

Orientalistische Studien zu Sprache und Literatur

Festgabe zum 65. Geburtstag von Werner Diem

Herausgegeben von Ulrich Marzolph

2011

Harrassowitz Verlag · Wiesbaden

ISBN 978-3-447-06481-1

»Der Fürst ist tot, es lebe der Fürst!«
Ibn Nubātas Gedicht zur Inthronisation al-Afḍals
von Ḥamāh (732/1332)

Thomas Bauer (Münster)

1. Ein ambivalenter Anlaß

Um die Sekretäre der Damaszener Staatskanzlei herauszufordern, die gegen ihn intrigiert hatten, dachte sich Ibn Nubāta (686–768/1287–1366), der angesehenste Stilist und Dichter seiner Zeit, eine Reihe von heiklen Anlässen aus, zu denen sie Schreiben verfassen sollten, um ihre Fertigkeiten im *ʿinšāʿ* zu beweisen. Das sind einige der Themen, die Ibn Nubāta den Sekretären stellte: Wie schreibt man im Namen eines Kalifen, der das Regenbittgebet vollzogen hat, wenn der Regen ausbleibt? Wie gratuliert man einem Kalifen zu seiner Wiedereinsetzung, nachdem er abgesetzt war? Wie gratuliert man ihm anlässlich seiner Freilassung aus der Haft? Wie verfaßt man die Ernennungsurkunde für einen Juden, der Wesir des Kalifen wird? Wie beglückwünscht man einen Feind zur Eroberung eines Territoriums, das einem einst selbst gehört hat? Wie gratuliert man einem Eunuchen zu seiner Hochzeit?¹

Leider hat Ibn Nubāta selbst keine Musterschreiben zu diesen Anlässen hinterlassen. Eines seiner Gedichte jedoch ist zu einem ähnlich ambivalenten Anlaß verfaßt worden, nämlich zur Inthronisation des Sultans al-Afḍal von Ḥamāh. Dies hätte eigentlich ein Anlaß ungetrübter Freude sein müssen, wäre ihm nicht der Tod von al-Afḍals Vater und Amtsvorgänger unmittelbar vorausgegangen. Dieser, der Ayyubidenproß Abū l-Fidāʿ, hatte seit 710/1311 Stadt und Provinz Ḥamāh regiert, zuerst als Gouverneur, ehe ihm der Sultan an-Nāṣir Muḥammad den Titel al-Malik al-Muʿayyad verlieh (719/1319) und damit nach Ḥamāh ein Stück alte Ayyubidenherrlichkeit zurückbrachte. Abū l-Fidāʿ muß eine beeindruckende Persönlichkeit gewesen sein. Selbst Gelehrter und Verfasser mehrerer noch heute wertvoller Bücher, versammelte Abū l-Fidāʿ in der Provinzstadt Ḥamāh einen Kreis von Gelehrten und Dichtern um sich, der diesen kleinen Hof zu einem intellektuellen Zentrum machte. Sein gerade zwanzigjähriger Sohn, der unter dem Titel al-Malik al-Afḍal sein Nachfolger werden sollte, wird diesen Platz nie ausfüllen können. Der Tod des großen Fürsten al-Muʿayyad war also noch allzu gegenwärtig, als der designierte Thronfolger al-Afḍal zu seiner Inthronisation nach Kairo

1 al-Qalqaṣandī: *Ṣubḥ al-ʿaṣā fī ṣināʿat al-ʿinšāʿ*. Bd. 1–14. Kairo 1331–1337/1913–1918, Bd. 14: 248.

reiste. Ibn Nubāta, dem der Tod seines Mäzens auch nicht wenig nachgegangen sein wird, versucht nicht, ein ungetrübt fröhliches Glückwunschgedicht zu schreiben, sondern stellt sich der emotional ambivalenten Situation. Offensichtlich mit Erfolg, denn eine Generation später preist Ibn Ḥiǧǧa al-Ḥamawī (767–837/1336–1434) dieses Gedicht als die gelungenste Synthese der Gattungen *taʿziya* »Kondolenz« und *tahniʿa* »Glückwunsch« und damit als Musterbeispiel für das Stilmittel des *iftinān*, der geschickten Kombination verschiedener, miteinander schwer vereinbarer Gattungen »wie Liebe und die Verherrlichung von Heldentum (*an-nasīb wa-l-ḥamāsa*), Lob und Schmähung (*al-madiḥ wa-l-ḥiǧāʾ*) sowie Glückwunsch und Kondolenz (*al-ḥanāʾ wa-l-ʿazāʾ*).«² Als das *non plus ultra* der letzteren Kombination galt älteren Literaturkritikern ein Gedicht von Abū Nuwās anlässlich der Thronbesteigung des Kalifen al-Amīn. Ibn Ḥiǧǧa bemüht sich um Revision des Literaturkanons und zeigt wieder einmal, daß die Literaten der Mamlukenzeit keineswegs von der prinzipiellen Überlegenheit der älteren Dichter überzeugt waren, wie es das Vorurteil will:

Bei meinem Leben! Das Gedicht, das Ibn Nubāta als Trost über den Tod des Fürsten al-Muʿayyad und als Glückwunsch an seinen Sohn, den Fürsten al-Afḍal zu dessen Ernennung zum Sultan von Ḥamāh als Nachfolger seines Vaters verfaßt hat, ist besser als die Verse von Abū Nuwās ... Auch wenn Ibn Nubātas Lebenszeit nach der des Abū Nuwās lag, geht er ihm doch in der Beredsamkeit voran. Er hat nämlich in einer langen Qaside die Kombination von Glückwunsch und Kondolenz über das ganze Gedicht hin bis ans Ende durchgeführt. Wenn ich mein literarisches Geschmacksempfinden bemühe, führt es mich zu keinem anderen Schluß, als daß dieses Gedicht ein Wunderwerk seiner Art ist! (...) (Es folgen die Verse 1–8, 14–15, 19–20, 22, 24; Ibn Ḥiǧǧa schließt:) Die Kombination zwischen Glückwunsch und Kondolenz ist ... schwerer als die Kombination von Liebe und Verherrlichung von Heldentum, weil Glückwunsch und Kondolenz einander so stark entgegengesetzt sind.³

Auch an-Nawāǧī (788–859/1386–1455) muß von dem Gedicht beeindruckt gewesen sein, denn sonst hätte er nicht vierzehn Verse (dieselben Verse, die Ibn Ḥiǧǧa ausgewählt hatte), in seinem *Taʿhīl al-ǧarīb* zitiert, obwohl dieses Gedicht eigentlich nicht zur *ǧazal*-Thematik dieses Werkes paßt.⁴ Grund genug also, dieses »Wunderwerk« genauer zu betrachten, das nicht nur Einblick in die bislang kaum erforschte literarische Vorgehensweise Ibn Nubātas bietet, sondern auch für die Rekonstruktion der mamlukenzeitlichen Vorstellungen von Herrschaft wichtig ist.

2 Ibn Ḥiǧǧa al-Ḥamawī: *Ḥizānat al-ʿadab wa-ǧāyat al-ʿarab*. Hg. von Kawkab Diyāb. Bd. 1–5. Beirut. 2. Druck 1425/2005, II: 41.

3 Ibid., II: 44 f.

4 Šams ad-Dīn an-Nawāǧī: *Taʿhīl al-ǧarīb*. Hg. von Aḥmad Muḥammad ʿAṭā. Kairo 1425/2005, Nr. 850: 843 f.

Kurz eine Zusammenfassung der historischen Ereignisse, die den Hintergrund des Gedichts bieten:

- 23. Muḥarram 732/26. Oktober 1331: al-Malik al-Muʿayyad stirbt in Ḥamāh.
- Seine Mutter hält den Tod vorerst vor der Öffentlichkeit geheim und reist nach Damaskus zu Tankiz, dem mächtigen Gouverneur des syrischen Reichsteils, bringt ihm kostbare Geschenke und bittet ihn, al-Muʿayyads Sohn, dem bereits als Prinz der Titel al-Malik al-Manṣūr verliehen worden war, zum Nachfolger seines Vaters einzusetzen. Trotz der klangvollen Titel der Ayyubiden von Ḥamāh darf man nicht vergessen, daß die Selbständigkeit der Ayyubiden mit dem Machtantritt der Mamluken beendet ist und auch die letzten noch existierenden Ayyubidenfürsten, diejenigen von Ḥamāh, lediglich mamlukische Gouverneure sind. Tankiz, der den jungen Prinzen als Jagdgefährten kennt, willigt ein und informiert Sultan an-Nāṣir Muḥammad vom Tod al-Muʿayyads und der geplanten Nachfolgeregelung. Der Mamlukensultan ruft daraufhin den Prinzen nach Kairo.
- Die Segenswünsche, die Ibn Nubāta al-Afḍal auf den Weg mitgibt, und die Ankündigung einer »glanzvollen Ankunft« (vgl. Vers 42 des unten edierten Gedichts) deuten ebenso wie die Tatsache, daß die Trauer um den verstorbenen Vater noch frisch ist, darauf hin, daß Ibn Nubātas Gedicht bereits vor der Abreise al-Afḍals zu seiner Inthronisation in Kairo vorgetragen wurde, also kurz vor folgendem Datum:
- 10. Rabīʿ II 732/10. Januar 1332: al-Afḍal wird vom Sultan in Kairo empfangen.
- 15. Rabīʿ II 732/15. Januar 1332: Ein »denkwürdiger Tag«: Mit prächtigem Zeremoniell, das eine große Prozession durch Kairo einschließt, wird der Prinz feierlich zum Gouverneur von Ḥamāh ernannt und ihm der Sultanstitel al-Malik al-Afḍal »der überaus vorzügliche Fürst« verliehen.⁵ Der neue Fürst kehrt daraufhin nach Ḥamāh zurück.
- 6. Šaʿbān 732/3. Mai 1332: al-Afḍal kommt ein weiteres Mal nach Kairo, um den Sultan auf der Pilgerfahrt zu begleiten.⁶

2. Edition und Übersetzung

Der unter der Leitung von Muḥammad al-Qalqīlī 1323/1905 in Kairo gedruckte *Dīwān Ibn Nubāta* beruht auf einer schlechten Handschrift der Dīwānrezension des Ibn Nubāta-Schülers al-Baštakī, die stark von Ibn Nubātas eigenen Gedichtsammlungen abweicht. Al-Qalqīlī greift ebenfalls in die Texte ein und trägt somit zur weiteren Korruption des Dīwāns bei. Die gesamte Ibn Nubāta-Rezeption des 20. Jahrhunderts, die sich ausschließlich auf diesen Druck stützt, beruht damit auf einer völlig unzureichenden Textgrundlage.

Dies ist um so unverzeihlicher, als die Handschriftensituation ausgesprochen gut ist und die meisten Gedichte Ibn Nubātas in mehreren Handschriften vorlie-

5 al-Maqrīzī: *Kitāb as-Sulūk fī maʿrifat duwal al-mulūk*. Hg. von M. Ziyāda/S. A. ʿAšūr. Bd. 1–4, 12 Teile. Kairo 1934–1973, Bd. 2/2: 344 f.

6 Ibid., 351.

gen, die jeweils unterschiedliche Stadien von Ibn Nubātas eigenen *Dīwān*rezensionen repräsentieren.⁷ Das hier zu besprechende Gedicht ist bereits in vier Handschriften enthalten, die die früheste von Ibn Nubāta selbst veranstaltete Sammlung seiner Gedichte (von mir »proto-*Dīwān*« genannt) repräsentieren. Alle vier werden hier berücksichtigt. Die Handschrift Ayasofia 3891 repräsentiert die später von Ibn Nubāta selbst als *Dīwān al-ʿaṣl* bezeichnete Rezension. Am weitesten verbreitet sind Handschriften zweier *Dīwān*rezensionen, die der Ibn Nubāta-Schüler al-Baṣṭakī angefertigt hat. Von dieser postumen Rezension wird hier eine Handschrift benutzt, weil sie eine der ältesten bekannten *Dīwān*handschriften ist (datiert auf den 20. Šawwāl 803 /3. Juni 1401) und von dem vor allem als Historiker bekannten *ʿadīb* Ibn Duqmāq stammt, der ein ausgewiesener Kenner des Werks Ibn Nubātas war. Al-Qalqilīs gedruckter *Dīwān Ibn Nubāta* bietet einen Text, der fehlerhafter ist als jede hier verwendete Handschrift. Da er textkritisch wertlos ist, werden seine Varianten hier in der Regel nicht verzeichnet.

Version	Ms	fol.	Vers	Sigle
proto- <i>Dīwān</i>	Köprülü 1249	46a–47b	43	ك
proto- <i>Dīwān</i>	Berlin 7861	41a–42a	42	ب
proto- <i>Dīwān</i>	Ayasofia 2292	47a–48b	43	غ
proto- <i>Dīwān</i>	Kairo 558 adab	S. 87–90	39	ق
<i>Dīwān al-Aṣl</i>	Ayasofia 3891 ⁸	234a–235b	42	ص
Baṣṭakī β	Dublin, Chester Beatty MS 3831	14a–15a	42	د

Als Leithandschrift wurde ك gewählt, eine alte (*terminus ante quem* 845/1440–1441), sehr sorgfältige Handschrift, die (nicht nur hier) einen ganz und gar fehlerlosen und plausiblen Text bietet. Vielleicht deutet auch die Tatsache, daß an ihrem Ende (fol. 165–167) drei autographe Blätter Ibn Nubātas eingebunden sind, auf eine besondere Beziehung des Schreibers zum Dichter hin. Ein Blick in die Varianten der verschiedenen Rezensionen läßt den Schluß zu, daß dieses Gedicht, anders als viele andere unseres Verfassers, nie Gegenstand einer durchgreifenden Umarbeitung war. Die meisten Varianten lassen sich als Schreib- und Überlieferungsfehler oder als versehentliche Auslassungen erklären.

7 Vgl. hierzu und zum Folgenden T. Bauer: »Life and Works of Ibn Nubātah al-Miṣrī. Part II«. In: *Mamlūk Studies Review* 12.2 (2008): 25–69.

8 Von gleicher Hand stammt die Oxforder Hs. Marsh 273, wo sich das Gedicht fol. 49b–56b findet. Der Text stimmt fast ausnahmslos mit Ayasofia 3891 überein. Seine Varianten werden deshalb hier nicht verzeichnet.

