 13(3-4), 281-302.
- Tennant, M. (1998). *Psychology and adult learning*. Routledge.
- Yaden, D. B., Batz-Barbarich, C. L., Ng, V., Vaziri, H., Gladstone, J. N., Pawelski, J. O., & Tay, L. (2022). A meta-analysis of religion/spirituality and life satisfaction. *Journal of Happiness Studies*, 23(7), 4147-4163. <https://doi.org/10.1007/s10902-022-00558-7>
- Yang, S.-y. (2011). East meets West: Cross-cultural perspectives on wisdom and adult education. *New Directions for Adult and Continuing Education*, 2011(131), 45-54. <https://doi.org/10.1002/ace.420>
- van Manen, M. (2016). *Researching lived experience: Human science for an action sensitive pedagogy* (2nd ed.). Routledge.

Migration persischer Manuskripte: Untersuchung der Zerstreuung und uneinheitlichen Katalogisierung der *Muraqqa'-e Gulshan*-Folios

Fatemeh Shafiee Sarvestani

Fachbereich Geschichts- und Kulturwissenschaften, Freie Universität Berlin, Deutschland

Empfangen: 11.05.2025; Akzeptiert: 11.06.2025

Zusammenfassung:

Das *Muraqqa'-e Gulshan* ist ein historisch bedeutendes persisches Album mit Miniaturmalereien, Kalligraphien und Gravuren, dessen Blätter heute über Institutionen weltweit verstreut sind. Während frühere Forschungen sich mit der künstlerischen und historischen Bedeutung dieses Werks befassten, wurde bislang kein substantieller Versuch unternommen, eine Netzwerk-Analyse anzuwenden, um die Zusammenhänge zwischen den verstreuten Folios nachzuverfolgen. Dieser Artikel untersucht das Ausmaß und die Struktur dieser Zerstreuung anhand von Katalogeinträgen, Provenienzdaten und Erwerbshistorien. Zudem werden Zugangsbarrieren für persischsprachige Wissenschaftler sowie die Rolle der Digitalisierung im Sinne eines gerechteren wissenschaftlichen Austauschs thematisiert. Die Forschung verwendet graphbasierte Netzwerkanalyse und das Paradigma der Linked Open Data, um die Verbreitung der Folios zu verfolgen und die Variabilität der Katalogisierung zu quantifizieren, die vergleichende Manuskriptforschung erschweren kann. Ziel ist es, Lücken in der Zugänglichkeit und in der Metadatenorganisation zu identifizieren. Die Ergebnisse tragen zur Manuskriptforschung bei, indem sie die Nützlichkeit computergestützter Methoden in der Provenienzforschung sowie bei benutzerorientierten Digitalisierungsinitiativen aufzeigen. Damit werden bestehende Schwächen der bisherigen Forschung adressiert und ein umfassendes Modell zur Untersuchung der Migration der *Muraqqa'-e Gulshan*-Folios in globalen Sammlungen bereitgestellt.

Schlüsselwörter: Manuskriptmigration, *Muraqqa'-e Gulshan*, Staatsbibliothek zu Berlin, Jahangir Album

<https://orcid.org/0000-0001-5764-5019>

E-Mail: fatemeh.shafiee@fu-berlin.de

How to Cite this Article:

Shafiee Sarvestani, F. (2025). Migration persischer Manuskripte: Untersuchung der Zerstreuung und uneinheitlichen Katalogisierung der *Muraqqa'-e Gulshan*-Folios [Migration of Persian Manuscripts: Examining the Dispersal and non-Identical Indexing of *Muraqqa'-e Gulshan* Folios]. *Spektrum Iran*, 38(1), 31-53.

<https://doi.org/10.22034/spektrum.2025.522813.1034>



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

مهاجرت نسخه‌های خطی فارسی: بررسی پراکندگی و فهرست‌نویسی غیر یکسان اوراق مرقع گلشن

فاطمه شفیعی سروستانی

دانشکده تاریخ و مطالعات فرهنگی، دانشگاه آزاد برلین، آلمان

دریافت: ۲۰۲۵/۰۵/۱۱؛ پذیرش: ۲۰۲۵/۰۶/۱۱

چکیده:

مرقع گلشن یک آلبوم فارسی تاریخی و ارزشمند شامل نگاره‌ها، خوشنویسی‌ها و کنده‌کاری‌هایی است که امروزه صفحات آن در میان نهادهای مختلف در سراسر جهان پراکنده شده‌اند. اگرچه پژوهش‌های پیشین به بررسی جنبه‌های هنری و تاریخی این اثر پرداخته‌اند، تاکنون تلاشی جدی برای تحلیل شبکه‌ای به‌منظور ردیابی پیوندهای میان این برگ‌های پراکنده صورت نگرفته است. این مقاله میزان و ساختار این پراکندگی را از طریق تحلیل سوابق فهرست‌نویسی، اطلاعات منشأ و تاریخچه‌ی تملک مورد بررسی قرار می‌دهد. همچنین، چالش‌های دسترسی پژوهشگران فارسی‌زبان و نقش دیجیتال‌سازی در تسهیل تبادل علمی عادلانه‌تر را در نظر می‌گیرد. این پژوهش با بهره‌گیری از تحلیل شبکه‌ای مبتنی بر گراف و الگوی «داده‌های پیوندی باز» (Linked Open Data)، پراکندگی برگ‌ها را ردیابی کرده و ناهماهنگی‌های فهرست‌نویسی را که ممکن است مانع پژوهش تطبیقی نسخه‌های خطی شود، کمی‌سازی می‌کند. هدف آن شناسایی خلأهای موجود در دسترسی و سازماندهی فراداده‌ها است. یافته‌های این پژوهش به حوزه‌ی نسخه‌پژوهی کمک می‌کند، زیرا نشان می‌دهد که چگونه روش‌های محاسباتی می‌توانند در تحقیق منشأ آثار و ابتکارات دیجیتال‌سازی مبتنی بر نیاز کاربران مفید واقع شوند. این پژوهش کاستی‌های مطالعات پیشین را برطرف کرده و مدلی جامع برای بررسی مهاجرت برگ‌های مرقع گلشن در میان مجموعه‌های جهانی ارائه می‌دهد.

واژگان کلیدی: مهاجرت نسخ خطی، مرقع گلشن، کتابخانه دولتی برلین، آلبوم جهانگیر

Original Research Paper

Migration of Persian Manuscripts: Examining the Dispersal and non-Identical Indexing of Muraqqa'-e Gulshan Folios

Fatemeh Shafiee Sarvestani

Department of History and Cultural Studies, Free University of Berlin, Germany

Received: 11.05.2025; Accepted: 11.06.2025

Abstract

The *Muraqqa'-e Gulshan* is a historically significant Persian album of miniature paintings, calligraphy, and engravings, whose fragments are now dispersed across institutions worldwide. While earlier research has examined its artwork and historical significance, no substantial attempt has been made to apply network analysis to trace the interconnectedness of its scattered folios. This article explores the extent and structure of this dispersal through an analysis of catalog records, provenance data, and acquisition histories. It also considers the access challenges faced by Persian-speaking scholars and the role of digitization in facilitating more equitable scholarly exchange. This research employs Graph-Based Network Analysis and the Linked Open Data paradigm to trace the dispersal of folios and quantify cataloging variability that may hinder comparative manuscript research. It aims to identify gaps in accessibility and metadata organization. The results will contribute to manuscript studies by demonstrating the utility of computational approaches in provenance research and user-directed digitization initiatives, addressing shortcomings in current scholarship and offering a comprehensive model for studying the migration of *Muraqqa'-e Gulshan* folios among global collections.

Keywords: Manuscript Migration, Muraqqa'-e Gulshan, State Library of Berlin, Jahangir Album

<https://orcid.org/0000-0001-5764-5019>

E-Mail: fatemeh.shafiee@fu-berlin.de

How to Cite this Article:

Shafiee Sarvestani, F. (2025). Migration of Persian Manuscripts: Examining the Dispersal and non-Identical Indexing of Muraqqa'-e Gulshan Folios. *Spektrum Iran*, 38(1), 31-53.

<https://doi.org/10.22034/spektrum.2025.522813.1034>



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

Introduction

The dispersal and transnational migration of the Muraqqa‘-e Gulshan, a renowned Persian album of calligraphic and visual beauty, is one of the more egregious examples of manuscript disintegration and global dispersal. Formerly in the Mughal imperial library, its leaves are now fairly dispersed in institutions around the world, including the Staatsbibliothek zu Berlin (Berlin State Library). This dispersal, resulting from collection purchases, private sales, and institutional collecting policies, has scattered the album and is hard to examine as a discrete entity. Its dispersal provides valuable information regarding historic collecting habits, institutional cataloging policies, and issues of the means of digital reconstruction of dispersed manuscripts.

The recreation of the dispersal of the Muraqqa‘-e Gulshan demands an interdisciplinary implementation of historical provenance research in conjunction with digital mapping and visualization techniques. Holdings are safeguarded by each institutional repository but are not tracked in any systematic program across the course of time and space. The challenge of the dispersed archival record and nonstandardized cataloging practices heightens the urgency of novel digital strategies to rebuild manuscript migration.

This study begins with a survey of the literature on Muraqqa‘-e Gulshan, an explanation of the data collection and modeling procedure, and the organizational challenges of the historical data within Nodegoat. The ensuing section provides the overall findings in the form of trends in the transmission of manuscripts, institutional impact on access, and methodological limitation of digital visualization. Finally, the study discusses the broader implications of digital tools for manuscript research, keeping in mind both their potential to enable provenance research but also their limitations.

The key research questions are: What were the main historical channels through which the Muraqqa‘-e Gulshan folios were scattered? In what ways have cataloging practices within institutions affected the accessibility and reconstruction of this dispersed collection? What are the pitfalls of attempting to visualize manuscript movement through digital means? More broadly, in what ways can computational methodologies aid manuscript provenance research, and what are the implications of this case for ethical cataloging and

digital repatriation? In this article, "ethical cataloging" refers to the creation of cataloging procedures that recognize provenance gaps, take into account colonial acquisition contexts, and support equitable access in cooperation with source communities, rather than the deletion or revision of historical records.

Literature Review

1. Artistic Origins and Stylistic Analysis

The Muraqqaʿ-e Gulshan's paintings are typically dated to the late 16th and early 17th centuries, which correspond to the reigns of Shah Jahan, Jahangir, and Akbar, the Mughal emperors. Despite the fact that many folios lack precise dates, stylistic analysis and inscriptions on certain miniatures enable scholars to link them to well-known artists from this era, including Govardhan and Basawan. The cosmopolitan artistic milieu of the Mughal court is reflected in the paintings' varied stylistic influences, which include Safavid, Deccani, and European engravings. The subjects are diverse and include Christian iconography, allegorical and devotional scenes, courtly portraits, and naturalistic studies of plants and animals. There is also variation in the style and execution of the calligraphic pages. While a single master calligrapher may have produced some pages, others exhibit differences in script, layout, and ornamentation, indicating the participation of multiple scribes, possibly working over different periods or under different royal commissions.

The stylistic bias of the Muraqqaʿ-e Gulshan paintings is typically Mughal Indian in style. However, they are richly incorporated with Persian (Safavid) aesthetic norms, particularly in compositional balance, stylization of forms, and framing ornaments. This kind of syncretic visual vocabulary reflects the syncretic cultural environment of the Mughal court, where artists trained in Iran were routinely patronized. While rooted in Indian material culture and imperial iconography, the aesthetic influence of Safavid Iran is one of the features that neither detracts from nor overshadows the album's Mughal identity – it rather strengthens the impression of its cross-cultural origins.

The Muraqqaʿ-e Gulshan is notable for its unique structural arrangement, in which two illustrated pages are consistently followed by two calligraphic

pages. On every folio, there is elaborate marginal decoration: figural compositions—among them, portraits—are on the calligraphy pages, while floral, faunal, and abstract themes are on the illustrations. Such design tastes were common to Mughal tastes for visual balance, which was achieved by either adjusting illustration sizes, adding decorations, or trimming oversized pieces to accommodate their duplicates (Ātābāy, 1974, p. 12).

2. Historical Provenance and Ownership Theories

The album, no.1663, was owned by Nāṣer al-Din Shah Qājār when he was crown prince in Tabriz, as suggested by inscriptions with dates in 1847. Its earlier provenance is unknown, however. Others believe Nāder Shah Afshār may have introduced it to Persia following his 1741 Indian campaign, although there is no conclusive evidence to prove such a notion (Iranica, 2001, p. 104; Stříbrná, 2021).

Still another hypothesis presented by Aḥmad Sohayli K̄vānsāri is that the album was originally owned by Mirzā Moḥammad-Ḥosayn Wafā Farāhāni, a book-loving vizier of the Zand dynasty, whose prized collection of rare and magnificently illuminated manuscripts was confiscated by Āḡā Moḥammad Khan Qājār (Brydges, introd., pp. cxlviii, cliii–clvii, cxc). This speculation reflects the broader uncertainties surrounding the album's trajectory before it entered Qajar royal collections (Iranica, 2001, p. 105).

The Muraqqa'-e Gulshan was later combined with a similar album, the Muraqqa'-e Golestān (no. 1664), both of which were initially stored separately—one in the Royal Library and the other in the private quarters (andarun) of the Golestan Palace—until Nāṣer al-Din Shah ordered them rebound as a single volume (Moḥiṭ Ṭabāṭabā'i, 1967, pp. 40–41). However, their original bindings and five folios were removed and have since appeared on the art market for sale (Beach, personal communication, 26 March 2001; Soudavar, 1 April 2001). Differences in original size (Golestān leaves are slightly larger at 42 × 26 cm compared to Gulshan's 40 × 25 cm) suggest they were once separate albums, though some folios were later resized, further complicating efforts to reconstruct their original format (Iranica, 2001, p. 106).

Art historians, including Welch (1979) and Titley (1983), discuss the complexities of the album's miniatures and calligraphy and the impact of Mughal patronage. The album's artwork encompasses Persian and Mughal

influences and European and Deccani styles. Christian imagery is also prevalent, including Jesus, the Virgin Mary, saints, and apostles—scholars attribute the Christian influence to Jesuit missionaries at the Mughal court (Bailey, 1998). The album contained European engravings, demonstrating Jahangir and Shah Jahan's interest in Western art (Ettinghausen, 1965, pp. 391-396).

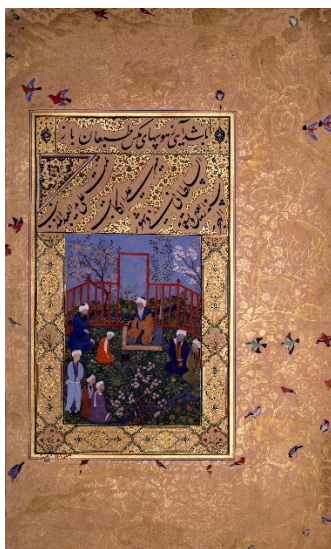


Figure 01: Page 118 of the Gulshan Album preserved in the Golestan Palace, Tehran, Iran.

3. Provenance Study and Dispersion of Manuscripts

Computational methods have increasingly been applied to analyze manuscript catalogues, revealing patterns of provenance and dispersal. Jones and Faghihi utilized the database of the Fihrist Union Catalogue to group manuscript descriptions with shared physical traits, aiding in reconstructing their origins with the purpose of helping the user reconstruct the latter's original source manuscript description. Handschriftencensus is documenting data for more than 23,000 medieval German manuscripts and providing us with the capacity to follow their routes through their residences in 1,400 collections. Initiatives like Mapping Manuscript Migrations demonstrate how network analysis and Linked Open Data platforms can visualize the provenance and movement histories of manuscripts—whether dated or undated—across multiple institutions and geographic regions. However, the advancement of research in this area is hindered by inconsistent cataloging

standards across institutions. Burrows focuses on reuse issues of data in the context of manuscript research and demands greater quality and standardization of metadata. Reconstructing provenance is made more difficult by the fact that institutional cataloging records usually represent arbitrary curatorial choices rather than objective or standardized descriptions. Insufficient standardized metadata hinders us from making data representations for successful cross-institutional comparisons – Different institutions use diverse methods and standards for cataloging manuscripts, making it difficult to compare and connect records across collections.

Catalogues that have been published, like those by Wright (1997) and Adamova (2004), strive to systematically catalogue Persian manuscripts but do not facilitate connections across institutions. Jones and Faghihi suggest that catalogues of manuscripts - formed upon institutional needs - need to be classified according to ontologies and would benefit from network analysis to address provenance issues. Established digital infrastructures and standardized, interoperable cataloguing frameworks will enhance the ability to integrate data and accessibility and to reconstruct movements of manuscripts from institution to institution.

4. Network Analysis and Computational Approaches to Fragmented Manuscript Studies

Recent research increasingly seeks to employ network analysis and digital methods in response to the difficulties of fragmented and dispersed manuscript collections. Burrows (2021) observes the usefulness of Linked Open Data (LOD) platforms and graph-based visualizations in reconnecting dispersed folios and enabling data sharing between institutions. His work on medieval and renaissance collections is particularly relevant as he demonstrates that frameworks such as the International Image Interoperability Framework (IIIF), as well as Linked Data models, allow for the virtual reunification of manuscripts. While these provide an interesting prototype for investigating Persian manuscript traditions, including, but not limited to the Muraqqa‘-e Gulshan, it is important to note that graph theory has also been helpful in mapping complex relationships between manuscripts, institutions, collectors, and historically, owners. The ownership clusters and the central nodes of circulation that can be visualized in these

graphical models further empower the scholarship of identifying and describing pathways of transfer and provenance.

Metadata aggregation continues to be a crucial part of these initiatives. By combining heterogeneous cataloging records through LOD infrastructures, interoperable databases can be created and accessed across institutions, enabling scale for provenance research. Case studies, like Miller et al.'s (2020) map of Islamic manuscript provenance using Gephi software, illustrate how these methods and computational tools can uncover hidden pathways and connections in the histories of manuscripts.

These methods illustrate how digital humanities approaches can significantly impact manuscript studies by enabling new models of reconstruction, analysis, and ethical cataloguing.

Methodology

In this project, the digital humanities approach is used, employing the academic environment Nodegoat, a data-driven research environment for visualizing and analyzing networks. Structuring data in terms of manuscript movements, institutional ownership, and historical transactions. The methodological architecture of the study is based on a data set that incorporates information from institutional catalogues, auction records, archival materials, and secondary literature. The data set includes information about the details of manuscript folios, the institutions and collectors who acquired them, the manner of transfer, and significant historical events relevant to their transfer.

Nodegoat was selected as the preferred application for organizing and analyzing this data because it allows the modeling of relational networks and the visualization of complex provenance paths. These data were organized into five major object types:

1. Manuscripts: Entrants would comprise individual folios or album components. For each manuscript, the title, folio number, present and former institutional holdings, and transfer details were recorded.
2. Institutions: All libraries, museums, and private collections that acquired or currently house the folios were recorded as institutions.

3. People: Individuals relevant to the transfer of the manuscripts, such as collectors, dealers, and institutional curators, were recorded as people.

4. Events: Recorded events would comprise transactions associated with sales, acquisitions, military seizure, and donations of manuscripts that connected people, institutions, and manuscripts.

5. Movement Pathways: Cross-referenced relationships were employed, allowing movement pathways of manuscripts from entity to entity over time to be traced.

Although this framework had the goal of offering a holistic model for visualization of dispersal, numerous problems cropped up while putting it into practice. They comprised metadata inconsistencies, challenges in correlating historical transactions, as well as limitations of depicting movement paths.

Findings and Analysis

1. Dispersal Pathways and Acquisition History

The Muraqqa‘-e Gulshan is in a fragmented condition, with many folios missing and scattered among collections in institutions worldwide. Table 04, is created based on the data and shows manuscript transfer events, while table 03 shows institutions and individuals holding. Richard (2011) and Sims-Williams (2016) document the removal and transfer of Persian manuscripts from Persian and Mughal courts to European institutions. The transfer of Mughal albums to European institutions followed similar trajectories to the Muraqqa‘-e Gulshan, with roles played by diplomatic envoys, colonial agents, and private collectors transferring these artistic objects from the East to the West. The Berlin State Library (Libr. Pict. A117), was one of the institutions that benefited from this dispersal, among others in Europe. The Berlin State Library obtained a vast number of Oriental manuscripts in the 19th Century, with assistance from a number of scholars, diplomats, and collectors who sought to build upon Prussia’s academic prestige and cultural reputation. Nonetheless, the local sellers that supplied the folios remain largely unknown, as European collectors mainly concealed their sources when purchasing collections. The sale and removal of various folios from the Muraqqa‘-e Gulshan, generally known as the "Berlin Album" or "Jahangir

Album" (Brugsch, I, pp. 92–93; Kühnel & Goetz, 1926, pp. 8–9) illustrates the fragmentation of collections that this trade creates (Rauch, 2022, pp. 99–100).

The dispersal of Mughal albums was not confined to Berlin. Two folios from the *Gulshan Album* are preserved at the Náprstek Museum in Prague, which recent scholarship claims were acquired by Count Viktor Dubský of Třebomyslice while he served as the Austro-Hungarian envoy to Persia from 1872–1876 (Stříbrná, 2021, p. 51). Other Mughal album fragments, including pages from the *Salim Album* and from the *Jahangir Album*, have emerged in the Chester Beatty Library and the Freer Gallery of Art. These acquisitions were typically made through nineteenth and early twentieth-century art markets, where the movement of individual folios was commonplace, rather than complete albums.

Milo Cleveland Beach (1965) has documented how European collectors, aware of the albums' artistic importance, explicitly sought to acquire this type of material for private and institutional collections. The Berlin acquisition strategy, for example, engaged in the procurement of manuscripts that combined Islamic and European artistic skills and aesthetics to serve as important examples for the study of cross-cultural exchange (Beach, 1965, p. 66).

One of the very constructive and important aspects of Wilkinson and Gray's study is the network of actors who are involved in their movement and research. Importantly, scholars in Europe, such as Kühnel and Goetz, contributed to identifying, documenting, and interpreting Mughal albums in Western institutions (p. 169). The interconnected network of artists, agents, collectors, scholars, and institutional agents demonstrates historical processes concerning the dispersal and study of Mughal albums like the *Muraqqa' -e Gulshan*.

The Golestan Palace Library has initiated steps to recover lost folios and has acquired six significant pages, including the first and last leaves of the *Golestān Album* (Hájek, p. 73; Sohayli K̄vānsāri, p. 16; Semsār, pp. 256–57). Nevertheless, it is difficult to reconstruct precisely the number of original folios. Historical accounts established various folio counts, with estimates ranging from 90 to 134 leaves, thus attesting to the ongoing dispersal of its contents (Moḥiṭ Ṭabāṭabā'i, 1967, pp. 40–45; Ātābāy, 1974, p. 11).

2. Institutional Enquiries and Responses over the Folios of the Muraqqa‘-e Gulshan

To determine both the whereabouts and current ownership of Muraqqa‘-e Gulshan folios, a series of institutional inquiries were made to institutions considered responsible for ownership or custody of portions of the album (listed in table 01). The institution responses consisted of varying confirmations, denials, and silence from the institutions approached, which also showed the ongoing difficulties and discrepancies inherent in sourcing previously recorded manuscript ownership and history. Inherent difficulties have been incomplete cataloging, locked archival information, and no central recording of these types of documents.

Some institutions, such as the Musée Guimet in Paris and the Museum of Islamic Art in Doha, readily chimed in their recorded ownership and other details that constricted the level of knowledge, and other institutions, like the Fogg Art Museum, professed a potential ownership that requires additional evidence. All institutional follow-ups illustrated how reaching out to institutions added elements of positivity to the work of open and trusted digital instructions, as well as to the process of working with and through archives.

In many cases, institutions may possess folios or related materials without cataloging them in a way that clearly indicates their provenance, thereby complicating efforts to authenticate and trace individual items. This silence from several institutions demonstrates the challenges researchers encounter when attempting to verify provenance directly, especially in cases when archival records are limited or inaccessible or institutional structures limit institutional communication.

Thus, institutional outreach is another crucial component of the research, in addition to digital modeling and archival research. The process affirms the importance of sustained scholarly engagement with collection-holding institutions, especially as digital tools are more engaged in provenance studies. Such work is needed to enhance accuracy, transparency, and ethical accountability in documenting dispersed manuscript provenance.

Table 01: Inquiries Sent and Institutional Responses

Golestan Palace (Tehran, Iran)	An inquiry was sent, but no response was received.
Edwin Binney III Collection (San Diego Museum of Art)	An inquiry was sent, but no response was received.
Fogg Art Museum (Harvard University)	Documented holdings indicate that the museum possesses at least four folios attributed to the Jahangir Album, which has historical ties to the Muraqqa'-e Gulshan; however, their direct connection to the dispersed album remains unclear.
Saint Louis Art Museum Museum of Fine Arts (Boston)	Contacted via email; confirmation of holdings is pending.
Musée Guimet (Paris):	Responded to the inquiry, confirming that they do not have any folios from the Muraqqa'-e Gulshan.
Otto Sohn-Rethel Collection (Düsseldorf):	No records were found to indicate whether this collection holds any folios from the Muraqqa'-e Gulshan.
Art and History Trust (Houston, Texas):	An inquiry was sent, but no response was received.
Philadelphia Museum of Art:	Responded to the inquiry, confirming that they do not hold any folios from the Muraqqa'-e Gulshan.
Salar Jung Museum (Hyderabad, India):	An inquiry was sent, but no response was received.
Doha Museum of Islamic Arts	Responded in detail about the five folios they possess.

Table 02: Provenance of Selected Muraqqa'-e Gulshan Folios

Title	Folio Number	Current Institution	Previous Institution	Acquisition Date	Notes
Doha Manuscript	5	Museum of Islamic Art (Doha)	Persian Imperial Library	2000	<i>Woman Worshipping the Moon, Four Mughal Courtiers, An old man and his pupil in a landscape,...</i>
Fogg Art Museum Folio	4	Fogg Art Museum – Harvard	John Goelet	1958	Gift of John Goelet
Chester Beatty Folio	1	Chester Beatty	Persian Imperial Library	-	-
Nasli and Alice Heeramanek	1	Los Angeles County	Unknown Persian	1978	Purchased from Nasli and Alice

Title	Folio Number	Current Institution	Previous Institution	Acquisition Date	Notes
Folio		Museum of Art	Dealer		Heeramaneck
Brugsch Pasha Folios	2	Nelson-Atkins Museum of Art	Persian Imperial Library	1860	<i>The Poet and the Prince, A Buffalo Hunting a Lion</i>
Muraqqa'-e Gulshan (Entire Album)	Entire Album (150)	Persian Imperial Library	Mughal Imperial Library	1741	-
Dubský Persian Folios	2	Náprstkovo Muzeum (Czech Republic)	Persian Imperial Library	1870	<i>Portrait of Ibrāhim 'Adil Shāh, Portrait of a Young Nobleman</i>
Freer Gallery Folios	6	Freer Gallery of Art and Arthur M. Sackler Gallery	Parnian Kummer Private Collection	1999	Catalog No. F1999.2a-b; multiple themes, including battle scenes
Berlin Album (Muraqqa'-e Gulshan)	25	Berlin State Library	Persian Imperial Library	1860	Collected by Heinrich Karl Brugsch

Table 03: Institutions and Individuals Holding or Involved with Gulshan Folios

Name	Number of Folios	City	Location
John Goelet	4	Massachusetts (US)	United States
Parnian Kummer Private Collection	6	Genève (CH)	Switzerland
Freer Gallery of Art	6	Washington, D.C.	United States
Fogg Art Museum	4	Massachusetts (US)	United States
Náprstkovo Museum	2	Prague	Czech Republic
LACMA- Nasli and Alice Heeramaneck	1	Los Angeles	United States
Nelson-Atkins Museum of Art- Brugsch Pasha	2	Kansas City	United States
Berlin State Library	25	Berlin	Germany
Heinrich Karl Brugsch	25	Berlin	Germany
Austro-Hungarian Diplomatic Archives- Count Viktor Dubský	2	Prague	Czech Republic
Nasli and Alice Heeramaneck	1	New York	United States
Count Viktor Dubský	2	Prague	Czech Republic
Golestan Palace Library	91	Tehran	Iran
Chester Beatty	1	Dublin	Ireland
Charles Lang Freer Estate	6	Washington, D.C.	United States
Freiherr von Minutoli	2	Tehran	Iran
Unknown Persian Dealer	25	Tehran	Iran
Museum of Islamic Art	1	Doha	Qatar
Persian Imperial Library	150	Tehran	Iran
Mughal Imperial Library	150	Delhi	India

Table 04: Manuscript Transfer Events

Manuscript	Name	Event Type	From Institution	To Institution	Date of Transfer	Number of Folios
Doha Manuscript	Parnian Kummer	Acquisition / Collection	Persian Imperial Library	Parnian Kummer Private Collection	1800	5
Doha Manuscript	Doha Folio	Acquisition / Collection	Parnian Kummer Private Collection	Museum of Islamic Art	2000	5
Fogg Art Museum Folio	Fogg Art Museum Folio	Donation / Institutional Transfer	John Goelet	Fogg Art Museum	1958	
Heeramaneck Folio	Heeramaneck - LACMA	Donation / Institutional Transfer	Nasli and Alice Heeramaneck	Los Angeles County Museum of Art	1978	1
Dubsky Persian Folios	Dubsky Folios	Donation / Institutional Transfer	Count Viktor Dubsky	Náprstkovo Muzeum	1915	2
Dubsky Persian Folios	Dubsky Folios	Acquisition / Collection	Unknown Persian Dealer	Count Viktor Dubsky	1870	2
Freer Gallery Folios	Freer Gallery Folios	Donation / Institutional Transfer	Charles Lang Freer	Freer Gallery of Art	1999	6
Freer Gallery Folios	Freer Gallery Folios	Donation / Institutional Transfer	Parnian Kummer	Freer Gallery of Art	1999	6
Freer Gallery Folios	Parnian Kummer	Acquisition / Collection	Persian Imperial Library	Parnian Kummer Private Collection	1800	5
Freer Gallery Folios	Freer Gallery Folios	Acquisition / Collection	Unknown Persian Dealer	Parnian Kummer	1999	6
Berlin Album	Berlin Album	Acquisition / Collection	Heinrich Karl Brugsch	Berlin State Library	1861	25
Berlin Album	Berlin Album	Acquisition / Collection	Unknown Persian Dealer	Heinrich Karl Brugsch	1860	25
Muraqqat-e Gulshan	Gulshan Original Album	Military Seizure	Mughal Imperial Library	Persian Imperial Library	1741	150
Brugsch Pasha	Brugsch Pasha Acquisition	Acquisition / Collection	Persian Imperial Library	Nelson-Atkins Museum of Art	1860	2

Discussion

1. Historical Channels of Manuscript Movement

The dispersal of the *Muraqqaʿ-e Gulshan* illustrates the complicated trans regional circulation of Oriental manuscript materials and exposes the entangled histories of conquest, diplomacy, and collecting that shaped its movements through time. As a composite album (*muraqqaʿ*) compiled in the early modern Persianate world, the *Gulshan* album was subjected to the processes of fragmentation that occurred over the course of the years beginning in the 18th century across imperial, institutional, and transnational contexts. First, an important mode of dispersal involved military expropriation of manuscripts. Historical documentation and provenance research suggest that a substantial portion of the album was taken as trophies of war, notably following the Persian incursions into South Asia in the early 18th century. Manifestations of looting as trophies of war dislocated manuscripts from the cultural context in which they were produced to the cultural context of a rival empire's archival institution or elite collection abroad.

Second, the nineteenth century witnessed an increasing transfer of manuscripts through diplomatic channels and colonial excursions. Albums such as the *Muraqqaʿ-e Gulshan* were often purchased by diplomats, orientalist, and ethnographers acting for expanding European empires. Such purchases, usually couched in terms of preservation or investigation, were contributing still to the epistemic dislocation of manuscripts, removing them from their historical, cultural, linguistic, and intellectual context.

Third, the rise of a global art market in the late nineteenth and early twentieth centuries introduces a third major vector for this publication. Folios of manuscripts sold through auctions, private dealers, or estate sales and were often acquired by individuals and institutions in the West with little or no provenance. Many of these items were eventually incorporated into institutions by gift, or relinquishment, or by public acquisition, again, separating the works from their initial contexts of production.

In combination, these three modes of movement—military capture, diplomatic transfer, and commercial circulation—produced an

incomplete and dispersed corpus that would resist easy reconstruction. The difficulty of reconstructing the Muraqqa'-e Gulshan's original form and history of ownership exemplifies the wider methodological rules for scholars looking at mobility and fragmentation in Islamic manuscript culture, in addition to highlighting the legacy of colonial and military structures of preservation and access to manuscript heritage in institutions across the globe.

2. Cataloging Impacts on Access and Reconstruction

The Muraqqa'-e Gulshan highlights the inconsistency of cataloging practices. As pieces of the album entered different institutions in different parts of the world, the descriptive and classificatory practices of collecting institutions altered the ways the displaced folios could be seen and understood. An examination of institutional actions reveals a few significant patterns. The disaggregation of the manuscript corresponds to the cataloging of those pieces. Folios are often represented as independent entities and cataloged as such, removed from their original manuscript context. Institutional records regularly record, for example, "the folio (with a Muraqqa'-e Gulshan provenance)," but do not reference the Muraqqa'-e Gulshan codex as a unified source, obscuring the folios' origins within larger codicological units. The result is the fragmentation of the original manuscript structure, making it difficult to reconstruct the original manuscript structure and disrupting scholarly attempts to understand the interrelations present in both the iconographic program and the textual fabric.

Second, variation in metadata standards across institutions can pose additional challenges for comparative research. Some cataloging records prioritize cataloging individuals – the painter, calligrapher, or school – while others prioritize provenance or acquisition data. This variation creates asymmetry in descriptive standards, making meaningful connections among folios challenging to establish. Effectively, it limits the interoperability of digital catalogs, which ultimately complicates cross-institutional mapping and visualizations. In the Berlin State Library, for instance, some institutional records indicate that some folios were acquired from 19th-century diplomatic exchanges, yet gaps in acquisition records hinder full provenance reconstruction.

Third and equally important, institutional access policies and other aspects of organizational technology and infrastructural behavior can have a direct bearing on the digital visibility of the manuscript. More non-digital surrogates or downloads are limited, including non-high-resolution scans, and in some cases, exactly where the acquisition occurs can be problematic. For example, the Golestan Palace Library exhibits the full *Muraqqaʻ-e Gulshan* in a facsimile printed album but does not provide any digital access to the album. The long-standing restriction limits engagement and interaction that a scholarly community can have with researchers if immediate access is not possible, especially including those of us without access to Tehran-based materials.

Cumulatively, these practices of cataloging and access have significant ramifications for scholarship on dispersed manuscripts. They affect not only the feasibility of digital reconstruction but also the epistemological frameworks through which scattered cultural remains are made to be known.

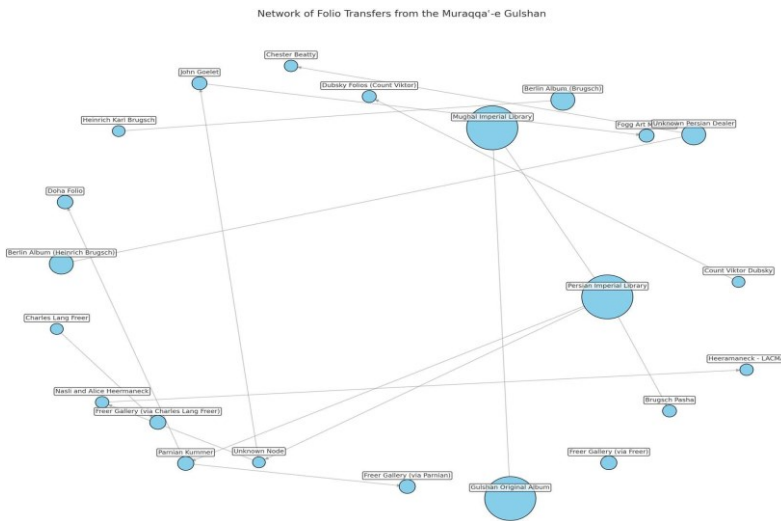
Addressing these issues will require collaborative metadata protocols, open-access commitments, and a documentation ethics that serves to prioritize the integrity of original forms of manuscripts in institutional regimes of cataloging and display.

3. Main Historical Channels of Dispersion

What were the main historical channels through which the *Muraqqaʻ-e Gulshan* folios were scattered? The use of network analysis of the evidence to hand uncovers primary patterns within the institutional and geographical diffusion of the *Muraqqaʻ-e Gulshan* folios. This network of movement is visualized in Figure 2, which maps the transregional dispersion of folios and institutional acquisition nodes. The central points are Berlin and Tehran as individual nodes from a pair of key repositories by way of which much of the album was relayed.

Evidence also identifies Washington, D.C., as second-level hubs. (Freer Gallery of Art), and Doha (Museum of Islamic Art), suggesting alternative or lesser-researched paths of acquisition. These nodes mark the extremely complex intertwining of colonial, commercial, and individual conduits through which manuscripts were passed in the nineteenth and twentieth

centuries. Visualization also brings into focus a series of gaps in the dataset – folios still unaccounted for or likely to be held by private collections with limited or no public cataloging. These gaps make digital reunification attempts more difficult and call for greater coordination between public authorities and private actors.



Network of Folio Transfers from the Muraqqa'-e Gulshan

Note: Node size corresponds to the number of folios held, visually emphasizing major collecting hubs such as the Persian Imperial Library and the Berlin State Library. Directional edges trace documented and inferred transfers, with an “Unknown Dealer/Collector” node representing uncertain intermediaries in the pathway from the Persian Imperial Library to figures like John Goelet and Nasli and Alice Heermaneck. This visualization highlights the fragmented and multi-scalar nature of manuscript circulation across time and space. This refined network underscores the importance of digital graph modeling in tracing fragmented manuscript histories. It also foregrounds the interpretive labor required to account for gaps in documentation, especially when addressing manuscripts that changed hands in informal or colonial-era markets.

4. Network Analysis of Manuscript Dispersal

The network visualization delineates the pathways through which the Muraqqa'-e Gulshan folios circulated from their origin in the Mughal Imperial Library to contemporary institutional holdings. The analysis reveals three major dispersal trajectories: A direct transfer in 1741 by the Mughal Imperial Library to the Persian Imperial Library after a military campaign marks the first historical displacement. From Tehran, the folios radiated into various streams, including through Heinrich Karl Brugsch, a Prussian diplomat and orientalist. Brugsch transmitted a substantial number of folios

to the Berlin State Library, marking the strategic acquisition endeavors of 19th-century European institutions by means of diplomatic and orientalist networks.

A great deal of the dispersal occurred through less well-documented intermediaries. An Unknown Persian Dealer/Collector is revealed to have facilitated transactions between John Goelet—whose donation brought folios to the Fogg Art Museum—and Nasli and Alice Heermaneck, from whom the Los Angeles County Museum of Art (LACMA) later bought folios. These nodes, heretofore isolated in earlier models, are now temporarily connected with the Persian Imperial Library via the unknown intermediary node, an unrecorded but likely transactional link.

A further reported sale has the Persian Imperial Library being taken to Geneva-based private collector Parnian Kummer. She sold the folios in 2000 to the Museum of Islamic Art in Doha. She also sold 6 folios to Freer Gallery. We do not know how she obtained the folios. This sale demonstrates how privately owned manuscripts find their way into the public arena through market transactions.

The core location of the Persian Imperial Library testifies to its role as a redistribution point following the 1741 move from Delhi. The inclusion of an Unknown Dealer/Collector node helps to account for manuscript movements that remain hypothetical but plausible according to ownership patterns.

European and American collections are peripheral to the network, normally acquiring manuscripts via chains of transactions in private ownership or orientalist agents. The visualization identifies provenance discontinuities—most notably for the Goelet and Heermaneck clusters—which indicate the limitations of archive reports and the necessity of uncertainty modeling.

In what ways have cataloging practices within institutions affected the accessibility and reconstruction of this dispersed collection? Institutional cataloging practices vary in their terms of describing the Muraqqa‘-e Gulshan folios. The metadata includes rich provenance information in certain instances, absence or misidentification of essentials in others, or total misidentification in others. For example, some Berlin folios have not

recorded clear terms of acquisition as either Mughal or colonial era items. Similarly, the Golestan Palace Library also provides incomplete metadata for the migration of folios to European and North American institutions, so reconstruction of the album's dispersal is not possible.

These disparities are indicative of the fragmented character of cataloging practices across institutions and suggest the need for a standard framework which would enable comparative and integrative research. Without systematic knowledge of origin, migration, and provenance, efforts at reuniting dispersed folios through digital means are speculative and ad hoc.

5. Methodological Challenges in Digital Visualization

What are the pitfalls of attempting to visualize manuscript movement through digital means? Applying Nodegoat presented both advantages and disadvantages of computing techniques when tracking

manuscripts. Nodegoat was effective in presenting relational data organization, yet there were complications within manuscript movements rendering it hard to offer integrated visual outputs. The necessity to verify each of the documented transfers created a tremendous time-consuming element in the research process. Certain manuscript movements were impossible to visualize geographically due to missing or imprecise location information. While Nodegoat provides a foundation for tracing manuscripts, its flaw suggests the potential for multi-platform approaches. Through the integration of GIS mapping, metadata reconciliation tools, and linked open data frameworks, digital provenance research can be enhanced by providing a more dynamic and interoperable research environment.

6. Accessibility and the Digital Documentation Challenges

Despite the proliferation of digitization initiatives, there remain significant challenges to producing a single digital representation of the Muraqqa'-e Gulshan. Institutional databases vary from extremely low detail, unavailability, and usability to fully undigitized collections or print catalogs without online availability – such as the publication of the album by the Golestan Palace Library, which is not digitized. These barriers disproportionately weigh upon Persian-speaking scholars and researchers

who are based in the Global South, frequently with no access to institutionally gated or subscription-based material.

The lack of interoperability among digital catalogs also discourages large-scale research. Fragmentation across platforms generates duplicate efforts and discourages large-scale comparative work that depends on aggregated data. Redressing these infrastructural issues is fundamental to any serious grappling with manuscript dispersal on a global scale.

Conclusion: Broader Significance for Manuscript Studies and Digital Repatriation

Finally, what are the implications of this case for ethical cataloging and digital repatriation? Digital reconstructions such as the one depicted in Figure 1 offer a model for ethical repatriation studies, despite gaps caused by undocumented transactions or metadata loss. The dispersal of the *Muraqqa'-e Gulshan* is one aspect of broader nineteenth- and early twentieth-century patterns of manuscript circulation, conditioned by imperial expansion, diplomatic gift-giving, and the emergence of a global art market. European and North American collectors and institutions desired these albums as things of beauty and representations of cultural capital, often without regard to their original context or codicological integrity. Although these purchases encouraged preservation and academic access, they also raise long-standing ethical questions regarding cultural expropriation and the detachment of manuscripts from their original cultural and intellectual contexts, which often renders their histories opaque or inaccessible to source communities.

Digital methods bring both potential and complexity to their resolution. From one perspective, methods such as network visualization and relational database modeling—illustrated here in the adoption of Nodegoat—are capable of facilitating new kinds of analysis tracking dispersal routes, simulating histories of ownership, and rendering visible the invisible networks within which manuscripts travel. These methods create opportunities for virtual reunification and for de-colonial scrutiny of institutional pasts. Ethically, such visualization of dispersal of manuscripts can be especially helpful in aiding meaningful discourse

towards intellectual repatriation as well as digital reconstruction. By highlighting the routes of removal, procurement, or loss of manuscripts, such visual tools can cause institutions to rethink access policies, recompute gaps in provenance, and recognize collaborative models with communities of origin.

In the end, this study advances an integrated manuscript research paradigm—a one that relies on historical research and computational processing paired with ethical consideration. To that extent, it lays the groundwork for subsequent academic work seeking to bridge the chasm between fragmented archives, computer-based tools, and the goal of digitally-supported, equitable heritage access in a global academic context.

Bibliography

- Adamova, A. A. (2004). *Persian manuscripts, paintings and drawings: From the 15th to the early 20th century in the Hermitage collection*. London: Azimuth Editions.
- Ātābāy, B. (1974). *Fehrest-e moraqqā'āt-e ketāb-kāna-ye saltānati* (pp. 339–368). Tehran. (Published 1353 Š.)
- Beach, M. C. (1965). The Gulshan Album and its European sources. *Bulletin of the Museum of Fine Arts*, 63(332), 63–91. <https://www.jstor.org/stable/4171427>
- Brydges, H. J. (1833/1973). *The dynasty of the Kajars*. London: [Original work published 1833; reprinted 1973].
- Burrows, T. (2018). Connecting medieval and Renaissance manuscript collections. *Open Library of Humanities*, 4(2), 32, 1–23. <https://doi.org/10.16995/olh.269>
- Ettinghausen, Richard. (1963) "New Pictorial Evidence of Catholic Missionary Activity in Mughal India (Early XVIIth Century)," in Hugo Rahner and Emmanuel von Severus, eds., *Perennitas: Beiträge zur christlichen Archäologie und Kunst, zur Geschichte der Literatur, der Liturgie und des Mönchtums.*, Münster, , pp. 386-96.
- Gul, B. (n.d.). *Gulshan Muraqqā' : An Imperial Discretion* [Master's thesis, University (unspecified)]. Retrieved from personal archive. (Please confirm publisher/university)
- Hájek, L. (1957). *Indian Miniatures of the Moghul School*, London, 1960, pp. 70–75, pls. 8–20. *Iran: Persian Miniatures-Imperial Library*, New York, pp. 18–20, pl. xvi-xxiv.
- Iranica. (2001). GOLŠAN ALBUM. In *Encyclopaedia Iranica* (Vol. XI, Fasc. 1, pp. 104–108). New York: Columbia University.
- Jones, H. & Faghihi, Y. (2024). Manuscript catalogues as data for research: From provenance to data decolonisation. *Digital Humanities Quarterly*, 18(3). <https://www.digitalhumanities.org/dhq/>
- Miller, Y., Prebor, G., & Zhitomirsky-Geffet, M. (2020). A new analytic framework for prediction of migration patterns and locations of historical manuscripts based on their script types. *Digital Scholarship in the Humanities*, 35(2), 441–458. <https://doi.org/10.1093/llc/fqz038>
- pp. 49–66.
- Rauch, S. (2022). Im Wettkampfe mit den Bibliotheken anderer Nationen: Der Erwerb arabischer Handschriftensammlungen an der Königlichen Bibliothek zu Berlin zwischen 1850 und 1900. In *Sammler – Bibliothekare – Forscher: Zur Geschichte der Orientalischen Sammlungen*, 87–106. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

- Sohayli K̄vānsāri, A. (1968). "Moraqqa 'e golšan: taḥlil-i az yak sanad-e tāriqi," *Honar o mardom*, no. 73, 1347 Š./1968, pp. 16-18.
- Soudavar, A. (1999). "Between the Safavids and the Mughals: Art and Artists in Transition," *Iran* 37,
- Stříbrná, A. (2021). Notes on a folio from the Gulshan Album in the collection of the Náprstek Museum, Prague. *Annals of the Náprstek Museum*, 42(1), 49-65. <https://doi.org/10.37520/anpm.2021.004>
- Ṭabāṭabā'i, M. M. (1967). Taḥlil-i az yak sanad-e tāriqi rāje' ba Moraqqa 'e pādšāhi (Golšan o čaman). *Honar o Mardom*, (61-62), 44-47. (Published 1346 Š.)
- Titley, N. M. (1983). *Miniatures from Persian Manuscripts: A Catalogue and Subject Index of Paintings in the British Library and the British Museum*. London: British Library.
- Welch, S. C. (1979). *The Art of Mughal India: Painting and Precious Objects*. New York: The Metropolitan Museum of Art.
- Wilkinson, J. V. S., & Gray, B. (1935). Indian paintings in a Persian museum. *The Burlington Magazine for Connoisseurs*, 66(385), 168-169, 172-175, 177.
- Wright, D. (1997). *The Persian manuscript tradition: Catalogue of the Persian manuscripts in the British Library*. London: British Library.

Alevi Organizations in Germany (AABF)

Deniz Caner

Istanbul University, Türkiye

Received: 06.02.2025; Accepted: 20.05.2025

Abstract

A decisive step for Alevi identity politics in Germany was the Alevi Culture Week, which was organized by Alevis at the University of Hamburg in October 1989. After this event, rapidly growing Alevi associations were founded, and Alevism became known to the public in Germany. This article aims to introduce the Alevi organizations in Germany. In particular, it will focus on the Federation of Alevi Communities in Germany e.V. (Almanya Alevi Birlikleri Federasyonu, abbreviated AABF). The approximately one hundred member organizations of the AABF are constantly growing in importance. The activities of the AABF are diverse; there are numerous events, public speeches, statements, and the magazine "Alevilerin Sesi" (Voice of the Alevis). In this study, our focus is on the goals and activities of the AABF, which it pursues for the benefit of the Alevis in Germany. The aim is to answer the following questions: When and why was the AABF founded, and what significance does it have for the Alevis in Germany? What activities has it been involved in to date?

Keywords: Alevism, AABF, Germany, Alevis, Bektashi.

<https://orcid.org/0000-0002-1866-6316>

E-Mail: deniz13caner@gmail.com

How to Cite this Article:

Caner, D. (2025). Alevi Organizations in Germany (AABF) [Alevi Organizations in Germany (AABF)]. *Spektrum Iran*, 38(1), 55-72.
<https://doi.org/10.22034/spektrum.2025.504990.1022>



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

سازمان های علویان در آلمان (AABF)

دنیز جانر

دانشگاه استانبول، ترکیه

دریافت: ۲۰۲۵/۰۲/۰۶؛ پذیرش: ۲۰۲۵/۰۵/۲۰

چکیده:

هفته‌ی فرهنگ علوی، گامی تعیین‌کننده در سیاست هویتی علویان در آلمان بود که در اکتبر ۱۹۸۹ توسط علویان در دانشگاه هامبورگ برگزار شد. پس از این رویداد، انجمن‌های علوی به سرعت تأسیس شدند و علوی‌گری در آلمان در سطح عمومی شناخته شد. هدف این مقاله معرفی سازمان‌های علوی در آلمان است. تمرکز اصلی بر فدراسیون جوامع علوی در آلمان (Almanya Alevi Birlikleri Federasyonu)، به اختصار (AABF) خواهد بود. حدود صد سازمان عضو AABF از اهمیت روزافزونی برخوردارند. فعالیت‌های این فدراسیون متنوع است؛ رویدادهای گوناگون، سخنرانی‌های عمومی، بیانیه‌ها و نشریه‌ای با عنوان صدای علویان (Alevilerin Sesi) در زمره‌ی آن‌هاست. در این پژوهش، تمرکز ما بر اهداف و فعالیت‌های AABF است که به سود علویان در آلمان دنبال می‌شود. هدف این است که به پرسش‌های زیر پاسخ داده شود AABF: در چه زمانی و با چه انگیزه‌ای تأسیس شد و چه اهمیتی برای علویان در آلمان دارد؟ این نهاد تاکنون چه فعالیت‌هایی انجام داده است؟

واژگان کلیدی: علوی‌گری، AABF، آلمان، علویان، بکتاشیه

Original-Forschungsarbeit

Alevitische Organisationen in Deutschland (AABF)

Deniz Caner

Universität Istanbul, Türkiye

Empfangen: 06.02.2025; Akzeptiert: 20.05.2025

Zusammenfassung:

Ein entscheidender Schritt für die alevitische Identitätspolitik in Deutschland war die Alevitische Kulturwoche, die im Oktober 1989 von Aleviten an der Universität Hamburg veranstaltet wurde. Nach dieser Veranstaltung wurden rasch anwachsende alevitische Vereine gegründet, und das Alevitentum wurde in Deutschland in der Öffentlichkeit bekannt. Dieser Artikel hat zum Ziel, die alevitischen Organisationen in Deutschland vorzustellen. Insbesondere soll es dabei um die Föderation der Aleviten-Gemeinden in Deutschland e.V. (Almanya Alevi Birlikleri Federasyonu, abgekürzt AABF) gehen. Die circa hundert Mitgliedsorganisationen der AABF nehmen beständig an Bedeutung zu. Die Aktivitäten der AABF sind vielfältig; es gibt zahlreiche Veranstaltungen, öffentliche Reden, Erklärungen und die Zeitschrift „Alevilerin Sesi“ (Stimme der Aleviten). Unser Augenmerk gilt in dieser Untersuchung den Zielen und Aktivitäten der AABF, die sie zum Nutzen der Aleviten in Deutschland verfolgt. Ziel ist es, folgende Fragen zu beantworten: Wann und warum wurde die AABF gegründet, und welche Bedeutung hat sie für die Aleviten in Deutschland? Mit welchen Aktivitäten hat sie sich bis heute beschäftigt?

Schlüsselwörter: Alevitentum, AABF, Deutschland, Aleviten, Bektaschi

<https://orcid.org/0000-0002-1866-6316>

E-Mail: deniz13caner@gmail.com

So zitieren Sie diesen Artikel:

Akbari, R. (2025). Alevitische Organisationen in Deutschland (AABF). *Spektrum Iran*, 38 (1), 55-72.

<https://doi.org/10.22034/spektrum.2025.504990.1022>



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

1. Problemstellung und Vorgehensweise

Ein entscheidender Schritt für die alevitische Identitätspolitik in Deutschland war die Alevitische Kulturwoche, die im Oktober 1989 von Aleviten an der Universität Hamburg veranstaltet wurde. Nach dieser Veranstaltung wurden rasch anwachsende alevitische Vereine gegründet, und das Alevitentum wurde in Deutschland in der Öffentlichkeit bekannt. „Die anatolischen Aleviten (15.-21. Jh.)“ hat zum Ziel, die alevitischen Organisationen in Deutschland vorzustellen. Insbesondere soll es dabei um die Föderation der Aleviten-Gemeinden in Deutschland e.V. (Almanya Alevi Birlikleri Federasyonu, abgekürzt AABF) gehen. Die circa hundert Mitgliedsorganisationen der AABF nehmen beständig an Bedeutung zu. Die Aktivitäten der AABF sind vielfältig, es gibt zahlreiche Veranstaltungen, öffentliche Reden, Erklärungen und die Zeitschrift „Alevilerin Sesi“ (Stimme der Aleviten). Unser Augenmerk gilt in dieser Untersuchung den Zielen und Aktivitäten der AABF, die sie zum Nutzen der Aleviten in Deutschland verfolgt.

Ziel ist es, folgende Fragen zu beantworten: *Wann und warum wurde die AABF gegründet, und welche Bedeutung hat sie für die Aleviten in Deutschland? Mit welchen Aktivitäten hat sie sich bis heute beschäftigt?*

In diesem Artikel sollen zunächst kurz die alevitischen Glauben und Hadschi Bektasch Veli (13. Jh.), der eine zentrale spirituelle Figur im Alevitentum ist, kurz erwähnt. Anschließend räumliche Verteilung und Stellung der Aleviten in Deutschland und in der Türkei angesprochen werden, wobei zu verdeutlichen versucht wird, wie AABF sich mit ihren Zielen und Projekten, die von besonderer Bedeutung für die alevitischen Migranten in Deutschland sind, beschäftigt. Darüber hinaus nehme ich auch Bezug auf den Religionsunterricht in Deutschland. In der Schlussbetrachtung werden die Ergebnisse zusammengefasst und der Blick auf künftige Fragestellungen gelenkt.

2. Die Aleviten

2-1. Grundlagen des alevitischen Glaubens

Der Begriff „Alevite“ (Alevi) wie er heute verwendet wird, ist ein Überbegriff für in ihren religiösen Vorstellungen und ihrem Kultus weitgehend übereinstimmende, tribal organisierte, in ihrer Mehrheit türkischsprachige, aber zu ca. einem Drittel auch kurdischsprachige, anatolische Glaubens- und Sozialgemeinschaften. Diese alevitischen Gemeinschaften definierten sich in ihrem traditionellen Umfeld über jeweils eigene Stammesidentitäten. z.B.; Tahtaci, Cepni, Abdal, Avşar, Kocgiri." (Dressler, 2002, S. 171-172). Das traditionelle Alevitentum konstituierte sich als nach außen abgeschlossene Sozial- und Ritualgemeinschaft, wie idealtypisch von im Zitat genannten Ausdrücken beschrieben.

Die Aleviten glauben an eine heilige Kraft des Schöpfers, die an die Menschen, vor allem durch den Propheten Mohammad und seinen Schwiegersohn Ali, sowie durch dessen Nachkommen, bis heute übertragen wird. „Nach diesem Glauben wird der Mensch als (*yansima*) Widerspiegelung Gottes betrachtet. Mohammad und Ali sind die Vorbilder für diese Widerspiegelung, indem sie einerseits Gott reflektieren und Gott ähnlich sind und andererseits Gott im Menschen reflektieren und menschliche Eigenschaften haben. (Kaplan, 2004, S. 39).

Die Aleviten drücken ihren Glauben zusammenfassend in folgendem Glaubensbekenntnis aus: „*Allah tan başka İlah yoktur, ve Muhammed bir peygamberdir, ve Ali onun arkadaşıdır*“ (Es gibt keinen anderen Gott außer Allah, Mohammad ist ein Prophet und Ali sein Freund). Sie verwenden dieses Glaubensbekenntnis auch in einer Kurzform: „*Ya Allah, ya Mohammad, ya Ali*“ (O Allah, O Mohammad, O Ali). Für die Aleviten besteht eine Identität, d.h. eine geistige Gleichartigkeit zwischen Gott, Mohammad und Ali. Dies zeigt sich neben dem Glaubensbekenntnis z.B. in einem Kultspruch: „*Allah- Mohammad- Ali*“ oder „*Hak-Mohammad-Ali*“ (Kaplan, 2004, S. 39).

Nach alevitischer Auffassung erscheint Gott den Menschen als die Wahrheit in verschiedenen Formen. Aleviten formulieren folgendermaßen: „Nur diejenigen können diese Wahrheit sehen, die den Vervollkommnungsprozess durchmachen“. Die Auffassung, dass Mohammad und Ali einen Teil der Wahrheit bilden, wird im oben genannten

Glaubensbekenntnis formuliert. Mohammad und Ali sind vollkommen und bleiben vollkommen. „Sie zeigten den Menschen ihre Vollkommenheit in ihrer Lebensweise. Auch ihre Nachkommen (die zwölf Imame) sind von dem gleichen Licht erleuchtet. Deshalb ehren die Aleviten die 12 Imame als Symbole für diesen Glauben. Imam bedeutet hier Ehrenbeziehung für Nachkommen des Heiligen Ali und seiner Frau Fatima, der Prophetentochter. Aus jeder Generation wurde der wichtigste Sohn zum Imam ernannt. Ihm allein gestehen Aleviten und Schiiten das Recht zu, die Gläubigen geistig zu führen“ (Kaplan, 2004, S. 39).

Der Glaube an das Alevitentum ist durch die Ideen wichtiger religiöser Persönlichkeiten wie Hodscha Ahmed Yesevî, Abu'l Vefâ, Kutbu'd-Dîn Haydar, Hadschi Bektasch Veli, Ahi Evran, Taptuk Emre, Seyyid Nesîmî, Pir Sultan Abdal und Abdal Musa strukturiert, die wichtige Spuren im Prozess der Islamisierung Anatoliens hinterlassen haben. Hier ist besonders von großer Bedeutung, Hadschi Bektasch Veli zu erwähnen, um den alevitischen Glauben tief zu greifen. Denn Hadschi Bektasch Veli wird von allen Aleviten als Heiliger und Gründer des anatolischen Alevitentums verehrt.

2.2 Hadschi Bektasch Veli

Hadschi Bektasch Seyyid Muhammed Huseynî al-Horasanî al-Nischâburî (gest. 1271) der für die Aleviten einen wichtigen Platz einnimmt wurde im Dorf Fushenjan in der Stadt Nischâbûr in der Region Khorasan geboren und entstammte einer wohlhabenden Familie. Nach seiner Ausbildung in der Madrasa in Nischâbur wandte sich Hadschi Bektasch Veli in den folgenden Jahren dem Sufismus zu (Avşar, 2017, S. 20-21). Hadschi Bektas Veli verbrachte die ersten 25 Jahre seines Lebens in Nischâbur, wo er von namhaften Wissenschaftlern Turkestans unter der Leitung von Lokman Perende Philosophie, Physik, Literatur und andere Wissenschaften lernte. Hadschi Bektasch Veli, der an Rationalismus und Wissenschaft glaubte, wurde in der Hodscha Ahmed Yesevî-Loge in Khorasan ausgebildet, wo viele Wissenschaftler aufwuchsen und erwarb ein umfassendes Wissen und eine breite Weltanschauung. Er vertiefte sein Wissen durch ausgedehnte Reisen nach Turkestan, Iran, Bagdad, Kerbela, Mekka und Syrien.

Hadschi Bektasch ist vor der mongolischen Invasion nach Westen in das Reich der Seldschuken, welches sich zu einer Fluchtstätte für iranische Gelehrten und Heilige entwickelt hatte, geflohen. Hadschi Bektasch Veli ließ

sich in Karayol nieder, die 40 km von Kırşehir in Anatolien entfernt liegt. Er ist von Lokman Parende, der 6. Scheich (Postneschen) von Ahmed Yesevî war, herangebildet.

Hadschi Bektasch Veli gründete seine Derwischloge in dem wichtigsten strategischen Ort in Anatolien, Kappadokien. Er unterrichtete dort Studenten, erweitert seinen Tätigkeitsbereich auf den Balkan, führt seine Organisation weiter und erhält den Titel (Hodscha) des Lehrers der Gesellschaft. In seiner Lehre sind alle Merkmale eines vollkommenen Menschen enthalten. Das Verständnis von Hadschi Bektasch Veli basiert auf einer breiten Linie der Toleranz. Diese Haltung gewährleistete die Schaffung einer langfristigen Einheit zwischen muslimischen und nichtmuslimischen Untertanen in Anatolien.

Hadschi Bektasch Veli verarbeitete seine Gedanken, wie im Yesevilik (Yesevilik ist ein Sufi-Pfad, der auf den Lehren von Hoca Ahmed Yesevi basiert), nach dem Prinzip der „vier Tore und vierzig Stationen“. Während er seine Ideen verarbeitet, schreibt er der idealen Person, die er anstrebt, einige Eigenschaften zu. Diese sind folgendermaßen; Die Grundprinzipien eines Menschen sind, kenntnisreich zu sein, sich selbst und seine Grenzen zu kennen, tolerant zu sein, von der Bescheidenheit nicht abzuweichen, jede Nation mit den gleichen Augen zu betrachten und niemanden zu verletzen, von Anstand und Bescheidenheit nicht abzuweichen. Hadschi Bektasch Veli verarbeitete seine Gedanken, wie im Yesevilik, nach dem Prinzip der „vier Tore und vierzig Stationen (maqâm)“; Er definierte sie als scharia, tarîqa, ma'rifa und haqîqa und erklärte jede Tür mit zehn Stationen (maqâm). Der Derwisch, der diese Türen und Stationen durchläuft, gelangt schließlich zur Wahrheit und wird ein vollkommener Mensch. (Avşar, 2017, S. 27)

Für Aleviten ist Hadschi Bektasch Veli der Pir von Pirs. Jeder Mensch, der sich als Alevite bezeichnet, empfindet Hadschi Bektasch Veli mit unendlicher Liebe und Respekt. Hadschi Bektasch Veli ist einer der bedeutendsten Vertreter des alevitisch-islamischen Sufismus und Gründer des Ordens Bektaschismus. Der Bektaschismus ist ein religiöser Orden, der vermutlich von Hadschi Bektasch Veli gegründet wurde. Jeder Bektaschi ist in der Türkei ein Alevite, jedoch nicht jeder Alevite ist ein Bektaschi, obwohl sie Hadschi Bektasch Veli respektieren. Da es sich beim Bektaschiismus um einen religiösen Orden handelt, kann tatsächlich jeder, der den Wegen dieses

Ordens folgt, ein Bektaschi werden. Allerdings beruht das Alevitentum auf der Abstammung und man kann nur dann Alevite sein, wenn die Mutter und insbesondere der Vater Aleviten sind. (Fiğlalı, 1996, S. 9)

3. Zur Geschichte der Aleviten „bis die Einwanderung nach Deutschland“

Ein wesentlicher Teil der alevitischen Religion geht auf die Lehre von den 12 Imamen¹ zurück, den geistlichen Führern, die Nachfolger des Propheten waren und auch leiblich von ihm abstammten. Als erster Imam gilt Ali, der Vetter und Schwiegersohn des Propheten. Im 8. und 9. Jahrhundert entwickelte sich eine neue Frömmigkeit, die islamische Mystik. Sie besteht darin, dass die Gläubigen durch mystische Versenkung und einen besonders vorbildlichen Lebenswandel einen unmittelbaren Weg zu Gott suchen.

Das Jahr 1240 ist ein wichtiger Meilenstein in der alevitischen Geschichte, da sich in diesem Jahr der Aufstand der Turkmenen mit Unterstützung der lokalen Völker gegen die seldschukische Zentralmacht in Konya (Stadt in Anatolien) ereignete. Die Invasionen der Mongolen (12.- 13. Jh.) führten zum Zerfall des seldschukischen Reiches und zur Errichtung kleiner Fürstentümer in Anatolien. Insbesondere nach der Niederlage (1240) von *Baba Ishak*² in Amasya, (Stadt in Anatolien) der sich mit überwiegend alevitisch gesinnten Turkmenen gegen das seldschukische Reich auflehnte, siedelten sich die überlebenden alevitischen Führer in ganz Anatolien an. Hadschi Bektasch Veli, der von allen Aleviten als Heiliger und Gründer des anatolischen Alevitentums verehrt wird, konnte diesen Aufstand überleben.

1. Die 12 Imame gelten den Aleviten als schuldlose Personen, die die wahre Lehre vertraten, ihr Leben danach ausrichteten und sie gleichzeitig an die Gemeinde vermittelten. Die 12 Imame sind: 1. Ali (599-661), 2. al-Hasan (624-670), 3. al-Husain (626-680), 4. Zain al Abidin (659-713), 5. al-Bakir Mohammad (gest.733), 6. Dschafar as-Sadiq (702-765), 7. Musa-al Kazim (745-799), 8. Ali ar-Rida (765-818), 9. Mohammad al-Dschawad at-Taki (811-835), 10. Ali al-Hadi an-Naqi (828-868), 11. Al Hasan al-Askari (854-874) und 12. Mohammad Mahdi (869-?). Nach der Legende wurde der Sohn von al-Hasan (Askari), Mohammad, nach der Geburt bis 874 versteckt, hält sich verborgen, und wird eines Tages als Mahdi („der Rettende“) wieder zurückkommen.

2 In der Zeit Giyadeddin Keyhüsrev des 2. (13. Jh.) hat Baba Ilyas sich mit Baba Ishak und vielen Aleviten gegen das seldschukische Reich aufgelehnt. Baba Ishak ist aus diesem Grund eine wichtige Persönlichkeit im Alevitentum.

In der Zeit des osmanischen Reiches gab es mehrere alevitische Aufstände. Die wichtigsten sind folgende: Schah Kulu (1511), Nur Halifen (1512) und die Dschelali- Aufstände (1596, 1601, 1623 und 1647). Am Anfang des 17. Jahrhunderts war das Kloster (Dergah) von Hadschi Bektasch Veli durch das osmanische Reich anerkannt worden. Im Jahre 1826 wurde der *Bektaschi Orden*, um den die Aleviten sich mit der Zeit versammelt hatten, vom osmanischen Sultan Mahmut 2. (1808-1839 (Regierungszeit)) verboten. Als die Türkische Republik 1923 ausgerufen wurde, unterstützten die Aleviten die Säkularisierung des Staates und hofften auf die Gleichstellung und Gleichbehandlung mit den Sunniten. Die 1950-er Jahre wurden stark von dem Einfluss der Behörde *Diyanet İşleri* geprägt, weil die Einführung des obligatorischen sunnitischen Religionsunterrichts in den Schulen die Aleviten in die Defensive brachte. Innerhalb des religiös-politischen Diskurses der Türkei verschaffen sich die Aleviten, die als „Alevi“ bezeichnet werden, neben diversen Akteuren des sunnitischen Islam seit Ende der 1980-er Jahre dennoch zunehmend Gehör.

Seit den 1960er Jahren kommt es aus sozialen, politischen und wirtschaftlichen Gründen zu einer starken Migration aus der Türkei nach Europa überwiegend nach Deutschland. Unter den Migranten befanden sich auch viele Aleviten. Mit der Migration mussten sich die Aleviten der vorherrschenden Kultur anpassen, ihnen ähneln und sie nachahmen, oder sie versteckten sich, um in den Siedlungen, in die sie gingen, nicht ausgeschlossen oder unterdrückt zu werden. Der wichtigste Grund, warum sie der vorherrschenden Kultur ähneln mussten, sind die Massaker und Blutbäder, die sie in der Vergangenheit erlebt haben.

Die Aleviten, die sich in ihrer Geschichte noch nie zusammengeschlossen hatten und über keine Erfahrung in der Gründung von Organisationen verfügten, gründeten die *Patriotische Union* (Yurtseverler Birliği), als sie zum Arbeiten ins Ausland kamen. Diese Organisation stellte jedoch ihre Arbeit in der Zeit um 1983 ein. Danach hat die Organisation der Aleviten ab dem Jahr 1986 mit der Gründung der Aleviten-Bektaschi-Vereine in den Städten Mainz, Frankfurt, Dortmund, Köln, Heilbronn, Stadtallendorf, Hamburg, Berlin, St. Pölten, Duisburg, München, Stuttgart und Ahlen eine neue Form erhalten. Am 25. November 1989 trafen sich Delegierte von sieben verschiedenen Verbänden im Dortmunder Hadschi Bektasch Veli Verein.

Damit wurde der Grundstein für den heutigen Verband (AABF) gelegt. (aabfhistory.com)

3-1. Die Almanya Alevi Birlikleri Federasyonu (AABF)

In Deutschland leben schätzungsweise 600-700.000³ Aleviten türkischer, kurdischer und arabischer Herkunft. (aabf.com) Die Arbeitsmigration aus der Türkei nach Deutschland, die mit dem deutsch-türkischen Anwerbeabkommen von 1961 einsetzte, brachte Aleviten genauso wie Sunniten aus den ländlichen Gebieten der Türkei als „Gastarbeiter“ nach Deutschland. Andere Aleviten kamen, verstärkt in den 60er Jahren, als Asylsuchende nach Deutschland, da die überwiegende Mehrheit der alevitischen Bevölkerung bei dem Militärputsch von 1980 auf der Seite der Opposition stand. Heutzutage leben Aleviten vor allem in Millionenstädten, wie Berlin, Hamburg, Köln und München, aber auch in vielen deutschen Kleinstädten. (aabf.com)

Obwohl die Einwanderung schon früher begann, gab es bis in die 1980er Jahre keine alevitischen Organisationen in Deutschland. Die in Deutschland und den Nachbarländern lebenden Aleviten organisierten sich nämlich später als die Sunniten. Der hohe Organisationsgrad der sunnitischen Verbände hat den Prozess der Schaffung alevitischer Strukturen nötig gemacht und begünstigt. Allerdings entsprach eine vermehrte Selbstorganisation gleichzeitig auch der Entwicklung innerhalb der alevitischen Gemeinschaft. Vor allem hat dies damit zu tun, dass es erst im letzten Jahrzehnt innerhalb des Alevitentums zu einer religiösen Wiederbelebung gekommen ist, aufgrund derer die Aleviten sich zunehmend als eigenständige religiöse und kulturelle Gemeinschaft verstehen. (Multireligiöse Studiengruppe, 2006, S. 57)

Das Alevitentum blieb hier eine private Angelegenheit, sofern Elemente davon überhaupt praktiziert wurden. Viele Aleviten waren jedoch in politischen Organisationen aktiv: in „Sozialdemokratisch“ orientierten Auslandsorganisationen, in türkischen Parteien oder in linksrevolutionären Exilorganisationen. (Sökefeld, 2005, S. 52) Dies änderte sich, wie in der Einleitung erwähnt, insbesondere nach der Alevitischen Kulturwoche, die im

³ Alevitentum in Deutschland - Geschichte erforschen, Gegenwart gestalten, Fachkonferenz am 3./4. Red. Katharina Senge, September 2012 Berlin.

Oktober 1989 in Hamburg stattfand, und in deren Folge unter anderem die AABF gegründet wurde. Am 17.01.1991 gründeten sieben Vereine die Föderation der Alevitischen Gemeinschaft in Deutschland (Almanya Alevi Cemaatleri Federasyonu). Mit dem Eintreten neuer Vereine in die Föderation wurde sie im Jahre 1992 umbenannt in „Föderation der Aleviten-Gemeinden in Deutschland e.V.“ (Almanya Alevi Birlikleri Federasyonu).

