

Alev Masarwa – Hakan Özkan (Eds.)

The Racecourse of Literature

An-Nawāğī and His Contemporaries



The Racecourse of Literature
An-Nawāğī and His Contemporaries

Herausgegeben von
Alev Masarwa und Hakan Özkan

ARABISCHE LITERATUR UND RHETORIK –
ELFHUNDERT BIS ACHTZEHNHUNDERT
(ALEA)

Herausgegeben von

Thomas Bauer – Syrinx von Hees

Band 8

ERGON VERLAG

© 2020 Ergon Verlag

The Racecourse of Literature
An-Nawāğī and His Contemporaries

Herausgegeben von
Alev Masarwa und Hakan Özkan

ERGON VERLAG

© 2020 Ergon Verlag

Umschlagabbildung:
Drei galoppierende Pferde. Iran, Mitte 16. Jahrhundert.
Möglicherweise Malerei aus einem Manuskript,
das die im Shahnameh beschriebene Gefangennahme
von Rakhsh durch Rustam illustriert.
© The British Museum
Museumsnummer 1930,0607,0.10
https://www.britishmuseum.org/collection/object/W_1930-0607-0-10

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen
Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über
<http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

© Ergon – ein Verlag in der Nomos Verlagsgesellschaft, Baden-Baden 2020
Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt.
Jede Verwertung außerhalb des Urheberrechtsgesetzes bedarf der Zustimmung des Verlages.
Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen jeder Art, Übersetzungen, Mikroverfilmungen
und für Einspeicherungen in elektronische Systeme.
Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier.
Gesamtverantwortung für Druck und Herstellung
bei der Nomos Verlagsgesellschaft mbH & Co. KG.
Umschlaggestaltung: Jan von Hugo
Satz: Thomas Breier

www.ergon-verlag.de

ISBN 978-3-95650-811-0 (Print)
ISBN 978-3-95650-812-7 (ePDF)
ISSN 2365-8878

Contents

Alev Masarwa, Hakan Özkan

Introduction 7

An-Nawāḡī in race with his contemporaries

Mašbūr al-Ḥabbāzī (مشهور الحَبَّازِيّ)

سيرة شمس الدين النواجي، وإخواتياته مع معاصريه - دراسة موضوعية وفتية 15

Hakan Özkan

Donkey or Thief, Defamation or Well-Deserved Criticism?

An-Nawāḡī and His Treatise *al-Ḥuḡḡab fi sariqāt Ibn Ḥiḡḡab* 83

Andreas Herdt

Taqriḡ, Schein-Taqriḡ oder *Anti-Taqriḡ*?

Ein mamlukenzeitliches Beispiel dafür, wie schmal der Grat

zwischen Lob und Schmähung sein kann 95

Maurice A. Pomerantz

The Rivalrous Imitator:

The Ruby Red Account of the Fire of Damascus by

Ibn Ḥiḡḡah al-Ḥamawī (d. 838/1434) 129

Nefeli Papoutsakis

The Literary Riddle in the Age of an-Nawāḡī:

The Riddles of Ibn Ḥaḡar al-ʿAsqalānī and Šihābaddīn al-Ḥiḡāzī 147

An-Nawāḡī in race with the past

ʿAbdī Ibrāhīm as-Sīsī (عهدي إبراهيم السيسي)

جهود النواجي في التأصيل لأوزان الفنون الشعرية المُستحدثة - فنّ السِّلْسِلَة نموذجًا 171

Thomas Bauer

Nearer, My Prophet, to Thee.

Šamsaddīn an-Nawāḡī's Supplicatory Poem in the Metre *Mutadārik* 193

Syrinx von Hees

Ein Lobgedicht auf den Obersten Staatssekretär zum Anlass

eines „house-sitting“ - Überschneidungen von Herrschaftshof

und Bildungsbürgertum und ihre Reflexion bei an-Nawāḡī 213

Geert Jan van Gelder

An-Nawāḡī's Poems Inviting an Unresponsive Friend
to a Drinks Party 263

Alev Masarwa

Wasser, Wein und Architektur:

Kulissen des Genusses im *Ḥalbat al-kumayt* 277

Ein Lobgedicht auf den Obersten Staatssekretär zum Anlass eines ‚house-sitting‘

Überschneidungen von Herrschaftshof und Bildungsbürgertum und ihre Reflexion bei an-Nawāǧī

Syrinx von Hees

An-Nawāǧī (ca. 1386–1455) war einer der mamlukenzeitlichen Literaten, die ihr Geld im Lehrbetrieb verdienten, denn er hatte in Kairo das Ḥaḍīṭ-Lehramt in der Madrasah al-Ġamāliyyah und der Madrasah von Sultan Ḥasan inne. Darüber hinaus hatte er ein Einkommen über den Verkauf von Handschriften, die er anfertigte, darunter auch von seinen eigenen Werken, von denen sich seine Anthologien über Liebes- und Weindichtung besonders gut verkauften. Er selbst sah sich wohl vor allem als Literaturspezialist, der Werke in allen dafür relevanten Fachgebieten von der Lexikographie bis zur Stilkunde verfasste und als Fachmann Literatur in thematisch unterschiedlich ausgerichteten Anthologien zusammenstellte. Natürlich hat er auch selbst Gedichte verfasst, die er in seinen Anthologien präsentiert, aber auch in einem eigenen Diwān veröffentlichte. Neben seinen bekannten Prophetenlobgedichten finden sich darin in erster Linie Gedichte, die er im Austausch mit anderen Gelehrten verfasste.¹

Thomas Bauer hat immer wieder herausgearbeitet und sicherlich zu Recht betont, dass der literarische Austausch mit anderen Gelehrten in mamlukischer Zeit zur zentralen Funktion des literarischen Systems wurde. Die Mehrheit der Lobgedichte wird nicht mehr an einen hierarchisch höherstehenden Herrscher gerichtet, dessen Tapferkeit und Großzügigkeit gelobt werden und von dem man sich eine materielle Belohnung erhofft, sondern untereinander ausgetauscht. Mamlukenzeitliche Gelehrte, die sich auf eine gemeinsame Bildung in Sprache und Recht beziehen können, loben sich gegenseitig für ihre speziellen Kenntnisse, ihre Frömmigkeit und auch für ihre Großzügigkeit – systematisch sind die Themen des Lobes des Bürgertums noch gar nicht erforscht. Klar ist jedoch, dass ein solches Lobgedicht eine literarische Antwort erwartete und nicht auf eine materielle Vergütung abzielte.² Thomas Bauer hat auch gezeigt, dass diese kom-

¹ Thomas Bauer, „al-Nawāǧī (ca. 1383–13 May 1455)“, in: Lowry, Joseph E. und Stewart, Devin J. (Hgg.), *Essays in Arabic Literary Biography 1350–1850*, Wiesbaden 2009, S. 321–331.

² Thomas Bauer, „Literarische Anthologien der Mamlukenzeit“, in: Conermann, Stephan und Pistor-Hatam, Anja (Hgg.), *Die Mamluken. Studien zu ihrer Geschichte und Kultur. Zum Gedenken an Ulrich Haarmann (1942–1999)*, Hamburg 2003, S. 71–122, v.a. der Abschnitt „Der adīb in der Mamlukenzeit“, S. 79–85; ders., „Mamluk Literature: Misunderstandings and New Approaches“, in: *Mamluk Studies Review* 9/2 (2005), S. 105–132, v.a. der Ab-

munikative Funktion der Dichtung in mamlukischer Zeit entscheidenden Einfluss auf die Gestaltung der Literatur ausübte und eine neue Ästhetik hervorrief, die stärker auf Partizipation als auf Repräsentation aufbaut und auch stärker auf schriftliche als auf mündliche Wirkung abzielt – die Gedichte wurden vor allem in schriftlicher Form im Rahmen von Korrespondenzen ausgetauscht.³ Um diese Entwicklung zu veranschaulichen, wird ein starker Gegensatz von repräsentativer abbasidischer Hofdichtung *vs.* partizipativer bürgerlicher Kommunikationsdichtung in mamlukischer Zeit aufgebaut.

1. Personen und Umwelt

1.1 Die Kommunikationssituation – Hierarchische Beziehung zwischen zwei Gelehrten

Das Gedicht, das ich aus dem *Dīwān* von an-Nawāḡī für diesen Beitrag ausgesucht habe, nimmt in dieser Hinsicht eine Zwischenstellung ein: Es ist adressiert an Kamāladdin Ibn al-Bārīzī (796/1394–856/1452), der zu diesem Zeitpunkt das Amt des *kātib as-sirr* (wörtl. Geheimsekretär oder Sekretärs des Vertrauens) von Ägypten innehatte – das war damals der Oberste Staatssekretär und damit einer der höchsten Würdenträger der Zivilverwaltung. Ohne Zweifel gehört er als *ṣāhib al-qalam* (wörtl. Träger des Schreibrohrs) dem mamlukenzeitlichen Bildungsbürgertum an und ist für an-Nawāḡī in dieser Hinsicht ein ‚Mitbürger‘, ein Kollege, dessen Können auf dem Gebiet des Rechts und des Kanzleiwesens gelobt wird. Das ausgewählte Gedicht zog mein Interesse unter anderem auf sich, weil es durch einen relativ langen Paratext eingerahmt wird, in dem an-Nawāḡī zu Beginn den speziellen Anlass für das Verfassen dieses Gedichts beschreibt und am Ende auf sein Anliegen, es vorzutragen, eingeht:

Als ich diese Verse vollendete, bat ich seine Exzellenz, den darin erwähnten, sie vorzutragen, wie dies meine Gewohnheit bei ihm war bei den meisten der Lobgedichte auf ihn. Da sprach er zu mir: Habe Geduld, bis ich es dir sage. Deswegen war ich niedergedrückt und meine Gedanken kreisten darum, sodass ich (mir) sagte: Vielleicht ist dies wegen einer Veränderung seines freigebigen Gemüts mir gegenüber; oder es ist wegen der Anwesenheit einer Gruppe von Personen, die auf das lauern, was Gott, der Erhabene, dem Diener (an-Nawāḡī) durch seine (Ibn al-Bārīzis) Gunst gewährte, der unter Seiner Schöpfung mit der Nutznießung der Erde und ihrer vergänglichen Ehren betraut worden war; und wahrscheinlich halten ihre Begehrlichkeiten lange an oder ihr Neid vervielfacht sich wegen der ungeheuren Menge seiner Gabe und der Vollkommenheit seiner Belohnung. Ich sagte (mir allerdings): Dieses spezielle Gedicht (*ḥādīthi qaṣīda ḥāṣṣa*) verfasste ich zu einem speziellen Anlass (*sabab ḥāṣṣ*), und durch das Verstreichen

schnitt „The social role of literature and of the poet“, S. 108–111; ders., „Mamluk Literature as a Means of Communication“, in: Conermann, Stephan (Hg.): *Ubi sumus? Quo vademus? Mamluk Studies – State of the Art*, Bonn 2013, S. 23–56, v.a. die Abschnitte über „Address“ und „Exchange“, S. 29–35.

³ Thomas Bauer, „‘Ayna ḥādihā min al-Mutanabbi!’ Toward an Aesthetics of Mamluk Literature“, in: *Mamluk Studies Review* 17 (2013), S. 5–22.

der dafür bestimmten Zeit erübrigt sich sein Vortrag und es ist wahrscheinlich, dass er diesen (den Anlass) vergessen wird und dass es keinen mehr gibt, der daran erinnert. Ich geduldete mich einige Tage und dann schrieb ich ihm:

Geehrte Exzellenz, die Erhabenheit führte *die vollkommene Braut/die Braut des Kamāl*⁴ in festlichem Zug ins Haus, die mit Deinen Eigenschaften den Sirius übertraf.

Du ehrtest ihre Herberge; es sei fern von Dir, dass sie eine Bewirtung von Deinen beiden Handflächen wünscht und nicht *rezitiert/bewirtet* wird.

Ich sagte zu einem der ihm besonders Nahestehenden: Richte diese Verse an ihn. Da entschuldigte er sich und sprach: Ich will, dass man ihm nach Maß einen Stoff zuschneidet. Danach rief er mich zu sich und ordnete mir an, sie vorzutragen, und es war so, wie er sagte. So hatte er geantwortet, hieß es gut und zeichnete sich aus – möge Gott, der Erhabene, sein Ansehen vergrößern.⁵

Deutlich schildert an-Nawāḡī, dass es für ihn erstens gewöhnlich war, seine Lobgedichte auf Kamāladdin – er publizierte sechs davon in seinem Diwān – diesem mündlich vorzutragen und dass er dafür von ihm zweitens materiell belohnt wurde und dies auch so erwartete. Wir haben es mithin mit einer deutlich hierarchischen Kommunikationssituation zu tun, in der der Oberste Staatssekretär die Funktion eines Mäzens einnimmt und an-Nawāḡī als Berufsdichter auftritt. Dies ist grundsätzlich nichts Ungewöhnliches, im Zusammenhang mit mamlukenzeitlicher Dichtung für einen Mann, der nicht zur militärischen Herrschaftselite gehörte, aber doch bemerkenswert. In dieser Situation scheint dann auch der mündliche Vortrag wieder von Bedeutung zu sein. Als Nachtrag zu dem sechsten Gedicht (84 Verse) auf Kamāladdin, welches an-Nawāḡī als Glückwunsch zum Neujahr 846/1442 verfasste, berichtet er, dass er von ihm, als er es ihm vortrug, ein Ehrengewand erhalten habe, und zwar „ein aus schneeweißer Wolle gewebtes langes Obergewand, vorn offen, mit weiten Ärmeln“, und dies im Rahmen

einer Sitzung (*maḡlis*), an der viele šāfi'itische, ḥanafitische und mālikitische Notablen und dergleichen andere Bewerber, Verdienstvolle, hohe Amtsinhaber und Notablen des Reiches teilnahmen.⁶

Diese Schilderung verdeutlicht den zeremoniellen Charakter dieses Gedichtsvortrags, der wahrscheinlich im Rahmen einer Feierlichkeit zum Neujahrsfest stattfand.⁷ Damit ähnelt dieses Setting mehr ‚abbasidischer Hofdichtung‘ als ‚mamlukenzeitlicher bürgerlicher Kommunikationsdichtung‘, wenn wir diese beiden

⁴ In dieser Form gebe ich eine Doppeldeutigkeit (*tawriyah*) des arabischen Textes wieder.

⁵ Ḥasan Muḥammad ʿAbd al-Ḥādī, *Dirāsāt šīʿr Šamsaddīn an-Nawāḡī maʿa taḥqīq diwānīhi*, Kairo 1400/1980 (im Folgenden zitiert als an-Nawāḡī, *ad-Diḡwān*), S. 197.

⁶ An-Nawāḡī, *ad-Diḡwān*, S. 201–205.

⁷ An-Nawāḡī berichtet auch, dass sein Glückwunsch (65 Verse) zur Genesung von einer Krankheit zu Beginn des Jahres 845/1441 erst zu einem festlichen Anlass vorgetragen wurde, nämlich dem Fest des Nahār al-ʿUšr (wahrscheinlich sind damit die letzten zehn Tage des Ramadan bzw. des Monats Dū l-Ḥiḡḡah gemeint), also vielleicht ca. sechs Monate später; an-Nawāḡī, *ad-Diḡwān*, S. 198–201.

Pole plakativ heranziehen, wobei der Adressat aber kein Herrscher, sondern ein Gelehrter ist.

Aus dieser Zwischenstellung ergibt sich als zentrale Frage: Wie reflektiert an-Nawāḡi diese Situation in seinem Lobgedicht? Einerseits inhaltlich: Wie und was lobt er an dem Obersten Staatssekretär? Und andererseits ästhetisch: Baut er für dieses Gedicht eher auf repräsentative oder auf partizipative Ästhetik? Zunächst muss aber auch geklärt werden: Wer ist eigentlich der besagte Kamāladdīn Ibn al-Bārīzī und wieso kommt es zu dieser stark hierarchischen Kommunikationssituation zwischen den zwei Gelehrten?

1.2 Der spezielle Anlass – Die Haushütung und der Adressat Kamāladdīn Ibn al-Bārīzī

1.2.1 Die Haushütung

Um uns dem Gedicht und seinem Adressaten Kamāladdīn Ibn al-Bārīzī zu nähern, soll der spezielle Anlass erwähnt werden, den an-Nawāḡi selbst dem Gedicht voranstellt, um dessen Verständnis zu leiten. Wie aus dem angeführten Zitat ersichtlich, problematisiert an-Nawāḡi die Ambivalenz zwischen dem speziellen Anlass und der Wirkung seines Gedichts. Trotzdem publiziert er es in seinem *Diwān* als ästhetisch wirksamen Text für ein breites Publikum, der aber – so scheint es ihm selbst – besser verständlich wird, wenn die Leser den pragmatischen Anlass kennen. Er erklärt, dass er in diesem Gedicht Kamāladdīn lobt und dazu beglückwünscht, das Haus (*bayt*) des *nāzīr al-ḡuyūš al-manšūrāb* – eine Person, die die Oberaufsicht über die Armeefinzen hatte, und damit ebenfalls ein hochrangiger ziviler Würdenträger – Zaynaddīn ‘Abd al-Bāsiṭ (ca. 790/1398–854/1450) zu beaufsichtigen und darin zu wohnen. Anlass dieses ‚house-sittings‘ war, wie an-Nawāḡi mitteilt, die Tatsache, dass eine Gruppe der Elite des Reiches (*ablu d-dawlati wa-a’yānu l-mamlakah*) versuchte, sich dieses Hauses zu bemächtigen und symbolisch ihr Emblem (*rank*) hineinzuschlagen, was ‘Abd al-Bāsiṭ, der sich auf dem Weg in den Ḥiḡāz befand, schon auf der ersten Wegstation in ar-Riḍāniyyah erfuhr, weshalb er sich an Ibn al-Bārīzī mit der Bitte wendete, sein Haus zu beschützen.⁸

Dieser spezielle Anlass zeigt uns eindrücklich, welche Bedeutung das ‚Haus‘ auch für die Zivilelite hatte.⁹ Aus dem mamlukenzeitlichen Kairo sind großartige Stadtpaläste von hochrangigen Emiren, also Amtsträgern der Militärelite (*aṣḥāb*

⁸ An-Nawāḡi, *ad-Diḡwān*, S. 194.

⁹ Die Bedeutung des Hauses für die Militärelite hat Julien Loiseau anhand des biographischen Lexikons von Ibn Taḡribirdi sehr gut herausgearbeitet in „L’émir en sa maison. Parcours politiques et patrimoine urbain au Caire, d’après les biographies du Manhal al-Šāfi“, in: *Annales Islamologiques* 36 (2002), S. 117–137.



Abb. 1, Straßenfassade, Emir-Tāz-Palast

as-sayf), bekannt und zum Teil erhalten.¹⁰ Einige wurden jüngst auch wiederhergerichtet und für Besucher zugänglich gemacht, wie die Paläste aus dem 8./14. Jahrhundert des Emirs Baštak (gest. 742/1341) und des Emirs Tāz (gest. 763/1362). Es handelt sich um weitläufige, mehrstöckige Paläste mit Innenhöfen, Empfangssaal und Stallanlagen (Abb. 1–4).

In ihren gigantischen Ausmaßen eifern diese Stadtpaläste der Emire dem Sultanspalast nach.¹¹ Ihren Besitz markieren Angehörige der Militärelite mit einem Emblem (*rank*), das sich unter anderem auch an den Hausfassaden gut sichtbar zeigt (Abb. 4). Über die Stadthäuser der Zivilelite ist dagegen wenig bekannt, auch wenn kein Zweifel daran besteht, dass es diese gab und dass sie, genau wie die erhaltenen Emirpaläste, durch einen großzügig angelegten Empfangsraum

¹⁰ Siehe Jaques Revault und Bernard Maury, *Palais et maisons du Caire du XIVe au XVIIIe siècle*, 2 Bde., Kairo, IFAO, 1975 und 1977; Jean-Claude Garcin, Bernard Maury, Jacques Revault und Mona Zakarya, *Palais et maisons du Caire. Band 1: Époque mamelouke (XIIIe-XVIe siècles)*, Aix-en-Provence, IREMAM, 1982; Mona Zakarya, *Deux palais du Caire médiéval. Waqfs et architecture*, Aix-en-Provence, IREMAM, 1983.

