

Die Schrift ist eine handschriftliche Arbeit aus dem 13. Jahrhundert. Sie besteht aus 112 Blättern und ist in zwei Hälften unterteilt. Die obere Hälfte ist in zwei Spalten geschrieben, die untere in einer. Die Schrift ist in arabischer Kurrentschrift verfasst.

Ibrāhīm al-Mi'mār: Ein dichtender Handwerker aus Ägyptens Mamlukenzeit

Von THOMAS BAUER, Münster

Ein Dichter zwischen „Volk“ und Elite¹

Obwohl man in der Literaturwissenschaft heute nicht mehr ohne Vorbehalte von „Volksdichtung“ und „Volksliteratur“ spricht,² wird der Begriff in der Arabistik gerne dazu verwendet, eine angeblich frischere und originellere Volksliteratur gegen eine vermeintlich in Konventionen erstarrte Hochliteratur auszuspielen. So glaubte noch jüngst P. HEATH die arabische Literatur seit dem Beginn des 7./13. Jahrhunderts wie folgt charakterisieren zu können: „Während ... die hocharabische Literatur im Niedergang begriffen war, erfuhr die arabische Volksliteratur einen großen Aufschwung an schöpferischer Kraft.“³ Diese Diagnose ist aber allein schon deshalb falsch, weil die hocharabische Literatur vom 7./13. bis zum 9./15. Jahrhundert nicht die Spur eines Niedergangs erkennen lässt, ja gerade das 8./14. Jahrhundert als einer der Höhepunkte der arabischen Literatur gelten muß. Bedenkt man ferner die starke, gerade in dieser Zeit überall spürbare Interdependenz von Volks- und Elitekultur, dann erscheint viel eher die Umkehrung des

¹ Im Artikel verwendete Abkürzungen: *B* = *Kitāb Dīwān ... Ǧamāladdīn Ibrāhīm al-mā'rūf bi-l-Mi'mār*. Staatsbibliothek Berlin. Ms. or. oct. 1324, fol. 75a–111a (vgl. G. SCHOELER: *Arabische Handschriften Teil II*. Stuttgart 1990 [= Verzeichnis der Orientalischen Handschriften in Deutschland. Bd. XVII, Reihe B], S. 301f.). – *A'yān* = Halil ibn Aybak as-Şafadī: *A'yān al-'asr wa-a'wān an-naṣr*. Ed. 'ALĪ ABŪ ZAYD u.a. 6 Bde. Damaskus: Dār al-Fikr 1997–98. – *Wāfi* = DERS.: *al-Wāfi bi-l-wafayāt*. Bd. 6. Ed. S. DEDERING. Wiesbaden 1981 (Bibliotheca Islamica. 6f.) – *Durar* = Ibn Ḥāgar al-'Asqalānī: *ad-Durar al-kāmina*. 5 Bde. Hayderabad 1929–1931. – *Hizāna* = Ibn Ḥiġga al-Hamawī: *Hizānat al-adab wa-ğāyat al-arab*. 2 Bde. Beirut: Dār wa-Maktabat al-Hilāl 1991. – *Manhal* = Abū l-Mahāsin Ibn Taġribirdī: *al-Manhal as-ṣāfi wa-l-mustawfi ba'd al-wāfi*. Bd. 1. Ed. M. M. AMĀN. Kairo 1984. – Für wertvolle Hinweise danke ich Prof. Dr. HEINZ GROTFELD, Münster, und Dr. MARCO SCHÖLLER, Köln.

² Vgl. G. VON WILPERT: *Sachwörterbuch der Literatur*. Stuttgart 1955, 71977, S. 1010f.

³ P. HEATH: „Arabische Volksliteratur im Mittelalter.“ In: W. HEINRICH (Hrsg.): *Orientalisches Mittelalter*. Wiesbaden 1990 (Neues Handbuch der Literaturwissenschaft. 5.), S. 423–439 (hier S. 424).

HEATHSchen Diktums plausibel: Gerade die außergewöhnliche Blüte der Hochliteratur während der Ayyubiden- und Mamlukenzeit bildet Hintergrund und Voraussetzung für den erstaunlichen Aufschwung der Volksliteratur in dieser Zeit!

Wie schwer es ist, in der Mamlukenzeit (648–922/1250–1517) eine saubere Grenze zwischen Elite- und Volkskultur zu ziehen, zeigt das Wirken eines Dichters, dessen Dichtung im großen und ganzen, wie noch zu zeigen sein wird, durchaus als Volksdichtung bezeichnet werden kann, der aber aufgrund seines Ruhms (und einiger Zufälle) in die Gelehrtenbiographien hineingeraten ist. Es handelt sich um Ibrāhīm al-Mi'mār, eine höchst erstaunliche, aber wohl nicht uncharakteristische Figur aus dem Kairo der ersten Hälfte des 8./14. Jahrhunderts, der jedoch von der modernen Orientalistik noch weit stärker vernachlässigt worden ist als von den High-brow-Literaten seiner eigenen Zeit.⁴ Die folgenden Ausführungen sollen vor allem am Beispiel bislang unedierter Gedichte einen ersten, notgedrungen vorläufigen Eindruck vom Werk al-Mi'mārs und seiner Bedeutung für die Poesie der Mamlukenzeit vermitteln.

Hauptquelle für das Werk al-Mi'mārs ist sein *Dīwān*, der offensichtlich mehrmals, von verschiedenen Kompilatoren, gesammelt wurde.⁵ Die mir vorliegende Rezension der Berliner Handschrift enthält zunächst 223 Epigramme, die zwischen zwei und fünf Versen lang sind, sowie eine einzige *Qaṣīde* (das noch zu erwähnende Lobgedicht auf Ibn Faḍlallāh), anschließend 25 *Mawāliyā* und mehrere *Balālīq*⁶. Es überrascht wenig, daß wir vom (anonymen) Kompilator des *Dīwāns* erfahren, al-Mi'mār habe sich selbst nicht um eine Sammlung seiner Gedichte gekümmert.⁷ Die Mitteilung

⁴ Die gesamte westliche Sekundärliteratur beschränkt sich auf den Eintrag in BROKELMANN'S *GAL* (vgl. G II 10, S II 3), sowie G. SCHOELERS Katalog (vgl. Anm. 1), dem ich die Anregung zu diesem Thema verdanke. In den gängigen Lexika (EI, EAL) wird al-Mi'mār nicht erwähnt. – Ein Jahrhundert später lebte der Dichter Ibn Südūn, der zwar ein voll ausgebildeter Gelehrter war, aber nicht die Gelehrtenlaufbahn einschlug, sondern als Verfasser vor allem scherhaftere Gedichte berühmt wurde. Seine Dichtung weist einige Parallelen zu derjenigen al-Mi'mārs auf. Ihm ist eine auch in unserem Zusammenhang wichtige Studie (und Edition) gewidmet, nämlich ARNOUD VROLIJK: *Bringing a laugh to a scowling face. A study and critical edition of the *Nuzhat al-nufūs wa-muḍhik al-'abūs* by 'Alī Ibn Südūn al-Baṣbugāwī*. Leiden 1998.

⁵ Vgl. SCHOELER, wie Anm. 1, S. 301.

⁶ Das *Bullayq* ist nach Ṣafīyaddīn al-Hillī eine durch ihren scherz- und zotenhaften Inhalt definierte Unterart des *Zāgal*, vgl. W. HOENERBACH: *Die vulgärarabische Poetik al-Kitāb al-Ātil al-hālī wa-l-murabbās al-ḡālī des Ṣafīyaddīn Hillī*. Wiesbaden 1956, S. 54 sowie arab. Text S. 10. – In B fehlen im *Zāgal*-Abschnitt mehrere Blätter. Eine angemessene Einschätzung der Leistungen al-Mi'mārs auf dem Gebiet des Strophengedichts kann deshalb erst nach Heranziehung weiterer Handschriften erfolgen.

⁷ B 77a–b, vgl. auch SCHOELER, wie Anm. 1, S. 301f.

Ibn Ḥiġgas, er habe ein Epigramm al-Mi'mārs der *Tadkira* 'Izzaddīn al-Mawṣilīs (st. 789/1387) entnommen, wo wiederum vermerkt sei, es finde sich nicht in al-Mi'mārs Dīwān,⁸ zeigt aber, daß eine solche Zusammenstellung spätestens drei Jahrzehnte nach al-Mi'mārs Tod erfolgt sein muß. Das nächst dem Dīwān größte Korpus an al-Mi'mār-Materialien findet sich in der *Hizānat al-adab* von Ibn Ḥiġga al-Ḥamawī (st. 837/1434), wo im Kapitel über die *tawriya* insgesamt 58 Epigramme sowie sieben Mawāliyā angeführt werden. Mehrere der bei Ibn Ḥiġga zitierten Stücke finden sich nicht in der Dīwānrezension der Berliner Handschrift. In fast allen Anthologien des späten 8. und des 9. Jahrhunderts (an-Nawāġī, Ibn Abī Ḥaġala, as-Suyūtī etc.) finden sich weitere Zitate von Epigrammen al-Mi'mārs.

Die wichtigste biographische Quelle ist as-Şafadīs *A'yān al-'aṣr*, die ebenfalls eine Sammlung von Epigrammen enthält. Leicht gekürzt bietet as-Şafadī das gleiche Material nochmals im *Wāfi*.⁹ Auch Ibn Taġrībirdī und Ibn Ḥaġar standen außer as-Şafadīs Artikel und dem Dīwān offensichtlich keine weiteren Materialien über al-Mi'mārs Leben zur Verfügung.¹⁰ Die Einleitung zum Dīwān weiß immerhin noch zu berichten, daß al-Mi'mār ḥiġāzischer Abstammung war, aber in Kairo geboren wurde, dort aufwuchs und starb (B 76a). Ansonsten greift auch der Redaktor des Dīwāns auf as-Şafadī zurück. Auch die Information über seine ḥiġāzische Abstammung ist wahrscheinlich nur eine Verlesung der Berufsbezeichnung *al-Ḥaġgar*, die as-Şafadī bietet.

Wie fern al-Mi'mār dem Gelehrtenbetrieb seiner Zeit stand, zeigt nicht nur die Spärlichkeit der Informationen über sein Leben, sondern schon die Tatsache, daß nicht einmal sein vollständiger Name zuverlässig überliefert wird. Zweifelsfrei steht lediglich fest, daß sein *ism* Ibrāhīm war und daß er sich selbst stets al-Mi'mār nannte. Nicht verwunderlich ist, daß as-Şafadī in einem an al-Mi'mār gerichteten Gedicht (*A'yān* 1, 148, 4) auf eine *kunya* Burhānaddīn anspielt, die ja sehr oft mit dem Namen Ibrāhīm verbunden war. Im Dīwān finden wir aber die *kunya* Ġamāladdīn (B 76a).¹¹ Fast überall

⁸ *Hizāna* 2, 180.

⁹ *A'yān* 1, 146–151, *Wāfi* 6, 173–178. Der al-Mi'mār-Artikel in al-Kutubī: *Fawāt al-wafayāt* (Ed. I. 'ABBĀS, Beirut 1973–74, Bd. 1, S. 50–53) ist wiederum eine Kurzfassung des Artikels im *Wāfi*.

¹⁰ *Manhal* 1, 188–192. Durch Material, das nicht in der mir vorliegenden Dīwānrezension enthalten ist, sowie durch verschiedene persönliche Bemerkungen Ibn Taġrībirdīs ist dieser Artikel dennoch wertvoll für die al-Mi'mār-Forschung. Ibn Ḥaġars Artikel (*Durar* 1, 54f.) ist hauptsächlich als Textzeuge für die drei dort zitierten Epigramme von Bedeutung.

¹¹ Als Ġamāladdīn Ibrāhīm al-Mi'mār wird er auch zitiert in an-Nawāġī: 'Uqūd al-la'ālī l-muwaṣṣahāt wa-l-azgāl. Ed. 'ABDALLĀTĪ AŠ-ŠIHĀBĪ. Bagdad 1982, S. 251.

genannt ist die Bezeichnung al-Mi'mārs als *gūlām an-Nūrī*, wofür in den verschiedenen Quellen und Handschriften auch *gūlām an-Nawawī* / *an-Nuwayrī* / *at-Tawrī* oder (B 76a) *Ibn gūlām an-Nūrī*, *Ibn gūlām at-Tawrī* geboten wird. Daß sein Vater 'Alī hieß, hat aṣ-Ṣafadī offensichtlich erst nachträglich erfahren, denn in *Wāfi* und *A'yān* ordnet er al-Mi'mār hinter „Ibrāhīm ibn Yūsuf“ bzw. „ibn Yūnus“ ein, was zeigt, daß ihm sein Vatersname zum Zeitpunkt der Abfassung dieser Werke nicht bekannt war. Erst in seiner umfangreichen späten Korrespondenzsammlung *Alḥān as-sawāġī*, in der er seinen Epigrammaustausch mit al-Mi'mār zitiert, nennt er den Dichter „Burhānaddīn Ibrāhīm ibn 'Alī, bekannt als *Ibn gūlām an-Nūrī*, als *al-Mi'mār* und *al-Hāggār*.¹² Diese Mitteilung stammt nicht nur von einem Zeitgenossen, sondern liegt sogar in dessen Autograph vor. Es dürfte sich mithin um die zuverlässigste Angabe handeln. Woher BROCKELMANN *GAL* I 10 die volle Genealogie „Ibrāhīm b. 'Alī b. Ibrāhīm“ wissen will, bleibt unklar. Die dort noch genannte *kunya* „Abū ẓ-Zarā'if“ wird man wohl kaum ernsthaft als Namensbestandteil betrachten können.