Die Alevitische Gemeinde Deutschland K.d.ö.R. (türkisch: Almanya Alevi Birlikleri Federasyonu, Abk.: AABF) ist die einzige Dachorganisation der in Deutschland lebenden Alevitinnen und Aleviten und vertritt die Interessen der deutschlandweit 161 Mitgliedsgemeinden. Für die in Deutschland lebenden mehrheitlich aus Anatolien stammenden Alevitinnen und Aleviten hat die AABF somit einen Alleinvertretungsanspruch. (aabf.com) Seit den 2000er Jahren werden die Organisationen der Aleviten staatlich anerkannt und beteiligt. Auf deutscher Seite stellt die AABF in sieben Bundesländern eine anerkannte Religionsgemeinschaft dar und fungiert als Partner für eigenständigen Religionsunterricht nach Art. 7 (3) des Grundgesetzes 17. Seit 2006 ist die AABF auch Teilnehmer der Deutschen Islamkonferenz und seit 2007 Teilnehmer der Integrationsgipfel auf Bundesebene. (Aksünger, 2013, S. 48)

Die AABF hat das Hauptziel die kulturelle Identität sowie die religiösen und philosophischen Werte der in Europa lebenden Aleviten zu bewahren und die Entwicklung dieser Werte zu fördern. AABF versteht sich als reine Selbstorganisation der immigrierten Arbeitnehmerinnen und Arbeitnehmer alevitischer Glaubensrichtung aus der Türkei. (Kaplan, 2004, S. 149) Als Dachverband fördert die AABF die soziale und gesellschaftliche Integration der Migrantinnen und Migranten in Deutschland unabhängig von Herkunft und Religion. Sie kümmert sich im Rahmen ihrer Tätigkeit insbesondere um den Schutz und die Weiterentwicklung kultureller Eigenständigkeit, sowie religiöser und philosophischer Werte der in Deutschland lebenden Aleviten. Sie strebt mit Vereinen und Gesellschaften Dialoge an, die sich um die Lösung gesellschaftlicher Probleme kümmern. Die AABF organisiert auch zentrale Veranstaltungen zu Themen wie zum Beispiel Einbürgerung, Schulprobleme, Religionsunterricht, Übergang Schule - Beruf und Existenzgründung.

Die Alevitische Föderation in Deutschland (AABF) in Köln hat mit Unterstützung des Bundesinnenministeriums die Herausgabe eines Handbuchs initiiert. Bei dem Handbuch handelt es sich um einen Einstieg in eine umfassendere Diskussion. In der multireligiösen Studiengruppe MUREST⁴ wirkten über drei Jahre alevitische, katholische, evangelische und sunnitische Theologinnen und Theologen mit. MUREST hat im Juni 2003 auf Einladung der Alevitischen Gemeinde Deutschland ihre Arbeit mit dem Ziel aufgenommen, konflikträchtige gesellschaftliche Themen „multireligiös“ aufzugreifen, sich damit auseinanderzusetzen, konkrete Positionen zu formulieren und sie zu veröffentlichen. Durch die gemeinsame Auseinandersetzung mit ausgewählten Fragen und Themen des interreligiösen Dialogs ist eine Verbesserung und Vertiefung der Kommunikation sowohl zwischen den alevitischen und sunnitischen, als auch mit den evangelischen und katholischen Gemeinden erreicht worden. (Multireligiöse Studiengruppe, 2006, S. 9)

3-2. Ziele der AABF

Die Ziele und Aufgaben der AABF sind die Alphabetisierungs-, Sprach- und Nachhilfekurse, aber auch die vielfältigen Kurse zu den Themen Einbürgerung, Bildung, Gesundheit und Konfliktbewältigung mehrheitlich an die alevitische Klientel gerichtet sind, so handelt es sich jedoch um Inhalte, die auf die Fragen der kulturellen, personalen und strukturellen Integration berühren. Das aktive Engagement der AABF ist an interreligiösen Dialogrunden, interkulturellen Veranstaltungen und städtischen Integrationsprojekten zu nennen.

Die derzeit laufenden Projekte der AABF sind folgende:

- Madımak Massaker Gedächtniszentrum (seit 2023).
- Kultur macht stark. Bündnisse für Bildung (Förderer: BMBF, 2023-2027).

4. Die multireligiöse Studiengruppe MUREST baut konfessionelle Brücken zwischen Christen und Muslimen. Die Multireligiöse Studiengruppe MUREST schneidet in ihrem Nachschlagewerk der Toleranz fundamentale Fragen an, die innerhalb und zwischen den Religionsgemeinschaften immer wieder für Zündstoff sorgen. Sunnitische, alevitische, katholische und evangelische Experten wie Expertinnen erklären, wie es ihre Glaubensgenossen mit dem Gebet, der Gewalt oder den Geschlechtern halten.

- SAS- Stärkung der alevitischen Seniorenarbeit vor Ort (Förderer: BMFSFJ seit 2021)
- Agora - mitReden und mitGestalten: Für Demokratie begeistern! (Förderer: BMI seit 2020)
- Qualifizierung von ehrenamtlichen alevitischen Geistlichen in der Seelsorge (seit 2017)
- Meine neue Heimat (MNH) – Ein Vor-Integrationsprojekt (Förderer: AMIF und BMI, seit 2009) (Alevi.com)

Zu den kulturellen Aktivitäten zählen u.a. die Feier des Weltfrauentages im März, des Muttertags und die Teilnahme an den 1. Mai-Kundgebungen. Darüber hinaus sind traditionelle Angebote, wie z.B. Folklore- und Saz-Kurse für Jung und Alt, zu erwähnen.

Wie hier deutlich wird beziehen sich die Ziele der AABF vor allem auf Deutschland. Die Aleviten sehen hier die Anerkennung als Religionsgemeinschaft und die Pflege ihres Glaubens und ihrer Kultur als Hauptziel an. In diesem Sinne setzen sie sich dafür ein, dass das Alevitentum in Deutschland und auch in der europäischen Gesellschaft, ausreichend bekannt gemacht wird. Allerdings bemüht man sich darüber hinaus, wie Punkt fünf der Ziele deutlich macht, den rechtlichen Status der Aleviten in der Türkei zu verbessern. Diese Bemühungen stehen vor allem im Kontext des intendierten EU-Beitritts der Türkei. Die Aleviten verstehen den Beitrittswunsch im Zusammenhang mit den Kopenhagener Beitrittskriterien, die etwa Minderheitenrechte vorsehen, als große Chance, Druck auf die türkische Regierung auszuüben, die rechtliche Anerkennung der Aleviten in der Türkei zu erreichen. (Sökefeld, 2005, S. 54)

Die alevitische Glaubensgemeinschaft erwartet zum Beispiel, dass *Diyanet İşleri* (das Amt für Religionswesen) in Zukunft nur noch die Belange der sunnitischen Glaubensgemeinschaft vertreten soll und dass der Religionsunterricht, der in den Schulen für alle Schüler obligatorisch ist, als Pflichtfach abgeschafft wird. Sie wünscht sich außerdem, dass religiöse Feiertage, wie das *Moharrem-Fasten* und *Aşure*, der türkischen Öffentlichkeit bekannt gemacht werden. Diese für eine türkische Organisation in Deutschland typische Vernetzung mit dem Herkunftsland ist wichtig und interessant. Eine nähere Erläuterung dieser Zusammenhänge ist innerhalb

dieser Arbeit jedoch nicht möglich, da diese ihren Schwerpunkt auf die Beschreibung der Alevitischen Gemeinde in Deutschland legt.

3-3. Alevitischer Religionsunterricht an deutschen Schulen

Neben den soeben genannten Projekten und kulturelle Aktivitäten engagiert sich die AABF auch für einen alevitischen Religionsunterricht an deutschen Schulen. Die AABF findet es besonders berechtigt, das Anliegen einer Vermittlung alevitischen Glaubens und alevitischer Tradition in der Schule zu fördern, nachdem schon mehr als die Hälfte der Aleviten die deutsche Staatsangehörigkeit erworben haben. Darüber hinaus haben auch die alevitischen Familien und Eltern geklagt, weil ihre Kinder vom alevitischen Glauben und von der alevitischen Kultur entfremdet wurden. Denn für den muttersprachlichen Unterricht in türkischer Sprache, die in einer Reihe von Bundesländern angeboten wird, wurden überwiegend Lehrkräfte aus der Türkei geholt. Die von der türkischen Regierung eingestellten Lehrer unterrichteten den sunnitischen Islam. Dies wurde von alevitischen Eltern als inakzeptabel angesehen.

Aleviten empfanden diesen Unterricht, der von sunnitischen Lehrern gemacht wird als verstärkten Assimilierungsdruck, der auch in Deutschland wahrgenommen wurde. (Sökefeld, 2005, S. 53) Deshalb forderte die AABF, dass der muttersprachliche Unterricht weltanschaulich neutral und als Sprachunterricht abzuhalten ist. Sollten aus der Türkei kommende Lehrer dazu nicht in der Lage sein, so mussten sie durch in Deutschland ausgebildete Lehrer ersetzt werden. Seit dem Sommer 1999 arbeitete eine Arbeitsgruppe der Alevitischen Gemeinde Deutschland (AABF) an einem Rahmenplan für den alevitischen Religionsunterricht in öffentlichen Schulen in Deutschland. Dieser Rahmenplan liegt seit Sommer 2001 in einem ersten Entwurf vor. Dieser Entwurf hatte vor allem die Funktion, auf den religionspädagogischen Bedarf der Aleviten in Deutschland aufmerksam zu machen. (Kaplan, 2004, S. 96)

In Berlin hat Kulturzentrum Anatolischer Aleviten am 17.05.2002 die Zulassung für den alevitischen Religionsunterricht erhalten. Somit begann der Alevitische Religionsunterricht im Jahr 2002 in Berlin. Ab dem Schuljahr 2006/2007 wurde er als Pilotprojekt in den Städten Mannheim und Villingen-Schwenningen eingeführt. Inzwischen wird der Alevitische Religionsunterricht in insgesamt 8 Bundesländern (Baden-Württemberg,

Bayern, Berlin, Hessen, Niedersachsen, Nordrhein-Westfalen, Rheinland-Pfalz und Saarland) sowohl an Grundschulen als auch an weiterführenden Schulen unterrichtet. Seit dem Schuljahr 2020/21 haben Gymnasialschülerinnen in Baden-Württemberg, die in die 10. Klasse (Einführungsphase der gymnasialen Oberstufe) eintreten, die Möglichkeit, den Alevitischen Religionsunterricht als Basisfach (zweistündig) zu wählen und ihn als mündliches Prüfungsfach im Abitur zu belegen. (akmhamm.de)

Der Unterricht wird nach dem Lehrplanentwurf der Alevitischen Gemeinde Deutschland (AABF) auf Deutsch erteilt. Die Lehrer dieses Unterrichts werden durch die Fachkräfte der Alevitischen Gemeinde Deutschland (AABF) für diese neuartige Aufgabe regelmäßig fortgebildet. Aufgaben und Ziele des alevitischen Religionsunterrichts ergeben sich wesentlich aus dem Selbstverständnis der alevitischen Glaubenslehre. Dementsprechend soll der alevitische Religionsunterricht die Schülerinnen und Schüler in den Zusammenhang zwischen Glauben und Leben einführen. Das Ziel des alevitischen Religionsunterrichts besteht darin, Alevitischen Kindern Wissen über die Inhalte ihres Glaubens zu vermitteln und sie in ihren religiösen und kulturellen Wurzeln und Traditionen zu unterweisen. (Kaplan, 2004, S. 96) Darüber hinaus unterstützt ARU (Alevitische Religionsunterricht) die Entwicklung einer alevitischen Identität in einer nicht-alevitischen Umwelt und fördert die deutsche Sprache der Schüler*innen und vermittelt alevitische Begriffe sowie die damit verbundene Metaphorik.

Nach dem Grundgesetz der Bundesrepublik Deutschland ist die Sprache des Religionsunterrichts Deutsch. Aber einige Grundbegriffe wie z.B. *Allah, cem, semah, aşure, dede*, werden in der Ursprungssprache beibehalten. Die Anträge der Alevitischen Gemeinde Deutschland (AABF) für einen alevitischen Religionsunterricht wurden in den einzelnen Bundesländern noch nicht abschließend beschieden. Strittig ist, ob das Alevitentum ein eigenständiges Bekenntnis oder ein zum Mehrheitsislam bekenntnisverwandter Glaube ist und ob die AABF eine eigene Religionsgemeinschaft im Sinne des Art. 7 Abs. 3 Grundgesetz ist, oder nicht. AABF versteht sich jedoch seit einer Satzungsänderung 2002 dezidiert als Religionsgemeinschaft.

4. Zukunftsperspektive der Aleviten in Deutschland

Aleviten sind seit den letzten 25 Jahren dabei, ihren Glauben durch die Gründung alevitischer Gemeinden wieder zu beleben. Durch Großveranstaltungen (z.B. jährliche Demokratiekonferenzen, Filmen über die tragischen Ereignisse der Vergangenheit von Aleviten sowie "Es ist etwas Schreckliches geschehen - Ein Film über das Madimak-Massaker und darüber hinaus" 07. Juli 2024, Theateraufführungen, 28. Interreligiöses Friedensgebet 12 Januar 2025) an die Öffentlichkeit zu bringen und auf sich und ihre Glaubensgemeinschaft aufmerksam zu machen.

Die Föderation der Aleviten-Gemeinden in Deutschland e.V. (AABF), Köln, führt 2005 im Rahmen des Aktionsprogramms „Jugend für Toleranz und Demokratie - gegen Rechtsextremismus, Fremdenfeindlichkeit und Antisemitismus“. ENTIMON - gemeinsam gegen Gewalt und Rechtsextremismus“ das Projekt „Interreligiöse Verständigung“ durch. Das Leitziel des Projekts ist zum einen die Verständigung zwischen alevitischen und sunnitischen Jugendlichen in Deutschland zu fördern, zum anderen den beteiligten Jugendlichen einen tieferen Einblick in die eigene Konfession und in die des Anderen zu geben und dadurch das gegenseitige Verständnis zu fördern, damit interkonfessionelle Kontakte und interreligiöse Verständigung zwischen Aleviten und Sunniten stattfinden können.

Die Zusammensetzung der muslimischen Bevölkerung in Deutschland ist sehr heterogen. Dies ist der deutschen Öffentlichkeit nicht differenziert genug bekannt. Der Islam ist heute in Deutschland mit 3,2 Millionen Angehörigen die drittgrößte Religionsgemeinschaft, darunter fallen auch 600.000 Aleviten. Es ist eine Tatsache, dass die Aleviten aus der Türkei von deutschen Behörden unter *Muslimen* subsumiert werden. Ihre Religionsausübung unterscheidet sich aber von der sunnitischen, weil sie u.a. grundsätzlich das islamische Gesetz ablehnen. Trotz des gemeinsamen islamischen Ursprungs sunnitischer und alevitischer Lehre behindern alte und neue Vorurteile eine reelle Verständigung zwischen den Aleviten und Sunniten in Deutschland. Obwohl diese Vorurteile ursprünglich aus der Türkei und der türkischen Gesellschaft stammen, haben sie durch die traditionelle Erziehung von türkischen Jugendlichen Einzug nach Deutschland gefunden. Durch die Weitervermittlung dieser Vorurteile an Jugendliche der zweiten oder dritten Generation, die in Deutschland geboren

und aufgewachsen sind, werden die alten interkonfessionellen Konflikte automatisch in die heutige Gesellschaft transportiert. Deshalb wünschen sich die Aleviten in Zukunft in der Öffentlichkeit eine ausführlichere Aufklärung über einen differenzierten Islam, wozu sie auch einen Beitrag leisten.

5. Schlussbetrachtung

Die Projekte und Aktivitäten der AABF sind stark von ihrer Integrationsorientierung geprägt. Abgesehen von direkten Ergebnissen der Projekte und Bemühungen der AABF bzw. der alevitischen Vereine in Deutschland, bringen diese auch einen Diskurs hervor, der Aleviten als bereits gut integrierte Migranten präsentiert. So betonte auch der Redakteur der Zeitschrift „*Alevilerin Sesi*“ Secati Demir im Interview, dass „die Aleviten gar kein Problem im Bezug auf Integration in die Deutsche Gesellschaft haben“. Aber ich bin der Ansicht, dass sich die Aleviten vor allem darum bemühen sollten, sich mit den Sunniten zu verstehen, weil eine Abgrenzung einen strikten Kontrast zwischen alevitischen und nicht alevitischen, bzw. sunnitischen Einwanderern aus der Türkei zu Folge hat. Aus diesem Grund müssen die Alevitische Gemeinde in Deutschland und die sunnitischen Muslime sich gegenseitig respektieren, bevor sie in der deutschen Gesellschaft ihre Religion praktizieren wollen. Als Beispiel dafür kann gelten, dass die Aleviten die Auffassung vertreten, sunnitische Frauen mit Kopftuch seien unterdrückt, alevitische Frauen, die ein Kopftuch tragen, allerdings nicht. Als Begründung wird angeführt, dass das Kopftuch bei Aleviten „in den ländlichen Regionen keine religiöse Pflicht ist, sondern eine traditionelle Bekleidung der dörflichen Gemeinschaft“. „Umgekehrt betrachten viele Sunniten die Freizügigkeit der alevitischen Frauen als schamlos und unsittsam“.

Interessant wäre es, in einer weiteren Arbeit die Frage zu untersuchen, ob die Kurden in der AABF bzw. in den anderen alevitischen Vereinen in Deutschland auch in ihrer Identitätssuche als solche unterstützt werden, oder ob nur das Alevitentum relevant ist. Die Beantwortung dieser Frage ist wichtig, weil die Aleviten zuerst unter sich eine Gleichberechtigung, ohne Ansehen der Volkszugehörigkeit, beziehungsweise im weiteren Verlauf auch mit den anderen türkisch-kurdischen Vereinen oder türkisch-kurdisch-sunnitischen Gemeinden schaffen müssten. Meine Internetrecherchen haben mir in diesem Zusammenhang gezeigt, dass die AABF erste Schritte in diese Richtung unternommen hat. Es bleibt zu hoffen, dass Bemühungen dieser

Alevitische Organisationen in Deutschland (AABF)

Art in Zukunft vermehrt, sowie von Angehörigen aller Vereine, unternommen werden.

Literatur

Aksünger, H. (2013). *Migrantenorganisationen: Engagement, Transnationalität und Integration* (pp. 42–54). Friedrich Ebert Stiftung Verlag.

Avşar, Z. (2017). Anadolu’da bir kurucu akıl Hacı Bektaş-ı Velî. In B. Kaya (Ed.), *İncir Verlag*.

Fiğlali, E. R. (1996). *Türkiye’de Alevilik ve Bektaşilik*. Selçuk Verlag.

Senge, K. (Red.). (2012, September). *Alevitentum in Deutschland – Geschichte erforschen, Gegenwart gestalten* (Fachkonferenz am 3./4.). Berlin.

Dressler, M. (2002). *Die alevitische Religion: Traditionslinien und Neubestimmungen*. Würzburg.

Kaplan, I. (2004). *Das Alevitentum: Eine Glaubens- und Lebensgemeinschaft in Deutschland*. Köln.

Lemmen, T. (2000). *Islamische Organisationen in Deutschland*. Düsseldorf.

Lemmen, T. (1998). *Türkisch-islamische Organisationen in Deutschland*. Altenberge.

Multireligiöse Studiengruppe (Hrsg.). (2006). *Handbuch Interreligiöser Dialog: Aus katholischer, evangelischer, sunnitischer und alevitischer Perspektive*. Köln.

Sökefeld, M. (2005). *Wie Migranten Netzwerke knüpfen und soziales Kapital schaffen*. Tübingen.

Alevitische Organisationen in Deutschland (AABF)

Webseiten:

Europäische Kommission. (2005, April 28). EU Türkeiberichte. *Bericht über die Fortschritte der Türkei beim Beitritt zur EU*. Abgerufen von http://europa.eu.int/comm/enlargement/report_2005/pdf/package/Sec_1426_fin_al_de_progress_report_tr.pdf

Alevitische Gemeinde Deutschland. (2025, Mai 2). *AABF Tarihi. Alevitische Gemeinde Deutschland*. Abgerufen von <https://aabfhistory.com/temel-sayfa/aabf-tarihi.html>

Alevitische Gemeinde Hamm. (2025, Mai 5). *Alevitischer Religionsunterricht (ARU)*. Abgerufen von <https://www.akmhamm.de/angebote/alevitischer-religionsunterricht-aru/>

Alevi Akademisi. (2025, Mai 5). *Homepage*. Abgerufen von <http://www.aleviakademisi.de>

Alevi Bektaşi Federasyonu. (2025, April 29). *Homepage*. Abgerufen von <http://www.alevibektasi.com>

Alevi.com. (2025, Mai 4). *Homepage*. Abgerufen von <http://www.alevi.com>

ABF – Alevitische Gemeinde. (2025, Mai 2). *Homepage*. Abgerufen von <http://www.abf.com>

Drama and Theater Pedagogy and Their Significance for Language Teaching and Intercultural Learning at Iranian Universities

Mohammadreza Doustizadeh¹, Mohammad Hajiamini², Sonya Anwar³

1 Assistant Professor, Faculty of Foreign Languages and Literatures, University of Tehran

2 PhD student of German as a Foreign Language and Literature at the University of Tehran

3 PhD student of German as a Foreign Language and Literature at the University of Tehran

Received: 29.01.2025; Accepted: 05.06.2025

Abstract

This qualitative case study examines the role of drama and theater pedagogy in teaching German as a foreign language (DaF) at Iranian universities during the academic years 1403–1404 (2024–2025). The aim of the study is to analyze the extent to which drama pedagogical methods facilitate the learning process of students, particularly with regard to reducing speaking inhibitions, learning new vocabulary and grammatical structures, and promoting intercultural competencies. The starting point is the question of whether and how theater work can help overcome shame and language anxiety and motivate students—especially in the early semesters—to participate actively and express themselves in class. In addition, the study investigates whether working with dramatic texts enhances cultural understanding and increases motivation for text-based work. Data collection was carried out through group discussions and open questionnaires with students of German studies at the University of Tehran. All statements were transcribed and qualitatively analyzed using MAXQDA software. To ensure the trustworthiness of the data, the results were verified through triangulation of methods (discussion + questionnaire), participant feedback, and consistent category formation. The study shows that drama pedagogical approaches not only support linguistic expression and intercultural learning but can also contribute to the personal development of learners. It calls on instructors to systematically utilize the potential of this method and integrate it into DaF instruction.

Keywords: drama pedagogy, German as a foreign language (DaF), language teaching, intercultural learning, Iran.

<https://orcid.org/0009-0001-6298-9008>

E-Mail: dostizadeh@ut.ac.ir

How to Cite this Article:

Doustizadeh, M., Hajiamini, M., & Anwar, S. (2025). Drama- und Theaterpädagogik und ihre Bedeutung für Sprachvermittlung und interkulturelles Lernen an iranischen Hochschulen [Drama and Theater Pedagogy and Their Significance for Language Teaching and Intercultural Learning at Iranian Universities]. *Spektrum Iran*, 38(1), 73-99.

<https://doi.org/10.22034/spektrum.2025.502616.1021>



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

آموزش درام و تئاتر و اهمیت آن در آموزش زبان و یادگیری بین‌فرهنگی در

دانشگاه‌های ایران

(یک مطالعه موردی کیفی)

محمد رضا دوستی‌زاده^۱، محمد حاجی امینی^۲، سونیا انور^۳

۱ استادیار گروه زبان و ادبیات آلمانی دانشگاه تهران، تهران، ایران

۲ دانشجوی دکتری آموزش زبان آلمانی دانشگاه تهران، تهران، ایران

۳ دانشجوی دکتری آموزش زبان آلمانی دانشگاه تهران، تهران، ایران

دریافت: ۲۰۲۵/۰۱/۲۹؛ پذیرش: ۲۰۲۵/۰۶/۰۵

چکیده:

مطالعه حاضر به شیوه‌ای کیفی و در قالب یک مطالعه موردی، به بررسی نقش روش‌های آموزشی درام و تئاتر در آموزش زبان آلمانی به‌عنوان زبان خارجی (DaF) در دانشگاه‌های ایران در سال‌های ۱۴۰۳ تا ۱۴۰۴ (۲۰۲۴-۲۰۲۵) می‌پردازد. هدف این پژوهش، تحلیل میزان تأثیرگذاری رویکردهای دراماتیک بر فرآیند یادگیری دانشجویان است؛ به‌ویژه از منظر کاهش اضطراب گفتاری، ارتقای یادگیری واژگان و ساختارهای دستوری، و تقویت شایستگی‌های میان‌فرهنگی. نقطه آغاز این واکاوی، پرسش از آن است که آیا و چگونه فعالیت‌های نمایشی می‌توانند به رفع احساس شرم و ترس زبانی کمک کرده و دانشجویان - به‌ویژه در ترم‌های آغازین - را به مشارکت فعال و بیانگری مؤثر در کلاس ترغیب نمایند. همچنین این پژوهش به بررسی میزان اثرگذاری کار با متون نمایشی بر تعمیق درک فرهنگی و افزایش انگیزه دانشجویان در تعامل با متون می‌پردازد. گردآوری داده‌ها از طریق گفت‌وگوهای گروهی و پرسش‌نامه‌های باز در میان دانشجویان رشته زبان آلمانی در دانشگاه تهران انجام شده است. کلیه داده‌ها به‌طور کامل پیاده‌سازی و با استفاده از نرم‌افزار MAXQDA تحلیل کیفی شده‌اند. برای تضمین اعتبار یافته‌ها، از مثلث‌سازی روش‌ها (گفت‌وگو و پرسش‌نامه)، بازخورد مشارکت‌کنندگان، و تدوین نظام‌مند مقوله‌ها بهره گرفته شده است. یافته‌های پژوهش حاکی از آن است که رویکردهای آموزشی درام و تئاتر نه تنها به تقویت مهارت‌های زبانی و یادگیری میان‌فرهنگی می‌انجامد، بلکه می‌توانند نقش مؤثری در رشد فردی زبان‌آموزان ایفا کنند. این مطالعه از مدرّسان دعوت می‌کند تا ظرفیت‌های این رویکرد را به‌صورت نظام‌مند در آموزش زبان خارجی به‌کار گیرند.

واژگان کلیدی: آموزش تئاتر، زبان آلمانی به‌عنوان زبان خارجی (DaF)، یادگیری زبان، یادگیری بین‌فرهنگی،

ایران

Drama- und Theaterpädagogik und ihre Bedeutung für Sprachvermittlung und interkulturelles Lernen an iranischen Hochschulen

Mohammadreza Doustizadeh¹, Mohammad Hajiamini², Sonya Anwar³

1 Assistenzprofessorin, Fakultät für Fremdsprachen und Literaturen, Universität Teheran

2 Doktorand für Deutsch als Fremdsprache und Literatur an der Universität Teheran

3 Doktorandin für Deutsch als Fremdsprache und Literatur an der Universität Teheran

Empfangen: 29.01.2025; Akzeptiert: 05.06.2025

Zusammenfassung:

Diese qualitative Fallstudie untersucht die Rolle der Drama- und Theaterpädagogik im Unterricht Deutsch als Fremdsprache (DaF) an iranischen Hochschulen im Zeitraum 1403–1404 (2024–2025). Ziel der Studie ist es, zu analysieren, inwiefern dramapädagogische Methoden den Lernprozess von Studierenden erleichtern, insbesondere im Hinblick auf den Abbau von Sprechhemmungen, das Erlernen neuer Vokabeln und grammatikalischer Strukturen sowie die Förderung interkultureller Kompetenzen. Ausgangspunkt ist die Frage, ob und wie Theaterarbeit zur Überwindung von Scham und Sprachangst beitragen und Studierende – vor allem in den Anfangssemestern – zur aktiven Teilnahme und Ausdrucksfähigkeit im Unterricht motivieren kann. Zudem wird untersucht, ob die Arbeit mit dramatischen Texten das kulturelle Verständnis stärkt und die Motivation zur Textarbeit erhöht. Die Datenerhebung erfolgte durch Gruppendiskussionen sowie offene Fragebögen mit Studierenden der Germanistik an der Universität Teheran. Alle Aussagen wurden transkribiert und mithilfe der Software MAXQDA qualitativ ausgewertet. Zur Sicherung der Vertrauenswürdigkeit der Daten wurden die Ergebnisse durch Triangulation der Methoden (Diskussion + Fragebogen), Teilnehmerfeedback sowie konsistente Kategorienbildung überprüft. Die Studie zeigt auf, dass dramapädagogische Ansätze nicht nur die sprachliche Ausdrucksfähigkeit und das interkulturelle Lernen unterstützen, sondern auch zur persönlichen Entwicklung der Lernenden beitragen können. Sie ruft Lehrende dazu auf, das Potenzial dieser Methode systematisch zu nutzen und in den DaF-Unterricht zu integrieren.

Schlüsselwörter: Theaterpädagogik, Deutsch als Fremdsprache (DaF), Sprachunterricht, interkulturelles Lernen, Iran, qualitative Forschung

<https://orcid.org/0009-0001-6298-9008>

E-Mail: dostizadeh@ut.ac.ir

So zitieren Sie diesen Artikel:

Doustizadeh, M., Hajiamini, M., & Anwar, S. (2025). Drama- und Theaterpädagogik und ihre Bedeutung für Sprachvermittlung und interkulturelles Lernen an iranischen Hochschulen. *Spektrum Iran*, 38(1), 73-99.

<https://doi.org/10.22034/spektrum.2025.502616.1021>



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

1. Einleitung

Das Interesse am Theaterspielen mit Fremdsprachenlernenden entstand in den 1980er Jahren – nicht etwa in Deutschland, sondern in der Nähe von Paris – während eines Treffens französischer Deutschlehrkräfte. Der Fokus verlagerte sich damals vom erklärenden zum improvisierenden, vom erzählenden zum handelnden und vom abwartenden zum aktiven Lernen (vgl. Isabelle-Bernard, 2010; Joannie-Dubois & Ophélie-Tremblay, 2015; Mathilde-Dallier, 2014). Theaterarbeit wurde als alternative Methode im Fremdsprachenunterricht erkannt, insbesondere dann, wenn Sprachreisen oder ein Aufenthalt im Zielsprachenland nicht möglich sind. Der Fremdsprachenunterricht bleibt in vielen Ländern – so auch im Iran – traditionell und lehrkraftzentriert. Innovative Ansätze wie die Dramapädagogik, welche spielerisches Lernen, kulturellen Austausch und persönliche Entwicklung integriert, sind bisher kaum etabliert.

In der Fachliteratur wird dabei zwischen „Dramapädagogik“ und „Theaterpädagogik“ unterschieden: Während die Dramapädagogik meist auf prozessorientiertes, kreatives Spiel ohne Aufführungsdruck zielt und stark im Bildungsbereich verankert ist, betont die Theaterpädagogik stärker die Inszenierung, Bühnenarbeit und produktionsorientiertes Lernen (vgl. Schewe, 1993; Even, 2008; Hentschel, 2010). Diese begriffliche Differenzierung ist für die folgende Studie relevant, da sie unterschiedliche didaktische Zielsetzungen und methodische Zugänge impliziert.

Dabei haben Studien gezeigt, dass Theaterarbeit nicht nur die mündliche Ausdrucksfähigkeit verbessert, sondern auch zur Überwindung von Sprachangst beiträgt, die Motivation steigert und interkulturelles Lernen fördert (vgl. Moraitis, 1949; Müller, 2019). Gerade im frühen Stadium des Spracherwerbs kann die kreative und körperliche Arbeit mit dramatischen Texten zu einem lebendigen und nachhaltig wirkenden Lernprozess führen. Diese Studie geht der Frage nach, wie dramapädagogische Methoden den Lernprozess im Fremdsprachenunterricht – insbesondere im Fach Deutsch als Fremdsprache (DaF) – erleichtern und bereichern können.

Die zentrale Fragestellung lautet:

- Wie können Theater und dramapädagogische Ansätze das Lernen einer Fremdsprache erleichtern und fördern?

Daraus ergeben sich folgende forschungsleitende Teilfragen:

- Können dramapädagogische Methoden dazu beitragen, Scham, Angst und Hemmungen beim Sprechen – insbesondere bei Anfängern – zu reduzieren?
- Erleichtert das Rollenspiel, das Üben von Szenen und das performative Arbeiten das Einprägen neuer Vokabeln und grammatischer Strukturen?
- Fördern dramatische Texte das kulturelle Verständnis sowie die Offenheit für Unterschiede zwischen der Muttersprache und der Zielsprache?
- Sind Lernende durch die kreative Arbeit mit Theatertexten stärker zur Textarbeit motiviert als bei traditionellen Unterrichtsformen?

Ziel der Untersuchung ist es, die Perspektiven und Erfahrungen von Studierenden im DaF-Studiengang der Universität Teheran zu analysieren, die aktiv an dramapädagogischen Aktivitäten teilgenommen haben. Der Fokus liegt auf jenen Aspekten des Lernprozesses, die aus Sicht der Lernenden durch theatrale Arbeit erleichtert oder bereichert wurden. Die Studie folgt einem qualitativen Forschungsdesign mit Fallstudienansatz. Die Datenerhebung erfolgte durch zwei Methoden:

1. **Focus Group Discussion (FGD):** Hier nahmen DaF-Studierende (meist aus dem 1. bis 6. Semester) teil. Diskutiert wurden insbesondere drei Schwerpunkte:

- die Überwindung von Sprechhemmungen und Unsicherheit durch Theaterarbeit,
- der Erwerb von Wortschatz und Grammatik durch darstellerische Übungen,
- die Entwicklung einer kulturellen Nähe zur deutschen Sprache durch szenische Lesungen.

2. **Offener Fragebogen:** Dieser wurde jenen Studierenden zur Verfügung gestellt, die nicht an der Gruppendiskussion teilnehmen konnten. Die Fragen waren offen formuliert, um persönliche Erfahrungen möglichst frei zu erfassen.

Alle erhobenen Daten wurden transkribiert und mit der Software MAXQDA thematisch analysiert. Zentrale Themen und wiederkehrende Muster wurden qualitativ codiert und ausgewertet. Der Artikel gliedert sich in folgende Abschnitte: Zunächst erfolgt eine Begriffsklärung und theoretische Verortung der Dramapädagogik im Fremdsprachenunterricht. Anschließend werden dramapädagogische Methoden im Kontext der DaF- und Neurodidaktik diskutiert. Im nächsten Abschnitt werden ausgewählte Forschungsergebnisse aus der qualitativen Untersuchung dargestellt. Abschließend werden Potenziale und Herausforderungen der Theaterpädagogik in iranischen Hochschulen aus lokaler Perspektive reflektiert.

2. Theoretischer Rahmen und Begriffsklärung

Theaterpädagogik stellt eine interdisziplinäre Bildungsform dar, die künstlerisch-darstellende Mittel nutzt, um Lernprozesse ganzheitlich zu fördern. Sie verbindet theatrale Methoden mit pädagogischen Zielsetzungen und fokussiert dabei auf kreative Ausdrucksformen, soziale Interaktion sowie persönliche Entwicklung. In theoretischer Hinsicht stützt sich die Theaterpädagogik auf konstruktivistische Lerntheorien, welche das aktive, erfahrungsbasierte und subjektzentrierte Lernen betonen (vgl. Schlesier & Raufelder, 2024). Lernende erschließen sich Wissen und Kompetenzen durch Verkörperung, Perspektivwechsel und ästhetisches Experimentieren – ein Ansatz, der unter anderem in Frimbergers (2016) Analyse von Brechts Theaterpädagogik für interkulturelle Bildung durch das Konzept des *embodied learning* verdeutlicht wird. Hierbei steht nicht nur der kognitive Wissenserwerb im Zentrum, sondern auch emotionale und körperliche Dimensionen, die durch den Einsatz von Stimme, Bewegung und Mimik angesprochen werden. Neuere Forschungen beleuchten die vielfältigen Schnittmengen zwischen Drama Education, Theaterpädagogik und therapeutischen Anwendungen. Holmwood (2022) untersucht die Verbindung zwischen westlicher Dramapädagogik und der chinesischen „Integral Drama Based Pedagogy“ und hebt deren Beitrag zur emotionalen und integrativen Bildung hervor. Bololia et al. (2022) analysieren in einem systematischen Review die Wirksamkeit von Dramatherapie bei Kindern mit Autismus-Spektrum-Störungen und berichten über positive Effekte auf

deren Verhaltensweisen, Ausdrucksvermögen und soziale Fähigkeiten. Auch Schnyder et al. (2021) betonen in ihrer Untersuchung zur Rolle von Theaterkunst in der frühkindlichen Resilienzförderung die entwicklungsfördernden Potenziale dieser Methoden. Während diese Studien vor allem angewandte Aspekte fokussieren, bietet Höyng (2021) mit seiner Analyse zu Entwicklungen der österreichischen Dramatik seit den 1960er Jahren einen historischen Bezugsrahmen zur Veränderung performativer Praktiken. Zusammen zeigen diese Studien die Breite und Aktualität der Theaterarbeit im Bildungs- und Therapiekontext – und zugleich den Bedarf nach weiterführender empirischer Forschung in verschiedenen Anwendungsfeldern. Zentrale Ziele der Theaterpädagogik umfassen die Förderung von Selbstwirksamkeit, Empathie, Kommunikationsfähigkeit und Kreativität. Durch Gruppenarbeit und Rollenspiele werden soziale Kompetenzen wie Teamfähigkeit, Konfliktlösung und Perspektivenübernahme ausgebildet, wodurch auch interkulturelle und intergenerationelle Verständigungsprozesse begünstigt werden. Diese pädagogische Ausrichtung macht die Theaterpädagogik zu einer wichtigen Komponente ganzheitlicher Bildungsprozesse, insbesondere im Kontext des Spracherwerbs (vgl. Koerner, 2024). Die Integration von Theatermethoden in den Fremdsprachenunterricht – insbesondere im Bereich Deutsch als Fremdsprache (DaF) – ermöglicht ein handlungsorientiertes und erfahrungsbasiertes Lernen, das durch emotionale Beteiligung und kreative Aneignung sprachlicher Mittel nachhaltig wirksam wird (vgl. Eriksen et al., 2015; Pottmann, 2020). Hierbei spielen auch zugängliche Sprachkonzepte wie „Leichte Sprache“ und „Einfache Sprache“ eine Rolle, um sprachliche Barrieren im Unterricht abzubauen (ebd.). Im Kontext der Fremdsprachendidaktik hat insbesondere Manfred Schewe mit seiner Arbeit zur Dramapädagogik und dem Rückblick auf dramatische Lehransätze seit dem 19. Jahrhundert wegweisende Impulse geliefert. Seit den 1970er-Jahren hat sich eine intensive Auseinandersetzung mit der Verbindung von Theater und Sprachvermittlung entwickelt, insbesondere durch Werke wie „Szenisches Spiel und freies Sprechen im Fremdsprachenunterricht“ von Maley und Duff (1985), die szenisches Spiel als sprachdidaktisches Werkzeug systematisch erschließen. In der DaF-Didaktik werden mittlerweile nicht nur die literarisch-interkulturellen Potenziale, sondern auch die performativen, produktiven und

kommunikativen Dimensionen der Theaterpädagogik berücksichtigt. Die Gründung des Deutschen Archivs für Theaterpädagogik an der Stiftung FH Osnabrück im Jahr 2007 verdeutlicht die institutionelle Verankerung dieses Ansatzes in Forschung und Lehre. Im praktischen Hochschulkontext zeigt sich zudem, dass die terminologische Unterscheidung zwischen Dramapädagogik und Theaterpädagogik von Studierenden (und teilweise auch Lehrenden) nicht immer konsequent vorgenommen wird. Die beiden Begriffe werden im Alltag oft synonym verwendet, da sie in der Lehrpraxis meist miteinander verflochten sind: Das Lesen und Analysieren dramatischer Texte (dramapädagogischer Zugang) geht häufig in szenisches Spiel oder theatrale Darstellung (theaterpädagogischer Zugang) über. Daher berücksichtigt die vorliegende Untersuchung bewusst beide Perspektiven und versteht ihre Kombination als integrierten Bestandteil des Fremdsprachenlernens. Besondere Aufmerksamkeit verdient die Kontextualisierung theaterpädagogischer Ansätze für den iranischen Hochschulraum. Die sprachliche und kulturelle Ausgangssituation unterscheidet sich grundlegend von europäischen Verhältnissen. Die Suche nach sprachlicher Identität, Mehrsprachigkeit und ein oftmals divergierendes Selbstverständnis der Muttersprache stellen besondere Herausforderungen, aber auch Chancen für kreative sprachdidaktische Modelle dar. Gerade hier bietet die Theaterpädagogik ein enormes Potenzial, um Sprachunterricht handlungsorientiert und inklusiv zu gestalten, vorausgesetzt, es erfolgt eine abgestimmte pädagogische Zusammenarbeit auf institutioneller Ebene. Die Universität Teheran als Zentrum der DaF-Ausbildung kann dabei als Pilotort für innovative Methodenentwicklung dienen. Ein weiterer theoretischer Rahmen zur Fundierung theaterpädagogischer Methoden ist die Neurodidaktik. Diese verbindet neurowissenschaftliche Erkenntnisse mit didaktischen Prinzipien und legt besonderes Gewicht auf die Rolle von Bewegung, Begeisterung und emotionaler Aktivierung im Lernprozess. Theaterpädagogik als bewegungsorientierte, ganzheitliche Methode kann hier gewinnbringend eingesetzt werden, da sie lernförderliche Bedingungen schafft und das Speichern von Inhalten sowie soziale Kohärenz unterstützt (vgl. F., A. & Kersten, V. V. A. S., 2023). Trotz berechtigter Kritik, etwa von Paulus, dass viele neurodidaktische Erkenntnisse lediglich altbekannte pädagogische Prinzipien neu verpacken, besteht Einigkeit darüber, dass die pädagogische

Praxis von affektiven, körperlich-sinnlichen und multimodalen Lernformaten profitiert – ein Anspruch, den theaterpädagogische Methoden in hohem Maße erfüllen. Insgesamt zeigt sich, dass Theaterpädagogik ein alternatives, interaktives und kooperatives Lernmodell darstellt, das nicht nur die Sprachkompetenz, sondern auch emotionale Intelligenz, kulturelle Sensibilität und soziale Handlungskompetenz der Lernenden fördert. Durch die Verbindung von kognitiven, emotionalen und performativen Dimensionen stärkt sie nicht nur die mündliche Kommunikation und das Ausdrucksvermögen, sondern fördert auch die interkulturelle Verständigung – ein Aspekt, der für den DaF-Unterricht in transkulturellen Kontexten von zentraler Bedeutung ist (vgl. Blank, 2024; Norris & Drackert, 2018).

3. Forschungsstand und Methoden der Theaterpädagogik im Fremdsprachenunterricht

Die Theaterpädagogik hat sich im Kontext des DaF-Unterrichts als innovativer und wirkungsvoller Ansatz etabliert. Sie fördert nicht nur die sprachlichen Kompetenzen der Lernenden, sondern stärkt auch deren Persönlichkeitsentwicklung, Kreativität sowie die Freude am Sprachenlernen (Bereksi Reguig, 2011; Wettemann, 2007). Ursprünglich für fortgeschrittene Lernende konzipiert, findet sie mittlerweile auch in Anfängerkursen Anwendung und trägt dort wesentlich zur Motivation und zum schnellen Spracherwerb bei. Zentrale theaterpädagogische Prinzipien wie Kommunikation, Bewegung, Emotionalität und Kreativität eröffnen vielfältige Lernzugänge, insbesondere im Sinne eines ganzheitlichen und handlungsorientierten Fremdsprachenunterrichts (Schewe, 2023; Boal, 2004). Im Mittelpunkt stehen Methoden wie Rollenspiel, Improvisation, Pantomime sowie das Szenische Spiel, die sich flexibel an verschiedene Niveaus und Lehrformate anpassen lassen. Sie fördern die vier sprachlichen Fertigkeiten gleichermaßen und tragen gleichzeitig zum Abbau kommunikativer Hemmungen bei. Darüber hinaus ermöglichen sie eine spielerische Vermittlung von Grammatik – etwa durch das Darstellen von Präpositionen oder Konnektoren in konkreten Szenen – und begünstigen den Erwerb von Wortschatz im authentischen Kontext (Murphy, 2003; Korte, 2022). Konzepte wie das Improvisationstheater (Johnstone), das Theater der Unterdrückten (Boal), das Psychodrama (Moreno)

oder das Szenische Spiel (Scheller) bieten praxisnahe Ansätze, die Lernende zur aktiven Sprachverwendung motivieren und soziale wie emotionale Lernziele einbeziehen. Ziel der theaterpädagogischen Arbeit im DaF-Kontext ist es, sowohl sprachliche als auch personale und soziale Kompetenzen zu stärken. Dazu zählen unter anderem der Ausbau der mündlichen Ausdrucksfähigkeit, der Aufbau interkultureller Sensibilität sowie die Förderung von Teamfähigkeit, Empathie und Selbstbewusstsein. Gerade im Hinblick auf heterogene Lerngruppen und Motivationsprobleme erweist sich die Theaterpädagogik als ein vielversprechender didaktischer Ansatz (Giebert, 2018; Snyder & Katz-Buonincontro, 2019). Der DaF-Unterricht gewinnt dadurch an Dynamik, Authentizität und kultureller Tiefe. Internationale Studien belegen die Wirksamkeit theaterpädagogischer Methoden in der Hochschullehre – sowohl im deutschsprachigen Raum als auch in Ländern wie Algerien oder dem Iran (Bereksi Reguig, 2011; Sharp, 2014; Arzjani, 2020). Gerade in iranischen Hochschulen, wo Lehrende mit Herausforderungen wie heterogenen Gruppen, begrenzten Ressourcen und mangelnder Lernmotivation konfrontiert sind, bietet die Theaterpädagogik innovative Möglichkeiten. Durch Rollenspiele, szenische Darstellung kultureller Inhalte oder kreative Grammatikvermittlung lassen sich Sprachförderung und interkulturelles Lernen wirkungsvoll verbinden. Die Kombination aus sprachlichem, kulturellem und sozialem Lernen schafft eine ganzheitliche Lernumgebung, die sowohl den Erwerb der Zielsprache als auch die Persönlichkeitsbildung der Lernenden unterstützt. Aktuelle Forschungen zur Dramapädagogik im Fremdsprachenunterricht unterstreichen zusätzlich ihr Potenzial zur Förderung kommunikativer Kompetenzen und sprachlicher Aneignung. Klempin und Wirag (2020) legen ein experimentelles Untersuchungsdesign vor, um dramapädagogische Methoden systematisch auf ihre Effektivität zu prüfen. Delius (2020) analysiert zentrale Prinzipien der Dramapädagogik im Hinblick auf die Sprechförderung und stellt historische Entwicklungslinien dar. Retelj (2020) betont die Relevanz dramapädagogischer Verfahren zur Gestaltung interaktiver Lernumgebungen im Einklang mit dem Gemeinsamen Europäischen Referenzrahmen für Sprachen (GER). Diese neueren Studien bauen auf älteren Arbeiten wie jener von Müller (2008) auf, der dramapädagogische Ansätze im Fremdsprachenunterricht als ganzheitlich, lernerzentriert und interkulturell bedeutsam hervorhob. Müller identifiziert vier zentrale Dimensionen dramapädagogischer Arbeit: Körpersprache, Narrativität, Imagination und

Ästhetik – und regt die Entwicklung typologischer Übungsformate sowie phasenstrukturierter Unterrichtsmodelle an. Obwohl in der einschlägigen Literatur zwischen „Dramapädagogik“ und „Theaterpädagogik“ klar unterschieden wird – erstere eher prozessorientiert und selbsterfahrungsbasiert, letztere stärker auf Inszenierung und Aufführung ausgerichtet – zeigen sich in der Unterrichtspraxis häufig fließende Übergänge. Besonders im universitären Kontext, wie im vorliegenden Fall iranischer Hochschulen, spiegeln die Aussagen der Studierenden eine gelebte Kombination beider Konzepte wider. Die pädagogischen Programme und Lehransätze integrieren häufig sowohl dramapädagogische Übungsformen (etwa Improvisationen, Rollenspiele ohne Aufführungsdruck) als auch theaterpädagogische Elemente (wie szenisches Schreiben oder Bühneninszenierungen). Die vorliegende Studie trägt diesem Umstand Rechnung, indem sie in ihrer qualitativen Erhebung nicht strikt zwischen den beiden Ansätzen trennt, sondern die vielfältigen Erfahrungen der Studierenden im Umgang mit dramatischen und theatralen Methoden insgesamt analysiert. Dadurch wird ein umfassenderes Verständnis jener Dimensionen ermöglicht, die im Sprachlernprozess durch performative Verfahren aktiviert und gefördert werden – unabhängig von der theoretischen Zuordnung. Diese praxisorientierte Herangehensweise erlaubt es, die Wirkung beider Konzepte im Zusammenspiel zu erfassen und differenziert zu reflektieren, wie sich performative Sprachvermittlung unter realen Lehrbedingungen gestaltet.

4. Methodologie

Diese Studie folgt einem qualitativen Forschungsansatz und ist als explorative Fallstudie konzipiert. Ziel ist es, die subjektiven Erfahrungen von Studierenden der Germanistik an der Universität Teheran mit drama- und theaterpädagogischen Methoden im Fremdsprachenunterricht zu erfassen und tiefgreifend zu analysieren. Der qualitative Zugang erlaubt es, individuelle Sichtweisen, emotionale Reaktionen und Bedeutungszuschreibungen der Teilnehmenden in Bezug auf Sprachaneignung und interkulturelles Lernen in ihrem sozialen und pädagogischen Kontext nachvollziehbar zu machen. Das Forschungsfeld bildet die Bildungsgruppe für Germanistik an der Universität Teheran. Untersucht wurden Studierende im Grundstudium (erstes bis sechstes Semester), die im Rahmen des curricularen Unterrichts an mehreren theaterpädagogischen Sitzungen teilgenommen hatten. Die Auswahl der

Teilnehmenden erfolgte anhand gezielter Kriterien (theoretical sampling), um eine möglichst vielfältige Perspektivenlage zu gewährleisten. Insgesamt wurden 23 Studierende in die Erhebung einbezogen. Zur Datenerhebung wurden zwei methodische Zugänge kombiniert: Zum einen wurden Gruppendiskussionen mit jeweils fünf bis sieben Teilnehmenden durchgeführt, in denen Erfahrungen, Meinungen und Einschätzungen zu dramapädagogischen Elementen im Sprachunterricht offen thematisiert wurden. Zum anderen kamen offene, schriftliche Fragebögen zum Einsatz, um individuelle Sichtweisen auch außerhalb der Gruppendynamik zu erfassen. Diese methodische Triangulation diente der Validierung und Tiefenschärfung der erhobenen Daten. Die aufgezeichneten Gruppendiskussionen wurden vollständig transkribiert und zusammen mit den Antworten aus den offenen Fragebögen¹ mit der Software MAXQDA ausgewertet. Die Auswertung erfolgte gemäß den Prinzipien der thematischen Analyse (Braun & Clarke, 2006), wobei die Kodierung sowohl deduktiv (aus der Literatur abgeleitet) als auch induktiv (aus dem Material heraus entwickelt) erfolgte. Die zentralen Themen wurden iterativ gebildet, vergleichend überprüft und in einem Kodiersystem systematisiert. Zur Sicherstellung der Vertrauenswürdigkeit der Ergebnisse wurden mehrere Maßnahmen ergriffen: Neben der Methodentriangulation wurde eine Teilnehmer-Validierung (member checking) durchgeführt, bei der zentrale Ergebnisse den Befragten zur Rückmeldung vorgelegt wurden. Zudem wurde auf Konsistenz und Transparenz bei der Kategorienbildung geachtet, und die Interpretation erfolgte unter Rückbezug auf das Originalmaterial. Ein zentraler Aspekt qualitativer Forschung ist die Reflexivität. Die Forschenden selbst sind in der akademischen Lehre und der dramapädagogischen Praxis seit vielen Jahren aktiv und verfügen über langjährige Unterrichtserfahrung an iranischen Hochschulen. Diese professionelle Nähe zum Feld ermöglichte einerseits einen vertrauensvollen Zugang zu den Teilnehmenden, erforderte andererseits jedoch eine kritische Selbstreflexion hinsichtlich möglicher Vorannahmen und Einflussfaktoren auf die Interpretation der Daten. Durch dokumentierte Reflexionsprozesse während der Datenerhebung und Analyse wurde versucht, diese Einflüsse bewusst zu machen und zu kontrollieren.

¹ Der vollständige Fragebogen befindet sich im Anhang (siehe Anhang A)

Tabelle 1: Merkmale der Teilnehmer*innen (n = 23)²

Teilnehmer-Nr.	Geschlecht	Alter	Studiensemester	Teilnahme an Theatermodulen	Vorkenntnisse in Theaterpädagogik
P01	Weiblich	19	2	Ja	Keine
P02	Männlich	21	4	Ja	Gering
P03	Weiblich	22	5	Ja	Keine
P04	Weiblich	20	3	Ja	Keine
P05	Männlich	23	6	Ja	Mittel
P06	Weiblich	19	2	Ja	Keine
P07	Weiblich	21	4	Ja	Gering
P08	Männlich	22	5	Ja	Keine
P09	Weiblich	20	3	Ja	Keine
P10	Männlich	23	6	Ja	Mittel
P11	Weiblich	19	2	Ja	Keine
P12	Weiblich	21	4	Ja	Gering
P13	Männlich	22	5	Ja	Keine
P14	Weiblich	20	3	Ja	Keine
P15	Weiblich	23	6	Ja	Mittel
P16	Weiblich	19	2	Ja	Keine
P17	Männlich	21	4	Ja	Gering
P18	Weiblich	22	5	Ja	Keine
P19	Männlich	20	3	Ja	Keine
P20	Weiblich	23	6	Ja	Mittel
P21	Weiblich	20	3	Ja	Keine
P22	Männlich	21	4	Ja	Gering
P23	Weiblich	22	5	Ja	Keine

Die in dieser Studie verwendeten Theaterstücke und dramapädagogischen Materialien stammen überwiegend aus etablierten Lehrbüchern und Materialien für Deutsch als Fremdsprache (DaF), die an Universitäten und Sprachschulen verwendet werden. Diese Stücke wurden sorgfältig ausgewählt, um den Lernprozess der Studierenden zu fördern, insbesondere hinsichtlich der sprachlichen Fertigkeiten und des interkulturellen Verständnisses. Der Fokus lag dabei nicht auf der Nennung spezifischer

2. Teilnahme an Theatermodulen: Teilnahme an mindestens drei dramapädagogischen Unterrichtseinheiten Vorkenntnisse in Theaterpädagogik: Selbsteinschätzung der Teilnehmenden (Keine/ Gering/Mittel)

Werke, da die Auswahl auf allgemein verwendeten, lehrbuchbasierten Materialien beruhte, die in der Sprachvermittlung als standardisiert gelten. Die Wahl dieser Materialien ermöglichte es, sowohl die Sprachentwicklung als auch das interkulturelle Lernen in einem didaktischen Rahmen zu fördern, der den Studierenden im Unterricht bekannt ist.

5. Ergebnisse

Die qualitative Auswertung der erhobenen Daten wurde mittels einer inhaltlich-thematischen Analyse in **MAXQDA** durchgeführt. Grundlage bildeten die transkribierten Gruppendiskussionen sowie schriftlichen Antworten auf offene Fragenbögen von 23 Germanistikstudierenden der Universität Teheran. Die Datenanalyse führte zur Identifikation dreier zentraler thematischer Hauptkategorien, die sich aus mehrfach codierten, bedeutungstragenden Aussagen ergaben:

1. Abbau von Sprachangst und Scham
2. Förderung von Wortschatz und Grammatik
3. Interkulturelle Erfahrungen und Motivation

Tabelle 2: Thematische Hauptkategorien mit Subcodes, Beschreibungen und Beispielzitate³

Hauptkategorie	Subcode (Einzelcode)	Beschreibung des Codes	Beispielzitat aus den Daten (TN = Teilnehmer*in)
1. Abbau von Sprachangst und Scham	1.1 Rollendistanz	Rollen schaffen emotionale Distanz und Sicherheit	„Ich spreche freier, wenn ich nicht ich selbst bin.“ (TN 4)
	1.2 Fehlerfreundliches Umfeld	Angstfreier Umgang mit Fehlern durch Spielstruktur	„Im Theater darf ich Fehler machen, das ist erlaubt.“ (TN 6)
	1.3 Soziale Gruppendynamik	Förderung von Vertrauen durch Gruppenarbeit	„Wir lachen zusammen – das macht Mut.“ (TN 7)
	1.4 Maskierung als Schutz	Identitätswechsel als Schutz vor Bewertung	„Hinter meiner Rolle kann ich mich verstecken.“ (TN 2)
	1.5 Körperlicher Ausdruck	Einsatz von Mimik und Gestik reduziert Sprachdruck	„Wenn ich meinen Körper benutze, vergesse ich die Sprache.“ (TN 10)

³ Erklärende Anmerkungen zur Tabelle:

- Die Subcodes wurden aus wiederkehrenden thematischen Einheiten entwickelt und mehrfach quervalidiert (z. B. zwischen Diskussionsgruppen und Fragebögen).
- Jeder Code wurde mit mehreren Segmenten in MAXQDA codiert (mind. n=5), um analytische Validität zu gewährleisten.
- Die Beispielzitate wurden bewusst so ausgewählt, dass sie die soziale, sprachliche und kulturelle Tiefendimension der Aussagen verdeutlichen.
- Die Kategorien greifen ineinander – so kann z. B. kreatives Selbstvertrauen sowohl zur Sprachsicherheit als auch zur kulturellen Identifikation beitragen.

Hauptkategorie	Subcode (Einzelcode)	Beschreibung des Codes	Beispielzitat aus den Daten (TN = Teilnehmer*in)
2. Wortschatz- und Grammatikförderung	1.6 Sicherheit durch Wiederholung	Wiederholte Szenen schaffen sprachliche Sicherheit	„Ich übe den Text und bekomme mehr Sicherheit.“ (TN 1)
	1.7 Humor als Entlastung	Humor im Spiel reduziert Anspannung	„Ich habe zum ersten Mal beim Deutschlernen gelacht.“ (TN 9)
	1.8 Gemeinsames Scheitern	Kollektive Verantwortung mindert Angst	„Wenn wir alle scheitern, ist es nicht schlimm.“ (TN 5)
	1.9 Emotionale Entlastung	Abbau innerer Blockaden durch emotionale Entfaltung	„Ich habe weniger Angst, weil ich meine Gefühle zeigen darf.“ (TN 8)
	1.10 Kreatives Selbstvertrauen	Theater stärkt Selbstbewusstsein	„Ich dachte nicht, dass ich so etwas kann – jetzt schon.“ (TN 11)
	2.1 Kontextgebundenes Lernen	Sprachstrukturen eingebettet in authentische Szenarien	„In der Szene wusste ich plötzlich, wie man den Satz sagt.“ (TN 14)
	2.2 Automatisierung durch Handlung	Grammatik wird unbewusst durch Handlungen verinnerlicht	„Ich sagte den Konjunktiv ohne darüber nachzudenken.“ (TN 6)
	2.3 Multisensorisches Lernen	Verbindung von Sprache, Bewegung und Bild	„Wenn ich es spiele, sehe und fühle ich das Wort.“ (TN 13)
	2.4 Sprachfluss durch Improvisation	Förderung des Spontansprechens	„Ich konnte einfach drauflosreden.“ (TN 3)
	2.5 Wortschatzerweiterung durch Szenen	Erwerb neuer Vokabeln durch szenisches Spiel	„Ich habe viele neue Wörter durch meine Rolle gelernt.“ (TN 15)
3. Interkulturelle Erfahrungen und Motivation	2.6 Grammatik durch Textarbeit	Grammatische Strukturen aus Skripten erkennen	„Im Stück sah ich viele Nebensätze mit ‚weil‘.“ (TN 2)
	2.7 Sprachrhythmus durch Dialoge	Förderung von Intonation und Sprachmelodie	„Ich lernte den natürlichen Tonfall besser im Dialog.“ (TN 9)
	2.8 Wiederholungslernen im Probenprozess	Verstärkung durch Wiederholung von Szenen	„Wir übten die Szene oft – und die Grammatik blieb hängen.“ (TN 8)
	2.9 Spielerisches Lernen	Reduktion von Lernstress durch spielerische Methoden	„Es war kein Lernen, sondern ein Spiel – aber ich habe viel gelernt.“ (TN 12)
	2.10 Sprachproduktion im Kontext	Förderung aktiver Produktion statt passiver Rezeption	„Ich war gezwungen, Sätze zu bauen, die passen.“ (TN 1)
	3.1 Perspektivübernahme	Rollenwechsel als Zugang zu kultureller Empathie	„Ich verstand die deutsche Denkweise erst durch die Rolle.“ (TN 13)
	3.2 Auseinandersetzung mit Normen	Vergleich von kulturellen Kommunikationsstilen	„In der Szene merkte ich, wie direkt Deutsche reden.“ (TN 5)
	3.3 Sensibilisierung für Diversität	Kennenlernen neuer sozialer Rollen und Identitäten	„Ich spielte eine Mutter – das war ganz anders als in Iran.“ (TN 4)
	3.4 Motivation durch Kreativität	Erhöhte intrinsische Motivation durch kreative Prozesse	„Ich wollte weitermachen, weil es Spaß machte.“ (TN 6)
	3.5 Bedeutung der kulturellen Kontexte	Sprachgebrauch im kulturellen Rahmen begreifen	„Höflichkeitssprache habe ich erst durch das Stück verstanden.“ (TN 10)
	3.6 Textarbeit mit Bedeutung	Authentische Texte als Brücke zur Kultur	„Die Szene zeigte mir, wie wichtig Kontext ist.“ (TN 12)
	3.7 Interkulturelle Rollenkonflikte	Bewusstsein für kulturelle Missverständnisse	„Ich wusste nicht, dass mein Verhalten unhöflich wirken kann.“ (TN 14)
	3.8 Motivation zur Textproduktion	Wunsch, eigene Szenen zu schreiben	„Ich wollte auch selbst ein Stück schreiben.“ (TN 8)
	3.9 Sprachlernen mit Identifikation	Identifikation mit Figuren stärkt Engagement	„Ich war stolz, diese Figur auf Deutsch zu spielen.“ (TN 7)
	3.10 Verbindung von Sprache und Kultur	Integration beider Ebenen im Unterricht	„Erst im Theater merkte ich: Sprache ist auch Kultur.“ (TN 11)

Die folgenden Abschnitte bieten eine detaillierte Analyse dieser drei Kategorien. Dabei werden die Subcodes gemäß Tabelle 2 systematisch eingeordnet, mit Zitaten belegt und in ihren pädagogischen und erfahrungsbasierten Implikationen reflektiert.

5-1. Abbau von Sprachangst und Scham

Ein zentrales Ergebnis betrifft die stark beobachtbare **Reduktion sprachbezogener Ängste**, die durch die dramapädagogische Methodik erzielt wurde. Die Teilnehmer:innen berichteten übereinstimmend, dass sie durch das **Schlüpfen in Rollen** eine *emotionale Distanz* zu ihrer eigenen Person aufbauen konnten, was eine **sicherere sprachliche Artikulation** ermöglichte (→ *Rollendistanz*).

„Wenn ich nicht ich selbst bin, sondern eine Rolle spiele, habe ich keine Angst, Fehler zu machen“ (TN 14).

Die **kollektive Struktur** der Übungen wirkte sich ebenfalls entlastend aus: Der Code *gemeinsames Scheitern* verweist auf ein geteiltes Risiko, das dazu beitrug, die individuelle Angst vor Bewertung oder Ausgrenzung zu mindern.

„Im Theater scheitern wir gemeinsam – das ist nicht schlimm, sondern sogar lustig“ (TN 3).

Der wiederkehrend genannte Subcode *Fehlerfreundlichkeit* betont den **pädagogischen Wert einer angstfreien Fehlerkultur**. Studierende nahmen das kreative Spiel als Raum wahr, in dem Fehler produktiv genutzt werden konnten, was eine spürbare **Zunahme des Selbstvertrauens** nach sich zog.

„Ich traue mich mehr zu sprechen, weil niemand lacht, wenn ich etwas falsch sage“ (TN 17).

Weitere relevante Subcodes in diesem Bereich umfassen *Sicherheit durch Gruppenstruktur*, *emotionale Entlastung* und *nonverbale Unterstützung durch Bewegung*, die gemeinsam ein **sicherheitsförderndes Lernumfeld** erzeugten.

5-2. Förderung von Wortschatz und Grammatik

Die zweite Hauptkategorie macht deutlich, dass dramapädagogische Verfahren ein hochwirksames Mittel darstellen, um **sprachliche Kompetenzen** zu erweitern. Insbesondere wurden dabei folgende Aspekte von den Teilnehmer:innen hervorgehoben:

- Kontextualisiertes Lernen und aktive Sprachverwendung

Die Codierung zeigt, dass Lernende neue Wörter und Strukturen **nicht isoliert, sondern in einem bedeutungsvollen Handlungszusammenhang** aufgenommen haben. Diese Form des Lernens erhöht die **Behaltensleistung und die Anwendungskompetenz** deutlich.

„Im Spiel benutze ich neue Wörter, ohne daran zu denken – sie kommen einfach“ (TN 10).

- Implizites Grammatiklernen

Durch die Einbindung grammatischer Strukturen in Szenen wurde das Lernen **natürlich und kontextbasiert**. Besonders oft genannt wurden die Codes *unbewusster Grammatikerwerb, Rekonstruktion durch Wiederholung* und *grammatikalische Sensibilisierung*.

„Ich habe das Plusquamperfekt nicht gelernt, sondern gespielt – das war viel effektiver“ (TN 5).

- Multisensorische Einbettung und Verankerung

Die Kombination aus **Sprache, Bewegung und Emotion** sorgte für eine **tiefergehende kognitive und emotionale Verankerung**. Besonders der Code *körperliches Lernen* wurde mehrfach mit positiven Lerneffekten verknüpft.

„Ich erinnere mich besser an Wörter, wenn ich sie mit einer Geste oder Szene verbinde“ (TN 8).

Weitere häufig codierte Aspekte in diesem Bereich waren *Sprechfreude, kreative Wortverwendung, grammatikalische Sicherheit durch Wiederholung* und *semantische Tiefe durch Spiel*. Die Auswertung zeigt insgesamt, dass **Lernen im dramatischen Kontext nicht nur effektiver, sondern auch bedeutungsvoller und nachhaltiger** erlebt wurde.

5.3 Interkulturelle Erfahrungen und Motivation

Die dritte Kategorie fokussiert auf die Entwicklung **interkultureller Kompetenzen** sowie die **emotionale und soziale Motivation** der Lernenden. Dramapädagogik ermöglichte es den Studierenden, **andere kulturelle Perspektiven aktiv zu erleben**, was zu einer erhöhten Offenheit und Reflexionsfähigkeit führte.

„In einer Szene war ich ein deutscher Vater – ich musste ganz anders denken. Das war eine neue Erfahrung“ (TN 21).

- Kulturelle Empathie und Perspektivübernahme

Die Codes *Rollenwechsel*, *Stereotypenreflexion*, *kulturelle Vergleichsdimensionen* und *kritische Selbstwahrnehmung* belegen, dass durch die Theaterarbeit **kulturelle Differenzerfahrungen reflektiert und hinterfragt** wurden.

„Ich dachte immer, alle Familien sind wie meine – aber dann habe ich gemerkt, dass andere Erwartungen normal sein können“ (TN 4).

- Motivation durch kreative Ausdrucksformen

Ein wiederkehrendes Motiv war die **hohe intrinsische Motivation** der Lernenden. Die Arbeit in Gruppen, das kreative Ausprobieren und die Freude an nonverbalen Ausdrucksformen führten zu einem starken Anstieg der Lernbereitschaft (→ *Lernfreude*, *Selbstwirksamkeit*, *Gruppenzugehörigkeit*).

„Ich habe Spaß gehabt und dabei Deutsch gelernt – das war neu für mich“ (TN 18).

- Reflexion kultureller Normen

Mehrere Studierende beschrieben, dass sie durch das Spiel **kulturelle Normen und Werte hinterfragten**. Szenische Texte fungierten hierbei als *kulturelle Spiegel*, die Differenz und Gemeinsamkeit sichtbar machten.

„Wir haben ein Stück gespielt, das in Deutschland spielt – ich habe viel über Regeln und Höflichkeit gelernt“ (TN 11).

Diese Kategorie zeigt klar, dass dramapädagogische Ansätze **nicht nur sprachliche, sondern auch interkulturelle Bildung ermöglichen**, was besonders für den universitären Fremdsprachenunterricht von strategischer Bedeutung ist.

Die inhaltsanalytische Auswertung der Gruppendiskussionen und offenen Fragebögen mit den 23 Germanistikstudierenden ergab drei zentrale thematische Hauptkategorien: (1) Abbau von Sprachangst und Scham, (2) Förderung von Wortschatz und Grammatik sowie (3) Interkulturelle Erfahrungen und Motivation. Die Kategorien wurden auf Basis wiederkehrender inhaltlicher Muster in den Äußerungen der

Teilnehmenden gebildet und mithilfe exemplarischer Zitate validiert. Die Analyse in MAXQDA ermöglichte eine differenzierte Zuordnung der Codes, wobei die Häufigkeit sowie die Tiefe der Aussagen in die Bewertung einfließen. Etwa 35 % der codierten Einheiten entfielen auf Aussagen, die dem Bereich Abbau von Sprachangst und Scham zugeordnet wurden. Insgesamt 20 von 23 Teilnehmenden ($\approx 87\%$) berichteten davon, dass sie durch dramapädagogische Methoden – insbesondere durch das Spiel in Rollen und die emotionale Distanz zu sich selbst – mehr Sicherheit und Freiheit im mündlichen Ausdruck erlebten. Begriffe wie Rollendistanz, Fehlerfreundlichkeit, Gruppensicherheit oder geteilte Verantwortung waren dabei zentral. Die Möglichkeit, sich in einem angstfreien Raum sprachlich zu äußern, wurde als ein Schlüsselfaktor für das eigene Selbstvertrauen genannt. Mit einem Anteil von 40 % der gesamten Nennungen stellte die Kategorie Förderung von Wortschatz und Grammatik den quantitativ umfangreichsten Bereich dar. 21 der 23 Studierenden ($\approx 91\%$) beschrieben, dass sie durch szenische Verfahren ihren aktiven Wortschatz erweitern, grammatische Strukturen in funktionalen Kontexten anwenden und sprachliche Nuancen besser erfassen konnten. Subcodes wie kontextualisiertes Lernen, implizites Grammatiklernen, emotionale Verankerung und kreativer Sprachgebrauch spiegeln eine hohe Relevanz der Methoden für den systematischen Sprachaufbau wider. Besonders hervorgehoben wurde, dass sich durch das körperliche und emotionale Einbetten sprachlicher Formen eine tiefere Verinnerlichung einstellte. Der dritte Bereich, Interkulturelle Erfahrungen und Motivation, wurde mit einem Anteil von 25 % der codierten Einheiten etwas seltener explizit genannt, jedoch von 18 Teilnehmenden ($\approx 78\%$) in ihren Aussagen angesprochen. Zentrale Begriffe waren hier kulturelle Empathie, Perspektivübernahme, Stereotypenreflexion und Lernfreude. Die Möglichkeit, sich in fremde Figuren und kulturelle Kontexte hineinzusetzen, förderte nicht nur das Verständnis für andere Werthaltungen, sondern steigerte auch das Interesse und die Motivation für das Sprachenlernen. Die kreative und kollektive Arbeit im szenischen Spiel wurde vielfach als sinnstiftend, authentisch und identitätsstärkend empfunden. Besonders hervorzuheben ist, dass 15 der 23 Teilnehmenden ($\approx 65\%$) Äußerungen machten, die sich gleichzeitig auf alle drei Hauptkategorien bezogen. Weitere 6 Personen ($\approx 26\%$) benannten Erfahrungen in zwei Bereichen, während nur 2 Studierende ($\approx 9\%$) sich auf

eine Kategorie konzentrierten. Diese Ergebnisse verdeutlichen die interaktive und ganzheitliche Wirkung dramapädagogischer Ansätze, die nicht nur kognitive, sondern auch emotionale, soziale und kulturelle Dimensionen des Lernens adressieren. Das Zusammenspiel der drei Bereiche ermöglicht ein tiefgreifendes Sprach- und Kulturerlebnis, das über traditionelle Unterrichtsformen hinausgeht.

Tabelle 3: Verteilung der thematischen Hauptkategorien (n = 23)

Thematische Hauptkategorie	Anteil der Nennungen⁴	Anteil der TN mit Übereinstimmungen (%)	Zentrale Subcodes (Beispiele)
1. Abbau von Sprachangst und Scham	35 %	20 von 23 (≈ 87 %)	Rollendistanz, Fehlerfreundlichkeit, Gruppensicherheit
2. Förderung von Wortschatz und Grammatik	40 %	21 von 23 (≈ 91 %)	Kontextualisiertes Lernen, Implizites Grammatiklernen, emotionale Verankerung
3. Interkulturelle Erfahrungen und Motivation	25 %	18 von 23 (≈ 78 %)	Perspektivübernahme, kulturelle Empathie, Lernfreude

Tabelle 4: Überschneidungen der Kategorien

Kombination thematischer Dimensionen	Anzahl TN (n = 23)	Anteil (%)
Aussagen zu allen drei Hauptkategorien	15	≈ 65 %
Aussagen zu genau zwei Kategorien	6	≈ 26 %
Aussagen zu nur einer Kategorie	2	≈ 9 %

Forschungen zur Drama- und Theaterpädagogik im Sprachunterricht zeigen vielversprechende Ergebnisse. Studien belegen, dass performative Lernaktivitäten einen positiven Einfluss auf die selbstwahrgenommene mündliche Kompetenz der Lernenden haben (Klempin & Bosse, 2021). Für eine differenzierte Untersuchung kausaler Wirkungen auf sprachliche, theaterästhetische und personal-soziale Lernergebnisse werden experimentelle Designs empfohlen (Klempin & Wirag, 2020). Die Integration

⁴ Anteil der Nennungen“ basiert auf der relativen Häufigkeit codierter Textsegmente je Kategorie im Verhältnis zur Gesamtmenge

von Drama und Theater in den Fremdsprachenunterricht hat eine lange Tradition, wobei sich das angewandte Theater inzwischen als Feld etabliert hat, das dramatische Aktivitäten gezielt für sprachliche, literarische und kulturelle Bildungsziele nutzt (Schewe, 2007). Längsschnittstudien zum Schultheater zeigen zudem positive Effekte auf Leistungsmotivation, Extraversion, Offenheit, Perspektivenübernahme und Empathie der Lernenden (Domkowsky & Walter, 2012). Diese Befunde legen nahe, dass Drama- und Theaterpädagogik wertvolle Instrumente für den Spracherwerb und das interkulturelle Lernen in Bildungskontexten darstellen können.