¹¹ Garcin u.a., *Palais mamelouke* (1982), Kapitel „Palais des émirs mamelouks“, S. 49–74, Abschnitt 10: „Empruntées à l’architecture des palais sultaniens de l’Île de Rawḍa et de la Citadelle, les principales caractéristiques de ces palais apparaissent dans leurs proportions gigantesques, correspondant à un large développement en surface et en hauteur.“



Abb. 2, Festsaal, Emir-Baštak-Palast



Abb. 3, Innenhof, Emir-Tāz-Palast



Abb. 4, Eingang mit Emblem, Emir-Baštak-Palast

(*qāʿab*) beherrscht wurden, in dem große Festgesellschaften Platz finden konnten.¹²

Der spezielle Anlass der Haushütung für das hier zu untersuchende Gedicht wird von an-Nawāḡī nicht datiert. Anhand historiographischer Werke kann das Geschehen jedoch genauer erfasst und datiert werden, was im Folgenden kurz geschehen soll. Damit nähern wir uns auch der Person des Adressaten Kamāladdīn Ibn al-Bārīzī und können dessen Position zwischen bürgerlicher und höfischer Sphäre erkennen. Zugleich wird bei dieser Schilderung auch die Bedeutung des Hauses noch klarer.

1.2.2 Der Adressat Kamāladdīn Ibn al-Bārīzī

Kamāladdīn Ibn al-Bārīzī wurde 796/1394 in eine Gelehrtenfamilie hoher Verwaltungsträger geboren.¹³ Sein Vater Nāṣīraddīn Ibn al-Bārīzī (geb. 776/1368 in

¹² Garcin u.a., *Palais mamelouke* (1982), Kapitel: „Salles nobles‘ (xiii-xive siècles)“, S. 75–90, Abschnitt 2: „La préservation de plusieurs salles nobles est dūe ainsi à la transformation de ces qāʿa, de lieux de réception et de fêtes qu’elles étaient à l’intérieur d’une luxueuse demeure, en madrasa ou en mosquée.“ Noch deutlicher Zakarya, *Deux palais* (1983), die anhand einer Verkaufsurkunde den Stadtpalast eines Zivilisten rekonstruieren konnte, Kapitel 1: „Le palais Shihab al-Din à Birkat al-Fahhadin“, S. 9–48.

Ḥamāh) war bereits *kātib as-sirr*, also Oberster Staatssekretär, in Kairo unter Sultan al-Muʿayyad Ṣayḥ (reg. 815/1412–824/1421), und zwar seit 815/1413 bis zu seinem Tod am 8. Šawwāl 823/16. Oktober 1420. Der schon kränkelnde Sultan setzte zwei Wochen später Kamāladdin im Alter von rund 27 Jahren als Nachfolger seines Vaters ein.

Der Historiker Ibn Taġribirdi (ca. 812/1410–874/1470) kannte Kamāladdin. Er berichtet, dass dieser nach der Einsetzungszeremonie auf der Zitadelle in einer prächtigen Prozession zu seinem Haus (*bayt*) reitet.¹⁴ Sein Vater hatte mehrere Häuser, zumindest einen Stadtpalast und einen Palast am Nilufer gegenüber von al-Būlāq.¹⁵ In einem dieser Paläste wird nun Kamāladdin residieren. Der Sultan verlangt 40.000 Dinar aus dem Besitz des Vaters, und Kamāladdin wird von dritter Seite auf einen Schatz des Vaters aufmerksam gemacht, der in dem Haus – es heißt jetzt das Haus des Kamāladdin Ibn al-Bārīzi – gefunden wird und sogar 70.000 Dinar umfasst, die er dem Sultan übergibt.¹⁶ Der Vater hatte in seinem Palast am Nilufer in Munbābah gegenüber von al-Būlāq den Sultan al-Muʿayyad Ṣayḥ regelmäßig empfangen und bewirtet und manchmal auch ein paar Tage lang logiert,¹⁷ dies auch zusammen mit dessen Sohn.¹⁸ Als der Sultan einmal

¹³ Die Banū al-Bārīzi hatten sich im 13. Jahrhundert als eine der einflussreichsten Familien in der syrischen Provinzstadt Ḥamāh etabliert, die dort seit Ende des 13. Jahrhunderts über eine Zeitspanne von 120 Jahren den Posten des šāfiʿitischen Richters – mit wenigen Unterbrechungen – monopolisieren konnte. Infolge der Transformation zu einer „kosmopolitischen Familie“ ist Kamāladdin zwar noch in Ḥamāh geboren, lebte aber seit seinem 19. Lebensjahr in Kairo. Zur Geschichte der Familie in Ḥamāh vgl. Konrad Hirschler, „The Formation of the Civilian Elite in the Syrian Province: The Case of Ayyubid and Early Mamluk Ḥamāh“, in: *Mamlūk Studies Review* 12/2 (2008), S. 95–132, v.a. S. 106–108, 124, 126, und zu ihren Mitgliedern in Kairo Bernadette Martel-Thoumian, *Les civils et l'administration dans l'état militaire mamlūk (IXe/XVe siècle)*, Damaskus 1992, v.a. S. 249–266. Die Daten, die ich hier über Kamāladdin Ibn al-Bārīzi ohne Beleg nenne, finden sich alle dort, S. 251–252.

¹⁴ Ibn Taġribirdi, *an-Nuġūm az-zābirah fi mulūk Miṣr wa-l-Qābirah*, Nachdr. der Ausg. Kairo 1929–1956, Kairo o.J., Bd. 14, S. 104: *wa-nazala ilā baytibī fi mawākibin ġalil*.

¹⁵ Ibn Taġribirdi, *an-Nuġūm az-zābirah*, Bd. 14, S. 63, berichtet im Dū l-Ḥiġġah 820/Januar 1418 von einem Besuch des Sultans, im Anschluss an einen Besuch seiner Moschee am Bāb az-Zuwaylah, im Haus (*bayt*) des Nāšīraddin Ibn al-Bārīzi, dem *kātib as-sirr*, im kleinen Markt Suwayqah al-Masʿūdi, wo dieser dem Sultan etwas gab, was dieser nahm. – Suwayqah al-Masʿūdi gehört laut al-Maqrīzi, *al-Mawāʿiz wa-l-ʿtibār fi dīkr al-ḥiṭaṭ wa-l-ātār*, hg. Ayman Fuʿād Sayyid, London 2002, Bd. 3, S. 349, zum Zuwaylah-Viertel. An anderer Stelle schreibt al-Maqrīzi, *al-Ḥiṭaṭ*, Bd. 3, S. 117, dass im Darb al-Ḥarābah Šālīḥ (in der Nähe der al-Azhar-Moschee) das Haus (*dār*) des Emir Ṭaynāl liege, das in den Besitz des *kātib as-sirr* Nāšīraddin Muḥammad al-Bārīzi gekommen sei. Das Haus am Nil wird von Ibn Taġribirdi, *an-Nuġūm az-zābirah*, Bd. 14, S. 63, als *qaṣr* bezeichnet, aber oft auch als *dār* oder *bayt*, etwa S. 84–85.

¹⁶ Ibn Taġribirdi, *an-Nuġūm az-zābirah*, Bd. 14, S. 104–105. Ibn Taġribirdi, der Kamāladdin persönlich kannte und ihn direkt fragte, ob er wirklich keine Ahnung davon hatte, zeigt sich schwer beeindruckt.

¹⁷ Ibn Taġribirdi, *an-Nuġūm az-zābirah*, Bd. 14: z.B.: „der Sultan blieb drei Tage lang dort“ (S. 63); „der Sultan verbrachte eine Nacht dort“ (S. 74); „der Sultan verbrachte die Nacht des dritten Festtages dort“ (S. 74–75 und 92); „der Sultan blieb mehrere Tage“ (S. 96).

kränkelte, blieb er im Haus des Nāširaddin Ibn al-Bārīzi sogar einen guten Monat lang, wofür dieser zwischenzeitlich umzog.¹⁹ Die Aussicht auf den Nil war prächtig und Nāširaddin hatte auch ein Bad neben seinem Haus bauen²⁰ und eine Moschee gegenüber renovieren lassen,²¹ weshalb Sultan al-Muʿayyad Šayḥ hier gerne abstieg – z.B. nach Ausflügen oder als Ausgangspunkt für eine Jagd;²² als Stützpunkt während mehrtägiger Kampfspiele der Mamluken;²³ um Festlichkeiten zu begehen, etwa im Frühling, nachdem die Pferde auf die Weiden getrieben waren, oder um Feuerspiele auf dem Nil abhalten zu lassen;²⁴ zum Opferfest;²⁵ rund um die Feiern des Pegelhöchststandes, denn der Sultan konnte von hier aus auch auf seine festliche Nilbarke steigen;²⁶ oder er ließ die Maḥmal-Zeremonie auf dem Gelände von al-Būlāq abhalten, um sie vom Palast aus zu beobachten;²⁷ aber auch, um dort, wie auf der Zitadelle, selbst Empfang zu halten, sodass sich die Emire in den Häusern, die um das Haus des *kātib as-sirr* lagen, einquartieren mussten.²⁸

Nach dem Tod von Nāširaddin verbrachte der mittlerweile stark erkrankte Sultan al-Muʿayyad Šayḥ am letzten Festtag 823/Dezember 1420 eine Nacht im Haus des *kātib as-sirr*, „wie es seine Gewohnheit war“.²⁹ Wir können annehmen, dass jetzt Kamāladdin der Gastgeber des Sultans war. Kurz darauf stirbt der Sultan und unter seinem Nachfolger wird Ibn al-Bārīzi im Muḥarram 824/Januar 1421 abgesetzt, um für kurze Zeit das Amt des Aufsehers über die Armeefinancen (*nāzir al-ḡuyūš*) zu erhalten – ein Amt, das dann aber schnell an den bereits genannten Zaynaddin ʿAbd al-Bāsiṭ (geb. nach 790/1398 in Damaskus, gest. 854/1450 in Kairo)³⁰ geht, der dieses bis zu seiner Abreise in den Ḥiǧāz (843/1439) innehaben wird. Kamāladdin Ibn al-Bārīzi verbringt nun gut sieben Jahre ohne Amt „in seinem Haus“ (von Dū l-Qaʿdah 824/November 1421 bis Raǧab 832/April 1429).³¹ In dieser Zeit studiert er weiter, beschäftigt sich mit Wissenschaft und Literatur, erhält viel Besuch und ist großzügig mit allen.³² Un-

¹⁸ Ibn Taǧribirdi, *an-Nuǧūm az-zābirab*, Bd. 14, S. 95.

¹⁹ Ibn Taǧribirdi, *an-Nuǧūm az-zābirab*, Bd. 14, S. 84–85.

²⁰ Ibn Taǧribirdi, *an-Nuǧūm az-zābirab*, Bd. 14, S. 85 und 92.

²¹ Ibn Taǧribirdi, *an-Nuǧūm az-zābirab*, Bd. 14, S. 94–95 und 102.

²² Ibn Taǧribirdi, *an-Nuǧūm az-zābirab*, Bd. 14, S. 63 und 99.

²³ Ibn Taǧribirdi, *an-Nuǧūm az-zābirab*, Bd. 14, S. 101.

²⁴ Ibn Taǧribirdi, *an-Nuǧūm az-zābirab*, Bd. 14, S. 64 und 93.

²⁵ Ibn Taǧribirdi, *an-Nuǧūm az-zābirab*, Bd. 14, S. 74–75 und 92.

²⁶ Ibn Taǧribirdi, *an-Nuǧūm az-zābirab*, Bd. 14, S. 86.

²⁷ Ibn Taǧribirdi, *an-Nuǧūm az-zābirab*, Bd. 14, S. 86–87.

²⁸ Ibn Taǧribirdi, *an-Nuǧūm az-zābirab*, Bd. 14, S. 85 und 98.

²⁹ Ibn Taǧribirdi, *an-Nuǧūm az-zābirab*, Bd. 14, S. 106.

³⁰ Ibn Taǧribirdi, *an-Nuǧūm az-zābirab*, Bd. 15, S. 552–554.

³¹ Ibn Taǧribirdi, *an-Nuǧūm az-zābirab*, Bd. 14, S. 205, formuliert bei der Absetzung: *waluzūmubū dārābū*.

³² Ibn Taǧribirdi, *an-Nuǧūm az-zābirab*, Bd. 14, S. 318, schreibt, dass er „auf schönste und beste Art und Weise an sein Haus gebunden war, indem er sich mit der Wissenschaft, der Würde und der Gegenwart Gottes beschäftigte. Es scheint, er habe dies mit Fleiß und

ter Sultan al-Ašraf Barsbāy (reg. 825/1422–841/1438) kommt er für rund fünf Jahre nach Damaskus, immerhin als *kātib as-sirr* vor Ort, und ab Ša‘bān 835/April 1432 dazu noch als Oberrichter. Im Rabi‘ al-Āḥir 836/Dezember 1432 erhält er dann zum zweiten Mal das Amt des Obersten Staatssekretärs in Kairo, und wieder zeigt er sich in prächtiger Prozession von der Zitadelle zu seinem Haus (*dār*).³³ Zu diesem Anlass verfasste an-Nawāḡi sein erstes Lobgedicht auf Kamāladdin,³⁴ und wir können davon ausgehen, dass er es in feierlichem Rahmen in dessen Palast auch vortrug. In einem weiteren Gedicht (34 Verse) beglückwünschte er ihn zum doppelten Festanlass der Nilschwemme und des Opferfestes.³⁵

Kamāladdin wird aber nach gut drei Jahren wieder abgesetzt, verbringt nochmals ein Jahr ohne Amt „in seinem Haus“ und kommt dann wieder als Oberrichter und Prediger der Umayyaden-Moschee nach Damaskus. Erst unter Sultan az-Zāhir Ğaḡmaq (reg. 842/1438–857/1453) wird er, nun zum dritten Mal, im Rabi‘ al-Āḥir 842/Okttober 1438 *kātib as-sirr* in Kairo, was er dann 14 Jahre lang bleibt, bis zu seinem Tod am 26. Šafar 856/18. März 1452. Zu Ğaḡmaq hatte er eine besondere Beziehung, denn dieser hatte – damals noch als Emir – wahrscheinlich schon vor 830/1427 seine Schwester Ḥawand Muḡul geheiratet.³⁶ Kamāladdin hat also, wie auch Ibn Taḡribirdi betont, eine herausgehobene Position als angeheirateter Verwandter des Sultans und dessen Sekretär des Vertrauens.³⁷ Zu der erneuten Einsetzung als Oberster Staatssekretär verfasste an-Nawāḡi wieder ein langes Lobgedicht (83 Verse).³⁸

Im Šafar 843/Juli 1439, ein knappes Jahr später, kommt es dazu, dass Ibn al-Bārīzi für den Armeeaufseher ‘Abd al-Bāsiṭ bei Sultan Ğaḡmaq Fürsprache einlegt. Der Sultan hatte Zaynaddin gefangen genommen und verlangt von ihm die enorme Summe von einer Million Dinar; Kamāladdin gelingt es im Gespräch mit dem Sultan, diese Summe auf 400.000 Dinar herunterzuhandeln, und Zaynaddin beginnt, seine wertvollen Stoffe und Grundstücke zu verkaufen, um das Geld aufzubringen. Als Kamāladdin dann aber den Sultan bittet, die Summe

Dienst getan (oder: und so machte er sich eine Gefolgschaft?). Er streckte seine Hände mit Gutem aus für jeden einzelnen. Die Großen, die Notablen und die Ausgezeichneten besuchten ihn immer wieder an seiner Tür.“ As-Saḡhāwī, *ad-Ḍaw‘ al-lāmi‘ li-abl al-qarn at-tāsi‘*, Beirut o.J., Bd. 9, S. 237, meint: „Währenddessen hörte er nicht auf, zu studieren und sich mit den Wissenschaften, der Literatur und dem Auswendiglernen zu beschäftigen sowie die Ausgezeichneten und die Literaten zu empfangen.“

³³ Ibn Taḡribirdi, *an-Nuḡūm az-zābirab*, Bd. 14, S. 367.

³⁴ An-Nawāḡi, *ad-Diḡwān*, S. 183–187, (77 Verse).

³⁵ An-Nawāḡi, *ad-Diḡwān*, S. 187–189.

³⁶ Ibn Taḡribirdi, *an-Nuḡūm az-zābirab*, Bd. 15, S. 464. Zu Muḡul und ihren Nachfahren siehe Martel-Thoumian, *Les civils et l’administration*, Damaskus 1992, S. 255 und S. 262.

³⁷ Ibn Taḡribirdi, *an-Nuḡūm az-zābirab*, Bd. 15, S. 277, schreibt dazu: „Dies war seine glanzvollste Amtszeit, weil er angeheirateter Verwandter des Sultans und dessen Sekretär des Vertrauens wurde.“

³⁸ An-Nawāḡi, *ad-Diḡwān*, S. 189–194.

nochmals zu verringern, wird der Sultan so zornig, dass Zaynaddin in das Turmfängnis gebracht wird.³⁹ Durch die Vermittlung von Kamāladdin und seiner Schwester Muḡul, der Ehefrau des Sultans, wird Zaynaddin nach knapp drei Wochen wieder an einem besseren Ort untergebracht,⁴⁰ und schließlich, nach einem weiteren Monat, befiehlt der Sultan Zaynaddin, sich mit seiner Familie und seinem Haushalt in den Ḥiḡāz zu begeben. Nachdem er weitere 250.000 Dinar bezahlt und auch seine Pferde und Kamele sowie weitere Güter dem Sultan übergeben hatte, reist er am 12. Rabiʿ al-Āḥir 843/22. September 1439 ab, verlässt die Zitadelle und begibt sich zu seinem Zelt in ar-Riḡāniyyah, von wo aus er nach drei Tagen weiterreist.⁴¹ Genau zu diesem Zeitpunkt wird er seine Bitte an Kamāladdin gerichtet haben, sich um sein Haus zu kümmern, damit dieses nicht von Fremden in Besitz genommen wird. Zaynaddins Stadtpalast lag im Ḥaṭṭ al-Kāfūrah; ihm gegenüber hatte er eine Madrasah errichten lassen.⁴² Wir können das Gedicht also ziemlich genau datieren. Kamāladdin ist zu diesem Zeitpunkt ungefähr 47 Jahre alt und an-Nawāḡī rund acht Jahre älter.

Der Adressat des Glückwunschedichts ist also einer der höchsten zivilen Würdenträger des Staates, der zu einer Gruppe einflussreicher Familien gehört, die eng mit der Militärelite verbunden sind und über großen Reichtum verfügen. Dieser Reichtum beruhte wohl nicht nur auf den Möglichkeiten, die ein so hohes Verwaltungsamt mit sich brachte, sondern auch auf exklusiven Handelstätigkeiten. So heißt es z.B. über den Vater Nāṣiraddin Ibn al-Bārīzī, dass er im Jahr 816/1413 die Saflor-Qaysariyyah, in der mit Färberdisteln gehandelt wurde, von den Erben des Emirs, der diese 692/1293 gegründet hatte, anmietete und den Amber-Handel dorthin verlegte.⁴³ Kamāladdin erhielt während dieser Zeit, als sein Vater *kātib as-sirr* war, das Aufsichtsamt über die Kārīmī-Händler, die z.B. mit teuren Gewürzen wie Amber handelten.⁴⁴ Wenn wir von einer bürgerlichen, städtischen Gesellschaft in dieser Zeit reden wollen, müsste man hier wohl vom Großbürgertum sprechen. Diese Gruppe der zivilen Elite konnte den Sultan im eigenen Haus bewirten, ihn beschenken oder bestechen, ihn auf jeden Fall mit viel Geld ausstatten und – wie im Fall der Banū al-Bārīzī – auch noch durch Verwandtschaft mit seinem Haushalt verbunden sein. Die Söhne dieser Elite konnten eine militärische Karriere einschlagen, wie etwa der jung verstorbene

³⁹ Al-Maqrīzī, *Kitāb as-Sulūk li-maʿrifat dawwal al-mulūk*, hg. Muḡammad ʿAbd al-Qādir ʿAtā, Bd. 7, Beirut 1997, S. 431–432; Ibn Taḡribirdī, *an-Nuḡūm az-zābirah*, Bd. 15, S. 327, 328, 330–331.