Die Liebe und das Bauhandwerk

Auch wenn aṣ-Ṣafadī die Gedichte al-Mi'mārs schätzte, ging sein Interesse für den Dichter doch nicht soweit, sich auch noch für dessen „bürgerlichen“ Beruf zu interessieren. So beginnen die al-Mi'mār-Einträge in aṣ-Ṣafadīs *Wāfi* und *A'yān* mit den etwasrätselhaften Worten: „Ibrāhīm der Weber (*al-hā'ik*) oder der Baumeister (*al-mi'mār*) oder der Steinmetz (*al-hāggār*)“.¹³ Leider hat sich BROCKELMANN hierdurch dazu verleiten lassen, unseren Dichter in *GAL* als *al-Hā'ik* anzuführen, obwohl er in der Literatur sonst nie unter diesem Namen zitiert wird und ihn nie selbst verwandt hat. Doch da BROCKELMANNS *Geschichte* die bibliographischen Standards setzt, wird unser Baumeister in Bibliothekskatalogen noch lange als „Weber“ geführt werden.¹⁴ Dabei nennt er sich in seinen Gedichten selbst – und er spricht

¹² Ḥalīl ibn Aybak aṣ-Ṣafadī: *Alḥān as-sawāġī* 'bayn al-bādi' wa-l-murāġī'. Teil 1. Ms Staatsbibliothek Berlin Wetzstein 150 (vgl. AHLWARDT Nr. 8631), fol. 11a.

¹³ *A'yān* 1, 146. *Wāfi* 6, 173. Man beachte, daß in aṣ-Ṣafadīs Spätwerk *Alḥān as-sawāġī* (vgl. Anm. 12) von einem „Weber“ nicht mehr die Rede ist!

¹⁴ Denkbar ist allenfalls, daß sein Vater ein Weber war, er also ein *Ibn al-Hā'ik* war. Solche Verwechslungen kommen häufig vor. Im *Mustaṭraf al-Ibshīhīs* etwa wird unser Dichter als Burhānaddīn ibn al-Mi'mār, also als „Sohn des Baumeisters“ zitiert (Bahā'addīn al-Ibshīhī: *al-Mustaṭraf fi kull fann mustazraf*. Ed. IBRĀHĪM ȘĀLIH. 3 Bde. Beirut: Dār Șādir 1999, hier Bd. 3, S. 104), was sicherlich ebenfalls falsch ist. Ausgangspunkt dürfte eine Fehlinterpretation einer Namensangabe wie derjenigen in aṣ-Ṣafadīs

gerne über sich – immer nur al-Mi'mār. Auch an Anspielungen auf das Bauhandwerk fehlt es nicht. So zum Beispiel in folgendem Liebesgedicht¹⁵:

*lam ansahū id qāla lī a-tarāka ta'saqunī bi-niyyah,
bi-llāhi yā Mi'māru? Qultu: balā wa-rāfi'i dā l-baniyyah!*

Nimmer vergeß ich ihn, wie er mich fragte:
„Baumeister, liebst du mich ungelogen?
Sprich nur die Wahrheit, bei Gott!“ Und ich sagte:
„Bei dem, der dies Bauwerk hochgezogen!“

Neben einer Anspielung auf den Beruf des Liebenden und dem Reim zwischen den Wörtern *bi-niyyah* und *baniyyah*, die sich in der Schrift nicht unterscheiden, liegt die eigentliche Pointe dieses Epigramms wohl darin, daß es eine Umkehrung der gängigen Form des „Berufsepigramms“ suggeriert. In solchen „Berufsepigrammen“ gibt der Dichter vor, einen jungen Mann eines bestimmten Berufsstands zu lieben und drückt dies in einem Epigramm aus, dessen Pointe in irgendeiner Beziehung zu dem genannten Beruf steht. Natürlich kommen auch Epigramme auf Mädchen vor,¹⁶ doch angesichts der damals doch recht geringen Auswahl an Frauenberufen ist das „Berufsepigramm“ in seiner überwiegenden Mehrheit homoerotisch. Auch al-Mi'mār hat eine ganze Reihe solcher „Berufsepigramme“ gedichtet, und es ist sicher kein Zufall, daß wiederum das Bauhandwerk gut vertreten ist. Mehrere

Gayt sein, vgl. unten Anm. 22. Derselbe Fehler findet sich auch in al-'Āmilīs *Kaškūl*. Hinter dem von C. E. BOSWORTH: *Bahā' al-Dīn al-'Āmilī and his Literary Anthologies*. Manchester 1989, S. 89 angeführten „Ibn al-Mi'mār“-Zitaten verbirgt sich nämlich ebenfalls unser Mi'mār, vgl. Bahā'addīn al-'Āmilī: *al-Kaškūl*. Beirut 1403/1983, S. 637f. (4 Verse) mit B 78a-b = *al-Mustāraf* Bd. 3, S. 104 (je nur 2 Verse), sowie hier unten, Anm. 64. – Am wahrscheinlichsten scheint mir, daß eine Verwechslung mit dem als 'Ayn Bašāl al-Hā'ik (st. 709) bekannten Dichter vorliegt, ebenfalls einem Dichter „aus dem Volk“ (der laut Safadī sogar Analphabet war), und der ebenfalls Ibrāhīm ibn 'Alī hieß, vgl. *Wāfi* 6, 70-73, *A'yān* 1, 93-96; dort S. 93: *kāna ... āmmiyān hā'ikan ummiyyān*. Seine Dichtung bezeichnet aš-Šafadī aber, anders als diejenige al-Mi'mārs, ausdrücklich als mittelmäßig (*Wāfi* 6, 73: „weit davon entfernt, den Gipfel zu erreichen“).

¹⁵ B 104b, Metrum Kāmil. Da al-Mi'mārs Gedichte sprachlich nicht schwer zu verstehen sind, habe ich mir eine relativ freie Nachdichtung erlaubt. Die Schwierigkeiten liegen eher in mangelndem Hintergrundwissen und in oft unverständlichen Anspielungen. So bin ich mir nicht sicher, worauf al-Mi'mār mit dem „Bauwerk“ anspielt.

¹⁶ Vgl. Šihābaddīn al-Hīgāzī: *al-Kunnas al-ğawārī fī l-hisān mina l-ğawārī*. Ed. RAHĀB 'AKKĀWĪ. Beirut: Dār al-Harf al-'Arabī 1998. Tatsächlich ist dieses Werk eine Art Anhang aš-Šihāb al-Hīgāzīs zu seinem *Gannat al-wildān fī l-hisān mina l-ğilmān* (in der gen. Ed. 'AKKĀWĪs als „Anhang“ ediert, obwohl es sich um den umfangreicheren Text handelt), welches Buch wiederum in Aufbau und Anordnung ganz den *Marāti' al-ğizlān* an-Nawāḡīs folgt. Diese „Berufsepigramme“ können als arabisches Pendant zum persischen und türkischen Šahrāsūb gelten. Zu diesem vgl. J. T. P. DE BRUJN: Art. „Shahrangīz.“ In: EI² IX 212-214.

dieser Epigramme handeln nämlich von einem Steinmetz, einem *haġġār*.¹⁷ Obwohl in diesen „Berufsepigrammen“ die sprachliche Pointierung im Vordergrund steht, erfährt man doch auch einiges über das Handwerk der Mamlukenzeit. So sind eine Reihe von Handwerksbezeichnungen offensichtlich nur in solchen Epigrammen belegt. Als Beispiel aus dem *Dīwān* al-Mi‘mārs diene ein eindeutig zweideutiges Epigramm auf einen Baumwollhändler, in dem neben dessen Berufsbezeichnung *qaṭṭān* noch der Terminus *naddāf* vorkommt, der denjenigen bezeichnet, der die Baumwolle krempelt¹⁸:

*qaṭṭānunā muhafhafun taqīlatun ardāfuh
nādaytu min ‘iṣqin labū yā laytānī naddāfuh!*

Baumwollhändler, schlank, mit vollem Hintern, diene zum Exempel er.
Da rief ich, voll in Leidenschaft entbrannt: „Wär ich sein Baumwollkrempler!“

Wenn sich auch die Thematik der „Berufsepigramme“ zu einem Dichter aus dem Handwerkerstande besonders gut fügt, so darf man doch nicht vergessen, daß sich die allermeisten Dichter der „hohen“ Literatur gleichfalls ihrer annahmen. Von Ibn Nubāṭa und aş-Şafadī, um nur die zwei bekanntesten Literaten des Mamlukenreiches zu nennen, die al-Mi‘mārs Zeitgenossen waren, findet sich eine beachtliche Zahl solcher Epigramme. Schließlich hat an-Nawāġī, den man mit einem Recht den „Şafadī des 9./15. Jhs.“ nennen könnte, in seiner überaus populären Anthologie *Marāṭi‘ al-ġizlān* viele Dutzende davon gesammelt, und al-Ibshī widmet ihnen mehrere Seiten seines *Mustaṭraf*.¹⁹ Diese „Berufsepigramme“ können mithin als ein Genre gelten, das Volks- und Eliteliteratur der Mamlukenzeit gemein war.

Der Baumeister, die Gelehrten und die Gelehrsamkeit

Sieht man von den Gedichten selbst ab, gehen nahezu sämtliche Nachrichten, die wir über das Leben al-Mi‘mārs haben, auf eine einzige Quelle zurück, nämlich auf aş-Şafadī (st. 764/1363). Dieser Gelehrte, Literat und Historiker – einer der überragenden Figuren dieser Zeit – ist heute vor allem als Verfasser zweier umfangreicher Biographiensammlungen bekannt, deren eine, *al-Wāfi bi-l-wafayāt*, Biographien berühmter Personen aller Zeiten beinhaltet, während die andere, *A‘yān al-‘aṣr*, auf aş-Şafadīs Zeitgenossen beschränkt ist. Beide enthalten einen Eintrag über al-Mi‘mār, wobei derjenige

¹⁷ B 81b, 91b–92a.

¹⁸ B 94b ult.–95a, Metrum Rağaz.

¹⁹ Vgl. al-Ibshī, wie Anm. 14, Bd. 3, S. 133–143.

im *Wāfi* lediglich eine kürzere Fassung desjenigen in *A'yān al-'aṣr* ist. Diese Kurzbiographie beginnt mit jener bereits erwähnten etwas verwirrenden Berufsangabe, und fährt mit einer kurzen Charakterisierung des Dichters in Reimprosa fort: „ein Mann aus dem Volk voll Beredsamkeit (*'āmmī zarīf*); ein Dichter, doch leihen weder Syntax noch Morphologie seiner Blöße ein Kleid; aber sein Genie ist ein Dichter von Format, und seine angeborene Natur bestickt die Gewänder seiner Dichtung mit Brokat.“²⁰ Es folgt weiterer Preis, jedoch wieder mit der Einschränkung, daß seine Dichtung nicht frei von „Sprachfehlern, Kolloquialismen“ (*laḥn*) sei und sein Umgang mit den grammatischen Endungen auf bloßer Willkür beruhe. Wenn er aber die Fesseln der Hochsprache abschütteln kann und im Dialekt dichtet, entfalte sich sein ganzes Genie. Schließlich erfahren wir noch, daß al-Mi'mār ein asketischer und genügsamer Mensch war, der den Umgang mit den Mächtigen mied, nicht nach Vermögen trachtete, im Stadtviertel Bāb al-Lūq zu Hause war und im Jahre 749 an der Pest verstarb, was wiederum Anlaß für aş-Şafadī ist, das berühmte Pestgedicht, auf das wir abschließend zurückkommen werden, zu zitieren. Dann aber teilt uns aş-Şafadī mit, daß er, als er im Jahre 745 nach Kairo zurückgekehrt war, von besagtem al-Mi'mār ein Begrüßungsepigramm erhalten habe, wofür er sich seinerseits mit einem Epigramm bedankte. Natürlich zitiert aş-Şafadī beide Epigramme,²¹ auf die er 18 weitere Kurzgedichte al-Mi'mārs folgen läßt. Mehr erfahren wir über sein Leben nicht.

Man kann darüber spekulieren, was wohl geschehen wäre, hätte al-Mi'mār jenes Begrüßungsepigramm nicht geschrieben und wären beide einander nie begegnet.²² Hätte aş-Şafadī, der den Ehrgeiz hatte, möglichst viele berühmte Männer seiner Zeit (zumindest brieflich) kennenzulernen, auch dann einen al-Mi'mār-Artikel verfaßt? Wäre dies aber nicht geschehen, dann hätten wiederum auch die anderen Artikel über al-Mi'mār, die ja, bis hin zur Einleitung zu seinem *Dīwān*, fast ausschließlich auf aş-Şafadī beruhen, nicht geschrieben werden können. Und wären diese nicht geschrieben

²⁰ *A'yān* 1, 146.

²¹ Ebd. 1, 147f. (aş-Şafadīs Dankepigramm findet sich nicht im *Wāfi*); beide Gedichte bestehen fast ausschließlich aus Wortspielen mit den Namen der beiden Beteiligten, weshalb eine Übersetzung nicht sinnvoll ist.

²² Daß mindestens eine persönliche Begegnung zwischen aş-Şafadī und al-Mi'mār stattgefunden haben muß, ergibt sich aus dem Zitat dreier al-Mi'mār-Epigramme in aş-Şafadī: *al-Gayl al-musāggam fi ṣarḥ Lāmiyyat al-'āgam*. 2 Bde. Beirut 1395/1975 u. ö., Bd. 1, S. 336, das eingeleitet wird mit den Worten: *anṣādanī li-nafsihī aš-šayḥ Ibrāhīm ibn 'I'm* (lies: *gulām*) *aṭ-Tawrī* (wohl: *an-Nūrī*) *al-Mi'mār* ..., d.h. daß al-Mi'mār diese Gedichte aş-Şafadī persönlich vorgetragen hat. Man beachte, daß hier weder von einem Weber noch von einem Steinmetz die Rede ist.

worden, hätte es kaum eine Veranlassung gegeben, die Gedichte dieses Mannes bei Zitaten weiterhin mit seinem Namen zu versehen, mit dem ja doch niemand etwas anfangen können. So wären vielleicht diese Gedichte, wie so viele andere, mit einem *wa-qāla ābar/baḍuhum* überschrieben worden und in der Masse der anonymen Literatur aufgegangen.