قال ابن نباتة (من الطويل)

- ١ هَنَاءٌ مَحَا ذَاكَ الْعَزَا الْمُتَقَدِّمًا⁹ فما عَبَسَ المحزونُ حتى تَبَسَّما
 ٢ ثَغُورِ ابْتِسَامٍ فِي ثَغُورِ مَدَامِعِ شَبِيهَانِ لَا يَمْتَازُ ذُو السَّبْقِ مِنْهُمَا
 ٣ نَرْدُ¹⁰ مَجَارِي¹¹ الدَّمْعِ وَالْبِشْرِ وَاضِحٌ كَوَابِلِ غَيْثٍ فِي ضُحَى الشَّمْسِ قَدْ هَمَى
 ٤ سَقَى الْغَيْثُ عَنَّا ثَرِيَّةَ الْمَلِكِ الَّذِي عَهْدُنَا سَجَايَاهُ أَبْرًا وَأَكْرَمًا
 ٥ وَدَامَتْ يَدُ النُّعْمَى عَلَى الْمَلِكِ الَّذِي تَدَانَتْ لَهُ الدُّنْيَا وَعَزَّ بِهِ الْحِمَى¹²
 ٦ مَلِيكَانِ هَذَا قَدْ هَوَى لِضَرِيحِهِ بَرَّعِمِي وَهَذَا صَانَهُ اللَّهُ¹³ قَدْ سَمَا
 ٧ وَدُوْحَةُ أَصْلٍ¹⁴ شَادُوِي¹⁵ تَكَافَأَتْ فَعُصْنُ دَوَى مِنْهَا وَآخِرُ قَدْ نَمَا
 ٨ فَقَدْنَا لِأَعْنَاقِ الْبَرِّيَّةِ مَالِكًا وَشِمْنَا لِأَنْوَاعِ الْجَمِيلِ مُتَمًّا
 ٩ إِذَا الْأَفْضَلَ الْمَلِكُ اعْتَبَرَتْ مَقَامَهُ وَجَدْتَ زَمَانَ الْمَلِكِ قَدْ عَادَ مِثْلَمَا
 ١٠ أَعَادَ مَعَالِي الْبَيْتِ¹⁶ حَتَّى حَسِبْتَهُ بَوْرَنَ الثَّنَا وَالْحَمْدِ بَيْتًا مُنْظَمًا
 ١١ وَنَادَاهُ مُلْكٌ قَدْ تَقَادَمَ إِرْثُهُ¹⁷ فَقَامَ كَمَا تَرْضَى الْعُلَى وَتَقْدَمَا
 ١٢ تَقَابَلَ مِنْهُ مَقْلَةُ الدَّهْرِ سُوْدَدًا صَمِيمًا وَيَنْضُو الرَّأْيَ¹⁸ عَضْبًا مُصَمَّمًا
 ١٣ وَيَقْسِمُ فِينَا كُلَّ سَهْمٍ مِنَ النَّدَى وَيَبْعَثُ لِلْأَعْدَاءِ فِي الرَّوْعِ أَسْهُمَا
 ١٤ كَأَنَّ دِيَارَ الْمَلِكِ غَابَ إِذَا أَنْقَضَى بِهِ ضَيِّعٌ أَنْشَأَ لَهُ الدَّهْرُ ضَيْغَمًا
 ١٥ كَأَنَّ عِمَادَ الْبَيْتِ غَيْرُ مَقْوُضٍ وَقَدْ قَمَتِ يَا أَزْكَى الْأَنَامِ¹⁹ وَأَحْزَمًا
 ١٦ نَهَضَتْ فَمَا قَلْنَا سِيَادَةَ مَعِشَرٍ تَدَاعَتْ²⁰ وَلَا بُيُوتَانِ قَوْمٌ تَهْدَمَا
 ١٧ أَمَا وَالَّذِي أَعْطَاكَ مَا أَنْتَ أَهْلُهُ لَقَدْ شَادَ مِنْ عَلَيْكَ رُكْنًا مُعْظَمًا
 ١٨ وَقَدْ أَنْشَرَ الْأَسْلَافَ بِالْخَلْفِ الَّذِي تَمَكَّنَ فِي عَلَيْهِائِهِ وَتَحَكَّمَا²¹
 ١٩ فَإِنْ يَكُ مِنْ أَيُّوبَ نَجْمٌ قَدْ أَنْقَضَى فَقَدْ أَطْلَعْتَ أَوْصَافَكَ الْغُرُّ أَنْجُمًا²²

9 ك، ب، غ، ق، د: العزا المتقدما، ص: العزاء المقدما

10 ك، ب، ق، د: نرد، غ: برد، ص: يرد

11 ك، ب، ق، ص، د: مجاري، غ: مجازي

12 البيتان ٤ وه بيت واحد فقط في ق، وهو:

سقى الغيث عنا تربة ملك الذي تداننت له الدنيا وعز به الحما

13 كل مخطوطة: صانته الله، خزانة الأدب ٢:٤٤، الديوان المطبوع ٤٢٩: للأسرة

14 ك، ب، غ، ص، د: أصل، ق: فضل

15 ك، غ، ص: شادوي، ب، ق، د: شادوي

16 ك، غ، ق، ص، د: البيت، ب: الملك

17 ك، غ، ق، ص، د: إرثه، ب: عهده

18 ك، غ، ق، ص، د: الرأي، ب: العزم

19 ك، ب، غ، ق، د: الأنام، ص: الزمان

20 ك، ب، غ، ق، د: تداعت، ص: تناهت

21 البيت ناقص في ب

22 البيت ناقص في ق

- ٢٠ وإن تك أوقات المؤيد قد خلت
٢١ عليه سلام الله ما ذرّ شارق
٢٢ هو الغيث ولى بالثناء مُشيّعاً
٢٣ لك الله ما أبهى وأبهر طلعة
٢٤ بك أنبسطت فينا التهاني وأنشأت
٢٥ وبأسمك في الدنيا استقرت محاسن
٢٦ نوال كما يسري السحاب مطبّقاً
٢٧ وفضل به الالفاظ للعجز أحرست
٢٨ أعدت حياة المقترين وقد عفت
٢٩ وجددت يا نجل الفضائل والعلی
٣٠ إذا الغيث صلى خلف جدواك راكضاً
٣١ يراعك يوم السلم ينهل ديمة
٣٢ وذكر ندى كفيك يديني من الغنى
٣٣ لك الملك إرثاً واكتساباً فقد غدا
٣٤ ومثلك إمّا للسريّر ممنعا²⁹
٣٥ ولما عقدنا باسم عليك خُصراً
٣٦ أيا ملكاً قد أنجد الناس عزمه
٣٧ سبقت لك المدّاح قدماً وبادرت
٣٨ ليالي أنشي في أبيك مدائحاً
٣٩ وأغدو بأنواع الجميل مطوّقاً
٤٠ وأستوضح العلياء فيك فِراسةً
٤١ فعش للورى واسلم سعيداً مهناً
- فقد جدّدت عليك وقتاً وموسماً
ورحمته ما شاء أن يترحمّا
وأبقاك بحرّاً بالمواهب مُفعمّا
وأفضل أخلاقاً وأشرف منتمى²³
ربيع الهنا حتى نسينا المحرماً²⁴
يُقرّ سناها الناظر المتوسماً
وبأس كما يمضي القضاء محتماً²⁵
وعزّ به قلب الحسود تكلمّا
فأنت ابن أيوب وإلا ابن مريمّا
من الدين علماً أو من الجود معلماً²⁶
تنت عزمه للاعتراف فسلمّا
وسيفك يوم الحرب ينهل في الدما
ولثم ثرى نعليك يُروى من الظما²⁷
كلا طرفيه في السيادة يُعلماً²⁸
يثوب³⁰ وإمّا للجواد مطهّماً³¹
رأينا من التحقيق أن نتختمّا
فأنجد مدح الناس فيه وأثهما
يداً كلمي³² فاستلزمت منك ملزماً³³
وفيك وأروي مُسند الفضل عنكما
فأسجّع في أوصافه مترئماً
بملكك لا أعطي عليها مُنجماً
فحظّ الورى في أن تعيش وتسلمّا

23 ك، ب، ص : وأفضل أخلاقاً وأشرف منتما ، غ ، ق : وأشرف أخلاقاً وأفضل منتما

24 في هامش د : الشهر الذي مات فيه

25 في غ هذا البيت بعد البيت التالي

26 البيت ناقص في ق

27 البيت ناقص في د

28 ك، ق : يُعلما ، ب ، غ ، ص ، د : معلما

29 ك، غ ، د : ممّعا ، ب : ممّعا ، ق : ممّعا

30 ك، غ ، ق : يثوب ، ب : بثوب ، د : نبوب

31 البيت ناقص في ص

32 بياض في ص

33 ك، ب، غ، ق، د : ملزما ، ص : تكرما

٤٢ وسِرُّ في أمان الله واقْدَمَ بفضلِهِ أَسْرَ الوري مسرئ وأيمن مَقْدَمًا
٤٣ أَعْدَتَ زمان البشر والجود والثنا إلى أن ملأت العين والكفَّ والقما

- 1 Ausgelöscht durch Glückwunsch ist die Kondolenz, die vorangegangen war, und die Trauermine, kaum verzogen, wandelte sich in ein Lächeln.³⁴
- 2 Schneidezähne, die das Lächeln entblößt, inmitten von Tränen, die das Auge ausstreut:³⁵ Zwillinge sind sie, nicht erkennbar, welcher zuerst kam.
- 3 Wir lassen, da nun die Freude offen zutage liegt, die Rinnsale der Tränen einem starken Regen gleichen, der im Licht der Morgensonne sich ergießt.
- 4 Möge der Regen, als Gruß von uns, das Grab eines Fürsten tränken, dessen Natur wir als noch gütiger und freigebiger kannten als ihn, den Regen,
- 5 und möge die Hand des Glücks beständig walten über jenem Fürsten, dem die Welt zu Füßen liegt und der der Heimat Macht verleiht!³⁶
- 6 Zwei Fürsten: Der eine stieg – ich mußte hilflos zusehen – hinunter in sein Grab, der andere – Gott möge ihn bewahren! – stieg nach oben.
- 7 Doch der Baum, entsprossen aus der Wurzel Šādīs, blieb der gleiche: Ein Ast von ihm verdorrte, während ihm ein anderer wuchs.
- 8 So verloren wir einen Herrn (*Mālik*) über die Menschen, während wir hoffnungsfroh einen erblickten, der alle Arten des Schönen (*Ġamīl*) zur Vollendung bringt (*Mutammim*).³⁷
- 9 Betrachtetest du den Rang al-Afdāls, dann wirst du feststellen, daß die Zeit der Herrschaft wieder geworden ist wie ...³⁸
Den hohen Rang des Hauses brachte er zurück, und so zeigte es sich, gemes-

34 Der Dichtung der Zeit gelten Formen mit und ohne *hamza* gleich. Die Form *‘azā* wird nicht als inkorrekt empfunden. Deshalb ist die Form *‘azā mutaqaddiman* völlig akzeptabel und eine Korrektur zu *‘azā’an muqaddiman* unnötig, wie sie *ص*, die Druckausgabe und *Ḥizāna* 2:44 bieten.

35 Bei seinem ersten Vorkommen bedeutet *tuḡūr* »Schneidezähne«, das zweite Mal ist es Verbalnomen »Ausstreuen«, und bezeichnet das, was von den Tränenkanälen (*madāmi‘*) »ausgestreut« wird, also die Tränen. Ein *ḡinās tāmm*.

36 Beachte die *ḡinās*-Reihe *dāmat – tadānat – dunyā*. Das Wort *ḥimā* »Schutzgebiet« steht zu dieser Zeit allgemein für Orte, die mit starken Emotionen verbunden sind, weshalb »Heimat« keine allzu gewagte Übersetzung sein dürfte. Möglicherweise soll auch der Name der Stadt Ḥamāh assoziiert werden.

37 Drei zentrale Worte des Verses sind gleichzeitig die Namen berühmter Dichter: Mutammim ibn Nuwayra ist berühmt durch seine Trauergedichte auf den Tod seines (ebenfalls dichten) Bruders Mālik (st. 11/632). Ġamīl wiederum ist ein berühmter Liebesdichter (st. 82/701). – Stilmittel des *tarṣī‘* »Bikolon; exakte Halbversentsprechung«.

38 Stilmittel des *iktifā‘* (»Beschneidung«): Der Hörer muß einen Teil der Äußerung (einen Buchstaben oder, wie hier, ein ganzes Wort) selbst ergänzen. Hier ist *kāna* »sie (zu Zeiten al-Mu‘ayyads) war« zu ergänzen. Zu *iktifā‘* vgl. Pierre Cachia: *The Arch Rhetorician or The Schemer’s Skimmer. A Handbook of Late Arabic badī‘ drawn from ‘Abd al-Ghanī an-Nābulusi’s Nafaḥāt al-‘azhār ‘alā nasamāt al-‘aṣḥār*. Wiesbaden 1998, Nr. 84. – Erster und einziger Vers, in dem der Name al-Afdāls genannt wird. Man beachte, daß es ja keineswegs selbstverständlich war, daß der Sohn in die Position seines Vaters eingesetzt wurde!

- 10 sen an dem Gewicht (*Metrum*) von Lob und Preis, als wohlgeordnetes Haus (*poetischer Vers*),
 11 und es rief ihn ein Fürstentum, das von alters her sein Erbe war. Da stellte er sich ein als einer, der die höchsten Ansprüche zufrieden stellt, und stellte sich an seine Spitze.³⁹
 12 Das Auge des Schicksals erblickt in ihm das Mark des Führertums, und die Vernunft zückt in ihm ein Schwert, das die Knochen bis zum Mark durchschneidet.⁴⁰
 13 All den Tau seiner Gaben verteilt er unter uns, und Pfeile schickt er den Feinden als Gabe im Schrecken der Schlacht.⁴¹
 14 Es scheint, als wären die Städte des Fürstentums ein Rohrdickicht, in dem das Schicksal immer, wenn ein Löwe stirbt, einen neuen Löwen entstehen läßt.
 15 Es scheint, als wäre die Zeltstange nie niedergerissen worden, nachdem du aufgestanden bist, oh reinster⁴² und tüchtigster aller Menschen:
 16 Da du dich erhobst, mußten wir nicht sagen: »Die Herrschaft über diese und jene Leute liegt in Ruinen« oder »Das Gebäude dieser oder jener Menschen ist eingestürzt«.
 17 Bei dem, der dir gegeben hat, wofür du der rechte Mann bist: Er hat in deiner Erhabenheit einen mächtigen Pfeiler aufgerichtet,
 18 und in einem Nachfahren, der in seinem hohen Rang Macht und Herrschaft gewann, die Vorfahren wieder zum Leben erweckt.⁴³
 19 Wenn auch ein Stern Ayyūbs untergegangen ist, so haben doch deine edlen Eigenschaften neue Sterne aufgehen lassen,
 20 und als die Zeit al-Mu'ayyads zu Ende gegangen war, hat deine Erhabenheit eine neue Epoche und eine neue Festzeit herbeigebracht.
 21 »Der Frieden Gottes sei über ihm (–al-Mu'ayyad–) solange die Sonne im Osten aufgeht, und Seine Barmherzigkeit, solange Gott barmherzig ist!«⁴⁴
 22 Er war der Regen; er ging fort, mit Lobpreis heimgeleitet, und ließ dich als Meer zurück, übertoll von Gaben.
 23 Wie glänzend und prächtig – Gott schütze Dich – bist Du an Gestalt, wie vorzüglich (*afḍal*) an Charakter, und wie edel an Herkunft!⁴⁵

39 Wiederum, wie in dieser Textpassage häufig, eine Reihung von *ḡinās* bzw. *īstiqāq* »figura etymologica«: *taqādama* – *qāma* – *taqaddama*.