⁴⁰ Ibn Taḡribirdī, *an-Nuḡūm az-zābirah*, Bd. 15, S. 333; al-Maqrīzī, *as-Sulūk*, Bd. 7, S. 433.

⁴¹ Ibn Taḡribirdī, *an-Nuḡūm az-zābirah*, Bd. 15, S. 334–335; al-Maqrīzī, *as-Sulūk*, Bd. 7, S. 435–436, 438–439.

⁴² Ibn Taḡribirdī, *an-Nuḡūm az-zābirah*, Bd. 15, S. 552.

⁴³ Al-Maqrīzī, *al-Ḥiṭaṭ*, Bd. 3, S. 296.

⁴⁴ Ibn Ḥiḡḡah al-Ḥamawī, *Qabwat al-inṣāʾ*, S. 29–31, der diese Einsetzungsurkunde selbst verfasste; Ibn Ḥiḡḡah war überhaupt durch Vermittlung des Vaters Nāṣiraddin an seinen Posten im *Dirwān al-inṣāʾ* in Kairo gekommen.

Bruder von Kamāladdīn,⁴⁵ und sie hatten in ihrem Haushalt wohl auch eigene Mamluken.⁴⁶ Eine klare Abgrenzung zwischen Militär- und Zivilelite wird bei diesem Kreis schwierig, sie bilden gemeinsam einen Herrschaftszirkel, zu dessen wichtigen Statussymbolen besonders das Haus, der Stadtpalast, gehört, das auf je eigenem Niveau den Sultanshaushalt und damit den herrscherlichen Hof nachahmt. Der Dichter an-Nawāgī gehörte dieser Herrschaftselite nicht an. Sein Lobgedicht verfasste er also auf eine sozial deutlich höher gestellte Person, was auf die meisten seiner im Dīwān präsentierten Lobgedichte zutrifft.

2. Das Gedicht

١ منازلٌ أودعها ذو الجلال سرّ المليك ما لها من زوال

1. *Wohnstätten/Rangstufen*, die der Hoherhabene dem Vertrauten *des Eigentümers/des Königs* anvertraut hat, sind nicht vom Niedergang betroffen.⁴⁷

٢ ودارٌ عزٌّ منك ملحوظةٌ بالطرف لا يغشى حماها ابتذال

2. Ein Haus der Ehre, dessen wohlbeschützter Bezirk mithilfe Deines kümmernden Blicks keine Erniedrigung erfährt.

٣ ما زال زيرُ الملك منها ولا قووض ربع الأئس عنها ارتحال

3. *Der Schmuck seines Besitzes ist von Dauer/Zayn* bleibt sein Herrscher, und die Heimat des geselligen Lebens weicht nicht von ihm wegen (seiner) Abreise.⁴⁸

٤ بل حقهما لطفٌ ووافي لها سعدٌ فأضحت وهي ذات اكتمال

4. Sondern Freundlichkeit umgibt es und ihm ist reichlich Glück zu eigen. Dazu kam es, weil es sich in vollendeten Händen (wörtl.: im Besitz der Vollendung) wieder fand.⁴⁹

٥ يا حامي البيت الكريم الذي توجهه بالملك ربُّ الجمال

5. O Hüter des vornehmen Hauses, den der Herr der Schönheit durch *den Besitz/die Macht* gekrönt hat.

⁴⁵ Ibn Taḡribirdī, *an-Nuḡūm az-zābirab*, Bd. 14, S. 159. Vgl. auch Martel-Thoumian, *Les civils et l'administration*, Damaskus 1992, S. 254, und Hirschler, „The Formation of the Civilian Elite in the Syrian Province“, S. 108.

⁴⁶ Ibn Taḡribirdī, *an-Nuḡūm az-zābirab*, Bd. 14, S. 29.

⁴⁷ *Tawriyah*: Wohnstätte/Rangstufen; Eigentümer/König; *manāzil* ist auch der Fachbegriff für „Mondstationen“ und in diesem astronomischen Zusammenhang kann man *zawāl* dann auch auf den „Sonnenuntergang“ beziehen, womit ein *tawḡīb* vorläge; *iqtibās*: Koran 14:44, *mā laka min zawāl*.

⁴⁸ *Tawriyah*: Der Schmuck seines Besitzes ist von Dauer/Zayn bleibt sein Besitzer, worin eine Anspielung auf den Namen Zaynaddin liegt.

⁴⁹ In *iktimāl* liegt eine Anspielung auf den Namen Kamāladdins vor.

٦ ومانع الحصن الحصين الذرى بعزيمة من عزمات الرجال

6. Und (tapfer) Verteidigender der befestigten und beschützten Festung durch männliche Entschlusskraft.⁵⁰

٧ حللت دارا والسما بلدة فقمر عينا يا عزيز المنال

7. Du nahmst dir ein Haus und *die Höhe/das Dach eines Hauses (as-samā)/den Himmel (as-samā)* als *Territorium /Mekka (baldab)/Raum zwischen den Augenbrauen (buldab)*, so sei frohen Mutes (wörtl.: so ruhe sich dein Auge aus), o Gebieter über das Erlangen.⁵¹

٨ ومست في قاعتها فارتقت شأوا على السبع الطباق العوال

8. Du tratst stolz ein in seine Halle und sie stieg empor, den Gipfel erklimmend (d.h. ehrgeizig) *über die sieben hohen Stockwerke/höher sogar als die sieben Himmelsschichten*.⁵²

٩ تمسكت منك بذيل شذا نسيمه أرخص قدر الغوال

9. Sie (die Halle) erhält einen Moschusduft durch Deinen (Gewand-)Saum, der einen Duft hat, dessen Hauch die teuren Gerüche billig macht.⁵³

١٠ وانحط كيوان لإيوانها فانشرح الصدر به والمجال

10. Saturn macht sich gering zugunsten ihres Iwans (zum Hof gewandter, offener Bogen), sodass das Herz froh wird (wörtl.: Brust und Raum sich weit öffnen).⁵⁴

١١ يا كاتب السر الشريف الذي عم الورى جوذا ببذل النوال

11. O Sekretär des herrscherlichen Vertrauens, der die Menschen durch Gewährung von Geschenken mit Freigebigkeit umfasst.⁵⁵

١٢ يا شائد العلياء يا سييدا تقصر عنه شامحات الجبال

12. O Erbauer der Erhabenheit, o Herr, an den die Höhen der Berge nicht herankommen.⁵⁶

⁵⁰ Wiederholung derselben Wurzel mit derselben Bedeutung: *al-ḥuṣn al-ḥaṣin*; *‘azmah* – *‘azamāt*.

⁵¹ Zwei *tawriyahs*: die *Höhe/das Dach eines Hauses (as-samā)/der Himmel (as-samā)* und *Territorium/Mekka (baldab)/Raum zwischen den Augenbrauen (buldab)*, die zusammen einen Kontrast (*ṭibāq*) bilden: *Himmel – Land*.

⁵² *Tawriyah* durch Anspielung auf den Koran (Koran 67:3 und 71:15, *ṣab‘a samawātin ṭibāqan*): die *sieben hohen Stockwerke/(höher sogar als) die sieben Himmelsschichten*, wobei die zweite Bedeutung zu einer unmöglichen Übertreibung (*ḡulūw*) führt.

⁵³ Kontrast (*ṭibāq*): teuer – billig, der zu einer Übertreibung (*mubālaḡa*) führt.

⁵⁴ Unmögliche Übertreibung (*ḡulūw*); fehlerhafte Paronomasie (*ḡinās nāqīs*): *kaywān* – *iwān*; Anspielung auf den Koran, Koran 94:1, *a-lam naṣraḥ laka ṣadraka*.

⁵⁵ Markierung mit *yā* wie im folgenden Vers.

⁵⁶ Unmögliche Übertreibung (*ḡulūw*).

١٣ فرجت تدعى بارزياً المعال برزت في بيت العـلا برزة

13. Du ragst im Haus *des Adels/der Höhe* prominent heraus, sodass Du dich freust, dass man dich *Bārizi/den Hervorragenden* der Erhabenheiten genannt hat.⁵⁷

١٤ وإن تتقلت إلى منزل له بعليـاك كأل اتصال

14. Wenn Du an einen Wohnort umziehst, dann ist diesem durch deine Höhe eine *Vollkommenheit der Nachbarschaft/Verbindung mit Kamāl* zu eigen.⁵⁸

١٥ فالغيث ما استوسق عم الربا والبدر لا يخفى سناه انتقال

15. Denn wenn sich der Regen sammelt, umfasst er die Heimat (auch: das Viertel; die Hügel), und der Glanz des Mondes wird durch den Ortswechsel nicht verborgen.

١٦ لله ما أنـداك بالجود من شوؤبـوب جود أربـيـي الفـعال

16. Bei Gott, wie großzügig bist Du mit *der Freigebigkeit/dem starken Regen*, (großzügiger noch) als ein Regenguss aus *starkem Regen/Freigebigkeit*, großzügig an Taten!⁵⁹

١٧ شهرم أبي جائد منجد لا يعتريه يوم خطب ملال

17. Ein Scharfsinniger, ein Stolzer, ein Freigebiger, ein Helfender, der sich am Tag des Unheils von den Ermüdungen nicht heimsuchen lässt.⁶⁰

١٨ أغر ججـاح سخي كـريـم م الجـد خـدن المـجد زاكي الخـصال

18. Ein geschätzter Fürst, ein Großzügiger, ein Edler des Glücks, ein Freund des Ruhms, von makellosen Zügen.⁶¹

١٩ مـفـوـة منـطـيـقـو وصـفـ رـصـيـم نـ النـظـم جـزـل الـلفـظ فـصلـ المـقال

19. Ein Gesprächiger, sehr Beredter beim Beschreiben, die Dichtung ruhig setzend, reich an Ausdruck, treffend in der Wortwahl.⁶²

⁵⁷ *Tawriyah*: Adel/Höhe; dreifache Wiederholung derselben Wurzel mit derselben Bedeutung: *barazta – barzatan – bāriziyya*, wobei in der letzten Wiederholung eine *tawriyah* mit Bezug auf den Namen al-Bārizi liegt.

⁵⁸ *Tawriyah* aufgrund des Namens: Vollkommenheit der Nachbarschaft/Verbindung mit Kamāl.

⁵⁹ Wiederholung desselben Wortes mit derselben Bedeutung: *ḡūd – ḡūd*, beide Male als *tawriyah* zu verstehen, wobei beim ersten Mal eher die Freigebigkeit gemeint ist und beim zweiten Mal der starke Regen als Bedeutung im Vordergrund steht; insgesamt entsteht eine unmögliche Übertreibung (*ḡulūw*).

⁶⁰ Nominalreihe (*ta'dīd*): ein Scharfsinniger, ein Stolzer, ein Freigebiger, ein Helfender.

⁶¹ Nominalreihe: ein geschätzter Fürst, ein Großzügiger, ein Edler des Glücks, ein Freund des Ruhms, von makellosen Zügen.

⁶² Nominalreihe: ein Gesprächiger, sehr Beredter beim Beschreiben, die Dichtung ruhig setzend, reich an Ausdruck, treffend in der Wortwahl.

- ٢٠ طویل باع فی عـروض له بأبجر الشعر سریع ارتجال
20. Ein Fähiger (wörtl. *lang*/Metrum *tawil* an Spannweite) in der Metrik, die Metren der Dichtung *schnell*/Metrum *sarī* aus dem Stehgreif beherrschend.⁶³
- ٢١ سلسل أحادیث معالیه عن یراعه لا عن متون العوال
21. Führe die Abstammung der *Nachrichten*/Hadīte über seine Erhabenheit auf sein Schreibrohr zurück und nicht auf *die Schäfte/Texte der Lanzen/der Hochgestellten*.⁶⁴
- ٢٢ وانتقد الدر إذا نظم ال أحرف نظماً من عقود اللال
22. Begutachte die Perlen, wenn es (das Schreibrohr) die Buchstaben zu einem Gedicht aus *Perlenketten/den „Perlenketten“* anordnet.⁶⁵
- ٢٣ واستجل شكل النفس فی طرسه تفرق ما بین الهدی والضلال
23. Entdecke die Form der Tinte auf seinem Papier und Du wirst unterscheiden können zwischen der Rechtleitung und dem Irrtum.⁶⁶
- ٢٤ وقل إذا شمت سطوراً له یا سهري فی ذي الليالي الطوال
24. Sag, wenn Du seine (des Schreibrohrs) Zeilen siehst: O Zeit meines Wachens in den langen Nächten!⁶⁷
- ٢٥ لله منه راکعاً ساجداً بجُح نقيس دمعته فی انهمال
25. Welch ein Trefflicher, sich Niederkniender und Niederbeugender ist es doch, dessen Tränen mit der Finsternis der Tinte unaufhörlich strömen.
- ٢٦ محبّر حاوی علوم الوری فی خدمة الباري طویل ابتهال
26. In Tinte eingetunkt umfasst es (das Schreibrohr) alle Wissenschaften der Menschheit; im Dienste seines *Anspitzers/Schöpfers* ist sein Flehen lang anhaltend.⁶⁸

⁶³ Nicht gemeintes Fachvokabular (*tawğil*): die Metren *tawil* und *sarī*, wobei darin auch ein Kontrast (*tibāq*) liegt: lang – schnell.

⁶⁴ Nicht gemeintes Fachvokabular (*tawğil*): Hadīte, ihre Texte (also ihre Hauptbestandteile) und *‘awālī al-ḥadīṭ* ist ein Fachterminus für Überlieferungen mit besonders kurzer Überlieferungskette; Paronomasie (*ğinās*): *ma‘ālī* – *‘awāl*.

⁶⁵ Wiederholung der Wurzel mit derselben Bedeutung: *nazzama* – *nazman*; *tawriyāb* durch Buchtitel *‘Uqūd al-la‘āl*, ein Werk von an-Nawāğī über Strophendichtung.

⁶⁶ Kontrast (*tibāq*): Rechtleitung – Irrtum.

⁶⁷ Der zweite Halbers ist ein Zitat (*taqḍīn*) von Ibn ‘Afif at-Tilimsāni, der damit auf die Stirnlocken abzielt, aus einem vierversigen Liebesgedicht, dessen letzter Vers lautet:

. فقلك والقصد ذواباته یا سهري فی ذي الليالي الطوال

(Siehe *Dirwān as-Šābb az-zarīf*, Šamsaddīn Muḥammad Ibn ‘Afīfaddīn Sulaymān at-Tilimsāni (661–688), hg. Šākir Hādi Šākir, 1967, S. 234). Diese Verse waren bekannt, denn sie finden sich z.B. auch in Ibn Šākir al-Kutubī, *Fawāṭ al-Wafayāt*, hg. Iḥsān ‘Abbās, Bd. 3, Beirut o.J., in der Biographie von at-Tilimsāni, S. 375, und in Ibn Ḥiğğah al-Ḥamawī, *Ḥizānat al-adab*, hg. ‘Iṣām Ša‘aytū, Bd. 2, Beirut 1987, im Kapitel zur *tawriyāb*, S. 66.

- ٢٧ رشاقة القَدِّ لأعطافه تنسب قدماً لا لرشق النبال
27. Die Schlankheit an Gestalt wird von alters her dem Schwung seiner Körperlinien zugeschrieben, nicht der Flugbahn der Pfeile.⁶⁹
- ٢٨ ما مال للباطل بل حيث ما ميته باريه للحق مال
28. Es (das Schreibrohr) neigte sich nicht zur Lüge, sondern dorthin, wohin es sein *Anspitzer/Schöpfer* neigte, nämlich zur Wahrheit neigte es sich.⁷⁰
- ٢٩ فكم له فينا مثالاً وما⁷¹ نرى له في وجوده⁷² من مثال
29. Welch vielfältiges Vorbild ist er für uns! Wir sahen in seiner Freigebigkeit (oder andere Lesart: Liebesextase) nichts Vergleichbares.⁷³
- ٣٠ رقت حواشيه فيا نُجحه مشرفاً وافي بخط الكمال
30. Seine (des Schreibrohrs) Seitenränder sind fein (idiom.: es ist liebenswürdig), und welch einen Erfolg hat es, geehrt als treuer Übermittler der Schrift *des Kamāl/der Vollkommenheit*.⁷⁴
- ٣١ ندبٌ وفي المدح يرى واجباً جائزة السحرالمباح الحلال
31. Ein Verständiger, der es beim Lobpreis als seine Pflicht ansieht, eine Belohnung für die erlaubte, legitime Magie zu geben.
- ٣٢ فلم يمننا بعتاءٍ على غير ولا عللنا بالمحال
32. Im Hinblick auf ein Geschenk verwies er uns nicht an eine andere Person und hielt uns nicht mit leeren Versprechungen hin.⁷⁵
- ٣٣ كم في سويدا قلبه خائفٌ فيأه بالأمن برد الظلال
33. Wie viele gibt es, die *im Innersten/in (as-)Suwaydā* ihres Herzens Furcht hegen? Ihnen spendete die Kühle seines Schattens einen Schatten in Sicherheit.⁷⁶

⁶⁸ *Tawriyah*: Anspitzer/Schöpfer.

⁶⁹ Paronomasie (*ġinās*): *rašāqab* – *rišq*.

⁷⁰ Dreifache Wiederholung der Wurzel mit derselben Bedeutung: *māla* – *mayyalahū* – *māl*; Kontrast (*tibāq*): Lüge – Wahrheit.

⁷¹ In der Edition steht hier *ramā*, was ich zu *wa-mā* emendiert habe, allerdings ohne in einer Handschrift diese Lesung zu überprüfen.

⁷² In der Edition steht hier *fi wuġūdibi* (in seiner Gegenwart), was aber vom Metrum nicht passt. Eine sinnvolle Emendation könnte *fi ġūdibi* (in seiner Freigebigkeit) sein, was im Gesamtkontext Sinn macht; wir könnten aber auch zu *fi waġdibi* (in seiner Liebesextase) emendieren.

⁷³ *Ġinās tāmm*: *miṭāl* (Vorbild) – *miṭāl* (Vergleichbares).

⁷⁴ *Tawriyah*: des Kamāl/der Vollkommenheit.

⁷⁵ Kontrast (*tibāq*): Geschenk – leere Versprechungen.

٣٤ فلذ بعلياه ودع عائيًا بقوله ما في السويدا رجال

34. Nimm Zuflucht bei seiner Erhabenheit und lass beiseite den Elenden (der keinen Patron finden kann), der gesagt hat: „Im Innersten (*des Herzens*)/in as-Suwaydā gibt es keine (echten) Männer.“⁷⁷

٣٥ واحطاط عصا الترحال والزم حمى حضرته في محط الرحال

35. Setze den Reisetab ab und verbleibe im Schutzgebiet seiner Gegenwart, denn es ist wahrlich ein (guter) Ort als Rastplatz.⁷⁸

٣٦ يا قاضي الإسلام يا عالمًا شرفه الله بحسن الخلال

36. O Richter des Islam, o Wissender, den Gott geehrt hat durch die Schönheit seiner Eigenschaften.⁷⁹

٣٧ يا كافل الأيتام يا واحدًا الناس في الدنيا عليه عيال

37. O Vormund der Waisenkinder, o Du Einziger! Alle Menschen der Welt sind ganz auf ihn angewiesen (wörtl.: sind für ihn *ʿiyāl* = zu ernährende Familienmitglieder).