Daß uns al-Mi'mārs Name noch heute vertraut ist, ist somit mit einiger Wahrscheinlichkeit ausschließlich den Artikeln *as-Şafadī* zu verdanken. Aber leichtgefallen ist es ihm nicht, diese Artikel zu schreiben und in seine Lexika aufzunehmen. Hätte er nicht einen persönlichen Kontakt aufzuweisen gehabt, hätte er sich dieser Aufgabe möglicherweise nicht unterzogen. Schon bei der Vorstellung des Dichters als „nicht von den Kleidern der Syntax und Morphologie bekleidet“, geht er auf Distanz, nimmt das Grammatikthema noch in der Einleitung ein zweites Mal auf und überschreibt schließlich gleich vier der von ihm zitierten Epigramme mit dem Vorbehalt „es ist darin aber ein kleiner/deutlicher etc. Sprachfehler (*lahn*)“. Diese Vorhaltungen entspringen aber nicht, wie Ibn Taġribirdī anzunehmen scheint, Böswilligkeit, wenn er schreibt: „Was *as-Şafadī* zitiert, sind die schlechten Gedichte al-Mi'mārs. Es gibt aber bessere, wie zum Beispiel ...“²³ Denn zum einen werden die von *as-Şafadī* zitierten Gedichte auch gerne von anderen Autoren zitiert (u. a. von Ibn Taġribirdī selbst, der eines davon auch unter die angeblich „besseren“ aufgenommen hat), und zum anderen beruhen die Lobeshymnen, die *as-Şafadī* neben seiner Sprachkritik bietet, sicher nicht auf Heuchelei. Andere Dichter werden von ihm wesentlich kühler abgefertigt, und gewinnen ließ sich durch den Preis eines toten, einflußlosen armen Schluckers auch nichts. Es muß also wirklich aufrichtige Bewunderung gewesen sein, die *as-Şafadī* für al-Mi'mār empfand. Aber *as-Şafadī* hatte, mehr noch als der Mamlukensohn Ibn Taġribirdī, einen Ruf zu verlieren. Die Gelehrten ('*ulamā'*) dieser Zeit bildeten eine relativ homogene Gruppe von Leuten, die eine ähnliche Ausbildung genossen hatten, also weitgehend dieselben Bücher kannten und dieselben Kenntnisse und Fähigkeiten hatten (und erwarteten) wie ihre Kollegen. Unterschiede bestanden aber zum einen hinsichtlich der Spezialisierung, zum anderen hinsichtlich des erreichten Niveaus. Spezialisierung wiederum war in dieser Zeit für Rechts- und Hadītgelehrte einfacher als für Literaten (*udabā'*), da von allen Gelehrten, die zur Gelehrtenelite gehören wollten, eine umfassende literarische Bildung vorausgesetzt wurde, die die Fähigkeit, korrekte und vielleicht sogar einigermaßen geistreiche Gedichte zu verfassen, einschloß. So mußte jemand, der als *adīb* anerkannt werden wollte, nicht nur besser dichten können als seine

²³ *Manhal* 1, 189.

auf andere Fächer spezialisierten Kollegen, sondern sich auch als Kenner der Dichtungstradition und als Hüter und Vermittler der sprachlichen Grundlagen der arabisch-islamischen Kultur ausweisen können. Gerade ein solcher (sehr ehrgeiziger) Literat war aber *aṣ-Ṣafadī*, und so konnte er al-Mi'mār nicht einfach stillschweigend die eine oder andere falsche Kasusendung durchgehen lassen, sondern mußte doch wenigstens bemerken, daß es ihm aufgefallen ist. Dies erklärt auch das sonderbare Verhalten, daß *aṣ-Ṣafadī* zwar ganz besonders al-Mi'mārs Dialektdichtung lobt, dann aber, bis auf ein einziges (noch dazu in der Hochsprache lesbares) *Mawāliyā*, nichts davon zitiert.²⁴ Hinter der Tatsache, daß so relativ wenig von der Volksliteratur dieser Zeit erhalten ist, steht somit weniger eine oft beschworene Geringschätzung dieser Literatur durch die Gelehrten,²⁵ als vielmehr die Inkompatibilität dieser Literatur (die ja ohnehin nicht mit dem Anspruch auf schriftliche Überlieferung entstanden war) mit den Anforderungen nach „Professionalität“, wie sie dem Selbstbild der *udabā* dieser Zeit entspricht.

Die Aufrechterhaltung dieser Professionalitätsstandards war für den Berufs-*adīb* aber um so wichtiger, als das expandierende Bildungswesen dieser Zeit auch Interessenten aus den verschiedensten Bevölkerungsschichten anzog und zu einer mehr oder weniger profunden Halbbildung verhalf.²⁶ Zu einem solchen Teilnehmer an Veranstaltungen „für alle Hörer“ muß auch al-Mi'mār gehört haben, der in einem seiner Epigramme einen solchen Besuch erwähnt,²⁷ aber mit Sicherheit keinerlei systematische Ausbildung genossen hatte. Trotzdem war ihm nicht nur das Handwerkszeug der *qarīd*-Dichtung vertraut, sondern auch die Grundprinzipien der arabischen Grammatik.²⁸ Al-Mi'mār kannte die berühmten Gelehrten seiner Zeit, versuchte, das eine oder andere ihrer Gelehrsamkeit aufzuschlappen, und wagte es mehrmals, direkt an sie heranzutreten. Außer *aṣ-Ṣafadī* wurde auf diese Weise auch

²⁴ Ganz ähnlich verläuft die Rezeption des Traktats von Ṣafiyaddīn al-Hillī, dessen Werk über Dialektpoesie von den Gelehrten selten genannt wird, während sein *Dīwān* und seine *bādī'iyya* stets erwähnt werden, vgl. HOENERBACH, wie Anm. 6, S. 7.

²⁵ So sind mir aus der Mamlukenzeit auch keine despektierlichen Äußerungen über Volkserzählungen mehr bekannt. Die bekannten abwertenden Bemerkungen über „Fabeln für Frauen und Kinder“ stammen aus der Abbasidenzeit.

²⁶ Vgl. J. P. BERKEY: „Culture and society during the late Middle Ages.“ In: C. F. PETRY (Ed.): *The Cambridge History of Egypt. Vol. 1: Islamic Egypt, 640–1517*. Cambridge 1998, S. 375–411, hier S. 403f. und 409.

²⁷ Vgl. B 94a: *wa-'alimin ataytuhū mustamī'an ...*

²⁸ Dies zeigt ein Epigramm auf die Nilflut, in dem al-Mi'mār die grammatischen Termini für „Vergangenheit“ (*mādī*), „Präsens/Futur“ (*mustaqbal*) und „Zustandssatz/-akkusativ“ (*hāl*) in Form eines *taqwīl* verwendet: B 104b, *as-Suyūṭī: Ḡanā l-ġinās*. Ed. M. 'A. RIZQ AL-HAFĀṢĪ. Kairo 1986, S. 113f., Metrum Sari'.

noch 'Alā'addīn Ibn Faḍlallāh al-'Umarī (st. 769/1368)²⁹ mit einem Gedicht bedacht. Dieses Lobgedicht ist die einzige Qaṣīde, die von al-Mi'mār überliefert wird. Sie ist immerhin 18 Verse lang, besteht – wie sich das für ein Lobgedicht gehört – aus zwei Teilen (deren erster aber kein Nasīb ist, sondern eine Klage über die Winterkälte) – was bei dem Dichter Șamsaddīn Ibn aṣ-ṣā'īg (von dem noch die Rede sein wird) den verwunderten (ob auch ein wenig neidischen?) Ausruf hervorrief: „Und dies, wo er doch nicht einmal richtig Arabisch kann!“ Diesem Vorwurf, er verfüge nicht über 'arabiyya, korrektes Arabisch, entgegnete al-Mi'mār mit seinen Mitteln, nämlich einem aus dem Stegreif improvisierten ironischen Epigramm im feierlichen Metrum ṭawīl, das er sonst selten verwendet hat. In diesem Epigramm zeigt er seine Begabung für die *tawriya*, das Stilmittel des *double entendre* (von dem noch mehrmals die Rede sein wird). Das Wort 'arabiyya bezeichnet ja nicht nur die arabische Hochsprache, sondern auch den Eselskarren, und so dichtet er (übrigens auch hier nicht ohne grammatischen Härte):

yaqūlūna hādā mā lahū 'arabiyyah / wa-laysa nārāhu li-n-nuḥāti bi-mārī
fa-qultu lahum min ayna [lī] 'arabiyyah / wa-mā fuztu fī d-dunyā bi-haqqa
himārī³⁰,

was man prosaisch wiedergeben kann:

„Man sagt: ,Der da hat keine 'arabiyya und man sieht ihn nicht zu den Grammatikern gehen!‘ – Da sprach ich zu ihnen: ,Woher soll ich denn eine 'arabiyya haben, wenn mir das Schicksal auf dieser Welt nicht einmal einen Esel beschert hat?‘“

Liebe, Zoten, Wein und Haschisch

Doch Lobgedichte waren ohnehin seine Sache nicht. Der relativ größte Anteil seiner Poesie dürfte vielmehr auf das Genre des *Gazal*, der Liebesdichtung entfallen, das in der Mamlukenzeit seine auch vorher schon enorme Bedeutung nochmals hatte steigern können. Dabei sind es nicht so sehr prätentiöse Beschreibungen hübscher Jünglinge und Mädchen oder Klagen über Trennung und Verweigerung, die das Zentrum seiner Liebesdichtung bilden, sondern vor allem die Genrebilder der „Berufsepigramme“, von denen

²⁹ Zu ihm vgl. *Wāfi*, Bd. 22 (Ed. RAMZI BAALBAKI, Wiesbaden 1983), S. 322–328, *Durar* Bd. 4, 163f.

³⁰ B 90a, Metrum ṭawīl; mārī metris causa st. mārrin; ayna lī: lī fehlt in der Hs.; fuztu fī: Hs. fuztu min.

bereits ein Beispiel zitiert wurde, und kleine Szenen wie etwa folgende Schilderung eines Jünglings namens Ibrāhīm, der sich stolz weigerte, den Gruß des Dichters zu erwidern. Der Dichter kombiniert ein gängiges Motiv der Beschreibung der Schönheit, den Vergleich der Röte der Wangen mit Feuer, mit der Kälte dieses Verhaltens, und meint, aus dem Widerstreit zwischen Feuer und Kälte müsse sich doch „Frieden“ ergeben, wobei wieder eine *tawriya* entsteht, denn das Wort *salām* bedeutet ja gleichermaßen „Friede“ und „Gruß“³¹:

*marra wa-mā sallama min 'uğbibī / wa-māsa tīhan wa-taṭannā ḥtišām
fa-qultu Ibrāhīmu bardan arā / bi-nāri haddayka fa-ayna s-salām?*

Er ging vorbei und grüßte nicht und wiegte sich kokett,
und Stolz und Scheu und Dünkel war sein Habitus.
Oh Ibrahim, ich seh die Kälte kämpfen mit dem Feuer
deiner Wangen, doch wo bleibt der Friedensschluß/Freundschaftsgruß?

Wenngleich solche Schilderungen den Kern seiner Liebesdichtung bilden, finden sich durchaus auch Themen der Klage. So etwa folgendes Epigramm auf die Tränen³²:

*gibtum fa-mā lī ba' dakum mus'idun / aškū lahū farṭa ḡarāmī l-muqīm
wa-lā ṣadīqun ḡayru dam'i llaqī / waḡadtuhū lī hīna ablū hamīm*

In die Ferne seid ihr gezogen, und nicht 'mal
ein Helfer blieb mir, zu klagen mein Leid.
Als einzigen Freund nur die Träne fand ich
als Beistand in meiner Einsamkeit.

Doch nicht immer geht es bei al-Mi'mār so zart zu. In der Tat verdankt er seinen Ruhm zu einem guten Teil seiner *muğūn*-Dichtung, also der „Zoten- und Scherzdichtung“.³³ Diese Gattung umfaßt sowohl den weiten Bereich der obszönen Dichtung, als auch etwa die scherhaftige Behandlung religiöser Themen. Von diesen wird im übernächsten Abschnitt die Rede sein. Hier soll zunächst der obszöne bzw. frivole Teil der *muğūn* vorgestellt werden. Zwar liefert der *Diwān* hierzu kaum neues Material, weil gerade die obszönen *muğūn* nahezu vollständig von Ibn Ḥiġga und aş-Şafadī zitiert wurden und damit heute gedruckt vorliegen, doch verleitet der hohe *muğūn*-Anteil gerade im Werk eines populären Dichters dazu, falsche Analogien

³¹ B 98a-b, Metrum Sari'; *mā sallama*: in der Hs. die vornehmer klingende Formulierung *lam yusallim*, die aber nicht ins Metrum paßt.

³² B 98a, Metrum Sari'.