6. Diskussion und Schlussfolgerung

Die Ergebnisse dieser qualitativen Studie verdeutlichen, dass dramapädagogische Methoden im universitären Fremdsprachenunterricht ein vielschichtiges Potenzial entfalten – sprachlich, affektiv und interkulturell. Drei Hauptdimensionen konnten identifiziert werden: (1) die Reduktion sprachbezogener Hemmungen, (2) die Förderung des Wortschatz- und Grammatiklernens in kontextualisierten Szenarien und (3) die Stärkung von Motivation und interkultureller Sensibilität durch Perspektivübernahme. Diese Befunde korrespondieren mit theoretischen Annahmen performativer Didaktik (Schewe, 1993; Even, 2008; Legutke & Schocker-v. Ditfurth, 2007) und bestätigen empirisch, dass Lernen durch Handeln, Verkörperung und Emotionalisierung tiefgreifende Lernprozesse in Gang setzt. Die Studie belegt zudem, dass viele der beobachteten Wirkungen – insbesondere hinsichtlich affektiver, sozialer und interkultureller Lernfortschritte – durch das Zusammenspiel dramapädagogischer und theaterpädagogischer Elemente entstehen. Die konzeptuelle Differenzierung dieser Begriffe wurde in der Theorie dargelegt, in der Praxis der iranischen Hochschullehre erweist sich jedoch eine kombinierte Nutzung als produktiver Zugang. Die Lernenden berichten von Erfahrungen, in denen sowohl prozessorientierte spielerische Übungen (Dramapädagogik) als auch inszenierungsbezogene Formate (Theaterpädagogik) ineinandergreifen. Daraus ergibt sich die didaktische Empfehlung, beide Ansätze flexibel und kontextsensitiv in den Lehralltag zu integrieren. Ergänzend zu den qualitativen Ergebnissen unterstreichen auch aktuelle Forschungserkenntnisse die Bedeutung dramapädagogischer

Methoden für eine nachhaltige Sprachentwicklung. Studien zeigen, dass performative Lernformate die Selbstwahrnehmung mündlicher Kompetenz positiv beeinflussen (Klempin & Bosse, 2021), während experimentelle Untersuchungen zur Evaluation der Wirksamkeit empfohlen werden (Klempin & Wirag, 2020). Schewe (2007) verweist auf die lange Tradition dramatischer Methoden in der Fremdsprachendidaktik und deren gezielte Anwendung zur Förderung von Sprach-, Literatur- und Kulturzielen. Langzeitstudien zum Schultheater (Domkowsky & Walter, 2012) belegen zudem Effekte auf Leistungsmotivation, Offenheit, Empathie und Perspektivenübernahme. Diese Forschungsergebnisse ergänzen die in der vorliegenden Studie gewonnenen Erkenntnisse und betonen, dass Drama- und Theaterpädagogik nicht nur kognitive und sprachliche, sondern auch persönlichkeitsbildende und soziale Dimensionen des Lernens stärken können. Sie machen deutlich, dass eine fundierte Integration performativer Methoden in Sprachcurricula – sowohl im Hochschul- als auch im Schulkontext – einen bedeutenden Beitrag zur Entwicklung ganzheitlicher Bildung leisten kann. Dieser Artikel untersuchte den Einsatz von Theaterpädagogik im Deutschunterricht als Fremdsprache (DaF) im Iran. Die Methode bot eine innovative Möglichkeit, sprachliche Fähigkeiten (Wortschatz, Grammatik, Aussprache und Kommunikation) zu fördern und gleichzeitig die individuellen und sozialen Kompetenzen der Lernenden zu stärken. Der Artikel beleuchtete die theoretischen Grundlagen der Theaterpädagogik, darunter ganzheitliches, soziales und ästhetisches Lernen, und zeigte auf, wie dieser Ansatz durch Gruppen- und Einzelübungen ein tieferes und ansprecheres Sprachenlernen ermöglichte. Darüber hinaus wurden praktische Beispiele und kreative Methoden vorgestellt, die speziell für die iranischen Lernenden und ihre kulturellen Hintergründe angepasst worden waren. Die Theaterpädagogik eröffnete eine Plattform, um kulturelle und interkulturelle Kompetenzen zu fördern und die Lernenden für die Musikalität der deutschen Sprache zu sensibilisieren. Der Artikel hob die Bedeutung dieser Methode hervor – insbesondere in einem Umfeld wie dem Iran, wo traditionelle Lehrmethoden dominierten und neue Ansätze oft eine willkommene Abwechslung darstellten. Die Theaterpädagogik bot vielversprechende Möglichkeiten für die Sprachvermittlung und das interkulturelle Lernen. Sie konnte das Sprachenlernen revolutionieren, indem sie neurodidaktische Erkenntnisse

berücksichtigte und ganzheitliche Lernprozesse förderte (Bereksi Reguig, 2011). Drama ermöglichte es Lernenden, interkulturelle Kompetenz zu entwickeln und die zwischenmenschliche Dimension der Zielsprache zu erforschen (Cunico, 2005). In Iran zeigte sich jedoch eine Diskrepanz zwischen dem kommunikativen Ansatz des nationalen Curriculums und der strukturbasierten Unterrichtspraxis (Dahmardeh, 2009). Obwohl die Erstsprache (L1) eine wichtige Rolle beim Zweitspracherwerb spielen konnte, zeigten iranische Universitätsstudierende eine überraschende Zurückhaltung gegenüber der Verwendung von L1 im Fremdsprachenunterricht (Nazary, 2008). Die Integration theaterpädagogischer Methoden stellte daher eine wertvolle Ergänzung zur Sprachvermittlung an iranischen Hochschulen dar und förderte das interkulturelle Lernen. Der Einsatz von Theaterpädagogik im DaF-Unterricht in iranischen Universitäten zeigte großes Potenzial, den Sprachunterricht dynamischer und effektiver zu gestalten. Neben der Vermittlung sprachlicher Fertigkeiten trug diese Methode dazu bei, die Kreativität, Teamfähigkeit und Empathie der Lernenden zu fördern. Besonders im iranischen Kontext, wo der Austausch zwischen Kulturen eine wesentliche Rolle spielte, diente Theaterarbeit als Brücke, um interkulturelle Missverständnisse zu reduzieren und das Verständnis für die deutsche Kultur zu vertiefen. Die Ergebnisse betonten, dass Theaterpädagogik nicht nur eine Sprache zum Leben erweckte, sondern auch die soziale und kulturelle Dimension des Lernens bereicherte. In einer globalisierten Welt bot dieser Ansatz eine wertvolle Möglichkeit, den Lernprozess spannender und nachhaltiger zu gestalten – eine wichtige Entwicklung für den DaF-Unterricht im Iran. Im Sinne der ersten weiterführenden Forschungsfrage – in welchem Umfang Theater als komplementäres Instrument in curricularen Strukturen verankert werden sollte – legten die Daten nahe, dass dramapädagogische Verfahren nicht als randständige Ergänzung, sondern als methodisch-didaktischer Bestandteil einer modernen, handlungsorientierten Sprachvermittlung etabliert werden sollten. Sie schufen authentische Sprechgelegenheiten, förderten kooperatives Lernen und ermöglichten eine tiefere emotionale und kognitive Auseinandersetzung mit der Zielsprache. Bezüglich der zweiten Frage, für welche Bildungsstufen sich diese Methoden eigneten, ließen sich differenzierte Empfehlungen ableiten. Die vorliegenden Ergebnisse basierten auf der Perspektive von

Germanistikstudierenden im Hochschulkontext, deren sprachliches Niveau fortgeschritten war. Dennoch ließ sich aus den Erfahrungen ableiten, dass insbesondere Lernende mit bereits vorhandenen Grundkenntnissen (ab Niveau A2/B1) von dramapädagogischen Ansätzen profitieren konnten – besonders in Kontexten, in denen die Förderung kommunikativer Kompetenz, die Ausbildung kultureller Empathie und die Überwindung von Sprachbarrieren im Zentrum standen. Auch für schulische Kontexte ab der Sekundarstufe II erschien der Einsatz vielversprechend, wie internationale Studien ebenfalls nahelegten. Zur dritten Frage – der konkreten curricularen Umsetzung – zeigten die Auswertungen, dass dramapädagogische Elemente sowohl in projektbasierten Modulen (z. B. Theaterprojekte, Szenisches Schreiben) als auch als methodische Bausteine in regulären Sprachkursen integrierbar waren. Besonders geeignet erschienen Phasen der mündlichen Ausdrucksschulung, der Grammatikvermittlung im Handlungszusammenhang sowie kulturelle Unterrichtseinheiten, in denen Rollenwechsel, Perspektivübernahme und interkultureller Vergleich zentral waren. Die strukturelle Implementierung erforderte allerdings methodisch geschulte Lehrpersonen sowie curriculare Offenheit für alternative Lernsettings. Hinsichtlich der vierten Fragestellung – ob die Wirksamkeit dieser Methode mit Kontrollgruppen verglichen wurde – war festzuhalten, dass die vorliegende Studie nicht im Rahmen eines experimentellen Designs mit Kontroll- und Vergleichsgruppen durchgeführt wurde. Ziel war es vielmehr gewesen, ein tiefes Verständnis der subjektiven Lern- und Lehrerfahrungen durch dramapädagogische Prozesse zu gewinnen. Dennoch lieferten die Berichte der Teilnehmenden deutliche Hinweise auf positive Auswirkungen auf Lernmotivation, Sprachverwendung und kulturelle Offenheit. Der beobachtbare persönliche und sprachliche „Wachstumsprozess“ wurde wiederholt in den Aussagen reflektiert – etwa durch erhöhte Sprechfreude, gesteigerte Selbstwirksamkeit und ein tieferes kulturelles Verständnis. Diese Erkenntnisse verdeutlichten die Notwendigkeit weiterführender Studien, insbesondere solcher mit längsschnittlicher, vergleichender und feldbasierter Ausrichtung, um die beobachteten Effekte auch quantitativ zu validieren und differenzierter nach Zielgruppen, Sprachniveaus und institutionellen Rahmenbedingungen auszuwerten. Insgesamt ließ sich resümieren, dass dramapädagogische Verfahren einen relevanten Beitrag zur Entwicklung sprachlicher, affektiver

und interkultureller Kompetenzen im Kontext des DaF-Unterrichts leisten konnten. Die vorliegende Studie zeigte, dass diese Methoden insbesondere dazu beitragen, Sprachhemmungen abzubauen, das sprachliche Ausdrucksrepertoire zu erweitern und den interkulturellen Dialog zu fördern. Gleichzeitig eröffnete sie Perspektiven für eine zukunftsorientierte Fremdsprachendidaktik, in der Lernen als ganzheitlicher, erfahrungsbasierter und kreativer Prozess verstanden wurde. Dennoch blieben zentrale Fragen offen – etwa zur Nachhaltigkeit der Effekte, zur Vergleichbarkeit mit traditionellen Methoden oder zur Wirksamkeit in heterogeneren Lernkontexten. Daher bestand weiterer Forschungsbedarf – sowohl im Feld als auch unter kontrollierten Bedingungen, um das volle Potenzial dramapädagogischer Ansätze für die Vermittlung des Deutschen als Fremd- und Zweitsprache differenziert zu erfassen und evidenzbasiert zu stärken.

Anhang:

Anhang A: Qualitativer Fragebogen für DaF-Studierende zur Wirkung theaterpädagogischer Methoden

Qualitativer Fragebogen für Studierende der Germanistik an der Universität Teheran

Liebe Teilnehmerinnen und Teilnehmer,
vielen herzlichen Dank, dass Sie sich die Zeit nehmen, an dieser qualitativen Studie teilzunehmen. Im Rahmen meiner Dissertation an der Universität Teheran untersuche ich, wie dramapädagogische Methoden (z. B. Rollenspiele, Theaterformen oder Improvisationen) das Sprachlernen und interkulturelle Verstehen von Germanistik-Studierenden fördern können.
Ziel dieser Studie ist es, Ihre persönlichen Erfahrungen mit theaterpädagogischen Methoden im DaF-Unterricht zu erfassen – insbesondere in Bezug auf Sprachhemmungen, Wortschatz- und Grammatiklernen sowie interkulturelle Motivation.
Ihre ehrlichen Antworten helfen mir, tiefere Einblicke in die Wirkung dieser Unterrichtsformen zu gewinnen und daraus Empfehlungen für zukünftige Sprachlernangebote zu entwickeln.
Alle Angaben werden vertraulich behandelt und ausschließlich für wissenschaftliche Zwecke verwendet.
Wenn Sie aus irgendwelchen Gründen, können Sie die Felder „Name“ und „Universität“ einfach leer lassen.

● Biografische Angaben (freiwillig):
Name: _____
Mein Geschlecht: Weiblich / Männlich _____
Universität: Universität Teheran _____
Fachbereich: Germanistik / Deutsch als Fremdsprache _____
Semester: z. B. 4. Semester _____
Ich habe im folgenden Kurs mit Theatermethoden teilgenommen (wenn zutreffend): z. B. Theater und Sprache I, DaF-Projektseminar _____

● Teil A – Abbau von Sprachangst und Förderung emotionaler Sicherheit

1. Haben Sie das Gefühl, dass Sie durch Rollenspiele oder Theaterzeiten freier sprechen können? Was hat Ihnen dabei besonders geholfen?
2. Wie hat sich Ihr Umgang mit Fehlern im Theaterunterricht im Vergleich zum traditionellen Unterricht verändert? Können Sie konkrete Beispiele nennen?
3. Inwiefern haben Körpersprache, Mimik und Gestik Ihre Kommunikation erleichtert oder unterstützt?
4. Haben wiederholte Proben oder das gemeinsame Spiel mit anderen Ihre Sprachsicherheit beeinflusst? Wie genau?

● Teil B – Sprachförderung durch theatrale Methoden

5. Wie haben Sie Grammatik oder neuen Wortschatz durch szenische Übungen gelernt? Können Sie ein Beispiel aus dem Unterricht nennen?

6. Gab es Situationen, in denen Sie bestimmte grammatische Strukturen oder Wörter durch wiederholtes Spielen verinnerlicht haben?
7. Wie hat Improvisation oder das freie Sprechen in Rollen Ihre Sprechflüssigkeit oder Spontanzität beeinflusst?
8. Fiel es Ihnen leichter, Sprache zu lernen, wenn diese mit Bewegung, Bildern oder Emotionen verknüpft war? Warum?

● Teil C – Interkulturelles Lernen und Motivation

9. Haben Sie durch das Spiel von Rollen oder Arbeit mit dramatischen Texten mehr über die deutsche Kultur oder Denkweise erfahren? Bitte erläutern Sie.
10. Gab es kulturelle Unterschiede oder Missverständnisse, die Sie durch das Theaterspiel besser verstehen konnten?
11. Wie hat die kreative Arbeit im Theater Ihre Motivation beeinflusst, Deutsch zu lernen oder sich mit der Sprache zu identifizieren?
12. Wie erleben Sie die Verbindung zwischen Sprache und Kultur im dramapädagogischen Unterricht?

✓ Abschließende Reflexionsfrage:

13. Was würden Sie anderen Lernenden oder Lehrkräften empfehlen, die überlegen, Theatermethoden im Fremdsprachenunterricht einzusetzen?

Danksagung:

Wir danken dem Lehrstuhl für deutsche Sprache an der Universität Teheran sowie den teilnehmenden Studierenden für ihre wertvolle Unterstützung und Mitwirkung an dieser Studie.

Autorenbeiträge:

Alle drei Autor:innen haben gleichermaßen zur Konzeption, Datenerhebung, Analyse und Abfassung des Artikels beigetragen.

Interessenkonflikte:

Es bestehen keine Interessenkonflikte.

Forschungsethik:

Alle ethischen Grundsätze der wissenschaftlichen Forschung wurden bei der Durchführung und Veröffentlichung dieser Studie eingehalten.

Referenzen

- Abschlussarbeit, F. F., der Theaterwerkstatt Heidelberg, A., & Kersten, V. V. A. S. (2023). Theaterpädagogik und die Vermittlung von ‚Bildung für Toleranz und Akzeptanz von Vielfalt‘ im Kontext der Primarstufe (Unveröffentlichte Abschlussarbeit). Hochschule Heidelberg.
- Ansichten Angehender DAF-Lehrender zur Dramapädagogik im Fremdsprachenunterricht, Journal: Journal for Foreign Languages, : 2020, ISSN: 1855-8453
- Arzjani, F. (2020). İran üniversitelerinde “Çeviri Bilimi Odaklı Alman Dili” öğretim dalı müfredatındaki kültürel çalışmaların konumu. RumeliDE Dil ve Edebiyat Araştırmaları Dergisi.
- Bereksi Reguig, A. (2011). Beitrag der Theaterpädagogik zum DaF-Unterricht an der algerischen Universität: Erfahrungen und Versuche. Traduction et Langues.
- Bernard, I. (2010). Pratique théâtrale et insécurité linguistique: Un exemple d’enseignement du FLE en Jordanie. Synergies Algérie, 10, 225–231. <https://gerflint.fr/Base/Algerie10/isabelle.pdf>
- Blank, M. (2024). Im Spannungsfeld von Bildung und Unterhaltung: Entwicklung ästhetischer Qualitätsmerkmale für eine inklusive Theaterpädagogik: Am Beispiel einer Szene (Doctoral dissertation, Hochschule für Angewandte Wissenschaften Hamburg).
- Boal, A. (2004). Theater im Dialog: heiter, aufmüpfig und demokratisch: deutsche und europäische Anwendungen des Theaters der Unterdrückten. ibidem-Verlag.
- Bololia, L., Williams, J.M., MacMahon, K., & Goodall, K. (2022). Dramatherapy for Children and Adolescents with Autism Spectrum Disorder: A Systematic Integrative Review. The Arts in Psychotherapy.
- Cunico, S. (2005). Teaching language and intercultural competence through drama: Some suggestions for a neglected resource. The Language Learning Journal, 31(1), 21–29.
- Dahmardeh, M. (2009). English language teaching in Iran and communicative language teaching.
- Dallier, M. (2014). Le théâtre: Outil d’apprentissage du français langue étrangère à l’Université des Indes Occidentales (Trinité-et-Tobago)? Le français à l’université. <http://www.bulletin.auf.org/index.php?id=1927>
- Delius, K. (2020). Der dramapädagogische Ansatz. Förderung der Sprechkompetenz durch Synthese von generischem Lernen und Dramapädagogik.
- Dubois, J., & Tremblay, O. (2015). L’enseignement par le théâtre en classe de français au Québec: État des lieux et pistes didactiques. Lidil, 52. <http://journals.openedition.org/lidil/3863>
- Englischlernende bearbeiten interkulturelle und dramapädagogische Sprechaktivitäten : Was passiert mit ihrer selbst wahrgenommenen Sprech-kompetenz?. (2021). Scenario: A Journal of Performative Teaching, Learning, Research, 15(2), 85-114. <https://doi.org/10.33178/scenario.15.2.8>

- Eriksen, A., Larsen, A. B., & Leming, T. (2015). Acting and reflecting: Making connections between theory and practice in teacher education. *Reflective Practice*, 16(1), 73–84.
- Even, Susanne (2008): *Drama Grammar: Towards a Performative Postmethod Pedagogy*. In: *Die Unterrichtspraxis*.
- Frimberger, K. (2016). A Brechtian theatre pedagogy for intercultural education research. *Language and Intercultural Communication*, 16(2), 130–147.
- Giebert, S. (2018). Kühlsauger & Co: Performative Fremdsprachendidaktik in technischen Studiengängen. *Scenario: A Journal of Performative Teaching, Learning, Research*.
- Grotowski, J., Schechner, R., & Chwat, J. (1968). An interview with Grotowski. *The Drama Review*, 13(1), 29–45.
- Hentschel, Frank (2010): *Theaterpädagogik: Grundlagen und Konzepte*. Schneider Verlag.
- Holmwood, C. (2022). A Review of Drama Education (UK) and Integral Drama Based Pedagogy (China), Western and Eastern Perspectives and Influences. *Beijing International Review of Education*, 3(4), 517-531. <https://doi.org/10.1163/25902539-03040002>
- Höyng, P. (2021). Entwicklungen der Dramatik und Formen des Theaters in Österreich seit den 1960er Jahren ed. by Sieglinde Klettenhammer und Wolfgang Wiesmüller (review). *Journal of Austrian Studies*, 54, 136 - 139.
- Klempin, C., & Wirag, A. (2020). Wie wirkt Dramapädagogik im Fremdsprachenunterricht? *Scenario: A Journal for Performative Teaching, Learning, Research*.
- Koerner, M. (2024). Racial literacy and performative pedagogies in the German theater practicum. *Die Unterrichtspraxis/Teaching German*.
- Korte, M. (2022). Von der Theater-zur Filmwerkstatt. Theaterpädagogische Methoden im virtuellen DaF-Unterricht. *German as a Foreign Language* (3).
- Maley, A., & Duff, A. (1985). *Szenisches Spiel und freies Sprechen im Fremdsprachenunterricht*. Hueber.
- Moraitis, A. (1949). Kultursensibler Unterricht oder: Ein Plädoyer für die Dramapädagogik. In *Sprache durch Dramapädagogik handelnd erfahren: Ansätze für den Sprachunterricht* (S. 79).
- Murphy, J. (2003). Task-based learning: The interaction between tasks and learners. *ELT Journal*, 57(4), 352–360.
- Müller, J. E. (2019). Performativer Deutsch-als-Zweitsprache-Unterricht in internationalen Förderklassen.
- Müller, T. (2008). *Dramapädagogik und Deutsch als Fremdsprache*.
- Nazary, M. (2008). The role of L1 in L2 acquisition: Attitudes of Iranian university students.
- Norris, J. M., & Drackert, A. (2018). Test review: TestDaF. *Language Testing*, 35(1), 149–157.
- Pottmann, D. M. (2020). "Leichte Sprache und Einfache Sprache": German plain language and teaching DaF German as a foreign language. *Studia Linguistica*, 38, 81–94.

- Schewe, M. (2007). Drama und Theater in der Fremd- und Zweitsprachenlehre: Blick zurück nach vorn.
- Schewe, M. (2023). Die Zeitschrift Info DaF im Zeitraum 1980–1989: Eine spielerische Spurensuche. *Informationen Deutsch als Fremdsprache*, 50, 584–596.
- Schewe, Manfred (1993): *Fremdsprache inszenieren*. Oldenburg: Zentrum für pädagogische Berufspraxis.
- Schlesier, J., & Raufelder, D. (2024). Sozio-emotionale Schulerfahrungen von Schüler:innen: Theoretische Grundlagen, methodische Herausforderungen und empirische Befunde. *Zeitschrift für Erziehungswissenschaft*.
- Schnyder, S.S., Wico, D.M., & Huber, T. (2021). Theater Arts as a Beneficial and Educational Venue in Identifying and Providing Therapeutic Coping Skills for Early Childhood Adversities: A Systematic Review of the Literature. *International Electronic Journal of Elementary Education*.
- Sharp, J. H. (2014). Drama in SPRACHPRAXIS at a German University English Department: Practical solutions to pedagogical challenges.
- Snyder, H. T., Hammond, J. A., Grohman, M. G., & Katz-Buonincontro, J. (2019). Creativity measurement in undergraduate students from 1984–2013: A systematic review. *Psychology of Aesthetics, Creativity, and the Arts*, 13(2), 133.
- Walter, R.D. (2012). Was kann Theater? Ergebnisse empirischer Wirkungsforschung.
- Wettemann, U. (2007). Kein trockener Anfängerunterricht mehr! Eine dramapädagogische Modelleinheit für die ersten DaF-Stunden.
- Wie wirkt Dramapädagogik im Fremdsprachenunterricht? Ein Leitfaden zum Aufbau, zur Durchführung und Auswertung von Experimentalstudien. (2021). *Scenario: A Journal of Performative Teaching, Learning, Research*, 14(2), 96-115. <https://doi.org/10.33178/scenario.14.2.6>

Book review with a translation from Tajik Persian from “In the Stone Sack” (1988/1989); The Tajik-Persian memoirs of the Bukharan-Jewish writer Mordechai Bachaev alias Muhib (1911-2007)

Mehrdad Saeedi

Linguist and Iranist with a focus on the Persian-speaking region of Central Asia, currently postdoc in the field of language policy in Iran and Germany

Received: 23.10.2024; Accepted: 30.12.2024

Abstract

This text consists of two parts: a brief book introduction and a translation from the book, which constitutes the main part. The translation, rendered from Tajik Persian in accordance with the original style, is taken from the final chapter of the first volume of the two-volume memoir *In the Stone Sack* (1988/1989) by Mordechai ben Hijo Bachaev, alias Muhib (1911–2007). Muhib was a Persianophone writer, poet, translator, and cultural and language activist among the so-called Bukharan Jews in Central Asia, particularly in present-day Uzbekistan and Tajikistan. In his memoirs, he describes in detail – and in a novelistic style – his life circumstances during the period of the Great Terror, the Stalinist campaign of persecution in the late 1930s, leading up to his imprisonment in 1938. However, the main aim of this text is to introduce one of the most influential figures in the history of Tajik-Persian language and literature among Bukharan Jews. This ethno-religious minority in Soviet Central Asia (1917–1935) constructed and developed a new “language” alongside and derived from Persian and its Central Asian variety, Tajiki – under the name “Bukharian Jewish.” This language was first written in Hebrew script, then in Latin, before being abandoned by government order in 1934. The last books in Bukharian Jewish continued to be published until around 1940. The number of speakers of this Tajik-Persian variety is estimated to have been around 85,000 by the end of 1987, with 45,000 residing in the USSR and 32,000 in Israel.

Keywords: Mordekhai Bakhaev alias Muhib (1911–2007), *In the Stone Sack* (1988/1989), Bukharan Jews, Tajik Persian, Soviet nationality policy, Great Terror

<https://orcid.org/0000-0001-7191-7092>

E-Mail: mail@mehrdadsaeedi.de

How to Cite this Article:

Saeedi, M. (2025). Buchrezension mit einer Übersetzung aus dem Tadschikischen Persisch aus „Im steinernen Sack“ (1988/1989); Die tadschikisch-persischen Memoiren des bucharisch-jüdischen Schriftstellers Mordechai Bachaev alias Muhib (1911–2007). *Spektrum Iran*, 38(1), 101-125.

<https://doi.org/10.22034/spektrum.2024.485170.1006>



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

مقاله مروری

معرفی کتاب همراه با ترجمه‌ای از فارسی تاجیکی از کتاب «در کیسه‌ی سنگی»
(۱۹۸۹/۱۹۸۸): خاطرات فارسی تاجیکی نویسنده‌ی یهودی بخارایی، مردخای
باخائف ملقب به محب (۲۰۰۷-۱۹۱۱)

مهرداد سعیدی

زبان‌شناس و ایران‌شناس حوزه‌ی فارسی‌زبان آسیای مرکزی، پژوهشگر پسادکتر در حوزه‌ی سیاست زبانی در ایران و آلمان
دریافت: ۲۰۲۴/۱۰/۲۳؛ پذیرش: ۲۰۲۴/۱۲/۳۰

چکیده:

این متن از دو بخش تشکیل شده است: معرفی مختصر کتاب و ترجمه‌ای از آن، که بخش اصلی مقاله را تشکیل می‌دهد. این ترجمه، که به سبک زبانی و روایی متن اصلی وفادار است، از فصل پایانی جلد نخست خاطرات دو جلدی «در کیسه‌ی سنگی» (۱۹۸۹/۱۹۸۸) نوشته‌ی مردخای بن حیو باخائف، ملقب به محب (۲۰۰۷-۱۹۱۱) برگرفته شده است. محب نویسنده، شاعر، مترجم و فعال فرهنگی و زبانی فارسی‌زبان در میان یهودیان بخارایی آسیای مرکزی بود، به‌ویژه در منطقه‌ی ازبکستان و تاجیکستان امروزی. او در خاطراتش با سبکی داستان‌گونه و با جزئیات فراوان، شرایط زندگی خود را در دوران «رعب بزرگ» (The Great Terror) یعنی کارزار سرکوب استالینی در اواخر دهه‌ی ۱۹۳۰، تا زمان دستگیری‌اش در سال ۱۹۳۸ روایت می‌کند. هدف اصلی این متن، معرفی یکی از چهره‌های تأثیرگذار در تاریخ زبان و ادبیات فارسی تاجیکی در میان یهودیان بخارایی است. این اقلیت قوم‌مذهبی در آسیای میانه‌ی شوروی (۱۹۱۷-۱۹۳۵) زبانی نو پدید آوردند که در ادامه و برگرفته از فارسی و گونه‌ی تاجیکی آن بود، و نام «یهودی بخارایی» به خود گرفت. این زبان ابتدا با خط عبری نوشته می‌شد، سپس به لاتین منتقل شد، اما در سال ۱۹۳۴ به دستور حکومت کنار گذاشته شد. آخرین آثار چاپ‌شده به این زبان تا حدود سال ۱۹۴۰ ادامه داشت. تا پایان سال ۱۹۸۷، تعداد گویشوران این گونه‌ی فارسی تاجیکی حدود ۸۵۰۰۰ نفر برآورد شده است: ۴۵۰۰۰ نفر در اتحاد جماهیر شوروی و ۳۲۰۰۰ نفر در اسرائیل.

واژگان کلیدی: مردخای باخائف ملقب به محب (۲۰۰۷-۱۹۱۱)؛ در کیسه‌ی سنگی (۱۹۸۹/۱۹۸۸)؛ یهودیان بخارایی؛ فارسی تاجیکی؛ سیاست ملیت در شوروی؛ رعب بزرگ.

Rezensionsartikel

Buchrezension mit einer Übersetzung aus dem Tadschikischen Persisch aus „Im steinernen Sack“ (1988/1989); Die tadschikisch-persischen Memoiren des bucharisch-jüdischen Schriftstellers Mordechai Bachaev alias Muhib (1911–2007)

Mehrdad Saeedi

Linguist und Iranist mit Schwerpunkt auf dem persischsprachigen Raum in Zentralasien, derzeit Postdoc im Bereich Sprachpolitik in Iran und Deutschland

Empfangen: 23.10.2024; Akzeptiert: 30.12.2024

Zusammenfassung:

Dieser Text besteht aus zwei Teilen: einer kurzen Buchvorstellung und einer Übersetzung aus dem Buch, die den Hauptteil bildet. Die Übersetzung wurde aus dem Tadschikischen Persisch unter Beibehaltung des ursprünglichen Stils angefertigt und stammt aus dem letzten Kapitel des ersten Bandes der zweiteiligen Memoiren „Im steinernen Sack“ (1988/1989) von Mordechai ben Hijo Bachaev, genannt Muhib (1911–2007). Muhib war ein persischsprachiger Schriftsteller, Dichter, Übersetzer sowie Kultur- und Sprachaktivist unter den sogenannten bucharischen Juden in Zentralasien, insbesondere im heutigen Usbekistan und Tadschikistan. In seinen Memoiren beschreibt er ausführlich und in einem romanhaften Stil seine Lebensumstände während der Zeit des „Großen Terrors“, der stalinistischen Verfolgungskampagne Ende der 1930er Jahre, die schließlich zu seiner Inhaftierung im Jahr 1938 führte. Das Hauptziel dieses Textes ist jedoch die Einführung einer der einflussreichsten Persönlichkeiten der tadschikisch-persischen Sprach- und Literaturgeschichte unter den bucharischen Juden. Diese ethno-religiöse Minderheit in Sowjet-Zentralasien (1917–1935) entwickelte eine neue „Sprache“ – abgeleitet und gleichzeitig eigenständig gegenüber dem Persischen und seiner zentralasiatischen Variante, dem Tadschikischen – unter der Bezeichnung „Bucharisch-Jüdisch“. Diese Sprache wurde zunächst in hebräischer Schrift, später in lateinischer Schrift geschrieben, bis sie 1934 per Regierungsbefehl eingestellt wurde. Veröffentlichungen in bucharisch-jüdischer Sprache erschienen noch bis etwa 1940. Die Zahl der Sprecher dieser tadschikisch-persischen Varietät wurde bis Ende 1987 auf etwa 85.000 geschätzt, davon 45.000 in der UdSSR und 32.000 in Israel.

Schlüsselwörter: Mordechai Bachaev alias Muhib (1911–2007); Im steinernen Sack (1988/1989); Bucharische Juden; Tadschikisches Persisch; Sowjetische Nationalitätenpolitik; Großer Terror

<https://orcid.org/0000-0001-7191-7092>

E-Mail: mail@mehrdadsaeedi.de

So zitieren Sie diesen Artikel:

Saeedi, M. (2025). Buchrezension mit einer Übersetzung aus dem Tadschikischen Persisch aus „Im steinernen Sack“ (1988/1989); Die tadschikisch-persischen Memoiren des bucharisch-jüdischen Schriftstellers Mordechai Bachaev alias Muhib (1911–2007). *Spektrum Iran*, 38(1), 101-125.

<https://doi.org/10.22034/spektrum.2024.485170.1006>



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

1. Einleitung:

Die Arbeit kombiniert eine einführende Buchbesprechung mit der exemplarischen Übersetzung des Schlusskapitels des ersten Bands der Autobiografie *Im steinernen Sack* (1988), einem zentralen Werk des bucharisch-jüdischen Schriftstellers Mordechai Bachaev alias Muhib. Der übersetzte Text wurde originalgetreu aus dem tadschikischen Persisch übertragen, um die stilistischen Eigenheiten sowie den erzählerischen Ton des Autors zu bewahren. Ziel war es, sowohl die literarischen Qualitäten des Werks als auch dessen dokumentarischen Wert im Kontext der Geschichte der bucharischen Juden und ihrer kulturellen Entwicklung aufzuzeigen. Begleitend wird das Leben des Autors, ein Dichter, Übersetzer und kulturpolitischer Aktivist, detailliert dargestellt, um dessen Engagement innerhalb der sowjetischen Nationalitätenpolitik entsprechend dem aktuellen Stand der einschlägigen Forschungsliteratur zu skizzieren.

Die im Text zu behandelnde Fragestellung lautet: Wie spiegeln die Memoiren von Mordechai Bachaev alias Muhib die politischen, kulturellen und sozialen Umwälzungen der bucharischen Juden während der stalinistischen Herrschaft wider? Muhib dokumentiert in seinen Memoiren nicht nur die persönlichen Herausforderungen, die er während des Großen Terrors Ende der 1930er Jahre erlebte, sondern auch die tiefgreifenden Veränderungen, die die sowjetische Politik für die kulturelle und sprachliche Autonomie der bucharischen Juden bedeutete. Die Erzählung ist zugleich ein historisches Zeugnis und eine literarische Reflexion über das Leben einer ethnischen und religiösen Minderheit unter den repressiven Bedingungen des stalinistischen Systems.

Die Arbeit hat zum Ziel, die Rolle von Muhib als Schriftsteller und Aktivist zu beleuchten und die Bedeutung seiner Memoiren für das Verständnis der Entwicklung und der schrittweisen Unterdrückung des bucharischen Judentums sowie der tadschikisch-persischen Literatur im sowjetischen Zentralasien herauszustellen. Insbesondere wird hier aufgezeigt werden, wie Muhibs Werk nicht nur als persönliche Erzählung über Widerstand und Anpassung, sondern auch als ein Spiegel der komplexen Wechselwirkungen zwischen Sprache, Kultur und Politik fungiert. Damit trägt diese Arbeit dazu bei, die Geschichte dieser wenig beachteten Gemeinschaft und ihrer kulturellen Beiträge in einen breiteren wissenschaftlichen und gesellschaftlichen Kontext zu stellen.

Über das Leben und die Memoiren Muhibs (1911-2007)

Die vorliegende Arbeit besteht wie oben erwähnt, aus zwei Teilen, einer kurzen Buchvorstellung und einer Übersetzung aus dem vorzustellenden Buch als Hauptteil. Die aus dem tadschikischen Persisch original- und stilgetreu angefertigte Übersetzung gibt das Schlusskapitel des ersten Bands der zwei-bändigen Memoiren „Im steinernen Sack“ (1988/1989) von Mordechai ben Hijo Bachaev alias Muhib (1911-2007) wieder. Muhib war ein persischsprachiger Schriftsteller, Dichter, Übersetzer sowie kultur- und sprachpolitischer Aktivist der sog. Bucharischen Juden in Zentralasien und insbesondere im heutigen Usbekistan und Tadschikistan.

In den Memoiren beschreibt er detailreich und romanhaft seine Lebensumstände in der Zeit des Großen Terrors – der stalinistischen Verfolgungskampagne Ende der 1930er Jahre – bis zu seiner Inhaftierung im Jahr 1938. Hauptziel dieses Beitrags ist aber die exemplarischen Vorstellung einer charakteristischen Figuren für die Entwicklungsgeschichte der tadschikisch-persischen Sprache und Literatur unter den Bucharischen Juden, die als ethnisch-religiöse Minderheit im sowjetischen Zentralasien zwischen 1917 und 1935 eine neue „Sprache“ neben/aus dem Persischen und seiner zentralasiatischen Varietät, dem Tadschikischen, unter dem Namen „Bucharisches Jüdisch“ im zunächst hebräischen und später lateinischen Schriftkleid konstruierten, ausbauten und schließlich auf Befehl von oben im Jahr 1934 aufgeben mussten (Rzehak, 2001, S. 259–290). Die letzten Bücher im sog. Bucharischen Jüdisch erschienen noch einige Jahre bis zuletzt 1940 (Ebenda, S. 287 ff.). Die Sprecherzahl dieser tadschikisch-persischen Varietät belief sich Ende 1987 auf etwa 85000, von denen 45000 in der UdSSR und 32000 in Israel lebten (Zand, 2000, Abschnitt 2).

Der Große Terror als Grundthema des Textes ist hier insofern von Relevanz, als dieser nicht nur die Zäsur im Leben Muhibs, sondern auch im Leben zahlreicher, anderer unter sowjetischen Verdacht geratenen Kulturaktivisten im Land der Räte bildet und somit einen repräsentativen Charakter für die Intellektuellen von Sowjetnationalitäten aufweist, die sich von ihrem eigenen politischen System verraten sahen.

In den folgenden Abschnitten soll zuerst das Leben und Werk Muhibs in Kurzform vorgestellt werden und erst im Anschluss daran folgt der Übersetzungstext des letzten Kapitels der Memoiren Muhibs.

1-1. Eckdaten im Leben von Mordechai ben Hijo Bachaev alias Muhib (1911-2007)

1911 im vorsowjetischen Merw im heutigen Turkmenistan geboren, zog Muhib als Kind mit der Familie nach Samarkand, wo er aufwuchs. Im Samarkand der usbekischen SSR begann er 1927 seine journalistisch-literarische Tätigkeit. Später zog er nach Taschkent, Hauptstadt der usbekischen SSR und setzte sich dank der sowjetischen Nationalitätenpolitik in den 1920er Jahren für die kultur- und sprachpolitischen Belange der sog. Bucharischen Juden ein, wie etwa bei der Herausbildung einer neuen, exklusiv jüdischen Sprache aus der tadschikisch-persischen Tradition der zentralasiatischen Juden mithilfe der hebräischen Schrift. 1938 wird er wegen jüdisch-nationalistischer Gesinnung für sechs Jahre ins Arbeitslager im Ural geschickt. Ab 1953 lebte und arbeitete er als angesehener Übersetzer und Herausgeber in Duschanbe, Hauptstadt der tadschikischen SSR, wo er aber nicht heimisch werden konnte. Nach dem israelischen Sechs-Tage-Krieg 1967 wollte er illegal nach Israel fliehen, hatte aber keinen Erfolg. Erst 1973 wanderte er für immer nach Israel aus, wo er 2007 in einem Altenheim bei Tel Aviv starb. (Loy, 2013, S. 78 f.; Shapira, 2022, S. 84 f.; Lebedev-Bochman, 2010, S. 316)

1-2. „Im steinernen Sack“ (1988/1989)

Seine Memoiren unter dem Titel „Im steinernen Sack“ – eine bildhaft-abwertende Bezeichnung für die Sowjetunion im Sinne eines einsamen, dunklen Kerkers – entstanden erst nach dem Verlassen der Sowjetunion in Israel, wo er sich nach wie vor dem Schreiben und Übersetzen widmete. 1988 und 1989 gab er diese im Selbstverlag in Jerusalem heraus. 1990 wurden sie unter seiner Mitwirkung ins Hebräische und 2011 von seiner Tochter Lydia ins Russische übersetzt und in Jerusalem herausgegeben. Anders als seine Gedichte sind die Memoiren von Muhib weniger bekannt. Mit ihrer Veröffentlichung Ende der 1980er Jahre löste der Autor aber erstmals eine Debatte über die Frage nach der Schuld bzw. Verwicklung anderer Bucharischer Juden in den Großen Terror und ihrer Komplizenschaft mit dem stalinistischen Regime bzw. Politbüro der Kommunistischen Partei der Sowjetunion aus. In den Memoiren schildert Muhib seine ersten dreißig Jahre und zugleich die ersten zwei Dekaden der Sowjetherrschaft in Zentralasien, die 1920er und 1930er Jahre. Ausführlich geht er auf die sowjetische

Nationalitätenpolitik und die Höhe- und Tiefpunkte des bucharisch-jüdischen Kulturlebens in Samarkand und Taschkent in der Usbekischen Sozialistischen Sowjetrepublik ein. Der zweite Band endet im Jahr 1944, als er aus dem Gulag, dem sowjetischen Straf- und Arbeitslager, im Ural zu seiner Familie in Taschkent zurückkehrt. (Loy, 2013, S. 75 ff.)

1-3. Zwischen geographischer, religiöser und sprachlicher Heimat

In all den Lebensjahren, die er in seiner gewählten Heimat Israel verbrachte, wollte und/oder konnte er seine sprachliche Heimat nicht verlassen: Er schrieb und übersetzte bis zu seinem Tod am 9. März 2007 bis ins hohe Alter (Tod mit 95) hauptsächlich in tadschikisch-persischer Sprache und kyrillischer Schrift, obwohl er sich in seinem früheren sowjetischen Leben für die Trennung einer sog. bucharisch-jüdischen „Sprache“ von der tadschikisch-persischen Sprachtradition in Zentralasien (Rypka & Jahn, 1968, S. 483–606) eingesetzt hatte. Seine Verbundenheit mit der jüdischen Kultur und Tradition zeigte er aber weiterhin durch seine übersetzerisch-dichterische Tätigkeit, nämlich u. a. durch seine tadschikische Bibelübersetzung vom Jahr 1992 erschienen in Stockholm und seine Nachdichtung alttestamentarischer Geschichten nach dem Vorbild der klassisch-persischen Dichtkunst in der Doppelzeilerform, der sog. Masnawi ebenfalls im Jahr 1992 erschienen in Jerusalem. Einige seiner Gedichte in seinem siebenbändigen Gesamtwerk erschienen zuletzt im Jahr 2006/2007 sind sogar in arabisch-persischer Schrift verfügbar. (Shapira, 2022, S. 85; Bečka, 1995, S. 144)

2. Hauptteil: Eine Kapitelübersetzung aus „Im steinernen Sack“ (1988/1989)

Im Folgenden wird das Schlusskapitel des ersten Bandes in originalgetreuer und vollständiger Übersetzung aus dem tadschikischen Persisch wiedergegeben (Bachaev, 1988, S. 461-478). Das letzte Kapitel ist aus dem schlichten Grunde für die Übersetzung ausgewählt worden, dass es das ernüchternd-bewegende Ende einer idealistisch-produktiven Lebensphase im persönlichen Leben Muhibs und anderer Bucharischer Juden sowie Aktivisten von Nationalitätenpolitik in der UdSSR unter Stalins Herrschaft markiert. Keine inhaltlichen Daten im Text wurden weggelassen, sodass die

Übersetzung für weitere wissenschaftliche Forschung zur Geschichte der Bucharischen Juden in und aus Zentralasien tauglich ist. Ein Großteil dieser lebt nämlich heute außerhalb Zentralasiens in Israel und den USA. Zugunsten einer besseren Leserfreundlichkeit orientiert sich die Übersetzung an folgenden Punkten: Abkürzungen wurden nicht aus dem Original übernommen, sondern als Wortgruppen wiedergegeben. Der Übersetzungstext wie der tadschikische Text und generell die persische Sprache enthält keine gegenderten Personenbezeichnungen. Das generische Maskulinum wurde bewusst deshalb gewählt, damit die Übersetzungssprache der persischen Ausgangssprache formal näherkommt. Dieser stilistische Sprachgebrauch kommt aber natürlich keiner Ausschließung des biologisch femininen und sonstigen Geschlechts gleich. Das verwendete Umschriftssystem für die kyrillische Schrift des Originals ist in schlichter, internationaler bzw. lateinisch-basierter Form gehalten. Es enthält keine Diakritika und keine langen, deutschen Buchstabengruppen für <sch> anstelle von <sh> für den Laut [ʃ]. In der tadschikischen Originalfassung ist dem Titel eine kurze Kapitelzusammenfassung in Stichworten vorangestellt, die nicht übersetzt wurde, damit sie die Erzählspannung nicht beeinträchtigt.

Das Original trägt nur eine Jahresangabe als Titel, hat keine Zwischenüberschriften und endet mit der Notiz „Das Ende des ersten Bandes“.

Das Jahr 1938

Mehr als vier Monate lang war ich wieder arbeitslos und finanziell schmerzte es mich enorm. Zum Glück hatte ich dank einiger alter Honorarverträge mit den Vertretungen Uzgiz und Politizdat gelegentlich kleine Summen in die Hände bekommen. Die Sache war so, dass, wenn sie mir irgendein Buch zur Übersetzung gaben, zahlten diese Vertretungen schon am Anfang 25 Prozent des im Vertrag festgelegten Honorars. Wenn ich die Übersetzungsarbeit erledigte und das Manuskript abgab, zahlten sie dann 50 Prozent. Den Restbetrag zahlten sie nach Buchherausgabe und entsprechend seinem genauen Umfang aus. Obwohl die Direktoren der Vertretungen Rahamim Badalov und Rushel Yaqubov mir nach meiner „Entlarvung“ aus Angst um sich selbst keine neuen Übersetzungsaufträge anboten, bereiteten sie mir aber auch keine Probleme bei der Auszahlung meiner

früheren Honorare, was ich als Zeichen ihrer Güte mir gegenüber verstand.

Nichtsdestoweniger wünschte ich mir für das Leben ein regelmäßiges Einkommen, eine Festanstellung zu finden, einen monatlichen Gehalt zu erhalten. Und ich, nach dem Zeitpunkt, als sich meine Kopfverwirrung durch die hingenommenen seelischen Schläge etwas verbesserte und ich mich von diesen Schlägen offenbar gründlich erholte, versuchte ich mir eine feste Arbeit zu suchen. Obwohl ich zu allen möglichen Behörden und Fabriken ging und dort nach Arbeit fragte, sobald sie sich mein Arbeitsbüchlein ansahen und dabei ihr Blick auf den Text der Anordnung meiner letzten Entlassung fiel, standen sie rasch auf und als ob ein Skorpion plötzlich auf ihre Hand gelaufen wäre, warfen sie mein Arbeitsbüchlein auf der Stelle vor mich hin und gaben sie zur Antwort: „Wir haben keine Arbeit.“ Auf diese Weise und mit seiner unsinnigen Anordnung hatte mir der zuständige Stellvertreter vom Redakteur vom „Banner der Arbeit“ namens Menashe Aminov, generell die Möglichkeit weggenommen, zu arbeiten und damit Geld zu verdienen. Deshalb war jegliche Art von Tat erforderlich, um eine Lösung für die Veränderung der genannten Anordnung zu finden.

„Ich war heute im Zentralkomitee des Arbeitsverbandes und sprach mit Voznesenskiy über diese Sache.“; sagte mir mein Freund Yaqub Haimov an einem Januar-Abend bei einem unserer regelmäßigen Treffen. „Er rief in meinem Dasein Aminov an und sagte: ‚Ihre Art vom Anordnung-erlassen und auch noch dessen Notieren ins Arbeitsbüchlein ist insgesamt nicht korrekt gewesen, denn, wenn irgendjemand seine Verpflichtung nicht erfüllt, kündigt man sein Arbeitsverhältnis nach Artikel 47 vom Arbeitsgesetzbuch und begründet man dies mit diesem oder jenem Absatz des betreffenden Artikels. Deshalb ist es meiner Meinung nach vonnöten, dass Sie Ihre Anordnung verändern, damit die von Ihnen gekündigte Person einen anderen Dienst antreten kann. ‘Aber Aminov schrie laut am Telefon und sagte irgendwelche Sachen als Antwort, weiß der Henker was. Ich nehme an, er lehnte seinen Vorschlag ab, da Voznesenskiy mir mehrfach sagte, dass du ihn morgen früh mit einem selbst geschriebenen Bittgesuch aufsuchen sollst.“

Voznesenskiy war ein etwa 35 Jahre alter, schlanker und unterdurchschnittlich großer Russe mit Brille, der vor einigen Jahren von der Gruppe der Schriftsetzer der russischen Druckerei in den Druckerverband befördert worden war und wegen seines Feiner-und-gebildeter-Mitarbeiter-seins und seines Eifrig-seins hatte er den Rang des Direktors des zentralen Komitees vom Druckerverband eingenommen. Als ich mit meinem Bittgesuch bei ihm eintraf, sah er sich mein Arbeitsbüchlein gründlich

an, schüttelte als Zeichen von Verwunderung den Kopf, schwieg einen Augenblick lang und sagte dann mit leiser Stimme:

„Die Details Ihrer Sache sind mir mehr oder weniger schon bekannt. Ich interessiere mich nur für den offiziellen Aspekt der Sache, was ich auch gestern telefonisch Aminov zu verstehen gab. Aber aus welcher persönlichen Überlegung heraus auch immer er eigenständig handelte, gab er sich mit meinem Rat nicht zufrieden. Deshalb schickte ich gestern ein offizielles Schreiben an die Redaktion vom „Banner der Arbeit“. Machen Sie nun hiervon eine Kopie und bewahren Sie sie gut auf. Wenn sie die Anordnung innerhalb von fünf bis sechs Tagen nicht verändern, rate ich Ihnen, die Sache vor Volksgericht zu bringen und dort zusammen mit Ihrem Bittgesuch auch dieses Schreiben vorzulegen.“

Ich nahm das Schreiben in die Hand und sah es mir gut an. Darin waren die Kündigungsrichtlinien im Namen vom Zentralkomitee des Berufsverbandes für Drucker erklärt worden, der Redaktion war zudem empfohlen worden, dass diese ihre Anordnung mit dem Artikel 47 vom Arbeitsgesetzbuch in Einklang bringen, sie erneut ausformulieren soll und falls dieser Mensch hinsichtlich seiner arbeitsbezogenen Eigenschaften mit irgendeinem Absatz vom Artikel 47 nicht übereinstimmt hätte, jedoch seine Kündigung aufgrund anderer Überlegungen für notwendig gehalten worden ist, dann ist dringend erforderlich, den Satz ‚auf eigenen Wunsch wurde sein Arbeitsverhältnis für beendet erklärt‘ aufgeführt, eine neue Anordnung zu erlassen und ihm zwei Monatsgehälter als Entschädigung für sein Arbeitslos-werden auszuzahlen.

Das von Voznesenskiy an die Redaktion abgeschickte Schreiben ergab nichts. Dann handelte ich nach seinem Rat und wandte mich an das Volksgericht. Dieses akzeptierte mein Bittgesuch und setzte zur gründlichen Überprüfung meiner Streitsache einen der Tage in der zweiten Februar-Hälfte fest. Aber in dieser Zeit ereigneten sich unerwartete Vorfälle und dies verursachte die Verschiebung meines Prozesses auf viel später.

Obwohl in letzter Zeit die epidemische Welle der Verfolgungen und Bestrafungen auch in Usbekistan zugenommen und zahlreiche Menschenopfer unter den im System aufsteigenden Menschen und ihren Anhängern verschlungen hat, hatte sie noch nicht in die jüdische Gemeinde von Buchara Einzug gehalten. Aber eines Tages am Januar-Ende machte sich ein Gerücht breit, dass ein jüdischer, aus Samarkand gekommener Camper vom Gefangenenlager die Nachricht gebracht hat, dass die Männer vom Drei-Wort-Typen einige Menschen vom Wohnviertel „Osten“ in der

Nacht „festgenommen haben“. Der Camper hat sogar die Namen von einigen Gefangenen genannt: Bxur Doniylov, Il 'yahumanie Zinhosov, Rafozlhay Mulloqandov, Neriya Oqilov, Dovidhaim Leviev, Hanan Leviev, Borukhhay Qandkhurov, Gavrizl Il'yasov, Natanzl Quldonov etc.. Am selben Tag erreichte mich die Nachricht von Brukho Apaam aus Samarkand, dass man ihren Ehemann „festgenommen hat“. Eines späten Abends bei unserem Treffen sagte mir Yaquv Haimov bedrückt, dass man einer aus Quqand gekommenen Nachricht zufolge den großen Bruder von Shlumu Haimov und ebenfalls den von seiner Frau namens Yuska Murdakhaev „festgenommen hat“. Eines Morgens in der Früh, am Februar-Anfang, kam das Kind der Geschwister meiner Frau eilend durch die Haustür herein, gab uns die Nachricht, dass: „Heute Nacht nahm man meinen Onkel Ehizl fest“. Er meinte Ehizl Oqilov, den sog. Dichter Esha'. Einige Tage danach machte es das Gerücht von „Festnehmen“ vom Direktor der Vertretung von Uzgiz, Rahamim Badalov, dem zuständigen Schreiber vom Komitee für die Niederlassung von jüdischen Wanderarbeitern, Rahamim Qalandarov, dem Inspektor der Gesellschaft für die Niederlassung von jüdischen Wanderarbeitern, Frenkel', sowie von einigen weiteren Menschen breit. die Nachricht. Innerhalb von ein bis zwei Wochen fand auf diese Weise das Verb „festnehmen“ im Munde der bucharischen Juden plötzlich eine grässliche Resonanz, eine verängstigende Bedeutung...

Am vereinbarten Tag ging ich frühmorgens zum Gericht, aber der Kläger war da und der Beklagte nicht: Es kam niemand von der Redaktion. Durch meine Anflehung ruf der Protokollführer vom Gericht die Redaktion an und fragte, dass: „Warum kam niemand, um sich das die Streitsache vom Herrn Soundso anzuhören?“ Irgendjemand von dort sagte daraufhin, dass „der stellvertretende Redakteur Aminov hatte vor, zu Ihnen kommen, aber wurde plötzlich über Nacht krank.“ Aufgrund dieses Umstands wurde das Anhören meiner Streitsache wegen des Terminvergabe-Systems des Gerichts, auf einen Monat später verschoben, für einen der letzten März-Tage festgesetzt. Entmutigt kehrte ich nach Hause zurück und dort angekommen erfuhr ich von meiner Frau die „neueste Nachricht“: Den Worten der Nachbarin zufolge hat man über Nacht Aminov „festgenommen“. An jenem Abend traf ich Yaquv Haimov und er erzählte mir von der gestern in der Redaktion geführten Diskussion: Zum Zeitpunkt der Besprechung kam das Problem auf, dass, wer morgen Vormittag seitens der Redaktion zum Gericht geht?

„Wenn Aminov damit einverstanden ist, soll unser Publikationsdirektor hingehen und die Sache eigenhändig ein für allemal erledigen.“, hat Aharon Saidov gesagt, während er verstohlen in die Richtung seines Stellvertreters geblickt hat, weil

er plötzlich in letzter Zeit irgendwie unter Schwindel litt und Aminov die ganze Verantwortung für die Redaktion gegeben hatte.

„Entschuldige, Aharon.“, hat Aminov sofort gesagt. „Ich bitte dich, diese Angelegenheit bis zum Schluss mir zu überlassen. Diese beiden Brillenschlangen, Voznesenskij und Bachaev, haben gedacht, dass sie mich zum Fehler-Gestehen bringen können. Aber sie haben die Sache für zu einfach gehalten. Morgen früh gehe ich selbst zum Gericht und verständige das Gericht über die politische Bedeutung der Anordnung der Redaktion. Ich beweise auch die politische Blindheit des Leiters des Arbeitsverbandes. In Ordnung?“

„Wie du meinst.“, hat Saidov zur Antwort gegeben.

„Heute“, sagte Haimov und setzte seine Worte fort: „Als wir in die Besprechung kamen, sahen wir Aminov im Büro des Redakteurs nicht. Wir nahmen an, er ist direkt von Zuhause aus zum Gericht gegangen. Aber am Ende der Besprechung bemerkten wir Saidovs Beantworten des Anrufs vom Gericht und seine Worte ‚Aminov wurde plötzlich über Nacht krank‘ und wunderten uns darüber, was hinter seinen Worten sein soll... Saidov sah unsere fragenden Blicke und sagte Folgendes:

„Man hat Aminov über Nacht festgenommen. Seine Frau kam am sehr frühen Morgen zu mir und brachte mir diese Nachricht. Man hat sein Haus durchsucht und all seine Bücher und Manuskripte mitgenommen... Aus der Hand dieser Fremden kommt er dieses Mal nicht zurück... Deshalb fasste ich den Entschluss, heute die Anordnung für die Bestimmung von Kuraev zum stellvertretenden Redakteur zu erlassen.“

„Kurz und gut, mein Freund, der Fallensteller ging sich selbst auf den Leim.“, sagte Haimov am Ende seiner Worte und brachte seine Zufriedenheit darüber zum Ausdruck.

„Ich freue mich nicht über den schlechten Tag meines Feindes“, gab ich zur Antwort. „Ich habe vielmehr mit ihm Mitleid, weil er sich so viel Mühe machte und wie ein gefesselter Hund bis zum Ende hindurch seinen Vorgesetzten unzählige Dienste erwies, aber man schätzte seinen Wert nicht und warf ihn so schnell und vor allen anderen ins Camp.“

„Nun, nach diesem ‚Sich-selbst-auf-den-Leim-gehen‘ müsste er äußerst reuig geworden sein.“, sagte Haimov nachdenklich.

„Ich habe Zweifel daran, dass er aus diesem Vorfall eine Lektion für sich gezogen

hat.“; sagte ich auch nachdenklich, als ob ich hellsehen könnte. „Wenn er etwas vorhatte, war er erst einmal mit dem Sachen-mit-Leim-Beschmieren beschäftigt; ich habe aber die Befürchtung, dass er sich sogar nach seinem An-Leim-Kleben-bleiben noch mehr anstrengt, auch noch andere Menschen sich selbst anzukleben...“

In der Zwischenzeit begann in Moskau das „Gericht von 21 Personen“ zu tagen, dessen Verurteilten als Mitglieder des „Blocks der Rechten und Trotzlisten“ bezeichnet worden waren und unter ihnen, neben Bukharin, Rikov, Yagoda und anderen, waren auch die ehemaligen Führer von Usbekistan Akmal Ikromov und Fayzullo Khujayev anwesend. Die „Anschuldigung“ dieser 21 Personen, den Nachrichten zufolge, die die Zeitungen über den Verlauf des Prozesses veröffentlichten, hat darin bestanden, dass sie die Absicht hatten, in der UdSSR anstelle sowjetischer Ordnung, eine kapitalistische Ordnung herzustellen; die Ukraine, Weißrussland, Turkestan, Kaukasien und den fernen Osten von Russland abzutrennen; um ihre Ziele zu erreichen, haben die „Angeschuldigten“ vor einigen Jahren regelmäßig englische, deutsche und japanische Militärspione kontaktiert und nach deren Ratschlägen gehandelt; eine der schrecklichen Folgen ihrer Aktivitäten ist der plötzliche Tod vom großen russischen Schriftsteller Maxim Gorki, der vom Innenminister Menzhinskiy, der von den Mitgliedern des Politbüros der Kuybishev-Partei gewesen, wobei diese Menschen in der Tat nicht eines natürlichen Todes gestorben sind, sondern Prof. Pletniyav und Dr. Lewin haben sie gemäß dem Befehl von Yagoda mit Gift umgebracht...

Der oberste Staatsanwalt der UdSSR Vishinskiy hatte ihre „Anschuldigungen“ hochgespielt und dabei eine dermaßen sarkastische Rederei geführt, indem er sagte, dass „ein Nikolay Ivanovich einen anderen Nikolay Ivanovich verriet“. Mit „ein Nikolay Ivanovich“ meinte er den Innenminister Ezhov, der nach Yagoda für diesen Posten bestimmt worden war; der „andere Nikolay Ivanovich“ war Bukharin, den man als Führer der „21 Personen“ von Anfang an vor Gericht stellte. In der März-Mitte ging das Gericht der „21 Personen“ zu Ende und fast alle „Angeschuldigten“, darunter auch Fayzullo Khujayev und Akmal Ikromov, wurden erschossen. Nach dem oben erwähnten Gericht nahm die Welle der Verfolgungen und Bestrafungen im ganzen Land schon wieder zu.

Ich aber ging fürs zweite Mal am festgesetzten Tag, der am März-Ende war, zu meinem Gericht. Allerdings auch diesmal kam niemand von der Redaktion. „Mensch! Es passierte schon wieder über Nacht irgendetwas! ...“; sagte ich zu mir selbst und flehte schon wieder den Protokollführer des Gerichts an, damit dieser die

Redaktion anruft und den Grund fürs Nicht-Kommen von einem Mitarbeiter der Redaktion herausfindet. Irgendjemand von dort antwortete am Telefon, dass „der Publikationsdirektor Kalontarov zu Ihnen hätte kommen müssen, wurde jedoch plötzlich krank...“

„Ihre Verwaltung ist sehr seltsam gewesen.“; sagte der Protokollführer des Gerichts in einem halbseriösen Ton. „Wenn Ihr Kollege jedes Mal zu uns kommen will, wird er plötzlich krank...“

Meine finanzielle Situation sowie mein wegen der rechtswidrigen Anordnung der Redaktion erfolgtes Nicht-arbeiten-dürfen teilte ich dem Gerichtsprotokollführer mit und flehte ihn an, damit man meine Streitsache nicht auf einen allzu sehr späten Zeitpunkt verschiebt und sie so früh wie möglich zu Ende bearbeitet. Er brachte mich zur Richterin, einer Usbekin mittleren Alters, verständigte sie über meine Situation und Anflehung und durch ihre Zuorkommenheit wurde das Anhören meiner Streitsache auf die darauf folgende Woche bzw. auf den Ersten vom April verlegt. Wieder den Mut verloren kehrte ich nach Hause zurück. Wieder erfuhr ich von meiner Frau, dass „man über Nacht Haim Kalontarov festgenommen hat“. Da viele Mitarbeiter vom „Banner der Arbeit“ im ehemaligen Stadtteil „Uqchi-Synagoge“ wohnten, machte sich jeder in jenem Stadtteil geschehene Vorfall unter den jüdischen Bewohnern des Uqchi-Viertels schnell bekannt.

Innerhalb der einwöchigen Zeit, wo ich auf meinen Gerichtstermin wartete, bereiteten sich ständig immer neue Gerüchte über das Festnehmen von diesem und jenem Juden in Samarkand, Quqand, Buchara und anderen kleinen und großen Städten aus. Aus der Stadt Stalinabad bracht jemand die Nachricht, dass „man „Ya'qov Kalontarov, der aus Taschkent seitens des Lateinisierungskomitees beordert worden und nach Stalinabad gekommen war, festgenommen hat“. Selbst in Taschkent waren der Justizminister Usbekistans, Avrom Abdurahmonov, der zuständige Redakteur vom „Banner der Arbeit“, Aharon Saidov, der Agrarexperte vom Komitee für die Niederlassung von jüdischen Wanderarbeitern, Ilyusha Davidov, und andere, unter den Neuinhaftierten.

Als ich zum dritten Mal zum Gericht ging, sah ich dort Yunoton Kuraev, der als Vertreter der Redaktion gekommen war. Nach meinem Wissen vom Hörensagen, war er jetzt zum vorläufigen Pflichterfüller vom zuständigen Redakteur vom „Banner der Arbeit“ bestimmt worden. Deshalb, nach dem Grußwechsel mit ihm, beglückwünschte ich ihm dazu und schüttelte ihm die Hand.

„Oh, mein Freund“, sagte Yunoton seufzend. „Ich bin nicht glücklich über meine Pflicht. Weil sie tatsächlich genau wie die eines Leichenwäschers ist, der einen Toten wäscht, ihn in Leichentuch einwickelt und in Sarg einlegt, damit man ihn am Ende beerdigen kann...“

„Deine Worte erschienen dermaßen wage und rätselhaft, dass ich deren Sinn gerade nicht verstehe.“, sagte ich zu Yunoton. „Vielleicht erklärst du mir mal den Kern deiner Gedanken...“

In diesem Zeitpunkt rief man uns auf, den Gerichtssaal zu betreten.

„Später erzähle ich dir die ganze Sache.“, erwiderte Yunoton mit leiser Stimme.

Nach einigen förmlichen Fragen am Anfang des Prozesses, die sich auf die Klärung der persönlichen Identitäten des Klägers und des Beklagten bezogen, wandte sich die Richterin mir zu und sagte mir, dass ich das Wesentliche von meiner Klage in wenigen Worten schildern soll.

„Ich habe neun Jahre in der Redaktion gute, ehrenhafte Arbeit geleistet.“, sagte ich im Stehen. „Und niemals habe ich die allgemeine Ordnung der Redaktion verletzt. Jene Einwände, die in der Anordnung der Redaktion gegen mich erhoben worden sind, sind gänzlich unbegründet. Infolge dieser illegalen Anordnung, die obendrein in meinem Arbeitsbüchlein geschrieben worden ist, kann ich seit acht Monaten keinerlei Arbeit aufnehmen und leide zusammen mit meiner Familie und den zwei kleinen Kindern, sehr unter diesem Umstand. Daher bitte ich das Gericht darum, die Gerechtigkeit erneut herzustellen und mich meine ursprüngliche Arbeitsstelle in der Redaktion wieder antreten zu lassen und mich für meinen gesamten finanziellen Verlust von der Redaktion entschädigen zu lassen.“

„Was sagen Sie zu dieser Forderung des Klägers?“, fragte die Richterin, sich Kuraev zugewandt.

„Außer, dass ich seinen Worten zustimme, kann ich nichts Anderes sagen.“, sagte Yunoton. „Aber bedauerlicherweise besteht gar keine Möglichkeit, ihn an seine ursprüngliche Arbeitsstelle zurückzusetzen, weil wir gerade aufgrund des Befehls der höheren Instanzen... unsere Zeitung schließen... Deshalb bitte ich das Gericht darum, die Forderung des Klägers möglichst in Übereinstimmung mit eben diesem Schreiben, welches das Zentralkomitee von unserem Arbeitsverband verfasst hatte, zu bringen, und den Kläger davon zu überzeugen.“

Mit eben solchen Worten händigte Kuraev der Richerin ein Schreiben aus, das augenscheinlich dasselbe Schreiben war, dessen Kopie Voznesenskiy mir gegeben und ich sie mit meinem Bittgesuch dem Gericht übergeben hatte. Die Richterin sah sich das Schreiben schnell an und offenbar erinnerte sich daran, von dessen Inhalt bereits zu wissen, und fragte deshalb:

„Dieses Schreiben an Ihre Redaktion ist schon vor drei Monaten geschrieben worden. Warum erfüllten Sie Ihre Pflichten in Bezug darauf nicht schon damals?“

„Ich weiß recht nicht, wie ich das verstehen soll.“, sagte Yunoton. „Zu jenem Zeitpunkt waren andere Personen in der Leitung der Redaktion und der Grund für ihr Tun in dieser Sache ist mir nicht bekannt.“

Das Gericht kündigte zum Urteil-Fällen eine Pause an und während der Pause setzten ich und Yunoton unser unbeendetes Gespräch fort, zumal nach dem Hören seiner Worte in Bezug auf das Schließen der Zeitung, der Sinn seiner rätselhaften Äußerung über seine „leichenwäscherische Pflicht“ für mich zum Teil klar geworden war und ich nun die detaillierte Erklärung dieses Rätsels von ihm hören wollte.

„Yunoton,“, sagte ich zu ihm. „Sind deine Worte in Bezug auf das Schließen vom ‚Banner der Arbeit‘ etwa nicht wahr?“

„Oh, mein Freund, frag bloß nicht, damit ich auch nicht antworten muss.“, sagte er. „Außer mir und Nison Fuzayl weiß niemand anders in der Redaktion etwas über diese Sache Bescheid. Es war auch nötig, es vor dem Gericht zu sagen. Dass es schlagartig aus meinem Mund ausrutschte, verstand ich nicht ganz. Tja, das, was einen im Kopf beschäftigt, kommt auch über die Lippen. Die Sache ist so, dass man mich und Nison vor zwei Tagen zur Presseabteilung der Zentralkomitee-Partei für die Beratung über den Kostenvoranschlag der Zeitung geladen hatte. Der Abteilungsdirektor teilte uns mit, dass man uns den Teil der Gesamtsumme, die für die zweite Jahreshälfte vorgesehen worden ist, aberkannt hat. Als wir nach dem Grund von diesem Entschluss fragten, sagte der Direktor, dass ‚es zwar noch nicht endgültig feststeht, aber das Gerücht kursiert, dass ab dem ersten Mai die Zeitung der Uiguren und Ihre Zeitung geschlossen wird‘. Ich hörte diese Worte und verlor den Verstand. ‚Was wurde denn aus der nationalen Kultur?... Was wurde denn aus der national-leninistischen Politik?...‘, sagte ich wiederholt zu mir, aber konnte ich denn dem Direktor der Presseabteilung diese Fragen stellen und von ihm eine Antwort verlangen? Gezwungenermaßen verschlug ich mir den Atem und hörte ihm weiter zu. ‚Bald‘, sagte er. ‚In der Sitzung des Zentralkomitee-Büros wird diese

Angelegenheit gründlich bearbeitet und darüber eine Entscheidung gefällt, die wir natürlich Ihrer Redaktion mitteilen. Nun, erst zu jenem Zeitpunkt fangen Sie mit der tatsächlichen Abschaffung der Zeitung an, aber warum ich es Ihnen eben erklärte, ist, dass es notwendig ist, dass Sie von nun an für all Ihre Ausgaben lediglich den laufenden Monat berücksichtigen. “

Das Gericht betrat erneut den Gerichtssaal. Wir hören uns im Stehen das Gerichtsurteil an, dessen Inhalt wesentlich aus den Vorschlägen Voznesenskiys bestand: Die Anordnung der Redaktion in Bezug auf die Entlassung vom Herrn Soundso (d. h. von mir) soll als rechtswidrig aufgefasst werden; der Herr Soundso soll als einen Auf-eigenen-Wunsch- Entlassenen betrachtet werden; an den Herrn Soundso soll ein Zweimonatsgehalt als Entschädigung gezahlt werden.

Der Gerichtsprotokollant sagte zu mir, dass ich nach einer Woche kommen und das Gerichtsurteil abholen soll. Allerdings aufgrund seines plötzlichen Krankwerdens händigte er es mir erst nach zwei Wochen am Vortag des Erster-Mai-Festes aus. Als ich mit dem Gerichtsurteil in die Redaktion kam, sah ich dort eine Szene, die für mich ungewöhnlich war: alle Abteilungsräume der Redaktion ausnahmslos abgeschlossen; oben an der Tür eines Raums ein Zettel gehängt, worauf in russischen Buchstaben „Liquidierungskomitee“ geschrieben worden ist.

Ich öffnete die Tür, sah an einem kleinen Tisch zwei Personen, von denen die eine Kuraev und die andere der Buchhalter Paolik Erlich war, jener junge Aschenasi, der wie ich ab 1929 bis dato im „Banner der Arbeit“ fest arbeitete, zusammen mit mir aus Samarkand in die Hauptstadt umgezogen war und für einige Monate, und bis zu meiner Heirat wohnten wir beide in einem staatlichen Wohnheim im Stadtteil „Uqchi-Synagoge“. Paolik sah mich, freute sich darüber und nach einem freundlichen Nachwohlbefinden-Fragen nahm er mir das Gerichtsurteil ab und machte sich sofort an die Erledigung der Formalitäten meiner Sache und Wiedergutmachungszahlung. Traurig und in melancholischer Stimmung setzte er sich hin. Ich sah Yunoton von oben bis unten an und um ihn zu trösten, sagte ich zu ihm:

„Ich habe mit dir Mitleid, mein Freund, dass dir diese unguete Aufgabe der Leichenwaschung zur Last gefallen ist... Wenn jemand vor zwei, drei Jahren uns gegenüber bezüglich des So-schnell-dahinsterbens vom ‚Banner der Arbeit‘ Fratzen geschnitten hätte, hätten wir ihn wenigstens für verrückt gehalten. Denn wir hatten festen Glauben daran, dass diese Zeitung für den kulturellen Fortschritt unseres rückständigen Volkes, für die Weiterentwicklung unserer Literatur, für die Widerspiegelung unseres Lebens samt allen Aktivitäten unserer Kolchosen, Schulen,

Vereine, Teehäuser und weiteren Organisationen unbedingt notwendig war. Außerdem glaubten wir, dass der ‚Banner der Arbeit‘ bezüglich der Beseitigung der Mängel in der Arbeit dieser Organisationen von uns und der Enthüllung der wenigen Erscheinungen des Nationalismus und Antisemitismus einen wichtigen Beitrag geleistet hat und diese gute Arbeit muss sich auch in der Zukunft weiterbestehen. Es stellt sich jedoch schnell heraus, dass diese Gedanken von uns reine Einbildungen gewesen sind: Offensichtlich ist der ‚Banner der Arbeit‘ nicht für diese Zwecke, sondern aus der Notwendigkeit heraus ins Leben gerufen worden, sodass die Herren Anführer unser Volk für einen bestimmten Zeitraum aus der Reihe bringen können...“

„Exakt, mein Freund“, sagte Yunoton mit vollem Bedauern. „Man lud uns genau vor einer Woche wieder von der Presseabteilung zu sich, las uns den Entscheid des Büros des Zentralkomitees vor und sagte, dass wir uns schnell auf die Abschaffung unseres Verlags vorbereiten und ein ‚Liquidierungskomitee‘ bilden sollen...“

„Wie hat man in dem Entscheid den Grund für die Abschaffung der Zeitung erklärt?“, fragte ich ihn.