٣٨ يمينك البحر ندى والحلا أطف من مر نسيم الشمال

38. Deine rechte Hand ist wie das Meer *freigebig/feucht* und (wie) die *süße Annehmlichkeit/der Schmuck*, *die/der* feiner ist als *das Vorbeivehen/die Bitterkeit* der Brise des Nordwinds.⁸⁰

٣٩ أعربت عن رفع بناء لكم بنحو علياه مزيد اشتغال

39. Ich habe für euch einer *Aufrichtung* (in den Nominativ setzen) eines *Gebäudes* (unflektierbare Endung) *Ausdruck verliehen* (Flexionsendungen berücksichtigt), das *entsprechend* (Syntax) seiner Höhe ein Höchstmaß an *Beschäftigung* (Rektion) erfordert.⁸¹

⁷⁶ *Tawriyah*: im Innersten/in (as-)Suwaydā, was wegen des Wegfalls des Artikels nicht perfekt ist, aber durch die Wiederholung im folgenden Vers dennoch auffällt; Kontrast (*tibāq*): Furcht – Sicherheit.

⁷⁷ *Tawriyah*: im Innersten des Herzens/in as-Suwaydā im Zitat (*taḍmīn*) eines Sprichwortes, dessen Verwendung damals zu einer kleinen Modeerscheinung wurde (vgl. etwa Ibn Ḥiǧǧah al-Hamawī, *Hiẓānat al-adab*, Bd. 2, im Kapitel zur *tawriyah*, S. 157, mit zwei Gedichten, die dieses Sprichwort „(mā) fi s-Suwaydā’ riǧāl“ aufgreifen).

⁷⁸ Wiederholung der Wurzel mit derselben Bedeutung: *ihṭāt* – *maḥaṭṭ* und *at-tarḥāl* – *ar-riḥāl*.

⁷⁹ Markierung mit *yā* wie im folgenden Vers.

⁸⁰ Drei *tawriyahs*: *freigebig/feucht*; die süße Annehmlichkeit/*der Schmuck*; das Vorbeivehen/*die Bitterkeit*; Gegensatz (*tibāq*): Süße – Bitterkeit; unmögliche Übertreibung (*ǧulūw*).

⁸¹ Auffälliger *tawǧīh* mit fünf Begriffen aus der Syntax: *aʿrabtu* (ich verlieh Ausdruck/*ich gebrauchte die Desinentialflexion*) – *rafʿ* (Erhöhung/*Gebrauch eines Nomens im Nominativ bzw. eines Verbs im Indikativ*) – *bināʿ* (Gebäude/*unflektierbare Endung*) – *nabw* (entsprechend/*Syntax*) – *iṣṭiǧāl* (Beschäftigung/*Rektion*).

- ٤٠ وَأَحْرَفَ الصَّخَّةَ مِنْ لَفْظِكَ اسْمٌ تَعَلَّتْ فَجَلَّتْ عَنْ حُرُوفِ اعْتِلَالِ
40. In deinem Wortlaut (gemeint ist: Namen) erheben sich die gesunden Buchstaben über die schwachen Buchstaben, wodurch sie erhaben sind.⁸²
- ٤١ وَأَنْتَ فِي الْفَقْهِ إِمَامٌ فَلَا غَرُّو رَأَيْنَا مِنْكَ أَيُّ احْتِمَالِ
41. Du bist in der Rechtswissenschaft ein Vorbild; das ist (auch) kein Wunder, sahen wir (doch) von Dir jedwede (Auslegungs-)Möglichkeit.
- ٤٢ مَلَكَتْ بِالْإِحْسَانِ قُلُوبَ الْوَرَى وَصَنَّتْ بَادِي وَجْهِهِمْ عَنْ سَوَالِ
42. Durch deine Wohltätigkeit hast Du die Herzen der Menschen erworben und Du beschützt das Sichtbare ihrer Gesichter vor Forderungen.
- ٤٣ فَمَا رَأَيْنَا قَطُّ فِي دَهْرِنَا وَلَا سَمِعْنَا رَاغِبًا عَنْكَ مَالِ
43. In unserer Zeit haben wir es noch nie erlebt, weder gesehen noch gehört, dass jemand *Kamāl/Geld von Dir* verschmäht hätte.⁸³
- ٤٤ دَمَّتْ لِأَرْبَابِ بِيُوتِ الْعَلَا وَالنَّظْمِ رَكْنًا ثَابِتًا لَا يِرَالِ
44. Mögest Du für immer ein fester Pfeiler für die *Herren der Häuser/Meister der Verse* der Erhabenheit und der *Ordnung/Dichtung* bleiben!⁸⁴
- ٤٥ تَقِيلُ عَثْرَاتِ الْوَرَى دُونَ مَنْ يَفِيهِ فِي السَّرِّ بِمَا لَا يُقَالِ
45. Du betrachtetest die Fehltritte der Menschen als ungeschehen, abgesehen von demjenigen, der das Geheimnis ausspricht, das man nicht sagt.⁸⁵
- ٤٦ حَلَيْتَ جَيِّدًا كَانَ لِي عَاطِلًا فَالْحَمْدُ لِلَّهِ عَلَى كُلِّ حَالِ
46. Du hast meinen Hals geschmückt, der schmucklos war – Gott sei Dank *auf jeden Fall/für all das Schmückende*.⁸⁶

⁸² Dem *tawğīb* im vorherigen Vers vergleichbar, hier Verwendung mehrerer Begriffe aus der Morphologie, wobei deren Fachbedeutung in diesem Vers auch gemeint ist: *ahruf* (Buchstaben/Laute) – *ahruf aṣ-ṣiḥḥa* (die gesunden Buchstaben) im Gegensatz – hier liegt also auch noch ein Kontrast (*ṭibāq*) vor – zu den *hurūf ʿiṭilāl* (den kranken Buchstaben, d.h. *alif, waw* und *yā*) – *lafz* (Wortlaut).

⁸³ Kontrast (*ṭibāq*): gesehen – gehört; *ġinās at-tawriyab*: *Kamāl/Geld von dir*.

⁸⁴ Zwei *tawriyabs*: Häuser/Verse und Ordnung/Dichtung, die zusammen auch einen *tawğīb* ergeben, der sich auf die Dichtkunst bezieht, wobei diese Bedeutung auch Sinn ergibt.

⁸⁵ Wiederholung der Wurzel mit derselben Bedeutung: *taqīlu* – *yuqāl*, und zwar zu Beginn und Ende des Verses.

⁸⁶ *Ġinās*: *hallayta* – *ḥāl*, und zwar zu Beginn und Ende des Verses, wobei in *ḥāl* auch eine *tawriyab* liegt: auf jeden Fall/für all das Schmückende; weiterhin liegt ein Kontrast (*ṭibāq*) vor: mit Schmuck versehen – schmucklos.

٤٧ ورحتُ منذ ألبستني حُلَّةً أُرْفَلُ تِيَّاهُ فِي ثِيَابِ الدَّلَالِ

47. Seitdem Du mich mit einem Ehrengewand bekleidet hast, schritt ich stolz einher (die Kleider pomphaft am Boden nachschleppend) in der Kleidung des Verwöhnten.

٤٨ رَفَعْتَ قَدْرًا وَرَعَيْتَ⁸⁷ الْوَرَى فَلَسْتَ تَخْلُو دَائِمًا مِنْ تَعَالِ

48. Du hast einen Rang erhöht (oder: Dein Rang wurde erhöht), und Du behütest (Variante: erhöhst) die Menschen, und Dir fehlt es niemals an Erhabensein! „Sei gepriesen!“⁸⁸

٤٩ فَافْرَشْ بِسَاطَ الْأَفْقِ وَاجْلِسْ عَلَى مَقْعَدِ صَدَقِ شَأْوِهِ لَا يَنْالِ

49. Breite den Teppich des Horizonts aus und sitz nieder auf einem Sitz der Rechtschaffenheit, dessen Gipfelpunkt nicht erreichbar ist.⁸⁹

٥٠ وَاعْلِ جِيَادَ الشَّهْبِ سَتْمَطِيَا مِنْ ظَهْرِهَا قَرْبُوسَ سِرْجِ الْهَلَالِ

50. Besteige/erhöhe die Rennpferde/Vorzüglichen der Sternschnuppen, indem Du von ihren Rücken auf den vorderen Sattelbogen der Mondsichel steigst.⁹⁰

٥١ قُلْ رَبِّ أَنْزِلْنِي بِهِ مَنْزِلًا مِبَارَكًا لَا يَعْتَرِيهِ انْفِصَالِ

51. Sprich: Herr, lass mich einkehren in ein gesegnetes Haus; möge es nicht von Trennung heimgesucht werden!⁹¹

٥٢ وَعِشْ سَعِيدًا وَابْقُ فِي نِعْمَةٍ مَهْتَا السَّرِّ لِيَوْمِ الْمَأَلِ

52. Lebe glücklich und bleibe in Wohlstand, beglückwünscht sei der Vertraute/das Geheimnis bis zum Tag der Rückkehr.⁹²

⁸⁷ In der Edition hier fehlerhaft: *wa-ʿayta*, was wir zu *raʿayta* emendieren können; eine mögliche, sinnvolle Lesart wäre auch *rafaʿta*.

⁸⁸ *Tawriyah*: Erhabensein/„Sei gepriesen!“.

⁸⁹ *Iqtibās*: Koran 54:55, *maʿādī šidqin*; unmögliche Übertreibung (*ḡulūw*).

⁹⁰ Zwei *tawriyahs*: besteige/erhöhe und Rennpferde/Vorzügliche.

⁹¹ *Iqtibās*: Koran 23:29, *qul rabbi anzilni munzalan mubārakan*, wo eine Wiederholung der Wurzel mit derselben Bedeutung vorkommt: *anzilni – munzalan*.

⁹² *Tawriyah*: der Vertraute/das Geheimnis.

2.1 Adressaten, Personen und Rahmenstruktur⁹³

Das Glückwunschgedicht von an-Nawāǧī zu diesem speziellen Anlass der Haushütung, ist 52 Verse lang und im Metrum as-Sarīʿ verfasst. In knapp über der Hälfte der Verse wird ein Du direkt angesprochen und gelobt, und zwar zu Beginn schon in Vers 2, markiert durch das Personalsuffix *-ka*, dann in Vers 5–9, eingeleitet mit „O Hüter des vornehmen Hauses“, und sofort weiter in Vers 11–14 und 16, eingeleitet mit „O Sekretär des edlen Geheimnisses“, und dann wieder am Ende des Gedichts in Vers 36–38 und 40 durchgehend bis zum Ende, eingeleitet mit „O Richter des Islam“, wobei sich die letzten vier Verse als Imperativ an dieses Du richten. Diese Passagen der direkten Anrede des Gelobten rahmen also das Gedicht, wobei die Passage am Ende deutlich länger ist, also eine Art Crescendo darstellt.

Anhand dieser Passagen der direkten Anrede an den Gelobten erkennen wir schon die grobe Rahmenstruktur und auch die Rahmenthemen: Das Gedicht wird auf markante Weise an drei Stellen unterteilt, deren Verse jeweils mit der Vokativpartikel *yā* beginnen, wobei an der zweiten und dritten Stelle sogar jeweils zwei Verse aufeinander folgen, die beide mit *yā* beginnen und damit eine noch stärkere Betonung bewirken. An diesen drei Stellen werden jeweils unterschiedliche Funktionen des Gelobten benannt:

1–10	Einleitung (10 Verse)	Behüter
11–35	1. Hauptteil (25 Verse)	Sekretär
36–52	2. Hauptteil (17 Verse)	Richter

Das sieht nach einer klaren Rahmenstruktur aus, die allerdings auf unterschiedliche Art und Weise aufgeweicht, im ersten Hauptteil stark verschachtelt und vor allem mehrfach durchwebt wird, und zwar durch einige *Qaṣīden*-Themen (die weiter unten noch vorgestellt werden), die sich über die drei Rahmenthemen (Behüter, Sekretär, Richter) durch das ganze Gedicht ziehen.

Die Aufweichung dieser Rahmenstruktur findet durch verschiedene Strategien statt. Mit der Art der Adressierung des Gelobten zu tun hat Folgendes: Das Gedicht weist keinen ‚klassischen‘ *taḥalluṣ*-Vers auf, der üblicherweise den Übergang von der Einleitung mit Liebesthema zum Lob markiert und in dem meist deutlich der Name des nun zu Lobenden genannt wird. An-Nawāǧī richtet sich ja bereits in der Einleitung an den Haushüter (Vers 5), und das ist natürlich Kamā-

⁹³ Meine Verwendung der Begriffe ‚Rahmenstruktur‘ und ‚Rahmenthemen‘ sowie davon unterschieden der Begriffe ‚*Qaṣīden*-Themen‘ und ‚Leitmotive‘ bezieht sich auf die Verwendung dieser Termini, wie sie Thomas Bauer vorgeschlagen hat in „Der Fürst ist tot, es lebe der Fürst!‘ Ibn Nubātas Gedicht zur Inthronisation al-Afdāls von Ḥamāh (732/1332)“, in: Marzolph, Ulrich (Hg.): *Orientalistische Studien zu Sprache und Literatur. Festgabe zum 65. Geburtstag von Werner Diem*, Wiesbaden 2001, S. 285–315, v.a. S. 295–300. Zur Übersicht siehe auch die Tabelle am Ende, in der die Motive und dick markiert die Leitmotive der unterschiedlichen Themen zusammengestellt sind.

laddin Ibn al-Bārīzī, wie der Paratext im Diwān erklärt. Anstatt jedoch den Namen direkt zu nennen, spielt an-Nawāḡī in diesem Gedicht mehrmals auf den Namen Kamāl an, und das auch schon in der Einleitung (Vers 4), wo es bezogen auf das in Vers 2 genannte Haus (*dār*) heißt, es sei nun *dātu kīmāl* „in vollendeten Händen“ (wörtlich: im Besitz der Vollendung). Die Anspielung ist hier zwar weniger direkt als in den folgenden Fällen, weil die Form *iktīmāl* und nicht *kamāl* verwendet wird, aber doch deutlich erkennbar, wenn man den Namen des Adressaten kennt. Der erste Hauptteil beginnt zwar mit *yā kātiba s-sirri š-šarif* (Vers 11), der Amtsbezeichnung, aber ohne den Namen des Amtsinhabers zu nennen. Erst in Vers 13 wird dann durch eine dreifache Paronomasie eindringlich auf den Familiennamen al-Bārīzī angespielt, der zusätzlich durch eine Doppeldeutigkeit (*tawriyah*) hervorgehoben wird:

برزت في بيت العُلا بَرزَةً فرحت تدعى بارزياً المعال

Du ragst im Haus *des Adels/der Höhe* prominent heraus, sodass Du dich freust, dass man dich *Bārīzī/den Hervorragenden* der Erhabenheiten genannt hat.

Dieser von allen deutlichste Verweis auf den Namen des Gelobten kommt eben nicht in Vers 11 zu Beginn des ersten Hauptteils, sondern erst zwei Verse später, und das auch ‚nur‘ in Form einer Doppeldeutigkeit, was die klare Rahmenstruktur aufweicht. In Vers 14 folgt sofort wieder eine Anspielung auf den Ehrentitel Kamāl in Form einer *tawriyah*, und das wieder in Verbindung mit dem zu hütenden Haus, das durch Kamāladdins Umzug *kamālu ttisāl* „Vollkommenheit der Nachbarschaft/eine Verbindung mit Kamāl“ erhält. Der nächste Vers, der mit dem Namen Kamāl spielt, kommt erst wieder gegen Ende des ersten Hauptteils (Vers 30), und zwar hier nun als eine Art *taballuṣ*-Vers, als Überleitung nämlich von einem langen Exkurs über das Schreibrohr wieder zurück zum Lob, wobei das Wort *kamāl* hier eindeutig als *tawriyah* verstanden werden kann, deren intendierte Bedeutung wirklich Kamāladdin ist:

رقت حواشيه فيا نُجْه مشرفاً وافي بخط الكمال

Seine (des Schreibrohrs) Seitenränder sind fein (idiom.: es ist liebenswürdig), und welch einen Erfolg hat es, geehrt als treuer Übermittler der Schrift *des Kamāl/der Vollkommenheit*.

Die letzte Anspielung auf den Namen Kamāl findet sich dann im zweiten Hauptteil in Vers 43 in Form eines *ḡinās at-tawriyah*,⁹⁴ bei dem *ʿanka māl* auch – anders getrennt – *ʿan Kamāl* gleichklingend gelesen werden kann.

⁹⁴ Vgl. zur Definition dieser Stilfigur Pierre Cachia, *The Arch Rhetorician or The Schemer's Skimmer. A Handbook of Late Arabic badi' drawn from ʿAbd al-Ghanī an-Nābulṣī's Naṣḥāt al-Azhār ʿalā Nasamāt al-Aṣḥār*, Wiesbaden 1998, S. 23.

فأرأينا قط في دهرنا ولا سمعنا راغبًا عنك مال

In unserer Zeit haben wir es noch nie erlebt, weder gesehen noch gehört, dass jemand *Kamāl*/Geld von Dir verschmäht hätte.

Unter anderem durch diese Verteilung der Anspielungen auf den Namen des Adressaten über das ganze Gedicht wird die so klar scheinende Rahmenstruktur von Behüter, Sekretär und Richter aufgebrochen. Unter diesen Anspielungen lässt sich ein Höhepunkt in Vers 13 ausmachen sowie ein zweiter Höhepunkt, im Vergleich etwas weniger prominent, in Vers 30, beide also im ersten Hauptteil.

Auf den Namen von Zaynaddīn ‘Abd al-Bāsiṭ, um dessen Haus es in der Schilderung des Anlasses zu diesem Gedicht geht, wird nur zu Beginn des Gedichts einmal in einer nicht ganz perfekten *tawriyah* angespielt, und zwar in Vers 3 mit einer Doppeldeutigkeit von *mā zāla zaynu l-milki min-hā* „Der Schmuck seines (des Hauses) Besitzes ist von Dauer“ bzw. anders vokalisiert – was allerdings nicht ins Metrum passt – *mā zāla Zaynu l-malika min-hā* „Zayn bleibt sein (des Hauses) Herrscher“. Ansonsten spielt diese Person aber im weiteren Verlauf des Gedichts keine Rolle mehr.