³³ Zu dieser Gattung vgl. E. K. ROWSON: Art. „*mujūn*.“ In: EAL 2, 546–548 mit weiteren Angaben.

zu europäischen Kulturen zu ziehen. So hat man in den *muğūn* immer wieder Zeugnisse der Rebellion gegen das Establishment, des Aufstands gegen Konventionen, des Protests gegen die Religion sehen wollen.³⁴ Eine solche Deutung liegt bei einem volkstümlichen Dichter wie al-Mi'mār um so näher, wenn man annimmt, „daß dem so oft berufenen Volksgeist die Obszönität anhängt wie eine zwangsbedingte Mitgift der Natur. Im strikten Gegensatz zu allen idealistischen Wunschvorstellungen, bietet sich Unflätigkeits als erstes unveräußerliches Gattungsmerkmal dar.“³⁵

Doch kommt man mit einem solchen Ansatz dem *muğūn*-Phänomen in der arabisch-islamischen Kultur nicht näher, weil diese Thematik keineswegs ein Prärogativ der Volksliteratur ist. Die Freude an *muğūn* „which permeated all classes and held (...) somewhat the status of popular song today, indicates a community of sentiment; but beyond that, it is doubtful whether any systematic conclusion can be reached as to ethical attitudes in general.“³⁶ Dies gilt uneingeschränkt auch für die Mamlukenzeit. *Muğūn*-Gedichte als gewissermaßen „karnevalessker“ Gegenpol zur kulturaffirmativen Tätigkeit des islamischen Gelehrten waren ein keineswegs geringgeschätzter Bestandteil der Hochkultur. Immerhin hat der wohl größte Dichter zu al-Mi'mārs Zeit, Ibn Nubāṭa (st. 768/1366), der Kollege und gelegentlich auch Rivale aṣ-ṣafadīs, eine Auswahl der Gedichte des berühmten *muğūn*-Dichters Ibn al-Haḡgāḡ (st. 391/1001) zusammengestellt, und auch in seinem eigenen Werk kann Ibn Nubāṭa mit einer wenn auch geringen Zahl von *muğūniyyāt* aufwarten. Der neben Ibn Nubāṭa bedeutendste Dichter dieser Zeit, Ṣafīyyaddīn al-Hillī (st. 749/1348), hat ein *muğūn*-Kapitel in seinen *Dīwān* und eines in die Sammlung seiner Epigramme aufgenommen.³⁷ Auch in der Mamlukenzeit „mujūn literature continued to be both appreciated and composed by respectable scholars and religious figures.“³⁸

Die *muğūniyyāt* al-Mi'mārs fallen also nicht durch ihren Inhalt aus dem Rahmen der Hochliteratur, sondern bestätigen durch ihre Häufigkeit lediglich den Status des Dichters als Experten für die unterhaltsameren Genres.

³⁴ Vgl. J. S. MEISAMI: „Arabic *Mujūn* Poetry: The Literary Dimension.“ In: *Verse and the Fair Sex. Studies in Arabic Poetry and in the Representation of Women in Arabic Literature*. Utrecht 1993, S. 8–30, hier S. 10f.

³⁵ P. RÜHMKORF: *Über das Volksvermögen. Exkurse in den literarischen Untergrund*. Reinbek 1969, S. 29.

³⁶ MEISAMI, wie Anm. 34, S. 16.

³⁷ Vgl. W. HEINRICH: Art. „Ṣafī al-Dīn al-Hillī.“ In: EI² VIII 801–805. Die Epigrammsammlung *Dīwān al-matāliq wa-l-maṭāni fi l-ma'āli wa-l-ma'āni* wurde mittlerweile ediert (Ed. M. TĀHIR AL-HIMŚI, Damaskus 1998), jedoch, wie die meisten Druckausgaben des *Dīwān*, unter Weglassung des *muğūn*-Kapitels.

³⁸ E. K. ROWSON, wie Anm. 33, S. 547.

Im übrigen dürfte die Erwartungshaltung des Publikums nicht ohne Be lang geblieben sein. Es ist nämlich offensichtlich, daß der Prozentsatz der *ayriyyāt* „Penisgedichte“³⁹ an den in den Anthologien der Gelehrten (as- Ṣafadī, Ibn Ḥiggā) zitierten al-Mi'mār-Gedichten durchaus größer ist als deren Anteil im *Dīwān*. So wird man in den *muğūn* der Mamlukenzeit nichts Subversives erkennen können, auch keine Rache der unterworfenen Natur und keine „Auflehnung gegen Erziehung als Lustentziehung“⁴⁰, sondern in erster Linie Zeugnisse einer glückten Integration eines häufig tabuisierten Bereichs der menschlichen Natur in die Kultur, die eine Sprache zur Verfügung stellt, die die literarische Kommunikation hierüber ermöglicht.

Thema der *muğūn* mit sexueller Thematik ist häufig, wenn nicht überwiegend, das Versagen in diesem Bereich.⁴¹ Dieses wird im *muğūn*-Gedicht (wie wir dies ja auch vom obszönen Witz her kennen) in eine Pointe transformiert, so daß sich die hieraus bzw. aus der Angst hiervor entstandene emotionale Spannung im Gelächter lösen kann. Die Pointe dieser „outspoken obscenity employed to humorous ends“⁴² wiederum ist zumeist eine literarische und/oder sprachliche, d. h. eine witzige Verdrehung literarischer Motive oder ein Sprachspiel. MEISAMI spricht von „literary games which invite the audience's participation in identifying the tricks which are being played upon them.“⁴³ In der Mamlukenzeit aber erschließen sich durch die Kultivierung der *tawriya* gerade hier ganz neue Möglichkeiten, von denen auch al-Mi'mār reichlich Gebrauch macht. So auch in folgendem Beispiel, das wieder in die Berufswelt des Baumeisters führt. Denn gleich drei Epigramme finden sich bei ihm, die die Vieldeutigkeit des Wortes *qā'ida* ausnützen, das zum einen ein architektonischer Terminus ist, aber daneben u. a. auch eine Frau bezeichnet, die das gebärfähige Alter überschritten hat. So ergibt sich⁴⁴:

³⁹ Der Begriff *ayriyyāt* taucht auf zur Kennzeichnung des Werks des Dichters Abū Ḥukayma (st. 240), der sein gesamtes Œuvre diesem Genre gewidmet hat, vgl. M. HUSAYN AL-ĀRAĞĪ (Ed.): *Dīwān Abī Ḥukayma*. Köln 1997.

⁴⁰ RÜHMKORF, wie Anm. 35, S. 30.

⁴¹ Dies schon bei den *ayriyyāt* des Abū Ḥukayma, die as-Ṣafadī recht zutreffend als „Trauergedichte auf seinen Penis“ charakterisiert (vgl. *Wāfi*, Bd. 14, Ed. S. DEDERING, Wiesbaden 1982, S. 59).

⁴² MEISAMI, wie Anm. 34, S. 24.

⁴³ Ebd. S. 24.

⁴⁴ *Hizāna* 2, 184; B 86a (in V. 1 fehlt das Wort *bā' id*), Metrum Kāmil. Die durch das Wort *qawā'id* gebildete *tawriya* läßt sich im Deutschen nicht nachahmen, weshalb die Übersetzung sehr frei ist. – Die *qawā'id*-Epigramme al-Mi'mārs zeigen, daß die Bedeutung *qā'ida* „Kapitell“, die bislang nur aus Beschreibungen des Nilometers erschlossen wurde, in der Mamlukenzeit gängig gewesen sein muß, vgl. WILLIAM POPPER: *The Cairo Nilometer*. Berkeley/Los Angeles 1951 (University of California Publications in Semitic Philology. 12.), S. 43.

*wa-ṣagīratin kallaftuhā / ayri fa-qālat wayka bā' id
mā biltu yaḥmilu dā l-'amū/du mina n-nisā illā l-qawā' id*

Als mein Penis eine Junge plagte, sprach sie forsch:
Ich glaube, diese Säule trägt Gebälk nur, wenn es morsch!

Die Gattung der *muğün* beruht, wie man sieht, in einem hohen Maße auf Selbstironie, und in diesem ihrem scherhaften Charakter, nicht so sehr in der Obszönität selbst, dürfte auch die Grenze der Schicklichkeit für einen Gelehrten erreicht sein. Als Ausweis der Vielseitigkeit wurde das Verfertigen von *muğuniyyāt* auch in diesem Kreis wohl akzeptiert, aber eine allzu große Produktivität in diesem Genre wäre doch der Gelehrtenwürde abträglich gewesen. Dies erklärt vielleicht gerade die Popularität der *muğuniyyāt* al-Mi'mārs bei den Gelehrten, denn bei ihm hatte man solche Rücksichten nicht zu nehmen.

Problematischer als obszöne Dichtung war für einen Gelehrten der Mamlukenzeit die Weindichtung, und da die Poesie in dieser Zeit im wesentlichen in der Hand von Gelehrten lag, hatte die Weindichtung einen schweren Stand, wenn sie auch keineswegs ganz verschwunden ist. Aber als an-Nawāġī im 9. Jh. mit seiner *Halbat al-kumayt* die bis dato umfangreichste arabische Anthologie von Weindichtung veröffentlichte, hatte er doch mit Anfeindungen zu kämpfen.⁴⁵ Auch hier genoß al-Mi'mār die Freiheit des Außenseiters. Dem Wein sind viele seiner Gedichte gewidmet, aber wiederum nicht in der Art der beschreibenden Weindichtung, sondern nach Art der *muğün*-Gedichte, die vor allem die lustvolle Übertretung des Weinverbots feiern. Typisch ist das folgende Epigramm, mit einer ebenso typischen Pointe, die darin besteht, daß der den Diebstahl betreffende Satz, wonach der „Erwerb von Nahrung“ – sprich: der „Mundraub“ – nicht als Übertretung des Verbots gilt, frech auf den Wein übertragen wird⁴⁶:

*qālū truki l-bamra wa-ḡtanibhū / lā tata'addā li-š-šar'i haddā
qultu arābū li-r-rūhi qūtan / wa-tālibu l-qūti mā ta'addā*

„Den Wein gib' auf, Verzicht“, sie sagten, „leiste!
Denn dem Gesetz sollst du nicht widerstehen!“
„Der Wein“, sprach ich, „ist Nahrung meinem Geiste,
und der Erwerb von Nahrung gilt nicht als Vergehen!“

⁴⁵ Vgl. G. J. VAN GELDER: „A Muslim Encomium on Wine: *The Racecourse of the Bay (Halbat al-Kumayt)* by al-Nawāġī (d. 859/1455) as a Post-Classical Arabic Work.“ In: *Arabica* 42 (1995), S. 222–234.

⁴⁶ B 84b–85a, Metrum Munsariḥ.

Wenn es um die Frage ging, ob der Wein oder die damals neu aufkommende Droge Haschisch vorzuziehen sei, ergriff al-Mi'mār zumeist die Partei des ersteren. Kein Wunder, hat doch al-Mi'mār ganz neue Anwendungsmöglichkeiten des Weins entdeckt. Gedichte über die heilsame Wirkung des Weines gab es in Hülle, und auch Epigramme über die Plage der Flöhe, doch mir scheint, als hätte erst al-Mi'mār hier einen Zusammenhang hergestellt⁴⁷:

*inna l-barāgiṭa l-li'āma bağaw 'alayya fa-qultu mā lī
illā l-humūru idā htamartu wa-qarraṣū fī lā ubālī*

Wenn die Flöhe mich plagen, sag ich, dann lindert die Qual
nur der Wein. Zwar die Flöh' zwicken weiter, doch dann ist's mir egal.

Als nun eine übereifrige Obrigkeit versuchte, das Weinverbot drakonisch bei allen, auch bei den Christen, durchzusetzen, und gleichzeitig den Haschischkonsum zu unterbinden, reagierte al-Mi'mār mit einem *Mawāliyā*, das an Sarkasmus nichts zu wünschen übrig lässt⁴⁸:

*yā man 'alā l-hamri ankara gāyata n-nukrān
lā tamna'i l-qussa yamlā d-danna wa-l-muṭrān
wa-'mur bi-bal'i l-haṣṣi taktaṣib aqrān
wa-taṣṭanim da'wata l-maṣṭūlī wa-s-sakrān*

Und wenn du den Wein schon verbieten willst und uns die Freude verderben:
Laß Pfarrer die Krüge doch füllen, die Bischöfe auch inbegriffen!
Befiehl dann noch, Haschisch zu schlucken, um doppelten Lohn zu erwerben,
dann preisen gemeinsam dich jene, die saufen, und jene, die kiffen!

⁴⁷ B 96b, Metrum Kāmil. – Zum Floh in den orientalischen Literaturen vgl. E. LITTMANN: *Vom morgenländischen Floh*. Leipzig 1925 (Repr. Frankfurt a.M. 1987). – Das Thema Haschisch wird bei al-Mi'mār überaus häufig behandelt, u.a. auch in *azğāl*, die in B ausfallen sind. Mehrere einschlägige Beiträge dieses Dichters werden bereits vorgestellt bei FRANZ ROSENTHAL: *The Herb. Hashish versus Medieval Muslim Society*. Leiden 1971, bes. S. 62, 66, 83 und 144.

⁴⁸ Ibn Iyās: *Badā'i' az-zuhūr wa-waqa'i' ad-duhūr*. Ed. M. Muṣṭafā. Kairo²1379/1960 (= *Bibliotheca Islamica*. Bd. 5d), Bd. 4, S. 77; B 108a mit der Var. *wa-hrim* st. *lā tamna'*; Z. 3 lautet bei Ibn Iyās: *wa-rsum bi-zar'i l-haṣṣi taksub aqrān*. Ibn Iyās zitiert das Gedicht anlässlich einer derartigen Begebenheit im Jahre 910, und gibt an, al-Mi'mār habe seine Verse anlässlich eines ähnlichen Vorgangs unter al-Asraf Šā'bān verfaßt. Diese Angabe kann aber nicht stimmen, da dieser Herrscher erst nach dem Tod al-Mi'mārs an die Macht kam (reg. 764–768/1363–1377). Ob eine Verwechslung mit al-Kāmil Šā'bān (746–7/1345–6) vorliegt?