40 Wieder ein klanglich intensiv gestalteter Vers: *q-l*-Reihe im ersten Halbvers, zweimal Wurzel *šmm* und zweimal *ḍ* (und damit vier emphatische Konsonanten) im zweiten Halbvers.

41 Neben dem *ḡinās* zwischen *sahm* »Los, Anteil« und *ashum* »Pfeile« fällt auf, daß (bis auf ein *q*) im ersten Halbvers nur vordere Konsonanten vorkommen, während der kriegerische zweite Halbvers durch die drei *ʿ* einen deutlich anderen akustischen Charakter hat.

42 Welche der verschiedenen Bedeutungen der Wurzel dem Elativ *azkā* hier zugrunde liegt, ist nicht mit Sicherheit zu sagen. Vielleicht ist statt »rein« auch an die Bedeutung *zakā* »wachsen, gedeihen, Frucht hervorbringen« zu denken, die besser zu *aḥzam* passen würde, also »oh fruchtbringendster...«.

43 *ḡinās* zwischen *taḥakkama* und *tamakkana*.

44 Stilmittel der *kināya*: »Solange Gott barmherzig ist« und »... die Sonne im Osten aufgeht«, soll heißen: »ewig«.

- 24 Durch dich verbreiten sich unter uns Freudenbotschaften und bringen einen Frühling (*Monat Rabīʿ*) des Glücks hervor, der uns das, was uns versagt wurde (*den Monat Muḥarram*) vergessen läßt.
- 25 Und in deinem Namen nehmen Vorzüglichkeiten dauerhaften Aufenthalt auf Erden, deren Glanz das prüfende Auge mit freudiger Zuversicht erfüllt,⁴⁶
- 26 und Gunst wird ausgeübt wie sich Wolken ausbreiten: flächendeckend, und Gewalt so wie das Schicksal zuschlägt: unabweisbar,⁴⁷
- 27 und eine Gnade, die die Worte ihre Grenzen spüren läßt und zum Verstummen bringt, und eine Macht, die das Herz des Neiders zum Sprechen bringt.⁴⁸
- 28 Du gabst das Leben, das erloschen war, den Armen wieder: Du bist der Sohn Ayyūbs (Hiobs), und wärest du's nicht, du wärest Mariens Sohn!
- 29 Du hast, Sproß der Gelehrsamkeit und der Erhabenheit, der Religion Wissen und der Freigebigkeit ein Banner erneuert aufgerichtet.⁴⁹
- 30 Wenn der Regen im Rennen hinter deiner Gabe als Zweiter ins Ziel kommt, zwingt sie seinen Willen, die Niederlage einzugestehen.⁵⁰
- 31 Dein Schreibrohr läßt im Frieden einen Dauerregen strömen; dein Schwert strebt, seinen Durst im Krieg mit Blut zu stillen.⁵¹
- 32 An deiner Hände Gabentau zu denken, bringt schon Reichtum nahe, und ein Kuß auf die Erde, auf die du deine Sandalen setzt, stillt schon den Durst.⁵²
- 33 Dein ist das Fürstentum durch Erbe und Erwerbung, und so ist es jetzt auf beiden Seiten mit dem Kennzeichen der Herrschaft gesäumt.⁵³
- 34 Einer wie du wird zurückkehren entweder als Verteidiger des Throns oder als einer, der jedem Freigebigen Panik einflößt (*als ein Pferd von perfektem Wuchs gegenüber dem edlen Roß*).⁵⁴

45 Ḡinās zwischen *abhā* und *abhar*.

46 Ḡinās zwischen *istaqarra* und *yuqirru*.

47 Ein weiterer *tarṣīʿ* (vgl. V. 8).

48 Wieder ein *tarṣīʿ*.

49 Ḡinās zwischen *ʿilm* und *maʿlam*.

50 Die dichten Wortspiele dieses Verses lassen sich nicht in die Übersetzung integrieren. In dem Wort *ṣallā* liegt eine *tawriya* vor; statt »der Regen kommt hinter deiner Gabe als Zweiter ins Ziel« kann man auch lesen: »Der Regen betet hinter deiner Gabe«; außerdem wird die Eulogie auf den Propheten – *ṣallā wa-sallama* »(Gott) segne ihn und spende ihm Heil« – assoziiert. Der Regen gibt also nicht nur klein bei, sondern grüßt den Regen wie man den Propheten grüßen würde. Das Wort *ṭanat* wiederum hat dieselbe Wurzel wie das Wort »der Zweite«.

51 Beachte den subtilen ḡinās zwischen *yanhallu* (Wurzel *hll*) und *yanhalu* (Wurzel *nhl*); außerdem wieder ein *tarṣīʿ*.

52 Erneut ein *tarṣīʿ*.

53 Ein *Sayyid naḡīb aṭ-ṭarafayn* ist ein Sayyid, dessen beide Elternteile Sayyids waren, vgl. Reinhart Dozy: *Supplément aux dictionnaires arabes*. Bd. 1–2. Leyde 1881. Reprint Beirut 1991, 2: 38.

54 Ein schwer entschlüsselbarer Vers, dessen Textvarianten zeigen, daß er schon den Abschreibern nicht recht verständlich war. Die Tatsache, daß er in der Rezension des *Diwān al-Aṣl* fehlt, könnte darauf hindeuten, daß ihn Ibn Nubāta selbst wieder gestrichen hat, zumal er, wenn meine Deutung stimmt, nach erfolgter Inthronisation al-Afdāls kaum mehr Sinn macht. Meine sehr tentative Deutung: Al-Afdāl wird entweder als neuer Fürst (d. h. als »Verteidiger des Throns«) zurückkehren, oder ohne Thron und durch dieses Opfer jedem Freigebigen

- 35 Kaum haben wir, um eine Aufzählung mit dem Namen deiner Erhabenheit zu beginnen, den kleinen Finger gebogen,⁵⁵ sehen wir uns durch die Verwirklichung (unserer Wünsche) mit einem Siegelring versehen.
- 36 Oh Fürst, dessen fester Wille den Menschen geholfen hat, so daß ihr Lobpreis in das Hochland hinauf- und in die Ebene hinabstieg:⁵⁶
- 37 Ich bin bei dir den anderen Lobdichtern schon früh zuvorgekommen und die Hände meiner Worte beeilten sich, als erste zu dir zu gelangen und suchten in dir einen festen Halt,
- 38 in all den Nächten, in denen ich auf deinen Vater – und auf dich – Lobverse dichtete und von euch beiden das, was auf Vorzüglichkeit basiert (*den Musnad al-Faḍls*),⁵⁷ überlieferte,
- 39 und mit einem Halsband aller Arten des Schönen umwunden wurde, so daß ich (taubengleich) die Eigenschaften des Fürsten gurrend vorsang,⁵⁸
- 40 und am Himmel ausspähte nach Zeichen, aus denen ich Hinweise auf deine Herrschaft gewinnen konnte, was ich keinem Astrologen überließ.
- 41 Also: Lebe für die Menschen und sei wohlbehalten: glücklich und beglückwünscht, denn das Glück der Menschen besteht darin, daß du lebst und wohlbehalten bist,
- 42 und reise im Schutze Gottes und komme mit seiner Gnade an,⁵⁹ dein Aufbruchsort voll höchster Freude, deine Ankunft voll von höchstem Glück.⁶⁰
- 43 Eine solche Zeit der Freude, der Freigebigkeit und des Preises ließest du wiederkehren, daß Augen, Hände und Münder voll sind von ihr!

(*ḡawād*) Panik einflößen (vgl. A. de Biberstein Kazimirski: *Dictionnaire arabe-français*. Bd. 2. Paris 1960: 116: »*ṭahhama*: S'épouvanter, et se presser en foule les uns sur les autres sous l'impression de la peur«). Gleichzeitig liegt eine *tawriya* vor: *ḡawād* ist auch »edles Roß«; außerdem wird das Wort *muṭahham* »Pferd von perfektem Wuchs« suggeriert.

- 55 Mit den Fingern wird gezählt, indem man die Fingerkuppen zur Handfläche neigt. Dabei wird mit dem kleinen Finger begonnen. »Wegen etw. den kleinen Finger biegen« bedeutet mithin auch, dieses an die erste Stelle zu setzen.
- 56 *ḡinās tāmm* in Kombination mit einer *tawriya mubayyana*. Das Wort *aṅḡada* muß bei seinem ersten Vorkommen in der offensichtlichen Bedeutung »zu Hilfe kommen« aufgefaßt werden. Bei seinem zweiten Vorkommen steht es jedoch zusammen mit dem Wort *athama* »in die Küstenebene der Tihāma hinuntersteigen«, welcher Kontext die bei diesem zweiten Mal tatsächlich intendierte Bedeutung »*aṅḡada*, nämlich »in die Hochebene des Naḡd hinaufsteigen«, suggeriert.
- 57 Der *Musnad al-Faḍl* ist die Sammlung der Ḥadīṭe, die vom Prophetengenossen al-Faḍl ibn (al-)ʿAbbās ibn ʿAbd al-Muṭṭalib überliefert werden.
- 58 Nochmals ein *tarṣīʿ*.
- 59 Die Handschriften غ , د und die von derselben Hand wie ص stammende Hs. Oxford, Marsh 273 (fol. 51b), vokalisieren ausdrücklich *wa-qdam* (nicht *wa-qdum*); die anderen vokalisieren nicht.
- 60 In Fortsetzung der markierten Wurzelentsprechungen des vorhergehenden Verses finden sich hier in noch gesteigerter Form mehrere Fälle von *ḡinās* bzw. *iṣṭiqāq*, jeweils von Halbvers zu Halbvers: *sir – masran*, *amān – aymān*, *iqdam – maqdam*. Die einzigen Wörter, die herausfallen, sind *Allāh* und *faḍl* (vgl. al-Afḍal!).

3. Rahmen, Qaṣīdenthemen, Leitmotive

Häufig weisen Ibn Nubātas Qaṣīden ein strukturelles Grundmuster auf, das sie von Gedichten etwa der Klassiker der mittleren Abbasidenzeit deutlich unterscheidet. Während die Qaṣīden Abū Tammāms, al-Buḥturīs oder al-Mutanabbīs in der Regel eine klare Abfolge verschiedener Themen erkennen lassen, werden die Themen in Ibn Nubātas langen Qaṣīden wie musikalische Themen verwendet, die über die ganze Länge des Gedichts hinweg variierend entwickelt und miteinander in Beziehung gebracht werden. Steigerungen und klimaktische Effekte entstehen dabei vor allem durch thematische und motivische Verdichtung. Die Großabschnitte der Qaṣīde – bei Ibn Nubāta zumeist *Nasīb*/*Ġazal* und *Madīḥ* – und die thematisch abgrenzbaren Teilabschnitte (etwa ›Freigebigkeit‹, ›Tapferkeit‹, ›Gelehrsamkeit‹ etc. im *Madīḥ*) sind wie musikalische Sätze einer Sonate, die zwar jeweils eigenen Charakter, ein eigenes Tempo und eine eigene Tonart haben, doch verwenden sie bei Ibn Nubāta (und anders als in der klassischen Sonate) häufig dasselbe thematische Material wie andere ›Sätze‹. Dieses Material bekommt jedoch im jeweils neuen Rahmen einen entsprechend modifizierten Sinn.

Dieses kompositorische Grundprinzip liegt etwa Ibn Nubātas berühmtem »Kindertotenlied« zugrunde, das an anderer Stelle ausführlich analysiert wurde.⁶¹ Es scheint, als hätte Ibn Nubāta dieses Prinzip in seinen späten Gedichten nochmals gesteigert, in denen er vom Stilmittel der *tawriya* (*double entendre*) starken Gebrauch macht. Dadurch gelingt es ihm, zusätzlich zu den thematischen Ketten der primären Bedeutungsebene weitere Ketten in der sekundären Bedeutungsebene zu bilden oder Motive der ersten Ebene in der zweiten aufzunehmen und zu variieren. In seinen Gedichten an ‘Alā’addīn ibn Faḍlallāh hat Ibn Nubāta diese Technik zur Meisterschaft entwickelt. Das hier zu besprechende Gedicht stammt aber noch aus Ibn Nubātas erster syrischer Periode (716–742/1316–1341), als der Dichter das Stilmittel der *tawriya* nur in wenigen Gedichten stärker als bei den meisten seiner Zeitgenossen üblich einsetzte. Gerade die Analyse eines Gedichts aus dieser Periode läßt aber erkennen, was für Ibn Nubāta das Stilmittel der *tawriya* später so interessant machen sollte.

Ich unterscheide terminologisch folgende Elemente der Ibn Nubātaschen Komposition: (1) Rahmen, (2) Qaṣīdenthemen und (3) Leitmotive und erläutere diese Terminologie an unserem Beispiel.

Der *Rahmen* ist die lineare Organisationstruktur des Textes, wie sie durch die Abfolge makrostruktureller Abschnitte gebildet wird. In einem Lobgedicht bilden in der Regel *nasīb* und *madīḥ* die primäre Rahmenstruktur, die oft noch in zwei oder drei, selten mehr, thematische Unterabschnitte unterteilt werden können. Eine solche Struktur kam für unser Gedicht nicht in Frage. Ein *nasīb* hätte sich nicht mit dem traurigen Anlaß des Todes al-Mu‘ayyads vertragen, während andererseits ein zu enger Anklang an das Genre des Trauergedichts wiederum mit dem

61 Vgl. Thomas Bauer: »Communication and Emotion: The Case of Ibn Nubātah’s ›Kindertotenlieder‹«, In: *Mamlūk Studies Review* 7 (2003): 49–95.

freudigen Anlaß der Amtseinsetzung al-Afðals inkompatibel gewesen wäre. Ibn Nubāta mußte also die Struktur des Gedichts neu erfinden. Er gelangt zu folgender Lösung:

1–5 (5 Verse)	Exposition	Trauer – Freude
6–22 (17 Verse)	Hauptteil I	al-Muʿaḡḡad – al-Afðal
23–35 (16 Verse)	Hauptteil II	al-Afðal und seine Tugenden
36–43 (8 Verse)	Schluß	al-Afðal – Ibn Nubāta

Eine kurze Exposition von fünf Versen leitet das Gedicht ein. In diesem kurzen Abschnitt werden, wie wir sehen werden, alle Themen und Leitmotive des Gedichts eingeführt. Der Abschnitt selbst behandelt den Gegensatz ›Trauer/Trost – Freude/Glückwunsch‹, also die Ambivalenz des Anlasses. Dieser Gegensatz, der in den Versen 1 bis 3 jeweils innerhalb eines Verses behandelt wird, wird in den Versen 4 und 5 auf zwei Verse und auf zwei Fürsten, den verstorbenen und den kurz vor seiner Inthronisation stehenden, in Form eines Segensspruchs aufgeteilt.