Eine andere Methode von an-Nawāḡī, die klare Rahmenstruktur zu brechen, finden wir z.B. in der Verschachtelung des langen ersten Hauptteils. Dort folgt auf die Passage mit direkter Anrede an das Du des Sekretärs (5+1 Verse) eine beschreibende Passage (4 Verse), die das zentrale Lob beinhaltet, gestaltet durch Nominalreihungen, die dieses Lob sehr eindringlich klingen lassen. Dies führt zu einer Passage von weiteren 4 Versen, in denen der Zuhörer bzw. der Leser direkt angesprochen wird, und zwar – vergleichbar mit dem Ende des Gedichts – auf eindringliche Weise per Imperativ. Mit dieser direkten Anrede an ein Publikum (im Singular) beginnt auch schon ein Exkurs über das Schreibrohr (10 Verse). Von hier aus geht es dann mit einer geschickten Überleitung wieder zum beschreibenden Lob (3 Verse), und dann wendet sich der erste Hauptteil am Ende nochmals per Imperativ direkt an das Leser-Du (2 Verse). Mit Blick auf die unterschiedlichen Anspracheformen, die an-Nawāḡī in diesem Gedicht verwendet, sieht dessen lineare Struktur also so aus:

EINLEITUNG: BEHÜTER

- 1 Schilderung
- 2 **Direkte Anrede eines Du (1 Vers)**
- 3–4 Schilderung
- 4 *dātu ktimāl*
- 5–9 **Direkte Anrede an den Hüter des Hauses (5 Verse)**
- 10 Schilderung

1. HAUPTTEIL: SEKRETÄR

11–14 **Direkte Anrede an den Sekretär des Vertrauens (4 Verse)**13 *barazta – barzatan – bāriziyya*14 *kamālu ttiṣāl*

15 Schilderung

16 **Direkte Anrede an den Sekretär des Vertrauens (1 Vers)**

17–20 Schilderung

21–24 **Befehl an ein Publikum (4 Verse)**

21–30 EXKURS ÜBER DAS SCHREIBROHR

30 *bi-ḥaṭṭi l-kamāl*

31–33 Schilderung

34–35 **Befehl an ein Publikum**

2. HAUPTTEIL: RICHTER

36–38 **Direkte Anrede an den Richter des Islam**39 **direkte Anrede an ein Publikum**40–52 **Direkte Anrede an den Richter des Islam**43 *ʿanka māl*davon 49–50 als **Befehl an den Adressaten**

An-Nawāḡī macht an mehreren Stellen deutlich, dass er sich in Gemeinschaft mit dem von ihm angesprochenen Publikum sieht, denn er bringt sich auch selbst in das Gedicht ein, und das besonders stark im zweiten Hauptteil. Aber wieder wird dieser Befund aufgeweicht, denn bereits gegen Ende des Exkurses über das Schreibrohr in Vers 29 spricht er von „wir“ und „uns“ – und dann wieder in Vers 32, fortgeführt im zweiten Hauptteil in den Versen 41 und 42. Im zweiten Hauptteil wird darüber hinaus in drei Versen in der ersten Person Singular gesprochen, und zwar in Vers 39 und dann wieder gegen Ende des Gedichts in den Versen 46 und 47. Unser Wissen über den historischen Hintergrund macht ziemlich klar, dass hier nicht ein fiktiver Sprecher auftritt, sondern dass wir dieses Ich als ein autobiographisches Ich interpretieren dürfen. Auch bei diesem Auftritt an-Nawāḡīs können wir im Hinblick auf die Position innerhalb des Gedichts eine Art Crescendo wahrnehmen und damit, beginnend mit Vers 46, einen Schlussteil ausmachen, den wir mit ‚Dank und Glückwunsch‘ betiteln können. Somit lässt sich die einfache Rahmenstruktur um einen – allerdings weniger stark markierten – Schluss erweitern:

1–10	Einleitung (10 Verse)	Behüter
11–35	1. Hauptteil (25 Verse)	Sekretär
36–45	2. Hauptteil (10 Verse)	Richter
46–52	Schluss (7 Verse)	Dank und Glückwunsch

Unser Versuch, eine Rahmenstruktur des Gedichts zu beschreiben, macht deutlich, dass an-Nawāḡī dem obersten Staatssekretär kein hierarchisch oder symmetrisch gegliedertes Gedicht präsentiert. Es wird sich noch zeigen, dass er das Lob auf Kamāladdin auf sehr vielschichtige Weise und mit vertikalen Strängen verwoben gestaltet, indem er das Lob, das sich aus dem Rahmen ergibt, nämlich das auf dessen Rolle als Behüter, Sekretär und Richter, zum Teil über die entsprechenden Rahmenteile ausdehnt und damit diese Rahmenthemen gewissermaßen selbst zu Qaṣīden-Themen erweitert. Außerdem führt er noch weitere Themen ein, die sich über das gesamte Gedicht als Qaṣīden-Themen erstrecken.

Ich möchte mich dem Gedicht zunächst über eine Analyse der Einleitung nähern, bei der ich Vers für Vers kommentieren werde. Im Anschluss sollen die verschiedenen Themen des Lobes summarischer präsentiert werden, seien sie als Rahmen- oder als Qaṣīden-Themen gestaltet. Unser Augenmerk richtet sich dabei auf die literarische Gestaltung der besonderen Kommunikationssituation durch an-Nawāḡī.

2.2 Die Einleitung – Das Haus-Thema mit seinen Verknüpfungen zu weiteren Themen

Das Gedicht kann in mehrere inhaltliche Abschnitte eingeteilt werden, die Rahmenthemen repräsentieren. Dem ersten Abschnitt habe ich ausgehend von der Anrede, die allerdings erst in Vers 5 erscheint, in Parallele zu den später markant hervorgehobenen Funktionen des Gelobten (Sekretär und Richter) die Überschrift ‚Behüter‘ gegeben.

Üblicherweise lässt sich auch in mamlukischer Zeit ein Lobgedicht zunächst in zwei thematisch getrennte Abschnitte einteilen: Eine Einleitung mit Liebesthematik, sei es mit der Tradition des altarabischen *nasīb* spielend oder als *ḡazal* in der Funktion eines *nasīb*, in der die adressierte Person in der Regel unklar bleibt, gefolgt vom eigentlichen Lob, dessen Beginn durch einen Überleitungsvers (*taballuṣ*) mit namentlicher Nennung des Adressaten meist klar markiert wird. Wir haben schon gesehen, dass an-Nawāḡī hier anders vorgeht. Im ersten Abschnitt, den er als Einleitung gestaltet, geht er auf den speziellen Anlass des Gedichts ein und macht von Beginn an das Haus, also den Stadtpalast, zum Thema. Somit ließen sich für diesen einleitenden Abschnitt auch andere Titel finden, etwa ‚Der spezielle Anlass – die Haushütung‘ oder ‚Zur Einleitung – der Stadtpalast‘. An-Nawāḡī verknüpft das Haus-Thema jedoch mit weiteren Themen und entwickelt – wie wir zeigen werden – aus diesem Thema heraus das zentrale Qaṣīden-Thema: die Erhabenheit.

Vers 1:

منازلٌ أودعها ذو الجلال سر المليك مالها من زوال

Wohnstätten/Rangstufen, die der Hoherhabene dem Vertrauten *des Eigentümers/des Königs* anvertraut hat, sind nicht vom Niedergang betroffen.

An-Nawāḡi beginnt das Gedicht mit dem Stichwort *manāzilum*, ein aus dem alt-arabischen *nasīb* durchaus bekannter Begriff (wenn auch nicht so zentral wie *atlāl*), der dort die Wohnstätten bezeichnet, die von der Geliebten verlassen wurden und nun dem Niedergang preisgegeben sind. An-Nawāḡi spielt damit zwar auf eine *nasīb*-Einleitung an, macht aber sofort klar, dass der Fall hier anders liegt: Die hier genannten Wohnstätten sind *nicht* vom Niedergang betroffen. Gleichzeitig benennt er mit diesem ersten Wort ein wichtiges Thema: das Haus, das auch über die Einleitung hinaus wiederholt aufgegriffen wird.

Zugleich birgt der Begriff *manāzil* Mehrdeutigkeiten: Haben wir den Anlass des Gedichts und den Einleitungs-Charakter des Verses im Kopf, denken wir als erstes an Wohnstätten, aber *manāzil* kann hier auch metaphorisch verstanden werden im Sinne von Rangstufen, Würden, die von Gott anvertraut wurden und die unvergänglich sind. Das macht durchaus Sinn und lässt sich – besonders rückblickend – aus dem Verlauf des Gedichts mit gleichem Recht so interpretieren.⁹⁵ Durch diese *tawriyah* lädt an-Nawāḡi das erste Wort stark auf und stellt eine semantische Verbindung zwischen Wohnort und Rangstufen her, die für das gesamte Gedicht zentral ist: Der Stadtpalast als Versinnbildlichung des hohen Ranges. Damit wird bereits hier, was allerdings erst im Rückblick voll ersichtlich wird, das Thema ‚Haus‘ mit dem zentralen Qaṣiden-Thema ‚Erhabenheit‘ verknüpft.

In der Singularform taucht der *manāzil*-Begriff als Leitmotiv noch zweimal in dem Gedicht auf: erstens zu Beginn des ersten Hauptteils in Vers 14, wo *manzil* am konkretesten das Haus bezeichnet, um das es laut Anlass geht: „Wenn Du umziehst an einen Wohnort“, zweitens im Schlussteil des Gedichts im vorletzten Vers. So bildet jener ‚Ort, an dem man absteigt‘ – dies ist die wörtliche Bedeutung von *manzil* – eine Klammer, die das Gedicht zusammenhält. Am Ende, in Vers 51, wird der Begriff als Zitat aus Sure Die Gläubigen 23:29 eingebaut (*qul rabbi anzilnī munzalan mubārakan*) und damit religiös aufgeladen: Der Gelobte wird aufgefordert, Gott (demütig) darum zu bitten, ihm einen gesegneten Wohnort zu gewähren, wobei mit diesem Ort jetzt weniger ein konkreter Stadtpalast gemeint ist, sondern viel mehr im übertragenen Sinne zu sehen ist in Bezug auf die gesellschaftliche Position des Gelobten, die nicht von Trennung heimgesucht, also nicht enden möge. Zunächst zeigt das Leitmotiv also eine

⁹⁵ Zusammen mit dem Reimwort *zawāl*, das auch den Sonnenuntergang bezeichnet, verweist *manāzil* auch auf den astronomischen Fachbegriff für die Mondstationen (im Sinne eines *tawḡīl*) – eine Bedeutung, die in dem Vers aber nicht gemeint ist.

Verbindung von Wohnort und Rangstufen auf, bezieht sich dann auf das konkrete Haus, das es zu behüten gilt, und schließlich wird aus dem Leitmotiv ein Ort, an dem der Gelobte in der Gesellschaft seinen Platz von Gott gewährt erhalten möge.

Mehrdeutig ist auch der Ausdruck *sirr al-malik* in Vers 1: Durch unser Wissen um die Anlass-Geschichte können wir darin einen Bezug zum Adressaten sehen als Vertrauten des Eigentümers, da Kamāladdin ja vertrauensvoll von Zaynaddin, dem Eigentümer des Hauses, gebeten wurde, dessen Wohnstätte zu beschützen.⁹⁶ *Sirr al-malik* kann aber auch als ‚Vertrauter des Königs‘ verstanden werden, als Verweis auf das Amt Kamāladdins, des *kātib as-sirr*, der, wie oben beschrieben, auch verwandtschaftlich mit dem Herrscher verbunden und daher in besonderem Maße dessen Vertrauter war. In jedem Fall spielt an-Nawāḡi schon in Vers 1 auf den Adressaten an, was für eine Einleitung eher ungewöhnlich ist.

Der Begriff *sirr* wird in dem Gedicht auch leitmotivisch eingesetzt. In Vers 1 verweist er auf den Adressaten besonders in der Funktion als Vertrauter des Eigentümers, aber auch des Herrschers. Im Einleitungsvers zum ersten Hauptteil, in Vers 11, erscheint *sirr* eindeutig im Zusammenhang mit der Amtsbezeichnung des Gelobten: *yā kātiba s-sirri š-šarīf*. Im zweiten Hauptteil, der den Gelobten als Richter darstellt, zeigt sich dieser in Vers 45 großzügig gegenüber Verfehlungen, außer bei jenen, die ein Geheimnis, also das Vertrauen, das man in sie gelegt hat, verraten. *Sirr* taucht dann im Schlussteil des Gedichts noch mal im letzten Vers (Vers 52) auf und bildet damit, zusammen mit *manzil*, eine weitere Klammer, die das Gedicht zusammenhält. Hier bezieht sich *sirr* wieder auf den Adressaten, jetzt aber ganz allgemein als Vertrauter, nämlich des Eigentümers, des Herrschers, aber auch der Menschen allgemein – und damit auch als Vertrauter des Dichters.

Am Ende von Vers 1 spielt an-Nawāḡi noch auf einen Koranvers an (Sure Abraham 14:44), in dem Gott den Frevlern sagt: *a-wa-lam takūnū aqṣamtum min qablu mā lakum min zawāl* ‚Hattet ihr nicht zuvor geschworen, es würde euch kein Untergang treffen?‘, und damit bildet auch die Stilfigur *iqtibās* (Zitate oder Anspielungen aus Koran oder Ḥadīṡ) die ja auch im Schlussvers 51 eingesetzt wird, eine Klammer. Weitere Koranzitate finden sich in der Einleitung (Verse 8 und 10) und dann erneut im Schlussteil (Vers 49).

Vers 2:

ودارٌ عَزٌّ مِنْكَ ملحوظة بالظرف لا يغشى حماها ابتذال

Ein Haus der Ehre, dessen wohlbeschützter Bezirk mithilfe Deines kümmernden Blicks keine Erniedrigung erfährt.

⁹⁶ *Sirr al-malik* kann auch überhaupt nur den Eigentümer bezeichnen, was mit der Bedeutung von ‚Rangstufen, Würden‘ für *manāzil* ebenfalls Sinn ergibt.

In Vers 2 setzt an-Nawāḡī die Gestaltung des Hausthemas fort und umschreibt ein weiteres Mal das ‚house-sitting‘: Parallel zu *manāzil* stellt er nun *dār* an den Versanfang, eine weitere Wohnortsbezeichnung, die zum Repertoire des altarabischen *nasīb* gehört, wenn dort auch im Sinne eines verlassenen und verfallenden Hauses. Im Kontext des mamlukenzeitlichen Kairo bezeichnet *dār* ein stattliches Haus, auch wenn der Begriff sehr allgemein bleibt und mit unterschiedlichen Genitivverbindungen idiomatische Bedeutung erlangen kann. Hier spricht an-Nawāḡī von einem „Haus der Ehre“, was auch metaphorisch verstanden werden kann, denn Zaynaddins Ehre steht während seiner erzwungenen Reise in den Hiḡāz sicher auf dem Spiel. Auch hier verbinden sich also Haus und gesellschaftlicher Rang. In der Einleitung, in Vers 7, wird der Begriff *dār* erneut aufgegriffen, dort dann deutlich allgemeiner in Bezug auf die gesellschaftliche Position des Adressaten verwendet.

Ein wichtiger Begriff, schon in der altarabischen Dichtung, ist auch *himā*, der sowohl den Schutz selbst als auch einen beschützten Ort bezeichnen kann. An-Nawāḡī greift diesen weiteren Ortsbegriff in Vers 2 auf, hier auf das Haus bezogen. Damit wird ein zweiter wichtiger Gedankenschritt vollzogen: Das Stadthaus bietet selbst einen geschützten Ort, für den der Hausherr verantwortlich ist. Auf diese Weise wird das Thema ‚Haus‘ mit dem ersten Rahmenthema, nämlich ‚Behüter, Schutz-Gewährer‘, verbunden. Diese Verbindung wird in Vers 5 noch deutlicher, weil hier der Adressat genau mit diesem Begriff angesprochen wird, und zwar in Bezug auf das Haus: *yā ḥamiya l-bayt*, „O Behüter des Hauses“. Aber auch dieses Rahmenthema bleibt nicht auf die Einleitung beschränkt, denn es findet sich im Verlauf des Gedichts immer wieder. Die Erweiterung der Bedeutung dieses Themas, das sich also zu einem Qaṣīden-Thema ausweitet, zeigt sich am Ende des ersten Hauptteils, in Vers 35. Dort werden die Leser bzw. die Zuhörer, denen sich der Dichter, wie wir gesehen haben, zugehörig fühlt, aufgefordert, im „Schutzgebiet seiner Gegenwart“ (*himā ḥaḍratibi*) zu verweilen, denn dies sei ein guter Aufenthaltsort und Rastplatz. Damit verwandelt sich der „wohlbeschützte Ort“ von einem gemauerten Haus zu einer Person, die durch ihr Wirken, also unabhängig von einem speziellen Ort, Schutz bietet.

Am Ende von Vers 2 betont an-Nawāḡī parallel zur Negierung des Niedergangs (*zawāl*) in Vers 1, dass das Haus auch vor Erniedrigung (*ibtidāl*) sicher ist. Es heißt, diesen Schutz bietest „Du“ durch „Deinen kümmernden Blick“. Dieses direkt angesprochene Du bleibt zwar unbestimmt, aber doch wird der Adressat bereits hier ziemlich direkt angesprochen, zumindest mit Blick auf den dem Gedicht vorangestellten Paratext. Damit beinhaltet bereits die Einleitung das Lob.

Vers 3:

ما زال زينُ الملك منها ولا قوِّض ربع الأُنس عنها ارتحال

Der Schmuck seines Besitzes ist von Dauer/Zayn bleibt sein Herrscher, und die Heimat des geselligen Lebens weicht nicht von ihm wegen (seiner) Abreise.

An-Nawāḡī beschreibt weiter das Haus (*dār*) und betont, dass trotz Abreise (*ir-tihāl*) – wieder ein zentraler Begriff im altarabischen *nasīb*, der das Fortziehen des Stammes der Geliebten bezeichnet – sein Besitz bleibt und auch das gesellige Leben bzw. die vertrauten Menschen bleiben. Auf den indirekten Verweis auf den Namen Zaynaddin habe ich oben bereits hingewiesen.

Mit *rab*^c fällt ein weiterer Wohnortsbegriff: Im altarabischen Kontext kann er für das Frühlingslager, das Siedlungsgebiet oder die Sippe stehen; im mamlukenzeitlichen Kairo wurden große, quartierähnliche Mietshausblöcke so bezeichnet. Hier von an-Nawāḡī mit *uns* (Geselligkeit) bzw. *ins* (Menschen) verknüpft, steht der Begriff für den Ort, an dem sich die Menschen zuhause fühlen und wo sie geselligen Umgang miteinander pflegen. Damit wird das Haus als Ort des gesellschaftlichen Lebens ins Zentrum gerückt.

Vers 4:

بل حقهـا لطفٌ ووافى لها سعدٌ فأضحت وهي ذات اكتمال

Sondern Freundlichkeit umgibt es und ihm ist reichlich Glück zu eigen. Dazu kam es, weil es sich in vollendeten Händen (wörtl.: im Besitz der Vollendung) wiederfand.

Die Beschreibung des Hauses wird in Vers 4 fortgeführt: Neben dem Gesellschaftsleben werden Freundlichkeit und Glück genannt, die ein Haus idealerweise umfasst und ausstrahlt. Das ist hier der Fall, weil sich das Haus in vollendeten Händen wiederfand. Wie erwähnt, steckt im Reimwort *kamāl* die erste Anspielung auf den Namen Kamāladdins.

Vers 5:

يا حامي البيت الكريم الذي توجه بالملك رب الجمال

O Hüter des vornehmen Hauses, den der Herr der Schönheit durch *den Besitz/die Macht* gekrönt hat.

Auf diesen Vers habe ich bereits hingewiesen als Abschnittsmarkierer mit dem direkten Anruf „O“ und der Funktionsbezeichnung „Behüter des Hauses“. Im einleitenden Abschnitt, der sich von Vers 1 an dem Haus-Thema in Verbindung mit dem Thema ‚Behüten‘ widmet und der schon mit dem Lob des Adressaten beginnt, erscheint dieser Markierer erst in der Mitte, in Vers 5. Dies ist eine weitere Technik, die an-Nawāḡī verwendet, um die Rahmenstruktur aufzubrechen und für ‚weiche Übergänge‘ zu sorgen. Auf die Verwandlung des Behüters des Hauses hin zu einem Beschützer der Menschen (in Vers 35 *himā ḥaḍratibī*) habe ich schon verwiesen.