Pikaresker Held und Spötter

Wie bei kaum einem anderen Dichter verleiten gerade die Gedichte al-Mi'märs zu dem Versuch, mit ihnen die großen Lücken unseres Wissens über seine Person zu füllen und sie für autobiographische Zeugnisse zu nehmen. Kann denn ein Dichter aus dem Volk lügen? Und warum sollte jemand seine Vorliebe für Wein bekennen, wenn er in Wirklichkeit doch eher dem Haschisch zugeneigt ist oder gar „heimlich“ völlige Askese pflegt? Doch schon jene erotischen Gedichte, in denen er abwechselnd behauptet, besonders den ganz jungen, besonders den älteren Bärtigen, besonders den Männern oder besonders den Frauen zugeneigt zu sein, zeigen, daß al-Mi'märs Dichtung alles andere als die naive Stimme des Volkes ist, und daß keineswegs gesagt ist, daß sich, wie es gerade viele tief im Neoromantizismus verhaftete arabische Literaturwissenschaftler gerne hätten, durch den Mund des Volksdichters „auf ungekünstelte Weise wahre Gefühle“ aussprechen.⁴⁹ Natürlich sind viele seiner Gedichte Ausfluß ganz persönlicher Erfahrungen, aber al-Mi'mär kannte einerseits die literarische Tradition und andererseits die Erwartungen des Publikums an jemanden wie ihn gut genug, um zu wissen, in welche literarischen Rollen er schlüpfen mußte, um seine Hörer zufriedenzustellen. So müssen wir hinter der im folgenden Gedicht erzählten Geschichte von Pleite⁵⁰ und Hunger auch nicht die Tragödie eines bankroten Bauunternehmers vermuten, sondern eher die bewußte Bezugnahme auf den pikaresken Helden der Maqämenliteratur⁵¹:

*wa-ṣāhibin ḡi'tu ilā dāribī / fa-lam aqid fī d-dāri man yahrus
 dabaltu li-d-dāri 'alā ḡaflatīn / waḡadtuhū muttaki'an yan'as
 fa-qāla mā tabgī fa-qultu l-qirā / minkum fa-innī ḡā'i'un muflis
 fa-ḡāda li bi-d-duhni min ra'sibī / wa-ḡādati l-mar'atu bi-l-kuskus*

Zum Haus ging ich hin und sah, daß niemand die Türe bewacht.
 Da alle noch schliefen, schlich ich mich ein, leise und sacht.
 „Was willst du?“ „Bewirtung, denn mich hat der Hunger hierher gebracht!“
 Da gab er mir Fett vom Vieh, und die Frau hat mir Kuskus gemacht.

⁴⁹ Vgl. TH. E. HOMERIN: „Reflections on Arabic Poetry in the Mamluk Age.“ In: MSR 1 (1997), S. 63–85; sowie Rezensionen von HOMERIN und mir in: MSR 3 (1999), S. 214–219, 237–240.

⁵⁰ „Pleite“, *iflās*, wird neben Hunger in V. 3 des folgenden Gedichts erwähnt, fügte sich aber nicht in die Übersetzung. Das Thema wird noch in einem Epigramm B 101b = *Hizāna* 2, 186 behandelt.

⁵¹ B 92a–b, Metrum Sarī'. In Z. 3 ist *mā tabgī* st. *mā yanbagī* zu lesen. Die Übs. von *ra'sibī* ist unsicher. – Zur Maqāme vgl. J. CHR. BÜRGEL: „Gesellschaftskritik im Schelmen gewand.“ In: AS 45 (1991), S. 228–253.

Möglicherweise ist diese Hungergeschichte nicht weniger autobiographisch als sein Bericht vom Gang auf den Sklavenmarkt in der Absicht, eine Konkubine (*surriyya*) zu erwerben. Dann aber beugte er sich doch der ökonomischen Vernunft und fand einen Weg, erotische Wünsche mit dem Bedürfnis nach Haushaltspersonal unter einen Hut zu bringen. Das Gedicht, in dem er uns dies mitteilt, weist die (in der Übersetzung nicht nachgeahmte) Besonderheit eines krassen Enjambements zwischen Vers 1 und 2 auf, welches sicherlich nicht auf mangelnde sprachliche Fähigkeiten des Dichters zurückgeht, sondern als Sprachwitz gedacht ist⁵²:

*baraqtu yawman wa-qasdī / sūqu r-raqīqi li-ašrī
surriyyatan ṭumma innī / aṭā'tu 'aqlī wa-fikrī
šaraytu 'abdan malīban / wa-qultu yā nafsi surrī*

Zum Sklavenmarkte zog ich hin,
zu kaufen eine Dienerin.
Dann folgt' ich doch vernünft'gem Sinn,
und's war, statt einer Konkubin',
ein hübscher Sklave mein Gewinn –
oh seht nur, wie ich fröhlich bin!

Solche Schilderungen von „wahren“ Erlebnissen, noch dazu mit moralisch zweifelhaftem Hintergrund, finden sich – außer in den Maqāmen – in der „hohen“ Literatur selten. Zwar lässt sich in der Literatur der Mamlukenzeit eine allgemeine Tendenz zur stärkeren Berücksichtigung privater Themen feststellen, doch wenn auch etwa Ibn Ḥaġar in einem *gazal* sogar die eigene Ehefrau zum Thema eines Liebesgedichts gemacht hat,⁵³ so ist es doch undenkbar, daß dieser Gelehrte ein Epigramm über die Schwierigkeit, seine Ehefrau loszuwerden, gedichtet haben könnte, wie al-Mi'mār dies tat.⁵⁴ Spöttische Verse auf familienfremde Personen hingegen findet man auch bei den Gelehrten immer wieder, aber bei jemandem wie al-Mi'mār erwartet man sie geradezu.

Eine solche Erwartungshaltung hat sicherlich auch dazu geführt, daß man al-Mi'mār Gedichte zugeschrieben hat, die zwar nicht von ihm stammen,

⁵² B 88b, Metrum Muğtaṭṭ. – Zu solchen Enjambements vgl. G. J. VAN GELDER: „Breaking rules for fun: making lines that run / on: On enjambment in Classical Arabic poetry.“ In: *The Challenge of the Middle East*. Ed. I. A. EL-SHEIKH u. a. Amsterdam 1982, S. 25–31. Ein solches Enjambement findet sich bei al-Mi'mār des öfteren, u. a. auch in dem zitierten Floh-Gedicht.

⁵³ Vgl. T. BAUER: „Ibn Hajar and the Arabic Ghazal of the Mamluk Age.“ In: T. BAUER/ A. NEUWIRTH (Eds.): *Migration of a Literary Genre, Studies in Ghazal Literature*. Beirut, im Druck.

⁵⁴ B 86b.

aber doch gut zu ihm passen. Dies könnte der Fall gewesen sein bei folgendem Epigramm, welches das bedauernswerte Schicksal eines Lastgauls (*birdawn*)⁵⁵ schildert, der im Dienste eines Sekretärs der Staatsverwaltung (*dīwān*) stand. Aus der Pointe läßt sich vermuten, daß der Beamte ein Kopte war, wobei zu beachten ist, daß die koptische Schrift, wie ihre Mutter, die griechische, rechtsläufig ist und daher für einen Araber „rückwärts“ läuft⁵⁶:

*li-kātībi d-dīwāni birdawnatūn / bā'īdatūn l-'ahdi mina l-qurṭī
idā rā'at tibnān 'alā midwadin / yaqūlu subhānaka mā yū'tī
tamšī ilā halfin idā mā maṣat / ka'anna-mā taktubu bi-l-qibṭī*

Das Pferd des Sekretärs vom Amt
muß ohne Futter vegetieren.
Und sieht es Stroh im Futtersack,
dankt's Gott dem Herrn für sein Spendieren.
Und wenn es läuft, dann rückwärts nur,
als würd' es koptisch buchstabieren!

Gelegentlich traf der Spott Persönlichkeiten der Zeitgeschichte. Aus uns leider unbekannten Gründen war es ausgerechnet Ibn al-Akfānī, der berühmteste Arzt seiner Zeit, der den Zorn al-Mi'mārs auf sich gezogen hatte. Dieser Mann, übrigens auch erfolgreicher Amateurdichter, wird von as-Ṣafadī in den höchsten Tönen gelobt, wobei besonders seine erstaunlichen Behandlungserfolge hervorgehoben werden.⁵⁷ Al-Mi'mār aber war diesbezüglich ganz anderer Ansicht⁵⁸:

*li-bni al-Akfānī ṭibbūn naṣ'alu llāha s-salāmah
mā labū qaṭṭu marīdūn qāma illā li-l-qiyāmah*

Vor Ibn al-Akfānīs Heilkunst kann Gott allein uns retten!
Seine Patienten kriechen erst am Jüngsten Tag aus ihren Betten!

⁵⁵ *birdawn* ist ein wenig edles Pferd, das vorwiegend als Lasttier dient. Zum literarischen Thema wurde es bereits in einem Wettstreit im Verfassen von Trauergedichten auf ein *birdawn*, den der Sāhib ibn 'Abbād (st. 385/995) veranlaßt hat, vgl. *at-Ta'ālibī: Yatīmat ad-dahr*. Ed. M. M. QUMAYḤA. 4 Bde. Beirut 1983, Bd. 3, S. 253–269 und A. HAMORI: „The Silken Horsecloths Shed Their Tears.“ In: AMEL 2 (1999), S. 43–59.

⁵⁶ B 93b, Metrum Sari'. Das Gedicht wird auch zitiert in an-Nuwayrī: *Nihāyat al-arab fi funūn al-adab*. Bd. 1ff., Kairo 1923ff., hier Bd. 10, S. 68, wo als Dichter ein gewisser Burhānaddīn Ibn al-Faqīh Naṣr genannt wird. Da an-Nuwayrī schon 732/1332 gestorben ist und dieser Burhānaddīn der unbekanntere Dichter ist, hat seine Angabe einige Wahrscheinlichkeit für sich. – Varianten: V. 1 lese ich mit an-Nuwayrī *al-qurṭī* „Luzerne“ st. *al-qūṭī*. V. 2 hier nach B; er lautet bei an-Nuwayrī: *idā rā'at ḥaylan 'alā marbaṭin / taqūlu subhānaka yā mu'tī*.

⁵⁷ Vgl. *A'yān* 4, 225–231, dort S. 227: *labū iṣābāt garība fi 'ilāgībī*.

⁵⁸ B 99a; Metrum Ramal. Die Vokalisierung *li-bni' al-Akfānī* (kurzes *i*!) ist hart, aber sonst würde der Name nicht ins Metrum passen.

Wenn P. RÜHMKORF der Volksdichtung eine „auffällige Neigung zur Respektsverweigerung“⁵⁹ zuspricht und feststellt, „daß das gespannte Verhältnis zur Autorität eine Konstituante der Volkspoesie ist und die Auseinandersetzung mit Herrschaftsverhältnissen eine Art von Leitmotiv“⁶⁰, so gilt dies auch für al-Mi'mār. Aber wiederum dürfen die Analogien nicht zu eng gezogen werden. Unser Baumeister rebelliert nicht gegen repressive Normen, und es ist gewiß nicht „das Lebensgefühl von Erniedrigten und Beleidigten, das hier zur Äußerung drängt“⁶¹, sondern nur die einfache Tatsache, daß al-Mi'mār – nicht anders als auch heute noch die meisten von uns – willkürlichen und vernunftwidrigen Maßnahmen der Administration hilflos ausgeliefert war und ihnen nichts als seinen Zorn entgegensetzen konnte. Dies wird sicherlich auch aṣ-ṣafadī und Ibn Nubāṭa nicht anders gegangen sein, nur war al-Mi'mār, anders als seine 'ulamā'-Kollegen, so weit von den Zentren der Macht entfernt, daß er sich jeden Spott auf die Großen seiner Zeit erlauben konnte. Er hatte von niemandem einen Posten zu erwarten, und deshalb konnte er es sich auch leisten, Repräsentanten der Obrigkeit ganz unverhohlen anzugreifen. Insbesondere ein weiter nicht genannter Wālī war es, der seinen Grimm erregte. Ein in diesem Zusammenhang entstandenes Couplet verdient auch rezeptionsgeschichtlich besondere Aufmerksamkeit. Es ist nämlich in eine Rezension der Sammlung von 1001 Nacht übernommen worden, wo es aber anonym zitiert wird. Bislang waren noch keine al-Mi'mār-Gedichte in 1001 Nacht bekannt,⁶² doch erscheint mir plausibel, daß noch mehr seiner Gedichte in diese Sammlung Eingang gefunden haben, zumal al-Mi'mār gerade in einer für die Entstehung von 1001 Nacht konstitutiven Epoche die größte Popularität genossen hat. Das Epigramm wurde von OSKAR RESCHER in seiner Studie über den Inhalt von 1001 Nacht übersetzt. Ich übernehme seine Übersetzung⁶³:

⁵⁹ RÜHMKORF, wie Anm. 35, S. 162.

⁶⁰ Ebd. S. 103.

⁶¹ Ebd.

⁶² Vgl. J. HOROWITZ: „Poetische Zitate in Tausend und eine Nacht.“ In: *Festschrift Eduard Sachau zum siebzigsten Geburtstage*. Ed. G. WEIL. Berlin 1915, S. 375–379. HOROWITZ nennt al-Mi'mār nicht, was aber angesichts der Editionslage nicht überrascht.

⁶³ B 79a–b, Metrum Sarī'. Vgl. O. RESCHER: „Studien über den Inhalt von 1001 Nacht.“ In: *Der Islam* 9 (1919), S. 1–94 (hier S. 73). Sein Text hat in V. 2 'alā baṣṭabatīn st. 'alā šū'batin und wa-d-darbu st. wa-s-saf' u. Zu dirra „Geißel, Peitsche“ vgl. E. W. LANE: *An Arabic-English Lexicon*. Book I Part 1–8. London, Edinburgh 1863–93, S. 864a. Zur Kreuzigung vgl. M. ULLMANN: *Das Motiv der Kreuzigung in der arabischen Poesie des Mittelalters*. Wiesbaden 1995. – Die tatsächliche Hinrichtung eines Emirs a.H. 742 wurde von al-Mi'mār lebhaft begrüßt, vgl. Ibn Taġrībirdī: *an-Nuġūm az-zāhira fi mulūk Miṣr wa-l-Qāhira*. Bd. 10. Kairo ca. 1965, S. 23.

yaşlahu li-l-hukkāmi fī 'aşrinā / wa-dāka li-l-hukkāmi mā yağib
 aş-şulbu li-l-wāli 'alā šu'bati / wa-ş-şaf'u bi-d-dirratī li-l-muhtasib

Für die Herrschenden wär's eine heilige Pflicht,
 So lang's ihnen nicht an Rechtssinn gebracht,
 Mit Prügel den Muhtasib zu bedenken,
 Den Wālī jedoch gleich aufzuhren.