„Man hat geschrieben, dass sich die kulturelle und politische Stellung der jüdischen und uigurischen Proletarier in genügendem Maße erhöht hat... Diesbezüglich erfüllten ihre nationalen Zeitungen und Zeitschriften ihre eigene revolutionäre Pflicht gänzlich, und weil ihr Weiterbestehen nicht mehr dem Zweck der Sache entspricht, wird ihr Schließen für den ersten Mai für notwendig gehalten.“; antwortete Yunoton, indem er aus dem Schreiben vorlas.

„Aus Anlass von diesem großartigen Erster-Mai-Fest haben die Anführer den Kleinvölkern doch eine gutes ‚Geschenk‘ gemacht.“; sagte ich in sarkastischem Ton.

„Es sieht genauso aus.“; sagte Kuraev mit verzweifelter Stimme.

„Außerdem“, sagte ich nachdenklich. „Meiner Meinung nach scheint es so zu sein, dass, falls heute die Existenz der den Alltag und die Aktivitäten der Organisationen der Kleinvölker widerspiegelnden Zeitungen nicht dem Zweck entspricht, wird sicher morgen auch die Abschaffung der Organisationen selbst, also die Abschaffung der Berufsverbände, Kolchosen, Schulen, Theater, Museen, Verlagsvertretungen, Vereine etc. an der Reihe sein... Was denkst du dazu, mein Freund?...“

„Ich denke auch, dass es so sein wird.“; erwiderte Yunoton nach einem kurzen Schweigen.

An dem Tag, wo ich meinen Zweimonatsgehalt von Erlikh erhielt, und außerdem, wo dem Gerichtsurteil entsprechend das Außer-Kraft-setzen der ursprünglichen Anordnung sowie meine Auf-eigenen-Wunsch-erfolgte-Entlassung in mein Arbeitsbüchlein notiert wurden, an eben diesem Tag war es nach neun Monaten das erste Mal, dass ich irgendwie zufrieden nach Hause zurückkehrte: Einerseits hatte die Veränderung des Textes der Anordnung eine immaterielle Bedeutung für mich, sie gilt als eine Art Rehabilitation, andererseits hatte sie eine große materielle Bedeutung, weil ich nun eine andere Arbeit bzw. eine mit Festanstellung finden konnte und es war sogar sehr wahrscheinlich, dass ich wieder in den Übersetzungs- und Textproduktionsprojekten der Verlagsvertretungen mitwirken würde. In der Vertretung von Uzgiz, in den letzten drei Monaten, nach der Inhaftierung von Rahamin Badalov, arbeitete ein junger, großer und attraktiver Mann aus Kisilkum namens Bensiyun Qalandarov, der mir gegenüber immer respektvoll und mitfühlend war. In einem der letzten Monate sah er mich zufällig auf der Gasse und fragte nach meinem Befinden. Als ich ihm von meinem Vor-Gericht-gehen und meinem Hoffnung-haben auf ein gutes Ende des Prozesses erzählte, freute er sich und bat mich freundlich, ihn bei Gelegenheit in seinem Büro im Verlag zu besuchen und über das Ergebnis meiner Streitsache zu informieren.

„Wir haben Personalbedarf, vielleicht wollen Sie uns unterstützen“, sagte er während unserer Unterhaltung.

Die epidemische Welle der Inhaftierungen in der Republik wurde allmählich heftiger und zog ständig alle möglichen Gruppen von Menschen von oben bis unten in der Gesellschaft in sich hinein. Die Haftanstalt von Taschkent war dermaßen voller Menschen, dass man außerhalb der Stadt ein großes Gebiet namens Yalanghoch in ein „Sommerlager“ verwandelte und einen Teil der Inhaftierten dorthin übersiedelt hatte, wovon der Dichter Esha´ dorthin gebracht worden war. Die Nachricht über dessen Übersiedlung erfuhr ich von seiner Frau, Schwester Bitie. Außerdem erzählte mir Schwester Bitie noch ein anderes „Geheimnis“, das sie lüften konnte, und bat mich, es nur für mich zu behalten.

„Das, was ich gleich erzähle, teilte mir gestern der Wachmann von Yalanghoch mit, über wen ich Ehizl etwas Verpflegung zukommen ließ.“, sagte Schwester Bitie. „Den Worten vom Wachmann zufolge, vor zwei Wochen, als Ehizl in der Moskauer Haftanstalt war, ist er vom Verhör, bei dem er von den Ermittlern schwer ausgepeitscht wurde, zurückgekommen. In der selben Nacht wollte er sich dort umbringen und hat sich die Adern mit einer scharfen Glasscherbe aufgeschnitten.

Sehr viel Blut ist aus seinen Adern geflossen. Er begann vor Schmerz zu stöhnen. Der Häftling, der neben ihm war, ist aus dem Schlaf gerissen aufgestanden, hat seinen Zustand gesehen und sofort alle aufgeweckt. Ein inhaftierter Arzt hat auf der Stelle seinen Armmuskel mit einer Kopfbedeckung fest verbunden, die Blutung gestoppt, anschließend den Wächter der Haftanstalt über den Vorfall informiert und sein schnelles Ins-Krankenhaus-schicken verlangt. Auf diese Weise hat er das Leben von Ehizl gerettet...“

Unter den neuen Opfern der epidemischen Welle der Verfolgungen war auch der Leiter vom Ministerrat der Usbekischen SSR namens Turabekov, der nur wenige Monate zuvor anstelle von Fayzullo Khujajev für sein Amt bestimmt worden war. Nach der Woche, weiß ich nicht wann genau, von seiner Festnahme, holte man einen den Namen Segizboev tragenden, halb usbekisch und halb kasakischen Mann, der in Moskau die Hochschule der ‚roten Professoren‘ beendet hatte und schon einige Jahre lang in derselben Hochschule regelmäßig unterrichtet hat, von dort zu sich und bestimmte ihn als Leiter vom Ministerrat. In jener Zeit war die Vorbereitungsarbeit für die Durchführung der Wahlen des neuen sowjetischen Ausschusses der Deputierten von Republik in ihrer Hochphase. In der Liste der Deputationskandidaten war der Name von Segizboev an einer der obersten Stellen, in der Reihe von den Namen Usmon Yusupov und Yuldosh Okhunboboev und aus diesem Grund schrieben die Zeitungen über ihn oft Artikel voller Lob und Preis und sein Bild veröffentlichten sie immer wieder mit.

Nach dem Monat, weiß ich nicht wann genau, von seiner öffentlichen Anerkennung wurde plötzlich bekannt, dass die Männer vom Drei-Wort-Typen Segizboev „festgenommen haben“... In der Tat übrigens, nach ein bis zwei Tagen, wurde in den Zeitungen die Rede von Okhunboboev in vollständiger Fassung gedruckt, in welcher er die „Schulden“ von Segizboev enthüllte. „Der Vater dieser Person,“, so wurde in der Rede „der Älteste Usbekistans“ geschrieben, „ursprünglich eine Marionette der Machthaber in Moskau, er war der äußerst wohlhabende Mann aus Oqqurghon, der Besitzer von unzähligen Schafherden, derjenige, der in der Zeit der Kollektivierung der Hauswirtschaft des Dorfes einen Teil seines Viehs getötet, in die Erde begraben und den Rest davon aus der Ebene von Qazoq nach Qashghar vertrieben hat... Was seinen Sohn betrifft, so wie ein als Schaf verkleideter Wolf, ist er in unsere Mitte geschlichen, hat sich den Namen ‚der rote Professor‘ zugelegt und von innen heraus Sabotage betrieben, hat um sich herum sich selbst ähnelnde Übeltäter aus der Gegend von Oqqurghons gesammelt und sich gegen unsere sowjetische Regierung erhoben hat...“

Da es bis zum Tag der Wahlen wenig Zeit geblieben war und es dringend erforderlich war, in aller Eile vom Wahlkreis in Buchara, anstatt von Segizboev, eine andere Person für die Deputation zu kandidieren, gewann so ganz zufällig das Los vom jüdischen Dichter und Sänger Mikhozl Tolmasov. Der Punkt war, dass der einzige Ex-Deputierte der bucharischen Juden, Aharon Saidov, am Anfang des Zirkus der Wahlen inhaftiert worden war und man offenbar anstelle von den Seinigen, Tolmasovs Dokumente zur Kandidatur abgesendet hatte, aber zum Zeitpunkt der Ausrechnung der Gesamtzahl der Kandidaten kein Platz für ihn übriggeblieben und er von der Liste ausgeblieben war. Nun, da ein Platz frei geworden war, setzte man ihn umgehend als „Reserve-Spieler“ ein. Dieser Kandidat entsprach in jeder Hinsicht dem Zweck: Im vergangenen Jahr war Tolmasov aufgrund seiner Teilnahme an der 10-jährigen Jubiläumsfeier der usbekischen Industrie und seiner Auszeichnung mit dem Orden von „Abzeichen der Würde“ und dem Ehrentitel „Volkskünstler“, von jeder Art notwendige Prüfung und Beurteilung befreit worden und unter den berufsverbandbezogenen, gesellschaftlichen und politischen Gesichtspunkten war sein Status als „neu ausgewiesener Vertrauensmann“ bekannt geworden. Zudem lebte er ein Leben gänzlich außerhalb der aktiven kollektiv-politischen Existenz und darüber hinaus konnte er die Rolle des „Hofdichters und -sängers“ für die aufsteigenden Usbeken gut spielen... Das Zum-Deputierten-werden von Mikhozl Tolmasov war für die bucharischen Juden ein dermaßen plötzliches und unerwartetes Ereignis, dass, überall, wo man über so etwas sprach, sagten sie in scherzhafter Weise, dass „Sagizboev der Tod und Tolmasov das Glück widerfuhr“..

Einige Tage nach der „Erneuerung“ meines Arbeitsbüchleins begann ich mit der Arbeitssuche und ging an erster Stelle zur Vertretung von Politizdat, zu Rushel Yaqubov. An seinem Tisch mürrisch sitzend, sah er sich den Haufen von den Mappen und Unterlagen, die vor ihm lagen an und bewegte dieses oder jenes Dokument hin und her. Er sah mich und beantwortete meinen Gruß freundlich, ließ mich schnell vor sich hinsetzen und erkundigte sich nach meinem Befinden. Er hörte sich meine kurz gefasste Geschichte mit dem Gericht an, erfuhr, dass ich wieder arbeitssuchend war und sagte mit Bedauern:

„Der schlechte Tag vom ‚Banner der Arbeit‘ betraf auch uns, lieber Bruder: Man schließt gerade jetzt unsere Vertretung. Das ist der Grund, dass ich mir gerade jetzt diese Dokumente ansehe und sie zum Übergeben an das Archiv vorbereite. Wenn du mich fragst, geh lieber zu Bensiyun, denn er, wie ich hörte, wird noch länger seine Arbeit haben.“

Am selben Tag, nachmittags, ging ich zu Bensiyun Qalandarov und fand auch ihn traurig und niedergeschlagen. Obwohl ich den Grund seines derartigen Zustands bereits ahnte, tat ich so, als ob ich ahnungslos wäre und den Optimismus strahlend ergriff ich das Wort.

„Ich bringe Ihnen gute Nachrichten.“, sagte ich neben ihm sitzend und nach dem üblichem Grüßen und Nach-Gegenübers-Befinden-fragen. „Die Erste ist, dass nach dem Gerichtsentscheid mein Arbeitsbüchlein erneuert wurde und ich bekam auch eine Summe Geld als Entschädigung. Die Zweite ist, dass in der letzten Gewinner-Tabelle des Anleihe-Gewinnspiels stand, dass die eine Obligation von mir einen Gewinn von 2500 Rubel brachte.“

Die Sache war die, dass vom Beginn der 1930er Jahre an, jedes Jahr in der Republik „Arbeitsanleihen“ herausgegeben und unter den Arbeitern, Beamten und sonstigen Gruppen der Menschen gegen Zahlung umverteilt wurden. Mit anderen Worten musste jeder je nach seiner monatlichen Einkommenshöhe Anleihen kaufen und man dividierte die zu zahlende Gesamtsumme durch zwölf und buchte jeden Monat einen Zwölftel von seinem Monatsgehalt ab. Jedes Jahr wurde das Anleihe-Gewinnspiel ein- bis zweimal veranstaltet und dessen Gewinner-Tabelle in den Zeitungen veröffentlicht. Gerade gestern gingen ich und meine Frau die letzte Tabelle durch und entdeckten für die eine Obligation von mir diesen großen Gewinn, der für uns völlig unerwartet war, denn es war in unserem Leben das allererste Mal, dass wir im Anleihe-Gewinnspiel etwas gewannen. Qalandarov freute mich sehr über meine guten Nachrichten, gab aber einen lauten Seufzer von sich und sagte:

„Schade, dass ich Ihnen derartig gute Nachrichten über die Umstände in meiner Vertretung nicht überbringen kann. Offenbar sind auch unsere Tage hier gezählt... Eben jetzt war ich bei dem Leiter des Verlags, um ihn über einige Probleme der Pläne des zweiten Halbjahrs zu informieren und seine Meinung dazu zu erfragen. Bis gerade gestern verlangte er von mir das Früher-abschicken von diesem Plan, aber heute schenkte er meinen Worten keine besondere Aufmerksamkeit und sagte zum Schluss, dass ‚statt dieses Plans jetzt gerade ein anderer Plan seitens der Großen in Erwägung gezogen wird, der im Allgemeinen mit der Zukunft unserer Vertretung zu tun hat... Jetzt vergessen Sie diesen Plan und versuchen Sie möglichst keine neuen Verträge für das Verfassen und Übersetzen von Büchern abzuschließen. ‘“

„Was wird denn aus den Schulbüchern?“, fragte ich Bensiyun.

„Ich stellte dem Leiter dieselbe Frage.“, sagte Bensiyun und seufzte. „Allerdings

wich er einer seriösen Antwort aus und sagte mit halbscherzhaftem Ton ,nichts Besonderes, eine Zeit lang profitierten die tadschikischen Schulkinder von den Schulbüchern der Juden, von nun an profitieren aber die jüdischen Schulkinder von den Schulbüchern der Tadschiken...“

„So wird es wohl sein.“, sagte ich nachdenklich zu Bensiyun. „Es ist offenbar so notwendig, dass wir bald auch unsere Schulen wegräumen...“

„Nicht nur die Schulen.“, sagte Bensiyun und bekräftigte meine Vermutung. „Gestern brachte ein Samarkander die Nachricht, dass man im vergangenen Monat das Museum des Stadtteils ,Sharq plötzlich geschlossen und all seine Sachen ins Lager des Landmuseums fortgetragen hat.“

Auf diese Weise musste ich gänzlich auf den Wunsch verzichten, in meiner Muttersprache meinen literarischen Beruf auszuüben. Da ich außerdem wegen des „Bärendienstes“ Aharon Saidovs mein damaliges Studium nicht beenden konnte und deshalb keinerlei Abschlusszeugnis in der Hand hatte, konnte ich nur noch auf das Finden von irgendeiner normalen hauswirtschaftlichen oder körperlichen Arbeit hoffen. „Aber,“, sagte ich zu mir, „Gäbe es eine Arbeit für mich, so soll sie mich nicht bis ans Ende der Kräfte ermüden und mich nicht vom Lesen und Schreiben abbringen.“ Schließlich kam ich zu dem Entschluss, mich in einer Buchhandlung oder Zeitungskiosk beschäftigen zu lassen. Von Zeit zu Zeit ging ich aber aus dem Haus heraus, machte einen Rundgang und fragte in Geschäften, Verwaltungshäusern und ihren Lagern nach passender Arbeit für mich, jedoch, außer der Antwort „Keine Arbeit!“ oder dem Versprechen „Kommen Sie in zwei bis drei Tagen wieder vorbei und fragen Sie nach.“ ergab sich kein anderes Ergebnis und ich kehrte nach Hause zurück.

Eines Spätabends Anfang Juli, nach einem dieser anstrengenden Rundgänge, fix und fertig war ich auf dem Heimweg, als plötzlich ein Unbekannter mich von hinten einholte, meinen Namen nannte, mir sein rotes Büchlein zeigte und mir vorschlug, „für das Reden“ mit ihm ein Stück mitzugehen. Obwohl ich für einen Augenblick irritiert war, kam ich schnell wieder zu mir und sagte:

„Entschuldigen Sie, ich werde mit Ihnen ein Stück mitgehen, aber ich war heute am sehr frühen Morgen aus dem Haus gegangen und wenn ich mich verspäte, sorgt sich die Familie um mich. Wäre es vielleicht nicht möglich, dass ich ganz kurz nach Hause gehe, um Bescheid zu geben, dass ich mit Ihnen bin?“

„Das ist gar nicht nötig.“, sagte der russische Unbekannte. „Denn unser Gespräch dauert nicht allzu lange und Sie können sehr schnell nach Hause gehen.“

... und nach jenem „Gespräch“ mit tragischem Ende erinnerte ich mich, ich der Unglücksmensch, in der langen Nacht und mit bedrücktem Herzen in diesem „steinernen Sack“ sitzend, nacheinander an die Ereignisse der einzelnen Jahre und an den Teil mit den einzelnen Menschen. Als ich dabei den unheilvollen gegenwärtigen Augenblick in meinen Erinnerungen erreichte, tauchte ich wieder im Meer der Gedanken und Fantasie, um für mich deutlich zu machen, dass, warum und wie wir, jüdische Aktivisten, in diese düstere Lage geraten sind, wie in dieses finstere Gefängnis hineingestürzt sind...

„Soll es etwa doch kein Zionismus sein,“; fragte ich mich, „indem man dem eigenen Volk gewissenhaft dient und sich zur Aufbewahrung der eigenen Kultur ausschließlich für das eigene Volk einsetzt?... Wenn man so weiter denkt, dann wäre ein Nicht-Verzicht auf seine eigene nationale Identität, auf seine jüdische Identität ausgehend von jedem einzigen Juden doch auch eine Form von Zionismus... Das ist wohl so gemeint... Denn das Existieren von kultureller Autonomie der Juden, objektiv gesehen, fügt ihrer Assimilierung großen Schaden zu, also die kulturelle Autonomie lässt ihr allmähliches Vermischt-werden mit den umliegenden Völkern nicht zu! Es sieht so aus, dass auch ich an der Konstruktion der kulturellen Autonomie der bucharischen Juden einen Anteil hatte und genau mit meiner Tätigkeit ihr Assimiliert-werden verhindert habe, also wie ein Zionist gehandelt habe... Wieso waren dann auch Leute mit einem solchen Denken im System aktiv, welche viele Jahre zu den Mitgliedern der kommunistischen Partei zählten? Und warum gab uns diese Partei selbst bis zuletzt die Möglichkeit, damit wir in unserer Muttersprache das Zeitungswesen, die Literatur, Industrie und Bildung vorantreiben? Hat sie etwa nicht unseren Bemühungen zum Zwecke der Massentäuschung für eine bestimmte Zeit freien Lauf gelassen? Warum zwang sie uns zu seiner Zeit dazu, statt des hebräischen Alphabets das lateinische Alphabet zu verwenden? War die Umsetzung dieses Plans von ihr etwa nicht aus der Angst davor, dass in Zukunft das hebräische Alphabet die Assimilierung der bucharischen Juden verhindern könnte?“

Eben solche quälenden Fragen sowie zig andere ähnliche Fragen ließen mich bis zum Morgengrauen, bis zu dem Moment nicht los, wo der Wächter vom „steinernen Sack“ die eiserne Tür öffnete, mir befahl, mich umzuziehen, und ich schritt unter seiner Aufsicht auf den Gefangenentransporter, die „schwarze Rabe“ zu, um in sie zu steigen und mich zu meinem unbekanntem Schicksal zu begeben...

(Bachaev, 1988, S. 461-478)

3. Zusammenfassung: Der Auf- und Abstieg des „Bucharischen Jüdisch“ am Beispiel von Muhibs Sprach- und Kulturaktivismus

Die aus dem tadschikischen Persisch original- und stilgetreu angefertigte Übersetzung gibt das Schlusskapitel des ersten Bands der zwei-bändigen Memoiren „Im steinernen Sack“ (1988/1989) von Mordechai ben Hijo Bachaev alias Muhib (1911-2007) wieder. Muhib war ein persischsprachiger Schriftsteller, Dichter, Übersetzer sowie kultur- und sprachpolitischer Aktivist der sog. Bucharischen Juden in Zentralasien und insbesondere im heutigen Usbekistan und Tadschikistan. In den Memoiren beschreibt er detailreich und romanhaft seine Lebensumstände in der Zeit des Großen Terrors – der stalinistischen Verfolgungskampagne Ende der 1930er Jahre – bis zu seiner Inhaftierung im Jahr 1938. Hauptziel dieses Beitrags war aber die exemplarische Vorstellung einer der charakteristischen Figuren für die Entwicklungsgeschichte der tadschikisch-persischen Sprache und Literatur unter den Bucharischen Juden, die als ethnisch-religiöse Minderheit im sowjetischen Zentralasien zwischen 1917 und 1935 eine neue „Sprache“ neben/aus dem Persischen und seiner zentralasiatischen Varietät, dem Tadschikischen, unter dem Namen „Bucharisches Jüdisch“ im zunächst hebräischen und später lateinischen Schriftkleid konstruierten, ausbauten und schließlich auf Befehl von oben im Jahr 1934 aufgeben mussten. Die letzten Bücher im sog. Bucharischen Jüdisch erschienen noch einige Jahre bis zuletzt 1940. Die Sprecherzahl dieser tadschikisch-persischen Varietät belief sich Ende 1987 auf etwa 85000, von denen 45000 in der UdSSR und 32000 in Israel lebten.

Das Schlusskapitel des ersten Bandes der Autbiographie *Im steinernen Sack* (1988) schildert das bewegende Ende einer idealistischen Lebensphase der bucharischen Juden und ihrer Aktivisten während der stalinistischen Herrschaft. Der Autobiograph Muhib, ein engagierter Übersetzer und Journalist, kämpft gegen die politischen und gesellschaftlichen Widrigkeiten dieser Zeit. Nachdem er wegen angeblicher politischer Verfehlungen entlassen wurde, erlebt Muhib eine lange Phase der Arbeitslosigkeit. Seine Versuche, durch gerichtliche Klagen Gerechtigkeit zu erlangen, zeigen den repressiven Charakter der stalinistischen Bürokratie, in der sogar grundlegende Rechte durch politische Willkür verwehrt bleiben. Schließlich wird ihm eine Entschädigung zugesprochen, doch der politische Druck führt zur Schließung der Zeitung, bei der er arbeitete, und signalisiert das Ende der kulturellen Autonomie der bucharischen Juden.

Parallel zu Muhibs persönlichem Schicksal wird die Ausweitung von Verhaftungen und Verfolgungen in der jüdischen Gemeinde Bucharas und unter anderen Minderheiten geschildert. Diese Verhaftungen sind Teil einer größeren Säuberungswelle, die auch prominente politische und kulturelle Führer betrifft. Das Kapitel zeichnet ein bedrückendes Bild der systematischen Zerstörung kultureller Institutionen und Autonomie, während Muhib reflektiert, wie der vermeintliche Schutz der jüdischen Identität durch kulturelle Autonomie vom stalinistischen Regime letztlich als Verrat interpretiert wird. Das Kapitel endet in tragischer Resignation. Muhib wird verhaftet und in ein Gefängnis gebracht, von wo aus er in einen ungewissen Schicksalsweg geführt wird. Dabei bleibt er in quälenden Gedanken über die Zerbrechlichkeit von Kultur und Identität in einem totalitären System zurück.

Die Übersetzung des Schlusskapitels aus Muhibs *Im steinernen Sack* als ein historisches, aber auch literarisches Zeugnis bietet schließlich einen eindringlichen Einblick in die politischen Repressionen der Stalinzeit und die systematische Zerschlagung kultureller Identitäten. Der Text illustriert den Verlust kultureller Autonomie der bucharischen Juden und den Kampf eines Einzelnen um Gerechtigkeit und Selbstbehauptung in einem totalitären Regime. Muhibs Memoiren zeigen die Fragilität von Kultur und Sprache in Zeiten politischer Unterdrückung sowie die Widersprüche der sowjetischen Nationalitätenpolitik auf, die zunächst kulturelle Vielfalt förderte, um sie später rücksichtslos einzuschränken.

Bibliography

- Bachaev, M. (1988). *Dar juvoli sangin* [Im steinernen Sack] (Bd. 1). Jerusalem: Selbstverlag.
- Bečka, J. (1995). Book reviews and notes: Muhib (M. X. Bačaev): *Panj doston* [Fünf Geschichten]: *Dar navzūhoi* [sic! – mavzūhoi] Tanax [zu den Themen des Tanachs]. *Archív Orientální*, 63, 144. Prag: Das Orient-Institut der Akademie der Wissenschaften der Tschechischen Republik.
- Lebedev-Bochman, V. (2010). Book review: *Kulliyot: Complete Works of Muhib: 7 vols. Middle Eastern Literatures*, 13(3), 315–318. London: Routledge.
- Loy, T. (2013). “Unmasking Enemies” Again and Again? The Memoirs of Mordekhay Bachayev and the Revenge of the Soviet Past. *Asien*, 129, 73–90. Hamburg: Deutsche Gesellschaft für Asienkunde e. V.
- Rypka, J., & Jahn, K. (Hrsg.). (1968). *History of Iranian literature*. Dordrecht: D. Reidel.
- Rzehak, L. (2001). *Vom Persischen zum Tadschikischen: Sprachliches Handeln und Sprachplanung in Transoxanien zwischen Tradition, Moderne und Sowjetmacht (1900 bis 1956)*. Wiesbaden: Reichert.
- Shapira, D. (2022). Muhib (Mordechai Bachaev). In C. M. Furey et al. (Hrsg.), *Encyclopedia of the Bible and Its Reception* (Bd. 20, S. 84f.). Berlin/Boston: Walter de Gruyter.
- Zand, M. (2000). Bukhara Jews. In *Encyclopædia Iranica*. Online-Version: <https://www.iranicaonline.org/articles/bukhara-vii> (Abrufdatum: 6. August 2022).

Analyse des Umfangs der Vormundschaft der Mutter über das Kind in der islamischen Rechtsprechung und im Gesetzesrecht

Zahra Hosseini^{1*}, Abbas Ali Rostami Sani², Sara Akhondi³

1 Doktorand der Theologie, Rechtswissenschaft und Grundlagen des islamischen Rechts, NT.C, Islamic Azad University, Teheran, Iran

2 Assistenzprofessor, Islamische Azad-Universität, Zweigstelle Nord-Teheran, Teheran, Iran

3 Professor, Islamische Azad-Universität, Zweigstelle Nord-Teheran, Teheran, Iran

Empfangen: 15.04.2025; Akzeptiert: 14.05.2025

Zusammenfassung:

Das Konzept der mütterlichen Vormundschaft über ihr Kind ist ein zentrales Thema der islamischen Rechtsprechung und des islamischen Gesetzesrechts. Dieser Artikel untersucht Umfang und Reichweite der mütterlichen Vormundschaft über ihr Kind in der islamischen Rechtsprechung und im islamischen Gesetzesrecht und verdeutlicht die Rolle der Mutter im rechtlichen und erzieherischen Entscheidungsprozess für das Kind. Die Studie untersucht die juristischen und rechtlichen Grundlagen der mütterlichen Vormundschaft mithilfe einer analytischen und vergleichenden Methode. Die Studie untersucht Koranverse und Erzählungen der unfehlbaren Imame zu den Rechten von Müttern und ihrer Vormundschaft über Kinder. Anschließend werden die verschiedenen Aspekte dieses Themas anhand zeitgenössischer juristischer Quellen analysiert. Die Ergebnisse zeigen, dass in der islamischen Rechtsprechung, insbesondere in der Denkschule der unfehlbaren Imame, die Vormundschaft der Mutter über ihr Kind – insbesondere in den frühen Lebensphasen (von der Geburt bis zur Pubertät) – stark betont wird. Die Ergebnisse deuten darauf hin, dass die Mutter in vielen Rechtssystemen als Schlüsselfigur bei Entscheidungen über das Wachstum und die Erziehung des Kindes anerkannt wird. Die Ergebnisse dieses Artikels zeigen, dass die Vormundschaft der Mutter mit den Rechten und dem Wohl des Kindes im Einklang steht. Eine ernsthafte Berücksichtigung dieser Vormundschaft ist unerlässlich, um eine ausgewogene und ausgewogene Entwicklung des Kindes zu gewährleisten. Die Betonung der praktischen Anwendung dieser Konzepte in sozialen und pädagogischen Kontexten ist notwendig, um die Kinderrechte zu fördern und die Rolle der Mutter in diesem Zusammenhang hervorzuheben.

Schlüsselwörter: Vormundschaft der Mutter, Zweckmäßigkeit, Kind, Zwangsvormundschaft.

* Korrespondierende Autorin: Zahra Hosseini

<https://orcid.org/0009-0009-0354-7013>

E-Mail: zahra135hossini@gmail.com

So zitieren Sie diesen Artikel:

Rostami Sani, A., Akhondi, S., & Hosseini, Z. (2025). Analyse des Umfangs der Vormundschaft der Mutter über das Kind in der islamischen Rechtsprechung und im Gesetzesrecht [Analysis of the Scope of Mother's Guardianship over the Child in Islamic Jurisprudence and Statutory Law]. *Spektrum Iran*, 38(1), 127-152.

<https://doi.org/10.22034/spektrum.2025.517135.1029>



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

«تحلیل دامنه ولایت مادر بر کودک در فقه اسلامی و در حقوق موضوعه»

زهرا حسینی^{۱*}، عباسعلی رستمی ثانی^۲، سارا آخوندی^۳

۱ دانشجوی دکتری الهیات، فقه و مبانی حقوق اسلامی، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد تهران شمال، تهران، ایران

۲ استادیار، دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران شمال، تهران، ایران

۳ استاد، دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران شمال، تهران، ایران

دریافت: ۲۰۲۵/۰۴/۱۵؛ پذیرش: ۲۰۲۵/۰۵/۱۴

چکیده:

مفهوم ولایت مادر بر فرزند، از جمله موضوعات مهم در فقه اسلامی و حقوق موضوعه به شمار می‌رود. این مقاله با هدف بررسی حدود و دامنه ی ولایت مادر بر فرزند در فقه اسلامی و حقوق موضوعه نگاشته شده است و در صد تبیین نقش مادر در فرایند تصمیم‌گیری‌های حقوقی و تربیتی مربوط به فرزند می‌باشد. این پژوهش با اتخاذ روش تحلیلی-مقایسه‌ای، به بررسی مبانی فقهی و حقوقی ولایت مادر بر کودک می‌پردازد. در این راستا، آیات قرآن و روایات معصومان در خصوص حقوق مادران و ولایت آنان بر فرزندان مورد واکاوی قرار گرفته است. سپس ابعاد مختلف این موضوع با بهره‌گیری از منابع فقهی و حقوقی معاصر تحلیل می‌گردد. یافته‌ها نشان می‌دهد که در فقه اسلامی، به‌ویژه در مکتب اهل بیت (ع)، بر ولایت مادر بر فرزند، به‌ویژه در مراحل آغازین زندگی (از تولد تا بلوغ)، تأکید گسترده‌ای شده است. نتایج حاکی از آن است که در بسیاری از نظام‌های حقوقی، مادر به عنوان یکی از ارکان تصمیم‌گیری در زمینه‌ی رشد و تربیت کودک شناخته می‌شود. دستاوردهای این مقاله نشان می‌دهد که ولایت مادر با حقوق کودک و مصالح عالی‌ه‌ی او هم‌راستا بوده و توجه جدی به این ولایت، برای تأمین رشد صحیح و متوازن کودک ضروری است. تأکید بر کاربرد عملی این مفاهیم در بسترهای اجتماعی و آموزشی، برای ارتقای حقوق کودک و برجسته‌سازی نقش مادر در این زمینه، امری ضروری به نظر می‌رسد.

واژگان کلیدی: ولایت مادر، مصلحت، کودک، ولایت قهری.

Original Research Paper

Analysis of the Scope of Mother's Guardianship over the Child in Islamic Jurisprudence and Statutory Law

Zahra Hosseini^{1*}, Abbas Ali Rostami Sani², Sara Akhondi³

1 Ph.D student of Theology Jurisprudence and Fundamentals of Islamic Law, NT.C, Islamic Azad University, Tehran, Iran

2 Assistant Professor, Islamic Azad University, North Tehran Branch, Tehran, Iran

3 Professor, Islamic Azad University, North Tehran Branch, Tehran, Iran

Received: 15.04.2025; Accepted: 14.05.2025

Abstract

The concept of the mother's guardianship over her child is one of the significant topics in Islamic jurisprudence and statutory law. This article aims to examine the extent and scope of the mother's guardianship over her child in Islamic jurisprudence and statutory law, clarifying the mother's role in the legal and educational decision-making process for the child. This research adopts an analytical and comparative method to explore the jurisprudential and legal foundations of the mother's guardianship over the child. The study investigates Quranic verses and narrations from the infallible Imams regarding the rights of mothers and their guardianship over children. Subsequently, the various aspects of this topic are analyzed using contemporary jurisprudential and legal sources. The findings reveal that in Islamic jurisprudence, particularly in the infallible Imams school of thought, the mother's guardianship over her child – especially during the early stages of life (from birth to puberty) – is extensively emphasized. The results indicate that in many legal systems, the mother is recognized as a key figure in decisions related to the child's growth and upbringing. The results of this article demonstrate that the mother's guardianship aligns with children's rights and their best interests. Serious attention to this guardianship is essential to ensure the child's proper and balanced development. Emphasizing the practical application of these concepts in social and educational contexts is necessary to promote children's rights and highlight the mother's role in this regard.

Keywords: Mother's guardianship, expediency, child, forced guardianship.

* Correspondent Author : Zahra Hosseini

<https://orcid.org/0009-0009-0354-7013>

E-Mail: zahra1351hossini@gmail.com

How to Cite this Article:

Rostami Sani, A., Akhondi, S., & Hosseini, Z. (2025). Analysis of the Scope of Mother's Guardianship over the Child in Islamic Jurisprudence and Statutory Law. *Spektrum Iran*, 38(1), 127-152.

<https://doi.org/10.22034/spektrum.2025.517135.1029>



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

Introduction

Guardianship as one of the key concepts in Islamic jurisprudence and civil law, refers to the responsibility of overseeing and managing the affairs of those unable to care for themselves, such as children. Traditionally associated with the father and paternal grandfather, this concept has, in certain cases, been extended to include the mother. Throughout history, the mother's role in raising and caring for children has always been emphasized. However, a crucial question arises: What are the boundaries and extent of the mother's guardianship over her child? Can the mother possess the same authority as a legal guardian¹ in all matters related to the child, or is her guardianship limited to specific conditions? This issue can be analyzed not only from legal and jurisprudential perspectives but also from social, emotional, and ethical dimensions.

The mother's guardianship over the child is an important subject in family law and child upbringing, with varying positions across different societies based on culture, religion, and local laws. In Islam and many legal systems influenced by it, guardianship implies the authority and responsibility to manage the child's affairs. Although the father is often recognized as the primary guardian, the mother plays a crucial role in the child's upbringing, care, and support.

One of the primary foundations for the mother's guardianship is the child's emotional and physical dependence on her, particularly during the early years of life. During these years, the child relies on the mother for nourishment, care, and physical and psychological development. This dependence places a significant responsibility on the mother and strengthens her position in the guardianship of the child.

From a jurisprudential perspective, numerous hadiths and narrations highlight the mother's role in raising and supporting the child. One famous narration states, "Paradise lies under the feet of mothers," emphasizing the mother's elevated position in nurturing children. Additionally, in the Qur'an, verses related to breastfeeding and the care of children clearly outline the mother's role.

1. ولیّ قهری.

In the legal systems of Islamic countries, the mother's role in child custody² up to a certain age – typically until the age of religious maturity or a specified legal age – is emphasized due to the child's need for maternal love, support, and education. Although legal guardianship³ is usually granted to the father, in cases where the father is unable or unfit to fulfill his duties, the mother can assume full guardianship.

From a psychological perspective, the mother plays a vital role in shaping the child's identity, sense of security, and self-confidence. Research has shown that children who grow up under a mother's attention and affection experience better development and greater resilience in facing life's challenges.

Therefore, the mother's guardianship over her child is not only rooted in emotional and educational dimensions but also supported by religious, legal, and scientific evidence that cannot be overlooked. In situations where the father is absent or unable to fulfill his duties, the mother can be recognized as the primary guardian, assuming full responsibility for the child's upbringing and life management. This guardianship is not only a duty but also a right for the mother, which must be protected and reinforced in legal and social systems. Its full recognition requires a thorough analysis of jurisprudential, legal, and religious sources.

Explanation of the subject

In many societies, the issue of parental rights and responsibilities in the upbringing and guardianship of children has always been a focal point of attention. Among these, the concept of parental guardianship, particularly the guardianship of the mother over her child, is examined from various perspectives. Although in most legal and religious systems, the father is recognized as the primary guardian of the child, the role of the mother is also significant in many legal and religious frameworks when it comes to supporting and nurturing the child. However, questions remain regarding the extent to which a mother's guardianship over her child can be exercised, and in what areas there are limitations.

2. حَضَانَةٌ.
3. وِلَايَةُ قَهْرِي.

In this context, exploring and analyzing the scope of the mother's guardianship over the child, from legal, social, and cultural aspects, especially within the legal systems of Iran and other Islamic countries, holds particular importance. This paper aims to examine this issue by exploring the rights, responsibilities, and limitations of mothers in relation to their children, as well as the challenges and differences between the rights of mothers and fathers in making critical decisions regarding the child's future.

This study seeks to analyze the various aspects of the mother's guardianship within the framework of existing laws, Islamic juristic opinions, and its cultural and social impacts, particularly concerning the rights and well-being of the child.

1. The concept of a child from different perspectives

A child is a human offspring from birth to puberty.⁴ (Smith & Johnson, 2023; Brown & Taylor, 2023)

In *Misbah al-Munir*, it is stated: "A small human offspring is called a child,⁵ a term that applies to both boys and girls as well as groups of children. Before reaching the age of discernment, they are referred to as *ṭifl ṣāghir* (young child)." (Fayumi, 2007, 1/374)

In jurisprudential terminology, a child is referred to as a human offspring from birth until the beginning of puberty. This term appears in many discussions. For example, regarding a child's adherence to the rulings of parents in Islamic law, some scholars have stated: "The ruling on a child who has not reached puberty – whether a boy or a girl, and regarding their being Muslim or non-Muslim – depends entirely on the status of their parents. In matters like purity and impurity, the child follows the ruling of their parents. This matter is agreed upon by the scholars, and there are numerous authentic narrations to support it." (Tabatabai, 1997, 8/109)

Scholars have defined puberty as the end of childhood and the entry into the stage of religious duty. Therefore, from a jurisprudential perspective, a child is someone who has not reached the age of puberty. (Qal'aji, 1988, 1/51)

4. *ṭifl*.

5. *ṭifl*.

In legal terminology, a child⁶ is someone who, due to their age, has not reached the necessary physical and mental maturity for social life. Since true life begins at birth, the childhood period starts with birth. Article 956 of the Civil Code states: "The capacity to possess rights begins with the live birth of a human being and ends with their death."

However, it should be noted that a child, even before birth (while still a fetus), is considered alive and thus deserves protection. It can be said that the true beginning of childhood is from the moment of conception because it is at this point that the child is considered a living, independent being, and the law grants rights to the fetus.

According to the Civil Code, a fetus (a child who has not yet been born) enjoys all civil rights from the moment of conception, provided it is born alive, even if it dies shortly afterward. Therefore, in civil law, a child,⁷ is someone who has not yet reached puberty and is not legally an adult. (Safaei, 2025, 174)

It is important to clarify that in the Civil Code, the terms "child", "minor"⁸ and "infant"⁹ are used interchangeably. A *ṣaghīr* is someone who has not reached puberty and has not become mature. (Emami, 2024, 5/187)

Children, due to their physical and mental conditions, are highly vulnerable and in need of protection. Legally, they lack sufficient intellectual and mental development to conduct transactions or manage their own property, so they require guardianship. Consequently, every country considers the age and maturity of individuals when determining their legal capacity.

To better determine legal capacity, age is used as an indicator. Prior to the 1982 amendment, the legal age of maturity in Iran was 18 years. However, after the issuance of the Unification Ruling No. 30 dated 3/10/1364, proof of maturity became a requirement for financial matters, while for non-financial matters, puberty alone was deemed sufficient. Thus, both girls and boys, upon reaching the age of puberty—9 for girls and 15 for boys—can make

6. صغیر .

7. صغیر .

8. صغیر .

9. طفل .

independent decisions in non-financial matters such as changing their family name or pursuing education.

In Iranian Civil Law, Article 1210 defines puberty as the end of childhood. According to the Islamic Penal Code (which removes criminal liability for minors), a minor¹⁰ is someone who has not reached the age of legal puberty. The determination and recognition of the age of puberty are crucial for a child's civil and criminal rights.

A review of civil laws reveals that the end of childhood is not explicitly defined, as a person may be considered a child in one context and an adult in another. For example, a 9-year-old girl can marry, have children, but she cannot participate in elections or be employed, even though a court may declare her an adult.

The Charter of the United Nations recognizes the equal rights and dignity of all members of the human family as the foundation for freedom, justice, and peace in the world. The United Nations, through the Universal Declaration of Human Rights and international human rights conventions, affirms that every individual, without any discrimination based on race, color, sex, language, religion, political beliefs, social or national status, or other characteristics, is entitled to all the rights and freedoms set forth in these documents. Given that the United Nations has stated in the Universal Declaration of Human Rights that childhood requires special care and assistance, it believes that the family, as the basic unit of society and the natural environment for the growth and well-being of all its members, particularly children, must receive the necessary support and assistance to fulfill its responsibilities in society.

Considering that a child must grow up in a family environment filled with happiness, love, and understanding to achieve balanced and full personality development, the necessity of special care for children was expressed in the 1924 Geneva Declaration of the Rights of the Child and was approved by the General Assembly in the Declaration of the Rights of the Child on November 20, 1959. The Universal Declaration of Human Rights, the International Covenant on Civil and Political Rights (especially in Articles 23 and 24), the International Covenant on Economic, Social, and Cultural Rights

10. صغیر .

(particularly in Article 10), and the documents and provisions of specialized agencies and international organizations related to child welfare all recognize these rights.

Given the importance of the United Nations in promoting international cooperation to improve the living conditions of children in all countries, particularly developing nations, all member countries of the 1989 Convention on the Rights of the Child reached agreements and are obligated to implement the laws stipulated in the Child Rights Treaty.

This treaty explicitly states that "a child, due to their incomplete physical and mental development, requires care and support, including legal protection before and after birth." Furthermore, the Universal Declaration and related legal documents outline the legal and social principles concerning the support and welfare of children, with special reference to issues like foster children, adoption, and international adoption. The United Nations Minimum Standard Rules for Juvenile Justice (Beijing Rules), and the Declaration on the Protection of Women and Children in Emergency and War Situations, highlight that there are always children in every part of the world living under difficult conditions. These children require special attention and care.

In recognition of each country's traditional and cultural values, as well as the importance of international cooperation to improve children's living conditions globally, agreements have been reached to support uniform care and education for children. The Convention defines a child in Article 1 as "any human being under the age of 18, unless under the law applicable to the child, a younger age of majority is recognized." (The Convention on the Rights of the Child, 2009)

2. Guardianship over Children in Islamic Jurisprudence and Civil Law

Islamic jurists¹¹ generally reserve guardianship over children exclusively to the father and paternal grandfather. (Hilli, 1999, 2/541; Ameli, 1998, 255)

Articles 1180 and 1181 of the Civil Code, following Islamic jurisprudence, place children under the guardianship of the father or paternal grandfather. Article 1180 of the Iranian Civil Code states: "A minor is under the

11. فُقُهْمَا.

compulsory guardianship of his father and paternal grandfather, and also a minor or insane child if his lack of maturity or insanity is due to his minor."

Also, Article 1181 of the Iranian Civil Code stipulates: "Each father and grandfather has parental authority over his children."

The majority of jurists hold that the mother has no guardianship over her minor children after the death of her husband. (Mousavi Khomeini, 2022, 1/290; Golpayegani, 1984, 2/152; Behjat, 2005, 3/442)

The renowned jurist, Al-Jawahir, quotes from Allama Hilli in *Tadhkirah and Majma' al-Fa'idah wa al-Burhan* by Muhaqqiq Ardebili, affirming that this opinion is based on the consensus among scholars and supported by numerous hadiths regarding the guardianship of the father and paternal grandfather. (Najafi, 1983, 29/234)

Ardebili in *Majma' al-Fa'idah wa al-Burhan* states that no clear evidence exists other than this consensus. (Ardebili, 1984, 9/231)

The guardianship of the father and paternal grandfather is further validated by the practices of the *Muqallid* (common people) and the actions of the *'Ulama* (jurists). (Makarem Shirazi, 2003, 1/364)

Guardianship over a child means the right and responsibility for guiding, nurturing, and caring for them. This guardianship is usually granted to the father, although in some Islamic jurisprudential schools, the mother's position is also acknowledged.

According to Islamic jurisprudence, the mother is obligated to support the child during the breastfeeding period, and she has the right to claim the necessary expenses for raising and maintaining the child (alimony) from the father. In most Islamic schools, after divorce, the custody of the child is awarded to the mother. This right typically continues until a specific age (e.g., seven years for a boy and nine years for a girl).

In Iranian law, specific provisions address the mother's guardianship over the child. According to Article 1169 of the Civil Code, the mother has the right to custody until a certain age, after which this right may transfer to the father. Article 1169 of the Iranian Civil Code states: "For the custody and care of a child whose parents live apart from each other, the mother has priority until the age of seven, and after that, it is with the father."

The Family Support Law: This law specifically addresses women's and mothers' rights, including policies to support family welfare.

International Documents: At the international level, several documents address the rights of mothers and children: The Convention on the Rights of the Child (1989): This convention emphasizes the right of parents (both mother and father) to care for, raise, and maintain their children, calling for the best interests of the child to be considered in all decision-making. (The Convention on the Rights of the Child, 2009)

The Declaration of the Rights of the Child: This declaration emphasizes that mothers and children should receive special protection, with their specific needs considered.

In general, the scope of the mother's guardianship over her child in Islamic jurisprudence and Iranian law is relatively significant, although the father's rights are also considered in many cases. Additionally, both national laws and international documents emphasize the protection of the rights of both mothers and children. This issue is continually debated and may change with time and social developments, highlighting the need for a review of laws and greater attention to the rights of mothers and children in contemporary society.

3. Examining the reasons for the necessity of mother's custody of the child

The Existence of the Maternal Bond: Regarding the issue of consensus¹² and the transmitted narrations,¹³ objections have been raised, stating that this consensus is merely a secondary argument and that the narrations are advisory and can be disregarded.

Moreover, in refutation of the practices of the community and the general populace,¹⁴ it has been argued that among the people, there have been various practices, and in modern times, new practices and traditions have emerged. The changes in laws have rendered many of the old customs and traditions obsolete. Additionally, in relation to the Islamic way of life,¹⁵ it can be argued that some of these practices existed even before Islam, and the

12. إجماع.

13. حديث.

14. سيرة منشرة و عقلاء.

15. سيرة منشرة.

approval of Islam does not imply permanent and unquestionable acceptance of a practice. (Mehrizi, 2012: p. 364)

Islam: In Islamic jurisprudence, if the guardian¹⁶ is Muslim, The successor¹⁷ must also be a Muslim. This is a point on which there is no disagreement among Shia jurists. (Shubairy Zanjani, 1998, 12/4350)

In the Civil Code of Iran, Article 1192 states: "A Muslim guardian cannot appoint a non-Muslim as a guardian for the one under his care." Therefore, by analogy, this condition can also apply to the guardian. Thus, if a mother becomes Muslim and the father remains a non-believer, the children will follow the mother's faith, and as a result, the father will not have guardianship over them. (Ibn Rushd, 1996, 2/470)

The Principle of Welfare:¹⁸ Shaykh Tusi discusses the importance of considering the welfare of the child in the guardian's actions, stating that if a guardian's action over the property of a minor results in no benefit for the child, such an action is invalid. This is because such an action contradicts the purpose for which the guardian was appointed. (Tusi, 2020, 2/200)

Furthermore, according to verse 152 of Surah Al-An'am, which states: "Do not approach the property of orphans except in a way that is best," the verse forbids approaching the property of orphans unless the action is in their best interest. Since actions without welfare are not in the best interest, they do not qualify as an exception in the verse and are thus considered forbidden. (Khoi, 1996, 5/23)

Therefore, the guardian must consider the welfare of the child in all their actions. When the evidence for guardianship does not have a general application, one should limit it to what is certain and act based on the principle of non-existence of guardianship in actions that do not benefit the child. (Hosseini Shirazi, 1996, 144)

Al-Muhaqqiq al-Karki in Jama'a al-Maqasid also emphasizes the necessity of considering the welfare and benefit of the ward when performing actions on their behalf. He states that a guardian should act with the welfare of the ward in mind; purchasing property without considering the ward's welfare is improper, and the property remains the seller's. (Ameli Karaki, 1993: p. 187)

16. وَلِيّ.

17. مُوَالِي عَلَيْهِ.

18. قَاعِدَةٌ مُصَلِّحَةٌ.

Thus, it can be argued that the guardianship of the parents is a rational matter, with rational people considering welfare as a fundamental element. According to another view, the authority of the guardian is not merely a matter of religious duty, but rather a rational principle that is supported and confirmed by legal evidence. (Makarem Shirazi, 2003, 1/433)

In law, the basis of guardianship over a child is also welfare, as the representative role of the guardian is for the purpose of safeguarding the welfare of the ward. Therefore, the guardian's authority is limited to actions that are in the best interest of the minor. (Katoozian, 2021, 2/223)

The guardian can only perform actions that are in the best interest of the ward, meaning that it must be beneficial and in their welfare. (Emami, 2024, 5/224)

The Civil Code also explicitly states in Article 1184 that the guardian must consider the welfare of the child, and Articles 1185 and 1186 implicitly take this into account. Article 1184 of the Iranian Civil Code states: "If the child's guardian does not respect the minor's wishes and commits actions that cause harm to the minor, upon the request of one of his relatives or upon the request of the head of the judicial district, after proof, the court shall dismiss the said guardian and prohibit him from disposing of the minor's property and appoint a competent person as a guardian to manage the child's financial affairs. Also, if the compulsory guardian is unable to manage the property of the trustee due to old age, illness, etc., and does not appoint someone for this purpose, an individual will be assigned to the compulsory guardian as a trustee in accordance with the provisions of this article"

Article 1185 of the Iranian Civil Code states: "Whenever a child's guardian is incapacitated, the public prosecutor is required to appoint a guardian for the child in accordance with the regulations regarding the appointment of guardians"

Also Article 1186 of the Iranian Civil Code states: " In cases where there is strong evidence that the compulsory guardian is not trustworthy with respect to the child's property, the public prosecutor is obliged to ask the primary court to investigate his actions. The court will investigate this case and, if it is found that he is not trustworthy, will act in accordance with Article 1184."

Based on jurisprudential and legal perspectives and child-related laws, it can be concluded that guardianship over a child by the father or paternal grandfather is considered a duty rather than a right for them.

The Will: The father and paternal grandfather of a child, who are the legal guardians, have the right to appoint another guardian through a will, referred to as a Qayyim (guardian). (Sabzavari, no date, 420)

Therefore, the mother can also be one of the people appointed by the guardian as a wasiyy (executor), and thus the mother may assume guardianship over the child through this process. On the other hand, upon the father's death and the lack of legal authority for the mother, new challenges arise in decision-making for the child. This creates a constant concern for the mother that legal tools could be used to prevent her from making decisions in the best interest of her child. This issue becomes even more pronounced when the father has passed away and the mother holds guardianship over minor children.

The conflict between the mother's guardianship and the paternal grandfather's guardianship creates significant problems in the child's upbringing and other related matters. For example, in medical treatment, surgery, or taking the child abroad, coordinating between the mother and the paternal grandfather to make appropriate decisions for the child becomes extremely difficult. Disagreements increase, especially if the paternal grandfather uses the child as a way to settle past disputes. Furthermore, in matters of the child's upbringing and education, which requires financial resources, the dispute arises over who is responsible for the child's needs. Some have argued that during the period of guardianship, the responsibility for upbringing lies with the custodian, as without this, the mother would simply be a servant taking care of the child's cleanliness (Iranmanesh, 1995, 30).

Under such conditions, the mother cannot make decisions about the child's development and this creates hardships. In today's era, where nuclear families are more common, children do not live under the same roof as their paternal grandfather, and the grandfather may not be as invested in the child's future as a father or mother would be, which makes it difficult for the paternal grandfather to assume sole guardianship after the father's death.

Thus, granting more authority to the mother in managing the child's property, upbringing, and well-being is a social necessity that the changes in society and family structure in Iran demand. Especially since mothers are generally more devoted and self-sacrificing than anyone else when it comes to their children. (Safaei, Emami, 2024, 167)

If someone other than the mother is appointed as the guardian through the will, numerous challenges arise within the family. Unfortunately, a mother who is responsible for her child's custody will be forced to seek the guardian's permission for all matters concerning the child, which is an insult to the mother's authority.

Guardianship of the Righteous Muslims:¹⁹ The term Guardianship of the Righteous Muslims refers to individuals who are virtuous, just, and committed in the Islamic community, acting according to religious and ethical principles. In the absence of a specific guardian or if the current guardian is insufficient, these individuals take on the responsibility of guardianship.

Islamic scholars base the guardianship of righteous Muslims on Quranic verses, Hadiths, and jurisprudential principles. One of the most important verses in this regard is verse 6 of Surah Nisa:²⁰ "And test the orphans until they reach marriageable age..." This verse highlights the community's responsibility towards orphans. Scholars emphasize that, in the absence of a specific guardian, the Islamic community has the duty to manage the affairs of orphans through just individuals.

Additionally, the well-known prophetic Hadith "The Imam is a shepherd, and he is responsible for his flock" illustrates the general responsibility of guardianship in the Islamic society. In the Islamic family system, the mother holds a unique and irreplaceable position. Numerous Quranic verses and Hadiths from the Ahl al-Bayt (peace be upon them) refer to the mother's role in raising, nurturing, and supporting her children. For instance, verse 15 of Surah Al-Ahqaf states: "And We have enjoined upon man [care] for his parents. His mother carried him with hardship upon hardship..." This verse acknowledges the mother's struggles during pregnancy and after, emphasizing her essential role in the child's life.

19. ولاية عدول مسلمين.

20. نساء.

The mother, as a just, worthy, and committed individual, is a prime example of a righteous Muslim. Given that the mother shares the deepest emotional and natural bond with the child, her guardianship, based on the general principles of guardianship by righteous Muslims, can easily be established.

The guardianship of the mother over the child, based on the general principles of guardianship by righteous Muslims, is not only legally justifiable but also appears to be logical and necessary from a moral and customary perspective. As a worthy and committed individual, the mother can take on the child's guardianship in the absence of a competent or lawful guardian. This not only ensures the child's welfare but also helps maintain the stability of the family and society.

Custodianship:²¹ Custodianship refers to a legal status in which an individual is appointed as a legal guardian to oversee the rights, property, and upbringing of a child or a ward. This concept is recognized in the civil law of Iran and other Islamic legal systems. Article 1184 of the Iranian Civil Code refers to the appointment of a custodian when the natural guardian²² is unqualified or absent. Article 1184 of the Iranian Civil Code states: "If the child's guardian does not respect the minor's wishes and commits actions that cause harm to the minor, upon the request of one of his relatives or upon the request of the head of the judicial district, after proof, the court shall dismiss the said guardian and prohibit him from disposing of the minor's property and appoint a competent person as a guardian to manage the child's financial affairs. Also, if the compulsory guardian is unable to manage the property of the trustee due to old age, illness, etc., and does not appoint someone for this purpose, an individual will be assigned to the compulsory guardian as a trustee in accordance with the provisions of this article"

Custodianship is a key concept in Islamic law and jurisprudence, where it refers to the guardianship of vulnerable individuals, such as children or wards, by a custodian (legal guardian). In Islamic jurisprudence and enacted laws, custodianship is delegated to another person when the natural guardian (father or paternal grandfather) is absent or has lost their competency. In this context, the mother, due to her emotional connection and

21. قِيمومَيِّت.

22. وَلِي قَهْرِي.

nurturing role, can be appointed as the child's custodian. This role, in addition to its legal aspect, is grounded in Islamic principles and the child's best interest. (Safaei, 2025, 1/92)

The documentation of maternal custody in Islamic jurisprudence includes the following:

A. The Principle of Prioritizing the Best Interest of the Child: One of the fundamental principles in Islamic jurisprudence is the prioritization of the child's best interest over other considerations. Whenever a child is in a situation where the natural guardian is unable to protect their rights, a custodian is appointed in a manner that ensures the child's welfare is best safeguarded. Given the emotional bond and nurturing role of the mother, she is often the most suitable choice for the child's guardianship in such cases. (Tusi, 2020, 1/235)

B. Hadiths and Narrations: There are numerous narrations in Islamic sources that emphasize the responsibility and role of the mother in supporting and caring for her child. For example, the Prophet Muhammad (PBUH) said in a well-known hadith:

"Whoever leaves wealth, it belongs to his heirs, and whoever leaves behind children or an orphan, it is my responsibility and that of the righteous after me." (Majlesi, 2020, 103/148)

This hadith refers to the duty of the community and righteous individuals to care for orphaned or vulnerable children. The mother, being the closest and most righteous individual to the child, is a clear example of this narration.

The Wisdom of Rational Individuals: The concept of the wisdom of rational individuals²³ is one of the important sources for deducing legal rulings. (Mozaffar, 2020, 2/153) This principle refers to the behavior and practices that wise individuals in society adopt based on wisdom and public interest. In the case of maternal guardianship over a child, this concept can serve as a strong supporting argument. Wise individuals naturally entrust the responsibility of raising and caring for the child to the mother, as she has the closest emotional and nurturing bond with the child. Below, the role of

23. سيره عقلاء.

the wisdom of rational individuals in proving maternal guardianship over the child is discussed.

In Islamic jurisprudence, the wisdom of rational individuals is considered one of the sources for deriving legal rulings. Jurists use this principle to explain issues where there is no explicit Quranic or Hadith-based text. In other words, whenever the behavior of rational individuals in a particular matter aligns with reason and logic, it can be accepted as a valid legal basis. (Mozaffar, 2020, 2/153)

Maternal Guardianship from the Perspective of Common Custom: According to general societal norms in various communities, the mother, being the closest individual to the child, is primarily responsible for the child's upbringing and care. This responsibility stems from the natural emotional bond between mother and child. Rational individuals also believe that, due to the mother's deep understanding of the child's needs and her ability to care for him or her, she is the best candidate for guardianship.

Prioritization of the Child's Well-being: One of the principles accepted among rational individuals is that the well-being of the child takes precedence over all other matters. From the perspective of rational individuals, the mother's presence as the guardian is more logical, not only because of the emotional and psychological bond but also because she ensures the child's well-being in the best way.

Acceptance of the Mother: as Guardian in the Absence of the Father In various societies, even before the establishment of legal and juristic systems, rational individuals typically accepted the mother as the guardian when the father was absent or deemed unsuitable. This behavior demonstrates the rational approach that affirms the mother's guardianship over the child.

Recent legal and psychological research emphasizes that the maternal bond, being as fundamental as the paternal bond, provides a strong justification for recognizing mothers as natural guardians of their children, particularly when the father is absent or deemed unfit." (Evans, 2024, 89)

The Rule of No Harm:²⁴The rule of No Harm means "no one should harm another. This principle is one of the fundamental rules in Islamic

24. قاعده لاضرر.

jurisprudence, particularly in the Shia legal tradition. It teaches that any action leading to harm or damage to others is illegitimate and should be avoided. This rule applies not only in individual relationships but also in social and family contexts. (Mohaqiq Damad, 2023, 1/131) In the context of family law, the No Harm rule can serve as a general principle to protect the rights of children and define the responsibilities of parents, particularly mothers.

According to the Rule of No Harm, any decision leading to harm to the child must be reconsidered. This means that if the father is unable or unwilling to fulfill his responsibilities, the mother should be able to make necessary decisions based on the child's welfare. This not only protects the child's rights but also helps preserve their physical and emotional well-being.

Preventing Potential Harm: In situations where the father is absent or unable to meet the child's needs, the lack of maternal guardianship could lead to serious harm to the child. Following the rule of No Harm, measures should be taken to prevent such harm. Therefore, granting guardianship to the mother in such circumstances is not only logical but essential. (Widjaja et al, 2020)

The Impact of Time and Place on Guardianship Over the Child: Time and place are two fundamental elements in human life that have profound effects on individual growth and development, especially during childhood. Time, as a determining factor in daily life, greatly influences the development and upbringing of the child. It can be considered in two forms: social time and biological time.

1. **Social Time:** Social time includes the culture, customs, and traditions that exist in a particular society. These factors can influence how a child is raised. For example, in some cultures, mothers dedicate more time to raising and caring for their children, which can lead to the creation of a stronger emotional bond between mother and child. Additionally, specific times, such as holidays, celebrations, and religious events, can provide opportunities to strengthen family and social ties.

2. **Biological Time:** Biological time refers to the various stages of a child's growth. Each stage has its own specific needs, and a mother must choose the appropriate time to educate and raise her child according to these needs. For

instance, during the early years of life, there is a greater need for attention and care, which can significantly affect the child's emotional and social development. (Rao, 2019)

The Impact of Place on the Child: Place is also a crucial factor in shaping a child's personality and behavior. It includes family environment, community, and educational settings.

1. **Family Environment:** The family environment is the first place where a child grows. Parental behavior, emotional atmosphere at home, and the quality of family interactions greatly influence the child's mental and social well-being. For example, children raised in supportive and positive environments are more likely to be emotionally healthier and develop stronger social skills.

2. **Community:** The community where a child lives plays an essential role in their development. Social values, beliefs, and norms shape the child's behavior and attitudes. Additionally, access to educational, recreational, and healthcare facilities in the community significantly affects the child's quality of life.

3. **Educational Environment:** Educational spaces, such as schools and learning environments, contribute to the child's learning and social growth. The quality of education, social interactions, and the physical environment at school can impact the child's development. Schools with positive and supportive environments help build self-confidence and foster motivation for learning. Time and place are key elements in shaping a child's personality and behavior. Mothers who consider these factors can provide the best upbringing for their children. Understanding the child's time and place needs and creating a supportive and positive environment can promote healthy emotional, social, and cognitive growth. Therefore, paying attention to time and place in child-rearing is essential for both parents and educators. (Rao, 2019)

The Principle of No Hardship:²⁵The principle of No Hardship means that no one should face unbearable hardship in their life. This principle is rooted in Quranic verses and the sayings of the infallible Imams (peace be upon them). Specifically, the verse "Allah does not burden a soul beyond its

25. قاعده لاخراج.

capacity” (Al-Baqarah: 286) clearly emphasizes that God never imposes a task on anyone beyond their ability. (Bojnordi, 2022, 1/365)

The Connection Between the Principle of No Hardship and the Mother’s Guardianship:

1. Protecting the Child’s Rights: One of the main objectives of the Principle of No Hardship is to protect individual rights. For children, this is particularly significant because they cannot defend their own rights. The mother’s guardianship ensures that the child’s rights are preserved and keeps them away from unnecessary hardship.

2. Providing Emotional Needs: Children have unique emotional and psychological needs that only a mother can fulfill in the best possible way. If the mother is not allowed to have guardianship over her child, the child may be deprived of the necessary love and attention, which could harm their mental well-being.

3. Preventing Conflicts of Interest: In cases where the father and mother may have differing opinions on the child’s upbringing, granting guardianship to the mother can help prevent conflicts of interest. This ensures that the child grows up in a peaceful environment without emotional stress.

4. Facilitating the Upbringing Process: According to the Principle of No Hardship, if the mother cannot have guardianship, the child’s upbringing process may be disrupted. This disruption can lead to psychological problems not only for the child but also for the mother. In conclusion, the application of the Principle of No Hardship highlights the necessity of the mother’s guardianship in certain situations to protect the child from harm and ensure a healthy and stable upbringing. (Hazrati, 2024)

The Principle of Protection:²⁶ The verse specifically highlights the importance of protecting and safeguarding children. In the Holy Qur’an, God emphasizes proper upbringing and protection of children. This verse reminds parents of their responsibility to shield their children from harm and danger. Its meaning is to protection and care – both physical and spiritual.

Several Qur’anic verses, such as “And be kind to parents” (Surah Al-Isra:

26. وقاية.

23) and "His carrying and weaning is thirty months" (Surah Al-Ahqaf: 15), point to the special role of mothers in raising children. These verses suggest that mothers are deserving of guardianship due to their unique connection with their children.

The Relationship Between the Verse and the guardianship of its mother is that:

1. Preserving the Child's Rights: According to the verse, parents must ensure the rights of their children, including meeting their basic needs, providing education, and proper upbringing. In these matters, the mother plays a central role.

2. Impact on the Child's Future: Proper upbringing and emotional support from the mother have a direct impact on the child's future. This aligns with the concept of the verse, which emphasizes the protection and safeguarding of children.

3. Strengthening the Family Foundation: Since the mother plays a crucial role in raising children, empowering her role helps strengthen the family structure. The verse also underscores the importance of a healthy family and harmonious relationships within it. (Tabarsi, 2022, 10/477; Makarem shirazi, 2024, 24/286)

In conclusion, the connection between the verse and the mother's guardianship highlights the significance of her role in nurturing and protecting her children. By following Islamic teachings, mothers can shape their children's character and future, benefiting both the family and society in raising healthy and capable generations.

4. Ibn Junayd's View on the Mother's Guardianship Over the Child

Ibn Junayd al-Iskafi, one of the prominent early Imami jurists, held unique and sometimes uncommon views on certain jurisprudential matters. Regarding the mother's guardianship over her child, he opposed the mainstream opinion of Imami jurists, who traditionally limited compulsory guardianship²⁷ to the father and paternal grandfather. Instead, Ibn Junayd believed that in the absence of the father, the mother could assume guardianship of her children. Ibn Junayd maintained that if the father was absent (due to death or lack of qualification), the mother could act as the

27. ولاية فُهرى.

child's guardian and take responsibility for managing their affairs. This perspective reflects his recognition of the mother's vital role in raising and supervising her children..

Although Ibn Junayd's view on the mother's guardianship did not gain widespread acceptance among Imami jurists of his time or afterward, it has drawn the attention of some contemporary scholars and social reformers.

Ibn Junayd's stance on this issue is recognized as a rare and unconventional opinion in Imami jurisprudence. Nevertheless, it highlights the flexibility of some early jurists in addressing social and family matters, offering potential inspiration for modern legal and jurisprudential reforms.(Helli, 2020, 7/124)

5. Challenges of the Lack of Maternal Guardianship

The absence of maternal guardianship in traditional jurisprudence and laws poses several challenges, affecting the rights of the child, the mother, and even society. These challenges are explored in various dimensions below:

5-1. Challenges Related to the Child's Rights

a. Violation of Child's Rights: In cases where the father has passed away or lacks competence, denying guardianship to the mother may harm the child's rights. The person with the closest emotional and nurturing relationship is unable to make crucial decisions for the child.

b. Disruption in Custody: When no legal guardian (father or paternal grandfather) is available, the child may be placed under the care of other individuals or judicial institutions that may lack sufficient understanding of the child's needs.

c. Legal Conflicts: The lack of clear laws regarding maternal guardianship can lead to confusion in the judicial system, resulting in the violation of the child's rights.(Aziz et al, 2023)

5-2. Challenges Related to the Mother

a. Decision-Making Limitations: Despite her close emotional and educational relationship with the child, the mother is deprived of the right to make significant decisions about the child's education, healthcare, or property management.

b. Dependency on the Legal Guardian: The mother often has to seek the consent of the legal guardian, even if he is unqualified or lacks sufficient motivation to act in the child's best interest.

c. Family Tensions: Disputes between the mother and the legal guardian can cause family conflicts and negatively affect the child's well-being. (Brophy, 2022)

5-3. Social Challenges

a. Increased Pressure on the Judiciary: When no competent legal guardian is available, courts are forced to intervene and appoint a custodian for the child, increasing the burden on the judicial system.

b. Cultural Consequences: Denying the mother guardianship presents an unfair image of women's role in society, reinforcing gender discrimination.

c. Economic Consequences: In cases where the mother is financially capable but not allowed to manage the child's property, financial resources may be poorly managed or misused. (Miller & Manzer, 2018)

5-4. Psychological Challenges

a. Impact on the Child's Mental Health: The child may feel that his or her mother lacks the legal authority to protect them, which can negatively affect their confidence and sense of security.

b. Psychological Pressure on the Mother: Being deprived of guardianship can lead to feelings of helplessness and frustration for the mother. (Pedro et al, 2024)

5-5. Legal Challenges

a. Conflict with Social Realities: In modern societies, where women play more active roles, denying maternal guardianship is inconsistent with contemporary life realities.

b. International Legal Standards: In many legal systems worldwide, mothers and fathers share equal rights to guardianship. The lack of alignment between local laws and international standards can create legal challenges at the global level.

In conclusion, addressing these challenges is essential to protect the rights of children and mothers, while also ensuring that the legal system adapts to modern social realities and global standards. (Golestani, 2024)

Conclusion

The conclusion of this article highlights that granting the right of guardianship to mothers over their children is crucial not only from a legal perspective but also from social and psychological aspects. The exploration of this right reveals that the mother, as the primary caregiver during many early stages of a child's life, should have a more significant role in key decisions such as education, healthcare, and the child's well-being. In various societies, cultural attitudes and existing laws may limit or deny maternal guardianship, despite evidence showing that granting this right to mothers can strengthen family bonds, improve child welfare, and promote gender justice within the family.

Furthermore, the article concludes that legal and cultural reforms aimed at recognizing mothers' guardianship rights can positively impact the upbringing and development of children while facilitating the protection of children's rights at the societal level. Ultimately, this research suggests that to achieve greater justice and balance in family responsibilities, legal systems must seriously consider granting mothers the right of guardianship and provide the necessary supportive mechanisms. Strengthening the role of mothers in family and community decision-making processes can also contribute significantly to this goal.

References

Holy Quran:

Ameli Karaki, Ali ibn Hussain, 1442AH(2021), "Jama'a al-Maqasid Fi Sharh al-Qawa'id", Qom: Al-Bayt Institute Publications.

Ameli, Mohammad bin Maki, 1418AH(1998), "*Zikra al-Shia fi Ahkam al-Shari'ah*", Qom: Al al-Bayt Publications.

Behjat, Mohammad Taqi, 1425AH(2005), "Jami' al-Masa'il", Qom: Ayatollah Behjat's office Publications.

Bojnourdi, Hassan, 1443AH(2022), "Qawa'id al-Fiqhhiyyah", Qom: Payam Mustafa Publications.

Brophy, Julia(2022), "Child care and the growth of power: the status of mothers in child custody disputes", [taylorfrancis.com](https://www.taylorfrancis.com).

Brown, A., & Taylor, M, (2023), "International Child Rights: Legal Perspectives and Global Standards", London: Routledge.

Emami, Seyed Hassan, 1403AH(2024), "Civil Law", Tehran: Mizan Publications.

Evans, L(2024), "The Evolving Concept of Parental Guardianship: Mothers' Rights and Children's Welfare", Oxford: Oxford University Press.

Fayoumi, Ahmed bin Muhammad, 1427AH(2007), "Misbah Al-Munir", Beirut: Al-Maktabeh Al-Asriyah Publications.

Golestani, Homa(2024), "Assessing Gender Equality in Custody and Guardianship Laws: A Comparative Analysis of Iran and Saudi Arabia in Light of CEDAW", Tilburg University - Law School LLM International Law and European Law - International Law and Global Governance.

Golpayegani, Seyyed Mohammad Reza, 1404AH(1984), "Majma' al-Masa'il", Qom: Dar al-Quran al-Karim Publications.

Hazrati, Firouzeh(2024), "Comparative Analysis of Spousal Rights in Imami Jurisprudence, Iranian Law, and Selected Countries", *Interdisciplinary Studies in Society, Law, and Politics*, V3.

Helli, Hasan ibn Yusuf, 1419AH(1999), "Tadhkirat al-Fuqaha", Qom: Alul Bayt Institute for the Revival of Heritage Publications.

Helli, Hasan ibn Yusuf, 1441AH(2020), "Mokhtelf al-shia fi ahkam al-shariah", Qom: jameh madaresin.

Hosseini Shirazi, Muhammad, 1416AH(1996), "Qawa'id al-Fiqhhiyyah", Qom: Ayatollah Shirazi Publications.