Neben dem Begriff *ḥāmī*, der durch Vers 2 mit dem Haus als „wohlbeschütztem Ort“ in Verbindung steht, fällt in diesem Vers eine weitere Bezeichnung für Haus, nämlich *bayt*, hier in Bezug auf das Gebäude. *Bayt* kommt dann leitmotivisch noch zweimal im Gedicht vor. Zuerst geschieht das zu Beginn des ersten Hauptteils, in Vers 13, in dem, wie oben angeführt, durch dreifache Paronomasie

und *taṭwīriyah* wie mit Paukenschlägen auf den Namen al-Bārīzī hingewiesen wird. Wenn es dort heißt: „Du ragst im Haus *des Adels/der Höhe* (*bayt al-ʿulā*) prominent heraus“, dann ist in diesem Zusammenhang *bayt* metaphorisch zu verstehen, in Bezug auf die gesellschaftliche Stellung des Gelobten, eindeutig verbunden mit dem zentralen Qaṣīden-Thema ‚Erhabenheit‘. Im zweiten Hauptteil, in Vers 44, wird mit *buyūt al-ʿulā* dieselbe metaphorische Wendung zusätzlich mit der Dichtung verknüpft, denn durch den in der zweiten Vershälfte auftauchenden Begriff *an-nazm* (*Ordnung/Dichtung*) wird für *buyūt* neben der Bedeutung ‚Häuser‘ die Bedeutung ‚Verse‘ aktualisiert. Es zeigt sich auch hier, dass sich im Verlauf des Gedichts die anfangs verwendeten Wohnortsbezeichnungen immer stärker von dem konkreten Gebäude entfernen und neue Dimensionen annehmen.

Im zweiten Halbvers von Vers 5 wird nun der Haushüter von Gott, dem Herrn der Schönheit, mit der Herrschaftsgewalt gekrönt. Das klingt zwar sehr herrschaftlich, aber, wie ich noch zeigen werde, scheint genau das gemeint zu sein.⁹⁷

Vers 6:

ومانع الحصن الحصين الذرى بعزيمة من عزمات الرجال

Und (tapfer) Verteidigender der befestigten und beschützten Festung durch männliche Entschlusskraft.

Die direkte Anrede wird in Vers 6 fortgeführt. Der nun fallende Wohnort-Begriff wird durch die Paronomasie von *al-ḥiṣn al-ḥaṣīn* („die befestigte Festung“) betont – eine häufige Zusammensetzung, die geradezu idiomatische Bedeutung haben kann, etwa im Sinne von „Hochburg“. Nachdem im vorangegangenen Vers bereits das Herrschaftliche des Adressaten durch die Idee einer Krönung evoziert wurde, wird jetzt das Haus zu einer Festungsanlage, die mit männlicher Entschlusskraft – ebenfalls durch Paronomasie (*bi-ʿazmatin min ʿazamāti r-riḡāl*) hervorgehoben – vom Adressaten tapfer verteidigt wird. Hier wird der zivile Würdenträger also nahezu zum militärischen Kämpfer. Der Stadtpalast, um den es im genannten Anlass geht, sollte ja vor der lauernden Schar von Emiren und anderen Mitgliedern der Herrschaftselite (*ablu d-dawlati wa-aʿyānu l-mamlakab*) verteidigt werden. Waffen werden dafür aber nicht im Spiel gewesen sein; vielmehr geschieht es durch die sich entschlossen durchsetzende männliche Autorität (*bi-ʿazmatin min ʿazamāti r-riḡāl*) des Adressaten, die dies möglich macht. Dies bleibt auch der einzige Vers, der in eine kämpferische Richtung weist. Das eigentliche Lob Kamālāddins bezieht sich eindeutig auf ihn als zivilen Würdenträger, der in den Wissenschaften und der Schreibkunst brilliert. Im Exkurs über das Schreib-

⁹⁷ Möglicherweise könnten wir unter dem „Herrn der Schönheit“ Zaynaddin verstehen, metaphorisch als der schöne Geliebte, der abreiste, aber dafür den Zurückgelassenen mit der Befugnis über seinen Besitz krönte.

rohr wird sogar ein militärischer Bezug auf den Adressaten ausdrücklich verneint. So heißt es in Vers 21, dem Überleitungsvers vom Lob des Sekretärs hin zum Exkurs über das Schreibrohr:

Führe die Abstammung der *Nachrichten/Hadīte* über seine Erhabenheit auf sein Schreibrohr zurück und nicht auf *die Schäfte/Texte der Lanzen/der Hochgestellten*.

Und in Vers 27 heißt es dann, dass die Schlankheit (als Schönheitsmerkmal) von alters her dem Körper des Schreibrohrs zugeschrieben wird, nicht etwa dem Flug der Pfeile.

Vers 7:

حللت دارًا والسما بلدة فقرّ عينًا يا عزيز المنال

Du nahmst dir ein Haus und *die Höhe/das Dach* eines Hauses (*as-samā*)/den *Himmel (as-samā)* als *Territorium /Mekka (baldab)/Raum zwischen den Augenbrauen (baldab)*, so sei frohen Mutes (wörtl.: so ruhe sich dein Auge aus), o Gebieter über das Erlangen.

In Vers 7 tauchen gleich mehrere Wohnorts-Begriffe auf: Nochmals *dār*, dann *baldab*, aber auch *samā*, ein Wort, das neben dem Himmel auch auf die Decke oder das Dach eines Hauses bezogen werden kann; und natürlich kann auch der Himmel ein Wohnort sein. Hiermit entfernen wir uns immer mehr von dem realen Stadtpalast hin zu metaphorischen Bedeutungen: Der herrschaftliche Adressat nahm sich ein Haus und die Höhe – womit auch die Himmelshöhen gemeint sein können – als sein Territorium, seinen Sitz. Deshalb kann er sich getrost ausruhen und frohen Mutes sein, denn als Gebieter über das Erlangen kann er alles erreichen.⁹⁸ So wird auch in diesem Vers das Haus-Thema über die (Himmels-) Höhe bzw. das hoch gelegene Dach des Hauses mit dem zentralen *Qaṣīden*-Thema der Erhabenheit verknüpft.

Vers 8:

ومست في قاعها فأرتقت شأوا على السبع الطباق العوال

Du tratst stolz ein in seine Halle und sie stieg empor, den Gipfel erklimmend (d.h. ehrgeizig) *über die sieben hohen Stockwerke/höher* sogar als die sieben Himmelsschichten.

Seiner Macht bewusst, betritt der Adressat nun stolz das Innere des Hauses, wobei anstelle der Wohnorts-Begriffe zwei Teile des Hauses genannt werden: die Halle (*qāʿab*), die den Festsaal und den Versammlungsraum bezeichnet, und die Stockwerke (*tibāq*). Damit wird es nun ganz klar, dass mit *dār* in diesem Gedicht ein prächtiges, großes Haus, eben ein Stadtpalast, gemeint ist, der diese Architekturmerkmale aufweist. Es wird die Idee formuliert, dass durch die Anwesenheit

⁹⁸ Neben den Wohnorts-Begriffen tritt das in Vers 1 aufscheinende Motiv der Himmelsercheinungen wieder auf: Neben dem Himmel und durch diesen aktualisiert verbirgt sich in *baldab* wieder als *tawǧīh* eine Fachbezeichnung für die 21. Mondstation oder auch den Stern in der Brust des Löwen.



Abb. 5-7, Festhalle (*qāʿab*) im Baṣṭak-Palast in Kairo und Zugänge zu den oberen Stockwerken.



Abb. 8–9, Festsaal im Emir-
Ṭāz-Palast in Kairo und Trep-
penzugänge zu den oberen
Stockwerken.



des Adressaten die Haupthalle hoch über die sieben Stockwerke aufsteigt, den Gipfel erklimmend. In der Tat zeichnet sich die Haupthalle eines mamlukenzeitlichen Stadtpalastes durch ihre enorme Höhe über mehrere Stockwerke (Abb. 5–9) aus.

Gleichzeitig steckt in der Erwähnung der sieben Stockwerke eine Anspielung auf den Koran, wo es heißt, Gott habe sieben Himmel in Stockwerken geschaffen: *ḥalaqa sabʿa samawātin ṭibāqan* (Sure die Macht 67:3) und *a-lam tarā kayfa ḥalaqa llābu sabʿa samawātin ṭibāqan* (Sure Noah 71:15). In einer geradezu unmöglichen Hyperbel (*ḡulūw*) wird zum Ausdruck gebracht, dass dieser repräsentative Raum aufgrund der Macht des Adressaten sogar die sieben Himmelsschichten überrage.

Al-ʿawāl, das Reimwort dieses Verses, das die Stockwerke als hoch markiert, gehört zu einer großen Gruppe von Wörtern, die alle aus der Wurzel ʿalā (von *على* bzw. *علو*, hoch sein) gebildet sind und in ihrer Häufigkeit als Leitmotiv besonders auffallen. Aus dem Motiv lässt sich das zentrale Qaṣīden-Thema der Erhabenheit ableiten. In diesem Vers wird das Thema aus den architektonischen Charakteristika eines mamlukenzeitlichen Stadtpalastes heraus entwickelt, womit das Haus-Thema ein weiteres Mal mit dem Thema der Erhabenheit verknüpft wird.

Vers 9:

تَسَكَّتْ مِنْكَ بِنَذِيلٍ شَذَا نَسِيمُهُ أَرْخَصَ قَدْرَ الْغَوَالِ

Sie (die Halle) erhält einen Moschusduft durch Deinen (Gewand-)Saum, der einen Duft hat, dessen Hauch die teuren Gerüche billig macht.

Der Festsaal erhält nun einen Wohlgeruch durch den Einzug des Eintretenden, der über seinen prächtigen Gewandsaum seinen Duft auf die Halle überträgt. Zur prächtigen herrscherlichen Repräsentation gehörten ebenfalls teure Wohlgerüche, deren Hauch hier auf metaphorische Weise und mit starker Übertreibung (*mubālaḡab*) eine solche Qualität annimmt, dass selbst die teuren Gerüche billig erscheinen.

Vers 10:

وَانْحَطَّ كَيْوَانٌ لِإِيْوَانِهِا فَاَنْشَرَحَ الصَّدْرُ بِهِ وَالْمَجَالِ

Saturn macht sich gering zugunsten ihres Iwans (zum Hof gewandter, offener Bogen), sodass das Herz froh wird (wörtl.: Brust und Raum sich weit öffnen).

Die Einleitung endet am Ende von Vers 10 mit einem allgemeinen Raumbegriff: *maḡāl*. Und zuvor fällt im selben Vers noch ein weiterer Begriff, der einen Teil des Hauses benennt: *iwān*, ein Wort persischen Ursprungs, das einen Raum bezeichnet, der sich in weitem Bogen zum Hof hin öffnet oder wie im Fall der Festhalle, die auf zwei Seiten erhöht ist, zum niedrigeren, aber überdachten Mittelteil hin, in dem sich oft auch ein Wasserbecken befand. Passend dazu spricht

an-Nawāǧī hier nun vom Planeten Saturn mit dessen ähnlich klingender persischer Bezeichnung *kaywān*. Der Saturn ist der Planet in der äußersten, siebten Himmelsphäre und steht daher sowohl in der arabischen als auch in der persischen Dichtung als Metapher für räumliche Höhe und/oder Erhabenheit, einen erhöhten Status. Damit wird auch hier das Qaṣīden-Thema ‚Erhabenheit‘ mit dem Haus-Thema verbunden. Wie in Vers 8 wird mit dem Stilmittel der unmöglichen Übertreibung (*ǧulūw*) ein weiteres Mal die enorme Höhe dieser Halle betont, wovon Brust und Raum weit bzw. das Herz froh und der Spielraum groß werden. In dieser letzten Formulierung steckt ein weiteres Koranzitat aus Sure Die Weitung 94:1, wo es (von den Interpreten auf den Propheten Muḥammad bezogen) heißt: *a-lam našraḥ laka ṣadraka* („Haben wir dir nicht deine Brust geweitet?“), gefolgt von 94:5: *wa-rafaʿna laka dīkraka* („Und haben wir nicht dein Ansehen erhöht?“).

Aus der Bitte, sich um ein wegen einer fluchtartigen, erzwungenen Abreise vom Niedergang bedrohtes Haus zu kümmern, ist damit das Bild eines herrschaftlich auftretenden Hausherrn entstanden, dessen hoher Rang sich in dem hohen Haus entfaltet und dieses damit geradezu in die Himmelsphäre ausweitet, angefüllt von luxuriösen Düften.

Bereits die Gestaltung dieser Einleitung zeigt, dass an-Nawāǧī in höchstem Maße die vielschichtige, rekontextualisierende und daher stark partizipative zeitgenössische Ästhetik anwandte, und das auch bei einem Gedicht, dem ganz klar eine hierarchische Kommunikationssituation zugrunde liegt. Indem er den speziellen Gedichts Anlass benennt, kreiert er eine wohl recht einmalige Einleitung. Ähnlich wie Thomas Bauer beschreibt, wie ein *ǧazal* die Funktion eines *nasīb* erfüllen kann,⁹⁹ könnten wir in diesem Fall sagen, dass an-Nawāǧī ein Haus-Gedicht in *nasīb*-Funktion geschaffen hat. Wir sahen allerdings, wie er dabei die Grenze zwischen Einleitung und Lob aufweicht und schon in der Haus-Einleitung zu loben beginnt, was ihm auch deshalb möglich ist, weil der Adressat auch ohne namentliche Nennung durch den besonderen Anlass eindeutig festzumachen ist. Mit dieser Einleitung zeigt an-Nawāǧī auf eindringliche Weise die Bedeutung der Stadtpaläste, die für die Zivilelite die Funktion von Miniatur-Fürstenhöfen übernahmen und an denen entsprechend auch höfische bzw. großbürgerliche Patronage stattfand.

2.3 Das Lob und die Verknüpfung von Rahmen- und Qaṣīden-Themen

Wie lobt an-Nawāǧī nun den zivilen Würdenträger, der eine vergleichbare Ausbildung wie er genossen hat, einen Rechtsgelehrten und Sekretär, der aber in der

⁹⁹ Thomas Bauer, „The Arabic Ghazal: Formal and thematic aspects of a problematic genre“, in: Neuwirth, Angelika, u.a. (Hgg.): *Ghazal as World Literature II: From a Literary Genre to a Great Tradition*, Würzburg 2006, S. 3–13.

Kairener Gesellschaft deutlich höher steht als er? Was lobt an-Nawāḡi an Kamāladdīn Ibn al-Bārīzī und wie geht er dabei mit der hierarchischen Kommunikationssituation um?

2.3.1 *Behüter*

Kamāladdīn Ibn al-Bārīzī wird einleitend, dem speziellen Anlass des Gedichts entsprechend, als Behüter des Hauses vorgestellt. Die Funktion als Behüter wird besonders am Ende des ersten Hauptteils wieder aufgegriffen und, mittlerweile losgelöst von dem speziellen Anlass, auf die Gruppe des Publikums bezogen, zu der sich an-Nawāḡi zugehörig fühlt. Besonders deutlich wird Kamāladdīn in den Versen 33–35 als Schutzgewährender gelobt. Zunächst wird auf bisherige Erfahrungen verwiesen und dabei das beliebte Bild des wohltuenden Schattens eingesetzt:

Wie viele gibt es, die *im Innersten/in (as-)Suwaydā* ihres Herzens Furcht hegen? Ihnen spendete die Kühle seines Schattens einen Schatten in Sicherheit.

Dann wird das Publikum aufgefordert, bei Kamāladdīn Zuflucht zu suchen, wobei die Verse verknüpft werden durch den Begriff *suwaydā* (das Innerste des Herzens, mit Artikel aber auch der Name einer Stadt in Syrien), der in einem Sprichwort vorkommt, das an-Nawāḡi in Vers 34 zitiert, was zu seiner Zeit recht modisch gewesen zu sein scheint. Es folgt Vers 35, auf den wir oben schon hingewiesen haben, weil in ihm das Leitmotiv *ḥimā* im Zentrum steht, betont durch zwei Paronomasien (*iḥtāṭ/maḥaṭṭu* und *at-tarḥālī/ar-riḥāl*), und der in einem harmonischen Bild die Aufforderung an das Du des Publikums intensiviert:

Setze den Reisestab ab und verbleibe im Schutzgebiet seiner Gegenwart, denn es ist wahrlich ein (guter) Ort als Rastplatz.

Diese Rolle Kamāladdīns wird mit deutlichem Lob hervorgehoben. Aus dem Rahmenthema ‚Behüter‘ wird so ein Qaṣīden-Thema weiterentwickelt, das sich dann allgemein auf den Gelobten als Schutzherr bezieht, nicht etwa nur des Zaynaddīn, sondern für eine Gruppe von Menschen, zu denen auch das Publikum dieses Gedichts gehört.

2.3.2 *Schreibkunst*

Kamāladdīn Ibn al-Bārīzī wird von an-Nawāḡi deutlich für seine Schreibkunst gelobt. Dieses Thema setzt im ersten Hauptteil ein. Zunächst wird im einleitenden Vers 11 der Gelobte als „Sekretär des herrscherlichen Vertrauens“ (*kātibu s-sirri š-šarīf*) angeredet. Es folgen dann erst noch andere Themen, bevor seine Fähigkeiten als Literat gelobt werden. In der einschlägigen Lobpassage, die durch Nominalreihung hervorgehoben ist (Verse 17–20), werden in den Versen 17 und 18 zuerst unterschiedliche Fähigkeiten gelobt, dann aber wird in den Versen 19 und

20 ausschließlich seine Schreibkunst thematisiert und so gegenüber den anderen Aspekten deutlich betont. Er ist

Ein Gesprächiger, sehr Beredter beim Beschreiben, die Dichtung ruhig setzend, reich an Ausdruck, treffend in der Wortwahl.

Ein Fähiger (wörtl. *lang/Metrum tawīl* an Spannweite) in der Metrik, die Metren der Dichtung *schnell/Metrum sarī* aus dem Stehgreif beherrschend.

Es folgt dann eine Beschreibung seines Schreibrohres als Symbol für seine Kunstfertigkeiten, die 10 Verse lang ist (Verse 21–30) und damit eine besondere Stellung als zentrales Thema in der Mitte des Gedichts einnimmt. Das Lob seiner Schreibkunst liegt bei dem Lob eines Sekretärs auf der Hand, hier wird es jedoch in Form des langen Exkurses auf besondere Art und Weise gestaltet. Das Lob der Schreibkunst kann als Rahmenthema bezeichnet werden, das den ersten Hauptteil über den Sekretär ausfüllt. Es wird allerdings auch im zweiten Hauptteil aufgegriffen, wenn auch ‚nur‘ in Form von Anspielungen, insbesondere durch das Stilmittel des *tawğīb* in den Versen 38–40 und als *tawriyab* in Vers 44. Insofern wird auch bei diesem grundlegenden Lobesthema der klare thematische Rahmen aufgebrochen. Dadurch erweitert sich das Rahmenthema „Schreibkunst“ quasi zu einem *Qašiden*-Thema. Allerdings fällt dabei kein besonders stark hervorgehobenes Leitmotiv auf. Immerhin werden vier Begriffe aus diesem Themenfeld je einmal wiederholt und einer (*nazm*) sogar dreimal.

Gleich in Vers 19, in dem das Lob der Schreibkunst zum ersten Mal auftaucht, ist mit *an-nazm* eindeutig die Dichtung gemeint, ohne weitere Assoziationen hervorzurufen. In Vers 22 wird dieser Begriff in Form der Paronomasie *nazzama nazman* gleich zweimal eingesetzt. Hier wird die Dichtung durch eine *tawriyab* mit dem Werk *an-Nawāğis* verknüpft, da die Wendung *‘uqūd al-la’āl* sich naheliegenderweise auf die ‚Perlenketten‘ bezieht, die das Schreibrohr des Gelobten beim Dichten durch Aufreihung der Buchstaben auf dem Papier entstehen lässt, zugleich aber auch als Werktitel auf ein Buch von *an-Nawāğis* über die Strophendichtung verweist.¹⁰⁰ Im zweiten Hauptteil wird *an-nazm* in Vers 44 nochmals aufgegriffen, wenn dort auch naheliegender in der Bedeutung ‚Ordnung‘, im Zusammenhang mit Häusern und einem festen Pfeiler. Dennoch bleibt die Dichtung weiterhin assoziiert, denn neben *an-nazm* kommt in diesem Vers auch *buyūt* vor, die zusammen als *tawğīb* auf die Fachterminologie der Dichtung verweisen, sodass wieder eine Verknüpfung von dem Dichter *an-Nawāğis* zu seinem gelobten Patron entsteht:

Mögest Du für immer ein fester Pfeiler für die *Herren der Häuser/Meister der Verse* der Erhabenheit und der *Ordnung/Dichtung* bleiben!