Der Dīwān liefert uns noch ein weiteres Beispiel für al-Mi'mārs Zorn auf die Obrigkeit, zu dessen Verständnis man wissen muß, daß das Aussprechen des Namens Gottes eine Vorbedingung für die gültige islamische Schlachtung (*dabīh*) ist⁶⁴:

qad bulinā bi-amīrin / żalama n-nāsa wa-sabbah
 fa-hwa ka-l-ğazzāri finā / yadkuru llāha wa-yadbah

Uns plagt ein Herr, der Gott laut preist, doch Menschen Recht nicht achtet,
 dem Metzger gleich, der Gottes Namen nennt, bevor er schlachtet!

Und noch ein drittes Wālī-Gedicht sei angeführt, weil es ein schönes Beispiel für die Meisterschaft al-Mi'mārs auf dem Gebiet der *tawriya*, des Lieblingsstilmittels dieser Zeit, bietet, wobei die *tawriya* hier noch mit einem *iqtibās*, einem Koranzitat, kombiniert wird. Im Koran nämlich heißt es Q 88:23f.: „illā man tawallā wa-kafar / fa-yu'addibuhū llāhu l-'adāba l-akbar“ „.... außer über den, der sich abkehrt und ungläubig ist; denn ihn wird Gott mit der größten Strafe strafen“. ⁶⁵ Die Worte „der, der sich abkehrt (*tawallā*) und ungläubig ist“ hat nun al-Mi'mār in sein Gedicht eingebaut. Sie beschließen das Epigramm und bilden seine Pointe, die wiederum auf der Mehrdeutigkeit des Wortes *tawallā* beruht, das sowohl „er kehrt sich ab“ als auch „derjenige, welcher Wālī ist“ bedeuten kann. Das Gedicht lautet⁶⁶:

mā ğā'anā wālin amar / min dālika n-naħsi amar
 lā raddabū llāhu lanā / lākin ilā nāri saqar
 dāka llādī nā udduhū / mimman tawallā wa-kafar

So bitter Unheil er entfachte, wie nie ein Mächtiger uns brachte.
 Hilf Gott, daß er nie wiederkehre, und daß ihn Höllenglut verzehre!
 Von solchen hat uns Gott verkündigt: „Die Hölle dem, der mächtig sündigt!“

⁶⁴ B 84a, *al-Kaškūl*, wie Anm. 14, S. 645, wo der Autor „Abū Mi'mār“ genannt wird. Dort V. 2: *fihim st. finā*. Metrum Ramal.

⁶⁵ Nach der Übers. von MAX HENNING (Stuttgart 1979 u. ö.).

⁶⁶ B 91b, Metrum Rağaz. Die *tawriya* des Wortes *tawallā* wird in der Übersetzung durch eine andere ersetzt. Das Wort *amar* im ersten Vers steht zunächst für *amara* „er befahl“, sodann für *amarr* „bitterer“.

Betrachtet man diese drei Gedichte zusammen mit dem oben zitierten Mawāliyā über das Weinverbot, zeigt sich, daß es kein prinzipielles Ressentiment gegen religiöse und weltliche Autoritäten, kein Aufbegehren gegen vermeintlich repressive Normen war, was al-Mi'mār umtrieb, sondern nur sein Widerwillen gegen Heuchelei und Bigotterie und übertriebenen Rigorismus gegenüber den Schwächen der menschlichen Natur.

Frömmigkeitsprüfungen

Diese Haltung prägt auch sein Verhältnis zur Religion. Auch hier nimmt al-Mi'mār kein Blatt vor den Mund – und steht auch damit wieder nur in einer älteren literarischen Tradition. Gedichte, die sozusagen mit dem Heiligen Spott trieben, wurden, genau wie die „Penisgedichte“, zur Gattung *muğūn* gerechnet. Deshalb beginnt Ibn Ḥiğğa den Abschnitt der *muğūn*-Epigramme al-Mi'mārs auch mit zwei Couplets über die Last des Ramadān-Fastens, ehe er zum Thema „Penis“ übergeht (*Hizāna* 2, 183). Das Thema „Fasten“ nimmt erstaunlich weiten Raum in al-Mi'mārs Œuvre ein, finden sich doch noch weitere Gestaltungen dieses Themas im *Dīwān*. Bekanntlich erfordert das Fasten besonders viel Willenskraft, wenn der Ramadān in den Hochsommer fällt. Diese Erfahrung ist al-Mi'mār nicht erspart geblieben⁶⁷:

śahru Ramadāna mubārakun / in lam yakun fī śabri āb
biftu l-'adāba fa-śumtuhū / fa-waqa'tu fī wastī l-'adāb

Ein Monat voll Segen zwar ist Ramadan,
doch kommt im August er, ist's nicht ideal.
Aus Angst vor der Hölle wohl fastet' ich streng,
da fand ich mich jetzt schon in Höllenqual!

Gar nicht schnell genug kann der Fastenmonat vorbeigehen, ja eigentlich sollte er, wie folgendes Epigramm nahelegt, schon nach drei Tagen wieder verschwinden⁶⁸:

qul li-śabri ș-śawmi arbil / wa-talaṭṭaf fī l-'ibārah
zā'iran anta fa-haffif / lā tutaqqil fī z-ziyārah

Zum Fastenmonat sag': „Zieh fort!“
und sprich zu ihm ein freundlich Wort:
„Du kamst nur zu Besuch als Guest!
Dem Gastgeber fall nicht zur Last!“

⁶⁷ B 80a, Metrum Kāmil. Der Beginn, *śahru Ramadāna*, will sich allerdings nicht ins Metrum fügen. Es ist vielleicht *śahru ș-siyāmi* zu lesen.

⁶⁸ B 91a, Metrum Ramal.

Auch solche Gedichte können kaum als Aufbegehren gegen religiöse Normen interpretiert werden, sondern sind vor allem scherhafte Auseinandersetzungen mit den Widrigkeiten des Alltags, nicht anders als die meisten *muğūniyyāt*. Die Spezifität al-Mi'mārs liegt auch hier wieder nur in der Konsequenz, mit der der Dichter sein Augenmerk auf den Alltag richtet und rituelle Inszenierungen der Hochkultur meidet. Freilich hätten Verse wie die zitierten einem Religionsgelehrten wie Ibn Ḥaġar schlecht angestanden (Obszönität war weit weniger schlimm!), doch Klagen gegen die Widerwärtigkeiten des Alltags finden sich auch bei etablierteren Dichtern, man denke nur an die zahlreichen Klagegedichte über abwechselnd zu heiße oder zu kalte Bäder, die geradezu ein wichtiger Bestandteil eines kultivierten Badevergnügens waren.⁶⁹ Solche Gedichte sind keineswegs *a priori* Volksliteratur, und auch al-Mi'mārs Klagen über die Mühsal des Fastens lässt keineswegs auf mangelnde Religiosität schließen. Schließlich röhmt auch aş-Şafadī den Lebenswandel al-Mi'mārs. So finden wir hier wohl eher die Bestätigung der religiösen Werte durch ihre „karnevaleske“ Negierung, die sich allerdings eben nicht jeder hat erlauben können.

Ansonsten gibt sich al-Mi'mār durchaus als Moralist. Genauso, wie ihm die Heuchelei des Wālis ein Dorn im Auge ist, ziehen die Sufis seinen Zorn auf sich. Um bei ihnen etwas zu werden, meint er, müsse man erst seinen Glauben an der Garderobe abgeben,⁷⁰ und an ihrem Lebenswandel sind genau jene Verhaltensweisen zu kritisieren, die al-Mi'mār in seinen *muğūniyyāt* verherrlicht, was wieder einmal die Genrebedingtheit auch von populärer Dichtung beweist. Denn al-Mi'mār kritisiert sehr drastisch⁷¹:

ṣūfiyyatu l-waqtī fihim / mina l-barāġīti qurbū
fihim talāṭu bīṣālin / aklun wa-ṣurbun wa-dabbū

Man muß zwischen Sufis und Flöhen
heut' folgende Ähnlichkeit konstatieren:
Ihr Sinn steht nach dreierlei Dingen:
Nach Fressen und Saufen und Penetrieren!

⁶⁹ Vgl. H. GROTFELD: *Das Bad im arabisch-islamischen Mittelalter. Eine kulturgeschichtliche Studie*. Wiesbaden 1970, bes. S. 84–91. Auch al-Mi'mār beteiligte sich an diesem Genre, vgl. B 82b.

⁷⁰ Vgl. B 84b, Metrum Munsarīḥ: *qad ṣāra fī l-bānqābi 'urfun / mā baynahum wa-hwaṣṣarru 'ādah// lā yadfa'ūna n-naṣība fīhā / illā li-man yatrūku ṣ-ṣahādah.*

⁷¹ B 81a, Metrum Muğtaṣṣ.

Ambiguität der Sprache

Im Grunde beruht jenes Phänomen, das man als Toleranz des Islam bezeichnet, im wesentlichen auf der Anerkennung der Ambiguität menschlicher Aussagen über die Wirklichkeit, genauso wie die Geschichte der westlichen Moderne als Versuch der vollständigen Eliminierung jeglicher Ambiguität gelesen werden kann, mit all ihren negativen Begleiterscheinungen.⁷² Die Anerkennung der Ambiguität ist auf gesamtkultureller Ebene verortet und besteht in dem Bewußtsein, daß, von wenigen Kernsätzen abgesehen, jede menschliche Aussage den Grenzen menschlicher Erkenntnis und ihrer sprachlichen Vermittlung ausgesetzt ist und von daher nicht absolute Gewißheit, sondern nur mehr oder weniger große Wahrscheinlichkeit beanspruchen kann – ein Modell, das im Islam in der Grundlagendisziplin der *uṣūl al-fiqh* modellhafte Gestalt gewonnen hat. Die Verankerung in der übergeordneten Gesamtkultur bedeutet nicht, daß der Einzelne unbedingt die Relativität seiner eigenen Meinungen einsieht, widerspricht also keineswegs dezidierter Rechthaberei auf individueller Ebene. Um beides zu vermitteln, ist deshalb ein ständiges „Ambiguitätstraining“ notwendig, und die arabisch-islamische Kultur hat hier Unvergleichliches geleistet. Von den frühen lexikographischen Traktaten über die *addād* „Wörter mit Gegensinn“, die *al-mahāsin wa-l-masāwi*-Literatur, die Experimente mit der Erschaffung einer surrealen Welt durch Metaphern in der Abbasidenzeit, den „apologetischen Epigrammen“, bis hin zur Systematisierung der erkenntnistheoretischen Grenzen des Menschen in den *uṣūl al-fiqh* und der Stilmittel der Ambiguität in den *bādī'iyyāt* der Mamluken- und Osmanenzeit, zieht sich ein roter Faden sich ständig verfeinernden Ambiguitätsbewußtseins. Der wesentliche Beitrag der Mamlukenzeit hierzu war aber die *tawriya*, das Stilmittel des *double entendre*, das zwar seit der Ayyubidenzeit systematisch eingesetzt wurde, aber erst in der Mamlukenzeit in der Praxis allgegenwärtig und gleichzeitig theoretisch überdacht wurde.⁷³ Daß diese Leistung von der prinzipiell ambiguitätsfeindlichen westlichen Moderne nicht gewürdigt werden konnte, ist wenig verwunderlich. So wurde denn die *tawriya* als belangloses „Wortspiel“ verdammt (auch wenn, am Rande bemerkt, die kulturelle Bedeutung des Spiels längst wieder erkannt worden ist)⁷⁴ und

⁷² Zu einem parallelen Phänomen vgl. M. SCHÖLLER: „Lüge, Wahrheit und Dichtung im Islam.“ In: K. RÖTTGERS/M. SCHMITZ-EMANS (Eds.): „Dichter lügen.“ Essen 2000 (Philosophisch-literarische Reflexionen. 3.), S. 129–151, bes. S. 150f.

⁷³ Vgl. S. A. BONEBAKKER: *Some Early Definitions of the Tawriya and Ṣafadī's Fadd al-Xitām 'an at-Tawriya wa-'l-Istixdām*. The Hague/Paris 1966.

⁷⁴ Vgl. J. HUIZINGA: *Homo ludens. Vom Ursprung der Kultur im Spiel*. Hamburg 192001.

Literatur, die einen wesentlichen Teil ihrer Wirksamkeit solchem „Spiel“ verdankt, als unernst, unwichtig, kindlich, dekadent etc. abqualifiziert. Die gesamtkulturelle Bedeutung des Exercitiums der *tawriya* wurde nicht erkannt. Absurderweise wurde das Wort-„Spiel“ sowohl mit dem Stigma der Infantilität behaftet, als auch gleichzeitig, in nachaufklärerischer Rhetorikfeindlichkeit, sprachliche Virtuosität als elitär und „volksfeindlich“ attackiert.