- Ibn Roshd, Muhammad Ibn Ahmad, 1416AH(1996), "The Bedayat Al-Mujtahid", Beirut: Dar al-Kitab al-Alamiya Publications.
- Iranmanesh, Mohsen, 1415AH(1995), "Custody of Children", Master's Thesis in Law, Imam Sadiq University.
- Katoozian, Nasser, 1442AH(2021), "Civil Law (Family)", Tehran: Ganj Danesh Publications.
- Khoi, Seyyed Abol-Qasem, 1416AH(1996), "Misbāh al-Fiqhahat", Qom: Ansarian Publications.
- MA Aziz, M Shahid, A Muhammad(2023), "Custodial challenges: Islamic and Pakistani law in child custody matters", internationalrasd.org.
- Majlesi, Mohammad Baqer, 1441AH(2020), Bihar Al-Anwar, Tehran: Islamieh.
- Makarem Shirazi, Nasser, 1423AH(2003), "Anwar al-Usul", Qom: Amir al-Mu'minin.
- Makarem Shirazi, Nasser, 1445AH(2024), "Tafsire Nemuneh", Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyyah Publications.
- Mehrizi, Mehdi, 1433AH(2012), "Personality and Rights of Women in Islam", Tehran: Elmi & Farhangi.
- Miller. Susan & Manzer. Jamie(2018), "Safeguarding Children's Well-Being: Voices From Abused Mothers Navigating Their Relationships and the Civil Courts", Journal of Interpersonal Violence, V36.
- Moghaddase Ardebili, Ahmad Ibn Mohammad, 1404AH(1984), "Majma' al-Fa'idah wa al-Burhan fi Sharh Irshad al-Azhān", Qom: Islamic Publication Office.
- Mousavi Khomeini, Ruhollah, 1443AH(2022), "*Tahrir al-Wasilah*", Qom: Dar al-Kutub al-Islamiyyah Publications.
- Mozaffar, Mohammad Reza, 1441AH(2020), "osol feghh", Qom: danesh eslami.
- Najafi, Mohammad Hasan, 1403AH(1983), "Jawahir al-Kalam fi Sharh Shara'i al-Islam", Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi Publications.
- Pedro V. Mateo-Fernández and Iria De La Osa-Subtil(2024), "Emotional Suffering of Parents in Judicial Proceedings for Variation of Custody Arrangements", Journal of Forensic Legal & Investigative Sciences.
- Qal'aji, Muhammad Ruwas, 1408AH(1988), "Mu'jam Lughat al-Fuqahā", Beirut: Dar al-Nafais Publications.
- Rao, Wang(2019), "Analysis of Factors Affecting Children's Personality Shaping from the Perspective of Developmental Psychology", International Conference on Reform, Technology, Psychology in Education.

- Sabzavari, Seyyed Abdul-Ala(No date), "Jami' al-Ahkam al-Shari'ah", Qom: Al-Manar Institute Publications.
- Safaei, Seyed Hossein, 1446AH(2025), "The Law of Persons and Inmates", Tehran: Samt Publications.
- Safaei, Seyed Hossein; Emami, Asadollah, 1445AH(2024), "Brief Summary of Family Law", Tehran: Mizan Publications.
- Shubairy Zanjani, Musa, 1418AH(1998), " kitab al-nekah", Qom: Rai Pardaz Research Institute.
- Smith, J., & Johnson, L,(2023), "Child Development: Foundations and Perspectives", New York: Academic.
- Tabarsi, Fadl ibn Hassan, 1443AH(2022), "Majma' al-Bayan in the fi tafsir al-Qur'an", Mashhad: Astan Quds Razavi.
- Tabatabaei, Ali bin Muhammad, 1417AH(1997), "Riyadh Al-Masaeel", Beirut: Al-Bayt Institute Publications.
- Tusi, Muhammad ibn Hasan, 1428AH(2008), "Al-Mabsut Fi Fiqh al-Imamiyyah", Tehran: Al-Mortazaviyyah Publications.
- Widjaja, Angela Melani; Ike Yeni Kartika Sari; Hasna Firas Isza Fadhilah; Devi Sukma Ayuningtyas(2020), "The Application of the Best Interest of the Child Principle as a Basis for Determining Child Custody", ULREV Unram Law Review, V4.

Eine vergleichende Untersuchung der Ursprünge der Psychokinese in der Philosophie Mulla Sadras und der Bohmschen Quantenphysik

Mohamad Mahdi Zamani^{1*}, Mohsen Izadi², Habibollah Razmi³

1: Theologische Fakultät, Institut für Islamische Studien, Universität Ghom, Iran

2: Theologische Fakultät, Institut für Islamische Philosophie, Universität Ghom, Iran

3: Naturwissenschaftliche Fakultät, Institut für Physik, Universität Ghom, Iran

Empfangen: 21.01.2025; Akzeptiert: 02.06.2025

Zusammenfassung:

Psychokinese ist die Fähigkeit, Objekte zu beeinflussen, ohne physikalische Kräfte zu nutzen. In der Philosophie von Mulla Sadra ist diese Fähigkeit in der imaginativen Kraft der Seele verankert. In der Quantenphysik bieten Konzepte wie die Rolle des Beobachters und Quantenverschränkung mögliche Erklärungsansätze für dieses Phänomen. Dieser Beitrag stellt eine vergleichende Analyse zwischen Mulla Sadras Philosophie und der bohmschen Interpretation der Quantenphysik an und hebt dabei Gemeinsamkeiten und wechselseitige Affinitäten hervor. Beide Ansätze beruhen auf Kausalität und erkennen die aktive Rolle des Geistes im Weltgeschehen an. Während Mulla Sadra davon ausgeht, dass die Fähigkeit zur Beeinflussung physischer Objekte mit der starken Einbildungskraft der menschlichen Seele zusammenhängt, postuliert die bohmsche Quantenphysik, dass die Verschränkung des Geistes des Beobachters mit der inneren Ebene der Phänomene (dem impliziten Bereich) die Möglichkeit von Psychokinese eröffnen kann. Es zeigt sich, dass eine rein physikalische Herangehensweise zur Erklärung von Wundern – die eine besondere Form der Psychokinese darstellen – weder hinreichend genau noch effektiv ist.

Schlüsselwörter: Psychokinese, Einbildungskraft der Seele, Quantenverschränkung, Philosophie Mulla Sadras, Bohmsche Quantenphysik

* Korrespondierender Autor

<https://orcid.org/0009-0001-2086-3749>

E-Mail: mohadamehdizamani1360@gmail.com

So zitieren Sie diesen Artikel:

Zamani, M., Izadi, M., & Razmi, H. (2025). Ein vergleichender Untersuchung der Ursprünge der Psychokinese in der Philosophie Mulla Sadras und der Bohmschen Quantenphysik. *Spektrum Iran*, 38(1), 153-170.

<https://doi.org/10.22034/spektrum.2025.501111.1020>



رسی تطبیقی منشأ دورجنبانی در فلسفه ملاصدرا و فیزیک کوانتومی بوهمی

محمد مهدی زمانی^{۱*}، محسن ایزدی^۲، حبیب‌الله رزمی^۳

۱: دانشکده الهیات، گروه معارف اسلامی، دانشگاه قم، ایران

۲: دانشکده الهیات، گروه فلسفه اسلامی، دانشگاه قم، ایران

۳: دانشکده علوم پایه، گروه فیزیک، دانشگاه قم، ایران

دریافت: ۱۳۸۱/۰۱/۲۱؛ پذیرش: ۲۰۲۵/۰۶/۰۲

چکیده:

روان‌جنبانی (Psychokinesis) توانایی تأثیرگذاری بر اشیاء بدون استفاده از نیروهای فیزیکی است. در فلسفه ملاصدرا، این توانایی ریشه در قوه خیال نفس دارد. در فیزیک کوانتوم، مفاهیمی چون نقش ناظر و درهم‌تنیدگی کوانتومی می‌توانند تبیین‌های بالقوه‌ای برای این پدیده ارائه دهند. این مقاله به تحلیل تطبیقی میان فلسفه ملاصدرا و تفسیر بوم از فیزیک کوانتومی می‌پردازد و بر هم‌پوشانی و اشتراکات این دو رویکرد تأکید می‌ورزد. هر دو رویکرد مبتنی بر علیت بوده و نقش ذهن را در وقوع امور می‌پذیرند.

در حالی که ملاصدرا بر این باور است که توانایی تأثیر بر اشیاء و حرکات فیزیکی آنان با قوه خیال قوی نفس انسانی مرتبط است، فیزیک کوانتومی در تفسیر بوم بیان می‌کند که درهم‌تنیدگی ذهن ناظر با سطوح درونی پدیده‌ها (سطح غیرظاهر) امکان روان‌جنبانی را فراهم می‌سازد. به نظر می‌رسد که تکیه صرف بر رویکردهای فیزیکی برای تبیین معجزات – که نوع خاصی از روان‌جنبانی محسوب می‌شوند – نه دقیق است و نه مؤثر.

کلیدواژه‌ها: روان‌جنبانی، خیال نفس، درهم‌تنیدگی کوانتومی، فلسفه ملاصدرا، فیزیک کوانتومی بوهمی

A Comparative investigation of the Origin of Psychokinesis in Mulla Sadra's Philosophy and Bohmian Quantum Physics

Mohamad Mahdi Zamani^{1*}, Mohsen Izadi², Habibollah Razmi³

1: Faculty of Theology, Department of Islamic Studies, University of Qom, Ira

2: Faculty of Theology, Department of Islamic Philosophy, University of Qom, Iran

3: Faculty of Natural Sciences, Department of Physics, University of Qom, Iran

Received: 21.01.2025; Accepted: 02.06.2025

Abstract

Psychokinesis is the ability to affect objects without using physical forces. In Mulla Sadra's philosophy, this ability is rooted in the imagining of the soul. In quantum physics, the concepts of the observer's role and quantum entanglement provide potential explanations for this phenomenon. In this paper, we consider a comparative analysis of Mulla Sadra's philosophy and Bohmian quantum interpretation, highlighting the affinity and mutuality of these two approaches. Both approaches are based on causality and accept the role of the mind in doing things. While Mulla Sadra posits that the ability to influence objects and their physical movements is linked to the strong imagining of the human soul, Bohmian quantum physics suggests that the entanglement of the observer's mind with the inner level of phenomena (worse) enables the possibility of psychokinesis. It appears that relying solely on a physical approach to explain miracles, which represent a specific subset of psychokinesis, is neither accurate nor effective.

Keywords: Psychokinesis, Imagining of the Soul, Quantum Entanglement, Mulla Sadra's Philosophy, Bohmian Quantum Physics

* Correspondent Author : Mohamad Mahdi Zamani

<https://orcid.org/0009-0001-2086-3749>

E-Mail: mohamadmehdizamani1360@gmail.com

How to Cite this Article:

Zamani, M., Izadi, M., & Razmi, H. (2025). Ein vergleichender Untersuchung der Ursprünge der Psychokinese in der Philosophie Mulla Sadras und der Bohmschen Quantenphysik [A Comparative investigation of the Origin of Psychokinesis in Mulla Sadra's Philosophy and Bohmian Quantum Physics]. *Spektrum Iran*, 38(1), 153-170.

<https://doi.org/10.22034/spektrum.2025.501111.1020>



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

1. Introduction

The mind's ability to influence objects, time, and space through non-physical methods is referred to as psychokinesis (Mheel, 1962: 267). The term combines "psycho," meaning inner or soul, and "kinesis," meaning movement or displacement. Psychokinesis allows individuals to influence external systems without physical tools, akin to the soul's influence on matter (Krishna, 1984: 1). This ability may enable individuals to move or stop objects by focusing their attention without physical force. Parapsychological practices can be tested and are not inherently pseudoscientific. Alongside Joseph Banks Rhine, often considered the father of parapsychology, who pioneered qualitative parapsychological experiments in the 1930s, Dean Radin has also conducted extensive research on extrasensory perception, notably publishing the book *New world of the mind* (London: Faber, 1938) And laboratory research was continued by people like William James, Heymans and William Mc.Dougal to explain the telepathy (Rhine, 1972: 4-9). Over time, some parapsychological experiments have failed to meet rigorous scientific standards, and certain popular methods, such as Kirlian photography, have been discredited. While instances of deception in these practices have been documented, numerous consistent reports suggest that these phenomena may occur.

Mulla Sadra (1571-1640), a prominent philosopher in the Islamic world, asserts that the human soul possesses the power of influence, extending to its control over the body and objects. Some miracles attributed to divine prophets exemplify psychokinesis. Additionally, ordinary individuals, including ascetics and jockeys, have demonstrated extraordinary actions. Classical physics, with its rigid structure, has historically overlooked the mind and its properties, neglecting the potential for mental involvement in external events. In contrast, the randomness of particle movements in quantum physics and the observer's position suggest the possibility of free will.

In the 20th century, physicists introduced theories such as the role of the quantum observer (W. Heisenberg, 1959, p. 52-58), the quantum xenon effect (Henry Staap, 2011, p. 35), the unity of the universe (wholeness) (David Bohm, 1980, p. 189), and quantum entanglement (Roger Penrose, 1989, p. 356), paving the way for understanding the connection between the human mind and brain.

David Bohm's (1917-1990) quantum interpretation is realistic and based on the principle of causality, and for this reason, it is similar to Mulla Sadra's philosophy. Therefore, this paper aims to compare Mulla Sadra's philosophy with Bohm's views and address the following questions:

1. What is the origin of the psychokinesis phenomenon in Mulla Sadra's philosophy?
2. How can we interpret psychokinesis according to Bohmian interpretation of quantum physics?
3. Is it possible to explain miracles using philosophical and physical concepts?
4. What are the similarities and alignments between these two approaches in interpreting psychokinesis?

2. Soul's Imagination in Mulla Sadra's Philosophy

In Islamic philosophy, the source of all human actions, both normal and extraordinary, is the soul. Philosophers refer to the immaterial essence of human existence as the soul. The will of the human soul can be the source of all actions. The power of the human soul can sometimes manifest actions without physical organs or tools. Mulla Sadra posits that the imagination of the self can be the origin of objects (Mulla Sadra, 2008, vol. 2, p. 151). Strong imaginations can lead to bodily occurrences without physical interactions; for instance, human souls can generate heat or cold without external sources (Mulla Sadra, 2008, vol. 2, pp. 182-184).

The influence of possessions on object occurrence relates to when a single form becomes the cause of a material being, indicating the causality of scientific existence concerning material beings. Here, imagination refers not to mental existence but to a scientific existence and a singular truth. Mental existence cannot be the source of effect, as it is a shadow existence (Javadi Amoli, 1997, vol. 8, pp. 228-229). The imagination of the self can lead to the creation of beings and things outside the mind (Mulla Sadra, 2008, vol. 1, p. 275). The ability to influence and physically move objects is documented by the strong and compelling imaginations of humans (Ibid., vol. 2, pp. 182-184).

In Islamic philosophy, the influence of one physical being on another

depends on the establishment of specific conditions and alignments between the influencing and affected entities. The connection between the individual soul and the material body cannot exist without such alignment. Therefore, how can the soul, as a singular entity without spatial attributes or alignments, affect the body? Mulla Sadra argues that the proof of imaginary images must be separate from this world, as the sensible cannot master the sensible; rather, reason surpasses all senses (Mulla Sadra, 2008, vol. 3, p. 372).

Contrary to earlier philosophers who viewed the human brain as the site of sensation perception, Mulla Sadra asserts that the soul is the basis for all intellectual, imaginary, and sensory perceptions, with understanding of abstract forms possible only through the soul (Ibid., p. 384). Mulla Sadra's view of the soul as both a physical occurrence and a spiritual survival challenges previous notions of the soul's separation from matter. He posits that the soul's attachment to the body is for achieving perfection.

3. Explanation of Miracles in Mulla Sadra's Philosophy

In Mulla Sadra's philosophical framework, the human soul serves as the immediate agent of extraordinary actions and occupies a hierarchical position in God's manifestation. Causality is presented as manifestation, with the Most High as the doer of manifestation (Mulla Sadra, 2008, vol. 2, p. 357). The soul's influence manifests by separating or imposing its essence on matter. Mulla Sadra asserts that the prophet's soul can reach a level of honor and strength capable of healing the sick and transforming elements (Ibid., vol. 2, p. 152).

The prophet conveys meanings from God appropriate to his guardianship level, with or without mediation (Mulla Sadra, 2005, p. 631). Mulla Sadra believes that the perfect human being embodies the truth of Muhammadiyah and the existence of the Prophet and pure imams (Mulla Sadra, 1988, vol. 2, pp. 487-440). This being represents the culmination of creation, exhibiting three types of miracles:

1. Practical soul power, affecting the world by creating or removing forms (e.g., transforming air into clouds).
2. Imaginative power, connecting to the unseen world in a waking state.

3. Theoretical reason, where the essence of theoretical reason connects to active reason, imparting knowledge to rational souls by divine permission (Ibid., pp. 440-443).

Regarding the virtues of infallible imams, Mulla Sadra asserts that their complete mastery of feeling, imagination, and intellect grants them the position of divine caliphate. Imams can influence the world by separating or adding forms to matter, creating storms or healing the sick. They embody God's names and possess infinite knowledge, bringing souls to perfection and mediating between God and humanity in distributing blessings.

4. The Role of the Physical Observer

In the established framework of classical physics, the mind and its properties are largely overlooked. In contrast, quantum physics posits that the observer and the phenomenon are fundamentally intertwined. An observer is an integral part of the world, influencing phenomena through the acts of observation and measurement (Golshani, 2006, pp. 35-37). In quantum physics, the existence of reality without human observation lacks originality. Each system possesses potential states that are not realized until the act of observation compels the system to select one of these states. Thus, reality is generated through the act of observation. The observer is what constructs reality through interaction with the external world. It is not the observer who tells the electron to appear on the right or the left. Rather, the interaction between the observer and the quantum system causes the electron to be found and observed on either the right or the left – randomly and by chance. In essence, the observer has an effect on the external world, the result of which is both the understanding of the event in the mind and the occurrence of the event in reality.

Young's double-slit experiment serves as a compelling illustration of the observer's role in the behavior of material particles. In this experiment, a beam of light is directed at a screen with two narrow slits. After passing through the slits, the light strikes a curtain behind, where its wave nature causes interference, resulting in a pattern of alternating dark and light bands. However, when the light is measured with a detector, it is observed as being absorbed in the form of particles (photons) (Feynman, 1965, pp. 1-8).

This suggests that the observer's influence on elementary particles (in this case, photons) causes them to exhibit particle-like behavior rather than wave-like behavior. From Heisenberg's perspective, the world is filled with potential elements that are actualized through observation (Stapp, 2011, p. 6). The universe is replete with objective tendencies known as potential, from which all natural events arise. The act of observation selects a real event from the myriad possibilities connected to that event. During observation, potential is transformed into action. The transition from potential to action – such as a photon adopting particle behavior – occurs as soon as an atomic particle interacts with measuring devices. For instance, in Young's double-slit experiment, an electron can exist in both particle and wave forms. However, upon observation, one of these states is determined. Particles are dispersed in wave-like patterns, and until the observer makes a choice, it remains uncertain which characteristic of the atom will manifest. According to Jordan, the observer compels the electron to select a specific location, thereby creating the outcome of the observation. In the absence of human observation, reality does not exist; it is only upon observation that reality is formed (Jammer, 1974, p. 161). Wheeler posits that just as events in the quantum realm depend on whether the observer sees them, the macroscopic world is similarly shaped by observers. Atoms become reality when they are observed (Wheeler, 1982, p. 383). Thus, the observer's role in creating the world and its components is a fundamental aspect of modern physics. Some physicists argue that the observer's role is relevant only in the realm of microscopic objects and not in macroscopic ones. They contend that the epistemological implications of subatomic physics cannot be generalized to all of physics (Jammer, 1974, p. 162). However, physicists such as Russell Targ and Harold Puthoff at Stanford University have claimed that displacement in macroscopic dimensions can also be verified through advanced magnetometer experiments (Targ and Puthoff, 1975, p.p. 602-607). Henry Stapp, a contemporary American physicist, asserts that quantum mechanics becomes more comprehensible through Heisenberg's notion of a world filled with potential elements that are actualized by observation (Stapp, 2011, p. 6). Stapp believes that the reduction of the wave function, which pertains to the material world, occurs through the observer's observation, which is linked to the mental realm. He argues that in the traditional interpretations of Bohr's quantum mechanics and Heisenberg's

framework, a sudden intervention in the mathematical description of the system is necessary to connect the mathematical representation of the physical state with human experiments. In this context, a human agent can intervene and freely choose one of the possible actions (Ibid., p. 22). Therefore, the role of the observer as an influential entity in events has been accepted by Copenhagen physicists, although the extent of this acceptance varies between the microscopic (subatomic) and macroscopic realms. In addition to the Copenhagen interpretation, David Bohm has also endeavored to clarify the role of the observer.

In classical physics, the observer's role is limited to observation and reporting. However, in quantum physics, the observer is intrinsically linked to the physical phenomenon, and their observation and measurement can induce changes in these phenomena. In this context, the observer's observation actualizes potential elements. Young's double-slit experiment can be employed to confirm the role of the observer in the movement of material particles.

At the beginning of the 20th century, renowned physicist Niels Bohr discussed the significance of the observing mind in quantum physics. According to Bohr, in quantum mechanics, unlike classical physics, a clear distinction cannot be made between the measuring device and the object being tested; thus, there exists a unity between the two. Bohr's principle of the indecomposability of quantum systems posits that quantum systems do not possess intrinsic properties independent of observation. Consequently, the quantum system and the studied object form an indivisible unit, and the properties attributed to the system belong to the entire system (Golshani, *ibid.*, p. 104). Quantum theory suggests that the world is an indivisible whole, where all components—including the observer and their measurement tools—are interconnected. This totality represents a layer of the hidden order of the universe. In this framework, the observer or measuring device is not separate from the observed object (Golshani, 2006, p. 205-211). In other words, reality does not exist in the absence of observation; it is observation that creates reality. We compel the electron to select a specific location, thereby producing the result of observation (Jammer, 1974, p. 161).

In the most extreme interpretations of the observer's role, figures such as Wigner and von Neumann argue that only an intelligent observer can bring

the world to a specific state. In this view, only intelligent observers create reality (Golshani, *ibid.*, p. 293). John Wheeler posits that events in the quantum world depend on whether an observer perceives them. In the macroscopic realm, the world is shaped by the observer. The act of observing induces changes in the external environment. The existence of atoms is contingent upon observation; their reality is established only when they are observed. Prior to observation, atoms may engage in chemical reactions with a degree of independence (Wheeler, 1982, p. 383).

Thus, the observer's role in creating the world is a philosophical aspect of this interpretation of quantum theory. In light of these physicists' efforts, the foundations of quantum physics reject the independent role of the observer as posited in classical physics. Here, the observer and the observed system are interconnected. The results of each observation are confined to the actual choices made by the observer. This has led to studies on telemetry, such as the effect of a human observer on the quantum phenomenon of radioactive decay.

Modern physics asserts that an observer not only influences a phenomenon but can also create different aspects of it. In fact, the observable and the observed are inseparable. Consequently, quantum physics regards the observer as part of the world, whose observation and measurement can change or even create a phenomenon. Therefore, in quantum physics, the observer is the true influencer. This contrasts with classical physics, where a clear separation exists between the mind and the object, and the observer merely describes external reality, with the existence and behavior of physical processes independent of observation (Golshani, 2006, p. 35-37). Heisenberg demonstrated that classical interpretations of phenomena, observation, and measurement are incomplete and require fundamental revisions. From Heisenberg's perspective, the science of nature is a product of our interaction with it. What we observe is not nature itself; rather, it is nature as interpreted by us. Heisenberg argued that the act of observation alters the probability function, selecting a real event from all possible events. During observation, potentiality transforms into actuality. The interpretation of occurrence pertains solely to observation, not to the state of affairs between two observations. The transition from potential to action occurs as soon as an atomic particle interacts with measuring devices, resulting in a diverse reality. According to Heisenberg, the universe is filled with unrealized

potentials that become actualized through measurements. He contended that natural science does not engage with nature itself but rather with nature as described and understood by humans (Heisenberg, 1959, p. 52-58).

5. Quantum Entanglement

Schrödinger first discovered the possibility of quantum entanglement, positing that the quantum state of a multi-particle system can be entangled. Quantum entanglement refers to the strong correlation between two or more particles in their physical characteristics, regardless of the distance separating them.

David Bohm was particularly interested in entanglement, which led to the proposal of Non-Locality within the Copenhagen interpretation. However, in contrast to the conventional interpretation of Copenhagen, Bohm sought to present a causal interpretation of quantum theory. He posited the existence of a hidden quantum field that, akin to Earth's gravitational field, permeates all of space-time. Unlike the gravitational field, however, the influence of this quantum field does not diminish with distance, providing a unified coverage of the entire universe.

The causal activity of this imperceptible field serves as the origin of hidden variables in quantum mechanics. According to Bohm, and contrary to the assertions of Heisenberg and Bohr, the principle of causality governs subatomic systems. Bohm aimed to reinforce the role of the physical observer by proposing the hidden quantum field theory, suggesting that the mind of the physical observer is analogous to the inner kinetic layer he proposed.

6. Bohmian Interpretation and the Explanation of Psychokinesis

To explain psychokinesis within the framework of modern physics, we can utilize the concept of the observer's position and the role of the mind. Both the Copenhagen and Bohmian interpretations highlight that the origin of human actions – whether normal or parapsychological – stems from mental processes. However, the notion of the observer's position has not been universally accepted; notable physicists like Einstein have rejected it. Einstein posited that the true state of a physical system exists objectively, independent

of any observation or measurement, and can be described using physical concepts. The aim of physical research is to understand this reality as it exists, which involves recognizing objects that are independent of the human mind (Golshani, 2006, p.199).

Schrödinger's cat experiment was designed to critique the role of the observer in the creation of objects. In this paradox, until the observer opens the box, the probability of the cat being alive or dead is 50%. However, the observer's action ultimately determines the cat's fate with certainty. The cat's life or death, according to this experiment, is also contingent upon the radioactivity of the uranium in the device (Schrödinger, 1983, p.159-167). Thus, both Einstein's and Schrödinger's principles suggest that the observer's position is not a universally accepted concept.

In contrast, David Bohm proposed that the universe functions as a hologram, where every part reflects the characteristics of the whole. Accepting the holographic theory fosters a belief in unity and completeness when investigating quantum phenomena. Bohm argued that analyzing individual parts without considering the totality derived from a hidden order is inadequate. He asserted that all components of the universe – including the observer and their measurement tools – are interconnected and form a unified whole (Bohm, 1992, p.6).

In Bohmian quantum interpretation, mind and matter are interwoven, existing within the totality of the universe's hidden movement. His holistic approach blurs the distinction between the observer and the observed (Bohm, 1985, vol.20, p.127-129). This perspective reinforces the theory of the observer's role in the common interpretation of quantum physics. While Einstein initially proposed the existence of hidden variables in the universe, Bohm expanded on this by accepting Non-Locality and introducing a pervasive quantum field as the hidden variable.

Bohm sought to bolster the role of the physical observer through his hidden quantum field theory. He argued that external objects and entities, situated in the non-hidden layer of the universe's order, possess original existence. In Bohm's framework, changes in the inner layers of reality manifest in the outer layer due to their interdependence. Given the unity of these layers and the connection between the mind and the inner level, any mental influence (such as Psychokinesis) can lead to changes in the outer

layer. Thus, the mind can effect transformations in the outer layer while adhering to the governing physical laws.

According to Bohm's theory, the human mind, as part of the inner level of existence, is connected to the inner layers of the universe. Consequently, human thoughts and imaginations reside within this inner level and are integral to it. By influencing this inner layer, an individual's ideas can alter the outer surface of reality. Importantly, the physical laws governing the outer layer remain intact; thus, Bohm's interpretation offers a framework for understanding how the mind can affect matter without contravening these laws. Bohm delineates two aspects of the world: the external and the internal. The entities and objects that appear in the external layer, within the realm of time and space, are reflections of the hidden order present in the inner layer. By considering the totality of both layers and the interconnectedness of the mind with the inner level, any mental influence can lead to observable changes in the outer layer. In this manner, the mind can transform the outer layer by engaging with the inner layer while remaining consistent with the physical laws that govern it.

7. Investigating the Possibility of Explaining Miracles by Physical Theories

God's prophets sometimes used miracles as signs of their prophecy, so that people will realize the truth of their prophet hood. These miracles cannot be replicated by non-prophets and cannot be explained solely by material laws. *Tahaddi* refers to the challenge posed by the prophets, rendering others incapable of replicating their miracles. A defining characteristic of miracles is that they cannot be repeated by ordinary individuals. Consequently, even if a physical mechanism for a miracle can be conceived, it does not reach a practical or actual stage.

Furthermore, the indeterminacy inherent in experimental sciences, along with the rejection and validation of numerous physical theories, prevents us from using these theories to explain miracles with certainty. The dismissal of classical physics laws at subatomic levels in the 20th century and the introduction of quantum physics exemplify this indeterminacy. In this section, we talk about the possibility of a physical explanation of some miracles

The Holy Quran describes the sleep of the Companions of the Cave with the following features:

1. "And they stayed in their cave for three hundred and nine years." (Kahf, 25)
2. "And when the sun rises, it is to the right of their cave, and when it sets, it is to the left." (Kahf, 17)
3. "If you saw them, you would run away from them and be filled with fear." (Kahf, 18)

One might argue that if a strong gravitational field is applied in a location, time would slow down, causing all objects (such as the sleeping individuals in the cave) to align with the direction of this field. In such an intense field, sunlight would also bend. However, creating a specific area with strong gravitational field on top of a mountain is not a simple task and may even be impossible. Moreover, the long sleep lasted approximately 300 years, during which time passed normally rather than slowing down. The statement made by the Companions of the Cave upon waking, "We stayed for a day or part of a day," is interpreted differently in Islamic philosophy, suggesting that their sleep refers to a state of existence detached from time.

Another point is that the vastness and limitless nature of miracles often make proposing a physical mechanism for them challenging. A prominent example of this is the parting of the sea by the staff of Prophet Moses (PBUH). The Holy Quran says: So when the two hosts saw each other, the companions of Musa cried out: 'they will surely reach us (and destroy us)!' He said: 'By no means; surely my Lord is with me: He will show me a way out.' Then We revealed to Musa: 'Strike the sea with your staff.' So it had cloven asunder, and each part was like a huge mound. There, we brought the others near, and We delivered Moses and all those who were with him. Then We drowned the rest. There is indeed a sign in that, but most of them do not have faith (Shoara, 61-68).

In the *Noor al-Saqlain Tafsir*, it is narrated that the Israelites requested Moses to open twelve separate paths in the water for their twelve clans, allowing each group to see the others crossing simultaneously (Al-Hawizi, 1412, vol. 4, p. 54). From a physical perspective, one proposed explanation is to envision waves that exist eternally, with the water level at the crest of the waves (Like a great mountain) and the sea bottom in the troughs. However,

in practice, the range of water waves always diminishes, making it impossible to create steady waves. Thus, it is difficult to conceive a physical mechanism for such a miracle.

Additionally, the limitations of some modern physics theories in explaining miracles are noteworthy, such as the miracle of transferring the throne of the Queen of Sheba to the presence of Prophet Solomon. This miracle is described in Surah Naml (verses 38-40):

He said: O eminent people! Which of you can bring to me her throne before they come to me in submission? One audacious among the jinn said: I will bring it to you before you rise from your place; and most surely I am strong and trustworthy for it. One who had the knowledge of the Book said: I will bring it to you in the twinkling of an eye. Then when he saw it settled beside him, he said: 'This is of the grace of my Lord that He may try me whether I am grateful or ungrateful; and whoever is grateful, he is grateful only for his own soul, and whoever is ungrateful, then surely my Lord is Self-sufficient, Honored.

One proposed explanation for this miracle involves the theory of special relativity. According to Einstein's equivalence relation of mass and energy ($E=mc^2$), the components of the throne could be separated and converted into energy, which would then travel from Yemen to Palestine in a fraction of a second before reconstituting as matter at Solomon's location. However, for this to occur, the parts of the throne must first be separated, converted into energy, and then transferred at the speed of light to Solomon's location, where they would reassemble. The time required for this process would exceed what was suggested by Asif bin Barkhia, Suleiman's heir. Another proposed explanation involves the concept of Quantum State Teleportation. In the subatomic realm, to create a complete version of an object, one must determine the states of its molecules, atoms, and electrons (quantum properties). However, according to Heisenberg's uncertainty principle, achieving this with the desired accuracy is not feasible. Consequently, the error renders this approach impractical, and it appears that the laws of quantum mechanics prohibit it. Nevertheless, a group led by Charles Bennett in 1993 proposed that the unknown quantum state of a particle could be transferred to another particle without the receiver gaining any information about the received state. Utilizing pairs of entangled particles could

potentially bypass existing limitations at the quantum level. (Bennett, G. et al., 1993, Lett.70)

According to this quantum method, it is conceivable that the particles of the Queen's throne were first disintegrated, their quantum coordinates sent to the region of Sham, and then new particles with identical quantum coordinates reassembled in Solomon's domain to form a throne identical to that of Bilqis. However, two significant issues arise: 1. Quantum transference requires a source to produce entangled particles, which is absent in this scenario, thus precluding the use of transference in this event. 2. This process results in a three-dimensional copy of the object rather than the transfer of the object itself; it is merely a replica. Therefore, employing the concept of quantum transfer to explain this miracle does not appear to be a valid approach.

8. Comparing the Origin of Psychokinesis in Mulla Sadra's Philosophy and Bohmian Quantum Physics

In Mulla Sadra's philosophy, the strong soul of a human being serves as an active cause, capable not only of controlling the body but also of influencing other beings and external objects. This ability to affect objects and physically move them is rooted in the powerful and compelling imaginations of humans. In any endeavor, there are two opposing actions: action or omission and human imagination can favor one over the other.

In quantum physics—specifically in both the Copenhagen and Bohmian interpretations—the concept of the observer's position and the role of the mind are utilized to explain remoteness. The human observer's mind forms a unified whole with natural systems, and this observation has a tangible effect on matter. In Bohmian quantum physics, the human mind simultaneously interacts with the inner aspects of the universe (the layer of hidden order) and influences the outer layers without violating physical laws. By considering the observer's role and the entanglement of the observer's mind with the internal kinetic level of phenomena (as posited in Bohm's quantum theory), the possibility of psychokinesis emerges. Bohm's model emphasizes causality and the unity of the world by accepting the concept of Non-Locality, which can elucidate the Non-Local and rapid

effects of the soul's light on matter, such as the influence of the ego in the manifestation of narcissism.

Based on the principle of Non-Locality, Bohm sought to articulate the relationship between mind and matter. In this context, the effects of Bohm's quantum field are independent of increasing or decreasing distances. His theory serves as a conceptual framework, albeit without providing clear details. However, in some of Bohm's positions, the assumption of a hidden order takes on a material aspect, which cannot be equated with the philosophical notion of a singular ego. To avoid Platonic dualism, Bohm likened his theory to Aristotle's (Bohm, 1980, p. 12). Although Aristotle's explanation of the duality of soul and body differs significantly from that of dualists like Plato, ambiguity arises from Aristotle's lack of discussion regarding the relationship between the abstract soul and the material body. This ambiguity also permeates Bohm's theories; while he speaks of mutual participation as a means of communication between mind and matter, the question remains: how can there be a partnership between two levels, one abstract and the other material, that can align with each other? This issue remains unresolved in Bohm's interpretation unless we assume that Bohm's mind is entirely material and consider his proposed quantum field as another realm of matter.

Bohm believes that mind and matter are abstracted from a single whole (Bohm, 1980, p. 68), perhaps believing this to be the basis for their alignment. However, this perspective is flawed, as one is material while the other is immaterial. But Bohm's comprehensive view and his attempt to establish a single origin for the mind and brain, negating the real duality between them, merit attention.

In Mulla Sadra's philosophy, existence is regarded as a singular truth, and the unity of the universe is accepted based on the system of manifestation. According to Allah, the affairs and manifestations of truth are His manifestations. What is termed the cause is the original, while the effect is considered one of His affairs. In explaining the causality of Tashauni, he views the origin of external multiplicities as a single matter, referring to it as expanded existence. The external multiplicities possess a contingent existence, while true existence is specific to *Wajib Ta'ala*. The cause is the principle, and every effect is a manifestation of His affairs.

9. Conclusion

Just as in Mulla Sadra's philosophy, the imagination of the self can bring about changes in the human body and the external world, in Bohm's view, the human mind generates changes in the outer layer of reality. Bohm perceives the mental aspect of all objects as interconnected and considers changes in the inner and mental layers of the world to be the cause of external changes.

In Mulla Sadra's theory of causality, mind, matter, and the entirety of existence share the same origin and are manifestations of an authentic being. Mulla Sadra asserts that, according to the system of manifestation and majesty, the affairs and manifestations of truth, as well as the occasions of His manifestations, constitute the totality of the one world. Although Bohm acknowledges that consciousness and matter arise from the same source, he characterizes this origin as the totality of the unknown and uncharted movement of the world. The vagueness surrounding the origin of this movement presents a limitation in Bohm's model.

Another important point is that, in our analysis of psychokinesis, we utilized the concept of quantum entanglement, which is recognized in both the Copenhagen and Bohmian interpretations of quantum mechanics. Initially proposed in the context of photons or spin states, this phenomenon was later demonstrated in macroscopic experiments that confirmed Bell's theorem (e.g., A. Aspect et al., 1981, *Lett.* 47). Additionally, quantum teleportation experiments—which take place over macroscopic distances—are fundamentally based on quantum entanglement (e.g.: Bennett, G. et al., 1993, *Lett.*70)

References

- Aspec, A. et al. (1981). Experimental Tests of Realistic Local Theories via Bell's Theorem, *Phys. Rev. Lett.* 47, 460.
- Bennett, C. H., Brassard, G., Crepeau, C., Jozsa, R., Peres, A. and Wootters, W.K. (1993). Teleporting an unknown quantum state via dual classical and Einstein-Podolsky-Rosen channels, *Phys. Rev.* 70 (13), 1895-1899.
- Bohm, D. (1985). Hidden variables and the Implicate Order, *Zygon journal of Religion and Science*, 20 (2), 111-124.
- Bohm, D. (1992). *Thought as a system*, first published by Routledge, London and New York,
- Bohm, D. (1980) *Wholeness and the Implicate Order*, first published, London and New York, in Routledge Classics.
- Feynman, R. (1965) *The Character of Physical Law*, The MIT Press, Cambridge.
- Golshani, M., (2006) *An Analysis of the Philosophical Views of Contemporary Physicists*, 4th Edition, Tehran: Research Institute of Human Sciences and Cultural Studies.
- Heisenberg, W. (1959). *Planck's Quantum Theory and the Philosophical Problems of atomic Physics*, p. 52-58.
- Jammer, MM. (1974), *The Philosophy of Quantum Mechanics*, Wiley-Interscience.
- Javadi Amoli, A. (1997), *Raheeq Makhtoum*, first edition, Qom: Israa.
- Juma't al-Arosi al-Hawzi, A. (1991), *Tafsir Noor al-Saqlain*, Qom: Dar al-Kitab al-Alamiya Ismailian.
- Mulla Sadra, (2008), *Al-Asfar al-Araba*, Beirut, Daro Ehya al-Trath al-Arabi.
- Mulla Sadra, (1988), *Description of Usul Kafi*, corrected by Mohammad Khajawi, first edition, Tehran: Institute of Cultural Studies and Research.
- Mulla Sadra (2014), *Mafatih al-Ghaib*, translated to Persian by Mohammad Khajawi, first edition, Tehran: Moli Publications.
- Penrose, R. (1989), *Shadows of the Mind: A Search for the Missing Science of Consciousness*, Oxford University Press.
- Rhine, J. B, (1972), A brief introduction to parapsychology, *Research Journal of Philosophy and Social Sciences*, p.4-9.
- Schrodinger, E. (1983), *The Present Situation in Quantum Mechanics*, trans. John. D. Trimmer, Quantum Theory and Measurement, J. A, Wheeler and W. H. Zurek (eds), New Jersey: Princeton University.
- Stapp, H. (2011), *Mindful Universe: Quantum Mechanics and the Participating Observer*, 2nd Ed, Springer.

A Comparative investigation of the Origin of Psychokinesis ...

Targ, R. and Puthoff, H. (1975) "Information transfer under conditions of sensory shielding, *Nature*, 251, 602-607.

The Holy Quran (1999), calligraphy by Othman Taha, Paya Printing House, Tehran.

Wheeler, J. (1982), *Bohr, Einstein, and the Strange Lesson of the Quantum*, Mind and Nature, Richard Elvee (ed), San Francisco, Harper & Row.

Persian-speaking poets of the past as contemporary celebrities?

Sara Rahmani *

Assistenzprofessorin an der Universität Teheran, Deutsche Sprache und Literatur

Received: 22.02.2025; Accepted: 19.05.2025

Abstract

The existence of celebrities throughout different periods is primarily interesting in itself, but also somewhat misleading – especially when this perspective is applied to celebrities or the notion of celebrity in the past. This often means we deal with famous figures of our own time while forgetting or even deliberately ignoring those of earlier times. When we attempt to engage with these past celebrities – whether poets or other notable figures from previous eras – our perspective is inevitably non-simultaneous and diachronic. This lack of synchronism introduces various problems, such as how to view these personalities, especially given the limited historical information available, and whether they can be considered celebrities by today’s standards. The problem becomes more complex when one considers that these so-called poet-celebrities, especially Persian-speaking ones, remain alive in the cultural memory of the people. Yet they can no longer attain the status of modern celebrities – partly because their fame does not involve contemporary factors such as media interaction or industry visibility, and is instead reflected in symbolic acts (e.g., people taking photographs at their graves). This article aims to clarify the relationship between Persian-speaking poets of the past and the present-day Iranian sense of nostalgia and their possible celebrity status. Using a bottom-up or inductive approach, it explores the nature of this relationship in light of today’s celebrity culture, questioning whether this is a general phenomenon or more specific to a so-called poetic population, and identifying other possible characteristics that define this process. The results point to a broader idolatry of Iranian poets.

Keywords: Persian poets, Poet people, Poetic thinking, Nostalgia, (Poet) Celebrities.

* <https://orcid.org/0000-0003-2302-0285>

E-Mail: sara.rahmani@ut.ac.ir

How to Cite this Article:

Rahmani, S. (2025). Persischsprachige Dichter_innen der Vergangenheit als gegenwärtige Celebritys? [Persian-speaking poets of the past as contemporary celebrities?]. *Spektrum Iran*, 38(1), 171-187.
<https://doi.org/10.22034/spektrum.2025.504769.1023>



مقاله مروری

شاعران فارسی‌زبان گذشته، همچون سلبریتی‌های معاصر؟

سارا رحمانی

استادیار زبان و ادبیات آلمانی دانشگاه تهران

دریافت: ۲۰۲۵/۰۲/۲۲؛ پذیرش: ۲۰۲۵/۰۵/۱۹

چکیده:

وجود سلبریتی‌ها در دوره‌های مختلف تاریخی، در وهله‌ی نخست، خود به تنهایی جالب‌توجه است، اما از سوی دیگر، می‌تواند همراه‌کننده نیز باشد—به‌ویژه هنگامی که این دیدگاه بر سلبریتی‌ها یا مفهوم سلبریتی در گذشته اعمال می‌شود. این امر اغلب به آن می‌انجامد که تنها با چهره‌های مشهور زمانه‌ی خود سروکار داریم و چهره‌های مشهور ادوار پیشین را از یاد می‌بریم یا حتی عمداً نادیده می‌گیریم. وقتی می‌کوشیم با این چهره‌های مشهور گذشته—چه شاعران و چه دیگر افراد شاخص—درگیر شویم، نگاه ما به‌ناچار ناهم‌زمان و در بستر زمان است. این فقدان هم‌زمانی مسائل مختلفی را پدید می‌آورد، از جمله اینکه چگونه باید به این شخصیت‌ها نگریست—به‌ویژه با در نظر گرفتن کمبود اطلاعات تاریخی درباره‌شان—و اینکه آیا می‌توان آنان را بر پایه‌ی معیارهای امروزی، سلبریتی به شمار آورد یا خیر. این مسئله زمانی پیچیده‌تر می‌شود که در نظر بگیریم این شاعران به‌اصطلاح سلبریتی، به‌ویژه شاعران فارسی‌زبان، همچنان در حافظه‌ی فرهنگی مردم زنده‌اند؛ اما دیگر قادر به دستیابی به جایگاه سلبریتی‌های مدرن نیستند—تا حدی به این دلیل که شهرت آنان وابسته به تعاملات رسانه‌ای یا حضور در صنایع فرهنگی نیست، بلکه بیشتر در کنش‌های نمادین بازتاب یافته است (برای نمونه، عکس‌گرفتن مردم بر سر مزارشان). این مقاله در پی آن است که رابطه‌ی میان شاعران فارسی‌زبان گذشته با حس نوستالژیک معاصر ایرانی و امکان سلبریتی‌بودن آنان را روشن کند. مقاله با رویکردی استقرایی و از پایین به بالا، ماهیت این رابطه را در پرتو فرهنگ سلبریتی امروز بررسی می‌کند و می‌پرسد که آیا این پدیده‌ای عمومی است یا خاص آنچه می‌توان «جمعیت شاعرانه» نامید؛ و اینکه چه ویژگی‌های دیگری این فرایند را تعریف می‌کنند. نتایج به نوعی بت‌وارگی گسترده نسبت به شاعران ایرانی اشاره دارد.

واژگان کلیدی: شاعران فارسی‌زبان؛ مردم شاعر؛ تفکر شاعرانه؛ نوستالژی؛ سلبریتی (شاعر).

Rezensionsartikel

Persischsprachige Dichter_innen der Vergangenheit als gegenwärtige Celebritys?

Sara Rahmani*

Assistenzprofessorin an der Universität Teheran, Deutsche Sprache und Literatur

Empfangen: 22.02.2025; Akzeptiert: 19.05.2025

Zusammenfassung:

Die Existenz von Celebritys in verschiedenen Zeiten ist zunächst an sich interessant, erweist sich aber in zweiter Linie als etwas irreführend – insbesondere dann, wenn dieser Blick auf die Berühmtheiten bzw. das Celebrity-Wesen der Vergangenheit gerichtet ist. Oftmals setzen wir uns mit bekannten Persönlichkeiten der Gegenwart auseinander, indem wir jene der Vergangenheit vergessen oder womöglich bewusst außer Acht lassen. Wenn wir jedoch vergangene Berühmtheiten – etwa Dichter_innen oder andere Persönlichkeiten früherer Zeiten – in den Blick nehmen wollen, bleibt unsere Perspektive asynchron und diachron. Diese Ungleichzeitigkeit bringt verschiedene Probleme mit sich: etwa die Frage, wie man diese Persönlichkeiten angesichts der im Laufe der Geschichte oft spärlichen Informationen überhaupt betrachten soll, und ob man sie mit heutigen Celebritys vergleichen darf. Das Problem verschärft sich, wenn man bedenkt, dass diese sogenannten, insbesondere persischsprachigen Dichter-Celebritys nach wie vor im kollektiven Gedächtnis des Volkes lebendig sind und heute einen gewissen Celebrity-Status genießen (etwa weil Menschen häufig versuchen, an ihren Gräbern Fotos zu machen) – obwohl sie jenseits ihres Ruhmes kaum von heutigen Faktoren wie Medienpräsenz oder Industrie beeinflusst waren oder sind. Ziel dieses Beitrags ist es, das Verhältnis der vergangenen persischsprachigen Dichter:innen zu unserer Zeit sowie die Vergangenheitssehnsucht heutiger Iraner:innen zu untersuchen und deren mögliche Celebrität zu klären. Darüber hinaus wird versucht, mithilfe eines induktiven, "bottom-up" Vorgehens die Fragen nach ihrem Wesen und ihrem Verhältnis zur heutigen Celebrity-Industrie deutlicher zu erfassen – mit dem Ziel herauszufinden, ob es sich dabei um ein allgemeines Phänomen oder eher um ein spezifisches Merkmal eines sogenannten Dichtervolkes handelt.

Schlüsselwörter: Persische Dichter, Dichtervolk, Dichterdenken, Vergangenheitssehnsucht, (Dichter-) Celebritys.

* <https://orcid.org/0000-0003-2302-0285>

E-Mail: sara.rahmani@ut.ac.ir

So zitieren Sie diesen Artikel:

Saeedi, M. (2025). Persischsprachige Dichter_innen der Vergangenheit als gegenwärtige Celebritys? *Spektrum Iran*, 38(1), 171-187. <https://doi.org/10.22034/spektrum.2025.504769.1023>



1. Einleitung

Ob innerhalb der Literatur oder wohl in einem größeren aber relevanten Rahmen sind die *Celebritys* nicht nur in unserer Gegenwart präsent, sondern sie existierten auch zu den früheren Zeiten und freilich auch in verschiedenen Orten, was die Auseinandersetzung mit ihnen tatsächlich erschweren mag. Der Punkt wird noch komplizierter, wenn wir darauf achten, dass hierbei nicht die Literaturberühmtheiten der älteren Zeiten aus der vergangenen Perspektive gemeint sind, sondern eher solche Personen in einem unsimultanen Verhältnis und für unsere heutige Zeit. Dieses Phänomen sei allerdings bei einigen Völkern ungleichzeitig und sekundär erschienen bzw. es sei unterschiedlichen, eher verspäteten *Celebrity*-Erscheinungen zuzurechnen, weil man hierbei nämlich von einer *Post-Präsenz-Erscheinung*, einer nach dem Tod dieser Berühmtheiten, sprechen darf. Dies dürfte in allen Forschungsbereichen, soweit man einfach nachschaut, verschwiegen geblieben sein, der mangelnde Ausdruck ähnlicher Begriffe und/oder Fälle wäre der Grund dafür. Beispielsweise kann man die einseitige Beziehung der persischsprachigen Adressat:innen zu ihren glamourösen, meist weltberühmten Dichter:innen der Vergangenheit prinzipiell als solche zählen. Denn die betreffenden Anhänger:innen loben die Werke, etwa Gedichte der früheren Poet:innen ihres Landes äußerst viel, sodass sie die kritische Dimension fast außer Acht lassen oder so etwas nie bei einem lebendigen Dichter machen würden, d.h. haargenaue Beobachtung und Kritik der betreffenden Verse. Auch regelmäßige Grabbesuche der genannten Dichter:innen bzw. Fotografieren (Selbstfotos) mit ihren Grabdenkmälern ist ein weiteres Zeichen dafür. Wenn wir also die fundamentale literarisch-poetische *Celebrity-Erscheinung* mit Elementen wie die *Celebrity*s, ihre Fans, Medien und die Industrie, die dahinter steckt (vgl. Douglas & McDonnell 2019: 2), noch näher betrachten, kommen wir zu dem Schluss, dass das Ganze in einem allzu konformen Verhältnis steht, sodass es wohl doch zuvor gedacht oder geplant ist. Nun fragt es sich zunächst, weil man ja diesbezüglich kaum weitere Parallelitäten findet, warum das Volk ein solches Verhalten bzw. Verhältnis bezüglich ihrer Vergangenheit und der Sehnsucht nach ihr zeigt oder sind es nur Dichter:innen, die da ausgenommen bzw. bevorzugt werden (auch beispielsweise auch Autor:innen im Allgemeinen)? Falls dies sich nur selten auf weitere Bereiche ausbreitet (z.B. auf normale Autor:innen, die lange Zeit

danach entstanden sind und niemals den Ruhm der bekannten Dichter:innen erworben haben), sehen wir unsere primäre Annahme, dass die früheren persischen Dichter:innen zwar als verstorbene aber immerhin als heutige Celebritys anzusehen sind und das Volk sich als Dichtervolk erweist, bestätigt. Aber gerade dadurch, dass das Wesen der Celebritys darin besteht, gleichzeitig, d.h. zu ihren Lebzeiten, von ihren Zeitgenossen gelobt und verfolgt zu werden und sich einen beneidenswerten Ruhm zu gönnen, bekommen wir ein weiteres Problem. D.h., sekundär fragt man, was passiert aber, wenn man ihnen dieses Lob erst viele Jahre bzw. Jahrhunderte später preist und zählt auch dieses Phänomen zur Celebrity-Kultur? Um dieser Dualität auf der Zeitebene nachzugehen, kann man zunächst eine konventionelle Abgrenzung zwischen der gegenwärtig gelobten sowie der Vergangenheit betreffenden Celebritys machen. Mit anderen Worten, hierbei ist von einem gleichzeitigen und ungleichzeitigen Lobpreisen bzw. einer solchen Präsenz der Bezugspersonen die Rede. Dies wurde aber beispielsweise bei den vergleichbaren Völkern nicht mitgerechnet, d.h. selbst hier haben wir unterschiedliche Konzepte und Hintergründe. Nehmen wir vorerst an, dass beide sich in dieselbe Richtung bewegen, auch wenn das anwesende Publikum beim Letzteren fehlt. Auf jeden Fall sieht man, dass dies nicht überall, d.h. nicht bei allen Völkern, sondern nur in einigen Bereichen der Fall wäre und aus diesem Grund sollte man eine Person oder Gruppe aus der Vergangenheit bis zu unserer Zeit anscheinend noch abgöttisch lieben, loben und seinen Grab aus touristisch-enthusiastischen Zwecken besuchen. Taucht dieses Phänomen unter diversen Völkern auf, kann es unterschiedliche Gründe haben. Aber soweit der Fall sich nur unter den Persischsprechenden zeigt, kann man von einer dichterischen Tendenz des Volkes als *Dichtervolk* ausgehen, was als Grundannahme bzw. Hypothese dieser Forschung gedacht wird (Persisch ist die Sprache der Poet:innen und kann daher andere Verhältnisse der Dichter:innen zur Sprache und Kultur hervorrufen, was bei den restlichen vergleichbaren Völkern kaum der Fall wäre, weshalb ja auch dieses Volk von den restlichen Völkern abgegrenzt wurde).

Auf der anderen Seite besteht die Möglichkeit darin, diese typisch persische Tendenz mit dem Verhalten anderer Völker, die sich ebenso als Volk der Dichter (und Denker usw.) nennen, zu vergleichen. Was uns primär auffällt, ist der unterschiedliche Typus, der sich bei dem einen oder anderen

Volk (etwa dem deutschen vs. persischen Volk) herauskristallisiert und bei keinem anderen vergleichbaren Volk auf der einen Seite (im Vergleich zum Deutschen) auftreten mag. Daher wird es also tertiär unsere Aufgabe bzw. unser Ziel sein, im Laufe dieses Beitrags die Nennung anderer und Selbstbenennung als *Dichtervolk* zu prüfen, um dann feststellen zu können, ob dies ein Maßstab für die weiteren Verhältnisse zwischen dem Volk und dessen Dichter:innen sowie unermessliches Lobpreisen derer sein kann. Die Notwendigkeit solcher Schriften sei darin zu sehen, die typischen, missachteten Völkermentalitäten zu erkennen, um auf dessen typische Verhaltensmuster anzudeuten und anhand derer situationsgebunden zu handeln. In diesem Beitrag wird darauf abgezielt, diese und weitere relevante Themen zu beleuchten, um das Problem der ungleichzeitigen Celebritys zu lösen. Erwähnenswert ist, dass die Forschungsmethode dieser Bibliotheksrecherche primär induktiv mit deskriptiv-analytischen Zügen ist. Auch die Aufbau der Arbeit ist so konzipiert, dass die Leserschaft zunächst, d.h. im zweiten Kapitel über *das Wesen der Celebritys und Arten ihrer Berühmtheit* informiert wird und im dritten Teil über die *Celebritys im Literaturbereich* etwas mitbekommt (letzteres jeweils mit Unterkategorien wie Zeit, Ort und weiteren möglichen Faktoren für die Bestimmung der literaturbezogenen Celebritys). Das vierte Teil, d.h. die Schlussbemerkung wird anschließend das ganze Thema ins neue Licht setzen.

Was den Forschungsstand dieses Beitrags betrifft, gibt es bis auf einen weiteren, persischsprachigen Artikel von der Autorin dieser Zeilen, nämlich „Widerspiegelung der Kultur des Ruhms auf dem Buchmarkt“ (Tagungsbeitrag, 2024), der nur provisorisch auf dieses Thema hingewiesen hat, keine weiteren Quellen oder gar Hinweise auf das betreffende Thema. Der Grund dafür könnte die Neuheit des Themas aus diverser Perspektive sein. Weitere, sekundäre Quellen wie Bohr (2013), Douglas & McDonnell (2019) und Schindler (2021), die der Reihe nach Themen wie Kreativität, Celebrity-Geschichte sowie künstlerische Ebene dieser Kultur auskundschaften, haben so gut wie keine bzw. (im besten Fall) nur indirekte Relevanz zum Thema dieser Schrift und sind daher als Quellen zweiten Grades zu betrachten.

2. Vom Wesen der Celebritys und Arten ihrer Berühmtheit

Die spezifische Kultur (auch als Lebensform), die sich in den letzten Jahrzehnten unaufhörlich bzw. immens verbreitet hat und nicht zu bremsen zu sein scheint, hat gewisse Merkmale, die in fast allen Ländern – wenn nicht gleiche, dann zumindest – ähnliche Widerspiegelungen findet. Diese sogenannte Kultur unserer Gegenwart, die als *Celebrity-Kultur* getauft wurde (vgl. Lawrence 2009), hat markante Zeichen wie prunkvolles Leben der Celebritys, permanentes Sich-vor-dem-Kamera-Stellen bzw. ständige trans-/nationale Informierung über die Celebritys entweder durch sie selbst und/oder seitens der Medien. In diesem Sinne merkt man, dass es nicht nur die Person der Celebrity das alles vorprogrammiert, sondern das Ganze eigentlich ein kollektives Spiel ist, um diese oder weitere vergleichbare Personen an die Front zu stellen und schließlich dadurch zu Geld zu kommen. Also wird uns durch das Acht geben auf die bekannten vier Säulen der Celebrity-Kultur, nämlich Celebritys selbst, ihre Anhänger:innen, Medien und v.a. die Industrie der Celebrity-Herstellung (vgl. Douglas & McDonnell 2019: 2), klar, dass es sich hierbei um ein kompliziertes und mehrschichtiges Spiel handelt.

Wie kommt man aber in dieser schauspielerischen Umgebung zum wahren Wesen der Celebritys? Um diesen Punkt zu erreichen, brauchen wir zurück in die Geschichte zu gehen, die primären Verhältnisse zu entdecken, sie mit den jetzigen zu vergleichen und uns darüber nachzudenken. Bereits seit der Entstehung dieser Kultur als eine glamouröse Form des menschlichen Lebens im 19. Jh., was selbst als Aufstand gegen Verflachung und Demokratisierung der damaligen Lebensverhältnisse galt, sehen wir uns mit einer zunehmend wachsenden, präkeren Lebensform, nämlich mit dem Aufstieg der Celebrity-Schicht, konfrontiert. Was diese neue Schicht, die hinsichtlich des Prunks zwischen Adel und Bürgertum zu verorten war bzw. heute den (früheren) Adel weit hinter sich gebracht hat, ausmacht, ist nun die Lust an der Selbstdarstellung, vielmehr körperlich.

Die Frage nach dem Wesen der Celebritys führt uns zum einen zu einer langsam oder meist rasch berühmt gewordenen Persönlichkeit (Berühmtheit) namens Celebrity und zum anderen zu deren in der Öffentlichkeit tragender Maske, die i.d.R. mit ihr nicht identisch ist (vgl. etwa Schindler 2021: 21-23). D.h., die Selbst- und Fremdbilder, die man von diesen Personen erhält, sind äußerst unterschiedlich und unreal. Nichtsdestoweniger frage man sich nach

wie vor nach der Washeit dieses dualen Wesens. Gerade die Geschwindigkeit des Berühmtwerdens ist ein wichtiges Merkmal zur Bezeichnung und Spezifizierung dieser Personen zur ersten oder zweiten Gruppe, nämlich *Celebrity*s als berühmte Personen vs. *Mikrocelebrity*s als Produkte unserer Zeit und die eines schnelllebigen und kurzzeitigen Verfahrens. Demgegenüber muss man noch tertiär von *Pseudo-Celebrity*s sprechen können (Rahmani 2024: 2, 8, 12), deren Ruhm allerdings kaum von Dauer sein wird. Nehmen wir an, dass es sich hier um die erste von den drei genannten Gruppen handelt. Die Frage nach dem Wesen der *Celebrity*s betrifft dann die Berühmtheiten, die zeit ihres Lebens gewollt oder ungewollt vor dem Kamera gestellt werden und dazu noch allgemeine Kenntnisse über sie und ihr(e) Privatleben mitgeteilt werden. Diese können von professionellen und fachbezogenen Nachrichten bis hin zu Klatsch und Tratsch variieren. Hauptsache ist, dass die betreffende Person von Anbeginn ihres Berühmtwerdens nirgends Zuflucht nehmen kann und all die Neuigkeiten ihres Lebens (eher gewollt) Zugang zur Öffentlichkeit finden. Das maskierte Wesen einer solchen Person bedarf einer etwas tieferen Analyse, nämlich die der eigenen (wahren) Existenz und die der Maske. Wenn diese Existenz mit deren Maske nicht im Einklang steht, haben wir es mit keinem anonymen (vgl. etwa Merck 2020: 189f.), dafür aber mit einem bi- oder eher polyfunktionalen Charakter zu tun. Diese mehrfachen Persönlichkeitszüge (sprich: diverse, zu tragende Masken) dienen dazu, dass die betreffende *Celebrity* von den Augen anderer immer frisch und aktualisiert bleibt und niemals langweilig oder vorhersehbar wird, wengleich die tatsächliche Existenz, die den Menschen verborgen ist, vom Gegenteil zeugen mag.

Seltener gibt/gab es v.a. aber auch in der Vergangenheit (frühere Gegenwart), in der Zeit vor dem Aufbruch der sozialen Medien und diversen Apps, identische Fälle, bei denen es kaum um irgendwelche Maske(n) ging, sondern solche Personen hatten einen verdienten Ruhm, versuchten aber die Einzelheiten ihres Lebens vor der Öffentlichkeit geheim zu halten. Dadurch kam es sehr oft zu Streitereien mit den Paparazzi und ähnlichen Personen bzw. Institutionen, man vergleiche etwa z.T. den Fall Prinzessin Diana, die zusammen mit dem Geliebten den Paparazzi entgehen wollte (vgl. Cashmore 2006: V-VI). In der späteren Zeit haben sich *Celebrity*s und Medien zu einem Verständnis gekommen, wonach sie die Nachrichten über das Leben dieser Berühmtheiten in einer dualen Kooperation veröffentlichen sollten. Auf diese

Weise werden die Celebritys wiederum Schöpfer:innen ihres Wesens, indem sie sich selbst durch die neuen Berichte über sich (ob von sich selbst gepostet oder dank Medien verbreitet) jeden Tag neu konstruieren und nach Cassirer (vgl. zit. nach Bohr 2013: 195) die Eigenschaften von *animal symbolicum* und dann *animal sociale* zeigen, um zum einen überleben zu können und zum anderen die Welt mit ihren neuen Nachrichten über sich selbst zu füttern, was für sie und die betreffenden Medien geldbringend ist. Diese neuen Nachrichten können sowohl fachbezogen als auch über ihre politische, soziokulturelle oder gar geschlechterbezogene Orientierung oder vielmehr über ihre pauschalen Quasi-Geheimnisse oder gar Beauty-Secrets sein (vgl. dazu Merck 2020: 190-194), die da viral gehen bzw. massiv zum Einsatz gebracht werden, um die Adressat:innen auszunutzen und gleichzeitig die gemeinten Celebritys sozusagen zu historisieren.

Über die Arten des Berühmtwerdens und -bleibens, mit denen die Celebritys sich zur Schau stellen, gelangt man vorläufig zu einem dreistufigen Schema. Gemeint sind also die drei Arten vom Ruhm, nämlich kurzlebiger, langjähriger und ewiger Ruhm (vgl. Rahmani 2024: 5), die graduell (in Richtung dritte) angestrebt werden. D.h., Celebritys versuchen i.d.R. von erster zur letzten Stufe zu gelangen. Weil der erstere kaum von Dauer ist und schnell bzw. sogar zu Lebzeiten der Person in Vergessenheit gerät, der zweite zwar eine Weile dauert, jedoch nach einigen Jahren wiederum verblasst wird, der dritte aber so gut wie nie aus dem kollektiven Gedächtnis gelöscht wird. Neben dieser dreifachen Gliederung des Berühmtseins kann man noch von der dualen Art der Celebrity sprechen:

die löbliche, verdienstvolle „Celebrität“ [Ruhm von der kurzlebigen Berühmtheit], die aus reiner Begeisterung für die Kunst [oder Literatur usw.] zu erreichen versucht werde, und die „Begierde nach Celebrity“, die „im eigentlichen Verstande nichts ist, als eine Geburt der Eitelkeit, der Eigenliebe, der Selbstzufriedenheit“ (Watelet, zit. nach Schindler 2021: 30).

3. Celebritys im Literaturbereich

Seit Jahrhunderten oder gar Jahrtausenden sind uns gewisse Schriftsteller:innen einiger literarischer Meisterwerke so interessant, dass wir doch mehr über sie wissen wollten bzw. immer noch wollen. Diese

Literatursonderlinge, die – wenn gegenwärtig – im Falle des (oft ständigen) Austauschs mit den Adressat:innen in mancherlei Hinsicht auch *Celebritys* genannt werden dürfen, lassen uns jedoch einiges zu wünschen übrig. D.h., während sie in unserer Gegenwart in einigen Medien und Apps wie Instagram präsent sind, erfährt man nicht vieles über sie selbst, sondern eher über ihre neuesten Werke oder die zu werdenden Werke (vgl. Douglas & McDonnell 2019: 178-183). Auch in der Vergangenheit waren die Verhältnisse nicht besser, eher schwieriger. Ein:e musterhafte:r Autor:in hatte zumindest in der Zeit vor der Verbreitung der Massenmedien jahrelang gebraucht, um berühmt und überall im Land (geschweige denn jenseits dessen) anerkannt zu werden; v.a. im Iran oder in den Regionen, wo der maschinelle Druck viel später zum Einsatz gebracht wurde. Auf diese Weise hatten bzw. haben wir es im Literaturbereich nicht nur bezüglich der Geschwindigkeit, sondern auch hinsichtlich des Daseins und der Lebensweise mit ganz anderen *Celebritys* (wenn man dieses Wort auch hier zulässt) zu tun. Zumal diese kaum gesichtet wurden oder nur selten zur Verfügung ihrer Adressat:innen stehen konnten. Also gab es zwischen den damaligen *Celebritys* oder Berühmtheiten und deren Anhänger:innen kaum einen solchen vergleichbaren Kontakt wie die heutigen (vgl. etwa Cashmore 2006; Merck 2020). Daher spielte für damalige Zeit diese Autor:in-Adressat:innen-Beziehung so gut wie keine Rolle. Man meint etwa, die Autor:innen konnten vieles schreiben und erst später den abgöttischen Grad durch den Verkauf ihrer Exemplare erwerben, aber wiederum in einer indirekten und eher schriftlichen Beziehung zur Leserschaft. Daher spielte es (bis auf ein möglicherweise verspätetes Verhältnis zwischen dem:der Autor:in und der Leserschaft) keine allzu große Rolle, ob diese zum Rang der *Celebritys* erhobenen Autor:innen in der damaligen Zeit oder weit vor oder nach dieser Zeit gelebt haben. Hauptsache ist der gute Verkauf ihrer Werke; im Iran sollte dies aufgrund der sogenannten *kalten Kultur* bzw. eines solchen *Gedächtnisses* (vgl. Assmann 2017), die/das extrem lange Zeit herrschte und von der Überwindung einer weiteren Literaturepoche kaum betroffen war, viel mehr der Fall gewesen sein. Insofern ist das iranische Volk ein Dichtervolk und hatte bzw. hat (immer noch) i.d.R. eine solche Denkweise, die nicht selten mit Sehnsucht nach der Vergangenheit, welche die schöne vergangene Zeit und durch Literatur bzw. Poesie quasi deren Erlangen verheißt, gedeutet werden mochte/mag.

3.1. Zeit als wesentlicher Faktor für die Bestimmung der literaturbezogenen Celebrity

3.1.1. Un-/Gleichzeitigkeit ihrer Präsenz als Faktor der Nennung von Celebrity

Bezüglich der Zeit als immanenter Bestandteil für die Wesensbestimmung vieler Kategorien bzw. Personen usw. könnte man je nach Thema einige klare Züge feststellen. Zeit ist nicht nur bestimmend für die pauschale Klassifizierung der Phänomene der Vergangenheit und Gegenwart bzw. Zukunft, sondern (v.a. in diesem Fall) für deren genauere Bestimmung zu dieser und jener Kategorie jeglichen Artes, die jenseits dieser dreifachen Bestimmung stehen. In diesem Beispiel haben wir es im Falle eines gleichzeitigen Präsenz der Celebrity mit ihren Zeitgenossen, die zur gleichen Zeit leben und – wenn auch wenig – immerhin (fast) gleichzeitig voneinander informiert werden, keineswegs mit dem Typus *verspätetes abgöttisches Verhältnis* der Leserschaft bzw. Adressat:innen mit der gemeinten Celebrity zu tun; wenn auch die Celebrity äußerst beliebt und übermäßig gelobt worden wäre. Aber haben wir dieses Phänomen erst nach dem Tod des:der Autors:in bzw. Dichter:in, konnte dieses Verhältnis nur einseitig und mit Verspätung aufgebaut werden, was nicht unbedingt von guter Kenntnis der Celebrity mitteilt (vgl. etwa Cashmore 2006). Ein dritter Fall aber zeugt von einer kontinuierlicher Immanenz des Lobs bzw. abgöttischen Verhältnisses, das im Laufe der Zeit immer wieder schärfer auftaucht und/oder niemals gelöscht wird, sodass er selbst nach einem Jahrtausend von Dauer ist (vgl. iranische Dichter wie Ferdowsi, Chayyam usw.). Dies wäre ein Ruhm dritten Grades (vgl. *ewigen Ruhm*), der im Gegensatz zu den primären und sogar sekundären Ruhm (kurzzeitig und etwas mehr weilend) nie das kollektive Gedächtnis eines Volkes (wie dem Persischen) verlässt. Also haben wir es hierbei mit einem ebenso dreistufigen Verhältnis zu tun, das entweder Post-Präsenz (d.h. nach dem Tod des:der Dichter:in) oder nur gleichzeitig (nur zur Zeit des:der Dichter:in) oder sowohl zu Lebzeiten des:der Dichter:in als auch (und manchmal vielmehr) nach seinem Tod erscheint (vgl. Rahmani 2024: 2-20). In diesem Fall spreche man besser von einer gleichzeitig bzw. ungleichzeitig aufgetauchten Ruhm dieser Dichter:innen als Celebrity ihrer oder vielmehr der künftigen Zeit. Die erste Variante, d.h. der nur ungleichzeitig aufgetauchte Ruhm kann sowohl von Unkenntnis des:der Dichter:in zu seiner:ihrer Lebzeiten und dessen:deren

Entdeckung in der späteren Zeit (gar nach seinem Tod) zeugen als auch und nicht selten von einer falsch entdeckten Berühmtheit, die es so gut wie nie verdient hatte. Die zweite Möglichkeit, die einen nur kurzzeitigen Ruhm darstellt, berichtet uns über die gleichzeitige Erscheinung dieser (wenn man so will) Celebrity aber zugleich auch deren Vergessenheit im Laufe der Zeit. Die dritte Option, die hier angestrebt wird und v.a. im Gegenteil zur zweiten (und manchmal auch ersten) Variante langlebig ist, sei das von uns gemeinte Berühmwerden der Dichter:innen, das zu allen Zeiten mit einem Hauch Celebrität und Ewigkeit versehen wird (vgl. ebd.). Die vermutlich bis in die Ewigkeit geltende Authentizität dieser Dichter:innen, die den Rang der Klassiker:innen erworben haben, ist zwar verständlich, aber die gemeinte Celebrität scheint etwas erläuterungsbedürftig zu sein. Dies wäre ja hier nicht auf Konsumebene der heutigen Beziehungen zwischen diesen beiden Seiten, nämlich Celebrity und Fans, gemeint, sondern eher auf eine geistige Ebene, mit der einfach nur Ruhm, Lob bzw. Erstaunen und Anbeten der Person der Celebrity gemeint sind.

Auf diese Weise darf man den un-/gleichzeitig erschienenen (also simultan beide Phänomene betreffenden) Ruhm als *dichterische Celebrität* anerkennen, wenn auch dies von verschiedenen Faktoren wie stetigem Austausch zwischen den Dichter:innen und Adressat:innen oder fast deren gleichzeitige Reaktion auf die Neuigkeiten des Lebens dieser Dichter:innen abhängt; es reicht für uns, wenn sich die heutige Leserschaft so ein Verhalten zeigt, als ob die Dichter:innen immer noch präsent sind und man ihnen beispielsweise beim Besuch ihrer Gräber und Auswendiglesen ihrer Zeilen eine Freude macht und/oder sich selbst davon sättigen und seinen Beitrag zur Kultur und Literatur eines literaturliebenden Volkes leisten würde, was ja tatsächlich so gut wie in keinem weiteren Volk außer dem Persischen gesichtet wurde bzw. immer noch wird (vgl. ebd.). Denn diese Dichter:innen gelten im Gedächtnis des iranischen Volkes nach wie vor als Bewahrer:innen ihrer Kultur, die nicht zugrunde gehen darf und daher erweist man Ihnen das ungewöhnliche Lob vor allen anderen Menschen.