¹⁰⁰ *‘Uqūd al-la’āl fi l-murwaššahāt wa-l-azğāl*. Es gibt aber auch ein ḥadīṭwissenschaftliches Werk, dessen Titel so beginnt: *‘Uqūd al-la’āl fi asānid ar-riğāl* von ‘Aydārūs Ibn ‘Umar Ibn ‘Aydārūs al-‘Alawī al-Ḥabašī (1237–1314).

Auch der Begriff *lafz*, der in Vers 19, zu Beginn des Lobes über die Schreibkunst, eindeutig den Ausdrucksreichtum des Gelobten meint, wird im zweiten Hauptteil wieder aufgegriffen, wo er in Vers 40 wohl auf den Wortlaut des Namens des Gelobten verweist, unterlegt durch die Stilfigur *tawğib* mit Verweis auf eine der grundlegenden Wissenschaften für die Sprachkunst, die Morphologie, und darüber hinaus verknüpft mit dem Qaşiden-Thema der Erhabenheit, denn die gesunden Buchstaben überragen die schwachen in seinem Wortlaut (dem Wortlaut seines Namens). In Vers 20 bezeichnet *abbur* eindeutig die Metren der Dichtung, während sich *bahr* im zweiten Hauptteil in Vers 38 in erster Linie auf das Meer bezieht als Symbol für die reichlich fließende Freigebigkeit des Gelobten. Hierdurch wird jedoch die Schreibkunst mit dem anderen Qaşiden-Thema der Freigebigkeit in Verbindung gebracht.

Abgesehen von diesen Weiterführungen des Schreibkunst-Themas in rekontextualisierter Form im zweiten Hauptteil, womit sich Verknüpfungen zu anderen Qaşiden-Themen ergeben, werden im Exkurs über das Schreibrohr bereits Bezüge zu dem folgenden Rahmenthema ‚Lob des Richters als Rechtshüter und Frommer‘ hergestellt. Schon in Vers 21 wird durch das Stilmittel *tawğib* mit *ahādīt* und *mutūn* sowie dazu noch *salsala* auf die Ḥadīṭwissenschaft verwiesen, möglicherweise auch in dem in Vers 22 versteckten Buchtitel. In Vers 23 wird der Zuhörer bzw. Leser aufgefordert, das, was das Schreibrohr des Kamāladdin mit Tinte auf Papier formt, genau zu betrachten, weil man mithilfe dieser Schriften in die Lage versetzt wird, zwischen Rechtleitung und Irrtum zu unterscheiden. Hier wird die Schreibkunst also lobend mit der frommen Rechtleitung in Verbindung gebracht. Unterstrichen wird das auch in Vers 25, wo das Schreibrohr wie ein Betender dargestellt wird:

Welch ein Trefflicher, sich Niederknieder und Niederbeugender ist es doch!

Auch in Vers 26 wird die Tätigkeit des Schreibrohrs und damit die Arbeit des Sekretärs als ein langanhaltendes Gebet beschrieben. In Vers 28 wird dann wieder, vergleichbar mit Vers 23, der Gegensatz zwischen Lüge und Wahrheit beschworen, wobei sich das Schreibrohr in der Hand seines Anspitzers bzw. Schöpfers zur Wahrheit neigt. Der Begriff *bārī* in seiner Doppeldeutigkeit als ‚Anspitzer/Schöpfer‘ tritt bereits in Vers 26 auf, wo er sich sowohl auf Kamāladdin, den Anspitzer seines Schreibrohrs, als auch auf den Schöpfergott beziehen kann, in dessen Dienst das Schreiben ein Gebet ist. In Vers 26 umfasst das Schreibrohr außerdem – sehr allgemein und weit gefasst – „alle Wissenschaften der Menschheit“.

Durch dieses Lob auf die Schreibkunst wird diese als die grundlegende Fähigkeit Kamāladdins mittig im Gedicht hervorgehoben. Dabei wird seine Schreibkunst immer wieder auch mit den Idealen der Frömmigkeit und der Rechtleitung verbunden.

2.3.3 *Rechtshüter*

Im einleitenden Vers zum zweiten Hauptteil, in Vers 36, wird Kamāladdīn Ibn al-Bārīzī, der vor seiner Zeit als oberster Staatssekretär in Kairo auch als Oberrichter in Damaskus tätig war, allgemein mit „O Richter des Islam“ angeredet. Der Ausdruck *qāḍī al-islām* ist keine spezifische Amtsbezeichnung, sondern als Ehrentitel zu verstehen. Es folgt eine weitere Anrede, mit *yā* eingeleitet, als „O Wissender“. Damit wird, ebenfalls sehr allgemein, die Bildung Kamāladdīns gelobt. Erst in Vers 41 wird er spezieller als Vorbild in der Rechtswissenschaft gepriesen, der alle (Auslegungs-)Möglichkeiten berücksichtigt. In Vers 37 folgt eine weitere Anrede, eingeleitet mit *yā*, und zwar „O Vormund der Waisenkinder“. Zu den Aufgaben eines Richters in mamlukischer Zeit gehörte es unter anderem, Stiftungsgelder für Waisenkinder zu verwalten. Mit der Nennung dieser speziellen Aufgabe verbindet an-Nawāḡī das Lob des Richters mit dem in der Einleitung eingeführten Thema der Behütung und des Schutzgewährens. In Vers 45 wird Kamāladdīns Milde gelobt, der die Fehltritte der Menschen als ungeschehen betrachtet, wie man sich dies gewöhnlich von Gott erwünscht (*aqāla llāhu ‘aṭrataka* = möge Gott deine Verfehlung als ungeschehen betrachten).

Insgesamt wird das Lob Kamāladdīns als Richter jedoch nicht übermäßig betont. Kein einziges Leitmotiv lässt sich als Markierung dieses Themas ausmachen und die Hälfte der Verse des zweiten Hauptteils handeln von anderen Eigenschaften des Gelobten. Eindeutig bleibt die Schreibkunst die grundlegende Fähigkeit Kamāladdīns.

2.3.4 *Freigebigkeit*

Die behandelten drei Rahmenthemen beinhalten das Lob des Sekretärs, des Richters und des Behüters, und zwar, wie wir gesehen haben, mit sehr unterschiedlicher Gewichtung. Es ist naheliegend, die Fähigkeiten eines Sekretärs oder Richters zu loben, wenn sich das Lob an einen zivilen Würdenträger richtet, der diese Ämter innehat, und nicht an einen Herrscher. Zu den typischen Themen des Herrscherlobs gehört neben der Tapferkeit im militärischen Kampf insbesondere die Freigebigkeit. Und diese wird nun als zu lobende Eigenschaft von Ibn al-Bārīzī auch in diesem Gedicht vielfach angesprochen. Die Freigebigkeit als eigenes Thema wird im ersten Hauptteil prominent anhand des Leitmotivs *ḡūd* eingeführt und zieht sich dann durch den zweiten Hauptteil bis zum Schluss. Damit kann dieses Thema als eigenes Qaṣīden-Thema bezeichnet werden.

Bereits im einleitenden Vers des ersten Hauptteils, in Vers 11, wird das Leitmotiv *ḡūd* eingeführt:

O Sekretär des herrscherlichen Vertrauens, der die Menschen durch Gewährung von Geschenken mit Freigebigkeit umfasst.

Kamāladdīn Ibn al-Bārīzī ist derjenige, der in seiner Funktion als oberster Staatssekretär die gesamte Menschheit (behütend) umfasst, und zwar durch seine Freigebigkeit, die sich – dies wird direkt ausgesprochen – in der Gewährung von Geschenken zeigt: Er umfasst alle mit Freigebigkeit. In Vers 15 ist es dann der Regen (*ḡayṭ*), als etablierte Metapher für die Freigebigkeit, der die Heimat (bzw. das Stadtviertel oder die Sandhügel) umfasst, wenn er zusammengetrieben wird. Im sich anschließenden Vers 16 werden Regen und Freigebigkeit sowie der Gelobte deutlich miteinander verbunden und damit auch gleichgesetzt, was das Lob der Freigebigkeit Kamāladdīns stark betont, unterstrichen noch durch die zweimalige Verwendung des Leitmotivs *ḡūd*:

Bei Gott, wie großzügig bist Du mit *der Freigebigkeit/dem starken Regen* (großzügiger noch) als ein Regenguss aus *starkem Regen/Freigebigkeit*, großzügig an Taten!

Es entsteht somit eine Hyperbel: Kamāladdīn ist noch großzügiger als das Symbol für die Freigebigkeit schlechthin, der Regen, und das nicht etwa mit dem üblichen Wort *ḡayṭ* als Regen, sondern es heißt, Kamāladdīn ist großzügiger als ein besonders starker, reichlicher Regenguss (*ṣuʿbūbu ḡūdin*). Damit ist das Lob der Freigebigkeit im ersten Hauptteil bereits deutlich angesprochen, noch bevor das Lob der Schreibkunst des Sekretärs überhaupt einsetzt. In der nun folgenden zentralen Lobpassage mit ihrer Nominalreihung, die verschiedene positive Eigenschaften des Gelobten auflistet, wird in Vers 17 mit *ḡāʿidum* („ein Freigebiger“) das Leitmotiv und in Vers 18 der zusätzliche Begriff *ṣaḥīyyun* („reichlich spendend“) benutzt. Das Leitmotiv wird dann noch einmal am Schluss in Vers 50 in leicht abgewandelter Form in der *tawriyah* von *ḡiyād* „Rennpferde/Vorzügliche“ aufgegriffen.

In Vers 11 spricht an-Nawāḡī deutlich von Geschenken (*nawāl*), was sich später fortsetzt. Am Ende des Exkurses über das Schreibrohr im ersten Hauptteil leitet er vom Thema der Schreibkunst zu dem der Freigebigkeit über. Nachdem in Vers 30 die Beschreibung des Schreibrohrs als Übermittler der Schrift *des Kamāl/der Vollkommenheit* wieder zum Lob Kamāladdīns zurückgeleitet hat, wird dieser in Vers 31 als ein Verständiger beschrieben, „der es beim Lobpreis als seine Pflicht ansieht, eine Belohnung (*ḡāʿizab*) für die erlaubte, legitime Magie zu geben“. Somit verknüpft an-Nawāḡī das Thema der Freigebigkeit mit der Schreibkunst, spezifischer mit der Dichtung, und noch genauer mit dem Lobpreis. Da er dies innerhalb eines Lobgedichts tut, formuliert dieser Vers die Erwartung des Dichters, für sein Werk eine Belohnung zu erhalten. Im nachfolgenden Vers 32 wird dieser Gedanke durch den Einsatz der ersten Person Plural noch direkter mit an-Nawāḡī selbst verknüpft, wobei die bisherige positive Erfahrung mit dem Mäzen angesprochen wird:

Im Hinblick auf ein Geschenk (*ʿatāʿ*) verwies er uns nicht an eine andere Person und hielt uns nicht mit leeren Versprechungen hin.

Mit Blick auf den zweiten Hauptteil hatten wir schon beschrieben, wie die Position des Richters in Vers 37 als „Vormund der Waisenkinder“ mit der Rolle des Behüters verbunden wird, von dem dann gesagt wird, „alle Menschen der Welt sind auf ihn angewiesen“, wie zu ernährende Familienmitglieder: Wieder ist Kamāladdīn also, wie in Vers 11, für die gesamte Menschheit zuständig. Der nachfolgende Vers 38 greift die Assoziationen von Feuchtigkeit und Freigebigkeit aus Vers 16 (dort *andāka*, hier *nadā*) wieder auf: „Deine rechte Hand ist wie das Meer *freigebig/feucht*“. Die Verbindung zwischen Freigebigkeit und der Rolle des Behüters ergibt sich auch aus Vers 42, denn Kamāladdīn wird dort dafür gelobt, dass er die Menschen „vor Forderungen beschützt“. Im anschließenden Vers 43 wird die Bedeutung des gegenseitigen Schenkens thematisiert, denn, indem eine Person – hier aus der Gruppe, zu der sich der Dichter zugehörig fühlt – ein Geschenk annimmt, zeigt sie auch ihren Respekt und ihre Verehrung gegenüber der schenkenden Person, die dadurch an Ansehen gewinnt. An-Nawāǧī drückt diesen Gedanken sehr geschickt in einer *tawriyab* aus, auf die wir schon hingewiesen haben im Zusammenhang mit den Anspielungen auf den Namen des Gelobten.

In unserer Zeit haben wir es noch nie erlebt, weder gesehen noch gehört, dass jemand *Kamāl/Geld von Dir* verschmäht hätte.

Das Qaṣīden-Thema ‚Freigebigkeit‘ zieht sich weiter, denn der Schlussteil, in dem sich an-Nawāǧī nun deutlich in erster Person Singular einbringt, beginnt in Vers 46 mit einem Dank für bisherige Gunsterweisungen seitens des Mäzens Kamāladdīn an den Dichter. Dafür greift an-Nawāǧī leitmotivisch Formen der Wurzel *ḥalā* (süß, angenehm sein, schmücken) auf, mit der er bereits in Vers 38 gearbeitet hatte, betont durch eine Wiederholung am Beginn und am Ende des Verses (*ḥallayta – ḥāl*) und zusätzlich mit einer *tawriyab* in *ḥāl*.

Du hast meinen Hals geschmückt, der schmucklos war – Gott sei Dank *auf jeden Fall/für* all das Schmückende.

Gleichzeitig wird in diesem Vers durch die Begriffe *ʿāṭilan* und *ḥāl* auf einen Buchtitel verwiesen, *al-ʿĀṭil al-ḥālī*, ein Werk über Strophendichtung von Ṣafiy-addīn al-Ḥillī (677/1278– ca. 749/1348), wodurch die Freigebigkeit hier, wie in Vers 31, mit der Dichtkunst verknüpft wird, für die sich an-Nawāǧī Belohnung verspricht. Im nachfolgenden Vers 48 nennt er ein konkretes Geschenk, das er für frühere literarische Leistungen erhalten hat: „Seitdem du mich mit einem Ehrengewand (*ḥullab*) bekleidet hast“.

Insgesamt wird Kamāladdīn in diesem Gedicht durch die Gestaltung eines Qaṣīden-Themas, das sich vom ersten Hauptteil bis zum Schluss zieht, stärker für seine Freigebigkeit gelobt als für seine Fähigkeiten in der Schreibkunst und der Rechtswissenschaft. Weniger in seiner Funktion als Richter, sondern vor allem durch seine Großzügigkeit bietet Kamāladdīn Schutz und gewährt Geschenke, und zwar für alle Menschen und damit auch für die Gruppe, der sich der Dichter zugehörig fühlt, und schließlich speziell für den Dichter persönlich.

Weil das Thema der Freigebigkeit ein fester Bestandteil des Herrscherlobs ist, wird Kamāladdīn schon hierdurch in die Nähe eines Herrschers gebracht. Noch deutlicher jedoch geschieht dies durch das zentrale Qaṣīden-Thema ‚Erhabenheit‘.

2.3.5 *Erhabenheit*

Das Thema der Erhabenheit ist das zentrale Thema des Gedichts. Es ist als Qaṣīden-Thema gestaltet, das sich durch das gesamte Gedicht zieht, von der Einleitung bis zum Schluss. Das herausragende Leitmotiv dabei ist der Einsatz der Wurzel *‘alā* (hoch, erhaben sein), die neben noch weiteren Begriffen für ‚Höhe‘ und ‚Erhabenheit‘ zwölfmal auftaucht.

Wie bereits aufgezeigt, wird dieses Thema von an-Nawāḡī schon in der Einleitung eingeführt und dort eng mit dem Haus-Thema verknüpft. In Vers 1 geschieht dies gleich im ersten Wort, dem mehrdeutigen Begriff *manāzil* (Wohnorte, Rangstufen), dann durch die Begriffe *‘izz* und *‘azīz* in den Versen 2 und 7 sowie schließlich, aus der Architektur des FestsaaIs heraus entwickelt, in Vers 8, in dem die leitmotivische Wurzel zum ersten Mal in der Form *al-‘awāl* auftritt, in Bezug auf die Höhe der Stockwerke, durch ein Koranzitat unterfüttert mit einer Anspielung auf die Himmelshöhen.

Im ersten Hauptteil wird dieses Leitmotiv dann gleich zu Beginn in drei aufeinanderfolgenden Versen stark in den Vordergrund gebracht. In Vers 12 wird der oberste Staatssekretär Kamāladdīn als „Erbauer der Erhabenheit“ (*šā‘id al-‘ulyā‘*) angeredet, wieder verknüpft mit einer unmöglichen Übertreibung: „an den die Höhen der Berge nicht herankommen“. Der Gelobte wird hier also in seiner Erhabenheit sogar über die Natur gestellt, und er wird als einer gezeichnet, der sich diese Erhabenheit aus eigener Kraft errichtet hat. Durch den Begriff *šā‘id* (Erbauer) wird dies auch mit der Konstruktion etwa eines hohen Stadtpalastes in Verbindung gebracht. Auf den nachfolgenden Vers 13 haben wir schon mehrmals hingewiesen, da er durch eine dreifache Paronomasie, die auf den Namen al-Bārīzī verweist, besonders markiert ist. An-Nawāḡī formuliert hier eindrücklich, dass der Gelobte auch „im Haus *des Adels/der Höhe* (*al-‘ulā*) prominent herausragt“, dass er also auch innerhalb der herrschenden Elite zur Spitze gehört. Folglich kann, wie im nachfolgenden Vers 14 ausgedrückt, der angesprochene Kamāladdīn „aufgrund deiner herausragenden Position“ (*bi-‘ulyāki*) das Haus, um das es hier geht, perfekt schützen.

Kamāladdīn wird als eine Person dargestellt, die sich ihrer Erhabenheit sehr bewusst ist, wie sich bereits in der Einleitung zeigt, wo er stolz in die Halle schreitet, und so wird er in der zentralen Lobpassage, in der Nominalreihung in Vers 17, auch als „ein Stolzer“ (*abiyyun*) bezeichnet.

Der zum Publikum gehörige Zuhörer bzw. Leser, der ab Vers 21 angeredet wird, wird in Vers 21 aufgefordert, „die Nachrichten über seine Erhabenheit

(*ma‘ālibi*)“ auf Kamāladdins Schreibrohr zurückzuführen und nicht etwa – wir haben bereits darauf hingewiesen – auf die Schäfte von Lanzen, wie es für einen militärischen Herrscher üblich wäre. Damit wird das Lob der Erhabenheit mit dem Thema der Schreibkunst verknüpft, und es wird deutlich gemacht, dass Kamāladdin seine erhabene Stellung seinen Fähigkeiten als guter Sekretär verdankt. Die in der Mitte des Gedichts ausführlich dargestellte Schreibkunst wird als die Grundlage für das zentrale Lob der Erhabenheit präsentiert.

Am Ende des ersten Hauptteils, in Vers 34, wird dann wieder der Zuhörer bzw. Leser direkt aufgefordert, „Zuflucht bei seiner Erhabenheit (*bi-‘ulyābū*)“ zu suchen. Damit wird das Thema ‚Erhabenheit‘ mit der Rolle des Behüters verknüpft. Aufgrund seiner hohen Position ist Kamāladdin in der Lage, einen so guten Schutz zu gewähren, und zwar nicht nur für den Armeeaufseher Zaynaddin, sondern auch für die Gruppe der Zuhörer bzw. Leser.