Mit dem programmatischen Wort *malikāni* »zwei Fürsten« beginnt der erste Hauptteil, der die Einsetzung al-Afðals mit dem Tod al-Muʿaḡḡads konfrontiert, also das Thema ›der Fürst ist tot – es lebe der Fürst‹ durchführt. Einige Verse (12f.) sind schon reine Preisverse auf al-Afðal, werden jedoch immer wieder mit Reminiszenzen auf den verstorbenen Fürsten durchbrochen, dem schließlich auch der Schluß dieses Abschnitts gehört: Er wird in Vers 20 (und nur an dieser einen Stelle) namentlich genannt, ehe der Abschnitt mit einem Segensspruch auf den Verstorbenen zu Ende gebracht wird.

Mit einem kurzen Segen beginnt der zweite Hauptteil (V. 23). Segenssprüche sind in diesem Gedicht Abschnittsmarkierungen, die an die Stelle traditioneller Überleitungssignale treten, wie sie etwa ein *taḡalluṣ* bieten würde (ohne daß die Abschnittsgrenzen exakt mit den Segenssprüchen zusammenfallen). In diesem zweiten Hauptteil steht al-Afðal im Mittelpunkt. Die Antithese toter Fürst – neuer Fürst ist nun aufgelöst, und es kann ein Abschnitt reinen *madiḡs* auf al-Afðal erfolgen, der freilich noch immer von Antithesen und mit vielen Hinweisen auf das Erbe und die Vorfahren durchsetzt ist.

Mit Vers 36 beginnt der Schlußteil. Das Dualnomen *malikāni* »zwei Fürsten« des Verses 6 wird nun zur Einzahl und in den Vokativ gesetzt: *a-yā malikan* »oh Fürst!«, denn jetzt bringt sich der Dichter ins Spiel und redet den Fürsten an. Die Exposition reflektierte ganz unmittelbar die emotionale Ambivalenz der Situation: Trauer – Freude. Die erste Stufe der Bewältigung bestand darin, beidem einen Namen zu geben. Trauer, das war der Tod Muʿaḡḡads, Freude, das ist die Inthronisation al-Afðals, die die alte Zeit zurückbringt. Das Paar al-Muʿaḡḡad – al-Afðal hat das Paar Trauer – Freude konkretisiert und abgelöst. So kann die Trauer überwunden werden und die Aufmerksamkeit sich ganz auf den neuen Fürsten richten. Aber so, wie sich Trauer und Freude im ersten Hauptteil konkretisiert haben, so wird nun al-Muʿaḡḡad im zweiten Hauptteil abstrahiert. Von ihm bleiben die Tugenden und die Ahnen, die nun statt seiner zum Partner al-Afðals werden. Die antithetische Struktur bleibt also bestehen, auch wenn al-

Muʿayyad schon ferner gerückt ist. Im letzten Abschnitt schließlich nimmt der Dichter selbst diese Stelle ein. Das neue Paar bilden nun al-Afḍal und Ibn Nubāta. Im Schlußsegen – wieder ein Segen an entscheidender Stelle – ist jede Ambivalenz beseitigt und vollkommene Harmonie hergestellt. Der Schlußvers reflektiert diesen Prozeß: Freude füllt das Auge – also ist der Zwiespalt zwischen Trauer und Freude beseitigt, die in der Exposition ihren Ausdruck fand; Freigebigkeit füllt die Hände – also ist der Verlust des alten Fürsten überwunden, die im Hauptteil gestaltet wurde; und der Preis des Dichters füllt das Ohr – also ist die neue ›Paarbildung‹, die sich im Schlußteil anbahnte, vollzogen: der tüchtige Fürst und sein tüchtiger Dichter bewältigen die Vergangenheit und lassen die Ambivalenzen der Gegenwart vergessen.

Themen und Leitmotive: So klar die Makrostruktur der Gedichte Ibn Nubātas auch immer ist, so unterläuft der Dichter sie doch ständig durch Themen, die das Gedicht entweder zur Gänze durchziehen oder doch in mehreren Gedichtteilen prominent sind. Diese die Rahmenstruktur übergreifenden Themen, auf die im Folgenden näher eingegangen wird, sind es, die den Charakter der Qaṣīde ausmachen, die ihre Gesamtaussage formen, und die jedem Thema der Rahmenstruktur seine spezifische Ausprägung geben, während sie ihrerseits durch die Rahmenstruktur ge- und verformt werden. Ein solches Qaṣīdenthema ist nicht so einfach in eine griffige Formulierung zu bringen wie ein Rahmenthema, weil es ja eine Reihe von Transformationen innerhalb des Gedichtverlaufs durchmacht.

Wiederum quer sowohl zu den Rahmentheilen als auch zu den Qaṣīdenthematen durchziehen Linien das Gedicht, die sich zwar zu dem bzw. einem Qaṣīdenthema in Beziehung setzen lassen, aber dort, wo sie vorkommen, nicht unbedingt in Beziehung zu ihm stehen müssen. Es handelt sich um Sprachsignale, die einander so ähnlich oder so eng zusammengehörig sind, daß sie aufeinander verweisen und eine Saite zum Schwingen bringen, die ihrerseits eine Resonanz des/eines Qaṣīdenthemas auslöst. Es kann sich etwa um Schlüsselwörter oder um Wörter einer Wortfamilie handeln, aber auch um eine bestimmte syntaktische Wendung oder um ein bestimmtes, immer wiederkehrendes Stilmittel etc. Ich spreche in diesen Fällen von *Leitmotiven*.⁶² Vielfach sind es gerade diese Leitmotive, die den Leser auf die Spur der Qaṣīdenthematen bringen, weshalb es sinnvoll ist, die Analyse eines Ibn Nubāta-Gedichts mit der Suche nach solchen Leitmotiven zu beginnen.⁶³

Ein solches besonders auffälliges Leitmotiv ist das Wort *ḡayt*, das viermal in diesem Gedicht vorkommt, nämlich zweimal im ersten Teil und je einmal im zweiten und im dritten. In Vers 3 sind es die Tränen der Trauernden, die als »Regen« erscheinen. Im folgenden Vers 4, und nur in diesem, wird *ḡayt* in seiner veritativen Bedeutung gebraucht, wenn der Dichter in einer Tradition, die in vorislamische

62 Ich gebrauche den Begriff hier etwas weiter als W. Diem: *Wurzelrepetition und Wunschsatz. Untersuchungen zur Stilgeschichte des arabischen Dokuments des 7. bis 20. Jahrhunderts*. Wiesbaden 2005: 90–94 und Index S. 8446.

63 Vgl. die Übersicht auf S. 329f., in die auch Elemente eingetragen sind, die hier nicht im einzelnen erörtert werden.

Zeit zurückgeht, Regen auf das Grab des Verstorbenen herabfleht.⁶⁴ In der Lobdichtung steht *ḡayt* aber stets als Metapher für die Freigebigkeit des Gepriesenen. In dieser Bedeutung erscheint das Wort hier im zweiten Abschnitt (V. 22) bezogen auf al-Mu'ayyad. Im dritten Abschnitt (V. 30) ist al-Afdal die Bezugsperson des *ḡayt*. Allerdings wird al-Afdal nicht mit dem Regen metaphorisch gleichgesetzt, wie dies in Vers 22 mit al-Mu'ayyad geschehen ist. Vielmehr wird der Regen im Wettrennen um die Freigebigkeit vom Fürsten besiegt. So spiegeln die Transformationen des Leitmotivs *ḡayt* die Entwicklungen in der Qaṣīde wieder. Der »Regen« der Tränen (V. 3) wandelt sich zum Segensspruch für den Verstorbenen (V. 4), der in seiner Freigebigkeit selbst der Regen war (V. 22), der aber wiederum durch den Gnadenreichtum des neuen Fürsten überwunden ist (V. 30). Der Tränenregen ist damit aufgehoben und erscheint folglich im Schlußteil nicht mehr.

Allerdings gehört das Wort *ḡayt*, das ein so auffälliges Leitmotiv dieses Gedichts bildet, zu einem größeren Wortfeld, das in der Qaṣīde prominent ist. Hier sind zunächst andere Wörter für Niederschläge zu nennen (V. 3: *wābil*, V. 13, 32: *nadan*, V. 31: *dīma*), sodann Wörter für Wolken (V. 26: *saḥāb*) und das Meer (V. 22: *bahr*), das durch die Niederschläge gespeist wird. »Niederschläge« sind mithin ein wichtiges Thema dieser Qaṣīde, das sich von Vers 3 bis Vers 32 durchzieht. Doch die Wolken, die den Regen bringen, sind nicht die einzigen Erscheinungen am Himmel, die in diesem Gedicht eine Rolle spielen. Hinzu kommen nämlich die Sonne, die gemeinsam mit dem Regen in Vers drei ihren ersten Auftritt hat und am Ende des zweiten Abschnitts, nur einen Vers vor dem Regen, unter der Bezeichnung *šāriq* ein zweites Mal erscheint (V. 21), sowie die Sterne, die in Vers 19 die Ayyubidendynastie verkörpern. Die Menschen auf der Erde aber, die durch diese Himmelserscheinungen ihr Glück empfangen, »spähen aus« nach ihnen (V. 8) und beobachten sie (V. 26), doch sind die Sterne (V. 19: *naḡm*, *'anḡum*) so deutlich sichtbar, daß es – und hier bringt der Dichter wieder sich selbst ins Gespräch – keines Astrologen (V. 40: *munaḡḡim*) bedarf, um die Vorzeichen richtig zu deuten. Durch die Einführung des Astrologen, der als Deuter der himmlischen Erscheinungen als Double des Dichters erscheint, wird das Qaṣīdenthema »Gestirne«, das im Einleitungsteil eingeführt worden war, bis in den Schlußteil hinein verlängert.

Dieses Thema ist aber wiederum nur Erweiterung eines noch grundsätzlicheren Themas, das man »unten – oben« nennen könnte. Es wird ebenfalls bereits in der Einleitung vorgestellt, wo nämlich in Vers 5 die »untere Welt« *dunyā* durch den neuen Fürsten Macht (*'izz*) gewinnt. Im nächsten Vers leitet der nun deutlich ausgesprochene Gegensatz »unten – oben« den zweiten Teil ein (V. 6: *hawā* – *samā*). Bis fast zum Ende des Gedichts entwickelt sich das »oben – unten«-Thema in vielfältiger Weise, oft in Wechselwirkung mit den übrigen Themen und Leitmotiven des Gedichts.⁶⁵ Als Leitmotiv, das mit diesem Thema verbunden ist, lassen sich die

64 Ein häufiges Motiv auch in Grabinschriften, vgl. Werner Diem/Marco Schöller: *The Living and the Dead in Islam. Studies in Arabic Epitaphs*. Bd. 1–3. Wiesbaden 2004, Index 3: 136.

65 Es würde zu weit führen, hier im einzelnen darauf einzugehen. Ich verweise auf die Übersicht S. 329f.

acht Ableitungen der Wurzel *ʿly* erkennen, die vom zweiten Abschnitt an (V. 10: *maʿālī*) bis zum Ende (V. 40: *ʿalyā*) das Gedicht durchziehen.

Ein weiteres Qaṣīdenthema ist ›Glück und Freude‹, das vom ersten (V. 1: *tabassama*) bis zum letzten Vers (V. 43: *bišr*) immer wieder auftaucht und von dem Leitmotiv ›Glückwunsch/Freudenbotschaft‹ (Ableitungen von der Wurzel *hnʿ*: V. 1, 24, 41) begleitet wird.

Genauso, wie ein Leitmotiv in der Musik nicht unbedingt aus einer Tonfolge bestehen muß, sondern auch eine charakteristische Harmonie oder ein bestimmter Rhythmus sein kann, muß auch ein Leitmotiv in Ibn Nubātas Gedichten nicht unbedingt lexikalischer Art sein, sondern kann etwa auch in Form eines Stilmittels vorliegen. Dies ist in unserem Gedicht ganz offensichtlich der Fall, wo das Stilmittel des *ṭibāq* das ganze Gedicht von Vers 1 an bis zum Beginn des Schlußteils V. 36 prägt. Der rhetorische Begriff *ṭibāq* wird zumeist mit »Antithese« übersetzt, doch zieht P. Cachia die Übersetzung *parallelism* vor, da der arabische Begriff weiter sei als der englische *antithesis*.⁶⁶ Allerdings entsprechen die vorosmanischen Definitionen des Begriffes *ṭibāq* ziemlich exakt denen der Begriffe ἀντιθετον bzw. *contentio* der abendländischen Rhetoriker. So heißt es etwa in der *Rhetorica ad Herennium*: *Contentio est, cum ex contrariis rebus oratio conficitur* »Eine Antithese liegt vor, wenn die Rede aus gegensätzlichen Ausdrücken zusammengesetzt wird.«⁶⁷ Ibn Nubāta konnte sich seinerseits an die Definitionen der beiden bedeutendsten Rhetoriktheoretiker seiner Zeit halten, mit denen er gut bekannt, wenn nicht sogar eng befreundet war. Der eine war sein Dichterkollege Ṣafiyyaddīn al-Ḥillī, dem er am Hofe al-Muʿayyads mehrmals begegnet ist. Al-Ḥillīs Definition des *ṭibāq* entspricht exakt der des lateinischen Autors: *aṭ-ṭibāq wa-l-muṭābaqa hiya l-ityān bi-lafẓayn mutaḍāddayn*.⁶⁸ Etwas komplexer ist die Definition von al-Qazwīnī, dem Prediger der Omayyadenmoschee zu Damaskus, an den Ibn Nubāta einige seiner schönsten Briefe gerichtet hat. Er definiert: *al-muṭābaqa, wa-tusammā aṭ-ṭibāq wa-t-taḍādd aydan, wa-hiya l-ḡamʿ bayna mutaḍāddayn, ay: maʿnayayn mutaḡābilayn fī ḡumla* »Die *muṭābaqa*, die man auch *ṭibāq* oder *taḍādd* nennt, besteht darin, daß zwei Gegensätze, d. h. zwei einander gegenüberstehende Denkinhalte, in einem Satz zusammengebracht werden.«⁶⁹ Durch den Ausdruck »einander gegenüberstehend« schließt al-Qazwīnī auch einen Fall wie den des berühmten Abū Tammām-Verses ein, in dem es von einem im Kampf gefallenen General heißt: »Als er die Gewänder des Todes anlegte, waren sie rot, doch kaum kam über ihn die Nacht, da waren sie aus grünem Brokat.«⁷⁰ Auch hier liegt mithin ein *ṭibāq* vor, auch wenn ›rot‹ und ›grün‹ nicht im strengen Sinne Gegensätze sind. Da aber auch solche Fälle un-

66 Cachia (wie Anm. 38), Nr. 79.

67 *Rhetorica ad Herennium*. Hg. u. übers. von Theodor Nüßlein. Zürich 1994, 4, 15, 21 (S. 218f.; Übs. Nüßlein).