3.1.2. Literaturbezogene Celebritys der Gegenwart

Dadurch, dass wir noch nichts über die Zukunft wissen können, beschränken wir uns in diesem Abschnitt nur auf die literaturbezogenen Celebritys der

Gegenwart. Mit einem Blick auf die heutzutage als literarische Celebrity vorhandenen Autor:innen und Dichter:innen stellen wir vorläufig fest, dass ihre Anzahl im Vergleich zu den allgemeinen, populären Celebritys im Bereich des Entertainments, der Musik usw. relativ geringer und ihre Art und Weise der Celebrity und sogar der Austausch mit den Adressat:innen verhältnismäßig spärlicher aber dafür die Bindung zwischen den beiden Seiten (Autor-/Dichter-Celebrity und deren Adressat:innen) viel tiefer ist. Diese Behauptung wird uns aber nicht nur der Verkauf ihrer Bücher und Empfang ihrer Buchvorstellungen verraten, sondern eher das Mitdenken ihrer Fans bzw. Leserschaft und Sich-Integriert-fühlen derer. Mit anderen Worten, zur Leserschaft der Literatur-Celebrity weltweit gehören i.d.R. solche, die selber was zu sagen haben und keine blinde Nachahmung oder äußerst unübliches Lobpreisen begehren wollen (vgl. Merck 2020: 189-193). Dies zeigt uns v.a. die bisherige Statistik der Kommentare (unter den Posts der Literatur-Celebrity) sowie das Mitdiskutieren dieser Personen in den Autorenlesungen vieler Länder. Im Iran ist es jedoch etwas unterschiedlich. Handelt es sich um einen non-/fiktiven Buch wie Roman (außer den Gedichten), ist das als Adressat:innen anwesende Publikum etwas kritisch und kann es zum Austausch zwischen beiden Seiten führen. Haben wir es aber mit den Dichter:innen und dichterischen Produkten zu tun (und v.a. wegen einer jahrtausendelangen Tradition der Dichtung in diesem Lande), wird dieser Austausch völlig absinken und in einem übertriebenen Lob umgewandelt werden (vgl. etwa Rahmani 2024). Daher spricht man hierbei wiederum von einem Celebrity-Verhältnis zwischen den Dichter:innen und ihren Adressat:innen, die anscheinend (zumindest bis zu unserer Zeit) kaum zu beseitigen ist.

3.1.3. Literaturbezogene Celebritys der Vergangenheit

Was die Beziehung zwischen vergangenen Dichter:innen und deren späterer Leserschaft und das übertriebene Lob ersterer angeht, kann in einem früheren Sinne in einer dualen Hinsicht zur Debatte gestellt werden. D.h. zum einen gab und gibt es überhaupt keine Beziehung zwischen den iranischen Dichter:innen der Vergangenheit und zeitgenössischen bzw. späteren Adressat:innen, aber zum anderen werden diese genannten Dichter:innen vielmehr als zeitgenössische Dichter:innen in diesem Land gelobt. Die Gründe dafür können unterschiedlich und mehrfach sein. Während die heutigen, eher post-/modernen Dichter:innen Irans kaum bzw.

nie den Rang der Klassiker:innen der Literatur oder Poesie erwerben können und deren Produkte wie Gedichtbücher oder Anthologien eher provisorisch (d.h. möglicherweise bis zu einer relativ nahen Zeit) zur Schau gestellt werden, bleiben die vergangenen iranischen Dichter:innen als Literaturklassiker:innen allgegenwärtig und für alle Zeiten zum Lob preisen passend (vgl. ebd.: 2-20). Auf der anderen Seite ist aber der Zugang zu jenen für immer gesperrt, auch daher kann man sie soviel loben und abgöttisch lieben wie keine weitere Figur in der Literatur oder in weiteren menschlichen Bereichen. D.h., übertriebene Liebe zu den Figuren der Vergangenheit (u.a. der Literatur und vielmehr Dichtung) sei hier musterhaft für diejenigen, die nicht mehr zu erreichen sind, genannt. Denn nicht nur die Mankos dieser Personen sieht man in unserer Zeit und mit unserer heutigen Brille nicht mehr, sondern auch deren Stil, der vielleicht (manchmal) für damalige Zeit nicht so ganz kompliziert oder gehoben war, wird äußerst übertrieben gelobt, sodass man hierbei von ganz normalen, gar mit nicht allzu guter Kompetenz ausgestatteten Dichter:innen Held:innen bzw. Abgötter übergeordneten Ranges macht und sich darüber nicht im Klaren ist (ebd.). Dazu sind auch die sich wiederholenden, allgemeingültigen, nie veraltenden Themen und Motive wie Liebe, Jugend, Leben, Tod usw. bei diesen v.a. persischsprachigen Klassiker:innen ein wichtiger Grund für die doppelte Aufnahme der betreffenden Dichter:innen im Klub der ewigen Literat:innen, denen man übermäßig Lob preisen muss(te). Auf diese Weise sieht man, dass diese Verknüpfung bzw. der Bund – zumindest unter den persischen Muttersprachler:innen – schon längst bevor man sich darüber nachdenkt, geschlossen ist. Immerhin ist es wichtig zu wissen, dass es einem:einer durchschnittlichen Anhänger:in im Laufe dieses einseitigen Prozesses (nur seitens der Literaturfans) nicht mehr als Gehorsamkeit bzw. blindes Lob, Mimesis (durch Rezitieren der Gedichte dieser Dichter:innen) u.dgl.m. übrig bleibt, denn die schöpferische Person, der:die Dichter:in, ist längst abwesend und außerdem gilt der:die Dichter:in durch seine:ihre ewigen Worte als Hoffnungsträger der ganzen Nation für alle Zeiten, welchen:e man nicht ungelobt lassen kann. Aber auch dies wäre nicht für alle Länder und Literaturen der Fall. Am Beispiel Deutschlands hätten wir ein völlig anderes Verhältnis zwischen den Dichter:innen und Adressat:innen. Nicht nur weil die deutsche (und eine weitere vergleichbare) Literatur in den früheren Jahrhunderten (v.a. in der vorklassischen Zeit im 18. Jh.) kaum den

Höhepunkt, den die persische Literatur zu allen früheren Zeiten hatte, genoss, sondern nebenbei auch aus dem Grund, dass diese Kultur bzw. Literatur eine warme Kultur und ein solches Gedächtnis auf kollektiver Ebene nachweist (vgl. Assmann 2007: 68ff.), was zwar in kurzen Abständen aber ständig im Wandel ist und die früheren Themen in den späteren Epochen kaum von Bedeutung sein lässt, auch wenn jene sehr tiefgreifend und gehoben klangen. Alles in allem lässt sich sagen, dass die ästhetischen Dimensionen der Dichtung im persischsprachigen Kreis schon immer bzw. in der Vergangenheit viel wichtiger waren, wenngleich sie in Europa etwa erst in der späteren Zeit (ab dem 18. Jh.) die traditionelle Rhetorik als Wissensbereich, der für die Fragen der Literatur und Dichtung zuständig war (vgl. Geisenhanslüke 2013: 17), beseitigt haben und sich etablieren konnten. Dieses hinsichtlich der Ästhetik konverse Verhältnis zwischen der orientalen und okzidental Dichtung könnte ein weiterer wichtiger Grund für die Aktualität oder bedingungslose Hochschätzung der Poet:innen dieser Länder, v.a. orientalische bzw. persische Dichter:innen sein, wobei diese Hochachtung auf der persischen Seite – im Gegenteil zur vergleichbaren deutsch-europäischen Variante – nie einen kritischen Rang und wenn schon, dann eher leicht-kritischen aber nach wie vor bestätigenden erworben hat und anscheinend für immer (oder noch für lange Zeit) in einem sogenannten heiligen Rahmen festgemauert wurde, bis sie eines Tages kritisch betrachtet werden könne.

3.2. Weitere mögliche Faktoren für die Bestimmung der literaturbezogenen Celebritys

Abgesehen von Zeit, die eine erstklassige Rolle bei der Bestimmung der Celebritys im Literaturbereich und wohl doch weiteren Bereichen spielt, gibt es noch weitere Faktoren für die Bestimmung der literaturbezogenen Celebritys, die sekundär und grob betrachtet werden können; solche wie Raum bzw. Ort, Medium, Sprachbewusstsein (was unter den obigen Teilen diskret betrachtet wurde) usw. Der Raum kann zum einen virtuell bzw. real und zum anderen mit Blick auf Zeit, d.h. bezüglich der Vergangenheit und Gegenwart bzw. Zukunft angesehen werden. Angesichts der aktuellen Raumtheorien (inkl. des Gegen- und Nichtraumes) wird es schwierig aber nutzlos sein, solche Ansätze und Theorien mit Bezug auf diesen Beitrag anzuwenden, denn das primär zeitbezogene Resultat ändert sich nicht. Ansonsten wird das Medium der Erscheinung und Verbreitung dieser

Gedichte hierbei auch keine allzu große (nicht einmal sekundäre) Rolle spielen, denn ob die Literatur bzw. Gedichte in mündlicher oder schriftlicher Form und mittels einer Inschrift oder Handschrift, eines Heftes u.dgl.m. verbreitet worden sind, macht keinen Unterschied im Verhältnis zwischen den sogenannten Literatur-Celebritys und deren Anhänger:innen bzw. der Art und Weise, wie man sie hochschätzt(e). Vielmehr war und ist es eine sekundäre Frage, mittels welcher Medien diese Literatur bzw. Gedichte verbreitet worden ist (vgl. etwa Schindler 2021: 295-383). Also ist das Wesen und Inhalt der Poesie wichtiger als deren Verbreitungsform. Die Faktoren Sprachbewusstsein und Ort sind aber hingegen wichtiger als die restlichen, in diese Abschnitt angesprochenen Faktoren. Denn auf der einen Seite wird uns der Blick auf den Ort dieser Poesie und deren immer noch hochgeehrte Literaten (vgl. Deutschland vs. Iran) klar darauf hindeuten, mit welchen Ländern, Kulturen, Sprachen, Weltanschauungen und schließlich Gedächtnisvarianten (warm vs. kalt) wir es zu tun haben (vgl. Assmann 2007), auf der anderen Seite fragt man sich, ob diese Orte im Laufe der Zeit irgendwelchem Wandel unterliegen sind, wodurch sie bzw. die betreffenden Kulturen in völlig andere Kulturen umgewandelt sind? Dies ist im Falle Irans weniger als Deutschland der Fall und gerade deshalb haben wir es mit dem sogenannten kalten Gedächtnis der Perser:innen¹ und deren Vermächtnis in poetischer Form zu tun, die wohl in anderen Orten und unter anderen Bedingungen nie in solcher Dimension aufbewahrt werden könnten. Auch der Punkt Sprachbewusstsein trägt dazu bei, zu wissen, ob die heutigen Adressat:innen der persischen Poesie (nehmen wir an die ersten Ranges) sich dieser Tatsache bewusst sind. Die Antwort wäre in unserer Zeit noch etwas prekär und tendiert zu einem Mittelmaß, was für künftige Generationen, die ja allzu sehr von Globalisierung und deren Folgen betroffen sind, wahrscheinlich eher negativ sein könnte.

4. Schlussbemerkung

Nach all dem Gesagten kommen wir zum Schlusspunkt, ob die persischsprachigen Dichter:innen immer noch als Celebritys gelten? Die Frage wäre überhaupt nicht so leicht zu beantworten. Ganz pauschal und entsprechend der Einflüsse anderer Quellen würde man dies eher verneinen,

¹ Dieses sogenannte kalte Gedächtnis ist nicht unbedingt negativ konnotiert.

aber sieht und verfolgt man das, was in den früheren Abschnitten geschildert hat, kommt man zu dem Ergebnis, dass das persische Volk sich im Laufe der Zeit zumindest in Sachen Literatur kaum geändert hat(te) bzw. aufgrund einiger zeitbezogenen Verhältnisse, die die Sprache heute etwas archaischer ausklingen lassen, hatten und haben die Sprecher:innen dieser Sprache die kritische Stellungnahme zu ihrer Muttersprache verloren und verhalten sich daher aktuell eher nachahmend, vor allem bezüglich ihrer älteren Dichter:innen jeglicher Art, dies wird nicht nur jeden Tag erlebt, sondern vielmehr konstruktiv zur Schau gestellt. Mit anderen Worten, wird es in der heutigen Literaturdebatte etwas strittig sein, den Unterschied zwischen der gegenwärtigen und vergangenem Literatur-Celebritys (v.a. Dichter:innen) zu übersehen bzw. diese Dualität zu verflachen und dadurch zu einem schwachen Maßstab zu gelangen, was etwa bei den restlichen Völkern der Fall wäre. Denn das Verhältnis der heutigen Leserschaft mit gegenwärtigen Literaturgrößen und deren Produkten wird völlig unterschiedlich sein, v.a. im Vergleich zu denjenigen, die längst verstorben und deren Werke vor langer Zeit als Literaturklassiker entstanden sind. Mag dies in anderen (v.a. westlichen) Ländern mit Respekt aber nach wie vor kritisch erscheinen, sieht man diese einseitige Post-Präsenz-Beziehung im Iran überwiegend mehr als respektvoll bzw. gar abgöttisch. D.h., die poetischen Produkte dieser Dichter:innen sind so fest und tief im Gedächtnis der Iraner:innen verankert, dass es ihnen unmöglich ist, darüber nachzudenken und sprichwörtlich Spreu von Weizen zu sondern, – auch wenn viele dieser Dichter:innen im wahrsten Sinne des Wortes zu den Klassiker:innen ihres Fachbereiches gehören. Daher werden also diese Literatur-Celebritys gelobt wie keine anderen und deren Gräber (beispielsweise die von Ferdowsi, Chayyam, Hafes, Saadi aber auch die von dichtenden Mystikern wie Artimani, Charaghani usw.) werden in kürzester Zeit so oft besucht, dass sowas vergleichbares kaum für lebendige Poet:innen infrage kommt. Dies zeugt von einer erheblichen bzw. überschwänglichen aber wohl doch mimetischen Verehrung der vergangenem (persischsprachigen) Dichter:innen, die aufgrund eines vorherigen Ruhms und dazu noch der gleich- sowie ungleichzeitigen Zuneigung bzw. Anbetung der Anhänger:innen den kolossalen Platz und damit einhergehend den Rang eines:einer ewigen Künstler(s):in, einer *Dichter-Celebrity*, erworben haben, ohne (manchmal) so richtig verstanden zu werden.

Schließlich könnte man im Hinblick auf den zuvor angesprochenen, dreistufigen Ruhm (kurzlebig, langweilend und ewig) behaupten, dass die hier gemeinte, von den persischsprachigen Dichter:innen zu Lebzeiten und/oder nach ihrem Tod erworbene Berühmtheit eher zur dritten, d.h. ewigen Stufe passt, zum einen mit Blick auf das, was sie als Preis dieses Ruhms nicht mehr zu verlieren haben (vgl. etwa Füssel 2020) und zum anderen angesichts des im ewigen Gedächtnis des Volkes etablierten Ruhms (vgl. etwa Assmann 2007). Denn die beiden ersten Stufen sind eher zu Lebzeiten der Dichter:innen von Bedeutung und nicht lange danach, daher fallen sie hier aus. Wenn diese Bekanntschaft und das Lob sich über ein Jahrhundert dauert und die betreffende Person (hier: Dichter:in) nach wie vor bekannt und deren Gedichte im Gedächtnis der Muttersprachler:innen lebendig sind, handelt es sich auf jeden Fall um einen verlängerten, immateriellen bzw. quasi oder nicht selten spirituellen Ruhm, der die betreffenden Dichter:innen aus dem Schatten der Zeit herausholt und sie bzw. ihre Gedichte allgegenwärtig und wider den Zeitverlauf lebendig macht, wenngleich dies nur eine Weile dauern mag. Also bleibt es dem persischen Dichtervolk noch ganz offen, wie es mit seinem Dichterlob und -denken weiterhin umgehen soll und ob diese Vergangenheitssehnsucht (nach den sogenannten klassischen Dichter:innen) in den kommenden Zeiten zu überwältigen ist? Derzeit deuten nur sehr wenige Zeichen und Zeugnisse darauf, dass es in der baldigen Zukunft absolut machbar sein wird.

Bibliographie

- Assmann, A. (2017): *Einführung in die Kulturwissenschaft*. Grundbegriffe, Themen, Fragestellungen. 4. Aufl., Berlin: Erich Schmidt Verlag.
- Assmann, J. (2007): *Das kulturelle Gedächtnis*. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen. 6. Auflage. München: C.H. Beck.
- Bohr, J. (2013): Zum Wechselverhältnis von Kreativität und Verdinglichung. Menschliches Schaffen angesichts kontingenter Bedingungen, In: Arbeitskreis Kultur- und Sozialphilosophie (Hg.), *Der Begriff der Kultur – Kulturphilosophie als Aufgabe*. Bielefeld: transcript, S. 193-209.
- Cashmore, E. (2006): *Celebrities / Culture*. New York: Routledge.
- Douglas, S. J., & McDonnell, A. (2019): *Celebrity*. A History of Fame. New York: New York University Press.
- Füssel, M. (2020): *Der Preis des Ruhms*. Eine Weltgeschichte des Siebenjährigen Krieges. 2. Aufl., München: C.H.Beck.
- Geisenhanslüke, A. (2013): *Einführung in die Literaturtheorie*. Von der Hermeneutik zu den Kulturwissenschaften. 6. Aufl., Darmstadt: WBG.
- Lawrence, C. (2009): *The Cult of Celebrity*. What Our Fascination with the Stars Reveals About Us. Charleston: skirt.
- Lilti, A. (2017). *The Invention of Celebrity*. Polity Press.
- Lions, Sh. (2019): Ob Celebrity-Werden die Gültigkeit der literarischen Schriftsteller:innen nachlässt? In: *From Gilgamesh to Lady Gaga – Essay about Celebrity Culture* (pers.: *Az Gilgameš tā Lady Gāgā – Ğostārḥāyi darbāreye Farhang-e Celebrity*), Tarğomān-e ‘Olum-e Ensāni, Vol. 11, Tehran: Tarğosmān, S. 213-217.
- Merck, M. (2020): *Cinema’s Melodramatic Celebrity: Film, Fame and Personal Worth*. London: Bloomsbury Publishing Plc.
- Rahmani, S. (2024): *Bāztāb-e Farhang-e Šohrat dar Bāzār-e Našr-e Ketāb*. [Dt. Übersetzung: Widerspiegelung der Celebrity-Kultur auf dem Buchmarkt]. The First National Conference of the Celebrity Culture; Developments of Art, Media und Society, October 2024, S. 1-21.
- Rohwer, J. (2005): *Hinter dem Ruhm*. Gespräche. Göttingen: Steidl Verlag.
- Schindler, T. (2021): *Bertel Thorvaldsen – celebrity*. Visualisierungen eines Künstlerkults im frühen 19. Jahrhundert. (Schriften zur Kunstwissenschaft, Band 24, Hgg. Bénédicte Savoy u.a.), Berlin/Boston: Walter de Gruyter.
- Taleghani, D. (2020): *Iranian Celebrity* (pers.: *Celebrity-ye Irāni*). Tehran: Daftar-e Našr-e Ma’āref.

Original-Forschungsarbeit

Verschiebung religiöser Ausrichtungen: Qāzīzādih Ardibīlī durch seine Schriften

Taher Babaei *

Assistenzprofessor für Geschichte und Zivilisation muslimischer Nationen, Ferdowsi-Universität Maschhad, Iran

Received: 20.04.2025; Accepted: 14.05.2025

Zusammenfassung:

Qāzīzādih Ardibīlī war ein iranischer Gelehrter, der von osmanischen Truppen gefangen genommen wurde, jedoch dennoch begann, Bücher auf Persisch zu schreiben und zu übersetzen. Er verfasste Ghazavāt-i Sulṭān Salīm auf Persisch und übersetzte Wafayāt al-a'yān aus dem Arabischen ins Persische. In beiden Werken lässt sich Qāzīzādih's religiöse Ausrichtung durch verschiedene Elemente seiner Schrift erkennen. Basierend auf Bibliotheksrecherchen und einer vergleichenden Analyse der beiden Texte (Ghazavāt-i Sulṭān Salīm und Wafayāt al-a'yān) zeigt diese Studie, dass Qāzīzādih, ein Anhänger des schiitischen Islams, in diesen beiden Werken unterschiedliche Haltungen gegenüber den Ahl al-Sunna einnahm. In seiner Übersetzung von Wafayāt al-a'yān verwendete Qāzīzādih einen gemäßigeren Ton gegenüber der konkurrierenden Konfession. Dieser Wandel lässt sich auf die frühere Abfassung von Ghazavāt, die unterschiedliche Zielgruppen der beiden Werke und die unterschiedlichen Anforderungen an das Schreiben originärer Werke versus Übersetzungen zurückführen. Diese Studie untersucht die Transformation in Qāzīzādih's religiöser Ausrichtung, identifiziert Anzeichen einer Anpassung seiner schiitischen Haltung und analysiert die Faktoren, die zu dieser Entwicklung beigetragen haben.

Schlüsselwörter: Qāzīzādih Ardibīlī, osmanische Geschichte, schiitische Geschichte, Ghazavāt-i Sulṭān Salīm, Ibn Challiḳāns Wafayāt al-a'yān, religiöse Toleranz

* <https://orcid.org/0000-0003-2368-759X>

E-Mail: taherbabaei@um.ac.ir

So zitieren Sie diesen Artikel:

Babaei, T. (2025). Verschiebung religiöser Ausrichtungen: Qāzīzādih Ardibīlī durch. *Spektrum Iran*, 38(1), 189-207. <https://doi.org/10.22034/spektrum.2025.518019.1031>



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

دگرگونی گرایش مذهبی قاضی‌زاده اردبیلی بر اساس داده‌های آثارش

طاهر بابائی

استادیار گروه تاریخ و تمدن ملل اسلامی، دانشگاه فردوسی مشهد

دریافت: ۲۰۲۴/۰۴/۲۰؛ پذیرش: ۲۰۲۵/۰۵/۱۴

چکیده:

قاضی‌زاده اردبیلی یکی از نخبگان ایرانی بود که پس از اسارت و حضور در میان ترکان عثمانی، به زبان فارسی دست به تالیف و ترجمه زده است. او کتاب غزوات سلطان سلیم را، تالیف و وفیات الاعیان ابن خلکان را از عربی ترجمه کرده و در هر دو اثر، گرایش‌های مذهبی خود را به اشکال مختلف نشان داده است. با بررسی کتابخانه‌ای آثار و مقایسه داده‌های دو کتاب غزوات و ترجمه وفیات الاعیان، مشخص می‌شود که رویکرد قاضی‌زاده شیعه‌مذهب در خصوص مذهب اهل تسنن در دو اثر متفاوت است و او در ترجمه وفیات الاعیان نسبت به غزوات سلطان سلیم، لحن بی‌طرفانه‌ای در خصوص مذهب رقیب دارد که به سبب عواملی نظیر تقدم زمانی نگارش غزوات نسبت به ترجمه وفیات، تفاوت مخاطبان دو اثر و تفاوت شرایط تالیف نسبت به ترجمه بوده است. این پژوهش، ضمن بررسی این تحول بر اساس داده‌های دو اثر و برشمردن نشانه‌های مختلفی که از تغییر گرایش قاضی‌زاده و تعدیل گرایش شیعی او حکایت دارد، به علل این تحول پرداخته است.

واژگان کلیدی: قاضی‌زاده اردبیلی، تاریخ تشیع، غزوات سلطان سلیم، وفیات الاعیان ابن خلکان، تسامح مذهبی..

Shifting Religious Orientations: Qāẓizādh Ardibīlī through His Writings

Taher Babaei

Assistant Professor Of History And Civilization Of Muslim Nations At Ferdowsi university Of Mashhad, Iran

Empfangen: 20.04.2025; Akzeptiert: 14.05.2025

Zusammenfassung:

Qāẓizādh Ardibīlī was an Iranian elite captured by the Ottoman forces who nonetheless began writing and translating books in Persian. He authored *Ghazavāt-i Sulṭān Salīm* in Persian and translated *Wafayāt al-a'yān* from Arabic into Persian. In both works, Qāẓizādh's religious orientation can be detected through various elements of his writing. Based on library research and a comparative analysis of the two texts (i.e., *Ghazavāt-i Sulṭān Salīm* and *Wafayāt al-a'yān*) this study showed that Qāẓizādh, who practiced Shi'ism, adopted two distinct attitudes toward *Ahl al-Sunna* in these works. In his translation of *Wafayāt al-a'yān*, Qāẓizādh employed a softer tone toward the rival denomination. This shift can be attributed to the earlier composition of *Ghazavāt*, discrepancy in the intended audience of the two works, and the contrasting demands of writing original texts versus translating existing ones. This study explores the transformation in Qāẓizādh's religious orientation, identifying signs of adjustment in his Shi'ī stance, and examines the factors that contributed to this evolution.

Schlüsselwörter: Qāẓizādh Ardibīlī, Ottoman history, Shi'a history, *Ghazavāt-i Sulṭān Salīm*, Ibn Khallikān's *Wafayāt al-a'yān*, Religious tolerance

* <https://orcid.org/0000-0003-2368-759X>

E-Mail: taherbabaei@um.ac.ir

How to Cite this Article:

Babaei, T. (2025). Verschiebung religiöser Ausrichtungen: Qāẓizādh Ardibīlī durch [Shifting Religious Orientations: Qāẓizādh Ardibīlī through His Writings]. *Spektrum Iran*, 38(1), 189-207.

<https://doi.org/10.22034/spektrum.2025.518019.1031>



Introduction

In 1501 A.D., the Shī'a Safavid government was established in Iran, and began to pose challenges to its neighboring country, The Ottoman empire, as the most powerful Sunni government. Additionally, numerous rebellions in Anatolia, which were carried out in and/or with support of the Safavids, coupled with the Safavids' strife with the Iranian Sunnis, laid the grounds for an inevitable political and religious conflict between the two states. At the same time, Sulṭān Salīm was in dire need of gaining legitimacy for his government - which was established after dethroning his father and killing his brothers and nephews - and the Jenissaries (the Ottoman Empire's household troops) were anxious to wage a war. Both factors further precipitated the conflict between the Safavids and the Ottomans. Eventually, the battle between the two states took place in 1514 A.D. in the Chaldiran plain, culminating in the decisive victory of the Ottomans due to their superior numbers, better equipment, and possession of heavy artillery. After their victory, the Ottoman forces occupied Tabriz (the Safavid capital), looted Azerbaijan, annexed Diyarbakir and some other Kurdish regions, and carried out the forced migration of Iranian elites to the Ottoman territory. There are discrepancies among historical sources regarding the number of Iranians imprisoned as a result of the battle of Chaldiran. In an article about this battle, Naṣrullāh Falsafī states that the number of prisoners may range from 40 to 1000 (Falsafī, (1953), p. 115). In his book titled *Osmanlı Tarihi*, Uzunçarşılı initially claims that 1000 families were arrested in this battle (Uzunçarşılı, 1988, vol. 2, p. 257). Then, following Lütfi Paşa, he asserts that 200 families were arrested (Ibid). Thus, according to historical sources, the number of prisoners may range from 200 families (Lütfi paşa, 1924, p. 237) to 1000 people (Karaçelebizade, 1248/1832, p. 402; Solakzade, 1297/1880, p. 371), or 1000 families (Hoca Sâdeddin Efendi, 1279-1280/1862-1863, vol. 2, p. 282; Gelibolulu Mustafa Âlî, 2009, p. 226 a; Müneccimbaşı, 1974, vol. 2, p. 467). Yet, in a totally different report, Chardin argues that the number of inmates was around 3000, with most of them coming from Armenia (Chardin, 1995, vol.2, p. 485). One of these prisoners was Qāzizādh Ardibīlī, who began to write and translate books in the Ottoman territory.

Only few studies have focused on Qāzizādh Ardibīlī and his works. An article in this regard, titled "Iranianism and Shi'ism of Qāzizādh Ardibīlī in the Ottoman historiography During the I Salim (1512-1520 A.D.)" (Babaei,

2020, pp. 203-221), examined Qāẓizādih Ardibīlī's nationalistic viewpoints and Shī'a orientation by focusing on *Ghazavāt-i Sulṭān Salīm*. Bringing evidence from this book, the research concludes that Qāẓizādih Ardibīlī practiced Shi'ism and had a strong feeling for Iran and Iranians.

A conference proceeding, titled "Translation from Arabic to Persian to Meet the Needs of the Ottoman Turks, Case study: Translation of *Wafayāt al-a'yān* of Ibn Khallikān by the order of I. Sulṭān Salīm (Babaei, 2022, pp. 91-108) has focused on the characteristics of Qāẓizādih Ardibīlī's translation as well as its omissions, additions, and literary tone. In the preface of *Ghazavāt-i Sulṭān Salīm*, further information is offered about Qāẓizādih Ardibīlī and the book (Qāẓizāde Ardebili, 2020, pp. 20-42).

In 2018, Esra Yördem corrected *Ghazavāt-i Sulṭān Salīmas* in her PhD dissertation in Persian Language and Literature at Istanbul University. The researcher has briefly described Qāẓizādih Ardibīlī's life and character in the initial section of his dissertation. Due to his low proficiency in Persian and the difficulty of the book's prose, however, Esra Yördem has made notable mistakes in correcting *Ghazavāt-i Sulṭān Salīm* (Yördem, 2018). Also, she has extracted an article from this thesis which is dedicated to showing the author's epic tone in his poems; This article, like the original work, contains numerous errors (Yördem, 2019, pp. 46 - 67). In 2019, 'Abdul Naṣīr Raḥmānī (Rahmani, 2019), unaware of the corrected version of Esra Yördem, also translated the version of *Ghazavāt-i Sulṭān Salīm* into Turkish as a master's thesis. Previous studies fall short of investigating of the transformation of Qāẓizādih Ardibīlī's religious orientation.

The current research adopts a descriptive design to examine the data unveiling Qāẓizādih Ardibīlī's religious orientation. As such, *Ghazavāt-i Sulṭān Salīm* and the selected manuscripts of *Wafayāt al-a'yān* are scrutinized and compared. In what follows, first the author and his works are introduced based on the data collected from Persian, Turkish, and Arabic historical sources. Then, the factors contributing to the transformation of Qāẓizādih Ardibīlī's religious orientation from Shī'a fanaticism to religious tolerance will be explored. The ongoing research will be an attempt to examine Qāẓizādih Ardibīlī's Shiite approach towards the Sunni faith by studying two of his works from a library perspective and also by comparatively analyzing his translation with the original text of *Wafayāt al-a'yān*, as well as the

evolution of his religious inclinations during his residence in the territory of the Sunni Ottomans. we will try to offer specific answers to the following two main questions :

How did Qāzizādih Ardibīlī' reveal his religious inclinations in his works, and how did these trends undertake the changes?

What are the main reasons for Qāzizādih's religious inclinations shifting from fanaticism to tolerance in his works?

It seems, similar researchs can cause the followers of different religions to live in a coexistence situation also may prevent religious extremism.

1. Qāzizādih Ardibīlī, the Iranian Prisoner in the Ottoman Court and his Works

In *Ghazavāt-i Sultān Salīm*, this Iranian elite has introduced himself as “Kabīr who is known as Qāzizādih” (Qāzizāde Ardebili, 2020, p. 3). Also, at the beginning and at the end of *Wafayāt al-a'yān*, he has introduced himself as “Kabīr ibn 'Uvays al-Laṭīfi, known as Qāzizādih” (Ibn Khallikān, (no. 538), pp. 2a, 251b). Other sources have referred to him using different names like Aẓhar al-din Kabīr, ibn 'Uvays ibn Muḥammad al-Laṭīfi (Kātib Çelebi, 1982 / 1402, vol. 2, p. 2018; Gelibolulu Mustafa Âlī, 2009, p. 373b), Zahir al-din Ardibīlī (Gelibolulu Mustafa Âlī, 2009, p. 373b), Zahir-i Kabīr (İşfahānī, 1369/ 1990, p. 62), and Shams al-Din Muḥammad Laṭīfi known as Qāzizādih Ardibīlī (Ḥakimshah Ghazvini, 1984, p. 395). In fact, since his father, Shaykh-i Kabīr, was a judge, he came to be known as Qāzizādih, which literally means the son of the judge (Taşköprizāde, 1395/1975, vol. 1, p. 271; Riāḥi, 1990, p. 172). It appears that Qāzizādih was one of the courtiers in the Safavid government. Even in 1505 A.D., as a government representative, he was sent to the Karkia government in Ṭāliqān region (Ibn-i Khallikān, no. 538, p. 108a; Ibn-i Khallikān, no. 9012, p. 105b). He was captured in the battle of Chaldiran in 1514 A.D. Although at first, he received the execution sentence, he was eventually pardoned and taken to the Ottoman territory (Nişançi, 1279/ 1863, p. 311; Müstakimzade, 1347/ 1928, vol. 1, p. 369; Ḥakimshah Ghazvini, 1984, p. 396). Given his expertise in writing and literature, he was hired by the Ottoman court with a daily salary of 80 Akçes (Nişançi, 1279/ 1863, p.311; Müstakimzade, 1347/ 1928, vol. 1, p. 50). In 1542 A.D., he joined forces with the rebels headed by Ahmet Paşa (known as Hain Ahmet Paşa), the Ottoman

governor in Egypt, and was eventually killed (Taşköprizâde, 1395/1975, vol. 1, pp. 271- 272; Müstakimzade1347/ 1928, vol. 1, p. 368- 369; Ibn-i 'Imâd Ḥanbali, 1414/ 1993, vol. 10, p. 240).

Qāzizādh's main work is a historical book focusing on the conquest of Shām and Egypt by Salīm the First. He witnessed the events firsthand and was responsible for recording them in his book. *Ghazavāt-i Sulṭān Salīm* is kept in Hacı Selim Ağa's library (with the code number 825). This book was corrected and published in Iran in 2020 and is considered as one of the major sources about Shām and Egypt's conquest since the author was a member of the Ottoman army and witnessed and recorded the events firsthand. *Ghazavāt-i Sulṭān Salīm* documents the events of Rabī' al-' Awwal 7th, 922 A.H. (April 20th, 1516 A.D.), when Sulṭān Salīm attacked Shām and Egypt, to his return to Istanbul on Jumādā al-' Awwal 5th, 924 A.H. (June 24th, 1518 A.D.). An outstanding feature of this work is its strong and rhyming prose in which figures of speech, Persian and Arabic poems, hadiths, Arabic proverbs, and Quranic verses have been frequently used. The book offers vivid and detailed descriptions of houses and cities along the way, introduces many authorities, military commanders, and famous figures while presenting supplementary details about them, and mentioning government positions in different regions. The clerical and sometimes heavy prose indicates that Qāzizādh has imitated Idris Bitlisi's *Hasht Behesht* in this regard (Qāzizādh Ardibīli, 2020).

Another work by Qāzizādh is the Persian translation of *Wafayāt al-a'yān*, authored by Ibn Khallikān, the Shāfi'ī historian and judge (1282 A.D.). This book was originally written in Arabic and entails the life descriptions of about 850 famous figures of the Islamic world. Qāzizādh translated this book into Persian on the order of Salīm the First. When Sulṭān Salīm died, only around one thirds of the book had been translated. Translating the whole book was never accomplished. Although the Persian translation of *Wafayāt al-a'yān* was incomplete, it was welcomed and frequently reproduced. Two versions of this translation are available in the Islamic Consultative Assembly Library (with code numbers 538 and 9012), which are valuable sources for researchers (Ibn Khallikān, no. 538; Ibn-i Khallikān, no. 9012). In the last pages of the version with the code number 538, it has been confirmed that the manuscript has been copied from the original version prepared by Qāzizādh. Most probably this version was reproduced during the Safavid dynasty; however, the author has remained unknown. It is regarded as the

primary source in the current study. The second manuscript, code numbered 9012, was written by Āghābābā Shahmirzādī in 1271 A.H./1854 A. D. Comparing the two manuscripts shows no discrepancy in their content.

2. Transformation in Qāzizādh Ardibīlī 's Religious Orientation

2.1. Qāzizādh Ardibīlī 's Religious Orientation Based on *Ghazavāt-i Sulṭān Salīm*

In his works, Qāzizādh never referred to his religion explicitly and did not expose it to the public. Nonetheless, since he was a member of the Safavid government, it is highly likely that he followed Shi'ism. But given that he was forced to serve in the Ottoman court, he did not reveal his religion. The data gleaned from his works shed light on his religious orientation. Qāzizādh's orientation toward the Shi'a is detectable in *Ghazavāt-i Sulṭān Salīm* through his references to hadiths and poems attributed to Shiite Imāms as well as some Shiite symbols. Qāzizādh has particularly paid attention to the first Shiite Imām and, depending on the text, he has taken advantage of 'Alī ibn Abī Ṭālib's hadiths (Qāzizādh Ardibīlī, 2020, pp. 124, 174, 178, 193, 256, 310). In his introduction to hadiths, Qāzizādh has described 'Alī ibn Abī Ṭālib and has used magnificent and vivid descriptions to refer to him. The same cannot be observed in his description of other religious figures (Ibid, pp.178, 229). In addition to 'Alī ibn Abī Ṭālib's hadiths, Qāzizādh has frequently resorted to the first Shiite Imām 's poems while dealing with different events (Ibid, pp.113, 115, 127, 134). Conversely, he has not made use of the poems of other religious figures in the world of Ahl al-Sunna. As another example of Qāzizādh's religious orientation, references to the third Shiite Imām (who was assassinated by Yazīd ibn Mu'āwiya in 680 A.D.), his burial location, and the story of his martyrdom can be found in *Ghazavāt-i Sulṭān Salīm* (Ibid, pp. 259, 307, 343).

Qāzizādh's religious orientation is also evident in *Ghazavāt-i Sulṭān Salīm* while describing some events related to the Safavid dynasty. He served as a member of the Safavid army and was captured by the Ottoman forces when the Safavids were defeated. In recording the events related to the Ottomans in his book, he has sometimes referred to the Safavid events as well. He has made attempts to focus on the Safavids from a political, rather than a

religious perspective. Although Qāzizādiḥ had a negative view toward the Safavids, Shāh Ismā‘īl the First (Ibid, pp. 59, 162, 337), and some Safavid commanders (Ibid, pp. 59, 60) under the surrounding pressure at the time, he still had a much milder tone while considering the work of other Iranian elites like Idris Bitlisi (Babaei, 2020, pp. 212- 214).

The twelve Shiite Imāms held a sacred place among the Sunnis, and especially among the Ottoman *Sultāns*. Thus, using vivid descriptions for them was not against the official religious beliefs of the Ottomans. The part that clearly indicates Qāzizādiḥ’s Shiite religious orientation in *Ghazavāt-i Sultān Salīm* has remained neglected to date. Even though he has extensively mentioned hadiths and poems attributed to the first Shiite Imām, he has notably ignored the first Sunni caliphs to the extent that he has not even mentioned their names. He has adopted the same attitude while dealing with other figures believed to be sacred among Sunnis. In contrast with Qāzizādiḥ’s approach, the Ottoman works written by other Sunni authors typically begin by praise to God, the prophet of Islam, and the first three Sunni caliphs.

2.2. Qāzizādiḥ Ardibīlī ‘s Religious Orientation in his Translation of *Wafayāt al-a ‘yān*

Although there is no mention of *Ahl al-Sunna*’s household names and popular figures in *Ghazavāt-i Sultān Salīm*, Qāzizādiḥ has repeatedly mentioned them in the translation of *Wafayāt al-a ‘yān*. He has adopted a positive outlook toward the greatest figures of *Ahl al-Sunna*, especially the Imāms of the four Sunni denominations. This is particularly evident in Qāzizādiḥ’s use of positive and respectful vocabulary while referring to these figures. Their names have often been mentioned while elaborating on the biography of their disciples, whereby Qāzizādiḥ has used prayer to refer to these great figures. One of the four Imāms is Muḥammad ibn Idrīs (who passed away in 820 A.D.), known as Imām al-Shāfi‘ī. He is the leader of al-Shāfi‘ī’s denomination, which has more proximity to Shi‘ism in comparison with other Sunni denominations. In this translation, Qāzizādiḥ has utilized Ibn Khallikān’s praiseworthy and positive tone by adding the title “*ḥaḍrat*” while referring to Imām al-Shāfi‘ī. Out of numerous samples indicating Qāzizādiḥ’s respect for Imām al-Shāfi‘ī, one can refer to the translation of “Imām al-Shāfi‘ī raḍiya llāhu ‘anhu” (Ibn-i Khallikān, 1398, vol. 1, pp. 26, 27, 64, 76, 204, 238,

vol.2, p 64) as “ḥaḍrat Imām al-Shāfi‘ī raḍiya llāhu ‘anhu” (Ibn-i Khallikān, no. 538, pp. 11a, 11b, 29b, 36b, 94b, 111b, 193a; Ibn-i Khallikān, no. 9012, pp.10b, 11a, 27b, 34a, 90b, 109a, 191b). There are two exceptions where Qāzizādih has eliminated “raḍiya llāhu ‘anhu” in his translation (Ibn-i Khallikān, 1398, vol. 1, p. 21, vol.2, p. 73; Ibn-i Khallikān, no. 538, pp. 99b, 195b; Ibn-i Khallikān, no. 9012, pp.97a, 194a).

Aḥmad ibn Ḥanbal (who passed away in 855 A.D.), the head of the Ḥanbalī denomination of *Ahl al-Sunna*, is another figure mentioned by Qāzizādih. This figure is less popular among Shiites compared to the other three leaders of *Ahl al-Sunna*. Therefore, he has been treated differently by Qāzizādih and has received less respect. In most cases, the title *ḥaḍrat* has been used before Aḥmad ibn Ḥanbal’s name, which has been the case for many other figures in the translation (Ibn-i Khallikān, no. 538, pp. 29b, 30a; Ibn-i Khallikān, no. 9012, pp. 27b, 28a). Moreover, some prayers like “raḥimahu llāh ta‘ālā” (Ibn-i Khallikān, 1398, vol. 1, p. 77) and “raḍiya llāhu ‘anhu” (Ibid, vol.2, p. 58) have been deleted while referring to Aḥmad ibn Ḥanbal (Ibn-i Khallikān, no. 538, pp. 37a, 191a ; Ibn-i Khallikān, no. 9012, pp. 34a, 189b).

In contrast to how Aḥmad ibn Ḥanbal has been treated in the translation, Qāzizādih has demonstrated considerable reverence for Abū Ḥanīfa Nu‘mān ibn Thābit (who passed away in 767 A.D.), the leader of the Ḥanafī denomination. As such, “Abū Ḥanīfa raḍiya llāhu ta‘ālā ‘anhu” (Ibn-i Khallikān, 1398, vol. 1, p. 71) has been translated to “Abū Ḥanīfa Nu‘mān raḍiya llāhu ‘anhu” (Ibn-i Khallikān, no. 538, p. 33b ; Ibn-i Khallikān, no. 9012, p. 30a) and “Abū Ḥanīfa raḍiya llāhu ‘anhu,” (Ibn-i Khallikān, 1398, vol. 2, p. 133) with the title Imām being used before these translations (Ibn-i Khallikān, no. 538, p. 219a ; Ibn-i Khallikān, no. 9012, p. 216a). Even in two cases, the title “Imām-i A‘zam” (Ibn-i Khallikān, no. 538, pp. 153b, 248a; Ibn-i Khallikān, no. 9012, pp.151b, 243b) has been used while simply translating his name. This positive viewpoint is probably connected to the fact that *Sulṭān* Salīm himself was a follower of the Ḥanafī denomination.

Qāzizādih has adopted a balanced approach while translating the parts related to Mālik bin Anas (who passed away in 795 A.D.), the leader of the Mālikī denomination. While translating the expression “al-Imām al Mālik raḍiya llāhu ‘anhu,” (Ibn-i Khallikān, 1398, vol. 1, pp. 238, 315) he has used the expression “ḥaḍrat Imām Mālik raḍiya llāhu ‘anhu” (Ibn-i Khallikān, no.

538, p. 111b ; Ibn-i Khallikān, no. 9012, p.109a) on one occasion and has dropped the prayer expression and used “ḥaḍrat Imām Mālik”(Ibn-i Khallikān, no. 538, p. 148a ; Ibn-i Khallikān, no. 9012, pp.146a) on another one.

Major evidence supporting the adjustment in Qāzizādiḥ's Shiite orientation is his attitude toward famous figures of *Ahl al-Sunna* who are not popular among Shiites. One of the most well-known figures is ‘Ā’isha, the prophet's wife, and the first caliph's daughter, who has been mentioned by Qāzizādiḥ once. Ibn Khallikān has used the simple, but respectful and popular, expression “‘Ā’isha raḍiya llāhu ‘anhā”(Ibn-i Khallikān, 1398, vol. 1, p. 25) while describing Ibrāhīm al-Nakha‘ī's lifestyle and his tendency to follow ‘Ā’isha in the realm of hadith. In accordance with *Ahl al-Sunna*'s beliefs, however, Qāzizādiḥ has used a more popular and respectful title (i.e., ‘umm al-mu’minīn ‘Ā’isha siddiqah)(Ibn-i Khallikān, no. 538, p. 10b ; Ibn-i Khallikān, no. 9012, pp.10a) in his translation.

The second caliph is another Sunni figure who is less favored among the Shiites. Depending on translation in the original text, Qāzizādiḥ has used the second caliph's name in different ways. Sometimes, his name has been replicated in exactly the same way mentioned in *Wafayāt al-a’yān*. In other cases, he has sometimes reduced the degree of respect and has occasionally demonstrated more respect (compared to the original text). For example, in two cases, the expression “‘Umar ibn al-Khaṭṭāb raḍiya llāhu ‘anhu” has been used without making any changes(Ibn-i Khallikān, 1398, vol. 1, pp. 171, 282; Ibn-i Khallikān, no. 538, pp. 78b, 133b; Ibn-i Khallikān, no. 9012, pp.73b, 132a). In another case, Qāzizādiḥ has showed more respect, hence translating “‘Umar ibn al-Khaṭṭāb raḍiya llāhu ‘anhu”(Ibn-i Khallikān, 1398, vol. 2, p. 31) to “ḥaḍrat amīr al-mu’minīn ‘Umar ibn al-Khaṭṭāb raḍiya llāhu ‘anhu.”(Ibn-i Khallikān, no. 538, p. 188a ; Ibn-i Khallikān, no. 9012, p.186b) It should be noted that the title “amīr al-mu’minīn” was initially used to refer to ‘Umar ibn al-Khaṭṭāb and was later applied to all caliphs in the Islamic world. Shiites, however, use this title only to refer to the first Imām, ‘Alī ibn Abī Ṭālib, who is the fourth caliph according to *Ahl al-Sunna*'s beliefs. Reducing the degree of respect in the translation is observable in three places. Qāzizādiḥ has translated “‘Umar ibn al-Khaṭṭāb raḍiya llāhu ‘anhu”(Ibn-i Khallikān, 1398, vol. 1, p. 207), “amīr al-mu’minīn ‘Umar ibn al-Khaṭṭāb raḍiya llāhu ‘anhum,”(Ibid, vol.2, p. 130) and “‘Umar ibn al-Khaṭṭāb raḍiya

SPEKTRUM IRAN ♦ Jg. 38 ♦ Nr. 1 ♦ 189–207 197

llāhu ‘anhu” (Ibid, vol.2, p. 72) to “‘Umar ibn al-Khaṭṭāb,” (Ibn-i Khallikān, no. 538, p. 95b ; Ibn-i Khallikān, no. 9012, p.91b) “‘Umar ibn al-Khaṭṭāb raḍiya llāhu ‘anhu,” (Ibn-i Khallikān, no. 538, p. 217b ; Ibn-i Khallikān, no. 9012, p.214b) and “ḥaḍrat amīr al-mu’minīn ‘Umar” (Ibn-i Khallikān, no. 538, p. 195a ; Ibn-i Khallikān, no. 9012, p.193b) respectively. Qāzizādih has followed a similar approach while translating the parts related to the third caliph, ‘Uthmān ibn ‘Affān. On one occasion, he has used the original expression “‘Uthmān ibn ‘Affān raḍiya llāhu ‘anhu” (Ibn-i Khallikān, 1398, vol. 2, p. 32; Ibn-i Khallikān, no. 538, p. 188b; Ibn-i Khallikān, no. 9012, p.187a) in his translation. On another occasion, Qāzizādih has translated “‘Uthmān raḍiya llāhu ‘anhu” (Ibn-i Khallikān, 1398, vol. 1, p. 359) to “amīr al-mu’minīn ‘Uthmān ibn ‘Affān raḍiya llāhu ‘anhu.” (Ibn-i Khallikān, no. 538, p. 168a ; Ibn-i Khallikān, no. 9012, p.166a) It is worth noting that, in *Wafayāt al-a’yān*, the biographies of the first four caliphs have received no attention due to their fame. Their names have only been mentioned in passing through discussions related to other issues.

Qāzizādih Ardibīlī has neither demonstrated hatred nor insulted the Umayyad and Abbāsīd caliphs, who are regarded as enemies of Shiite Imāms. Of course, Qāzizādih has displayed no particular respect for them in his translation either. It should be noted that although the Umayyad and Abbāsīd caliphs were the disciples of *Ahl al-Sunna*, they never gained the popularity and acceptability of the first four caliphs among Sunnis. While referring to the first Umayyad caliph, Mu‘āwiya ibn Abī Sufyān, Qāzizādih has used the original expression in his translation Mu‘āwiya, without any changes (Ibn-i Khallikān, 1398, vol. 1, p. 77; Ibn-i Khallikān, no. 538, p. 37a; Ibn-i Khallikān, no. 9012, p.34b). Another Umayyad caliph whose name has been mentioned in the translation is ‘Umar ibn ‘Abd al-‘Azīz. This caliph is relatively revered by Shiites because he banned insulting ‘Alī ibn Abī Ṭālib. In Qāzizādih’s translation, he has been treated respectfully once. Hence the expression “‘Umar ibn ‘Abd al-‘Azīz” (Ibn-i Khallikān, 1398, vol. 2, p. 248) has been translated to “‘Umar ibn ‘Abd al-‘Azīz raḥimahu llāh.” (Ibn-i Khallikān, no. 538, p. 115b; Ibn-i Khallikān, no. 9012, p.113a) In another case, the expression “‘Umar ibn ‘Abd al-‘Azīz” has been used without any changes compared to the original text (Ibn-i Khallikān, 1398, vol. 1, p. 66; Ibn-i Khallikān, no. 538, p. 31b; Ibn-i Khallikān, no. 9012, p.29a). In the third place, the prayer expression in the original text “‘Umar ibn ‘Abd al-‘Azīz al-Umawī

raḍiya llāhu ‘anhu” (Ibn-i Khallikān, 1398, vol. 1, p. 249) has been deleted in the translation, hence “‘Umar ibn ‘Abd al-‘Azīz” (Ibn-i Khallikān, no. 538, p. 116b; Ibn-i Khallikān, no. 9012, pp.114a).

A rather similar approach has been followed for Abbāsīd caliphs. On one occasion, Qāzīzādih has used Manṣūr Abbāsī’s name without any changes (Ibn-i Khallikān, 1398, vol. 1, p. 42; Ibn-i Khallikān, no. 538, p. 18b; Ibn-i Khallikān, no. 9012, p.17a), while in another place, he has used the negative expression “al-Dawānīqī” (which connotes that the caliph was stingy) to refer to him (Ibn-i Khallikān, 1398, vol. 1, p. 65; Ibn-i Khallikān, no. 538, p. 30a; Ibn-i Khallikān, no. 9012, p.28a). No respect has been displayed for Hārūn ar-Rashīd, the powerful Abbāsīd caliph in neither the original nor the translated text (Ibn-i Khallikān, 1398, vol. 1, p. 42; Ibn-i Khallikān, no. 538, p. 18b; Ibn-i Khallikān, no. 9012, p.17b). Only in one case has Qāzīzādih used the title “ḥaḍrat” to refer to Hārūn ar-Rashīd (Ibn-i Khallikān, 1398, vol. 1, p. 328; Ibn-i Khallikān, no. 538, p. 153b; Ibn-i Khallikān, no. 9012, p.152a). One of the Abbāsīd caliphs whose name has been repeatedly mentioned is Ma’mūn. In the original text, he has been referred to as “al-Ma’mūn” or “Ma’mūn” (Ibn-i Khallikān, 1398, vol. 1, pp. 82, 287, 288, 289, vol2, p. 120), but in the translation, the title “ḥaḍrat” has been used before his name (Ibn-i Khallikān, no. 538, pp. 41a, 136a, 137a & b, 213a; Ibn-i Khallikān, no. 9012, pp.37a, 134a, 135a&b, 210b). Neither the original text nor the translation have shown any respect for al-Mu’taṣim either (Ibn-i Khallikān, 1398, vol. 1, pp. 41, 81; Ibn-i Khallikān, no. 538, pp. 17b, 39a; Ibn-i Khallikān, no. 9012, pp.16b, 36b).

It should be noted that *ḥaḍrat* is an Arabic word with many applications in Farsi. The word means being present, being close, and having proximity among other definitions. in Arabic. In the current culture of Iran, this expression is used to show respect for individuals. It is mainly used as a title preceding the name of sacred figures like prophets and Imāms. Also, it has been eventually applied to political, religious, and academic figures. Qāzīzādih has not used the word *ḥaḍrat* as a particular title to demonstrate that somebody is respected or sacred. Rather, he has used this title to address individuals. Given that in the translation of *Wafayāt al-a’yān*, the title *ḥaḍrat* has been used while referring to the great Shiite figures, Shiite enemies, or Ahl al-Sunna’s well-known figures, it is concluded that this title has not been utilized by Qāzīzādih to show respect for somebody or refer to him as a sacred person.

In sum, in translating *Wafayāt al-a'yān*, Qāzizādih has not produced an original work, in contrast to his authorship of *Ghazavāt*. Moreover, unlike *Ghazavāt*, in *Wafayāt al-a'yān*, he has referred to many prominent figures of *Ahl al-Sunna* who are unpopular among Shiites. This change of tone and reduction in Qāzizādih's Shī'a fanaticism can be attributed to numerous factors. Nonetheless, they do not confirm his orientation toward *Ahl al-Sunna*. Even in the translation, Qāzizādih has repeatedly showcased his Shiite orientation through using particular words and expressions. Qāzizādih's Shī'a orientation and his divergent views toward the first caliphs become evident when he refers to the fourth caliph and the first Shī'a Imām. On two occasions, while mentioning subjects related to 'Alī ibn Abī Ṭālib, Qāzizādih uses the prayer expression "‘alayhi s-salām," (Ibn-i Khallikān, no. 538, pp. 37a, 106b; Ibn-i Khallikān, no. 9012, pp.35a, 103b) which is popular among Shiites instead of "raḍiya llāhu ‘anhu," (Ibn-i Khallikān, 1398, vol. 1, pp. 77, 230) which is typically used by *Ahl al-Sunna*. On the third occasion, however, Qāzizādih has offered some poetic praise (Ibn-i Khallikān, no. 538, p. 130a; Ibn-i Khallikān, no. 9012, p.128b) while translating "‘Alī ibn Abī Ṭālib raḍiya llāhu ‘anhu" (Ibn-i Khallikān, 1398, vol. 1, p. 274).

The sixth Imām of Twelver Shiites, Ja'far al-Ṣādiq, is another Shī'a figure whose inclusion in Qāzizādih's works indicates his Shiite orientations. He has used the title Imām to refer to Ja'far al-Ṣādiq (Ibn-i Khallikān, 1398, vol. 1, p. 327; Ibn-i Khallikān, no. 538, p. 153a; Ibn-i Khallikān, no. 9012, pp.35a, 151a). Moreover, while Ibn Khallikān has provided a brief description about Imām Ja'far al-Ṣādiq's death in his *Wafayāt al-a'yān*, Qāzizādih has tripled this description using a very beautiful and poetic tone.¹ The same can be observed while Qāzizādih refers to the eighth Shiite Imām. He has used a sentence full of praise while translating the expression "Alī ibn Mūsā al-Rizā" (Ibn-i

¹ «و توفي في شوال ثمان و اربعين و مائة بالمدينة و دفن بالبقيع في قبر أبوه محمد الباقر و جده علي زين العابدين و عم جده حسن بن علي رضي الله عنهم أجمعين» (Ibn-i Khallikān, 1398, vol.1, p. 327). «در شوال سنه ثمان و اربعين و مائة به مدينه مشرفه طاير نفس ناطقه اش از قيد بدن مقدس، آهنگ مجاورت حضائر عالم علويات و مخالطت ملائكه مقربه سماوات نموده، بدن مطهر منورش را كه مخزن خزاین حقایق آثار نبوت و امامت بوده: بيت: در قبه ای كه قبه زرين آفتاب- هر صبح و شام گرد درش طوف می كند. كه در آن حضرت امام محمد باقر و امام علي زين العابدين و عم جد او حسن بن علي و عم النبي صلى الله عليه و سلم عباس بن عبدالمطلب رضي الله عنهم اجمعين مدفون بوده اند، دفن نموده اند» (Ibn-i Khallikān, no. 538, p. 153a; Ibn-i Khallikān, no. 9012, pp.35a, 151a).

Khallikān, 1398, vol. 1, p. 39). The sentence is as follows: “ḥaḍrat the eight Imām, Alī ibn Mūsā al-Rizā raḍiya llāhu ‘anhum ajma‘īn, is the supporter of the elites in good deeds.”²

In the original text, the eleventh and twelfth Shiite Imāms have been described as follows: “According to Imāmīyyah’s beliefs, Abū Muḥammad Ḥasan ibn ‘Alī raḍiya llāhu ‘anhum is one of the twelve *Imāms* and the father of muntaẓar-i ṣāḥib al-sardāb and carries the title ‘Askarī like his father.”³ Qāzizādiḥ has translated this sentence in the following way: “Al-Imām Abū Muḥammad Ḥasan ibn ‘Alī raḍiya llāhu ta‘ālā ‘anhum ajma‘īn is one of the twelve infallibles and muftaraḍ al-tā‘ah Imāms. According to Imāmīyyah’s beliefs, he is the father of ḥaḍrat muntaẓar Imām ṣāḥib al-sardāb, Muḥammad al-Mahdī, and his esteemed father, ‘Alī Naqī, was known as ‘Askarī.”⁴ In this translation, in addition to respectful descriptions, the use of expressions like Imām, infallible, *muftaraḍ al-tā‘ah*, *ḥaḍrat*, *al-Imām*, and ‘Alī Naqī indicates that the translator was a Shiite.

Furthermore, in different parts of the translation, one can detect signs indicating the Shiite orientation of the translator. For example, “the clothes of the prophet’s family (Shiite Imāms)”⁵ were added while Qāzizādiḥ translated the following sentence: “They were ordered to wear green clothes.”⁶ Also, while translating the sentence “He had Shiite orientation”⁷ in the original text, Qāzizādiḥ used the following sentence: “He had Shiite orientation and righteousness of the prophet’s family (the infallible Imāms).”⁸ Moreover,

² «حضرت مأمون در خراسان، حضرت امام ثامن و هو للمجتبیین بالخیر ضامن علی بن موسی رضا را رضی الله عنهم اجمعین، ولی العهد خویش گردانیده...» (Ibn-i Khallikān, no. 538, p. 16b; Ibn-i Khallikān, no. 9012, p. 15b).

³ «ابومحمد الحسن بن علی ... رضی الله عنهم، احد الائمة الاثنی عشر علی الاعتقاد الامامیه و هو والد المنتظر صاحب السرداب يعرف بالعسکری و ابوه علی يعرف ايضا بهذه النسبه» (Ibn-i Khallikān, 1398, vol. 2, p. 94).

⁴ «وی یکی از دوازده امام معصوم مفترض الطاعة است علی ما ذهب اليه الامامية و او پدر حضرت الامام المنتظر صاحب السرداب محمد المهدي است و پدر بزرگوارش علی نقی به عسکری معروف است» (Ibn-i Khallikān, no. 538, p. 204a; Ibn-i Khallikān, no. 9012, pp. 202a & b).

⁵ «دثار اهل البيت» (Ibn-i Khallikān, no. 538, p. 17a; Ibn-i Khallikān, no. 9012, p. 16a).

⁶ «امرهم بلباس الخضرة» (Ibn-i Khallikān, 1398, vol. 1, p. 40).

⁷ «كان يتشيع» (Ibn-i Khallikān, 1398, vol. 1, p. 77).

⁸ «او متشيع و بر حجت اهل البيت ثابت غير متصنع بود» (Ibn-i Khallikān, no. 538, p. 37a; Ibn-i Khallikān, no. 9012, pp. 34b).

instead of using the word “Imāms,”⁹ he has used the expression “infallible Imāms.”¹⁰

There is evidence of Qāzizādhī’s Shiite orientation in both texts. However, a comparison of the two works indicates that Qāzizādhī’s Shiite orientation, lack of a sense of belonging to Ahl al-Sunna, and clear disregard for the first three caliphs and other prominent Sunni figures are more evident in *Ghazavāt-i Sulṭān Salīm*. Conversely, in the translation of *Wafayāt al-a’yān*, Qāzizādhī has frequently mentioned prominent figures of Ahl al-Sunna with respect. This discrepancy demonstrates a transformation in Qāzizādhī’s religious orientation and a reduction in his religious fanaticism.

3. Factors Contributing to Qāzizādhī’s Religious Transformation Evident in his Translation of *Wafayāt al-a’yān* in Comparison to *Ghazavāt-i Sulṭān Salīm*

3.1. Temporal Precedence of *Ghazavāt* over *Wafayāt*

One of the major factors contributing to the discrepancy in Qāzizādhī’s religious orientation is the time span between the two works, which indicates Qāzizādhī’s length of stay among Sunni Ottomans. It is clear that Qāzizādhī was forced to immigrate from a society dominated by Shiite orientation (i.e., Iran in the Safavid era) to the Ottoman territory. At the beginning of his stay in Istanbul, Qāzizādhī’s Shiite orientation was stronger. In the course of time, however, he was dominated by the Sunni atmosphere of the Ottoman empire and had to hang out with Ottoman scholars and courtiers, who were mostly Sunnis. As a result, the intensity of Qāzizādhī’s Shiite tendencies declined. Therefore, the work prepared by Qāzizādhī in the first few years of his immigration displays a more Shiite orientation than the one compiled some years later. It appears that *Ghazavāt-i Sulṭān Salīm* was compiled when the Ottomans attacked Shām and Egypt or a while after the attack. The attack was launched in 1516 A.D. and continued until 1518 A.D. The translation of *Wafayāt al-a’yān*, however, was completed in the last year of the Ottoman Sulṭān’s life, i.e. 1520 A.D. The parts that Qāzizādhī added to the translation (e.g., Ridaniya) and his claim on accompanying Sulṭān Salīm in Ridaniya in

⁹ «الائمة» (Ibn-i Khallikān, 1398, vol. 2, p. 94).

¹⁰ «الائمة المعصومين» (Ibn-i Khallikān, no. 538, p. 204a; Ibn-i Khallikān, no. 9012, pp.202b).

1517 A.D. strongly support the idea that translating *Wafayāt al-a'yān* was carried out after writing *Ghazavāt* (Ibn-i Khallikān, no. 538, pp. 128a- 128b). Moreover, based on Qāzizādiḥ's preface at the beginning of his translation of *Wafayāt al-a'yān*, the translation of the book was underway in 1520 A.D., when Sulṭān Salīm passed away and the process of translating the book stopped (Ibn-i Khallikān, no. 538, p. 4a). These issues indicate that when Qāzizādiḥ started translating *Wafayāt al-a'yān*, he had spent a considerable time in the Ottoman territory compared to the time he wrote *Ghazavāt-i Sulṭān Salīm*. His long presence in the territory of the Sunni Ottoman Empire and interaction with the great Sunni figures of the time played a significant role in adjusting his Shiite orientation.

3.2. Differences in the Two Works' Audience

Another important factor contributing to the difference in Qāzizādiḥ's tone in the two works has to do with the audience. Qāzizādiḥ began writing *Ghazavāt* on Sulṭān Salīm's demand. The book aimed to record the events and victories of the Ottoman Sulṭān in Shām and Egypt and was regarded as a source of information for people interested in history to find about the Ottomans' victories. It was also believed to be a historical record of such events. Given that this work was written for the public, Qāzizādiḥ had more leeway to include his personal opinions in the process of compiling *Ghazavāt*. In contrast, the translation of *Wafayāt al-a'yān* was carried out for a specialized audience. Based on the data presented by Qāzizādiḥ at the beginning of the translation, Sulṭān Salīm was eager to read *Wafayāt al-a'yān*. However, he was not proficient enough in Arabic. Thus, he ordered Qāzizādiḥ to translate the book from Arabic to Persian, the language in which he enjoyed enough proficiency (Ibn-i Khallikān, no. 538, p. 3a- 4b). Therefore, Sulṭān Salīm was the primary audience of the translation of *Wafayāt al-a'yān*. Thus, Qāzizādiḥ had to observe some religious considerations (e.g., not insulting the companions and caliphs) to ensure that he would not arouse the Sulṭān's religious anger. Nonetheless, in some cases, he added some expressions to advertise his own denomination and encourage the Sulṭān to adopt Qāzizādiḥ's view.

3.3. Discrepancy Between Writing and Translating a Book

Another critical factor contributing to the difference in Qāzizādiḥ's religious orientation is the discrepancy in writing and translating a book and the

disparity in their subjects. *Ghazavāt-i Sulṭān Salīm* is a historical work written by Qāzizādih, who is regarded as the creator of this book. Since an author has more freedom in writing a book, Qāzizādih could demonstrate more flexibility and creativity. Conversely, *Wafayāt al-a'yān* was an existing book authored by someone else and merely translated into Persian by Qāzizādih. As such, he could not significantly change the framework and content of the book. The best example demonstrating this issue is Qāzizādih's description of the prominent figures of *Ahl al-Sunna*. Since Qāzizādih exercised more freedom in writing *Ghazavāt*, he could include or exclude some data, hence neglecting some prominent figures or companions of *Ahl al-Sunna*. In the translation of *Wafayāt al-a'yān*, nonetheless, the way individuals were described depended on the original text. Since the author of this book (i.e., Ibn Khallikān) had mentioned a large number of prominent Sunni figures, Qāzizādih had to mention them in his own translation.

Conclusion

Qāzizādih Ardibilī was one of the Iranians captured by the Ottoman forces following the battle of Chaldiran. He began writing and translating books within the Ottoman territory, authoring *Ghazavāt-i Sulṭān Salīm*, a historical account of the Ottoman history. He also translated Ibn Khallikān's *Wafayāt al-a'yān* into Persian. Although Qāzizādih has never explicitly stated his religious affiliation, it can be inferred through a careful analysis of his works. Qāzizādih practiced Shi'ism and, in *Ghazavāt-i Sulṭān Salīm*, he has frequently and subtly referred to this denomination. Simultaneously, he offered neither thorough nor explicit descriptions of prominent and revered figures of *Ahl al-Sunna*. In his translation of *Wafayāt*, however, while he implicitly referred to his Shiite denomination, he also paid greater attention to figures that are respected among *Ahl al-Sunna*. This discrepancy in writing the two books indicates a transformation in Qāzizādih's views from a fervent Shī'a to a moderate one. This transformation can be attributed to three factors. First, *Ghazavāt-i Sulṭān Salīm* was written before Qāzizādih translated *Wafayāt*. At the time of writing *Ghazavāt*, he was relatively unfamiliar with *Ahl al-Sunna* due to his limited time in Ottoman lands following forced migration. His limited interaction with Sunni Ottoman authorities meant he retained a strong Shiite orientation. Second, the differing audiences of the two works

influenced his approach. *Ghazavāt* was intended for a general readership, aiming to inform the public about Ottoman historical events and victories deemed significant by both the Sulṭān and the author. In contrast, *Wafayāt al-a'yān* was translated for Sulṭān Salīm himself, requiring Qāẓizādiḥ to adopt a more considerate tone, as the book was destined for a Sunni Ottoman ruler. Third, the inherent difference between authoring an original work and translating another's text constrained his expression. Writing *Ghazavāt* allowed greater freedom to articulate his religious perspective, whereas translating *Wafayāt* necessitated restraint. Together, these factors explain the evolution in Qāẓizādiḥ's religious orientation.

Acknowledgment

I thank Abbas Aghdassi (Assistant Professor in the Department of History and Civilization of Muslim Societies - Ferdowsi University of Mashhad) for assistance with methodology, Technical editing and comments that greatly improved the manuscript. I sincerely hope that our scholarly collaborations will continue in the future.

Bibliography

- Babaei, Taher. (2020), Iranianism and Shi'ism of Qāzizādih Ardibīlī in the Ottoman historiography During the I Salim (1512-1520 AD), *Iranian Journal for the History of Islamic Civilization*, 52, 203-221.
- Babaei, Taher. (2022), "Translation from Arabic to Persian to meet the needs of the Ottoman Turks, Case study: Translation of *Wafayāt al-a'yān* of Ibn Khallikān by the order of I. Sultan Salim," in *The second international conference on arabic language and civilizational interaction*, Farabi Campus of University of Tehran and University of Kufa, Iran- Irak: Tehran & Kufa, 91- 108.
- Chardin, Jean. (1995), *Safarname (Sir John Chardin's Travels in Persia)*, (Eghbal Yaghmaei Trans.), Tehran: Toos.
- Falsafi, Nasrullah. (1953), jang-i chaldoran, *majalle-I daneshkade-I adabiyat*, 2, 50- 127.
- Gelibolulu Mustafa. (2009), *Âli. Kühü'l- Ahbar*, Dördüncü rükn: Osmanlı Tarihi, Ankara: Türk Tarih Kurumu.
- Hakimshah Ghazvini, Muḥammad ibn mubārak.(1363/ 1984), Added section to the *Majālis al-nafā'is* of 'Ali-Shir Nava'i, ed. Ali Asghar Hekmat, Tehran: Nashre Manoochehri.
- Hoca Sâdeddin Efendi. (1279-1280/ 1862-1863), *Tacü't-tevârih*, Istanbul: Tabhane-i Âmire.
- Ibn-i 'Imād Ḥanbali, 'Abd al-Ḥayy ibn Aḥmad. (1414/1993), *Shadharāt al-Dhahab fi Akhbār Man Dhahab*, ed. Mahmūd Arnā'ūt, Bayrūt: Dar Ibn Kathir.
- Ibn-i Khallikān, Aḥmad bin Muḥammad. (1398/1978), *Wafayāt al-a'yān wa-anbā' abnā' az-zamān*, ed. Iḥsān 'Abbās, Bayrūt: Dār Saḍir.
- Ibn-i Khallikān, Aḥmad bin Muḥammad. (no. 538), *Wafayāt al-a'yān*, tr. Qāzizādih Ardibīlī, Tehran: Islamic Consultative Assembly Library, Museum and Documentation Centre.
- Ibn-i Khallikān, Aḥmad bin Muḥammad. (no. 9012), *Wafayāt al-a'yān*, tr. Qāzizādih Ardibīlī, Tehran: Islamic Consultative Assembly Library, Museum and Documentation Centre.
- Idem, (2019), 'Sefer ve Savaşların düzyazı ve şiir diliyle Aktarımı: Kadizade ve Gazavat-I Sultan Selim Han, *Doğu Araştırmaları dergisi*, 19 (1), pp 46 - 67.
- Karaçelebizade, abdulaziz efendi. (1248/1832), *Tarih-i Revzat ül-ebrah*, Kahire: Matbaa-yı Bulak.
- Kâtib Çelebi, Ḥajjī Khalifa Muḥtafa ibn 'Abd Allāh. (1982 / 1402), *Keşfü'z-zunûn 'an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*, Bayrūt: Dar al-Fikr.
- Lütfi paşa. (1341/ 1924), *Tevârih-i Âl-i Osman*, ed. Kilisli Muellim Rafet, İstanbul: Matbaa-i Amire.
- Mirzâ Ḥabib İsfahānī. (1369/ 1990), *Tazkira-i Khat-o-Khattatan*, tr. Rahim Chaoosh Akbari, Tehran: Nashre Mostowfi.

- Müneccimbaşı, Ahmet Dede. (1974), *Müneccimbaşı Tarihi(Sahaif- ül- Ahbar fi vakayi- ül a'sar)*, Arapça aslından türkçeleştiren İsmail Ertinsal, İstanbul: Tercüman 1001 Temel Eser- Kervan kitapçılık.
- Müstakimzade, Süleyman Sadeddin. (1347/ 1928), *Tuhfe-i Hattâtîn*, İstanbul: Devlet Matbaası.
- Nişançi, Mehmed çelebi Ramazanzâde. (1279/ 1863), *Târîh-i Nişânçı*, İstanbul: Tabhâne-i Âmire.
- Peçevi, İbrahim. (1866), *Tarih-i Peçevi*, İstanbul: Matbaa-i Âmire.
- Qâzizâdih Ardibîlî, Kabîr ibn Uvays. (2020), *Ghazavât-i Sultân Salîm*, ed. Taher Babaei, Tehran: Miras-i Maktoob.
- Rahmani, Abdul Nasir, (2019), *Kadızade Kebir B. Uveys'in Farsça Gazavât-ı Sultan Selim Adlı Eserinin Tahkik ve Tercümesi*, Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Tarih Anabilim Dalı, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi.
- Riâhî, Moḥammad Amin. (1990), *Zabân o adab-e Fârsi dar qalamro-ye 'Othmâni*, Tehran: İttilâat.
- Solakzade, Mehmet Hemdemî Çelebi. (1297/1880), *Solak-zâde tarihi*, İstanbul: Mahmut Bey Matbaası.
- Taşköprizâde Ahmed Efendi. (1395/1975), *Eş-Şekâ'îku'n-nu 'mâniyye fi 'ulemâ'i'd-Devleti'l-'Osmâniyye*, Bayrut: Dâr al-Kitâb al-'Arabî.
- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı. (1988), *Osmanlı tarihi*, Ankara: Türk Tarih Kurumu.
- Yördem, Esra. (2018), *Kadızâde'nin Gazavât-ı Sultan Selim Han Adlı Eseri (İnceleme-Metin)*, İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doğu Dilleri Ve Edebiyatları Bölümü Fars Dili Ve Edebiyatı.