Auch im zweiten Hauptteil ist das Thema ‚Erhabenheit‘ präsent. Zunächst heißt es in Vers 36 vom Richter, Gott habe ihn „durch die Schönheit seiner Eigenschaften geehrt (*šarrafabū*)“. Hier wird Kamāladdin also moralisch herausgehoben. Im nachfolgenden Vers 37, der ihn in der Rolle des Behüters der Waisenkinder und überhaupt aller Menschen darstellt, wird er zudem mit *yā wāḥīdan* („O Du Einzigartiger“) angeredet. Mit diesem Ausdruck wird er an die Spitze der Hierarchie gestellt. Im zweiten Hauptteil wird dann auch das Leitmotiv weiter fortgeführt, und zwar in Vers 39, in dem sich an-Nawāḡi zum ersten Mal in erster Person Singular selbst einbringt:

Ich habe für euch einer Aufrichtung(/in den Nominativ setzen) eines Gebäudes(/unflektierbare Endung) Ausdruck verliehen(/Flexionsendungen berücksichtigt), das entsprechend(/Syntax) seiner Höhe (*‘ulyābū*) ein Höchstmaß an Beschäftigung(/Rektion) erfordert.

Wenn Kamāladdin in Vers 12 als der Erbauer seiner Erhabenheit gepriesen wird, so beansprucht an-Nawāḡi hier in Vers 39 Teilhabe an dieser Konstruktion. Er ist es, der diesem Bau für das Publikum Ausdruck verleiht, und gemeint ist dabei natürlich: in diesem Gedicht. Durch an-Nawāḡis literarisches Können und seine intensive Auseinandersetzung mit der Höhe des von Kamāladdin errichteten Gebäudes ist er in der Lage, die Erhabenheit Ibn al-Bārīzīs zu veranschaulichen. Unterlegt ist dieser Vers mit einem *tawḡīḥ*, der auf die Syntax als die grundlegende Wissenschaft des literarischen Schaffens verweist, und das sowohl von an-Nawāḡi als Dichter als auch von Kamāladdin als Sekretär. Im nachfolgenden Vers 40 wird in einem weiteren *tawḡīḥ* auf die Basiswissenschaft der Morphologie hingewiesen und auch das Leitmotiv eingesetzt:

In deinem Wortlaut (gemeint ist: Namen) erheben sich (*ista‘lat*) die gesunden Buchstaben über den schwachen, wodurch sie erhaben sind (*fa-ḡallat*).

Hier wird noch einmal, allerdings auf sehr verschlüsselte Weise, auf den Namen al-Bārīzī, der Emporragende, angespielt.

Am Ende des zweiten Hauptteils, in Vers 44, wird der Wunsch formuliert, der Gelobte möge ein unvergänglicher, fester Pfeiler bleiben, und zwar für „die Herren der Häuser der Erhabenheit (*al-ʿulā*) und der Ordnung“, also in der herrschenden Elite. Durch einen *tawǧīb*, der aber auch Sinn ergibt, also auch als zwei *tawriyāhs* zu verstehen ist, heißt es, der Gelobte möge dies auch für die Dichter bleiben, für „die Meister der Verse der Erhabenheit und der Dichtung“. Wieder wird hier also eine Verbindung geschaffen zwischen den Stadtpalästen und den Gedichten, die davon handeln.

Im Schlussteil, nachdem an-Nawāǧī sich selbst eingebracht und sich für die bisherige Freigebigkeit ihm gegenüber bedankt hat, formuliert er in Vers 47:

Seitdem Du mich mit einem Ehrengewand bekleidet hast, schritt ich stolz einher (die Kleider pomphaft am Boden nachschleppend) in der Kleidung des Verwöhnten.

So wie an-Nawāǧī in Vers 39 Teilhabe an der Konstruktion des Gebäudes der Erhabenheit aufgrund seiner Dichtungsleistung beansprucht, so zeigt er sich hier – zumindest ein wenig – auch als Teilhaber an Kamāladdins Erhabenheit, denn ein Stück weit können wir seine Selbstbeschreibung hier vergleichen mit dem stolzen Eintritt Kamāladdins in die Festhalle des Hauses, wie er in der Einleitung (Verse 8–9) geschildert wird.

Im Schlussteil greift an-Nawāǧī dann, in Vers 48, erneut das Leitmotiv in der Form *taʿāl* auf: Weil Kamāladdin ihn erhöht hat und Verantwortung zeigt für die Menschen wie ein guter Hirte, wird ihm niemals der Status des Erhabenseins fehlen, denn wer Geschenke gibt, erhöht damit stets seine Stellung. Im nachfolgenden Vers 49 fordert an-Nawāǧī den Gelobten schließlich auf, sich in die Himmelshöhen emporzuschwingen, wobei Begriffe aus dem Bereich der Innenausstattung von Festsälen wie ‚Teppich‘ (*bisāt*) und ‚Sitz‘ (*maqʿad*) fallen, womit ein Bezug zur Einleitung hergestellt wird, Dieser Bezug entsteht auch durch das erneute Aufgreifen des Begriffs *šaʿw* (Gipfel), der in Vers 8 auftrat, und die Verwendung eines Koranzitates. Während der Gelobte in Vers 8 noch stolz in die Halle eintrat, die dann emporsteigt, den Gipfel erklimmend, höher als die sieben Himmelsschichten, so soll er jetzt seinen Platz in diesen Höhen einnehmen, auf einem „Sitz der Wahrheit“ (wie dereinst die Gottesfürchtigen im Paradies), dessen Gipfel nun nicht mehr erreichbar ist. Und als ob dieses Bild noch gesteigert werden könnte, wird der Gelobte dann in Vers 50 aufgefordert, *die Rennpferde zu besteigen/die Vorzüglichen zu erhöhen (aʿlu)* und bis zum Mond zu klettern.

Wie wir zeigen konnten, ist das Thema der Erhabenheit das zentrale Qaṣiden-Thema. Das gesamte Glückwunschgedicht dreht sich darum und es ist genau diese Eigenschaft von Kamāladdin, die ganz besonders gelobt wird. Durch diese Erhabenheit setzt sich der Gelobte von der großen Gruppe der städtischen Gebildeten ab, von jener Gruppe also, der sich der Dichter selbst zugehörig fühlt und die verantwortlich ist für die mamlukenzeitlichen, stärker als zuvor partizipativ ausgerichteten ästhetischen Formen. Die so stark betonte Erhabenheit des Gelobten wird von an-Nawāǧī durchgängig in allen Teilen des Gedichts eng ver-

knüpft mit dem Haus-Thema. Wegen der Dominanz des Leitmotivs um die Wurzel *ʿalā* überschattet die Erhabenheit das Haus-Thema dann aber und es wird klar, dass es bei dieser Erhabenheit um die hohe gesellschaftliche Position des Gelobten geht. Indem die Erhabenheit Kamāladdins so stark hervorgehoben wird, kommt es immer wieder zu Bildern, die ihn beinahe zu einem Herrscher emporheben. Zum Abschluss soll dies anhand der entsprechenden Stellen noch mal verdeutlicht werden:

In der Einleitung, in Vers 5, wird der Behüter des vornehmen Hauses gekrönt, und zwar mit der Herrschaft (*bi-l-mulk*). Schon damit wird Kamāladdin als Herrscher dargestellt. Der Sitz der Rechtschaffenheit (*maqʿadu šidqin*), auf den sich der Gelobte am Ende des Gedichts in Vers 49 setzen soll, könnte als eine Art Thronstuhl verstanden werden. Im Sinne des Koranverses, aus dem dies ein Zitat ist, handelt es sich aber um einen Ehrenplatz, den die Rechtschaffenen einnehmen „bei einem König, der alles bestimmt“ (*inda malikin muqtadirin*). Wenn wir dies in Betracht ziehen, verweist an-Nawāḡi hiermit darauf, dass es doch auch über Kamāladdin noch einen höheren Herrscher gibt. Dennoch wird er im Laufe des Gedichts immer wieder herrschaftlich angedredet, etwa in Vers 7 als Gebieter (*ʿaziz*), in Vers 12 als Herr (*sayyid*) und in Vers 18 als Fürst (*ḡahḡāh*). Wir hatten mit Blick auf die Einleitung auch schon auf seinen in den Versen 8–10 ausgemalten herrscherlichen Eintritt in die Festhalle des Hauses mit entsprechender Kleidung und Parfümierung hingewiesen. Zudem fällt auf, dass an-Nawāḡi immer wieder formuliert, Kamāladdin sei freigebig und beschützend gegenüber der gesamten Menschheit, wobei der Begriff *al-warā* leitmotivisch fünfmal eingesetzt wird. In Vers 11 umspannt der Gelobte die Menschheit mit Freigebigkeit; in Vers 26 ist es das Schreibrohr, das die Wissenschaften der Menschheit umfasst. Gegen Ende des Gedichts wird diese Formulierung dann in höherer Frequenz eingesetzt. In Vers 42 hat der Gelobte durch seine Wohltätigkeit die Herzen der Menschheit erworben, und in Vers 45 betrachtet er (wie es normalerweise von Gott gesagt wird) die Fehlritte der Menschen als ungeschehen. Schließlich, im Schlussteil, ist es Kamāladdin, der – einem beliebten Bild in der Darstellung von Herrschern folgend – die Menschheit behütet wie ein Hirte. Wir hatten schon gesagt, dass Kamāladdin in Vers 13 als jemand dargestellt wird, der aus der herrschenden Elite herausragt. Möglicherweise können wir Vers 50 ähnlich verstehen: Kamāladdin erklimmt die Mondsichel über die Rücken der Vorzüglichen (im Sinne der Herrschaftselite), die als Sternschnuppen beschrieben werden. Auch hier könnte auf ein beliebtes Bild verwiesen sein, das den Herrscher als Mond umgeben von Sternen zeichnet.

Schluss

Zu einem speziellen Anlass hat der Dichter an-Nawāǧī ein Glückwunschgedicht auf den obersten Staatssekretär Kamāladdīn Ibn al-Bārīzī geschaffen, das in höchstem Maße einer mamlukenzeitlichen Ästhetik folgt: Die Rahmenstruktur ist zwar klar, sie wird aber auf vielerlei Weise gebrochen und damit aufgeweicht; die Einleitung wird ohne Liebesthematik auf den Anlass der Haushütung bezogen, weil sich der Stadtpalast so als Statussymbol in seiner Höhe und Mächtigkeit thematisieren lässt. Das gelingt an-Nawāǧī in herausragender Weise, weil er aus diesem Thema sein zentrales Qaṣīden-Thema der Erhabenheit entwickelt, das sich als vertikaler Strang durch das gesamte Gedicht zieht. Anhand dieser hochgepriesenen Eigenschaft Kamāladdīns kann an-Nawāǧī ihn weit über sich selbst und über die Zielgruppe des Gedichts heben. Kamāladdīn ist zwar ein guter Sekretär und wird hierfür auch deutlich gelobt, besonders anhand eines Exkurses über sein Schreibrohr, aber er wird als auf eine Weise freigebig und schutzgewährend gezeichnet, die über das gewöhnliche Maß in der städtischen Gesellschaft hinausgeht. So wird er von an-Nawāǧī immer wieder als verantwortlich für die gesamte Menschheit dargestellt und an einigen Stellen selbst zum Herrscher stilisiert.

	RAHMENTHEMEN			QAṢĪDEN-THEMEN			
	Behüter	Schreibkunst	Rechtshüter	Haus	Erhabenheit	Herrscher	Freigebigkeit
EINLEITUNG: HAUS – BEHÜTER							
1	awda ^ʿ a			manāzil	manāzil al-ǧalāl	ḏū l-ǧalāl al-malik	
2	ḥimā			dār ḥimā	al- ^ʿ izz		
3				rab ^ʿ		al-mulk	
4	ḏātu ktimāl						
5	ḥāmī			al-bayt	al-karīm	tawwaǧahū bi-l-mulk rabb	
6	al-ḥaṣīn			al-ḥuṣn			
7				dār as-samā baldah	^ʿ aziz	^ʿ aziz	

	RAHMEN THEMEN			QAŞIDEN-THEMEN			
	Behüter	Schreibkunst	Rechtshüter	Haus	Erhabenheit	Herrscher	Freigebigkeit
8				qā'ah tibāq	wamasta fa-rtaqat ša'wan al-awāl		
9							
10				iwān mağāl	fa-nšaraħa		
1. HAUPTTEIL: SEKRETÄR							
11	amma	kātibu s-sirr					ğūdan an-nawāl
12				šā'id	al-ulyā' šāmiḥātu l- ğibāl	sayyid	
13				bayt	barazta barzatan al-ulā bāriziy al-ma'al		
14				manzil	bi-ulyāki		
15	amma			ar-rubā			al-ğayt
16							bi-l-ğūd šu'būbi ğūdin aryahiy
17	munğid		šahm		abiy		ğā'id
18			zāki l-ḥiṣāl			ğahğah	saḥiy
19		mufawwahun minṭıqu waşfin raşinu n- naẓm ğazlu l-lafẓ faşlu l-maqāl					
20		arūd abḥuru š-ši'r irtiḥāl					

	RAHMENTHEMEN			QAŞIDEN-THEMEN			
	Behüter	Schreibkunst	Rechtshüter	Haus	Erhabenheit	Herrscher	Freigebigkeit
21		yarā'ihī	aḥādīṭ mutūn		ma'ālihi		
22		ad-durr nazzama naẓman al-aḥruf ʿuqūdi l-la'āl	ʿuqūdi l- la'āl				
23		an- niqs fi ʿirsīhi	al-hudā aḍ-ḍalāl				
24		suṭūran					
25		niqs in	rākiʿan sāğidan				
26		muḥabbir	ʿulūm ibtihāl			al-Bāri	
27							
28			li-l-bāṭil li-l-ḥaqq			bārihi	
29		miṭāl					
30		ḥawāšihī bi-ḥaṭṭ					
31		nadb al-madḥ	al-mubāḥ al-ḥalāl				ğā'izah
32							bi-ʿaṭā'in
33	bi-l- amni aẓ-ẓalāl						
34	fa-luḍ				bi-ʿulyāhū		
35	wa-ḥṭāṭ ḥimā maḥaṭṭu r-riḥāl			ḥimā			
2. HAUPTTEIL: RICHTER							
36			qāḍiyu l- islām ʿālīman ḥusni l-ḥilāl		šarrafahū	Allāh	

	RAHMENTHEMEN			QAŞIDEN-THEMEN			
	Behüter	Schreibkunst	Rechtshüter	Haus	Erhabenheit	Herrscher	Freigebigkeit
37	kāfila l- aytām ‘alayhī ‘iyāl		kāfila l- aytām		wāhidan		
38		al-baḥr					nadā wa-l-ḥulā
39		a‘rabtu naḥw ištigāl		bināʔ	raf‘ ‘ulyāhū		
40		aḥruf, ḥurūf lafzika			ista‘lat ḡallat		
41			al-fiḡh iḡtimāl				
42	wa- ṣunta		bi-l-iḡsān				bi-l-iḡsān suʔāl
43							‘anka māl
44		buyūt an-nazm		buyūt ruknan	al-‘ulā	li-arbāb	
45			tuqīlu ‘atrāt				
SCHLUSS: DANK UND GLÜCKWUNSCH							
46							ḡallayta, ḡāl
47					arfulu tihan		ḡullatan ad-dalāl
48	ra‘ayta				rafa‘ta ta‘āl		
49			ṣidqin	bisāt maq‘ad	al-ufq šaʔwuhū		
50			wa-‘lu				ḡiyād
51				anzilni munzalan		rabb	
52							

Fotonachweis

Alle Fotos stammen von Jens Fischer.

Bibliographie

- ʿAbd al-Hādi, Hasan Muḥammad, *Dirāsāt šīr Šamsaddīn an-Nawāǧī maʿa taḥqīq dīwānīhī*, Kairo 1400/1980 (zitiert als an-Nawāǧī, *ad-Dīwān*).
- Bauer, Thomas, „Mamluk Literature as a Means of Communication“, in: Conermann, Stephan (Hg.), *Ubi sumus? Quo vademus? Mamluk Studies – State of the Art*, Bonn 2013, S. 23–56.
- , „‘Ayna hādhā min al-Mutanabbī!’ Toward an Aesthetics of Mamluk Literature“, in: *Mamluk Studies Review* 17 (2013), S. 5–22.
- , „„Der Fürst ist tot, es lebe der Fürst!‘ Ibn Nubātas Gedicht zur Inthronisation al-Afḍals von Ḥamāh (732/1332)“, in: Marzolph, Ulrich (Hg.), *Orientalistische Studien zu Sprache und Literatur. Festgabe zum 65. Geburtstag von Werner Diem*, Wiesbaden 2001, S. 285–315.
- , „al-Nawāǧī (ca. 1383–13 May 1455)“, in: Lowry, Joseph E. und Stewart, Devin J. (Hg.), *Essays in Arabic Literary Biography 1350–1850*, Wiesbaden 2009, S. 321–331.
- , „Mamluk Literature: Misunderstandings and New Approaches“, in: *Mamluk Studies Review* 9/2 (2005), S. 105–132.
- , „Literarische Anthologien der Mamlūkenzeit“, in: Conermann, Stephan und Pistor-Hatam, Anja (Hg.), *Die Mamluken. Studien zu ihrer Geschichte und Kultur. Zum Gedenken an Ulrich Haarmann (1942–1999)*, Hamburg 2003, S. 71–122.
- Garcin, Jean-Claude; Maury, Bernard; Revault, Jacques und Zakarya, Mona, *Palais et maisons du Caire. Band 1: Époque mamelouke (XIIIe-XVIe siècles)*, Aix-en-Provence, IREMAM, 1982.
- Hirschler, Konrad, „The Formation of the Civilian Elite in the Syrian Province: The Case of Ayyubid and Early Mamluk Ḥamāh“, in: *Mamlūk Studies Review* 12/2 (2008), S. 95–132.
- Ibn Ḥiǧǧah al-Ḥamawī, *Kitāb Qabwat al-inšāʿ*, hg. Rudolf Veselý, Berlin 2005.
- , *Ḥizānat al-adab*, hg. ʿIṣām Šaʿaytū, 2 Bde., Beirut 1987.
- Ibn Taǧribirdī, *an-Nuǧūm az-zāhirah fi mulūk Miṣr wa-l-Qābira*, 16 Bde., Nachdr. der Ausg. Kairo 1929–1956, Kairo o.J.
- Ibn Šākir al-Kutubī, *Fawāʾit al-Wafayāt*, hg. Iḥsān ʿAbbās, 5 Bde., Beirut o.J.
- Loiseau, Julien, „L’émir en sa maison. Parcours politiques et patrimoine urbain au Caire, d’après les biographies du Manḥal al-Šāfi“, in: *Annales Islamologiques* 36 (2002), S. 117–137.
- al-Maqrīzī, *al-Mawāʿiz wa-l-ʿtibār fi dīkr al-ḥiṭaṭ wa-l-āṭār*, hg. Ayman Fuʿād Sayyid, Bd. 3, London 2002.

- , *Kitāb as-Sulūk li-maʿrifat duwal al-mulūk*, hg. Muḥammad ʿAbd al-Qādir ʿAṭā, Bd. 7, Beirut 1997.
- Martel-Thoumian, Bernadette, *Les civils et l'administration dans l'état militaire mam-lūk (IXe/XVe siècle)*, Damaskus 1992.
- Revault, Jaques und Maury, Bernard, *Palais et maisons du Caire du XIVe au XVIIIe siècle*, 2 Bde., Kairo, IFAO, 1975 und 1977.
- as-Saḥāwī, *aḍ-Ḍawʿ al-lāmiʿ li-ahl al-qarn at-tāsīʿ*, Bd. 9, Beirut o.J.
- at-Tilimsānī, *Dīwān aš-Šābb az-ẓarīf, Šams ad-Dīn Muḥammad Ibn ʿAfīf ad-Dīn Sulaymān at-Tilimsānī (661–688)*, hg. Šākir Hādī Šakir, 1967.
- Zakarya, Mona, *Deux palais du Caire médiéval. Waqfs et architecture*, Aix-en-Provence, IREMAM, 1983.