Wie absurd dies ist, zeigt das Beispiel al-Mi'mārs, der seine Eintrittskarte in die Biographien und Anthologien der Elite ausschließlich zwei Faktoren verdankt: der Frechheit und Frivolität seiner Epigramme einerseits, und seiner Geschicklichkeit auf dem Felde der *tawriya* andererseits. Schon aṣ-ṣafadī sagt es in aller Deutlichkeit: „*Tawriyāt*, die die Plejaden unter sich lassen,“ habe er verfaßt,⁷⁵ und in Ibn Ḥiġġas *Hizāna* kommt er eben im Abschnitt über die *tawriya* zu Wort, und wird bei späteren *bādī iyyāt*-Kommentatoren in ebendiesem Kapitel sein Quentchen Unsterblichkeit finden.⁷⁶ Dabei ist gerade das „Sprachspiel“ das einigende Band zwischen Elite- und Volksliteratur, ja bildet in besonderem Maße auch die Brücke zur oralen Literatur der Bauern und Beduinen im Sinne der Klassifikation PETRÁČEKS.⁷⁷ Was einerseits als Errungenschaft einer hochdiffizilen, höchst elitären Sprachkultur gilt, die dem Wirken des Qādī al-Fāḍil (st. 596/1200) ihren Durchbruch verdankt, ist andererseits das „Salz in der Suppe“ der Volkskultur der Analphabeten bis in unsere Tage: „Schon in den alten Texten wird deutlich, daß der *mawwal* ein bevorzugtes Feld für Wortspiele ist, für die *tawriya*, die verschlüsselte Anspielung ... PIERRE CACHIA hebt hervor, daß für die Dorfbewohner und die Bewohner der Armenviertel, die das übliche Publikum der *mawwal*-Sänger bilden, selten Erklärungen nötig sind. Sie lauern auf das Wortspiel, haben großen Spaß daran, es zu entdecken, und gestehen ungern, wenn ihnen dies mißlingt. Ein *mawwal*, der sich einfach nur reimt oder dessen letztes Wort in einer schon dagewesenen Bedeutung wiederholt wird, heißt ‚weißer *mawwal*‘ und genießt wenig Anerkennung bei den Liebhabern des Genres.“⁷⁸

Wir verstehen jetzt, daß al-Mi'mār nicht über das nötige Rüstzeug für jene Genres verfügte, die eher raffinierte Spiele mit Vergleichen und Meta-

⁷⁵ *A'yān* 1, 146, vgl. auch *Wāfi* 6, 173, 15.

⁷⁶ Vgl. Ibn Ma'sūm (st. 1120/1708): *Anwār ar-rabi' fi anwār al-bādī*. Ed. ŠĀKIR HĀDĪ ŠUKR. 7 Bde. Bagdad 1968–69, hier 5, S. 63–65 (Ibn Ma'sūm bietet eine Auswahl der von Ibn Ḥiġġa zitierten Stücke).

⁷⁷ Vgl. K. PETRÁČEK: „Volkstümliche Literatur.“ In: *GAP* II 228–241.

⁷⁸ F. LAGRANGE: *Al-Tarab. Die Musik Ägyptens*. Heidelberg 2000, S. 34. Vgl. auch P. CACHIA: „The Egyptian *Mawwāl*.“ In: *JAL* 8 (1977), S. 77–103.

phern verlangen, wie etwa die Blumengedichte oder die Dingbeschreibungen oder die Beschreibung der geliebten Person oder des Aussehens des Weins und des Aufsteigens der Bläschen beim Mischen des Weins mit Wasser etc. Denn einen den Hörer überwältigenden Vergleich zu gestalten erfordert in erster Linie solide Kenntnisse der älteren Literatur, um mit neuen Vergleichsgegenständen oder neuartigen Nuancen der Gestaltung für Überraschung zu sorgen. Das Wortspiel der *tawriya* dagegen ist weit weniger intertextuell aufgeladen. Es erfordert vor allem die Fähigkeit zu virtuosem Umgang mit der Sprache, also mehr Talent als Gelehrsamkeit, und lässt sich zudem problemlos auf jedes beliebige Thema anwenden. Hier also konnte al-Mi'mār ansetzen, um eine Literatur zu schaffen, die – wir wollen es einfach aufgrund späterer Zeugnisse annehmen – sowohl den Ungebildeten, als auch – und dies wissen wir nun definitiv – den Angehörigen der gelehrten Elite intellektuelles Vergnügen bereitete.

Beispiele für al-Mi'mārs Sprachvirtuosität und seine *tawriyāt* wurden bereits zitiert. Um aber dieses Kapitel nicht gänzlich prosaisch enden zu lassen, sei noch ein Gedicht angeführt, das die zahlreichen, auf einen relativ ausgeprägten Lokalpatriotismus schließen lassen Gedichte al-Mi'mārs über Ägypten und den Nil repräsentiert. Mehrfach drückt al-Mi'mār (wie auch andere ägyptische Dichter) seine Erleichterung über das Erreichen der für eine reichliche Ernte notwendigen Marke der Nilflut im Nilometer aus. Der Nilometer auf der Nilinsel ar-Rawḍa war deshalb ein Ort, mit dem sich starke Emotionen verbanden. In folgendem Epigramm dient er allerdings lediglich als Bestandteil einer *tawriya*. Der Nilometer heißt auf Arabisch *miqyās* „Maßstab“, und diese doppelte Bedeutung ist es, die die Pointe für folgendes Ägypten-Epigramm al-Mi'mārs liefert⁷⁹:

yaqūlu Miṣru hīna qāsū l-qurā / bibā a-yā man naqadū burmatī
bi-ayyi šay'in qistumūnī bibī / wa-qabdatu l-miqyāsi fi qabdatī

Ägypten sprach, als man's an andern Ländern maß:

„Ihr wißt, daß ich an sowas keinen Spaß hab!

Mit welchem Werkzeug wollt ihr mich denn messen?

In meiner Hand allein liegt doch der ‚Maßstab!‘“

⁷⁹ B 82a, Metrum Sarī'. – Ein Abschnitt mit Nilepigrammen findet sich auch bei an-Nawāġī: *Halbat al-Kumayt*. Būlāq 1276/1859, S. 260ff., dort (S. 263 u. 265) auch vier Epigramme von al-Mi'mār.

„Baumeisterpoesie“ oder: War al-Mi'mär ein Volksdichter?

Doch, um auf die einleitende Problemstellung zurückzukommen, war al-Mi'mär nun ein Volksdichter, und, wenn ja, was ist volkstümlich an seiner Dichtung? K. PETRÁČEK ordnet die Volksliteratur in ein dreistufiges Modell ein, in dem er unterscheidet (1) die klassische Literatur, (2) die volkstümliche Literatur und (3) die Oralliteratur (Folklore).⁸⁰ Versucht man, al-Mi'märs Dichtung in ein solches Modell einzuordnen, könnten folgende Kriterien angeführt werden:

a) Die soziale Stellung des Autors: Auch wenn wir wenig über al-Mi'märs Leben wissen, dürfte doch die Zugehörigkeit des Dichters zur urbanen Mittelschicht feststehen. Man beachte, daß für die literaturoziologische Einordnung eines Autors der Mamlukenzeit weder seine Abstammung noch seine ökonomischen Verhältnisse eine Rolle spielen können. Angesichts der großen sozialen Mobilität in islamischen Gesellschaften ist es wenig erstaunlich, daß zahllose Dichter und Gelehrte den Mittelschichten entstammen. Viele übten aber auch später noch ein Handwerk aus oder betrieben (wie Ṣafiyaddīn al-Hillī) Handel, und waren dadurch häufig materiell besser gestellt als ein Berufsdichter wie Ibn Nubāta, der sich so oft so bitter über seine Armut beklagte. Worauf es ankam, wird deutlich, wenn man sich etwa die Biographie desjenigen Dichters ansieht, dessen Epigramme in Ibn Ḥiġġas *Hizāna* unmittelbar auf diejenigen al-Mi'märs folgen (und sich zum Teil wenig von diesen unterscheiden), nämlich Ṣamsaddīn aş-Şā'īg (st. 725/1325)⁸¹, „der Goldschmied“. Beide, aş-Şā'īg und al-Mi'mär, übten (zumindest zeitweise) ein angesehenes Handwerk aus, beide dichteten Epigramme der unterhaltsameren Art (aş-Şā'īg aber auch längere Gedichte und Lehrdichtung), die sich größerer Popularität erfreuten, und dennoch bleibt eine Kluft zwischen beiden. Den Goldschmied stellt aş-Şafadī vor als *aš-šayb al-imām al-‘arūdī*, doch al-Mi'mär ist einfach „der Dichter“, weder *Šayb*, noch *Imām*; aş-Şā'īg verkehrt beim Qādī Quṭbaddīn, al-Mi'mär dichtet gerade mal ein Epigramm für aş-Şafadī; aş-Şā'īg verfaßt für einen anderen Qādī eine *Maqāme*, kommentiert Lehrbücher und Gedichte, und aş-Şafadī ist stolz, einiges davon in aş-Şā'īgs eigener Handschrift zu besitzen. Von all dem hat al-Mi'mär nichts aufzuweisen, und deshalb „gehört er nicht dazu“. In der Mamlukenzeit kann somit, scheint mir, die Trennungslinie zwischen „höheren Gesellschaftsschichten“ und „städtischen mittleren Schichten“⁸² einzig

⁸⁰ PETRÁČEK, wie Anm. 77, S. 229.

⁸¹ GAL G II 9, S II 2; A'yān 4, 397–400, Wāfi 2, 361–363.

⁸² PETRÁČEK, wie Anm. 77, S. 229.

die Zugehörigkeit zur Gruppe der *'ulamā'* bzw. deren Akzeptanz als ihresgleichen sein.⁸³ Diese setzt nicht nur eine gründliche Ausbildung, sondern auch die regelmäßige Teilnahme an gruppenkonstitutiven Handlungen wie etwa dem brieflichen und/oder persönlichen fachlichen und literarischen Austausch mit anderen *'ulamā'* voraus. Zwar waren die angeblich „(meist) ungebildeten Mitglieder der städtischen mittleren Schichten“⁸⁴ zur Mamlukenzeit häufig so ungebildet nicht, doch eine solche unsystematische Bildung, wie sie al-Mi'mār anscheinend besessen hat, reichte nicht aus, von den *'ulamā'* als einer der ihnen akzeptiert zu werden. Deshalb vor allem kann al-Mi'mār meines Erachtens durchaus als Volksdichter apostrophiert werden, wenn man denn an dem Konzept einer Volksliteratur festhält und beachtet, daß es keine festen zeit- und ortsübergreifenden Kriterien für Volksliteratur geben kann, sondern daß für jede literarische Kommunikationsgemeinschaft solche Kriterien neu festgelegt werden müssen.

b) Die soziale Stellung der Rezipienten: Auch als nicht-*'ālim* hatte al-Mi'mār zumindest marginalen Kontakt zu den Vertretern dieser Schicht, wie seine Gedichte an as-Şafadī und 'Alā'addīn Ibn Faḍlallāh zeigen. Vor allem aber gehörten *'ulamā'* zu den eifrigeren Rezipienten seiner Dichtung, die anderenfalls nicht überliefert worden wäre. Doch läßt sich eine gewisse Asymmetrie in der Rezeption feststellen. Während der Werkausschnitt, der von einem Dichter der Hochliteratur rezipiert wird, in etwa identisch mit dem Werkausschnitt ist, den dieser Dichter rezipiert haben will, unterscheiden sich bei al-Mi'mār schon der Zuschnitt des *Dīwāns* einerseits (der selbst bereits eine Auswahl durch Dritte darstellt) und die Auswahl, die die Werke der *'ulamā'* bieten, beträchtlich. Nicht nur wird von ihnen die Dialektdichtung fast vollständig beiseite gelassen (was, wie oben ausgeführt, in der Wahrnehmung gruppenspezifischer Handlungsrollen geschieht und nicht aufgrund subjektiver ästhetischer Wertungen), sondern es läßt sich auch bei der Auswahl der Epigramme eine deutliche Überrepräsentanz der Gattung der „Scherz- und

⁸³ Letzteres gilt etwa für Ṣafīyyaddīn al-Hillī, der ja seinen Lebensmittelpunkt außerhalb des Mamlukenreiches hatte und seinen Lebensunterhalt überdies zumeist durch Handel verdiente, aber von den mamlukischen *'ulamā'* als ihresgleichen anerkannt wurde, auch wenn sie al-Hillīs Leistungen auf dem Gebiet der Dialektdichtung nicht immer ausreichend zu würdigen gewillt waren (vgl. Anm. 24 u. 37). Wieder anders verhält es sich mit dem Dichter Ibn Südūn, der sich nach einer gescheiterten Gelehrtenkarriere auf die Produktion von Scherz- und Unsinnspoesie versteifte, durch die er sich offensichtlich um die Anerkennung durch seine ernsthafteren Kollegen brachte, vgl. VROLIJK, wie Anm. 4.

⁸⁴ PETRÁČEK, wie Anm. 77, S. 229. – Zur Sozialstruktur des mamlukenzeitlichen Kairo allgemein vgl. C. F. PETRY: *The Civilian Elite of Cairo in the Later Middle Ages*. Princeton 1981, bes. S. 312ff.

Zotengedichte“ feststellen. Offensichtlich war es das, was man von einem Mann „aus dem Volk“ erwartete.

Die Asymmetrie, die die Rezeption „nach oben“ zeigt, mag sich in der Rezeption „nach unten“ wiederholt haben,⁸⁵ doch fehlen uns hier naturgemäß entsprechende Zeugnisse. Lediglich die Tatsache, daß zumindest ein Gedicht al-Mi'märs in eine Fassung von 1001 Nacht gekommen ist, belegt, daß es eine solche Rezeption gegeben hat, doch gilt dies auch für besagten aş-Şā'ig.⁸⁶ Ob die von al-Mi'mär bedichteten Köche, Diener und Steinmetze ihre Arbeit freilich mit einem seiner *Mawāliyā* auf den Lippen verrichtet haben, werden wir nicht mehr feststellen können.

U. MARZOLPH zieht zur Definition von „Volksliteratur“ bzw. „popular literature“ u. a. das Kriterium der „Popularität“ heran und verlangt, „popular literature“ müsse „initiated or appreciated by any considerable amount of people“ sein.⁸⁷ Daß dies für al-Mi'mär zutrifft, zeigt nicht zuletzt eine Bemerkung Ibn Taġrībirdīs, der seine Auswahl von einem Dutzend al-Mi'mär-Epigrammen mit den Worten abschließt: „Aus Furcht vor Weitschweifigkeit wollten wir nicht viele seiner Verse bringen, denn der *Dīwān* seiner Dichtung findet sich häufig und kursiert unter den Leuten.“⁸⁸

c) Sprache: Die Aussage aş-Şafadīs, al-Mi'mär habe in der Dialektdichtung noch besseres geleistet als in der Hochsprache, läßt sich anhand des erhaltenen Materials nur teilweise nachvollziehen. Liegt dies an einer schlechten Überlieferung der Dialektdichtung al-Mi'märs, oder verdankt sich aş-Şafadīs Aussage wieder nur der Tatsache, daß sich der Gelehrte für die Grammatikverstöße al-Mi'märs in seinen hochsprachlichen Gedichten geniert? Überdies wird man in einer Zeit, in der ein Ṣafiyaddīn al-Hillī nicht nur über Dialektdichtung schreibt, sondern auch selbst Zaġal dichtet, nicht schon allein deshalb zum Volksdichter, weil man im Dialekt dichtet, wie ein Blick in an-Nawāġīs 'Uqūd al-la'āl bestätigt, worin sich auch Zaġaldichtung von Angehörigen des gelehrten „Establishments“ der Mamlukenzeit findet,⁸⁹

⁸⁵ Eine solche Asymmetrie rechnet PETRÁČEK zu den Kriterien der Volksliteratur, vgl. ebd.