Original-Forschungsarbeit

Petrus und Paulus in der muslimischen Tradition

Vali Abdi^{1*}, Mohsen Sharfaei²

1 Assistenzprofessor, Abteilung für Vergleichende Religionswissenschaft und Mystik, Theologische Fakultät, Ferdowsi-Universität Maschhad, Iran

2 Forscher in der Abteilung für Religionswissenschaft der Forschungsstiftung von Astan Quds Razawi in Maschhad, Iran

Received: 12.04.2025; Accepted: 02.06.2025

Zusammenfassung:

Sobald Muslime Kenntnisse über das Christentum erlangten, begannen sie, über dessen Lehren, Glaubensinhalte und religiöse Rituale zu schreiben und nachzudenken. Darüber hinaus setzten sich Muslime intensiv mit Jesus Christus, seinen Jüngern und Aposteln auseinander. Es scheint, dass muslimische Autoren ihr Wissen über das Christentum zunächst aus dem Koran und mündlichen Überlieferungen bezogen. Ab dem 9. Jahrhundert jedoch erhielten sie Zugang zu authentischen christlichen Quellen, darunter das Neue Testament. In diesen Jahrhunderten beteiligten sich sowohl Christen als auch Muslime an kontroversen und teilweise dialogischen Debatten. Solche direkten Kontakte förderten und vertieften das gegenseitige Verständnis. Die vorliegende Forschung konzentriert sich auf die muslimische Perspektive auf St. Petrus und St. Paulus – ersterer gilt als bevorzugter Jünger Jesu, letzterer als bekehrter Apostel. Wie in den folgenden Seiten gezeigt wird, kombinierten muslimische Autoren koranische und mündliche Sichtweisen mit einigen authentischen christlichen Quellen. Daher erscheint ihr Wissen über diese beiden Apostel mitunter widersprüchlich und inkonsequent. Muslime – insbesondere Schiiten – betrachteten St. Petrus als den wahren und legitimen Nachfolger Jesu. Dennoch verurteilten sie St. Paulus als jemanden, der die wahren Lehren Jesu Christi verfälscht habe.

Schlüsselwörter: St. Petrus und St. Paulus, muslimische Kommentatoren, Überlieferer, Sufis

* Korrespondierender Autor

<https://orcid.org/0000-0002-7914-8555>

E-Mail: v_abdi@ferdowsi.um.ac.ir

So zitieren Sie diesen Artikel:

Abdi, A., & Sharfaei, M. (2025). Petrus und Paulus in der muslimischen Tradition. *Spektrum Iran*, 38(1), 209-223.

<https://doi.org/10.22034/spektrum.2025.516395.1028>



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

پطرس و پوئس در سنت اسلامی

ولی عبدی^{۱*}، محسن شرفایی^۲

۱ استاد یار گروه ادیان و عرفان تطبیقی، دانشکده الهیات، دانشگاه فردوسی مشهد، ایران

۲ پژوهشگر بخش مطالعات دینی بنیاد پژوهش‌های آستان قدس رضوی و ایران

دریافت: ۲۰۲۵/۰۴/۱۲؛ پذیرش: ۲۰۲۵/۰۶/۰۲

چکیده:

به محض آن که مسلمانان با مسیحیت آشنا شدند، نگرش و تأمل درباره آموزه‌ها، باورها و مناسک دینی آن را آغاز کردند. افزون بر این، مسلمانان به‌طور چشم‌گیری با شخصیت‌هایی چون عیسی مسیح، حواریون و رسولان او تعامل داشته‌اند. به نظر می‌رسد در وهله نخست، نویسندگان مسلمان، دانش خود از مسیحیت را از قرآن و روایات شفاهی اخذ کرده‌اند. اما از قرن سوم هجری/نهم میلادی به بعد، به منابع اصیل مسیحی از جمله عهد جدید دسترسی یافتند. در طی این قرون، هم مسیحیان و هم مسلمانان در مجادلات کلامی و حتی مناظره‌های گفت‌وگومحور شرکت داشتند. این تماس‌های مستقیم، درک متقابل را افزایش داده و ژرفا بخشید. پژوهش حاضر بر دیدگاه مسلمانان درباره سنت پطرس و سنت پوئس تمرکز دارد؛ اولی، حواری محبوب عیسی و دومی، رسولی که پس از ایمان آوردن به مسیحیت به تبلیغ پرداخت. همان‌طور که در صفحات بعدی نشان داده خواهد شد، نویسندگان مسلمان، دیدگاه‌های قرآنی و روایی را با برخی منابع معتبر مسیحی تلفیق کرده‌اند. از این‌رو، دانش آن‌ها از این دو رسول، گاه متناقض و حتی ناسازگار به نظر می‌رسد. مسلمانان، به‌ویژه شیعیان، سنت پطرس را جانشین راستین و اصیل عیسی دانسته‌اند؛ با این حال، سنت پوئس را به سبب تحریف تعالیم حقیقی عیسی مسیح مورد نکوهش قرار داده‌اند.

واژگان کلیدی: سنت پطرس و سنت پوئس، مفسران مسلمان، ناقلان، صوفیه

* نویسنده مسئول

<https://orcid.org/0000-0002-7914-8555>

E-Mail: v_abdi@ferdowsi. Um.ac.ir

<https://doi.org/10.22034/spektrum.2025.516395.1028>

Original Research Paper

Peter and Paul in Muslim Tradition

Vali Abdi^{1*}, Mohsen Sharfaei

1 Assistant Professor, Department of Comparative Religions and Mysticism, Faculty of Theology, Ferdowsi University of Mashhad, Iran

2 Researcher in the Department of Religion Studies at the Research Foundation of Astan Quds Razavi in Mashhad, Iran

Empfangen: 12.04.2025; Akzeptiert: 02.06.2025

Abstract

As soon as Muslims gained knowledge about Christianity, they began to write and think about its doctrines, beliefs and religious rituals. In addition, Muslims have considerably dealt with Jesus Christ, His disciples, and apostles. It seems, in the first place, Muslim writers achieved their knowledge of Christianity via Quran and oral traditions. However, from the third/ninth century onward, they could access Christian original sources, including the New Testament. And during those centuries, both Christians and Muslims took part in controversial and even dialogical debates. Such immediate contacts authenticated and improved mutual understanding. The ongoing research focuses on the Muslim perspective of St. Peter and St. Paul, the former was Jesus' favorite disciple and the latter was a converted apostle. As in the following pages, we will demonstrate that Muslim writers have combined Quranic and oral viewpoints with some Christian authentic sources. Therefore, sometimes their knowledge of the two above-mentioned apostles is paradoxical and self-contradictory. Muslims, especially Shiites, have regarded St. Peter as a true and authentic successor to Jesus. Nonetheless, they slammed St. Paul as one who distorted the true teachings of Jesus Christ.

Keywords: St. Peter and St. Paul, Muslim commentators, transmitters, Sufis.

* Corresponding Author

<https://orcid.org/0000-0002-7914-8555>

E-Mail: v_abdi@ferdowsi.um.ac.ir

How to Cite this Article:

Abdi, A., & Sharfaei, M. (2025). Petrus und Paulus in der muslimischen Tradition [Peter and Paul in Muslim Tradition]. *Spektrum Iran*, 38(1), 209-223.

<https://doi.org/10.22034/spektrum.2025.516395.1028>



Introduction

The way the followers of different religions view each other has always been a fascinating topic in religious studies. The subject of this article is also one of these issues. First, we will try to provide a brief historical account of the relationship between Christianity and Arabs, and then Christianity and Islam, to clarify the extent of early Muslims' knowledge of Christianity and Christian denominations. As will be pointed out, Muslims were mainly familiar with denominations of Christianity that had been condemned and rejected as heresies in the Christian world. Our goal in this research is to examine how classical Muslims viewed two central figures of Christianity; Peter and Paul. The works published today in the field of Christian-Muslim relations have not extensively addressed the status of these two apostles among Muslims, therefore, examining this topic can provide a new perspective for the reader. It should be noted that the timeframe of our research in this paper will primarily extend to the 5th/sixth century, and if necessary, we will also refer to the works of Muslim writers in the Middle Ages. Therefore, our intention here is not to discuss Peter and Paul in Christianity; rather, we will try to explain the understanding of these two main figures of Christianity by various Muslim classical writers.

Research Method

In religious studies, various methods exist, such as the sociology of religion, the psychology of religion, the philosophy of religion, and so on. These methods are usually summarized as the reductionist and phenomenological approaches. The reductionist approach seeks to reduce the religious phenomenon to a social and human one, but in the phenomenological view, the researcher tries to study religious phenomena as they are (Ryba, 2006, pp. 93-97). In the present writing, we will try to examine the view of the Quran and post-Quranic sources on the two great apostles of the Christian tradition, namely Peter the Apostle and Paul the Apostle, from a phenomenological perspective. Therefore, in the present research, we will refrain from any prejudice. For this reason, part of our work will be descriptive, but if necessary, we will analyze various opinions and reports regarding the two aforementioned apostles.

Literature Review

In recent years, many works have been written about the relationship between Christianity and Islam. These works usually examine theological issues such as the Trinity, Incarnation, and the divinity of Jesus between Christians and Muslims (e.g. Newman, 1993; Thomas, 2009; Thomas, 2008; Griffith, 2008; Abdi, 2019). However, the position of Peter and Paul in the relationship between Christianity and Islam has not received much attention. As a result, in this research, we intend to investigate the position of the two great apostles of Christianity in the ancient Islamic tradition to show what approach the Quran and post-Quranic sources have taken towards these two apostles. To achieve this goal, in addition to the Quran, we have analyzed the works and writings of Islamic commentators, hadith scholars, heresiologists, theologians, Sufis, and historians, both Shia and Sunni. Finally, we concluded that almost all classical Muslim writers had a negative view of Paul and considered him as a distorter of Christianity and the true teachings of Jesus Christ. In their view, Paul introduced the doctrine of the divinity of Jesus and antinomianism into Christianity. In contrast, Muslims have had a positive view of Peter, and especially Shia writers have considered him as the successor of Jesus. In the view of this group of Shias, Peter's position in Christian theology is similar to the position of Imam Ali in Shiism.

A Historical Glance

In the New Testament, there are some pieces of evidence that testify to Christian and Arab affinities. For example, in Mark, 3: 7-8; and Acts, 2: 11 there are references to Arabia and Arabs. And more vividly, in the letter to Galatians Paul the apostle says "Neither went I up to Jerusalem to them which were apostles before me; but I went into Arabia, and returned again unto Damascus"(1: 17): Due to missionary activities of the early Apostles, perhaps such reports can be indicative of Christian-Arab relations. In other words, maybe from the first decades, early Christians became aware of Arabs and their lifestyle. However, according to historical findings, the relations between Arabs and Christians began in the third century. Eusebius (260-339), the Church historian, cites a converted Christian, Pantaenus (Πάντανος), as

the first one who began to spread Christianity across the Arabian Peninsula (Eusebius, 1890, vol. 1, p.10; Trimmingham, 1979, p. 291). Sozomen, a *Roman lawyer and historian of the Christian Church* (400-450), tells the story that in the fourth century Christians, especially the monks sought to spread Christianity among Ishmaelites (Arabs) (Sozomen, p. XXXVIII & XXXIV).

In addition, later Muslim writers have also provided more details about the presence of Christians in the Arabian Peninsula. For instance, it is reported that before the emergence of Islam over 46 Arab tribes had converted to Christianity (Shaykhū, 1989, pp. 54, 59-61, 66, 72, 111, 118; al-Azraqī, 1969, Vol. 1, p. 111). Furthermore, some influential figures such as the funders of *Haniḥ* religion (Quranic monotheists), almost ten years before the emergence of Islam, had converted to Christianity (al-Iṣfahānī, 1995, Vol. 4, pp. 126, 132-133; ʿUthmān, 2005, Vol. 95, pp. 68-7; Sālim, 1971, pp. 482-487). As a result, perhaps Christianity entered the Arabian Peninsula in the third century, but the conversion of Arabs to Christianity on the large scale took place in the fifth century. In any case, prior to the emergence of Islam, Christianity was a dominant religion across the Arab world and Arabs were familiar with it. However, the main question runs as follows: what sort of Christianity was common among Arabs?

In the two centuries or so before the emergence of Islam, the Church had been split by differences over Christological formulae. As a result, those Christians who did not accept conciliar formulae had been condemned and gradually marginalized by mainstream Christianity. Finally, they left the Byzantine Empire and came to the Arabian Peninsula and the Persian Empire. These marginalized Christians generally included: the **Melkites** (Greek orthodox Christians who adhered to the Council of Chalcedon), the **Nestorians**, and the **Jacobites** (who wrote and spoke in Aramaic and Syriac and did not accept the Council of Chalcedon) (for more details see: al-Azraqī, 1969, Vol. 1, p. 111; Shahid, 2006, pp. 19-21; Hajebrahimi, und Abdi, 2017, Vol. 3, pp. 50-60; Francoise, 2008, Vol. 5, p. 377). And after the rise of Islam, these three sects had more religious, cultural and social relations with Muslims than other sects did. As a result, Muslims have generally referred to the doctrines of Melkites, Nestorians, and Jacobites. Therefore, as we will show, some Muslim authors have associated Paul the apostle with Melkites and some others with Nestorians and Jacobites. Let us explain the status of the two influential apostles among Muslim writers.

Three Apostles in the Quran

It is worth noting that both St. Peter and St. Paul are mentioned under different epithets among Muslim writers. For example, *Sham'ūn* (Simon/Peter), *Sham'ūn al-Ṣafā* (Ibn Idrīs, 1990, vol. 1, p. 418; Ibn Ṭāwūs, N.D, vol. 2, p. 131), *Sham'ūn b. Hammūn al-Safā*, *Sham'ūn b. Yūḥannā* and *Fetrūs*, and *Sam'a'n* are Peter's well known titles. And *Būlūs* and *fūlos* are Paul's common epithets (Shaykh Ṣadūq, 1997, p. 488; al-Majlisī, 1984, vol. 14, p. 346; vol. 30, p. 76; al-Ṭabarī, N.D, vol. 1, p. 603; al-Mas'ūdī, 1984, vol. 1, p. 343; al-Shahrastānī, 1982, vol. 1, p. 221).

Although there are no direct references to the names of St. Peter and St. Paul in the Quran, Muslim commentators (both Sunnites and Shiites) have drawn some conclusions based on the Quran, 36: 13-14¹ about both of them. According to the Quranic verses, two apostles came to the people of a given township (*Aṣḥāb al-Qaryyā*)² but the inhabitants rejected them. Eventually, the third messenger came to them. By interpreting these verses, the commentators have argued that the two apostles or messengers were Simon and John, or John and Jonah, or *Bārūs* and *Mārūs* and the like. For commentators, these apostles were sent to Antioch (*Antākiyya*) but they were rejected by its inhabitants. And some Sunnite commentators regarded the third messenger in the above-mentioned verses as St. Peter. Quranic commentators claimed that as soon as the two apostles were sent to do their missionary activities, they were arrested by a king. And *Sham'ūn al-Safā* (St. Peter) as the head of the disciples and Jesus' deputy travelled to release them. It is worth noting that some commentators say the three messengers performed miracles and were even able to heal diseases (al-Ṭabrisī, 1995, Vol. 8, 261-263; Fayḍ Kāshānī, 2000, Vol. 2, p. 1034, Vol. 4, p. 347). Shiite commentators have also understood the verses in the same manner, but at the same time, they have explained the state of St. Peter as Jesus' successor in a more detailed context (al-Ḥuwayzī, 1963, Vol. 1, p. 72).

1 وَأَضْرِبْ لَهُمْ مَثَلًا أَصْحَابَ الْقَرْيَةِ إِذْ جَاءَهَا الْمُرْسَلُونَ. إِذْ أَرْسَلْنَا إِلَيْهِمُ اثْنَيْنِ فَكَذَّبُوهُمَا فَعَزَّزْنَا بِثَالِثٍ فَقَالُوا إِنَّا إِلَيْكُمْ مُرْسَلُونَ

And set forth unto them a parable, the people of a township, when message-bearers came unto them. Lo! We sent unto them two [apostles] and they rejected both them, and we strengthened [the two] with a third; and thereupon they said: Behold, we have been sent unto you [by God] (Q, 36: 13-14).

2 أَصْحَابَ الْقَرْيَةِ

As we have earlier mentioned, in the Quran there is a reference to three apostles. As a result both Shiite and Sunnite commentators generally concentrated on the above-mentioned verses and regarded St. Paul as one of the three messengers who, as Quran mentions, were rejected by *Aṣḥāb al-Qaryya*. In addition, the commentators have also attached additional traditions to the verses and concluded that St. John, Paul, and Peter were the three messengers mentioned in the Quran. Nevertheless, some others have omitted St. Paul and cited the names such as *Sādeq*, *Saduq* and *Salūm* instead of him (al-Ṭabrisī, 1995, Vol. 8, p. 363; al-Suyūṭī, 1996, Vol. 2, p. 392; al-Ālūsī, 1997, Vol. 21, p. 33; al-Jawzī, 1987, Vol. 7, p. 10). They disagreed whether the three messengers were prophets or merely the apostles of Jesus. A few commentators considered them as God's prophets and some others as merely apostles and regarded *Aṣḥāb al-Qaryya* as the inhabitants of Antioch (al-Ālūsī, 1997, Vol. 21, p. 330; al-Jawzī, 1987, Vol. 7, p. 10). It seems that the commentators, drawing on the New Testament, had gained some knowledge of St. Paul and his biography, at the same time, have added some details to their own reports. For them, St. Paul at first was a Jew who began to persecute the Christians. For instance, al-Samarqandī mentions St. Paul (Q, 5: 14)³ as one who killed the majority of Jesus' followers and gave rise to the emergence of disagreements and conflicts among Jews and Christians. al-Samarqandī, on the basis of Quran, 5: 14⁴, declares that St. Paul blinded himself, went to the Christians and repented and reported that he had seen Jesus in a dream. St. Paul falsely informed them that he had become blind in a dream and considered this event as a punishment by God, for he had persecuted many Christians. While interpreting the afore-mentioned verse, al-Samarqandī views Paul as the main cause of enmity and dissent among Christians (al-Samarqandī, N.D, Vol. 1, p. 401). Other commentators have also mentioned the same stories about St. Paul, and even added some details such as claiming that Paul committed suicide (Abū al-Futūḥ Rāzī, 1988, Vol. 9, p. 221). To summarize the opinions of such commentators, we can conclude that all of them considered St. Paul as one who distorted true Christianity. And to achieve their favorite results, the commentators have also added some fictional details to the story of St. Paul, none of which can be found in the New Testament.

3... فَأَغْرَيْنَا بَيْنَهُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ... (We stirred among them enmity and hatred)
4. فَأَغْرَيْنَا بَيْنَهُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ (We stirred among them enmity and hatred)

Quranic Exegetics and Paul the Apostle

As earlier mentioned, all Muslim commentators viewed St. Paul as a Jew who distorted the true teachings of Jesus. To authenticate their polemical claims, Muslim commentators have used Quranic verses as well. For instance, the Quran tells about “a party of disbelievers” (وَكَفَرَتْ طَائِفَةٌ) who denied the prophecy of Jesus, son of Mary (61: 14)⁵. Astonishingly, for some Muslim Commentators, the phrase “a party of disbelievers” here refers to St. Paul and his associates (Fīrūzābādī, *N.D*, p. 456). The commentators believe St. Paul led astray Nestorius in Jerusalem and Jacob in Rome and offered his teachings to them. St. Paul taught Nestour̄ (Nestorius) that God consisted of three persons: God the father, Mary the Virgin and Jesus Christ. And taught the Romans that God was neither human nor possessed human body, rather He was the son of God. And through Jacob he led another person, Melkā, astray, causing him to believe that Jesus was an eternal and immortal God (Abū al-Futūḥ Rāzī, 1988, Vol. 9, p. 221; Kāshānī, 1954, Vol. 4, p. 257). Some commentators based on the Quran (2: 145)⁶ have concluded that Christians at first prayed towards Jerusalem like their predecessors, i.e., the Jews, but later on, St. Paul deceived them and changed their prayer orientation toward the sun. St. Paul, to justify his deviation, referred to a dream in which Jesus asked him to change the orientation from Jerusalem towards the sun (al-Samarqandī, *N.D*, Vol. 1, p. 401; Āmulī, *N.D*, Vol. 1, p. 211).

Some Muslims have attributed the idea of delegation to Paul, allegedly he meant the hands of God are closed, i.e. He delegated His authority to humans. Furthermore, Muslims viewed St. Paul as an antinomianism, for he distorted the Jewish law (Āmulī, 1991, vol. 14, p. 536). In another verse, the Quran (57: 27) rejects Christian monasticism as a heretical invention (“وَرَهْبَانِيَّةً ابْتَدَعُوهَا”) and some commentators have considered the verse as a clear reference to St. Paul. In other words, they interpreted the verse to demonstrate that Paul was one

5 ... فَأَمَنْتَ طَائِفَةٌ مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ وَكَفَرَتْ طَائِفَةٌ... (A party of the Children of Israel believed, ... and a party disbelieved)

6 وَلَئِنْ آتَيْتَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ بِكُلِّ آيَةٍ مَا تَبِعُوا قِبْلَتَكَ وَمَا أَنْتَ بِتَابِعٍ قِبْلَتَهُمْ وَمَا بَعْضُهُمْ بِتَابِعٍ قِبْلَةَ بَعْضٍ وَلَئِنْ آتَيْتَ أَهْوَاءَهُمْ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ إِنَّكَ إِذًا لَمِنَ الظَّالِمِينَ

But even if you brought those to whom the Book had been given every proof, they would not accept your direction, nor would you accept theirs; nor would any of them accept the direction of the other. If after all the knowledge you have been given you yield to their desires, then you will surely be among the harm doers.

who built the monasteries, and therefore, he established new heresy and paved the way for the emergence of monasticism and monastics. By realizing the heresy of Paul, Christian monastics tried to save themselves from his distortions and corruptions (Fīrūzābādī, *N.D*, p. 459).

Muslim Transmitters

It is worth noting St. Peter has got more attention than St. Paul among Shiite *Hadith* works. Thus Shiite transmitters have generally viewed St. Peter as Jesus' successor. From their viewpoint, after Jesus ascension, Peter became his deputy, and immediately he received the divine wisdom from his master (Jesus). The transmitters have quoted through Ali, Shiite first Imam, that he had seen St. Peter in an apocalyptic vision. And when Ali's associates asked him about St. Peter, he told them: "he was one of the earliest and most beloved disciples of 'Īsā (Jesus) who remained faithful to 'Īsā's doctrines and became his successor and 'Īsā, in turn, entrusted his wisdom and divine Book to St. Peter" (al-Majlisī, 1984, Vol. 15, p. 236, vol. 21, p. 291, vol. 6, p. 239; Baḥrānī, *N.D*, vol. 1, pp. 499-500; Shaykh Mufīd, 1994, pp. 105-106; Ibn Shahrāshūb, 1997, vol. 2, p. 84). Perhaps, some Muslims have been influenced by such traditions and drawn to the conclusion that the Holy Books of 'Īsā were written by St. Peter with the permission of Jesus himself (Anṣārī, 1996, pp. 36ff.). It seems, Shiite Muslims have particularly concentrated on St. Peter's state and credited him with divine wisdom and knowledge to justify his position as Jesus' successor (Ibn Idrīs, 1990, vol. 1, p. 418; al-Ṣaffār, 1990, p. 119; Ibn Ṭāwūs, *N.D*, Vol. 3, p. 131; Shaykh Ṣadūq, *N.D*, Vol. 1, p. 251). In another tradition, we read each prophet from Muhammad to 'Īsā had two successors who served as deputies both during the prophet's lifetime and after his death. For instance, during Moses' lifetime Aron served as his successor and as soon as Moses died Joshua became his deputy. And in the similar way, a man known as *Kalīb ben Iofana* acted as 'Īsā's successor during his lifetime. However, after 'Īsā's ascension, St. Peter became his deputy. Nevertheless, Ali was Muhammad's successor both prior to and after the prophet's death (al-Majlisī, 1984, Vol. 25, p. 86). In another tradition, we are told that Jesus informed his disciples that after his ascension his associates will be divided into three sects but only those who followed St. Peter will be saved (al-Majlisī, 1984, Vol. 14, p. 337).

In such writings some miraculous works are attributed to St. Peter: he could cleanse the lepers, raise the dead, and dry land through a prayer (al-Majlisī, 1984, Vol. 14, p. 253). Some Shiite Muslims compared the martyrdom of St. Peter to that of Ali i.e., at the night of their martyrdom under every stone there was blood. Additionally, as St. Peter died and lost his life to safeguard 'Īsā's true religion, likewise Ali was martyred because of Muhammad's true religion (Ibn Qūlawaih, 1997, pp. 152-158, 76).

The way both Sunnite and Shiite Muslims dealt with St. Paul is different. Muslims-whether Sunnis or Shiites- condemned St. Paul because of what they viewed as his new "inventions". For them St. Paul invented new doctrines including the doctrine of the Trinity and Sonhood, and as a result, at the end of time he will be punished alongside other inventors such as Nimrod (a biblical figure), Pharaoh and Nestorius (Ibn Qūlawaih, 1997, pp. 540-541; Baḥrānī N.D, Vol. 6, p. 142; Aḥmad ibn Ḥanbal, 1999, Vol. 2, p. 179; al-'Asqalānī, N.D, Vol. 11, p. 365).

Muslim heresiologies and Mutakallemin

Contrary to Hadith works, Muslim heresiologies have not paid much attention to St. Peter. By quoting Peter's statement that Jesus was the Son of God, al-Shahrastānī regards him as Jesus' deputy. It is important to note that al-Shahrastānī understands the "Son of God" in allegorical terms, in other words, for him Jesus was the "Son" not in the literal sense of the word but in metaphorical terms (al-Shahrastānī, 1982, Vol. 1, p. 222). Even **Ismā'īliyyah**, -a Shiite sect- considered St. Peter as Jesus' successor; for them, he was responsible for revealing the inner aspect of Law (Shari'a). But Muslim writers have mistreated St. Paul, so that al-Shahrastānī regarded him as one who distorted Christianity. According to him, St. Paul mixed Christianity with philosophical reflections and thus distorted its true message (al-Shahrastānī, 1982, Vol. 1, p. 221).

Sunni theologians have also described St. Paul as one who abrogated Jewish law, and therefore, gave rise to the corruption of Christianity. According to Fakhr al-Rāzī, before his ascension, Jesus ordered his associates to observe Torah and its commandments. However, his followers violated the Torah and laid emphasis on the faith alone, as a result, they dismissed rituals and

ceremonies. For such Christians, placing faith in Jesus and his crucifixion was sufficient to achieve salvation. Al-Rāzī refers to Paul's epistle in which justification by faith has been clearly mentioned: Therefore, since we have been justified by faith, we have peace with God through our Lord Jesus Christ. Through him we have also obtained access by faith into this grace in which we stand, and we rejoice in hope of the glory of God (Romans, 5: 1-2).

Ibn Qayyem al-Jawzi, another Sunni theologian, remarked the fact that St. Paul attributed to Jesus both divine and human substances and separated between his two natures. For al-Jawzī, prior to St. Paul the associates of Jesus were viewing him as God's servant, His messenger and His creature. But Paul introduced the doctrine that Jesus possessed two natures, meaning, on the one hand he was a human being because he was born from Miriam, and on the other hand, he was the Son of God because he was associated with God (al-Jawzī, 1987, p. 203). Fakhr al-Razi has referred to Paul's epistles (e.g. 1 Co, 7: 20) to show that he dismissed the commandments of Torah and to clarify the fact that Paul had tolerated the heresies. In addition, for Muslim apologists Paul has also violated the Sabbath and replaced it with Easter (Col, 2: 16-17).

Sufi Lore

Sufi writers have also considered St. Peter as Jesus' successor and as an Ideal Man (*Insāne Kāmel*) and compared him to other saints who miraculously could interfere in the cosmos. As the prophet Muhammad could split the moon, St. Peter could likewise slice the sun. As we can see, Sufi master Āmulī highlights Peter's status as an Ideal man and attributes to him some miracles. In addition, for some Sufis, out of various Christian sects, only Peter's associates will be saved (al-Ghazālī, *N.D.*, Vol. 11, p. 8). Sufi masters have also condemned St. Paul for what they viewed as his distortions, thus they did not highlight his spiritual status⁷. In his celebrated book, *Masnawi w Ma'nawi*, al-Rūmī quotes an interesting story about St. Paul (Balkhī, 2004, pp. 324-327). He recounts an anecdote about a tyrant king and his cunning minister who began to persecute the Christians. At king's command, the ears and nose of the minister were cut off, and he went among the Christians and introduced

himself as Jesus' deputy. The cunning minister- who for al-Rūmi was St. Paul- preached his true faith in Christ, and recommended the Christians that they should tie a special belt (*Zūnnar*). By doing so, the Christians accepted him as Jesus' deputy and acted according to his recommendations. For al-Rūmi the minister was, in fact, one eyed Antichrist who at the end of time will come and fight against the true religion.

For some commentators the roots of the above-mentioned story lie in the Muslim interpretations, and above all in the pre-Islamic stories i.e. Sassanid culture (Forūzānfar, 1983, pp. 6-7). It is important to note that even prior to the Sassanid Empire, during the Achaemenes era, such story was current among people. As Herodotus described in his writings, the efforts of Darius the great to open the gates of Babylonia ended in failure. However, one of his associates i.e. Zupirous voluntarily cut his ears and nose and fled towards the enemy. The injured Zupirous pretended as he was fleeing from his king, but in fact he was spying on the enemy. Finally, due to his cunning strategy, Darius the great succeeded in defeating Babylonia and to opening its gates (Tafazzoli, 1997, p. 31). We quoted this story to show that al-Rūmi described St. Paul as a cunning and decisive person, but the roots of his story lie in the pre-Islamic oral traditions.

Muslim Historians

Muslim historians have viewed St. Peter as Jesus' successor, and added that after Jesus' ascension he began to preach his lord's teachings and sent various missionaries to promote Christianity in foreign countries (c.f. Acts, 9) and was crucified under Roman emperor Nero. In addition, they have credited him with miraculous acts such as healing the sick, giving life to dead and so on (al-Ṭabarī, *N.D*, Vol. 1, p. 606; al-Mas'ūdī, 1984, Vol. 1, pp. 80, 342). However, for them, the fact that after Jesus' ascension Christianity became a sectarian religion and some denominations such as Arians and Maronites deviated from mainstream Christianity was because of Paul's anti-legal attitudes (al-Mas'ūdī, *N.D*, p. 130; al-Wāqidī, *N.D*, Vol. 2, p. 48).

Conclusion

As earlier mentioned, the names of Peter and Paul are not mentioned in the Quran, but commentators have referred to them by citing various stories and traditions. Almost all Muslim writers have accepted St. Peter as Jesus' deputy, but rejected St. Paul, viewing him as one who corrupted the true Christianity. Muslims especially Sufis, have regarded Peter as faithful to God's commandments and compared him to Sufi Ideal Man. Nevertheless, they viewed Paul as an antinomian who, because of his anti-legal attitudes, gave rise to the corruption of Christianity. Perhaps such an approach to two Christian foundational personalities caused Muslims to view them differently. Finally, we can say Muslims have combined some Biblical stories with oral traditions and, on the basis of that juxtaposition, addressed Peter and Paul accordingly. From a theological viewpoint, one can say, for Muslims Paul was the first apostle who declared Jesus as a divine being and regarded him as the son of God and the image of God, and viewed the faith as the only means of salvation, and introduced a kind of antinomianism into true Christianity. And according to Muslim writers, contrary to Paul, Peter was Jesus' faithful disciple, who did not regard his Master as a divine being, but for Peter, Jesus was merely the messenger of God, who through the grace of God performed some miracles. Among Muslim writers, the focus has been more on Peter's succession, perhaps to show that just as Peter succeeded Jesus, Ali also succeeded the Prophet of Islam. However, a comparison of Peter's character in Christianity with Ali's in Shi'ism requires a separate study.

Bibliography

- Abdi, V. (2019). Jacobite Explanation of the Trinity in the Context of Mu'tazilite Theology: Abu Ra'itah al-Takriti, *Religious Inquiries*, Volume 8, Number 16, December, pp. 5-23.
- Abū al-Futūḥ Rāzī. (1988/1408). *Rūz al-Jinān wa Rūḥ al-Jinān fī Tafsīr al-Qur'ān*[The Cool Breeze of Paradise and [God's] Breath for the Soul]. Mashhad: Islamic Research Foundation of Āstān Quds Raḍawī.
- Aḥmad ibn Ḥanbal. (1999/1419). *Al-Musnad* [The Musnad]. Beirut: Dār al-Šādir.
- al-Ālūsī. (1997/1417). *Rūḥ al-Ma'ānī* [The Spirit of Meanings]. Beirut: Dār al-Fikr.
- al-ʿAsqalānī, Ibn Ḥajar. (n.d.). *Faḥ al-Bārī*[Grant of the Creator] Beirut: Dār al-Maʿrifah.
- al-Azraqī, Muḥammad ibn ʿAbd Allāh ibn Aḥmad. (1969/1388). *Akhbār Makkah* [The reports of Makkah]. Ed. R. Šāliḥ. Beirut.
- al-Ghazālī. (n.d.). *Iḥyā' ʿUlūm al-Dīn* [The Revival of the Religious Sciences]. Beirut: Dār al-Kutub.
- al-Ḥuwayzī. (1963). *Tafsīr Nūr al-Thaqalayn* [The Interpretation]. Qom.
- al-Iṣfahānī, Abū al-Faraj. (1995/1382). *Kitāb al-Aghānī* [The Book of al-Aghānī] Beirut: Dār al-Thaqāfah.
- al-Jawzī. (1987/1407). *Zād al-Masīr fī ʿIlm al-Tafsīr* [On the Science of Interpretation]. Beirut.
- al-Majlisī. (1984/1404). *Biḥār al-Anwār* [Seas of Lights]. Beirut: Mu'assasat al-Wafā'.
- al-Mas'ūdī. (1984/1404). *Murūj al-Dhahab* [The Meadows of Gold]. Qom.
- al-Mas'ūdī. (n.d.). *Al-Tanbīh wa al-Ishrāf* [The Book of Notification and Verification]. Beirut.
- al-Qummī. (1991/1411). *Tafsīr al-Qummī*. [The Interpretation]. Tehran: Mu'assasat al-Ṭab' wa al-Nashr.
- al-Šaffār, Abū Ja'far Muḥammad ibn al-Ḥasan. (1990/1410). *Baṣā'ir al-Darajāt* [The Layers of Hidden and Deeper Insights]. Tehran.
- al-Samarqandī, Abū al-Layth. (n.d.). *Tafsīr Baḥr al-'Ulūm* [The Interpretation]. Beirut: Dār al-Fikr.
- al-Shahrastānī. (1982/1402). *Kitāb al-Milal wa al-Niḥal* [The Book of Religions and Sects]. Beirut: Dār al-Maʿrifah.
- al-Suyūṭī. (1996/1416). *Al-Itqān fī ʿUlūm al-Qur'ān* [The Perfect Guide to the Sciences of the Qurān]. Beirut: Dār al-Fikr.
- al-Ṭabarī, Abū Ja'far Muḥammad ibn Jarīr. (n.d.). *Tārīkh al-Rusul wa al-Mulūk* [The History of Prophets and the Kings]. Beirut.

- al-Ṭabrisī, Abū 'Alī Faḍl ibn Ḥasan. (1995/1415). *Majma' al-Bayān fī Tafsīr al-Qur'ān* [The Compilation of Bayān]. Beirut.
- al-Wāqidī. (n.d.). *Futūḥ al-Shām* [The Conquests of Greater Syria]. Beirut: Dār al-Jalīl.
- Āmulī. (n.d.). *Tafsīr* [The Interpretation]. Ed. 'A. A. Ghaffārī. Tehran.
- Anṣārī. (1996/1416). *Asrār Āl Muḥammad* [The Mysteries of Muhammad]. Qom: al-Hādī.
- Baḥrānī. (n.d.). *Madīnat al-Ma'ājiz* [The Miracles]. Ed. al-Ḥamādānī. Qom.
- Balkhī, Jalāl al-Dīn Muḥammad. (2004/1382). *Masnawī-ye Ma'navī* [The Spiritual Couplets] Tehran.
- Eusebius Pamphilius. (1890). *Church history: Life of Constantine, oration in praise of Constantine*. Ed. Ph. Schaff. Christian Classics Ethereal Library.
- Fayḍ Kāshānī. (2000/1420). *Tafsīr al-Ṣāfi* [The Interpretation]. Qom.
- Fīrūzābādī. (n.d.). *Tanwīr al-Miqyās min Tafsīr Ibn 'Abbās* [exegesis and interpretation of the Qur'an] Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- Forūzānfar. (1983/1361). *Makhdh-e Qiṣaṣ wa Tamthīlāt-e Mathnavī* [The Source of Mathnavī's Deductions and Allegories]. Tehran: Amīr Kabīr.
- Francoise Micheau. (2008). "Copts, Melkites, Nestorians and Jacobites", *The Cambridge history of Eastern Christianity*, Ed. By Michael Angold, Cambridge University Press, Vol. 5, 377.
- Griffith, S. (2008). *The Church in the Shadow of the Mosque*. Princeton,
- Hajebrahimi, Tahereh und Vali, Abdi. (2017). "Die Lehre der assyrischen Christen im Iran", *Spektrum Iran* 3, pp. 50-60
- Ḥājī Ebrāhīmī, T., & Vālī, 'A. (2017). Die Lehre der assyrischen Christen im Iran. *Spektrum Iran*, 3.
- Ibn Idrīs. (1990/1410). *Al-Sarā'ir* [The Mysteries]. Qom.
- Ibn Qūlawaih Qummī Baghdādī, Abū al-Qāsim. (1997/1417). *Kāmil al-Ziyārāt* [The Complete Pilgrimage Guide]. Qom.
- Ibn Shahrāshūb. (1997/1417). *Manāqib Āli Abī Ṭālib* [The Praise of Āli]. Iraq: al-Maktabah al-Ḥaydariyah
- Ibn Ṭāwūs. (n.d.). *Al-Iqbāl bi al-A'māl al-Hasant* [The Acceptance of Good Deeds]. Maktabat al-Islāmiyyāt.
- Kāshānī, Mullā Faḥ Allāh. (1954/1373). *Manhaj al-Ṣādiqīn fī Tafsīr al-Qur'ān al-Mubīn wa Ilzām al-Mukhālifīn* [The Method of Interpretation]. Tehran.
- Micheau, F. (2008). Copts, Melkites, Nestorians and Jacobites. In M. Angold (Ed.), *The Cambridge history of Eastern Christianity*. Cambridge University Press.

- Newman, N.A. (1993). *The Early Christian-Muslim Dialogue: A Collection of Documents from the First Islamic Centuries (632-900 A.D)*. Gloucester, MA: Interdisciplinary Biblical Research Institute .
- Ryba, Th. (2006). Phenomenology of Religion. *The Blackwell Companion to the Study of Religion*. Ed. Robert Segal. Blackwell Publishing.
- Sālim, 'A. (1971/1390). *Tārīkh al-'Arab fī 'Aṣr al-Jāhiliyyah* [Pre-Islamic History of Arabs].Beirut: Dār al-Nahḍah.
- Shāhīd, I. (2006). Islam and *Oriens Christianus*: Makkah 100–622 AD. In E. Grypeou, M. Swanson, & D. Thomas (Eds.), *The Encounter of Eastern Christianity with Early Islam*. Brill.
- Shaykh Mufid. (1994/1414). *Al-Amālī* [book of dictations]. Beirut: Dār al-Mufid.
- Shaykh ṣadūq. (1997/1417). *Al-Amālī* [book of dictations].Qom.
- Shaykh ṣadūq. (n.d.). *'Uyūn Akhbār al-Riḍā* [The Springs of Riḍā's Reports].Tehran.
- Shaykhū, L. (1989/1409). *Al-Naṣrāniyyāt wa Ādābuhā Bayna al-'Arab al-Jāhiliyyah* [Christianity and its Characteristics among Pre-Islamic Arabs].Beirut: Dār al-Mashriq.
- Sozomenus, S. H. (n.d.). *The ecclesiastical history* (C. Hartranft, Trans.). Christian Classics Ethereal Library.
- Tafazzoli, A. (1997/1375). *Tarikhe Adabyyat Iran Pish az Islam* [The History of Pre-Islamic Iranian Literature].Tehran: Sokhan.
- Thomas, D, Barbara R (2009). *History of Christian-Muslim Relations: A Bibliographical History (600-900)*. Leiden: Brill.
- Thomas, D. (2008). *Christian Doctrines in Islamic Theology*. Leiden: Brill
- Trimingham, S. (1979). *Christianity among the Arabs in pre-Islamic times*. London and New York: Longman.

Original-Forschungsarbeit

Eine vergleichende Studie zu den Grundlagen spiritueller Erziehung in sozialen Interaktionen: Unter besonderer Berücksichtigung der Perspektive von Imam 'Ali (AS) und der Theorie der Tugendethik

Marzieh Mohases

Fakultätsmitglied, außerordentliche Professorin, Fakultät für Theologie und Religionen, Shahid Beheshti Universität, Iran

Received: 16.04.2025; Accepted: 02.06.2025

Zusammenfassung:

Diese Studie unternimmt eine vergleichende Analyse der Grundlagen und Komponenten spiritueller Erziehung in sozialen Interaktionen aus der Perspektive von Imam 'Ali (AS) im Rahmen der Tugendethik. Während sich die meisten Studien zur spirituellen Erziehung im islamischen Kontext hauptsächlich auf individuelle Aspekte wie Gottesdienst, Frömmigkeit und Selbstreinigung konzentriert haben, zielt dieser Beitrag darauf ab, eine kohärente Darstellung des Einflusses spiritueller Bildung auf zwischenmenschliche Beziehungen zu bieten – unter Rückgriff auf die Nahdsch al-Balagha und die philosophische Struktur der Tugendethik. Die theoretische Grundlage dieser Forschung ist die Tugendethik, die die Entwicklung eines tugendhaften Charakters, die allmähliche moralische Entfaltung, die Internalisierung von Tugenden und die Rolle der praktischen Vernunft bei der moralischen Urteilsfindung betont. Mithilfe einer vergleichend-analytischen Methode untersucht die Studie Prinzipien wie Gotteszentriertheit, den Glauben an die angeborene Güte des Menschen, Freiheit und Verantwortung, eschatologisches Bewusstsein sowie die Rolle der Emotionen in sozialen Interaktionen. Die Studie zeigt, dass sich diese Prinzipien im Erziehungssystem Imam 'Alis (AS) in Form sozialer Tugenden wie Kooperation, Gerechtigkeit, Toleranz und Verantwortlichkeit manifestieren. Die Ergebnisse legen nahe, dass Imam 'Alis (AS) Sozialethik nicht nur im religiösen Rahmen verständlich ist, sondern auch mit den Grundlagen der Tugendethik übereinstimmt und als integriertes Modell zur Neugestaltung zeitgenössischer Sozialethik dienen kann. Abschließend kommt die Studie zu dem Ergebnis, dass spirituelle Erziehung aus der Sicht Imam 'Alis (AS) ein innerer, gradueller und sozial ausgerichteter Prozess ist, durch den die moralische Transformation von Individuum und Gesellschaft gleichzeitig erfolgen kann. Dieser Ansatz bietet ein tragfähiges Modell zur Bewältigung ethischer Krisen und zur Neubewertung menschlicher Beziehungen in der modernen Welt.

Schlüsselwörter: Grundlagen spiritueller Erziehung; soziale Interaktion; Theorie der Tugendethik; Nahdsch al-Balagha

* <https://orcid.org/0000-0002-2332-410X>

E-Mail: m_mohases@sbu.ac.ir

So zitieren Sie diesen Artikel:

Mohases, M. (2025). Eine vergleichende Studie zu den Grundlagen spiritueller Erziehung in sozialen Interaktionen: Unter besonderer Berücksichtigung der Perspektive von Imam 'Ali (AS) und der Theorie der Tugendethik. *Spektrum Iran*, 38(1), 225-247.

<https://doi.org/10.22034/spektrum.2025.517229.1030>



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

مطالعه‌ای تطبیقی درباره بنیان‌های تربیت معنوی در تعاملات اجتماعی: با تأکید بر دیدگاه امام علی (ع) و نظریه اخلاق فضیلت

مرضیه محمص

عضو هیئت علمی، دانشیار، دانشگاه شهید بهشتی، دانشکده الهیات و ادیان، تهران، ایران

دریافت: ۲۰۲۵/۰۴/۱۶؛ پذیرش: ۲۰۲۵/۰۶/۰۲

چکیده:

این پژوهش به تحلیل تطبیقی بنیان‌ها و مؤلفه‌های تربیت معنوی در تعاملات اجتماعی از دیدگاه امام علی (ع)، در چارچوب نظریه اخلاق فضیلت می‌پردازد. در حالی که بیشتر پژوهش‌های حوزه تربیت معنوی در بافت اسلامی عمدتاً بر ابعاد فردی مانند عبادت، تقوا و تهذیب نفس تمرکز داشته‌اند، این مقاله تلاش دارد با بهره‌گیری از نهج‌البلاغه و ساختار فلسفی اخلاق فضیلت، روایتی منسجم از تأثیر تربیت معنوی بر روابط انسانی ارائه دهد. مبنای نظری پژوهش، نظریه اخلاق فضیلت است که بر پرورش منش‌های اخلاقی، سیر تدریجی رشد اخلاقی، درونی‌سازی فضایل، و نقش عقل عملی در تشخیص موقعیت‌های اخلاقی تأکید دارد. با به‌کارگیری روش تحلیلی-تطبیقی، اصولی چون خدا-محوری، باور به فطرت نیک انسانی، آزادی و مسئولیت، توجه به معاد، و نقش هیجانات در روابط اجتماعی بررسی می‌شود. یافته‌ها نشان می‌دهند که این اصول در نظام تربیتی امام علی (ع) به‌صورت فضیلت‌های اجتماعی همچون همکاری، عدالت، مدارا و پاسخ‌گویی تجلی یافته‌اند. نتایج حاکی از آن است که اخلاق اجتماعی امام علی (ع) نه‌تنها در چارچوب دینی قابل فهم است، بلکه با مبانی نظریه اخلاق فضیلت نیز هم‌راستا بوده و می‌تواند به‌عنوان الگویی تلفیقی برای بازسازی اخلاق اجتماعی معاصر مطرح شود. در نهایت، مقاله نتیجه می‌گیرد که از منظر امام علی (ع)، تربیت معنوی فرایندی درونی، تدریجی و اجتماعی‌محور است که می‌تواند دگرگونی اخلاقی فرد و جامعه را به‌صورت هم‌زمان رقم بزند. این رویکرد، مدلی کارآمد برای مواجهه با بحران‌های اخلاقی و بازاندیشی در روابط انسانی در دنیای معاصر ارائه می‌دهد.

واژگان کلیدی: بنیان‌های تربیت معنوی؛ تعامل اجتماعی؛ نظریه اخلاق فضیلت؛ نهج‌البلاغه

Original Research Paper

A Comparative Study of the Foundations of Spiritual Education in Social Interactions: Emphasizing the Perspective of Imam Ali (AS) and the Theory of Virtue Ethics

Marzieh Mohases

Faculty member, Associate Professor, Shahid Beheshti University, Faculty of Theology and Religions, Tehran, Iran

Empfangen: 16.04.2025; Akzeptiert: 02.06.2025

Abstract

This study undertakes a comparative analysis of the foundations and components of spiritual education in social interactions from the perspective of Imam Ali (AS), within the framework of virtue ethics. While most studies on spiritual education in Islamic contexts have primarily focused on individual dimensions such as worship, piety, and self-purification, this paper seeks to present a coherent account of the influence of spiritual education on human interactions, drawing on Nahj al-Balagha and the philosophical structure of virtue ethics. The theoretical basis of this research is virtue ethics, which emphasizes the cultivation of virtuous character, gradual moral development, the internalization of virtues, and the role of practical reason in discerning moral situations. Employing a comparative-analytical method, the study explores principles such as theocentrism, belief in innate human goodness, freedom and responsibility, eschatological awareness, and the role of emotions in social interactions. It demonstrates that these principles manifest in Imam Ali's (AS) educational system as social virtues such as cooperation, justice, tolerance, and accountability. The findings suggest that the social ethics of Imam Ali (AS) are not only intelligible within a religious framework but also align with the foundations of virtue ethics and can serve as an integrated model for reconstructing contemporary social ethics. Ultimately, the study concludes that, from Imam Ali's (AS) perspective, spiritual education is an internal, gradual, and socially oriented process through which the moral transformation of both the individual and society can occur simultaneously. This approach offers a viable model for addressing ethical crises and rethinking human relationships in the modern world.

Keywords: Foundations of spiritual education; social interaction; virtue ethics theory; Nahj al-Balagha

* <https://orcid.org/0000-0002-2332-410X>

E-Mail: m_mohases@sbu.ac.ir

How to Cite this Article:

Mohases, M. (2025). Eine vergleichende Studie zu den Grundlagen spiritueller Erziehung in sozialen Interaktionen: Unter besonderer Berücksichtigung der Perspektive von Imam 'Ali (AS) und der Theorie der Tugendethik [Eine vergleichende Studie zu den Grundlagen spiritueller Erziehung in sozialen Interaktionen: Unter besonderer Berücksichtigung der Perspektive von Imam 'Ali (AS) und der Theorie der Tugendethik]. *Spektrum Iran*, 38(1), 225-247.

<https://doi.org/10.22034/spektrum.2025.517229.1030>



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

Introduction

According to many Western scholars, spirituality is an intrinsic aspect of human nature and an essential element of a healthy life—regardless of religious affiliation (Giesenberg, 2000). In contemporary Western contexts, spiritual education is increasingly recognized as a foundational need in schools, as it is believed to instill universal human values in children and teach them to serve society and live in peace and love (Arweck & Nesbitt, 2007). Beyond fostering holistic human development (Moulin-Stozek, 2020), spiritual education contributes to a healthy lifestyle, psychological well-being, and even physical health (Muminova, 2021), while reducing emotional and behavioral issues among learners (Woodward, 2007).

Although spiritual education and formal schooling were once considered contradictory in the West, a new interest has emerged in integrating spiritual growth with academic instruction in many Western educational systems, bridging the perceived divide (Moulin-Stozek, 2020).

In a similar vein, spiritual education in Islamic thought is a comprehensive concept that extends beyond individual self-cultivation to include the fundamental reform of social relationships. However, existing scholarship has largely restricted this concept to the domains of worship, remembrance, and personal purification. As a result, the social dimensions of spiritual education—particularly prominent in the conduct of Imam Ali (AS) and the teachings of Nahj al-Balagha—have not been systematically analyzed. This study seeks to revisit the principles and foundations of spiritual education in social interactions through the conceptual lens of virtue ethics.

Unlike duty-based or consequentialist approaches, virtue ethics focuses on the development of virtuous character and ethical personality. For instance, Aristotle describes virtue as a state involving deliberate choice guided by reason, such that human actions are characterized by a “golden mean” and moral appropriateness (Aristotle, 1999). Similarly, Imam Ali (AS), in Nahj al-Balagha, repeatedly underscores the importance of reasoned decision-making and moderation in social interactions, portraying the believer as one who avoids both excess and deficiency.

Rosalind Hursthouse argues that the moral correctness of an action is determined by whether it aligns with the behavior of a “virtuous agent”

(Hursthouse, 1999). On this basis, virtues such as tolerance, justice, human dignity, and responsibility in the conduct of Imam Ali (AS) are not abstract doctrines but manifestations of his virtuous character, offering replicable models. Julia Annas sees virtue not as a static state but as a “developing process” (Annas, 2011), and Philippa Foot views virtue as a human quality essential for flourishing, rationally justified by human nature (Foot, 2002). These perspectives resonate with Imam Ali’s (AS) teachings on human dignity and the intrinsic value of goodness in social interactions—for example, his counsel that no person should be a slave to another, for God has created them free, and one should treat others as one wishes to be treated.

The core issue addressed in this article is the absence of a clear philosophical and conceptual model for analyzing the social dimensions of spiritual education based on the conduct of Imam Ali (AS)—a model that could systematically frame social virtues such as justice, empathy, dignity, and tolerance. To address this gap, the study employs the theory of virtue ethics, emphasizing the narrative of virtue in Imam Ali’s (AS) life, to propose a conceptual framework for spiritual education within the context of social interactions. The central research question is: How can the principles and components of spiritual education in social interactions, as reflected in Imam Ali’s (AS) teachings in *Nahj al-Balagha*, be analyzed through the theory of virtue ethics to provide a systematic model for reconstructing ethical and spiritual relationships in contemporary society?

Methodology

This study is a theoretical investigation employing a descriptive-analytical and comparative approach, situated within the framework of Islamic philosophy of education. Its primary objective is to extract, analyze, and reconstruct the concepts of spiritual education found in *Nahj al-Balagha*, based on the virtue ethics theory. Given that virtue ethics has developed within the Greco-Western philosophical tradition, whereas spiritual education has evolved along a distinct trajectory within Islamic religious discourse, the present article seeks to establish a comparative dialogue between these two conceptual systems. The research data were collected qualitatively through selective content analysis of *Nahj al-Balagha*.

The data analysis followed both conceptual and deductive methods. Initially, the foundational components of virtue ethics theory—including virtuous character, gradual development of virtues, the role of narrative and tradition, the criterion of a virtuous agent, and the teleological nature of ethics—were identified. These components were then compared with educational-social themes present in the life and teachings of Imam Ali (AS). Subsequently, using a comparative analytical method, similarities and differences between the two systems were examined in order to explore the theoretical capacity of Nahj al-Balagha within the framework of virtue ethics.

Literature Review

Several studies have addressed the theme of spiritual education, including:

- Adams, Bull, and Maynes (2015), who explored early childhood spirituality and identified its distinctive features in educational settings.
- Arweck and Nesbitt (2007), who discussed the promotion of children's spiritual development through values education.
- Bellous (2021), who argued for spiritual care as a foundational element of children's religious education.
- In the Iranian context:
 - Ash'ari (2008) analyzed the concept, principles, and methods of spiritual education based on the thought of Allameh Tabataba'i, portraying spirituality as the inner essence of religion and a common axis among divine traditions. The study outlined spiritual education goals in cognitive (knowledge of God), affective (faith), and behavioral (righteous action) domains.
 - Heydari-Setoudeh (2012) focused on spiritual education according to Imam Ali (AS) based on his letters in Nahj al-Balagha, emphasizing concepts such as piety, self-purification, and proximity to God.
 - Sarami, Mohammadi, and Momeni (2017) examined the principles and objectives of education in Nahj al-Balagha, limiting their scope to themes such as eschatology, action-orientation, and humility.
- It appears that most existing literature on spiritual education has

predominantly concentrated on its individual dimensions—such as piety, worship, and inner purification—while the social dimension, which constitutes a vital context for the realization of spiritual education, has received insufficient attention.

Conceptualization of Spiritual Education

Spiritual education is a process through which an individual cultivates and actualizes inner dimensions such as meaning, purpose, connection with the transcendent, and moral integrity within both personal and social contexts. It transcends specific religious doctrines by focusing on the development of deep meaning-making, interdependence, and a sense of responsibility toward the world (Tisdell, 2003). This concept also encompasses the nurturing of virtues such as love, forgiveness, honesty, and empathy, which promote moral and psychological growth in social interaction (Lickona, 2004). Palmer (1998) emphasizes that spiritual education, through lived experiences, inner reflections, and value-based actions, contributes to the formation of moral and spiritual identity.

In some perspectives, spiritual education is associated with the individual's "core being," aiming to empower human beings to live authentically, meaningfully, and in connection with themselves, others, nature, and the transcendent (Miller, 2000). Accordingly, spiritual education is not merely the transmission of information but a transformative process grounded in "experience, relationship, and reflection," guiding individuals toward a purposeful and ethical life.

The Impact of Spiritual Education on Social Relations

Spiritual education not only leads to inner growth and a meaningful personal life but also fundamentally influences the quality of human social relationships. In this approach, interactions with others are not based solely on individual interests or social contracts, but are grounded in internalized virtues such as love, honesty, mutual respect, and a sense of responsibility (Lickona, 2004).

Individuals who are spiritually nurtured tend to adhere more closely to values such as empathy, justice, cultural tolerance, and forgiveness in their social relationships (Palmer, 1998). These values contribute to peaceful coexistence, reduction of conflicts, and the strengthening of human bonds in society. From an educational perspective, spiritual education fosters a sense of interdependence among individuals, guiding them away from egocentrism towards altruism (Miller, 2000).

Moreover, spiritual education plays a key role in cultivating social responsibility. Individuals with a coherent spiritual identity often feel committed to social issues and actively participate in philanthropic, environmental, or public service activities (Tisdell, 2003). For such individuals, social action is not merely a tool for achieving personal goals; rather, it is a reflection of a spiritual life in which relations with others are seen as part of one's relationship with the Divine.

Thus, by reinforcing the moral and spiritual dimensions of personality, spiritual education provides a foundation for enhancing human relationships—relationships in which love, dignity, tolerance, and responsibility are the core elements of social interactions.

To understand the foundations of spiritual education in social interactions, this topic is examined in several parts:

The Role of Beliefs in Spiritual Education

Beliefs play an undeniable role in the institutionalization of spiritual education. In fact, spiritual education inherently involves the domain of belief. It seems that the primary condition for the formation of spiritual education is the belief systems of individuals.

A diverse set of individuals can only engage in spiritual education within a social context when their interactions are based on shared beliefs. In other words, mutual interaction only leads to a sense of social cohesion when individuals' semantic systems reach a relative consensus in their beliefs. Affection and friendship among people stem from shared beliefs. Furthermore, although individuals differ in nature and personality, what creates harmony among these diverse souls is the similarity of their beliefs.

This epistemic commonality occurs when social agents share unified perceptions and beliefs regarding the fundamental dimensions of human existence—namely, God, the world, and humankind. Imam Ali (AS) referred to Muslims as brothers and called them to unity in the face of societal discord: “So beware lest you become the banner of sedition or the signposts of innovation. Make binding upon yourselves that which keeps the unity of the Muslim community firm and maintains the foundations of obedience.”

Belief in Divine Centrality and Its Role in Social Spiritual Education

Within the framework of socially-oriented spiritual education, the centrality of God as the ultimate source of meaning, ethics, and values plays a foundational role in regulating human relationships. This belief not only transforms one’s orientation toward existence and the self, but also provides a moral framework for social action based on responsibility, dignity, and fairness.

Imam Ali (AS) repeatedly emphasizes that “the reformation of one’s relationship with God is a prerequisite for reformation in one’s relationship with others”:

"Whoever purifies his inner self, God will beautify his outward appearance; whoever works for his religion, God will suffice him in his worldly affairs; and whoever improves his relationship with God, God will improve his relationship with people."

He also said: “Whoever acts upon truth, people will be inclined toward him.”

In virtue ethics, Aristotle underscores that virtuous character must be inspired by a transcendent telos (ultimate purpose); without such an end goal, the formation of a coherent ethical system is impossible (Aristotle, 1999). In religious discourse, this telos is none other than connection with God and the realization of servitude (*‘ubdiyyah*), which grants human life meaning, tranquility, and moral order. Julia Annas, in her analysis of virtue ethics, notes that the virtuous individual is one who finds life’s meaning in alignment with values greater than the self—values that also shape his or her relationships with others (Annas, 2011).

Hence, in Imam Ali's educational framework, theocentrism acts as an inner guide and a regulator of social interactions. This belief manifests in various domains such as social justice, the observance of others' rights, and the rejection of self-centeredness. According to MacIntyre, virtuous actions are realized when individuals see themselves as part of a grand, ethically-oriented narrative whose direction originates beyond the self (MacIntyre, 2007).

Accordingly, belief in God in Imam Ali's social ethics is not merely a theological statement but a functional element that imbues social relationships with meaning, stability, and moral legitimacy. This form of theocentrism is not a cause of isolation or individualism, but rather a spiritual foundation for solidarity, tolerance, and social responsibility.

In the monotheistic worldview, the entire universe is seen as an integrated, purposeful system governed by divine order and subject to divine laws – both natural and legal. Resisting these divine laws leads ultimately to failure (Misbah Yazdi, 1996, p. 20). Understanding that the cosmos is created by wise divine will, that it operates on principles of goodness and mercy aimed at leading beings to their appropriate perfections, and that humanity occupies a place of dignity and responsibility within this system, frames the world as a school for human development. Each person is rewarded by God according to sincere and proper efforts (Mutahhari, n.d., p. 16).

Theological beliefs foster intimacy and solidarity in social interactions. Imam Ali (AS) considers love and affinity as outcomes of spiritual affinity and sees such affinity as contingent upon shared knowledge of God.

Belief in the Innate Goodness of Human Nature and Its Role in Social Spiritual Education

Belief in the innate goodness – or pure nature (*fiṭrah*) – of the human being is a foundational principle in Islamic spiritual education, especially in the thought of Imam Ali (AS). This principle plays a central role in shaping virtue-based and ethical social relationships. According to this view, humans possess inherent capacities for the development of moral and spiritual virtues, and spiritual education is the process by which these innate potentials are cultivated and actualized.

In Nahj al-Balaghah, Imam Ali (AS) portrays the human being as a dignified creature of God, endowed with intrinsic nobility: “God created him free and embedded human virtues in his very nature” (Nahj al-Balaghah, Letter 53). This emphasis on innate goodness guarantees the possibility of moral and spiritual development, opening up a horizon of hope for the reform of both the individual and society.

In the framework of virtue ethics, this view is aligned with Aristotle’s belief that humans are naturally disposed to virtue, and that virtue entails the cultivation and realization of their rational and emotional capacities (Aristotle, 1999). Similarly, Alasdair MacIntyre argues that a person’s moral identity is formed through recognizing and nurturing these natural capacities within the context of cultural narratives (MacIntyre, 2007).

A person who is endowed with divine dignity adopts values and social roles according to the vision they hold of their place in the cosmic order, thereby contributing to the vitality of the community (Amid Zanjani, 2000, p. 350). From the perspective of Islamic scholars, the human being possesses exceptional intellectual, cognitive, and volitional capacities, rendering them incomparable to other creatures. The emphasis on human dignity constitutes a fundamental Islamic perspective on the social status of the human being. Thus, any action in social relations that compromises human dignity or insults this status is considered a violation of Islamic principles. All human beings are of one essence; no one is inherently superior to another. This principle serves to regulate many human interactions and preserve individual and collective values. A person who regards themselves as inherently valuable will in turn respect the dignity of others.

Imam Ali (AS) constantly calls on people to reflect on their elevated status and the responsibilities that arise from it. This attention does not lead to arrogance or rigidity; rather, it results in liberation from egocentrism and narcissism. It nurtures the human being into an effective, multifaceted force that engages the world responsibly, constantly facing new duties and realities through a perspective enlightened by divine guidance. This process can give rise to a deep emotional sense of security that shields the person from anxieties imposed by external pressures (Fadlallah, 2020, Vol. 1, p. 218).

In Imam Ali’s (AS) vision, belief in human goodness implies deep trust in the human capacity to attain moral excellence and promote social reform.

Accordingly, the role of spiritual education is to provide conditions for the internal growth of the individual and to strengthen their moral and social dimensions, such that the individual not only refines their own character but also contributes meaningfully to societal advancement.

In conclusion, belief in the innate goodness of the human being forms the foundation of spiritual education. It affirms the possibility of realizing virtues within social relations and elevates spiritual education from a personal endeavor to a process of fundamental social transformation.

Belief in Human Freedom

Another essential pillar of Imam Ali's (AS) framework for spiritual education is the belief in human freedom and volition – a belief that forms the basis for moral responsibility and the possibility of virtue development within society. In *Nahj al-Balaghah*, human liberty is emphasized both in its internal dimension (freedom from the tyranny of the soul) and in its social dimension (freedom from domination by others). Imam Ali (AS) famously states: "Do not be a slave to others when God has created you free" (*Nahj al-Balaghah*, Letter 31), clearly highlighting the innate freedom of human beings and the necessity of preserving their dignity and inner autonomy.

Islam considers the elevated desires of the human being to be the origin of human freedom. Freedom is deemed essential to human identity and is defined as liberation from any obstacle to human perfection (Amid Zanjani, 1987, p. 552). Freedom, combined with a sense of responsibility, is among the most fundamental human rights. It can be argued that the ultimate purpose of reason and perception is to enable the free use of creation's blessings in the human journey toward perfection.

Within this intellectual framework, freedom is not merely the absence of external constraints. Since true freedom is tied to the realization of human perfection, the provision of conditions conducive to that perfection is a necessary component of freedom. The more conditions that support human development are provided, the more genuine human freedom is realized.

Thus, freedom must be assessed not only by the mere fact of release from constraints, but also in terms of the outcomes it produces. Only those forms of liberation that remove obstacles to human growth and pave the way

toward the ideal human condition qualify as true freedom. Otherwise, unchecked liberation may devolve into servitude to desires and open the door to a deeper form of enslavement (Baqeri, n.d., p. 133).

In virtue ethics, too, virtue does not arise from blind obedience or mere legal conformity but is actualized through the deliberate and conscious choices of the moral agent. Aristotle explicitly states that virtuous action is “voluntary, goal-directed, and rooted in character” (Aristotle, 1999, Book II). Julia Annas adds that the cultivation of virtue is only possible when the individual is capable of autonomous decision-making and treats virtue as a skill requiring ongoing reflection and willpower (Annas, 2011).

From this perspective, Imam Ali’s (AS) emphasis on spiritual freedom aims to emancipate the individual from the domination of whims, psychological fears, and social subjugation, enabling the emergence of a self-aware, responsible actor in society. This view constitutes a convergence of religious teachings with the virtue-centered philosophical tradition, as both regard freedom as a prerequisite for self-realization, moral character formation, and the advancement of communal life.

Belief in the Afterlife and Its Role in Spiritual-Moral Social Education

Belief in the afterlife is a foundational component of the Islamic spiritual and moral framework, playing a central role in the cultivation of morally responsible, future-oriented individuals within society. In the thought of Imam Ali (AS), eschatological belief is not merely an answer to the ultimate reality of existence; it functions as an epistemological and ethical tool for guiding social conduct in this world. Imam Ali (AS) instructs, “Increase your remembrance of death and what lies beyond it,” urging individuals to live with a continual sense of final accountability, thus liberating themselves from negligence and self-forgetfulness (Nahj al-Balagha, Letter 31).

Within the theoretical framework of virtue ethics, forward-looking orientation and the contemplation of life’s ultimate goal are essential in the cultivation of virtues. Aristotle identifies *eudaimonia*, or ultimate flourishing, as the ethical telos toward which all virtues should be cultivated (Aristotle, 1999). In Islamic thought, this telos is elevated and eternal, associated with divine proximity (*qurb ilahi*) and the eschatological vision of

a blessed life (*hayat tayyibah*), providing a meaningful horizon for ethical living in the temporal world. Julia Annas similarly contends that moral virtues gain meaning when a person is on a trajectory of personal and purposeful growth, which entails reflection, perseverance, and continual moral evaluation (Annas, 2011). Accordingly, in the spiritual pedagogy of Imam Ali (AS), belief in the afterlife serves as a motivational force that enhances self-restraint, ethical action, altruism, observance of others' rights, and commitment to social justice.

As MacIntyre argues, virtuous action is embedded within a larger moral narrative that situates individual conduct within a framework of meaning and responsibility (MacIntyre, 2007). In *Nahj al-Balagha*, the overarching narrative is eschatologically driven, attributing transcendent significance to worldly actions and shaping the moral identity of individuals as social agents.

In summary, belief in the afterlife constructs a powerful semantic framework that bridges the present and the future, the worldly and the transcendent, the self and the other. This framework transforms ethical agency from a temporary or self-serving pursuit into a continuous, purposeful, and meaning-oriented responsibility.

The Role of Emotions in Spiritual-Moral Social Education

In socially-oriented spiritual education, human emotions are not peripheral or disruptive but are central components in the realization of ethical virtues in collective behavior. In the thought of Imam Ali (AS), emotions such as compassion, empathy, love, mercy, righteous indignation, and aversion to injustice are regarded as dimensions of a virtuous character that must be cultivated and directed. In various sayings in *Nahj al-Balagha*, he calls for kindness toward people, compassion for the weak, generosity to the needy, and leniency toward the faults of others: "Show mercy and you shall receive mercy; forgive and you shall be forgiven" (*Nahj al-Balagha*, Wisdom 90).

In virtue ethics, emotions play a central role in both the formation and sustainability of virtues. Aristotle emphasizes that virtue is not merely a matter of action but of feeling rightly; the virtuous person is one who not only does the right thing but also feels appropriately about it (Aristotle, 1999, Book

II). This perspective aligns with the Islamic tradition, in which Imam Ali (AS) views the integration of reason, heart, and action as essential to moral perfection.

Julia Annas considers emotions not as rivals to reason but as preconditions for moral motivation. She argues that virtue is dependent on the proper cultivation of emotions within the framework of rationality, and that virtuous character emerges from a thoughtful integration of affect and deliberation (Annas, 2011). Similarly, Imam Ali (AS) treats spiritual education as incomplete and ineffective without the refinement and guidance of emotions.

In *Nahj al-Balagha*, emotions are also seen as means to strengthen social cohesion. The exhortation to “love for others what you love for yourself” (*Nahj al-Balagha*, Letter 31) exemplifies emotional training that fosters balance and justice in social interactions. This aligns with MacIntyre’s view that moral character is shaped within emotionally and socially embedded interactions and internalized commitments (MacIntyre, 2007).

Overall, in the spiritual education modeled by Imam Ali (AS), emotions are not passive or private but are active resources for guiding social ethics, enhancing human solidarity, and actualizing justice in daily interactions. Recognizing that emotional convergence among members of society is a foundation of spiritually-based social education, it becomes essential to explore specific manifestations of such emotional alignment in the realization of spiritual-moral training.

Social Cooperation as a Manifestation of Spiritual Education

Social cooperation is one of the practical manifestations of spiritual education in the teachings of Imam Ali (AS), rooted in the integration of human dignity, compassion, responsibility, and justice. Such cooperation is not merely a utilitarian or contractual act, but an expression of empathy and benevolence grounded in a nature-based spiritual upbringing. In his letter to Malik al-Ashtar, Imam Ali (AS) calls on his governor to treat all people with kindness, whether Muslim or non-Muslim, declaring: “People are of two types: they are either your brothers in faith or your equals in creation” (*Nahj al-Balagha*, Letter 53).

Within the framework of virtue ethics, such cooperation arises from a

virtuous character. According to Aristotle, ethical relationships are established when one integrates personal virtue with the public good, since authentic moral action is always defined in relation to others and society (Aristotle, 1999). Virtues such as generosity, justice, and charity can only be actualized within a social context.

Julia Annas argues that cooperation results from the cultivation of moral interaction skills with others. She emphasizes that a virtuous person can only realize their virtues within communal life, where moral and emotional judgment is tested through interaction (Annas, 2011). This aligns with the teachings of Imam Ali (AS), who in his sermons and letters, consistently describes human beings as inherently social and collectively responsible, calling for shared experiences of joy and hardship.

Alasdair MacIntyre similarly asserts that virtues acquire meaning through interpersonal relationships and within the framework of traditional structures; moral action cannot be defined outside of active participation in society (MacIntyre, 2007). Imam Ali (AS) frequently emphasizes the importance of altruism, charitable giving, and support for the underprivileged – acts that reflect inner purity, spiritual refinement, and the realization of justice.

Thus, from the perspective of Imam Ali (AS), social cooperation is not a reactive behavior but a component of the spiritual identity of the virtuous human being. Through internalizing compassion and benevolence, this identity is outwardly expressed and simultaneously contributes to personal and societal reform.

Effective Communication as a Reflection of Spiritual Education

A fundamental manifestation of spiritual education in the realm of social interactions is the ability to engage in effective, ethical, and purposeful communication with others. In *Nahj al-Balaghah*, interpersonal communication is not a tool for personal gain, but a reflection of one's understanding of human dignity and social responsibility. Imam Ali (AS) advises his son: "Interact with people in such a manner that if you die they weep for you, and if you live, they long for your presence" (*Nahj al-Balaghah*, Letter 31).

From the perspective of virtue ethics, human relationships are the testing ground for one's moral character. Aristotle evaluates virtues such as friendship, respect, self-restraint, and moderation within the context of social interaction, emphasizing that a virtuous life only flourishes within interpersonal relationships (Aristotle, 1999). This idea resonates in Imam Ali's (AS) words: "The weakest person is the one who cannot make friends, and weaker still is the one who loses them" (Nahj al-Balaghah, Wisdom 11).

In contemporary interpretations of virtue ethics, Julia Annas highlights the roles of dialogue, flexibility, active listening, and mutual understanding in moral relationships. According to her, effective communication is part of the practical learning of virtues and a form of training in complex moral skills within the social arena (Annas, 2011). Imam Ali's (AS) frequent advice to show tolerance, respect, politeness, and fairness in speech reinforces the connection between ethics and human interaction.

MacIntyre also maintains that a virtuous agent is one who understands themselves in relation to ethical traditions, social commitments, and shared narratives—an understanding that renders their communication meaningful (MacIntyre, 2007). In this light, Imam Ali (AS) views effective communication as a rational, moral endeavor aimed at social reform—not merely a tactical or superficial act.