68 Ṣafiyyaddīn al-Ḥillī: *Šarḥ al-Kāfiya al-badīʿiyya fī ʿulūm al-balāḡa wa-maḥāsīn al-badīʿ*. Hg. von Naṣīb Naṣḥāwī. Beirut ²1412/1992: 72 (Nr. 3).

69 Muḥtaṣar as-Saʿd. *Šarḥ Talḥiṣ Kitāb Miftāḥ al-ʿUlūm*. Hg. von. ʿAbdalḥamīd Hindāwī. Ṣaydā/Beirut 1423/2003: 385.

70 Ibid., 387. Die Märtyrer sind im Paradies in grünen Brokat gekleidet.

ter die klassische Antithese fallen, scheint mir die Übersetzung *ṭibāq* »Antithese« oder »Gegenüberstellung« angemessener als »Parallelismus«.

Legt man nun einen solchen weiteren Begriff von *ṭibāq* »Antithese« zu Grunde, lassen sich folgende Beispiele aus Ibn Nubātas Gedicht notieren:

V. 1: Glückwunsch – Trost, finster blicken – lächeln; 2: Lächeln – Tränen; 6: Niedersteigen – Hochsteigen; 5: unten sein – Macht; 7: welken – wachsen; 8: verlieren – hoffnungsvoll erblicken; 12: Auge – Vernunft; 13: Tau – Pfeile; 14: sterben – entstehen; 15: niederreißen – aufstehen; 16: sich erheben – einstürzen; 19: (Stern) untergehen – aufgehen; 20: zu Ende gehen – erneuern; 22: Meer – Regen (?); 24: Rabi^c – Muḥarram, *inbaṣaṭa* – *anša'a*; 26: Gunst – Gewalt; 27: Gnade – Macht, zum Verstummen bringen – zum Sprechen bringen; 31: Friede – Krieg, Regen – Blut; 32: Tau – Durst; 33: Erbe – Erwerbung; 36: Hochland – Ebene, hinaufsteigen – hinabsteigen.

Die Antithese ist in diesem Gedicht somit nicht nur ein Stilmittel, das häufiger als üblich verwendet wird, sondern ein Leitmotiv, das das Gedicht durchgehend prägt, ja das ein Ausdruck des eigentlichen Themas des Gedichts ist, das man verallgemeinernd »Bewältigung von Ambivalenz« nennen kann, deren Gestaltung Ibn Ḥiǧǧa so nachhaltig beeindruckt hat. Akzentuiert wird diese Gegenüberstellung von Gegensätzlichem bzw. Komplementärem gelegentlich durch das Stilmittel des *tarṣīʿ*, der parallelen Gestaltung der Halbverse (V. 8, 26, 27, 31, 32, 39), die mit größerer Berechtigung als der *ṭibāq* die Bezeichnung »Parallelismus« verdienen würde. Über die verschiedenen Paarungen, denen die einzelnen Rahmenteile gewidmet sind, vollzieht sich diese Bewältigung von Ambivalenz, ehe sie mit Vers 36 zu Ende kommt, auf den kein einziger *ṭibāq* mehr folgt. Mit diesem Vers, der den letzten Abschnitt des Rahmens und damit die letzte »Paarung« (al-Afḍal – Ibn Nubāta) einleitet, kommen die Antithesen zu Ende und sind die Gegensätze aufgehoben. Der letzte *tarṣīʿ* in Vers 39 ist ein reiner Parallelismus, in dem beide Halbverse einander bestätigen und alle Schlüsselwörter aus einem einzigen semantischen Feld stammen. Am Ende des Gedichts in Vers 43 stehen bezeichnenderweise keine Begriffspaare mehr, sondern zwei Dreiergruppen, die sich in vollendeter Harmonie zueinander fügen: Freude, Gunst, Preis – Auge, Hand, Mund.

4. Die vierte Dimension: Ibn Sanāʾ al-Mulk und Saladin

Durch die Verschränkung der verschiedenen Qaṣīdenthemen und der Linien der Leit motive, die sich über das gesamte Gedicht erstrecken und die die lineare Struktur der Rahmenabschnitte kreuzen, erhält das Gedicht eine sehr komplexe, gewissermaßen dreidimensionale Struktur. Doch es kommt auch noch die vierte Dimension hinzu, die Dimension der Zeit. So, wie nämlich die Inthronisation al-Afḍals die Kontinuität einer Dynastie sichert, die auf eine lange und ruhmreiche Geschichte zurückblickt, so bekennt sich auch Ibn Nubātas Gedicht zur Kontinuität großer Dichtung, und es entstehen komplexe Beziehungen zwischen Gegenwart und Vergangenheit, Politik und Dichtung.

In Ibn Nubātas Gedicht enthalten mindestens neun von 43 Versen (also fast ein Viertel) Zitate aus zwei älteren Gedichten. Das ältere findet sich in zahlreichen Anthologien aus allen Zeiten, aus dem anderen hat Ibn Nubāta in seiner Anthologie *Maṭlaʿ al-fawā'id* selbst mehrere Verse angeführt. Ibn Nubāta konnte also bei seinen Zitaten davon ausgehen, daß der Prätext bekannt war. Es handelt sich mithin um Fälle *gerichteter Intertextualität*.⁷¹ Die Transformation, die beide Gedichte in Ibn Nubātas Qaṣīde erfahren, ist allerdings höchst unterschiedlich und spiegelt die antithetische Prägung des ganzen Gedichts wieder. Genauso, wie in Ibn Nubātas Gedicht die Trauer durch die Freudenbotschaft ausgelöscht wird, wird ein altes, frühislamisches Trauergedicht in ihm aufgehoben, während die Botschaft eines ayyubidenzeitlichen Lobgedichts in ihm bestätigt wird:

Dichter	Zeit	Gattung	Aussage
ʿAbda ibn aṭ-Ṭabīb	ferne Vergangenheit (47/667)	Trauer	aufgehoben
Ibn Sanāʾ al-Mulk	jüngere Vergangenheit (ca. 580/1184)	Lob	bestätigt

Bei dem Gedicht, das Kulturerbe aus alter Zeit ist, handelt es sich um drei Verse eines Trauergedichts, das der frühislamische Dichter ʿAbda ibn aṭ-Ṭabīb⁷² anlässlich des Todes des Prophetengenossen und Stammesführer Qays ibn ʿĀsim um das Jahr 47/667 verfaßt hat.⁷³ Die Verse werden in der *Ḥamāsa* Abū Tammāms überliefert und auch in anderen Quellen häufig zitiert. Mit ziemlicher Sicherheit waren es zu Ibn Nubātas Zeit die berühmtesten Trauerverse im Metrum *ṭawīl* mit dem Reim *-mā*.

عليك سلام الله قيس بن عاصم ورحمته ما شاء أن يترحما
تحية من غادرته غرض الردى إذا زار عن شحط بلادك سلما
فما كان قيس هلكه هلك واحد ولكنه بنيان قوم تهديما

In Friedrich Rückerts Übersetzung lauten sie:⁷⁴

Gruß von Gott dem Kais Ben Aßem sei beschert
und Erbarmung, alsolang Erbarmung währt.
Gruß von einem, der nun steht an Todes Rand,

71 Zum Unterschied gerichteter vs. ungerichteter Intertextualität s. Thomas Bauer: *Altarabische Dichtkunst*. Bd. 1–2. Wiesbaden 1992: 259–262.

72 s. GAS II 198f.

73 Zu Qays ibn ʿĀsim s. EI² 4: 832f. (M. J. Kister).

74 Friedrich Rückert: *Hamāsa oder die ältesten arabischen Volkslieder, gesammelt von Abu Temmām*. Bearbeitet von Wolf Dietrich Fischer. Göttingen 2004: 384, Nr. 256. Arabischer Text nach Abū Tammām: *Diwān al-Ḥamāsa, šarḥ al-Marzūqī*. Hg. von Aḥmad Amīn, ʿAbdassalām Ḥārūn. Kairo 1371/1951: 790. Eine Version in vier Versen findet sich in aṣ-Ṣafādī: *al-Wāfi bi-l-wafayāt*. Bd. 24. Hg. von Muḥammad ʿAdnān al-Baḥīt, Muṣṭafā al-Ḥayārī. Beirut 1994: 286f. Weitere Zitate in *al-Aḡānī*; *al-Ḥamāsa al-Maḡribiyya*; *at-Taḍkira al-Ḥamdūniyya* etc.; vgl. GAS II 199 und die von Kister (wie Anm. 73) genannten Quellen.

der sonst immer dich zuerst begrüßt im Land.
 Eines Einzeln Tod ist nicht der Tod von Kais,
 mit ihm trümmert seines Volkes Ehrenpreis.

Die Kernaussage dieses Gedichts, derentwegen es sich wohl einen Platz im literarischen Gedächtnis der Araber erworben hat, ist der letzte Vers, der aussagt, daß mit dem Toten nicht nur ein einzelner Mensch, sondern eine ganze Gemeinschaft gestorben ist. Die Kernaussage des Ibn Nubātaschen Gedichts ist aber gerade das Gegenteil: So schmerzlich der Verlust al-Mu'ayyads auch sein mag, so ist doch die Dynastie und die von ihr regierte Gemeinschaft nicht zugrunde gegangen. Es ist ein großer Einzelner gestorben, aber eben doch nur ein Einzelner. Ibn Nubāta hätte sehr wohl sagen können: *hulkuhū hulku wāḥidin*, wenn eine solche Aussage unter den gegebenen Umständen nicht frivol gewirkt hätte. Doch er zitiert nur den zweiten Halbvers und verneint ihn: »das Gebäude eines Volkes ist *nicht* eingestürzt« (V. 16). Durch diese explizite Umkehrung der Aussage 'Abdas wird implizit auch die Aussage des ersten Halbverses umgekehrt. Nachdem die Aussage des 'Abdaschen Gedichts dergestalt aufgehoben ist, kann Ibn Nubāta fünf Verse später (V. 21) den feierlichen Segensspruch, den 'Abda über dem Grab des Qays ibn 'Āsim sprach, nun über al-Mu'ayyad sprechen. Man beachte, wie geschickt Ibn Nubāta die situationsgebundene Anrede 'Abdas an Qays (*Qaysa bna 'Āsimin*), die nicht in sein Gedicht paßt, durch eine zweite *kināya* für die Ewigkeit ersetzt (*mā ḍarra šāriqun*), mit der er den Vers gleichzeitig in die Themenreihe »Regen, Gestirne, Vorzeichen« einbettet.

Ebenso, wie die Freudenbotschaft die Trauer ausgelöscht hat (Vers 1), wird das Trauergedicht 'Abdas ausgelöscht durch ein Lobgedicht auf einen Ayyubiden, denn das »Gebäude eines Volkes« ist eben nicht niedergerissen, sondern steht, dank des Fortbestands der Dynastie, einstweilen noch aufrecht. Folgende Vertreter der Dynastie spielen im Gedicht Ibn Nubātas eine Rolle:

Name	Lebensdaten	wichtigster Posten	im Gedicht
Šāḍī	?	Gouverneur von Tikrīt im Dienste der Seldschuken	V. 7: aṣl <i>šāḍawī</i>
Nağmaddīn Ayyūb ibn Šāḍī	(st. 568/1173)	Gouverneur von Damaskus im Dienste Nūraddīns	V. 19, V. 28
Šalāḥaddīn ibn Ayyūb, al-Malik an-Nāšir	(532–589/ 1138–1193)	Sultan von Ägypten und Syrien	nicht direkt erwähnt
Abū l-Fidā' Ismā'īl, al-Malik al-Mu'ayyad	(672–732/ 1273–1331)	Gouverneur von Ḥamāh (710–732/ 1310–1331)	V. 20
Nāširaddīn Muḥammad ibn Ismā'īl, al-Malik al-Afḍal	(ca. 712–742/ 1312–1341)	Gouverneur von Ḥamāh (732–742/ 1331–1341)	V. 9

Vier Vertreter der Dynastie werden explizit genannt, wobei bemerkenswert ist, daß al-Afḍal, der Adressat, und sein Vater al-Muʿayyad, dessen Tod der Anlaß der Kondolenz ist, jeweils nur ein einziges Mal namentlich genannt werden, und zwar an keineswegs prominenter Stelle, nämlich al-Afḍal im vierten Vers des ›Zwei-Fürsten‹-Abschnitts (V. 9), und al-Muʿayyad im drittletzten Vers desselben Abschnitts (V. 20). Damit rahmen zwar beide Hauptpersonen des Gedichts diesen Abschnitt ein, jedoch gerade so weit von den Abschnittsgrenzen entfernt, daß kein Gedanke an einen *taḥalluṣ* aufkommen kann, denn ein solcher Übergangsvers hätte die Hörer zu einer falschen Deutung des Aufbaus dieses Gedichts verleitet, in dem ja von Anfang bis zum Ende von diesen beiden die Rede sein soll. Wohl deshalb kommt auch der Name al-Afḍals in dem Abschnitt, der ganz eigentlich ihm gewidmet ist, nicht vor. Statt dessen treffen wir aber in diesem al-Afḍal-Abschnitt gleich auf drei Ableitungen der Wurzel *fḍl* in dichter Folge (23, 27, 29), deren erste im ersten Vers des Abschnittes steht und ausgerechnet *afḍal* lautet.