⁸⁶ Vgl. HOROWITZ, wie Anm. 62, S. 377.

⁸⁷ U. MARZOLPH: Art. „Popular literature (al-adab al-sha'bī).“ In: EAL 2, 610–11, hier 610b.

⁸⁸ *Manhal* 1, 192.

⁸⁹ Vgl. an-Nawāġī, wie Anm. 11, S. 201–275; eine literatursoziologische Untersuchung dieses (mit 31 Zaġals leider etwas kleinen) Korpus dürfte interessant sein. In dieser Anthologie an-Nawāġīs findet sich auch auf S. 251–253 das längste der Balālīq al-Mi'märs (vgl. B 108b–110a), naturgemäß mit zahlreichen Varianten. – Vgl. auch die Überlegungen VROLIJKS (wie Anm. 4, S. 40f.) über die Frage, ob Ibn Südūn als „Volksdichter“ betrachtet werden kann.

was wiederum für die starke Interdependenz zwischen Volks- und Elite-dichtung dieser Zeit spricht. Viel eher noch markiert die Toleranz von Verstößen gegen die Regeln der Hochsprache in der *qarīd*-Dichtung eine deutliche Grenze zur Hochliteratur. Insgesamt wird man aber feststellen können, daß sich Sprache allein erst in ihrer Zuordnung zu bestimmten, sozial zu definierenden Produzenten- und Rezipientengruppen als Kriterium für Volks-literatur eignet.

- d) Gattungen: Bei al-Mi'mār fehlen mehrere Genres der Hochliteratur ganz oder fast ganz, vor allem Lobqaṣīden (mit einer Ausnahme), Trauergedichte, Glückwunschgedichte (*tahāni*) und die literarische Korrespondenz (*muṭārahāt* etc.), also gerade jene Gattungen, die dem literarisch-sozialen Austausch der *'ulamā'* untereinander dienen. Aber bei diesen Gattungen, die lange, sprachlich äußerst komplexe Gestaltungen sowie zahlreiche intertextuelle Bezüge zur älteren Literatur aufweisen müssen, wäre er vielleicht auch an seine sprachlichen Grenzen gestoßen. Dies erklärt wohl auch das Fehlen von beschreibender Dichtung und von Prophetenlob. Von der Elite-literatur hebt sich al-Mi'mār mithin stärker durch das ab, was bei ihm fehlt, als durch das, was man bei ihm vorfindet, denn keine der inhaltlich definierten Gattungen, die al-Mi'mār pflegte, war der Hochliteratur fremd.
- e) Inhalt und Form: Zur Definition von Volksliteratur ist es ratsam, sich auf die sozialen Parameter der Produktion, Rezeption und Transmission zu konzentrieren. In einem nächsten Schritt muß dann aber nach inhaltlichen Charakteristika gefragt werden, zumal dann, wenn der Dichter selbst seine Produktion aufgrund ihres Inhalts, nicht aufgrund seiner sozialen Stellung, als etwas Besonderes betrachtet. Dem Dichter al-Mi'mār jedenfalls war die Abweichung seiner Poesie von der Norm nicht nur bewußt, sondern er hat sich dazu offensiv bekannt, und zwar in folgendem Epigramm⁹⁰:

*qul li-lladīna tafāḥarū bi-niẓāmihim / da'wā wa-lam yaẓhar li-dāka tūbūtā
hal lā qṭadaw bi-niẓāmī mi'mārīn iḍā / šāda l-buyūta kūlūhā l-yāqūtā
wa-ataw bi-naẓmīn ka-n-nasīmī laṭāfatan / lā yanḥutūna mina l-ḡibālī
l-buyūtā*

Und brüsten sie sich ihrer Dichtungen auch,
ist nicht mehr dahinter als Hochmut und Schein.
Sie folgen ja nicht eines Baumeisters Brauch,
der Häuser wohl baut, wie Rubine so fein.

⁹⁰ B 81b, Metrum Kāmil; abweichend vom Ms. lese ich V. 1: *li-lladīna* st. *li-lladī*; V. 2: *iqtadaw* st. *iqtadarū*; die Lesung des Versendes ist zweifelhaft; ich danke Frau Dr. DORPMÜLLER, Münster, für ihren Vorschlag.

Zwar formen sie Verse, so zart wie ein Hauch,
doch meißeln kein Haus sie aus Felsengestein!

Das poetische Manifest eines Volksdichters? Vielleicht nicht, aber doch ein Zeichen unverhohlenen Stolzes auf die Besonderheit seines Werkes, gleichzeitig ein Beweis für die Reflektiertheit des Autors, der sich nicht etwa deshalb anders fühlt, weil er die Grammatik nur unzureichend beherrscht, sondern weil er anderes aussagen will: „Häuser/Verse⁹¹, aus Felsen gemeißelt“, was heißen mag, daß der Inhalt der Verse mangelnden sprachlichen Feinschliff rechtfertigt. Vor allem ist es eine spezifische Perspektive auf die Welt, die die Gedichte al-Mi'märs bieten. Es ist der Blick auf die Welt aus der Sicht der „kleinen Leute“, auf ihre unmittelbare Umwelt: auf die Handwerker, den Nil, den religiösen Alltag und die Feste, die (nicht immer erlaubten) Sinnenfreuden, die Schikanen der Obrigkeit, die Widrigkeiten des Alltags, die Zwänge der Ökonomie und die Versprechungen des Sklavenmarktes. Natürlich sind diese Gedichte weder unbedingt „authentisch“, denn al-Mi'mär weiß sehr wohl, den Erwartungen seiner Zuhörerschaft zu entsprechen, noch „unmittelbar“, wie sie nach einem romantischen Begriff von Volksliteratur sein sollten, denn dazu kennt al-Mi'mär die Hochliteratur, ihre Normen und repräsentativen Texte zu gut. Sogar die Dialektpoesie ist schließlich Teil einer Textradio, nicht anders als die Hochliteratur, und in der Wahl der Themen sogar beschränkter. Vor allem aber existieren in der islamischen Gesellschaft nicht jene Standesgrenzen Europas, wo man über viele Jahrhunderte der festen Überzeugung war, Angehörige unterschiedlicher Stände würden sogar über ein völlig unterschiedliches Gefühlsleben verfügen. Der Unterschied zwischen den Schichten war in der Gesellschaft der Mamlukenzeit (aber auch sonst im Islam zumeist) ein gradueller, so daß es auch dem Gelehrten möglich war, ohne schlechtes Gewissen Freude am Witz der unteren Schichten zu zeigen.⁹² Trotz aller Vermischungen und fließenden Grenzen scheint mir aber die im Werk al-Mi'märs durchgängig aufscheinende Perspektive der Mittelschicht ein wichtiges Moment zur Charakterisierung und Einordnung seiner Dichtung als Volksdichtung zu sein.

⁹¹ Zwar ist der Normplural zu *bayt* im Sinne von „Vers“ *abyāt*, doch findet sich die *tawriya*: *buyūt* = „Häuser“ = „Verse“ häufig.

⁹² Vgl. BERKEY, wie Anm. 26, S. 410: „The important point, however, is not that the common people had a culture of their own, but that medieval Egyptian culture was a complex tableau consisting of interlocking and overlapping strata, and drawing upon the experiences and insights of Muslims from a variety of different social levels.“

Schluß

Obwohl also viele seiner Gedichte auch von Dichtern der gesellschaftlichen Elite hätten verfaßt werden können, und obwohl ein Teil seines Werks von dieser Elite intensiv rezipiert wurde, scheint es mir gerechtfertigt, al-Mi'mār als Volksdichter zu bezeichnen. Sein Werk zeigt eine Facette der Entfaltung der Volksliteratur während der Mamlukenzeit. Es zeigt auch die intensive Wechselwirkung zwischen Elite- und Volkskultur in dieser Zeit und läßt es als sehr plausibel erscheinen, daß die beispiellose Entwicklung der arabischen Volksliteratur zur Mamlukenzeit ohne die Hochblüte der Eliteliteratur in dieser Epoche so nicht hätte stattfinden können.

Das Schlußwort sei aber al-Mi'mār selbst überlassen. Er starb an der Pest des Jahres 749, derselben Epidemie, die auch den von al-Mi'mār angefeindeten Arzt Ibn al-Akfānī wehrlos fand und dahinraffte. Doch auch diese oder eine vorherige Pestwelle beraubten al-Mi'mār nicht seines Sprachwitzes. Das folgende Epigramm nutzt die Mehrfachbedeutung des Wortes *habba*, das sowohl „Korn“ als auch „Pestbeule“ bedeutet und gleichzeitig eine Bezeichnung der kleinsten Münzeinheit (also etwa „Pfennig“) ist. Es zeigt, daß eine *tawriya* keineswegs immer lustig sein muß⁹³:

*qabuha t-tā'ūnu dā'an / dahabat fihī l-ahibbah
arbaṣa l-anfusa bay'an / kullu insānīn bi-habbah*

Der Pest, als sie raubte, die von allen
mir am liebsten, gilt mein Zorn.
Den Preis für Menschen ließ sie fallen:
für jede Seele nur ein Korn!

Sein berühmtestes Pestgedicht aber soll er wirklich erst kurz vor seinem Tod verfaßt haben. Wie dem auch sei, es ist ein Stück voller Sarkasmus, wie es mir ähnlich in der arabischen Literatur nicht begegnet ist⁹⁴:

*yā man tamannā l-mawta qum fa-ǵtanīm / hādā awānu l-mawti mā fātā
qad raḥuṣa l-mawtu 'alā ahlihī / wa-māta man lā 'umruhū mātā*

Steht dir nach Tod der Sinn, steh auf, greif zu!
So billig läßt der Tod sich selten kaufen!
Die Zeit des Todes dauert immerzu,
und Leben endet, eh es abgelaufen!

⁹³ B 79b, Metrum Ramal. – Dieses und das folgende Epigramm, z.T. mit Varianten, auch zitiert in Ibn Taǵrībirdī, wie Anm. 63, S. 212f. und al-Maqrīzī: *Kitāb as-Sulūk li-mā'rifat duwal al-mulūk*. Bd. 2, Teil 3. Ed. M. Muṣṭafā Ziyāda. Kairo 1958, S. 791.

⁹⁴ A'yān 1, 147, Durar 1, 54; Metrum Sarī' (in meiner Übs. V. 1b und 2a vertauscht), vgl. auch B 81a und as-Suyūtī, wie Anm. 28, S. 240 (im ersten Vers stark abweichender Text).

Bid'a in der malikitischen Rechtsschule*

Weitere Überlegungen zu Strukturen des Feldes des islamischen Rechts

Von RÜDIGER LOHLKER, Göttingen

Was ist unter *bid'a* zu verstehen? Geben wir eine erste Antwort mit IGNAZ GOLDZIHER:

„Unter *Bid'a* versteht der muhammedanische Theologe sowohl praktische Neuerungen – also „jede Sache, welche ohne entsprechendes Beispiel aus älterer Zeit geübt wird, speciell in der Religion alles, was nicht im Zeitalter des Propheten geübt wurde“ –, als auch dogmatische Neuerungen, die nicht in den traditionellen Quellen der Religion ihren Grund haben: Ketzereien. Im allgemeinen ist *Bid'a* soviel als etwas Willkürliches, aus individueller Einsicht Erwachsenes, dessen Zulässigkeit in den Quellen des religiösen Lebens nicht dokumentiert ist. Der Gegensatz ist die *sunna*, das anerkannte Verhalten.“¹

Die Diskussion der Frage der *bid'a*, der Neuerungen, hat gerade in der malikitischen Rechtsschule eine lange Tradition, die sich bis auf Mālik b. Anas zurückführen lässt.² Eine ganze Anzahl herausragender malikitischer Autoren hat über und gegen *bid'a* geschrieben, hervorheben wollen wir hier nur at-Turṭūšī, einen Autor des 11./12. Jahrhunderts, der neben der malikitischen wesentlichen Einfluß auf die schafī'itische Literatur über Neuerungen hatte (vielleicht auch auf die – kleine – hanafitische).³ Als erster Autor eines

* Eine erste Fassung dieses Textes wurde auf der Tagung „Innovationen und ihre Kontextualisierung in den islamischen Gesellschaften Afrikas“ am 9. und 10. Februar 2001 in Bayreuth vorgetragen.

¹ IGNAZ GOLDZIHER: *Muhammedanische Studien. Zweiter Theil.* Halle a.S. 1890, S. 23.

² MARIBEL FIERRO: „The treatises against innovations (*kutub al-bid'a*).“ In: *Der Islam* 69 (1992), S. 204–246, S. 210.

³ Zum Einfluß at-Turṭūšīs auf spätere Autoren (direkt Abū Šāma, Ibn al-Hāgg, aš-Šāfi'i, as-Suyūti, Dan Fodio und vermutlich Zarrūq) s. MARIBEL FIERRO: *Abū Bakr at-Turṭūšī: Kitāb al-hawādīt wa-l-bid'a (El libro de las novedades y las innovaciones)*. Madrid 1993 (Fuentes arábico-hispanas. 14.), S. 170ff.