In conclusion, for Imam Ali (AS), effective interpersonal communication is a tangible reflection of spiritual education. Through such communication, internal virtues are translated into meaningful social actions that simultaneously preserve personal integrity and strengthen communal bonds.

Selectivity in Social Interaction: Measuring Virtue through Human Relationships

In the spiritual education framework of Imam Ali (AS), social interaction is both necessary and universal; however, the quality of such interaction depends on moral awareness, discernment, and ethical selectivity. Imam Ali (AS), with a deep understanding of mutual influence among social actors, consistently emphasizes the importance of deliberate companionship. He states: "Companionship with the wicked leads to misfortune, while companionship with the virtuous leads to happiness" (Nahj al-Balaghah,

Wisdom 438). This reflects a systematic understanding of how companionship shapes moral character.

In virtue ethics, Aristotle sees social interaction as essential for actualizing virtue, warning that association with the unvirtuous weakens one's character. He stresses the need to cultivate practical wisdom for discerning between healthy and harmful relationships (Aristotle, 1999). From this perspective, selectivity in social relations is a moral skill requiring insight, experience, and a deep understanding of human values.

Julia Annas also emphasizes that virtue development depends on the surrounding social environment – one that offers authentic moral exemplars for learning and internalizing virtues. She asserts that moral character is shaped through constant interaction with one's environment, making relationship selection a crucial step in one's moral growth (Annas, 2011).

In the teachings of Imam Ali (AS), social interaction is a moral act that must be guided by reason, dignity, and inner guidance. He advises: "Do not associate with the ignorant, for they will think you are like them," and further warns: "Companionship with the ignorant is a calamity" (Nahj al-Balaghah, Wisdom 373).

From MacIntyre's viewpoint, human relationships should not be based on superficial preferences or immediate benefits, but must be structured within a grand moral narrative. He underscores the importance of recognizing ethical roles within the traditions of a community (MacIntyre, 2007). Nahj al-Balaghah similarly treats relationship discernment as part of spiritual training and a safeguard for the psychological, spiritual, and moral health of society. Imam Ali (AS) states: "Companionship with the righteous leads to righteousness, like a breeze passing over perfume that carries its fragrance," and also warns: "Do not associate with evildoers, for your nature may adopt their vices without you realizing it."

In summary, from Imam Ali's (AS) perspective, selectivity in social interaction is not a call for isolation or social rejection, but a sign of moral maturity and an awareness of how relationships shape both character and community. Such discernment lays the foundation for individual virtue and collective moral renewal.

Social Justice in Light of Spiritual Education

Social justice emerges as one of the most prominent manifestations of spiritual education in the discourse of Nahj al-Balagha. In this view, justice is not merely legal fairness but a form of moral virtue reflected in everyday behavior toward others—whether friend or foe, superior or subordinate. Imam Ali (AS), in a letter to Malik al-Ashtar, writes: “Be equitable in your dealings with the people... for equity is the dearest of all things to God” (Nahj al-Balagha, Letter 53).

In virtue ethics, equity (*epieikeia*) is considered a central social virtue, indicative of moral maturity and practical wisdom. Aristotle views it as a nuanced form of justice that transcends rigid legalism by incorporating human contexts into ethical judgment (Aristotle, 1999). This aligns with Imam Ali’s approach to justice, which emphasizes human dignity and public welfare.

MacIntyre similarly describes equity as the internalization of ethical traditions, whereby a virtuous person, grounded in internal character, adheres to fairness even in the absence of legal or social compulsion (MacIntyre, 2007). Imam Ali (AS) underscores this moral dimension of fairness, stating: “Blessed is the one who practices equity” (Nahj al-Balagha, Saying 437). Julia Annas also identifies fairness as an achievement born of gradually cultivated virtue within social interactions, emphasizing the roles of empathy, understanding of differences, and contextual awareness (Annas, 2011).

In this framework, Nahj al-Balagha organizes spiritual education not through abstract rules but through complex and often unpredictable human interactions. Social justice, thus, is not limited to political or legal contexts but extends to family relations, treatment of servants, the poor, and even adversaries. Imam Ali (AS) asserts that equity dispels discord and fosters solidarity: “Do not abandon equity toward God and His servants. Be fair to your close ones, family, and subordinates. If you do not practice fairness, you are unjust; and whoever is unjust toward God’s servants becomes His enemy. Whoever becomes God’s enemy, his arguments are rendered null, and he is at war with God—unless he repents and refrains from injustice” (Nahj al-Balagha, Letter 53).

Hence, social justice is a crucial component of spiritually grounded social education, playing a key role in managing social conflicts. This perspective demonstrates the internalization of fairness as a virtue and its link to human dignity – a factor that elevates spiritual education from individual ethics to a foundation for civilizational development.

Tolerance and Forbearance in the Horizon of Spiritual Education

Tolerance and forbearance are foundational virtues in spiritually oriented social education, essential for fostering ethical, stable, and humane interactions. In the practice of Imam Ali (AS), tolerance is not a sign of weakness but a symbol of moral strength, social insight, and the flourishing of a cultivated soul. He states: “The fruit of intellect is tolerance” (Nahj al-Balagha, Saying 46), and also emphasizes: “Forbearance is a shield against anger and an adornment in character” (Nahj al-Balagha, Saying 112).

In virtue ethics, *praotes* (gentleness or forbearance) is a median virtue between harshness and weakness, marked by thoughtful regulation of emotions and responses. Aristotle sees it as a complex virtue requiring practical wisdom, self-control, and an understanding of social circumstances (Aristotle, 1999, Book IV). Such a virtue empowers individuals to respond with dignity and responsibility in the face of ignorance, mistakes, or social friction.

Julia Annas frames tolerance as a moral virtue cultivated through lived experience, especially within unequal relationships, cultural differences, and ambiguous situations. The virtuous agent is one who can regulate emotions in complex social contexts and respond in a manner befitting human dignity (Annas, 2011). Imam Ali’s guidance to practice patience, forgiveness, and gentle correction exemplifies such a virtuous disposition.

MacIntyre considers forbearance an element of committed moral action, wherein the virtuous individual respects differences within a tradition-bound society without sacrificing core principles (MacIntyre, 2007). This perspective resonates with Imam Ali’s treatment of opponents and even the Khawarij – respecting their rights until they resorted to violence. Tolerance enhances social cohesion and emerges through increased awareness, effective communication, and robust social networks – playing a crucial role in the

advancement of spiritual education. Imam Ali (AS) notes: "So long as the community is not in danger, I remain patient" (Nahj al-Balagha).

A decline in tolerance leads to reduced social compassion and intensifies societal dysfunction. Imam Ali advises: "Overlook the thorns of rudeness, for you will never be satisfied if you fixate on them" and further: "Endure their ignorance, harshness, and clumsy speech, and refrain from harsh treatment, so that God may open His mercy to you and grant you the reward of obedience" (Nahj al-Balagha).

From the perspective of spiritual education, forbearance is not a defensive reaction but a conscious act to preserve one's dignity and that of others. In a society grounded in spiritual training, forbearance becomes a means to reduce violence, strengthen social solidarity, and realize cultural justice.

Social Responsibility in the Light of Spiritual Education

Social responsibility represents the pinnacle of spiritual education manifested within society. According to Imam Ali (AS), a spiritually trained individual is not a recluse or mere worshiper, but an active, committed agent attuned to social suffering. In a letter to his governor, he writes: "Support the oppressed wherever they may be, and be the enemy of the oppressor, whoever he may be" (Nahj al-Balagha, Letter 53). This directive expands responsibility from individual obligations to structural justice and the defense of public rights.

In virtue ethics, social responsibility is a product of moral character development. Aristotle argues that a virtuous person does not only seek personal perfection but, as a citizen of the polis, holds a civic duty to contribute to the common good (Aristotle, 1999). This perspective harmonizes with Nahj al-Balagha, where Imam Ali (AS) ties human dignity to social concern, reform, and selfless service.

Julia Annas views responsibility as part of practical virtue, developed through engagement with real human needs and societal challenges. The virtuous individual must act within unjust structures, not remain a passive observer (Annas, 2011). Imam Ali (AS) embodies this ethic—attending to orphans, the poor, and the marginalized, not just as a caliph, but in his personal conduct.

MacIntyre affirms that moral character is not formed in a vacuum but within the sphere of social action. Ethical agency requires taking on social roles and bearing moral and civic duties (MacIntyre, 2007). Imam Ali (AS) therefore regards community engagement, advising rulers, promoting virtue, and supporting the oppressed as vital expressions of ethical and religious duty.

Imam Ali (AS) remarks: “How strange is the behavior of a Muslim who declines to help a fellow believer in need, though he should hasten to do so – if not for divine reward or fear of punishment, then for the sake of noble character, which itself leads to salvation” (Nahj al-Balagha). Thus, a sense of obligation toward others is essential to the spiritual formation of Muslims. Social cohesion, which depends on the alignment of individual and collective responsibilities, fosters psychological well-being and a harmonious society.

The Imam condemns the spirit of evading responsibility, which he saw as a cause of social decline, and reproaches the people of Kufa for such apathy. This dynamic moves society from passivity toward empowered, responsible participation. However, achieving this shift depends on raising individuals' awareness and their recognition of the need for collaborative engagement in all dimensions of social life.

Spiritual education in Nahj al-Balagha guides individuals toward conscious activism, attentiveness to societal suffering, and the building of a morally guided community—one in which virtue is realized through responsibility, not mere silence.

Conclusion

This study aimed to conduct a comparative analysis of the components of spiritual education in social interactions based on the teachings of Imam Ali (AS) and within the framework of virtue ethics theory. The findings reveal that Nahj al-Balagha not only emphasizes devotional and personal dimensions of moral formation but also presents a comprehensive model for realizing social, virtue-centered ethics. This moral system, rooted in divine unity and revelation, resonates with the internal logic of virtue ethics.

As articulated by philosophers like Aristotle, MacIntyre, Hursthouse, and Annas, virtue ethics highlights character development, the process of moral

growth, and the internalization of values within cultural narratives. In the teachings of Imam Ali (AS), virtues such as tolerance, cooperation, fairness, and social responsibility are not merely moral exhortations but are outcomes of spiritual and innate human development. This conceptual alignment suggests that Nahj al-Balagha can be interpreted within the lens of contemporary moral philosophy.

Imam Ali (AS), by emphasizing innate human goodness, free will, intrinsic dignity, and eschatological orientation, proposes a framework in which spiritual education is realized within the context of social interaction – not in isolation. This view aligns with modern virtue ethics' emphasis on continuous moral development through human relationships. Moreover, the ethical system of Imam Ali (AS), through its sacred orientation, offers a transcendent dimension often absent in secular accounts of virtue ethics.

Ultimately, the findings of this article suggest that dialogue between Islamic ethical tradition and virtue ethics theory can offer a novel and integrative framework for rethinking social ethics in the contemporary world—one in which spiritual education becomes a force for moral transformation and the reform of unjust structures.

References

- Annas, J. (2011). *Intelligent virtue*. Oxford University Press.
- Aristotle. (1999). *Nicomachean ethics* (T. Irwin, Trans.). 2nd ed., Hackett Publishing.
- Arweck, E. and Nesbitt, E. (2007), *Spirituality in Education Promoting Children's Spiritual Development through Values*, Link to published version
- Bagheri, Khosrow. (2008). *The Method of Tolerance and Its Foundations in the Prophetic Education*. *Journal of Education*, No. 95. [In Persian]
- Bagheri, Khosrow. (n.d.). *A Research Toward Attaining the Philosophy of Education in the Islamic Republic of Iran*. No place: No publisher. [In Persian]
- Bierhoff, Hans. (2008). *Desirable Social Behaviors from the Perspective of Social Psychology*. Translated by Rezvan Sedghi-Nejad. Tehran: Gol Azin Publications. [In Persian]
- Foot, P. (2002). *Virtues and vices and other essays in moral philosophy*. Oxford University Press.
- Giesenberg, A. (2000), *Spiritual development and young children*, *European, Early Childhood Education Research Journal*, 8(2) 23-37.
- Hursthouse, R. (1999). *On virtue ethics*. Oxford University Press.
- Jafari, Mohammad-Taqi. (1991). *Universal Human Rights from the Perspective of Islam and the West*. 1st Edition. Tehran: International Legal Services Office. [In Persian]
- Jafari, Mohammad-Taqi. (2007). *The Wisdom of Islamic Political Principles: Translation and Commentary on Imam Ali's Letter to Malik al-Ashtar*. Tehran: Astan Quds Razavi Publications. [In Persian]
- Lickona, T. (2004). *Character matters: How to help our children develop good judgment, integrity, and other essential virtues*. Simon & Schuster.
- MacIntyre, A. (2007). *After virtue: A study in moral theory* (3rd ed.). University of Notre Dame Press.
- Miller, J. P. (2000). *Education and the soul: Toward a spiritual curriculum*. State University of New York Press.
- Moulin-Stozek, D. (2020), *Spiritual Development as an Educational Goal*, *ECNU Review of Education*, 3(3) 504-518.
- Muminova, Z. (2021), *Personality: wellness and spiritual education*. *Academicia Globe: Inderscience Research*, 2(6), June, 2021.
- Palmer, P. J. (1998). *The courage to teach: Exploring the inner landscape of a teacher's life*. Jossey-Bass.

- Tabatabaei, Mohammad-Hossein. (2001). *Al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an*. Translated by Sayyed Mohammad Baqer Mousavi. Qom: Islamic Publications Office. [In Arabic & Persian]
- Tamimi Amadi, Abdulwahid. (1987). *Ghurar al-Hikam wa Durar al-Kalim*. Beirut: Al-'Alami Publications. [In Arabic]
- Tisdell, E. J. (2003). *Exploring spirituality and culture in adult and higher education*. Jossey-Bass.
- Woodward, B. (2007), *Spiritual Healing With Children with Special*. Jessica Kingsley Publishers.

Review Paper

Rudolf Otto and his view on Islam

Roland Pietsch

Ludwig-Maximilian-University Munich, Germany

Received: 10.06.2025; Accepted: 08.07.2025

Abstract

After a brief overview of Rudolf Otto's life and work, his phenomenology of the Holy is outlined. His position on Islam is then shown, drawing on his travel reports and then his writings. For Rudolf Otto, the holy is the innermost core of every true religion. In order to distinguish the holy from its linguistic connotation of moral perfection, Otto uses the concept of the numinous as a numinous category of interpretation and evaluation. Rudolf Otto sees the inner essence of religions in harmony with their external forms, such as the correspondence between mystical emptiness and the architectural emptiness of mosques.

Keywords: Rudolf Otto, The Holy and the Numinous, phenomenology of the Holy, mysticism, Islam, emptiness.

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

How to Cite this Article:

Pietsch, R. (2025). Rudolf Otto und seine Stellung zum Islam [Rudolf Otto and his view on Islam]. *Spektrum Iran*, 38(1), 249-271. <https://doi.org/10.22034/spektrum.2025.529618.1036>



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

مقاله مروری

رودلف اتو و موضع او نسبت به اسلام

رولاند پیسچ

دانشگاه لودویگ ماکسیمیلیان مونیخ، آلمان
دریافت: ۲۰۲۵/۰۶/۱۰؛ پذیرش: ۲۰۲۵/۰۷/۰۸

چکیده:

پس از مرور کوتاهی بر زندگی و آثار رودلف اتو، پدیدارشناسی امر قدسی او ترسیم می‌شود. سپس موضع او نسبت به اسلام با استناد به گزارش‌های سفر و آثار مکتوبش نشان داده می‌شود. امر قدسی نزد رودلف اتو، درونی‌ترین بُعد هر دین راستین است. برای تمایز نهادن میان امر قدسی و معنای فرعی زبانی آن به عنوان کمال اخلاقی، اتو از اصطلاح «نومینوز» به عنوان یک مقوله‌ی تفسیری و ارزشیابی نومینوز استفاده می‌کند. رودلف اتو باطن دین‌ها را هم‌سو با صورت‌های ظاهری آن‌ها می‌بیند، مانند هم‌خوانی خلأ عرفانی با خلأ معماری در مسجدها.

واژگان کلیدی: رودلف اتو، امر قدسی و امر رازآلود، پدیدارشناسی امر قدسی، عرفان، اسلام، خلأ.

Rezensionsartikel

Rudolf Otto und seine Stellung zum Islam

Roland Pietsch

Ludwig-Maximilian-Universität München, Deutschland

Empfangen: 10.06.2025; Akzeptiert: 08.07.2025

Zusammenfassung:

Nach einem Überblick über Rudolf Ottos Leben und Werk wird seine Phänomenologie des Heiligen kurz skizziert. Anschließend wird seine Stellung zum Islam anhand seiner Reiseberichte und später seiner Schriften dargelegt. Das Heilige ist für Rudolf Otto das Innerste jeder wahren Religion. Um das Heilige von seiner sprachlichen Nebenbedeutung als sittliche Vollkommenheit zu unterscheiden, verwendet Otto den Begriff des Numinosen als eine numinose Deutungs- und Bewertungs-kategorie. Rudolf Otto sieht das Innerste der Religionen im Einklang mit ihren äußeren Formen, etwa der mystischen Leere mit der architektonischen Leere von Moscheen.

Schlüsselwörter: Rudolf Otto, Das Heilige und das Numinose, Phänomenologie des Heiligen, Mystik, Islam, Leere.

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

So zitieren Sie diesen Artikel:

Pietsch, R. (2025). Rudolf Otto und seine Stellung zum Islam. *Spektrum Iran*, 38(1), 249-271.
<https://doi.org/10.22034/spektrum.2025.529618.1036>



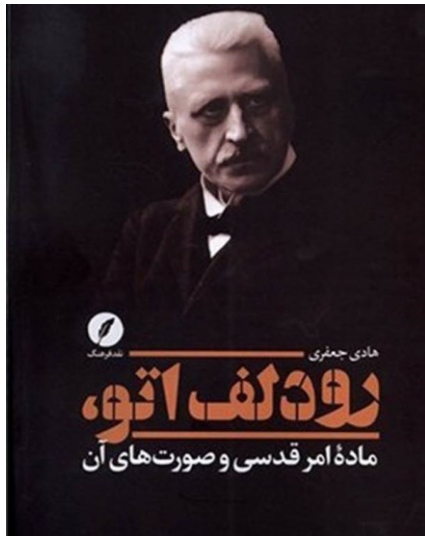
Copyright © Der/die Autor(en); Dieses Werk ist lizenziert unter einer Creative Commons Namensnennung – Nicht kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International (CC-BY-NC) Lizenz. Homepage: www.spektrumiran.com

1. Einleitung

Das Heilige gründet in der Wirklichkeit Gottes, die sich in vielen Erscheinungsformen kundgibt, - in der Stille und im leisen Windhauch bis zum Übermächtigen und ganz Anderem. Der evangelische Theologe Rudolf Otto hat diese Erscheinungsformen in den verschiedenen Religionen gründlich untersucht. Bevor diese im Folgenden dargestellt werden, wird zunächst ein kurzer Überblick über sein Leben und Werk gegeben und dann die Grundzüge seiner Phänomenologie des Heiligen dargelegt, gefolgt von seiner Stellung zum Islam.

Louis Rudolph (später Rudolf) Otto wurde am 25. September 1869 als Sohn des Malzfabrikanten Wilhelm Otto und seiner Frau Katharina Karoline Henriette Sophie Reupke in Peine bei Hannover geboren. Er war das zwölfte von dreizehn Geschwistern. Im Jahr 1882 erwarb der Vater eine zweite Fabrik in Hildesheim. Deshalb zog die Familie nach Hildesheim um. Im gleichen Jahr starb der Vater. In Hildesheim trat Rudolf in das Gymnasium Andreanum ein. Nach dem Abitur im Jahr 1888 studierte er Theologie zunächst an der Universität Erlangen und ab 1891 an der Universität Göttingen. Noch vor seinem ersten Examen reist er im selben Jahr mit seinem Freund Karl Thimme nach Corfu und Griechenland, wo er das orthodoxe Klosterleben kennenlernt. 1895 unternimmt er wiederum mit Karl Thimme und seinem Studienfreund Hollmann, der die arabische Sprache beherrschte, eine Reise, die ihn nach Ägypten führt. In Kairo besucht er die koptische Kirche und trifft den Patriarchen der Kopten. In Kairo begegnet er auch zum ersten Mal dem Islam in Gestalt der tanzenden Derwische. Von Kairo ging die Reise weiter nach Jerusalem, nach Palästina und von dort auf den Berg Athos, wo er mehrere Klöster besuchte und den Hesychasmus kennenlernt. Nach seiner Rückkehr nach Göttingen wird er zum Inspektor am Theologischen Stift ernannt. Im Jahr 1898 promoviert er mit der Arbeit *Geist und Wort nach Luther, Eine historisch-dogmatische Untersuchung* zum Lic. theol. Nach einer Vorlesung über Kants Religionsbegriff erhält er die *venia legendi* für Geschichte der systematischen Theologie und für Religionswissenschaft und Religionsphilosophie. Damit wird er Privatdozent an der Universität Göttingen. Im Jahr 1900 reist er während der Semesterferien über Finnland nach Russland und besucht die Walamo-Klöster auf einer Insel des Onega-Sees. 1905 promoviert er in Tübingen mit der Dissertation: *Naturalistische und religiöse Weltansicht* zum Dr. phil. Im Jahr 1909 veröffentlicht er in Göttingen

ein Lehrbuch für Theologiestudenten: *Kantisch-Fries'sche Religionsphilosophie und ihre Anwendung auf die Theologie*. 1911 reist er zuerst nach Marokko und dann weiter nach Indien, Burma und Japan, China und Russland. 1915 wird er als Professor für systematische Theologie und Religionsphilosophie an die Universität in Breslau berufen und 1917 an die Universität Marburg. Im gleichen Jahr erscheint in Breslau sein Buch, das ihn weltberühmt macht: *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*. Dieses Buch wurde in mehr als 25 Sprachen übersetzt, darunter im Jahr 2001 auch in die persische Sprache.



Rudolf Otto: Das Heilige und seine Erscheinungsformen

1923 erscheinen in Gotha seine *Aufsätze: das Numinose betreffend*. 1926 veröffentlicht Rudolf Otto in Gotha sein berühmtes Buch *West-Östliche Mystik*, in welchem er die Mystik Meister Eckharts mit der Mystik des indischen Weisen Shankaracarya vergleicht. Mit dem schwedischen Pastor Birger Forell unternimmt er 1927-1928 seine zweite Reise nach Indien. Im Jahr 1932 erscheinen in München *Sünde und Urschuld* und *Das Gefühl des Überweltlichen*. Ebenfalls in München veröffentlicht er im Jahr 1934 sein letztes großes Buch: *Reich Gottes und Menschensohn. Ein religionsgeschichtlicher Versuch*. Neben seinen vielfältigen wissenschaftlichen Interessen und Tätigkeiten beschäftigt sich Rudolf Otto dem interreligiösen Dialog und hatte zu diesem Zweck in den Zwanzigerjahren den *Religiösen Menschheitsbund* gegründet (Choi, 2013), der

als eine moralisch wirksame Entsprechung zum Völkerbund gedacht war. Wegen großer gesundheitlicher Probleme wird er 1927 auf eigenen Wunsch emeritiert. 1930 wurde er von Henry Corbin, der sich später im Besonderen dem schiitischen Islam widmete, besucht. Rudolf Otto stirbt am 7. März 1937 in Marburg (Schinzer, 1971), (Kraatz, 1999). Das Werk Ottos hat einen kaum zu überschätzenden Einfluß auf Theologen und Religionswissenschaftler in aller Welt ausgeübt. Aber auch Edmund Husserl und Martin Heidegger, die Begründer der philosophischen Phänomenologie, haben sich intensiv mit seiner Phänomenologie des Heiligen auseinandergesetzt.



Der Begriff des Heiligen von Rudolf Otto

2. Grundzüge von Rudolf Ottos Phänomenologie des Heiligen

Das Heilige ist für Rudolf Otto das Innerste jeder wahren Religion. Um das Heilige von seiner sprachlichen Nebenbedeutung als sittliche Vollkommenheit zu unterscheiden, verwendet Otto den Begriff des Numinosen als eine numinose Deutungs- und Bewertungs-kategorie¹. Der Erlebnisgehalt des Numinosen besteht aus vielschichtigen Gefühlsmomenten. Das erste Gefühlsmoment ist das Kreaturgefühl, das nur im Zustand religiöser Ergriffenheit vorkommt. Das Kreaturgefühl ist „das

¹ Rudolf Otto weist darauf hin, dass Zinzendorf als Erster den Begriff *sensus numinis* geprägt hat. Über Zinzendorf siehe Roland Pietsch, Zinzendorf, Nikolaus Ludwig Reichsgraf von, in: *Dictionnaire de Spiritualité*, Beauchese, Paris 1994, Bd. 16, S. 1646-1650.

Gefühl der Kreatur die in ihrem eigenen Nichts versinkt und vergeht gegenüber dem was über aller Kreatur ist“ (Otto, 1922, S. 53). Wesentlich ist, dass das Kreaturgefühl zu dem Gefühl eines objektiv gegebenen Numinosen „eine erst nachfolgende Wirkung“ (Otto, 1922, S. 12) darstellt. Das Numinose ist im Bewusstsein nur eine besondere Gefühlsreaktion die es im Gemüte auslöst“ (Otto, 1922, S. 13). „Diese Gemütsreaktionen treten in sehr verschiedenen Weisen auf. Sie alle beziehen sich auf das Mysterium, das sich nur als das Unerkannte oder Verborgene bestimmen lässt, dass nur in Gefühlen erlebt wird, Das erste von diesen Gefühlen wird als das tremendum genannt, das eine numinose Schau, ein Grauen oder Erschauern bezeichnet. Diese numinose Scheu hat ihren Ursprung in einer besonderen Anlage des Gemüts, die „auf eine völlig eigene, neue Erlebens- und Wertungs-funktion des menschlichen Geistes deutet“ (Otto, 1922, S. 17).

Mit dem Gefühl der Unnahbarkeit an das Mysterium ist das Gefühl seiner Majestät von der Übergewalt verbunden. Dieses Gefühl ist das Gefühl einer alles andere überragende Seinsfülle, der gegenüber der Mensch im Nichts versinkt. Rudolf Otto nennt „diese aus majestas und Kreaturgefühl, durch Übersteigerung, entspringende Mystik ‚Majestas-mystik‘“ (Otto, 1922, S. 25), die deutlich von der mystischen Einheitsschau, wie sie sich zum Beispiel bei Meister Eckhart findet, zu unterscheiden ist. Mit dem Gefühl der Unnahbarkeit und Majestät ist eine Energie verbunden, die sich im Wollen, in Erregung und Drang ausdrückt. Durch dieses Gefühlsmoment unterscheidet sich der lebendige Gott vom begrifflich konstruierten Gott.

2-1. Das Moment des Mysteriums – das ganz Andere

Die Gefühlsreaktion dieses Momentums ist ein starres Staunen oder ein absolutes Befremden vor einem ‚ganz Anderen‘. Dieses Gefühl regt sich angesichts des Nichts im mystischen Erlebnis. Dabei geht es auf keinen Fall um ein vorstellendes und begriffliches Erfassen, auf das dann eine Gefühlsreaktion erfolgt, denn grundsätzlich gilt, dass ein Mysterium nicht begrifflich zu erfassen ist.

2-2. Das Fascinosum

Für Rudolf Otto gibt es Gefühle, die den religiösen Objekten die fühlbare Eigenschaft des Fascinosum verleihen. Die Grundlage des Fascinosum ist „das Unheimliche des Numinosen. Indem sich dessen Momente entfalten

wird es dann dirus und tremendus, schlimm und imponierend, gewaltig und seltsam, wunderbar und bewundernswert, grauen machend und faszinierend, göttlich und dämonisch und ‚energisch‘“ (Otto, 1922, S. 53). Diese Gefühle finden sich in einer übernatürlichen Anlage der menschlichen Seele. „In mannigfaltigster Form und Erscheinung zeigt sich, im Innern verwandt, ein seltsam mächtiges Erleben eines Gutes das nur die Religion kennt und das irrational schlechthin ist, von dem das Gemüt weiß in suchender Ahnung und das es erkennt hinter dunklen und unzulänglichen Ausdrucks-symbolen. Dieser Umstand weist aber zugleich darauf hin daß über und hinter unserem rationalen Wesen ein Letztes und Höchstes unseres Wesens verborgen liegt das nicht sein Genüge findet in Sättigung und Stillung der Bedürfnisse unserer sinnlichen seelischen und geistigen Triebe und Begehungen. Die Mystiker [gemeint ist Meister Eckhart und seine Schler] nannten es den ‚Seelengrund‘“ (Otto, 1922, S. 45).

In der Mystik zeigt sich, dass sich aus dem Mysterium das ganz Andere, das Übernatürliche und das Überweltliche ergibt, und dies geschieht auch beim Fascinosum. „Durch Höchstspannung wird es zum Überschwenglichen, das als mystisches Moment auf dieser Linie genau dem Epekeina auf jener anderen Linie entspricht und entsprechend zu verstehen ist“ (Otto, 1922, S. 49). So ist in jedem Gefühl eine Spur des Überschwenglichen vorhanden. Dies zeigt sich auch in den verschiedenen Erlebnisformen der Frömmigkeit wie Gnade, Bekehrung und Wiedergeburt. Rudolf Otto führt zur Verdeutlichung christliche und hinduistische Beispiele an und schließlich auch einen Vers Ġalāl ad-Dīn Rūmīs Mathnawī:

Des Glaubens Wesen ist ein Staunen nur,

Doch nicht um wegzusehn von Gott, nein trunken

Am Freund zu hängen, ganz in ihm versunken“ (Rosen, *Mesnevi*, S. 89).

2-3. Das Ungeheuerliche

Das Ungeheuerliche ist für Rudolf Otto ein schwieriges Wort und ein schwer zu erfassender Begriff, der in der griechischen Sprache „deinós“ heißt. Die Schwierigkeiten, die mit der Wiedergabe dieses Wortes verbunden sind, liegen darin, dass das Ungeheuerliche „nichts anderes ist als das Numinose, allerdings zumeist auf niederer Ebene in rednerischer oder dichterischer Verdünnung und in ‚abgesunkener‘ Form. Seine Sinnbasis ist das

Unheimliche des Numinosen. Indem sich dessen Momente entfalten wird es dann dirus und tremendus, schlimm und imponierend, gewaltig und seltsam, wunderlich und bewundernswert, grauen machend und faszinierend, göttlich und dämonisch und ‚energisch‘“ (Otto, 1922, S. 53). Als Beispiel führt Otto unter anderem den berühmten Vers aus Goethes Faust an:

Das Schaudern ist der Menschheit bestes Teil,

Wie auch die Welt ihm das Gefühl verteuere,

Ergriffen fühlt es tief das Ungeheure.

2-4. Das Sanctum als numinoser Wert – Das Augustum

Zum Kreaturgefühl, das, wie bereits gesagt, das Gefühl der Kreatur ist, die in ihrer eigenen Nichtigkeit versinkt, fügt Otto „das Gefühl der schlechthinnigen Profanität“ (Otto, 1922, S. 67) hinzu. Die Bedeutung dieses Gefühls besteht darin, dass das Gemüt das menschliche Ich in Hinsicht auf das Numen als völligen Unwert ansieht. Diesem Unwert steht das Gefühl des Wertes gegenüber, das „dem numen allein und ihm schlechthin zukommt: ‚*Tu solus sanctus.*‘ Dieses ‚sanctus‘ ist nicht ‚vollkommen‘, nicht ‚schön‘, nicht ‚erhaben‘, auch nicht ‚gut‘ ... es ist eben auch ein Wert, und zwar ein objektiver Wert, zugleich ein schlechthin unüberbietbarer, ein unendlicher Wert. Es ist der *numinose Wert*, der irrationale Urgrund und Ursprung aller möglichen objektiven Werte überhaupt“ (Otto, 1922, S. 67). Dieses Numinose nennt Rudolf Otto auch Augustum, weil es ein objektiver Wert in sich ist. Das Gegenteil dieses Augustum ist der numinose Unwert, der für das menschliche Gemüt zur Sünde wird. Wenn der Mensch seinen Unwert fühlt und sich zugleich dem Heiligen nähern will, so entsteht das Verlangen nach Entsühnung, das heißt das Verlangen nach Aufhebung und Erlösung von der Profanität. „Auf nur sittlicher Grundlage erwächst weder das Bedürfnis nach ‚Erlösung‘ noch das Bedürfnis nach so sonderbaren Dingen wie ‚Weihe‘ oder ‚Bedeckung‘ oder ‚Entsühnung‘. Solche Dinge, in Wahrheit die tiefsten Mysterien der Religion selbst, können für Rationalisten und Moralisten nur mythologische Fossile sein, und wer ohne Fühlung für die afflation numinis in den biblischen Ideen sich gleichwohl mit diesen befaßt und sie zu interpretieren versucht, kann an ihre Stelle nur Attrappen setzen“ (Otto, 1922, S. 70). Damit wendet sich Otto scharf gegen die dialektische Theologie.

2-5. Ausdrucksmittel des Numinosen

Mit der Frage nach den Ausdrucksmitteln verbindet Otto die Frage, wie die numinosen Gefühle im Menschen entstehen und an andere Menschen übertragen und weitergegeben werden. Er beantwortet diese Frage angesichts des Unterschieds zwischen den Gefühlen und den rationalen Elementen der Religion, dass die rationalen Elemente begrifflich weitergegeben werden, also lehrbar sind. Die Gefühlsmomente dagegen nicht; sie können nur aus dem Geist erweckt werden. Was die Ursache der numinosen Gefühle betrifft, so stellt Otto grundsätzlich fest, dass diese aus einer angeborenen Anlage im menschlichen Geist hervorgehen. Wo dieser Geist gegeben ist, „da genügt sehr häufig schon ein sehr kleiner Reiz, eine sehr entfernte Anregung von außen. Es ist erstaunlich, wie wenig an Rede – und auch das noch in großer Unbeholfenheit und Verworrenheit – genügen kann, um den Geist von sich aus zu stärkster bestimmtester Regung zu bringen“ (Otto, 1922, S. 80). Solche Reize sind die rationalen Begriffe der Religion, Berichte von heiligen Erlebnissen und Ähnlichkeitswirkungen, die von entsprechenden Gefühlsregungen ausgehen. Otto führt eine Fülle der indirekten Darstellungs- und Anregungsmittel dieser numinosen Gefühle an, die hier im Einzelnen nicht genannt werden. Bemerkenswert ist sein Hinweis auf die Ausdrucksmittel für das Numinose in der Kunst. Das wirksamste Darstellungsmittel ist fast überall das Erhabene wie zum Beispiel die große Landschafts- und Heiligenmalerei Chinas, die gotische Baukunst, das Leere und die weite Leere, die im Islam von großer Bedeutung sind, und viele andere Darstellungsmittel. „Das weite Leere ist gleichsam das Erhabene in der Wagerechten. Die weitgedehnte Wüste, die grenzenlose gleichförmige Steppe sind erhaben und lösen als Reiz durch Gefühls-gesellung auch unsereinem Anklänge des Numinosen mit aus“ (Otto, 1922, S. 89). Als Beispiel führt Otto die chinesische Baukunst als Kunst der Anlage und Gruppierungen der Bauten an, im Besonderen die kaiserlichen Grabbauten der Ming bei Nanking und Peking. Er schließt alle diese Betrachtungen mit dem Hinweis auf die Mystik: „Wir verstehen dieses nur wenn wir uns erinnern an das was oben über das ‚Nichts‘ und über die ‚Leere‘ der Mystiker gesagt ist und über den Zauber der ‚negativen Hymnen‘. Wie das Dunkel und das Schweigen so ist diese Leere eine Negation, aber eine solche die alles ‚Dieses und hier‘ wegschafft, damit das ‚Ganz Andere‘ Akt werde“ (Otto, 1922, S. 90).

Die Mystik oder das Innerste der Religionen, auf das Rudolf Ottos Phänomenologie des Heiligen letzten Endes zielt, erschließt sich aber erst, wenn vor allem die kulturell bedingten Abgrenzungen im Bereich der äußeren Religionsformen durchbrochen werden und der Einheitsgrund aller mystischen Lehren gefunden wird. Dies hat Rudolf Otto in seinem großartigen Buch *West-Östliche Mystik. Vergleich und Unterscheidung zur Wesensdeutung* am Beispiel seines Vergleichs zwischen dem großen indischen Metaphysiker Shankara (788-820) und Meister Eckharts (1260-1328) zu veranschaulichen versucht. Neben den christlichen und indischen Mystikern und Metaphysikern erwähnt er auch islamische Mystiker. Mystik ist für Otto das Erleben der Einheit mit der göttlichen Wirklichkeit „Gewöhnlich denkt man an ganz besondere Formen von Mystik, die durch ‚unio mystica‘ charakterisiert sind als Erreichung der Vereinigung der Seele und als letztliche Identität der Seele mit der Gottheit, verbunden mit den spezifisch mystischen Seelentechniken, die diesen Endzustand erreichen sollen, bedenkt aber wieder nicht, daß grade die mystische Technik am meisten charakteristisch ist für Richtungen und Schulen, die durchaus nicht auf eine Einigung mit der Gottheit zielen, ja die diese wohl gar entschieden leugnen“ (Otto, 1932, S. 140).

3. Rudolf Otto und seine Stellung zum Islam

Rudolf Otto hat dem Islam nicht denselben Umfang eingeräumt wie dem Christentum und dem Hinduismus. Die Gründe dafür sind vielfältig (von Scheliha, 2014, S. 551–561). Auf keinen Fall handelt es sich dabei um mangelnde Anerkennung. Im Gegenteil, kein Theologe oder Religionswissenschaftler seiner Zeit hat sich so eingehend mit der islamischen Mystik, das heißt mit dem innersten Kern dieser Religion beschäftigt.

3-1. Reisen in die islamische Welt

Rudolf Otto hat den Islam zuerst auf seinen Reisen kennengelernt. In seinen Berichten ist aber noch ein Gefühl der Fremdheit zu spüren. Als fremd wird im Allgemeinen das empfunden, was nicht verstanden wird. Aber Otto wollte den Islam und seine Erscheinungsformen verstehen. Seine Reiseberichte bilden dazu einen ersten Anfang,

3-2. In Ägypten

Im Jahr 1895 reiste nach Kairo und hat dort eine Gruppe von tanzenden Sufis beobachten können, wie sie auch heute noch in Kairo zu finden sind. Er schrieb: „Wir waren bei den ‚heulenden Derwischen‘ gewesen. Diese Greuele verrichten alle Donnerstag-abend auf einer Art Bühne, um welche herum Bänke stehe, für die Bakschisch zahlenden Zuschauer, ihre Andacht, genannt ‚Zikr‘. So nämlich: sie stellen sich im Kreise um ihren Scheik, und nachdem ein einzelner lange Abschnitte aus dem Koran durch die Nase gesungen hat, fangen sie an, langsam das muhammedanische Glaubensbekenntnis zu sagen: ‚La illah, illallah ‚akbar!‘ Dabei schwenken sie im Tacte zu einer näselnden Flöte die Köpfe von einer Seite auf die andere. Allmählich wird die Flöte schneller, einige ergreifen Pauken und Tamburine, immer wilder wird der Tact, immer schneller fliegen die Köpfe und die Worte werden zu einem langgezogenen dumpfen Heulen. Dann stehen sie auf und nun beginnt dasselbe von vorne, nur daß sie jetzt den ganzen Oberkörper schwenken in entsetzlichen Verbeugungen, bei denen die langen schwarzen Haare sausen. So rasend schnell fliegen die Leiber zuletzt auf und nieder, daß man kaum noch das einzelne unterscheidet, dazu die wilde Musik und das dumpfe Hu, Hu (= er, er, nämlich Gott!). Es ist ein unsagbares Schauspiel, angesichts dessen man vor aller Methodik des religiösen Gefühles bange werden kann“ (Rudolf Otto, zitiert nach Schinzer, 1971, S. 8f.).

3-3. In Marokko

Während seiner Reise nach Marokko konnte er auf dem Markt in Safi in der Region Marakesch-Safi ein Heilritual beobachten, in dem sich islamische und magische Elemente vermischten. Er konnte dann einen muslimischen Geistlichen in Tanger befragen, der ihn über diese Rituale und auch auf andere Fragen Auskunft geben konnte.

„In einem Kreise von Männern und Weibern hocken drei Derwische. Zwei schlagen in gewissem Rhythmus eine grosse und und eine kleine Pauke. Der dritte springt auf und zieht aus einem braunen Sacke eine gestreifte, geschwollene, sich langsam windende Natter, mit der geteilten Zunge züngelnd. Er fasste sie mit den Zähnen, windet sie um den Arm, den Hals, schwingt sie im Kreise. Dazu singen alle drei eine Art Litanei, Anrufungen Allahs und einen Katalog der Khalifen und der Heiligen. Immer wieder kehrt ein offenbar besonders verehrter Name: Sidi Mohammed ben Aissa. Der mit

den Schlangen ist in halber Ekstase. Er gestikuliert, springt hin und her, die Augen rollen und glänzen. Kranke sind herzugeführt. Ein Knabe mit einem Kopfleiden tritt in den Kreis, küsst dem Derwisch Rock und Hand und entblößt den Nacken. Die Schlange wird ihm umgelegt. Dann zieht der Derwisch den Kopf des Knaben in die Falten seines Burnus und nun, in befehlendem Ton, stösst er einzeln und abgesetzt nach einander bestimmte heilige Namen aus; nicht eigentlich Anrufungen der Träger des Namens, sondern nur den Namen selber, ihn selber gleichsam wie eine Waffe gegen den Dämon der Krankheit schwingende *Yallah, Si Muhammad, Si Bu Bakri, Siddi Aissa* (Jesus), *Ad el Kader, Muley Idris, Sidi Muhammad ben Aissa*.

Das Wunder ist vollbracht. Die Schlange wird abgenommen, in den Sack gesteckt, der Knabe mit einer Handauflegung entlassen.

Ein älterer Mann tritt in den Kreis. Sein Fuss ist krank. Er entblößt ihn. Der Wundertäter rührt in mit dem seinigen an, lässt die Schlange ihn bezügeln.

Ein Dritter tritt ein. Er ist gesund. Aber er begehrt mehr als die Andern: die *Baraka* (die mystische Segens- und Wunderkraft) des Heiligen selber. Der Derwisch fasst ihn bei den Handgelenken und – ein Ausdruck besonderer Feierlichkeit geht über die Gesichter – speit ihm in die geöffneten Hände. Der Gesegnete neigt sich tief zur Erde und verlässt den Kreis. Ein Weib begehrt die *Baraka* auf andere Weise mit fortzunehmen. Sie reicht dem Derwisch eine Kupfermünze zu. Er beleckt sie mit ausgestreckter Zunge, steckt sie in den Mund und gibt sie dann zurück, von *Baraka* triefend.

-Pfui! Schwindler sind sie, sagt mein Jude, sagt jeder Europäer hier, den man nach der Sache fragt, und die Sache ist abgemacht. In Wahrheit sind sie „*Aissau*“, die „Söhne vo Sidi Mohammed ben Aissa“. Dass im Name Sidi Mohammeds unendlich geschwindelt wird, ist kein Zweifel. Aber die Sache selber ist etwas Anderes als Schwindel. Diese Leute, die ihre Religion hegen in der Form einer Raserei und wilder Verzückungen, tanzen, rasen und Allah heulen, in ihren *Sikr* Glasscherben, Skorpionen und Kröten fressen, im Taumel der Allah-Besessenheit Schwerter sich in Magen und Arme stechen ohne Blutvergiessen, Hammel lebendig zerreißen und – ein Barbarensakrament – das Blut schlürfen, dabei die *Baraka* des Heiligen wie Zauberkraft in Haut und Haar und Speichel mit sich führen, wundertuend durchs Land streifen – sie sind uns grauenhaft und fremdartig. Und doch

gehören sie hinein in jenen seltsamen dunklen Untergrund der Religion, aus dem erst langsam sie selber sich in ihren reinen Formen ausgerungen hat. Auch Israels „Prophetenkinder vor Amos sind einst diesen Leuten hier auf dem Markte von Saffi so unähnlich nicht gewesen, und Abraham. Isaaks, Jakobs „Segen“ war eine *Baraka*. Und will man anschauen, was überhaupt Religion als urwüchsiger Instinkt und Trieb, als Gemeinatmosphäre des Wunderglaubens, der rohen Mystik, mystisch-eschatologischen Träumens und Erwartens ist, so muss man heute zum Islam gehen, nicht zu dem der Schulen und Kommentare, sondern zu eben dem der *Baraka*, der Wundertäter und ihre Gräber, der *Sikr* und der Verzückungen, der „Bruderschaften“ und der Mahdigläubigen“ (Otto, 2012, S. 31f.).

Der freundliche Geistliche, in dessen Zimmer wir sitzen, umgeben von riesigen Bücherböden mit arabischer, jüdischer, französischer und englischer Theologie, hat zu einem geruhsamen geistlichen Gespräch den ehrwürdigen Fki Muhammed T'lemcia eingeladen. Er ist einer der in Gottesgelehrtheit und Recht Gelehrten und Gebildeten, kennt Schrift und Ueberlieferung und gilt als ein Mann, der viel nachgedacht hat. Sein schönes altes Gesicht, die helle Hautfarbe, die gewählte Kleidung, die feine Manier in Gruss und Neigung verraten gute Abkunft und Erziehung. Er grüsst die Hand auf Herz, Stirn und Lippe legend, ordnet leicht die Falten des dunklen Ueberwurfes, der über dem braunroten Unterleibe niederwallt und erwartet höflich die Frage. Sie geht auf die *Aissaua*.

-Du fragst nach den *Aissaua*. Es ist besser nicht nach ihnen zu fragen. Gott hat sie nicht gesendet. Sie nennen sich eine Bruderschaft. Und ausser ihnen gibt es viele ihnen ähnliche, die *Sadikijjin*, die beim Tanze mit den Köpfen gegen einanderrennen, und die *Mellaijjin*, die Feuer fressen, und die *Hamadscha*, die sich mit Hacken auf die Schädel schlagen. Und alle rasen und schwenken die Köpfe. Das ist nicht aus dem Koran. Ihr Gründer, Sidi Mohammed, war ein heiliger Mann. Aber seine Jünger haben ihn mißverstanden.

- Und was bedeuten diese Steine, die im Kreise gelegt werden, und diese Fäden, die an die Gräber geknüpft werden? Gestern fand ich Bänder an die Tür eines heiligen Grabes geknotet. In eines war ein Zettel eingebunden.

- Vielleicht mit einem Gebete zu den Heiligen. Es ist eine fromme Sitte, gleichsam eine Ermahnung an den Heiligen zur Erinnerung. Das ist auch

nicht aus dem Koran. Es ist überkommen. Es ist auch nicht „geboten“ oder „geziemend“, sondern nur Brauch.

- Was ist der Unterschied von geboten und geziemend?

- Zum Beispiel: es ist nicht geboten aber geziemend, daß Einer den Andern grüßt *Salam aleikum*. Hat aber der Eine so begrüßt, so ist es für den Andern nicht geziemend, sondern geboten, zu antworten *Waaleikum salam*.

- Du hast in Fez studiert. Ein Kaleb sagte mir, in Fez habe das Studium aufgehört.

- Er wusste nichts. Bis unter Mulimhassan hat man dort studiert, wie in El Azhar in Kairo. Erst in den letzten Wirren sind die Studien in Verwirrung gekommen.

- Und gibt es noch die alten Sekten und Richtungen in der Lehre?

- In der Lehre nicht, nur im Ritus der Ueberzeugungen und Gebetsformen: die Hanbali, die Maleki, die Schafei und die Hanafi.

- Wer liegt in all diesen Heiligengräbern, die auf jedem Markte und sonst so zahlreich sind?

- Nun, eben Heilige. Scherifen oder Marabut. Scherifen sind die Nachkommen des Propheten durch Fatime, seine Tochter, die seine *Baraka* tragen. Die Marabut sind Heilige aus dem Volke, die durch Fasten und Beten und Koran und ihre Heiligkeit Freunde Allahs sind. Man geht zu ihren Gräbern ihrer Fürbitte wegen.

- Wie wird man Freund Allahs?

Deine Frage ist schwer. Die Ausleger des Koran lehren verschieden. Die Einen sagen: Tue das Gebotene und erwirb den Garten und die Gnade Allahs. Aber die Anderen sagen: Allah erwählt nach seiner Gnade allein welchen er will, den Einen zum Guten und den Anderen zum Bösen. –

Wir waren beide eine Weile stumm. Von der Wand über dem Bücherborte blickte das strenge Bild Calvins auf uns hernieder.

Wie versteht Ihr den Koran, nach dem Buchstaben oder figürlich?

- Die Ausleger haben darüber gestritten. Einiges sollte figürlich, Anderes wörtlich verstanden werden.

- - Zum Beispiel der Lohn im Garten Eden, die Bäume und ihre Früchte und die Sinnesfreunden, von denen der Koran redet?
- Die Ausleger sagen: Du wirst finden, je nachdem du erwartest: der Sinnliche Sinnliches, der Geistliche Geistliches, jeder die Freude“ (Otto, 2012, S. 33 ff.).

4. Von der islamischen Prädestination zur islamischen Mystik

Zwischen diesen Reisen und danach hat sich Otto offenbar sehr intensiv mit dem Islam beschäftigt. Das zeigt sich vor allem, wenn er bei der Darstellung christlicher Lehren islamische Entsprechungen anführt. Dies ist im Besonderen bei der Prädestinationslehre der Fall. Rudolf Otto sieht den Ursprung der christlichen Prädestinationslehre als Ergebnis eines unmittelbaren religiösen Gefühls in den Worten des Paulusbriefts: *Wessen er will dessen erbarmt er sich, und wen er will den verhärtet er* (Röm 9,18). Dieses Gefühl entsteht gegenüber dem tremendum mysterium und der majestas. Die Prädestinationslehre in diesem Sinn „ist nichts anderes als der Selbstausspruch jenes ‚Kreaturgefühls‘, jenes Versinkens und ‚zu Nicht werdens‘ mit eigener Kraft, eigenem Anspruch und Geltung gegenüber der überweltlichen majestas. Das Numen, das übermächtig erlebte, wird alles in allem“ (Otto, 1922, S. 109). Dasselbe wird auch im Islam in der Unbeugsamkeit der Ratschlüsse Allahs deutlich. „Hier können die Menschen planen wählen und verwerfen: aber wie sie auch wählen und wirken, Allah’s ewiger Wille setzt sich doch durch, auf Tag und Stunde, wie es versehen war.

Das Gefühl der Überlegenheit, das sich durch ontologische Termini vollzieht, wandelt sich von der Machtfülle zur Seinsfülle. Otto macht dies durch einen Vergleich zwischen christlicher und islamischer Mystik deutlich: „Man vergleiche etwa folgenden Ausspruch eines christlichen Mystikers:

Der Mensch versinkt und verschmilzt in sein eigenes Nicht und seine Kleinheit. Je klarer und bloßer ihm die Größe Gottes einleuchtet um so kenntlicher wird ihm seine Kleinheit (Greith, n.d., S. 144 f.).

oder die Worte des islamischen Mystikers Bajesid Bostami:

...Da entschleierte mir der Herr, der sehr hohe, seine Geheimnisse und offenbarte mir all seine Glorie. Und da, indem ich ihn (nicht mehr mit

meinen, sondern) mit seinen Augen schaute, sah ich daß mein Licht verglichen mit dem Seinigen nichts war als Finsternis und Dunkel. Und ebenso war meine Größe und meine Herrlichkeit nichts vor der Seinigen. Und als ich mit dem Auge der Wahrhaftigkeit die Werke der Frömmigkeit und Ergebenheit die ich in Seinem Dienste getan hatte prüfte, da erkannte ich daß sie alle von Ihm stammten, und nicht von mir (*Tezkereh-i-Eolia*, 1889, S. 132), (*Otto*, 1922, S. 24 f.).

Gerade nicht Allwirksamkeit oder Alleinwirken ist hier zuerst gemeint sondern das schlechthinnige *Übergreifen* des ewigen Wählens und Wirkens *über noch so starkes und freies* Wirken der Kreatur. So erzählt der Koran-Ausleger Beidhawi [ʿAbdallah Baidawi, persischer Rechtsgelehrter und Korankommentator im 13. Jahrhundert]: Als Asriel der Engel des Todes einst bei Salomo vorüberging richtete er seine Blicke auf einen von dessen Gesellschaften. ‚Wer ist dieser?‘ fragte der Mann. Der ‚Engel des Todes‘ antwortete Salomo. ‚Er scheint es auf mich abzusehen‘ fuhr jener fort. ‚Befiehl doch dem Winde daß er mich davon trage und in Indien niedersetze.‘ Salomo tat dieses. Da sprach der Engel: ‚Daß ich ihn so lange ansah geschah aus Verwunderung über ihn, da mir befohlen worden war seine Seele aus Indien zu holen, während er doch bei Dir in Kanaan war.‘ Das ist Prädestination die den freien Willen geradezu als ihre Folie voraussetzt. Wie immer der Mensch frei plane: Allah hat immer seine Gegenmine gelegt. So sagen es die Verse des Mesnevi:

In Not kommt mancher sich der Not entziehend,

Stößt auf den Drachen vor der Schlange fliehend.

Ein Netz stellt jener, und ihn selbst umschlingt es.

Was Leben er gewähnt, sein Herzblut trinkt es.

Der schließt die Türe wenn der Feind schon drinnen.

Als Faraos, dem Unglück zu entrinnen,

Zahlloser Knäblein² schuldlos Blut vergoß,

War das wonach er suchte in seinem Schloß (*Otto*, 1922, S. 111; vgl. *Rosen*, 1913, S. 166, 171).

2. Nämlich das Mose-Knäblein.

Demnach gibt es die Prädestinationslehre, die ihren Ursprung im Kreaturgefühl hat, auch im Islam. „Keine Religion ist so prädestinationistisch geneigt wie der Islam. Das Eigentümliche des Islam ist aber gerade daß hier die rationale, speziell die ethische Seite der Gottesidee von Anfang an nicht die feste und deutliche Ausprägung gewinnen konnte wie z. B. im Judentum oder Christentum. Das Numinose in Allah wiegt schlechterdings über. Man wirft dem Islam vor daß in ihm die sittliche Forderung den Charakter es ‚Zufälligen‘ trage und Geltung nur habe durch den ‚Zufallswillen‘ der Gottheit. Der Vorwurf meint richtiges, nur hat die Sache mit ‚Zufall‘ nichts zu tun. Sie erklärt sich vielmehr daraus daß das Numinos-Irrationale in Allah dem Rationalen in ihm noch zu sehr überwiegt, daß es durch das Rationale, in diesem Falle durch das Sittliche, noch nicht wie im Christentum hinreichend schematisiert und temperiert ist“ (Otto, 1922, S. 112). Auf jeden Fall ist der Islam für Otto eine Erlösungs- und Heilsreligion. Das Wichtigste im Islam „ist der Islam selber, die Ergebenheit an Allah die nicht nur Willenshingabe ist sondern zugleich die gewünschte und erreichbare Allah-Erfülltheit ist und als solche ein ‚Heil‘, das wie eine Art Trunkenheit besessen und genossen werden und in ihrer Steigerung geradezu zum mystischen Seligkeits-Rausch werden kann“ (Otto, 1922, S. 193). So erwähnt Otto, wie bereits gesagt, den persischen Mystiker Abū Yazīd Bastāmī (803-875), dann Abū Ḥamid al-Ġazzālī (1055-1111) und seine Erfahrung des tremendum: „Erschrecke über die ersten Strahlen seiner Herrlichkeit ist die letzte Grenze alles Verstandes der Verständigen, Verwirrtes, bestürztes Erschauen das äußerste Ziel (Vgl. Al-Ghazzali, Das Elixir der Glückseligkeit. Deutsch von H. Ritter, Jena 1923, S. 15.)“ (Otto, 1922, S. 120). Auch der große Ġalāl ad-Dīn Rūmī (1207-1273) wird im Zusammenhang mit der Prädestinationslehre genannt und als Beispiel für das *mysterium fascinans*:

„Des Glaubens Wesen ist ein Staunen nur,

Doch nicht um wegzusehn von Gott; nein, trunken

Am Freund zu hangen, ganz in ihn versunken“ (Rosen, n.d., S. 89).

Auf das Wesen und die Methode der islamischen Mystik geht Otto vor allem in seinem Vergleich mit der christlichen Mystik ein. Ausgangspunkt ist dabei das Herzensgebet, das er im Jahr 1893 bei den Athos-Mönchen und in den russischen Walamo-Klöstern kennengelernt und dann bei den frühchristlichen Autoren studieren konnte. Das Gottesgedenken, *mneme*

theou, oder das Herzensgebet entspricht seiner Auffassung dem ḍikr Allāh, dem Gedenken Gottes oder der Anrufung des Namens Gottes. Ḍikr ist „der technische Ausdruck für die sufische und für jede gesteigerte Andachtsübung im Islam. Und dieser einfache Umstand der Gleichheit des Namens deckt bedeutsame Zusammenhänge auf. Wo die Gemüthaltungen einer währenden monoideischen Bezogenheit auf das Göttliche eintreten und gepflegt werden, da sind auch Möglichkeiten zum Auftauchen mystischer Erfahrung gegeben, wenn sie auf die entsprechende Gemütsveranlagung treffen, die als solche an kein Klima und keine Rasse gebunden ist. Daß der Termin dhikr aus dem der mneme durch Entlehnung sich ergeben habe, dafür ist kein Beweis vorhanden“ (Otto, 1932, S. 163). Die mneme in den verschiedenen Religionen sind Mittel. Im Islam heißt dieses mnemische Mittel Ḍikr und bedeutet eine gesteigerte Andachtsübung als Gottesgedenken und zugleich die Formel, die dafür verwendet wird. Im Islam ist das Andachtsmittel überhaupt: „la ilaha illa `llahi, oder Allahu akbar, oder Nennungen heiliger Namen und Namen Heiliger, oder der Laut Hu, von dem wir geredet haben, und der als ‚Er‘, d. h. als Bezeichnung Allah’s gedeutet wird. Das Verhältnis von Dhikr als mnemischem Mittel zur Mneme selber ist dann wieder merkwürdig ähnlich dem Gebrauche von Vidya im Sanskrit. Denn vidya, das ‚Wissen‘ ist einerseits, wie Ramanuja ausführt, das regelmäßige ausandhana, das smarana, d. h. das sinnende Gedenken selber. Und andererseits ist Vidya gerade der Name für eine der vielen mannigfach verschiedenen Gedenkungs-mittel, nämlich der heiligen Formeln, die man auf den Lippe und Gemüte trägt, wie etwa ‚Om namo Narayanaya‘, oder wie die Savitra, oder wie die heilige Om allein“ (Otto, 1932, S. 260).

Mit diesem Vergleich der christlichen, islamischen und hinduistischen Anrufungen der Namen Gottes weist Rudolf Otto auf einen einheitlichen mystischen Grund der mystischen Lehren überhaupt. Sie alle sind Ausdruck des numinosen Erlebens.

Zm Abschluss sei noch darauf hingewiesen, dass Rudolf Otto das Innerste der Religionen auch mit den äußeren Formen im Einklang sieht. So entspricht die mystische Leere der Leere äußerer Formen, wie zum Beispiel der Leere in den Moscheen. Diesen Zusammenhang hat Otto eindrucksvoll in einem Aufsatz dargestellt, der inzwischen nur schwer zugänglich ist. Deshalb wird er im Folgenden vollständig wiedergegeben.

5. Das Leere in der Baukunst des Islam³

„Das Leere spielt übrigens seine Rolle auch in der Baukunst des Islam. Moscheen sind ‚leer‘. Man verwechselt das oft mit Nüchternheit und deutet es auf den angeblichen Rationalismus des Islam und seines Kultus. Allerdings gibt es auch mehr nüchterne Moscheen, aber es gibt andere, in denen die Leere redet, und mit einem Eindrücke, der einem den Hals zuschnüren und den Atem nehmen kann. Das gilt zunächst von den hohen Kuppelbauten der späteren islamischen Kunst. Hier verbinden sich das Gewaltige und das Erhabene als Schemata des Heiligen. Dazu kommt das Arbeiten dieser hohen Kunst nicht mit den Beihilfen der Bildhauerei und der Figuren-Malerei, sondern mit dem Raume selbst und mit Räumen, die sie ordnet, teilt und komponiert, und zugleich mit den Mitteln des Lichtes oder vielmehr des Halb-dunkels, das sie wunderbar leitet, stuft und mischt, verstärkt oder unterbricht. Mit beiden macht sie die Leere und das Schweigen redend, deutend, ohne Wort und stärker als es die Dome vermögen, voller Bilder, Figuren, kultischer Sachen, die dem Sinn zerstreuen und zugleich ihn ablenken und festhalten beim allzu Deutlichen und Begriffsnahen. Statt Altar und Tabernakel hat die Moschee den Mihrāb, die Mekka-Nische, die dem Ganzen die Blickrichtung gibt. Auch sie ein Leeres, aber ein so zwingend beredtes, daß man immer aufs neue beim Betreten einer Moschee seinen Eindruck erlebt. Fast magisch zieht sie immer wieder das Auge an. Sie ist fraglos weit mehr als der bloße Mekka-Weiser. Sie ist ein sanctum, trotz der theoretischen Bestreitung. Die feierlichen Umrahmungen um dieses Leere und Nichts beweisen es. Und durch dasselbe wird numinose Begebenheit des Ganzen, ja numinose Gegenwart, oder eigene Gegenwart vor dem Numen für das feinere Gefühl stärker lebendig als durch die derbe, allzu angesprochene Verdinglichung und Verörtlichung desselben etwa in Reliquien oder Tabernakel, wie denn auch ein großer Dom, noch nicht angefüllt mit dem Bunten und Vielen des kultischen Apparates und der Ausstattung im Einzelnen, oder wieder davon freigeworden, rein in der Größe, hehren Leere und Weite seines Baues und im Gewaltigen seiner baulichen Formensprache am feierlichsten ist. St. Peter in Rom ist nicht weniger feierlich, weil er kein Tabernakel auf seinem Hochaltar hat, sondern

3. Rudolf Otto, Aufsätze das Numinose betreffend, Leopold Klotz Verlag, Gotha 1923, S.108-113.

eher mehr als andere katholische Kirchen. Und die protestantisch gewordenen Dome sind nicht dadurch ‚nüchtern‘, weil man sie der bunten Vielheit und des Tabernakels entkleidet hat, sondern weil man ihre eigene hehre Sprache dämpfte durch Gestühl und eingebaute Emporen und durch die unvermeidliche Umstellung auf Anwendbarkeit für eine um die Predigt sich sammelnde Gemeinde, auf Zweckmäßigkeit und auf nach Zwecken der Brauchbarkeit allzu einsichtige Rationalität. Die Hagia Sofia in Konstantinopel ist durch die Entfernung des großen szenischen Apparates des byzantinischen Kultus und ihres überreichen Bilderschmuckes ästhetisch ärmer geworden, aber daß sie von allen Bauwerken der Welt das numinöseste ist, dankt sie gerade diesem ‚Leerwerden‘⁴. Und wunderbar gut paßt in sie dieser islamische Kult des stillen Neigens und Niederfallens, des scheuen Flüsterns und Schweigens vor der leeren Nische und unter dem Fluten und Sich-Verteilen des Halblichtes aus der weitspannenden Leere ihrer ganz unvergleichlichen Kuppel. Ein Tabernakel in diesem Wunderbau würde seine Wunder nicht erhöhen, sondern töten.

Die Mystik des Leeren wird in der Moschee verstärkt durch die seltsame Kunst der verschlungenen Koransprüche an den Wänden. Man nennt das ‚Kalligrafie‘ und hält diese für einen dürftigen Ersatz der Bildkunst der Kirchen. Aber dieser Ersatz ist zu einer eigenen hohen Ausdruckskunst geworden, die ihre völlige Eigen-Gesetzlichkeit besitzt und merkbare Verwandtschaft mit Musik hat. Sie ist eine Art linearer Musik, mit weniger Möglichkeiten als Musik in Tönen, aber durchaus auch der genialen Schöpfung Möglichkeiten gebend. Und auch sie hat ihr Irrationales, aber zugleich durchaus nicht das der Musik, sondern ein Höheres. Denn der Haupteindruck dieser Inschriften ist nicht der des Schönen, der sie zwar begleitet, sondern des Wundersamen, das sie wie ein Motiv anklingen lassen, um es zugleich in unbegrifflicher Mannigfaltigkeit abzuwandeln, ja durchzukomponieren. Sie ziehen dadurch das Koranwort zurück in das Geheimnis, aus dem es geflossen sein will, und wie das Öl das Papier machen sie seinen Text wieder transparent gegen seine eigenen Tiefen und Untergründe. – Zu einer solchen Linear-Musik ist allerdings wohl nur die arabische und – in ganz anderer Weise – die chinesische Schrift fähig. Beide

4. Dèsqu'on entre ..., on éprouve ce frisson mystérieux et saint que certainement ni les temples classiques ni ceux de la renaissance n'ont jamais su inspirer.' – D. Pulgher, Les ancienneséglises byzantines de Constantinole, Vienne 1878, S. 21.

aber fordern dazu geradezu heraus⁵. Ganz anderer Art als die spätere Form der überdeckten Moschee ist ihre ältere: der weite offene Raum, umstanden von Säulenhallen. Während in jener das ‚Erhabene in der Vertikale‘, die hehre Leere waltet, waltet hier das ‚Erhabene in der Horizontale‘, die weite Leere. Und nicht minder ausdrücklich. Ein weiter, regelmäßiger Platz, etwa wie in der Dschum‘a Masdschid in Delhi, der Tausende faßt. Ringsum führen ungeheure weite Treppe zu ihm hinauf und heben ihn über die Fläche. Vielzeilige Säulenhallen, nach außen geschlossen, von hohen Toren durchbrochen, rahmen ihn, kostbar ein Kostbares rings ein, und grenzen ihn streng von der Welt ab. Die Hallen der Mekka-Seite verwandeln sich in eine stolze hohe Wand. Vor der die Kibla-Nische sich gewaltig erhöht und an fünf Gewölben seitlich nach links und rechts sich vermehrt (Liwan). Und in diesem Viereck, plattengedeckt, der weite, leere Raum, in seiner Weite noch gehoben und betont durch die Wucht und die Köstlichkeit der Rahmung. –

5. Das oben über die kalligrafischen Inschriften Ausgeführte war geschrieben worden rein nach dem Eindrucke der Sachen selber und ohne Ahnung davon, daß sie längst Gegenstand fachmännischer Untersuchung gewesen sind. Inzwischen ist mir das schöne Werk von S. Fleury, *Islamische Schriftbänder*, Basel 1920, bekannt geworden. Fleury schreibt auf S. 23: ‚Mit dieser nüchternen Analyse ist die überragende Bedeutung der Moschee-inschrift ... nicht erschöpft. Das erstandesmäßige Zerlegen einer Inschrift in ihre einzelnen Bestandteile und das Aufsuchen des gesetzmäßig bedingten Fortschrittes sind zweifellos wertvolle Hilfsmittel, um der inneren Schönheit des Objektes näher zu kommen. Aber das Schriftband als selbständiges Kunstwerk wird man auf diese Weise nie ganz erfassen können. Nur wenn man die individuelle Eigenart einer Inschrift auch intuitiv nachempfunden hat, erschließt sich ihr ganzer Gehalt, und die toten Buchstaben erscheinen dann wie lebendige Träger der Fantasie des Künstlers. Dann offenbart sich erst dem Beschauer der geheimnisvolle Reiz dieser Schrift, die in stolzen Rhythmen durch die Fläche schreitet, umgeben und gehoben vom Glanze des begleitenden Ornaments‘. Schon die Punktierung und die Vokalzeichen, die den Hauptduktus umgeben und umspielen, wirken bei solchen Inschriften wie der Diskant zum Tenor in alter Musik. Aber man betrachte noch das Band auf S. 46. Hier schreitet der cantus firmus des prachtvollen alten Kufi von rechts herein. Der Zier des Untergrundes umfaßt ihn dann noch nicht mit der sichern Einheit einer akkordischen Harmonie aber doch mit dem harmonischen Wohlklang eines reichen selbständigen consensus. Auf S. 47 aber glauben wir unten einen durchgehenden Kontrapunkt zu vernehmen, dem sich in fester akkordischer Bindung ein System von Oberstimmen überlagert. – Fleury redet mit Recht vom ‚geheimnisvollen‘ Eindruck. Es ist ein Irrationales in dieser Schrift. Dieses ist zwar ebensowenig wie das der Musik schon selber das Irrationale des Numinosen selber. An heiligem Orte aber und bezogen auf heilige Dinge wird es sogleich von diesem überschattet, und dann schematisiert es dieses in gleicher Weise, wie wir das oben vom Irrationalen der Musik selber auch, in Unterscheidung und Beziehung, ausgeführt haben.

Jahve's Tempel hatte das leere Allerheiligste, mit der leeren Lade, ohne Götterbild und ohne Monstranz. Gerade darum ‚wohnte‘ seine Ehre dort. Darum gerade war er ‚Mein Bethaus‘, wie auch das Evangelium frei bekennt. In ganz primitiven Religionen kehrt dieser Zug eindrücklich wieder. So in den leeren Schinto-Schreinen in Japan. Am eindrücklichsten in dem großen Landes-heiligtum von Ise. Über weite einsame Höfe, von hohen Kryptomerien umstanden, von wundersamen grau-grünen Kieseln überdeckt, wandert man in immer schweigendere Stille und steht zuletzt vor dem schlichtesten, aus reinem Naturholz gefügten Heiligtum, vorn geschlossen durch einen Vorhang, wie das Allerheiligste in Jerusalem. Und hinter dem Vorhang – ‚nichts‘. Und dieses Leere die bedeutende Mitte der weiten, feierlichen Anlage. Und wieviel eindrücklicher ist sie als die herrlichsten Götterbilder, Tabernakel und Reliquien-schreine, mit denen auch Japans Heiligtümer oft angefüllt sind. – Im Proteste gegen die Verdinglichung des Numinosen im buddhistischen Kult hat der Schinto-Kult zu seiner alten Einfachheit zurückgegriffen. Ein Protest war auch die Leere islamischer Moscheen, nämlich gegen das Bilderwesen der Kirchen. Und dieses Protestierende der Symbolik des Leeren gibt ihr erst ihren ganzen Nachdruck. Durch Vergleich erst mit dem Ausgeräumten, Überwundenen wird die Sprache des Leeren ganz vernehmlich. Ein bedeutsamer Hinweis für solche, die bei uns Protestanten sein wollen, Protestierende gegen das Wiedereindringen überwundener Stufen des religiösen Gefühls-ausdruckes. Man verlangt heute wieder nach Gotteshaus und heiliger Stätte. Mit Recht, wie geschrieben steht: Der Eifer um Dein Haus hat mich gefressen, Joh. 2, 17, und Ich habe lieb den Ort, da Deine Ehre wohnt. Aber sehr mit Unrecht verlangen manche zurück nach den Mitteln des Ausdruckes, die das Christentum leidenschaftlich verschmähte, als es jung war: nach Verdinglichung in Bildwerk, Gestalt oder Hostie-anbetung. Man schaffe den Raum, der schweigend das Große redet, und in ihm, vor hohem Chor, aus edelstem Stoffe aber ohne Aufbauten und in puritanischer Strenge – denn Menschenkunst an diesem Symbol göttlicher Nähe ist Zudringlichkeit – den Tisch Gottes – und hänge davor das währende stille Licht mit seiner jedem Herzen ungedeutet redenden, ganz geistigen Zeichensprache⁶. Den diese ist durchaus nicht ‚katholisch‘, sondern ein allgemein menschliches religiöses

⁶ Und man ersticke nicht alles wieder, indem man nun den Chor mit Kanzel, Sängerbühne und Orgel ausstopft. (Und das Sanktissimum mit – Bälgen du Bälgentreter.)

Ausdrucksmittel und findet sich darum ebensowohl in Synagogen, Moscheen und Tempeln“.

Referenzen

- Benz, E. (Ed.). (1971). *Rudolf Otto's Bedeutung für die Religionswissenschaft und die Theologie heute*. Brill.
- Choi, J. H. (2013). *Religion als "Weltgewissen": Rudolf Ottos Religiöser Menschheitsbund und das Zusammenspiel von Religionsforschung und Religionsbegegnung nach dem ersten Weltkrieg*. Lit Verlag.
- Dietz, T., & Matern, H. (Eds.). (2012). *Rudolf Otto, Religion und Subjekt*. Theologischer Verlag.
- Kraatz, M. (1999). Otto, Karl Louis Rudolf. In *Neue Deutsche Biographie* (Bd. 19, pp. 709–711). Duncker & Humblot.
- Otto, R. (1917). *Das Heilige: Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*. Trewendt & Granier.
- Otto, R. (1923). *Aufsätze das Numinose betreffend*. Leopold Klotz Verlag.
- Otto, R. (1926). *West-östliche Mystik: Vergleich und Unterscheidung zur Wesensdeutung*. Verlag C. H. Beck.
- Otto, R. (1932a). *Das Gefühl des Überweltlichen (Sensus Numinis)*. Verlag C. H. Beck.
- Otto, R. (1932b). *Sünde und Urschuld*. Verlag C. H. Beck.
- Otto, R. (2022). *Das Heilige: Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen* (5. Aufl.). Verlag C. H. Beck.
- Schütz, P. (Ed.). (2014). *Rudolf Otto – Theologie – Religionsphilosophie – Religionsgeschichte*. De Gruyter.