Den beiden Endgliedern der Dynastie, al-Muʿayyad und al-Afḍal, stehen die beiden Anfangsglieder der Dynastie gegenüber. Der Urvater der Dynastie, Šādī, wird schon in Vers 7 angesprochen, und dessen Sohn Ayyūb, der Namensgeber der Dynastie, wird gleich zweimal in seiner Eigenschaft als ›Urahn‹ genannt (V. 19, 28). So sind also die beiden Enden der Dynastie durch jeweils zwei Namen vertreten. Doch wo bleibt jener Mann, der den Namen der Dynastie erst wirklich groß gemacht hat und dessen Ruhm bis heute nicht verblaßt ist, wo bleibt al-Malik an-Nāṣir Šalāḥaddīn (532–589/1138–1193), der Sohn Ayyūbs und eigentliche Gründer der Dynastie? Ein direkter Vorfahre von al-Muʿayyad und al-Afḍal war er zwar nicht, denn die Ayyubiden von Ḥamāh stammen von Saladins Bruder Tūrānšāh ab. Doch dies ist sicherlich nicht der Grund für das auffällige Verschweigen Saladins (zumal auch Tūrānšāh, der Eroberer des Jemen, nicht erwähnt wird). Der Grund, weshalb Saladin nicht genannt wird, muß vielmehr gerade dessen überragende Stellung in der Geschichte gewesen sein, dergegenüber sich seine späten Verwandten in Ḥamāh wie Zwerge ausnehmen mußten. So ist es angemessen, den Fürsten von Ḥamāh als Nachkomme zweier Urväter zu präsentieren, die als Gouverneure im Dienste anderer Herren Großes vollbrachten und den Ruhm einer Dynastie mit wechselvollem Geschick begründeten, aber es wäre nur peinlich gewesen, den Gouverneur einer drittklassigen Provinz im Sold der Mamluken als ›zweiten Saladin‹ vorzuführen. Šalāḥaddīn konnte also nicht direkt genannt werden. Andererseits durfte er in einem Gedicht, das gerade den Fortbestand einer Dynastie feiert, deren eigentlicher Gründer er war, auch nicht völlig übergangen werden. Und tatsächlich ist Saladin in diesem Gedicht stets präsent, wenn auch auf eine solch subtile Weise, daß kein Gedanke an übertriebene Anmaßung, weder beim Dichter noch beim gepriesenen Fürsten, aufkommen kann.

Der Verweis auf Saladin erfolgt nämlich dadurch, daß über das ganze Gedicht hinweg Material aus einem Gedicht verwendet wird, das der Dichter Ibn Sanāʾ al-

Mulk (550–608/1155–1211) zum Preis Saladins verfaßt hat.⁷⁵ Dieses Gedicht steht im selben Metrum (*ṭawīl*) und weist denselben Reim (*-mā*) auf wie das Gedicht Ibn Nubātas. Trotzdem ist es keine *mu‘āraḍa* und keine Kontrafaktur im klassischen Sinn, da Ibn Nubāta keine Reinterpretation des gesamten Gedichts bietet, sondern nur gezielt aus einigen seiner Verse zitiert und ihm ein Qaṣīdenthema entnimmt. Die Referenz ist aber dennoch unübersehbar, zumindest für jeden Kenner der neueren Literatur, denen die beiden Großliteraten aus dem Umkreis Saladins, der Qāḍī al-Fāḍil und Ibn Sanā’ al-Mulk, auch al-Qāḍī as-Sa‘īd genannt, als Meilensteine der Literaturgeschichte galten. Ibn Nubāta selbst hat eine Anthologie aus den Prosaschriften des Qāḍī al-Fāḍil verfaßt und al-Mu‘ayyad gewidmet⁷⁶ und beiden Qāḍīs breiten Raum in seiner ebenfalls al-Mu‘ayyad gewidmeten programmatischen Anthologie *Maṭla‘ al-fawā'id* eingeräumt. Hier zitiert er auch Verse aus dem *-mā*-Gedicht Ibn Sanā’ al-Mulks.⁷⁷

Wahrscheinlich stand am Anfang von Ibn Nubātas Arbeit der Entschluß, sich auf Ibn Sanā’ al-Mulks Gedicht zu beziehen und ihm in Reim und Metrum zu folgen. Und auch das »Gestirne«-Thema des Gedichts wird durch Ibn Sanā’ al-Mulks Prätext vorgezeichnet, wie schon dessen erster Vers zeigt:

أرى كل شيء في البسيطة قد نما بعدلك حتى قد نمت أنجم السما

Ich sehe, wie alles auf der Oberfläche der Erde durch deine Gerechtigkeit zunahm, bis schließlich sogar die Sterne des Himmels zunahmen!

Der Anlaß des Gedichts war nämlich ein Komet, der unversehens am Himmel erschienen war.⁷⁸ Vielleicht haben sich die Hörer des Ibn Nubāta-Gedichts schon beim Reim des siebten Verses (*qad namā*) an das Kometen-Gedicht Ibn Sanā’ al-Mulks erinnert gefühlt. Spätestens mit Vers 8 muß aber jedem Kenner des Kometen-Gedichts der Bezug überdeutlich geworden sein, ist er doch ein deutliches Zitat von dessen Vers 27:

ففخرا لقد أصبحت للخلق مالكا وأصبحت فيهم للجميل متمما

Welch ein Ruhm, denn du wurdest zum Herrn (*Mālik*) der Geschöpfe und wurdest unter ihnen zu einem, der das Schöne (*Ḡamīl*) zur Vollendung (*Mutammim*) bringt!

75 Ibn Sanā’ al-Mulk: *Dīwān*. Hg. von Muḥammad Ibrāhīm Naṣr. Bd. 1–2. Kairo 1388/ 1968f. Nachdruck in einem Bd. Kairo o. J.: 270–273.

76 British Museum MS ADD 7307.

77 Ibn Nubāta: *Maṭla‘ al-fawā'id wa-maḡma‘ al-farā'id*. Hg. von ‘Umar Mūsā Bāšā. Damaskus 1392/1972: 275.

78 Der Herausgeber datiert das Gedicht auf das Jahr 582, für das Astrologen großes Unheil angekündigt hatten, weil Sonne, Mond und die fünf Planeten im Haus der Waage zusammentrafen. Tatsächlich hat Ibn Sanā’ al-Mulk auch zu diesem Anlaß ein Gedicht auf Saladin verfaßt (*Dīwān*, S. 290–293). Diese Gestirnskonstellation ist aber offensichtlich nicht der Anlaß für das Kometen-Gedicht.

Dieser Vers enthält das Stilmittel des *tawǧīh*, das wie die *tawriya* ein Stilmittel der Mehrdeutigkeit ist. Die Besonderheit des *tawǧīh* liegt darin, daß mehrere mehrdeutige Wörter eine nicht primär intendierte Nebenbedeutung besitzen, wobei alle Nebenbedeutungen jeweils einem einzigen Wortfeld entstammen, ohne daß sich auf dieser Ebene ein konsistenter Bedeutungszusammenhang ergibt. Im vorliegenden Fall sind drei Wörter Homonyme, die neben ihrer primären Bedeutung auch Namen dreier altarabischer Dichter sind. Eine tiefere Bedeutung steckt aber nicht dahinter. Bei Ibn Nubāta jedoch erhält das Wortspiel eine Bedeutung, an die bei Ibn Sanāʾ al-Mulḳ gar nicht zu denken war. Hatte dieser Dichter die Namen der Dichter nur deshalb ausgewählt, weil sie eine für die Aussage des Gedichts passende Wortbedeutung haben, so werden sie nun bei Ibn Nubāta mit zusätzlicher Bedeutung aufgeladen. Denn Mutammim ibn Nuwayra ist vor allem durch ein Trauergedicht auf seinen Bruder Mālik bekannt geworden. Diese Tatsache, die in Ibn Sanāʾ al-Mulḳs Erstverwendung des Wortspiels keine Rolle spielte, wird nun von Ibn Nubāta genutzt, indem er den verstorbenen Mālik, auf den Mutammim seine Threnodie dichtete, mit dem verstorbenen al-Muʾayyad gleichsetzt. Mutammim = al-Afḍal bleibt zurück, um das ›Schöne‹ zu vervollkommen, wobei es sich wiederum gut fügt, daß Ḡamīl, anders als die beiden anderen alten Dichter, ein bekannter Liebesdichter war. Der Vers läßt sich nun auch lesen als Aufforderung zur Überwindung der Trauer durch aktives Tun. Damit wird auch die sekundäre Bedeutungsebene in die Semantik des Gedichts integriert und der Vers erhält eine Komplexität, die weit über die seines Vorbilds hinausgeht. Es zeigt sich, daß der Dichter-*tawǧīh* auf eine Weise, die Ibn Sanāʾ al-Mulḳ nicht ahnen konnte, viel besser in Ibn Nubātas Gedicht paßt als in das seines Erfinders! Dies ist der erste Fall von *life follows fiction* in diesem Gedicht.

Ibn Nubāta stellt nahe an den Anfang seines al-Muʾayyad-Abschnitts ein Zitat oder zwei Zitate (wenn man in Vers 7 ein Zitat des Einleitungsverses Ibn Sanāʾ al-Mulḳs erkennen will), und er setzt zwei weitere kurz vor dessen Ende.⁷⁹ In Vers 19 übernimmt Ibn Nubāta den zweiten Halbvers von Vers 4 aus dem Gedicht des Ibn Sanāʾ al-Mulḳ, in dem dieser die unvorhergesehene Bereicherung der Sternenschaar durch einen Kometen zum Lob des Fürsten wendet. Der Himmel, dichtet er, brauche sich gar nicht seines neuen Sternes zu rühmen, denn schließlich hätten die edlen Taten des Fürsten eine Vielzahl von Sternen aufgehen lassen:

فلا يفتخر جو السماء بنجمه فكم أطلعت أفعالك الغر أنجما

Wiederum erhält der Vers in der Umgestaltung durch Ibn Nubāta eine umfassendere Bedeutung, da die Sterne, die der neue Fürst aufgehen läßt, den untergegangenen Stern des verstorbenen Fürsten ersetzen müssen. Der darauffolgende Vers Ibn Nubātas (V. 20) führt das Thema der ›Erneuerung‹ fort, und zwar wiederum

79 Vgl. wiederum die Übersicht S. 329f., in der Zitate aus dem Ibn Sanāʾ al-Mulḳ-Gedicht mit dem Kürzel bSM und der Nummer des Verses verzeichnet sind.

mit einem Zitat aus dem Kometen-Gedicht (V. 49), von dem diesmal aber nur zwei Wörter (darunter das Reimwort) übernommen werden:

أعدت إلى مصر سياسة يوسف وجددت فيها من سميك موسما

In den al-Afḍal-Abschnitt seines Gedichts hat Ibn Nubāta zwei weitere Zitate von Ibn Sanā' al-Mulk eingefügt. Das erste davon stellt einen weiteren, ganz miraculösen Fall von *life follows fiction* dar: Bei dem Qāḍī as-Sa'īd findet sich ein hübscher Vers, der die Freigebigkeit des Herrschers thematisiert (V. 23). Er lautet:

أتاه فألفاه ربيعاً وقبله رأى كل جود في الأنام محرماً⁸⁰

(Wie mancher Bittsteller) kam zu ihm und fand in ihm einen Frühling (*Rabī'*), nachdem er vorher hatte feststellen müssen, daß ihm jegliche Freigebigkeit unter den Menschen verwehrt ist (*Muḥarram*).

Ein weiteres Mal hat sich Ibn Sanā' al-Mulk einen charmanten *tawḡīh* ausgedacht, bei dem zwei Schlüsselwörter des Textes gleichzeitig Monatsnamen sind. Eine tiefere Bedeutung steckt wiederum nicht dahinter. Es hätte jeder Monatsname sein können, wenn er nur mit seiner etymologischen Bedeutung einen brauchbaren Sinn im Vers ergeben hätte. Ganz anders bei Ibn Nubāta, der den *tawḡīh* und das Reimwort in seinem Vers 24 übernimmt. Bei ihm sind die beiden Monatsnamen gerade nicht zufällige Nebenbedeutungen, sondern sehr wohl intendierte Bedeutungen, die zentral für den Sinn des Verses sind, denn es war im Monat Muḥarram, als al-Mu'ayyad starb, und es ist der Rabī' II, in dem al-Afḍal als neuer Sultan inthronisiert wird. So hat also in der Tat der Rabī' den Muḥarram ausgelöscht! Das Wunder dieser *life follows fiction*-Koinzidenz könnte darauf hindeuten, daß es gerade dieser Vers war, der Ibn Nubāta veranlaßte, das Kometen-Gedicht als Vorbild heranzuziehen. Seine Umgestaltung des Ibn Sanā' al-Mulk-Verses zeigt aber auch ein wichtiges Charakteristikum seines Umgangs mit Stilmitteln des Doppelsinns wie *tawriya*, *tawḡīh* und *istiḥdām*. Während andere Dichter aus dem Doppelsinn der Worte eine Pointe herauschlagen, die der Äußerung einen zusätzlichen Reiz verleiht, gelingt es Ibn Nubāta immer wieder, durch den Doppelsinn zusätzlich eine weitere Sinnebene zu erschließen. *Tawriya* und *tawḡīh* sind in seinen besten Gedichten nicht einfach Stilmittel, die der rhetorischen Ausschmückung dienen, sondern ein Mittel zu dem Zweck, Bedeutungen zu verdichten.

Der nächste Vers des Ibn Sanā' al-Mulk-Gedichts, den Ibn Nubāta verwendet, führt den Gedanken des oben zitierten Verses 49 weiter, in dem es von Saladin hieß, er habe Ägypten die Ordnung Josefs wiedergegeben (nämlich ein Regime der Gerechtigkeit). Gleichzeitig habe er, der Sieger über die Fatimiden, »dort die Religion wiederbelebt, nachdem sie gestorben war« (V. 52):

وأحييت فيها الدين بعد مماته فأنت ابن يعقوب وأنت ابن مريما

80 Ich verbessere المحرماً zu المحرماً.

Damit ist er als Wiederhersteller einer gerechten Ordnung mit Josef, dem Sohn Jakobs, zu vergleichen. Als einer, der von den Toten auferweckt (nämlich den rechten Glauben), ist er hingegen mit Jesus vergleichbar. Er ist also gleichzeitig der Sohn Jakobs und der Sohn Mariens, beides als Resultat eines Vergleichs im übertragenen Sinne. Ibn Nubāta übernimmt Struktur und große Teile dieses Verses in seinen Vers 28, der die Wohltätigkeit al-Afḍals preist. Hier sind es, konkreter als bei Ibn Sanā' al-Mulk, die Armen, denen der Fürst durch seine Freigebigkeit das Leben wiedergibt. Dies rechtfertigt, vielleicht noch besser als bei Ibn Sanā' al-Mulk, den Vergleich des Fürsten mit Jesus. Der koranische Prophet Jakob aus Ibn Sanā' al-Mulks Vers wird aber nun durch einen anderen koranischen Propheten ersetzt, nämlich durch Hiob. Dieser Hiob/Ayyūb ist aber kein Vergleichsobjekt, sondern der wirkliche, leibliche Vorfahr des Fürsten. Al-Afḍal ist somit Ibn Maryam im übertragenen, Ibn Ayyūb im konkreten Sinn. Durch diese Asymmetrie, die Ibn Nubāta in die Vorlage Ibn Sanā' al-Mulks einbaut, entsteht eine echte Paradoxie, die der Vers Ibn Sanā' al-Mulks noch nicht aufwies. Sowohl Sohn Jakobs als auch Sohn Mariens war Saladin nur im übertragenen Sinne. Deshalb ist es auch möglich, beides gleichzeitig zu sein (zumal auch Jesus aus dem Hause Jakobs stammt). Gleichzeitig Sohn Mariens als auch Sohn Hiobs zu sein, ist nun aber in der Tat ein Paradox, da es nicht nur der biblisch-koranischen Genealogie widerspricht, sondern auch, weil sich der Satz weder als veritative noch als tropische Aussage lesen läßt, sondern ein Hin- und Herspringen zwischen beiden Lesarten erfordert. Ibn Nubāta gelingt mit seinem Zitat also erneut eine Steigerung der Komplexität.

Auch der nächste Vers, den Ibn Nubāta zitiert, stammt aus der ›Josefspassage‹ Ibn Sanā' al-Mulks. Von beiden, nämlich von Josef und Saladin, sähe man in Ägypten nichts als einen Garten der Gerechtigkeit, und nichts als die Sunna der Gerechtigkeit überliefere man von ihnen (V. 50):

فلم تر إلا بهجة العدل منكما ولم ترو إلا سنة العدل عنكما

Ibn Nubāta greift den zweiten Halbvers dieses Verses im Schlußteil seines Gedichts auf, in dem er über al-Afḍal und sich selbst spricht. In seinem Vers 38 ist es Ibn Nubāta selbst, der überliefert, und zwar den *Musnad al-Faḍl* der beiden Fürsten, des verstorbenen al-Mu'ayyad und des neu inthronisierten al-Afḍal. Das Nomen *faḍl*, das Ibn Sanā' al-Mulks 'adl ersetzt, funktioniert auf drei Ebenen. Zunächst ist *faḍl* die »Vorzüglichkeit« als Eigenschaft der beiden Fürsten von Ḥamāh, sodann ist es eine *tawriya muraššaḥa*, deren nicht primär intendierte Bedeutung durch das Wort *musnad* suggeriert wird, ohne welches man nicht an den Prophetengenossen Faḍl denken würde, dessen von ihm überlieferte Ḥadīṭe eben in einem *Musnad* gesammelt werden. Und schließlich setzt das Wort *faḍl* die Reihe der Ableitungen der Wurzel *fḍl* fort, die in den Versen 23, 27, 29 und 38 den Namen des nur einmal in Vers 8 genannten *mamdūḥ* suggerieren sollen.

Das letzte Ibn Sanā' al-Mulk-Zitat ist sprachlich nicht sehr auffällig, greift aber nochmals die Sternen-Thematik des Kometen-Gedichts auf. Der zitierte Vers Ibn Sanā' al-Mulks folgt im Ursprungsgedicht auf jenen ebenfalls von Ibn Nubāta zitierten Vers 4, in dem es hieß, der Himmel möge sich nicht eines einzigen neuen

Sternen rühmen, da Saladins Taten schließlich jede Menge Sterne hätten aufgehen lassen. Und außerdem, heißt es nun weiter, seien die ›Sterne‹ Saladins keinem Beobachter verborgen, während dieser eine Stern, der unvorhersehbare Komet nämlich, der Kunst der Astronomen und Astrologen spotte (V. 5):

نجومك ما أعيت على راصد لها وذا النجم أعيا راصدا ومنجما

Bei Ibn Nubāta übernimmt nun in Vers 40 der Dichter selbst die Rolle dessen, der den Aufgang der Sterne des neuen Fürsten vorhersagt, dem er schließlich schon früher eine Reihe von Lobgedichten gewidmet hatte. Es bedarf keines Astrologen, um die Sterne der Ayyubiden zu deuten. Es genügen die Dichter. Mit diesem Vers, auf den nur noch der Schlußsegen folgt, bestätigt Ibn Nubāta die Kernaussage des Gedichts seines verehrten Vorgängers Ibn Sanā' al-Mulk, nicht ohne die Bedeutung von Dichtung und Dichtern weit stärker hervorzuheben als der Qāḍī as-Sa'īd dies tat. Unausgesprochen wird durch die Zitate aus dessen Kometen-Gedicht auf diskrete Weise der Provinzgouverneur al-Afḍal mit dem Jahrhundertfeldherrn Saladin parallel gesetzt. Gleichzeitig stellt sich unausgesprochen (aber mit weit mehr Berechtigung) der Dichter Ibn Nubāta an die Seite seines Kairener Landsmanns Ibn Sanā' al-Mulk. Vor allem aber reichert der Bezug auf Ibn Sanā' al-Mulks Gedicht Ibn Nubātas Qaṣīde mit weiteren Bedeutungen an, die in vielfältiger Weise mit den Rahmenthemen, den Qaṣīdenthemen und den Leitmotiven in Beziehung treten, während Ibn Nubāta in seinen Zitaten gleichzeitig die Verse Ibn Sanā' al-Mulks ihrerseits mit Komplexität anreichert.

5. Bildungsbürgerliches Herrscherlob

Wie die Analyse gezeigt hat, wird Ibn Nubātas Gedicht auf die Inthronisation al-Afḍals von einem komplexen Netz aus internen Bezügen durchzogen, die ihrerseits mit zwei älteren Gedichten, die Ibn Nubātas Gedicht nach Art eines Palimpsests überschreibt, in Wechselwirkung treten. Das Gedicht weist mithin einen außergewöhnlich hohen Grad an Komplexität auf, die keineswegs durch eine Überfülle rhetorischen Schmucks erzeugt wird, sondern durch Verflechtung und Verdichtung von Bedeutungen. Dennoch muß die Qaṣīde auf der Achse *maṭbū'* - *maṣnū'* sehr weit auf der *maṣnū'*-Seite angesiedelt werden. Dies ist keineswegs, wie man früher glaubte, durch einen vermeintlichen ›Zeitgeschmack‹ zu erklären, da Gedichte von ganz unmanierter Simplizität auch zur Mamlukenzeit reichlich gedichtet wurden, oft von denselben Leuten, die gleichzeitig die feinziseliertesten Kunstwerke geschaffen haben. Ein schönes Beispiel hierfür liefert Ibn Nubāta selbst, der dem jungen Prinzen und Thronfolger al-Malik al-Manṣūr von Ḥamāh – keinem anderen also als dem späteren al-Malik al-Afḍal – eine lange Jagd-Urḡūza dichtete, die späteren Literaturkritikern als Paradebeispiel für *insigām* »natürliches Dahinfließen

der Worte« galt.⁸¹ Šihābaddīn ibn Faḍlallāh, Ibn Nubātas Freund und Kollege als Stilist im Kanzleidienst, ist ebenfalls Autor einer Jagd-Urḡūza, die in ihrer stilistischen Simplität alle Behauptungen eines ›manierierten Zeitgeschmacks‹ Lügen straft.⁸²

Daß also das Inthronisationsgedicht Ibn Nubātas einen solch hohen Komplexitätsgrad und eine vergleichsweise geringe Unmittelbarkeit aufweist, kann weder durch die Epoche noch durch den individuellen Charakter des Dichters zureichend erklärt werden. Vielmehr ist es nötig, wie stets, das Gedicht im Gesamtzusammenhang des literarischen Kommunikationssystems, in dem und für das es entstanden ist, zu betrachten. Zum einen ist es also nötig, neben dem Dichter und dem Adressaten das potentielle Publikum in die Untersuchung einzubeziehen, zum anderen muß die Form der Kommunikation selbst rekonstruiert werden.

Die Fülle der intra- und intertextuellen Bezüge in Ibn Nubātas Gedicht deutet stark darauf hin, daß es nicht primär für die mündliche Performanz komponiert wurde, was natürlich nicht ausschließt, daß seine ›Premiere‹ ein öffentlicher mündlicher Vortrag vor dem Adressaten und weiteren Zuhörern war. Die Komplexität des Gedichts – und damit sein eigentlicher Reiz – erschließt sich jedoch erst nach mehrmaligem konzentrierten Lesen durch einen gebildeten Leser. Außertextliche Hinweise verstärken diese Vermutung. Im Paratext des *Dīwān al-Mutanabbī* etwa werden immer wieder Situationen geschildert, die zeigen, welche Bedeutung der mündlichen Performanz eines Lobgedichts zukam. So erfahren wir, daß al-Mutanabbī sein Lobgedicht auf Ṭāhir al-ʿAlawī vor einer größeren Versammlung von Familienangehörigen, Scherifen und Sekretären vortrug, wobei sich der Gastgeber so geehrt fühlte, daß er dem Dichter zu dessen Vortrag den Thronplatz (*sarīr*) überließ und selbst unter der Zuhörerschaft Platz nahm.⁸³ Von dieser ehrenvollen Platzzuteilung abgesehen, dürfte es sich um einen gewöhnlichen *maḡlis* gehandelt haben, einen Rahmen also, der wohl in den meisten Fällen die Bühne für eine Gedichtpremiere darstellte. Immer wieder erfahren wir jedoch von einer größeren Öffentlichkeit, die der Rezitation beiwohnte, auch wenn es nicht immer so spektakulär zugeht wie im Jahre 342/954, als al-Mutanabbī ein Glückwunschgedicht zum Opferfest auf dem Hauptplatz von Aleppo hoch zu Roß vortrug.⁸⁴ Natürlich hat auch al-Mutanabbī seine Gedichte nicht für den Augenblick der ersten Rezitation gedichtet, sondern stets die weitere Mit- und Nachwelt im Auge gehabt. Den-

81 Vgl. Ibn Ḥiǧǧa, *Ḥizānat al-Adab*, 3: 102–115 und Geert Jan van Gelder: »Poetry for Easy Listening«. In: *Mamlūk Studies Review* 7/1 (2003): 31–48, bes. 41. Die im *Dīwān* gedruckte Fassung der Urḡūza (S. 585–592) ist mit 169 Versen unvollständig. Die wahrscheinlich vollständige Fassung von 193 Versen findet sich in den Handschriften Berlin MS 8400, fol. 47b–51a und in Šihāb al-Dīn al-Ḥiǧāzī, *Rawḍ al-ādāb*, Wien, MS 400, fol. 59b–62b.

82 Vgl. Thomas Bauer: »The Dawādār's Hunting Party. A Mamluk *muzdawija ṭardīyya*, probably by Shihāb al-Dīn Ibn Faḍl Allāh«. In: *O ye Gentlemen. Arabic Studies on Science and Literary Culture in Honour of Remke Kruk*. Ed. by A. Vrolijk/J. P. Hogendijk. Leiden 2007: 291–312.

83 *Šarḥ Dīwān Abī ʿĪ-Ṭayyib al-Mutanabbī li-Abī l-ʿAlāʾ al-Maʿarrī*. Hg. von ʿAbdalmaǧīd Diyāb. Bd. 1–4. A. Vrolijk/J. P. Hogendijk. Kairo 1986–1988, 2: 430.

84 Ibid., 3: 372.

noch hat man den Eindruck, daß dem performativen Element bei ihm eine weit größere Bedeutung zukommt als bei seinen mamlukenzeitlichen Nachfolgern.

In Ibn Nubātas *Dīwān* wird von öffentlichen Darbietungen nichts berichtet (was allerdings noch nichts heißen muß). Statt dessen geht nicht wenigen Gedichten die Bemerkung *qāla wa-lam yunšid* »er dichtete – trug es aber nicht vor«⁸⁵ voran, womit offensichtlich nicht nur gemeint ist, daß kein mündlicher Vortrag erfolgte, sondern daß das Gedicht seinen Adressaten nie erreicht hat, denn bei jenen Gedichten, die brieflich zugestellt wurden, findet sich diese Bemerkung nicht. Auch al-Afḍal hat mindestens eines der an ihn gerichteten Gedichte auf dem Postweg erhalten.⁸⁶ Trotzdem dürfte natürlich auch bei Ibn Nubāta die überwiegende Mehrzahl der Gedichte zum Lob eines Fürsten auf einem *maḡlis* vorgetragen worden sein. Allerdings – und dies ist der wesentliche Unterschied zu al-Mutanabbī und anderen vormamlukischen Dichtern – bilden Gedichte auf Fürsten keineswegs die Mehrzahl der von Ibn Nubāta verfaßten Lobgedichte. Trotz Ibn Nubātas ungewöhnlich enger Verbindung zu den Ayyubiden von Ḥamāh (einem der wenigen Fürstenhäuser in dieser Zeit, bei denen man mit arabischsprachigen Lobqasiden noch Eindruck machen konnte), hat er allein auf Angehörige der Gelehrten- und Beamtenfamilie der Banū Faḍlallāh mehr Qasiden verfaßt als auf die Ayyubidensprößlinge, ganz abgesehen von all den Gedichten an die anderen hohen Sekretäre des *Dīwān al-Inšāʾ* in Damaskus, Kairo und Aleppo, an Beamte der Finanz- und Heeresverwaltung, an Richter und Professoren. Und diese Gedichte wurden nun in den allermeisten Fällen brieflich verschickt, in der Regel zusammen mit einem begleitenden Schreiben in Kunstprosa, wie aṣ-Ṣafadī *Alḥān as-sawāḡiʿ* oder der *Dīwān* des Ibn Nubāta-Schülers al-Qirāṭī deutlich zeigen.⁸⁷ Da nun also Lobgedichte, die von Mitgliedern der zivilen Elite der *ʿulamāʾ* auf andere Mitglieder dieser Gruppe gedichtet wurden, eine weit größere Bedeutung erlangt hatten als Lobgedichte auf Mitglieder der fast ausschließlich nichtarabischen militärischen Elite (zu der auch alle Fürsten und Gouverneure zählten), und da nun Lobgedichte auf *ʿulamāʾ* nur selten in einem *maḡlis* öffentlich rezitiert wurden, sondern viel häufiger schriftlich weitergegeben wurden, konnte sich die *Ästhetik der Schriftlichkeit* gegenüber der *Ästhetik der Mündlichkeit* in der Gattung des Lobgedichts durchsetzen. Diese Ästhetik der Schriftlichkeit war zunächst nichts anderes als die Ästhetik des *inšāʾ*, der stilistisch ausgefeilten, raffinierten Briefe und Urkunden. In welcher Weise welche Genres der Dichtung dieser Zeit von der Ästhetik des *inšāʾ* beeinflusst sind, wird die zukünftige Forschung zu zeigen haben.

Die Ästhetik der Mündlichkeit war damit keineswegs völlig verdrängt. Die Jagd-Urḡūza des Kanzleistilisten Šihābaddīn ibn Faḍlallāh etwa beginnt mit einem deutlichen Bezug auf mündliche Performanz:

85 So auch bei einem Gedicht an al-Afḍal: *Dīwān* S. 562–563.

86 s. *ibid.*, 491: قف بباب الملك الأفضل يا طرسي المائل وأشرح شجني.

87 s. Ḥalīl ibn Aybak aṣ-Ṣafadī: *Alḥān as-sawāḡiʿ bayn al-bādīʾ wa-l-murāḡiʿ*. Hg. von Ibrāhīm Šāliḥ. Damaskus 1325/2004; al-Qirāṭī: *Maṭlaʿ an-nayyirayn*. Ms. Fatih 3861.

إن شئت يا مقتطف السرور * ومجتبي لطائف الحبور
أنك تروي خبر الصيود * بالطير والكلاب والفهود
فاسمع حديث من رأى وجربا * كيف تخالط الطيور والظبا⁸⁸

Wenn du ein Sammler bist subtiler Freuden,
wenn du gerne dir Genüsse pflückst,
Wenn du erzählen willst vom Jagen, von
der Pirsch mit Vögeln, Hunden und Geparden:
Dann lausche jenem, der den Wettkampf zwischen
Vögeln und Gazellen selbst erlebte!

Mündliche Ästhetik, die auf schnelle Verständlichkeit und unmittelbare Wirksamkeit abzielt, dominiert nach wie vor bei Jagdgedichten, in den Strophengedichten und in jenen Gattungen und Formen, die eine hohe Performativität aufweisen, wie in der Maqāme oder gar im Schattenspiel. Diese Formen der Literatur gewinnen in der Mamlukenzeit sogar noch an Bedeutung, so daß von einer Verdrängung mündlicher Ästhetik in der Mamlukenzeit überhaupt nicht die Rede sein kann – ganz im Gegenteil. Das Lobgedicht aber, das trotz seiner vorwiegend schriftlichen Existenzweise noch bei al-Mutanabbī eine mündlich geprägte ›Überwältigungsästhetik‹ auszeichnete, ist in der Mamlukenzeit eine Domäne der Ästhetik der Kanzleistilisten geworden.

Dies führt uns nun zu der Frage, für welches Publikum ein solches Lobgedicht wie Ibn Nubātas Inthronisationsgedicht verfaßt wurde. Der gepriesene Fürst ist zwar der Adressat des Gedichts, doch ohne ein weiteres Publikum funktioniert das Lobgedicht weder für den Dichter noch für den Fürsten.⁸⁹ Das Publikum für Ibn Nubātas Lobgedichte aber dürfte wiederum im selben Kreis derjenigen zu suchen sein, denen Ibn Nubāta seine übrigen Lobgedichte widmete. Einen konkreten Anhaltspunkt gibt uns Ibn Nubātas Werk *Sağ' al-muṭawwaq*. Im Jahre 716/1316 siedelte Ibn Nubāta von Kairo nach Damaskus über. Im Gepäck hatte er die Anthologie *Maṭla' al-fawā'id*, die programmatisch die Aufgaben eines *adīb* aufzeigt. Dieses Werk widmete er nun Abū l-Fidā', dem Fürsten von Ḥamāh. Gleichzeitig schickte er aber ein Exemplar dieses Buches an die für ihn wichtigen Persönlichkeiten von Damaskus und Aleppo mit der Bitte, einen *taqrīz*, also eine lobende Würdigung des Werkes, zu verfassen. Die Kunst bestand nun darin, zum einen den Verfasser Ibn Nubāta zu würdigen, andererseits auch des Widmungsträgers al-Mu'ayyad lobend zu gedenken. Die so gesammelten *taqrīz* wurden von Ibn Nubāta durch würdigende Vorstellungen der *taqrīz*-Verfasser und weitere Zeugnisse seiner Korrespondenz mit ihnen in Poesie und Prosa erweitert und in einem Band gesammelt, der unter dem Titel *Sağ' al-muṭawwaq* veröffentlicht wurde. Dieser Text, der die Kultur der mamlukenzeitlichen Intellektuellen vielleicht besser charakterisiert als irgendein

88 Bauer (wie Anm. 82): 307.

89 Vgl. Thomas Bauer: »Shā'ir (Poet): From the 'Abbāsid period to the Nahḍa«. In: EI² 12 (Supplement). Leiden 2004: 717–722.

anderer, ist in mehreren Handschriften, darunter einem Autographen,⁹⁰ erhalten, aber noch unediert. Unter den elf Beiträgern dieses Buches sind etwa Šihābaddīn Maḥmūd, der Chef der Damaszener Staatskanzlei, sodann Nağmaddīn ibn Ṣaṣrā, der šāfi‘itische Oberkadi von Damaskus, der bereits erwähnte *Ḥaṭīb Dimāšq* al-Qazwīnī, der Jurist, Professor und Inhaber hoher Verwaltungsämter Kamāladdīn Ibn az-Zamlakānī, der vormalige Heeresinspektor und Adelsmarschall Badraddīn ibn al-‘Aṭṭār, die beiden Kanzleistilisten und Literaten ‘Alā’addīn und Badraddīn ibn Ġānim sowie der Qāḍī und Ḥadītgelehrte Faḥraddīn ibn al-Mu‘allim.

Aus diesen Reihen dürfte sich nun auch der potentielle Leserkreis der Fürstenpanegyrik Ibn Nubātas rekrutieren. Es war die Schicht der Kanzleibeamten, Juristen und Ḥadītgelehrten, die größtenteils selbst im Kanzleistil trainiert waren, literarisch interessiert waren und häufig selbst dichteten. Vor diesem »gehobenen Bildungsbürgertum« wollte Ibn Nubāta seine Fähigkeit demonstrieren, in der alten, prestigeträchtigen Gattung des Fürstenlobs zu glänzen, und diesem Publikum wollte der Fürst von Ḥamāh angemessen präsentiert werden. Diese beiden Faktoren, einerseits die primär schriftliche Rezeption des Gedichts und andererseits der bildungsbürgerliche Hintergrund des Publikums, erklären hinreichend die Komplexität und den Anspielungsreichtum des Ibn Nubātaschen Inthronisationsgedichts.

Trotz des fürstlichen Adressaten spiegelt das Gedicht mithin ebenso sehr die Vorstellungen und Denkweisen der zivilen Elite wider wie die der militärischen Elite der *umarā’*, zu denen der Fürst al-Afḍal ja zu zählen ist. Gewöhnlich wird nun die zivile Elite der Mamlukenzeit mit der Gruppe der *‘ulamā’* gleichgesetzt und die *udabā’* nicht als eigene Gruppe gezählt. Dies ist in gewisser Weise nachvollziehbar, denn schließlich hatten auch die meisten Literaten eine Ausbildung in Recht und Ḥadīt genossen. Auch waren die Grenzen zwischen Ämtern, die mit religiösen Aufgaben im engeren Sinne betraut waren, und solchen, die auf sprachliche Fertigkeiten und verwaltungstechnische Kenntnisse zentriert waren, fließend. Hinzu kommt, daß der gesamte Komplex des islamischen Rechts zwar einerseits auf religiösen Basistexten errichtet ist, sich andererseits in der Praxis nicht von der Anwendung anderer, nicht religiös fundierter Rechtssysteme unterscheidet, so daß etwa ein Qāḍīamt nicht aus jeder Perspektive als religiöses Amt erscheint. Wenn man nun solche Differenzierungen außer acht läßt und gleichzeitig das Wort *‘ulamā’* als »Religionsgelehrte« übersetzt, erliegt man leicht dem Vorurteil, in der islamischen Welt seien alle Lebensbereiche durch die Religion geprägt worden. Unser Gedicht – und nicht nur dieses –, zeigt aber, daß weder der Fürst, noch der Dichter, noch das *‘ulamā’*-Publikum eine religiöse Interpretation der neu erlangten Herrschaft al-Afḍals zu hören erwarteten.

Religion erscheint in diesem Gedicht in drei verschiedenen Kontexten: Erstens werden Bilder aus der Welt der religiösen Überlieferung als literarische Stilmittel eingesetzt, nämlich im Ibn Sanā’ al-Mulk-Zitat in Vers 28, wo Hiob und Jesus durch ein literarisches Spiel mit dem Fürsten in Beziehung gesetzt werden. Zweitens erscheint Gott in den Segenssprüchen als Beschützer al-Afḍals (V. 6: »möge Gott ihn bewahren«; V. 23: »Gott schütze dich«; V. 42: »reise im Schutze Gottes«)

90 Ibn Nubāta: *Sağ’ al-muṭawwaq*. Ms. Ayasofya 4045.

sowie als Gnadenbringer für den verstorbenen Abū l-Fidā' (V. 21: »der Friede Gottes sei über ihm«). Daneben finden sich aber auch Segenssprüche, die keineswegs islamisch sind, sondern deren Tradition in die Heidenzeit zurückreicht, etwa der Wunsch, der Regen möge das Grab des Verstorbenen tränken (V. 4) und die Hand des Glücks (*an-nu'mā*) möge über dem neuen Fürsten walten (V. 5). Drittens schließlich wird der Fürst selbst als Förderer der religiösen Gelehrsamkeit präsentiert (V. 29), vor allem wohl deshalb, weil sein Vater ein ausgewiesener Gelehrter war und von seinem Sohn eine Fortsetzung dieser Tätigkeit zu erhoffen war. Wiewohl also Religion in diesem Gedicht durchaus präsent ist, wird doch gerade die Erlangung und Ausübung der Herrschaft des Fürsten nirgends in einen religiösen Kontext gestellt. Schutz und Segen Gottes werden al-Afdāl in seiner Eigenschaft als Mensch zuteil, nicht in seiner Eigenschaft als Herrscher. Gott ist nicht Beschützer des Herrschers, der Dynastie oder des Fürstentums, sondern des Individuums al-Afdāl. Dieser wiederum verdankt seine Herrschaft keineswegs Gott oder göttlicher Vorsehung, sondern zum einen der eigenen Kraft und zum anderen der Tüchtigkeit seiner Vorfahren: »Dein ist das Fürstentum durch Erbe und Erwerbung«, heißt es in aller Deutlichkeit in Vers 33, und es sind des neuen Herrschers »edle Eigenschaften«, die einen neuen Stern der Dynastie aufsteigen lassen, nicht etwa göttliche Auserwählung. Allein die Tugenden des Fürsten und die seiner Vorfahren sind es, die die Herrschaft legitimieren, Tugenden, die das Schicksal selbst (V. 12: *ad-dahr*) bezwingen – ein Gedanke, der Lesern arabischer Lobgedichte wohlvertraut ist, der sich aber theologisch schwer rechtfertigen ließe.

Bei seiner Inthronisation in Kairo wurden al-Afdāl drei Turbane verliehen, zwei gelbe vom Sultan und ein schwarzer vom Abbasidenkalifen.⁹¹ Eine bessere Legitimation als die Anerkennung durch den Kalifen aus der Familie des Propheten konnte man als sunnitische Herrscher nicht haben. Ibn Nubāta erwähnt diese Tatsache aber in keiner einzigen seiner *Afdāliyyāt* auch nur mit einem Wort – es muß ihm, dem Fürsten und dem Publikum unerheblich erschienen sein.

Auch die Vision, die das Gedicht von der Herrschaft des Fürsten entwirft, läßt, sieht man von dem isolierten Hinweis auf die Förderung der religiösen Wissenschaften ab, eine religiöse Dimension vermissen. Es sind Wohlstand, Sicherheit und Ordnung, die der Fürst dem Land bringen soll. Von der Verwirklichung eines islamischen Staates oder der Durchsetzung des islamischen Rechts ist dagegen nie die Rede. Die Gedichte Ibn Nubātas – und nicht nur die seinigen – sind deshalb auch eine wichtige Quelle für die Rekonstruktion der zeitgenössischen Vorstellungen von Staat, Herrschaft und Politik, und sie zeigen, daß selbst in einer Zeit, in der die *'ulamā'* den Kern der zivilen Elite bildeten, von einer religiösen oder gar theokratischen Herrschaftskonzeption keine Rede sein kann. Bestätigt wird dieser Befund durch einen Herrscherratgeber, den Ibn Nubāta ebenfalls al-Afdāl widmete. Es ist gut möglich, daß auch dieses Buch im Zusammenhang mit den Inthronisationsfeierlichkeiten steht. Schließlich mußte ja auch die Rückkehr al-Afdāls aus Kairo irgendwie gefeiert werden, und Ibn Nubāta konnte schlecht noch ein Inthro-

91 al-Maqrīzī (wie Anm. 5): 345.

nisationsgedicht schreiben. So mag sich also das Genre des ›Fürstenspiegels‹ angeboten haben.⁹² Dieser ganz und gar machiavellistische Text zeigt, daß die durchaus weltliche Auffassung von Herrschaft und Politik, wie sie sich in der Lobdichtung zeigt, keine gattungsspezifische Besonderheit darstellt, sondern repräsentativ für die Art und Weise ist, wie die Herrscher selbst und die gesellschaftliche Elite ihrer Zeit auf Staat und Politik blickten. Das Gedicht Ibn Nubātas kann, zusammen mit weiteren einschlägigen Texten, somit nicht nur zu einem besseren Verständnis der Ästhetik der Mamlukenzeit beitragen, sondern auch zur Revision falscher Vorstellungen über die Art und Weise, wie die Elite der Zeit Politik und Herrschaft wahrnahm.

	»unten- oben«	Regen; Gestirne, Vorzeichen	Glück, Freude	(versch.)	Geschichte
1			هنا، تبسم		
2			ابتسام		
3		وابل غيث، الشمس	البشر		
4		الغيث		Segen	
5	الدنيا – عز		النعمى	Segen	
6	هوى – سما			Segen	
7	اصل – غصن، نما				اصل شانوي
8		شمنا		انواع الجميل	bSM 27
9			زمان الملك قد عاد		الأفضل
10	معالي			الثنا	
11	العلى		ترضى		
12					

92 Mss. Istanbul, Topkapı, III. Ahmet 1822; Oxford, Bodleian, Seld. Superius 29; Wien, Staatsarchiv, Krafft 474. Die »Edition« von Salwā Qandil (Ibn Nubāta: *al-Muhtār min kitāb tadbīr ad-duwal*. Beirut 2006) ist defektiv; es fehlt rund die Hälfte des Textes.

13		الندى			
14	انتشا			انتقضى	
15	مقوض – قمت				
16	نهضت – تداعت				‘Abda 3
17	عليك				
18	عليائه				الأسلاف
19	أطلعت	نجم، أنجم		انتقضى	bSM 4 أيوب،
20	عليك		جددت وقتا وموسما		bSM 49 المؤيد،
21		شارق		Segen	‘Abda 1
22		الغيث، بحرا		الثناء	
23	أشرف			Segen	(افضل)
24	انبسطت – أنشأت		التهاني، الهنا		bSM 23
25	الدنيا	المتوسم			
26		السحاب			
27					(فضل)
28					ابن أيوب، ابن مريم bSM 52
29	العلی				(الفضائل)
30		الغيث			
31		ديمة			
32		ندى			
33					
34					
35	عليك				
36	انجد – أتهم				
37					
38	انشي				bSM 50 (الفضل)
39				انواع الجميل	
40	العلياء	منجما			bSM 5
41			مهناً، حظ	Segen	
42				Segen	
43			البشر	الثناء	