

Alltagsleben und materielle Kultur in der arabischen Sprache und Literatur

Festschrift für Heinz Grotzfeld
zum 70. Geburtstag

Herausgegeben von
Thomas Bauer und Ulrike Stehli-Werbeck
unter Mitarbeit von
Thorsten Gerald Schneiders

2005

Harrassowitz Verlag · Wiesbaden

Inhalt

Abkürzungsverzeichnis	7
Verzeichnis der Schriften von Heinz Grotzfeld	9
Ulrike STEHLI-WERBECK, Münster	
Einleitung	15
Abdallah ABU HASHA, Kairo	
Monologisches Dasein im kollektiven Geschwätz. Kritik von Ideologie und Tradition in Christoph Heins <i>Der fremde Freund</i> , <i>Drachenblut</i> und Yūsuf Idrīs' <i>al-Baydā'</i>	19
Ramzi BAALBAKI, Beirut	
Theoretical Coherency Versus Pedagogical Attainability. The Conscious Bias of Arab Grammarians	39
Thomas BAUER, Münster	
Das Nilzağal des Ibrāhīm al-Mi'mār. Ein Lied zur Feier des Nilschwellenfestes	69
Hinrich BIESTERFELDT, Bochum	
Ein Philosoph trinkt Wein	89
Werner DIEM, Köln	
Das Bāb aš-Šarī'a der Alhambra und seine Inschrift	105
Sabine DORPMÜLLER, Münster	
„Und Er goß aus das Wasser in Strömen ...“ Eine Nilpredigt von Ibn Nubāta al-Ḥaṭīb?	137
Kerstin EKSELL, Kopenhagen	
The Verb <i>wğm</i> in Safaitic Inscriptions	163
Wolfdietrich FISCHER, Erlangen	
Der Schleier der Frau in der altarabischen Stammesgesellschaft	173
Alexander FLORES, Bremen	
Unter dem Grabstein schaut niemand nach. Gelebte Religion im Palästinakonflikt	185
Barbara FREYER STOWASSER, Washington	
Time Sticks	201
Jaakko HÄMEEN-ANTTILA, Helsinki	
Ibn Waḥšiyya on Substitute Foods	211
Otto JASTROW, Erlangen	
Linsen mit Reis – und doch keine <i>mžaddara</i> ! Jüdisch-arabische Kochrezepte aus Mossul	223

Stefan LEDER, Halle	
Damaskus: Entwicklung einer islamischen Metropole (12.-14. Jh.) und ihre Grundlagen	233
Anke OSIGUS, Münster	
„Ich schade nur und nütze nicht.“ Zum Bild des Skorpions in arabischen Quellen	251
Heikki PALVA, Helsinki	
A Traditional Narrative from al-Balqā', Jordan	275
Stefan REICHMUTH, Bochum	
Nachricht von den Inseln der Seligen. Mythos und Wissenschaft im <i>Tāğ al-'arūs</i> von Murtaḍā az-Zabīdī (gest. 1205/1791)	291
Thorsten Gerald SCHNEIDERS, Münster	
Die <i>zabbālīn</i> in 'Izbat an-Nahl, Ägypten. Modernes Alltagsleben am Rande der Gesellschaft	309
Mohand TILMATINE, Cádiz	
Das Lautarchiv von Berlin. Bemerkungen zu einer unbekannten Quelle für arabische und masirische (berberische) Sprachen	327
Ewald WAGNER, Gießen	
Schrift, Schreiben und Schreiber bei Abū Nuwās	341
Wiebke WALTHER, Tübingen	
Komik als Kontrast. Schwänke, Ränke und Rollenspiele in der schiitisch-irakischen Stadtkultur zwischen 1890 und 1950	357
Otfried WEINTRITT, Freiburg	
an-Naṣīr al-Ḥammāmī (gest. 712/1312): Dichter und Bademeister in Kairo	381
Edwin WIERINGA, Leyden	
Punning in Hamzah Pansuri's Poetry	391
Stefan WILD, Bonn	
Alle Tage ist kein Freitag. Bemerkungen zu Freitag, Feiertag und Alltag in der islamischen Welt	399
Manfred WOIDICH, Amsterdam	
Kindersprache in ilBašandi. Ein Text aus der Oase Dakhla	411
Register,	433

Das Nilzağal des Ibrāhīm al-Mi'mār. Ein Lied zur Feier des Nilschwellenfestes

Thomas Bauer

Ist der Nil ein unpoetischer Fluß? Ist etwa gar Ägypten ein unpoetisches Land? Diese Frage kommt einem in den Sinn, wenn man die zahllosen Gedichte betrachtet, in denen die Flüsse Syriens und des Iraq und die dortigen Blumen, Wiesen und Auen poetisch beschrieben werden. Sucht man aber nach entsprechenden Gedichten, die den Nil und die Naturschönheiten Ägyptens verherrlichen, ist die Ausbeute merklich geringer. Während sich jedes Buch über die *faḍā'il aš-Šām* lang und breit im Preis der schönen Natur ergeht – man denke an die *Nuḥḥat al-anām fī maḥāsin aš-Šām* al-Badrīs¹, ein Buch, das im wesentlichen eine Anthologie von Naturdichtung ist –, sind in Ibn Ḥaḥīras Ägyptenbuch gerade einmal acht von 217 Seiten der Poesie gewidmet.² Die relativ späte Entwicklung der Dichtung in Ägypten kann für diese naturpoetische Unterrepräsentanz zum Teil verantwortlich gemacht werden. Ägypten war zur Zeit der ersten Hochblüte der Naturdichtung, die mit Namen wie Ibn ar-Rūmī, aš-Sanawbarī, Ibn al-Mu'tazz etc. verbunden ist,³ poetisches Entwicklungsland, und die Zeit der späten Fatimiden und der Ayyubiden, zu der die Dichtung in Ägypten aufblühte, scheint keine große Zeit der Naturdichtung gewesen zu sein. Allerdings haben später auch Dichter der Mamlukenzeit hingebungsvoll die Schönheiten Syriens besungen, so daß vielleicht doch die Hauptursache für den Mangel an ägyptischer Naturdichtung in der Landschaft Ägyptens selbst gesucht werden muß. Die Lieblingslandschaft der Naturdichter, weite Wiesen, die sich über sanfte Hügel erstrecken, mit vielen bunten Blumen und schattenspendenden Bäumen, durchzogen von Bächen und Flüssen, gibt es nun einmal nicht in Ägypten. Die Wüste konnte ohnehin keine poetische Inspiration bieten,⁴ ebensowenig Schilfdickichte, in denen Krokodile hausten. Und der Rest war landwirtschaftliche Nutzfläche, von der jeder Feddan vom Menschen nach ökonomi-

¹ Abū l-Baḡā' al-Badrī (st. 894/1488): *Nuḥḥat al-anām fī maḥāsin aš-Šām*. Beirut 1400/1980.

² Ibn Ḥaḥīra (st. 888/1483): *al-Faḍā'il al-bāhira fī maḥāsin Miṣr wa-l-Qāhira*. Ed. Muṣṭafā as-Saqqā/Kāmil al-Muhandis. Kairo 1969, S. 205-212.

³ Vgl. Gregor Schoeler: *Arabische Naturdichtung. Die Zahrīyāt, Rabī'iyāt und Rauḍiyāt von ihren Anfängen bis aš-Sanawbarī*. Beirut 1974.

⁴ Vgl. Marco Schöller: „Wüstensöhne wider Willen. Zum Bild der Wüste in der arabisch-islamischen Kultur der Vormoderne.“ In: Uwe Lindemann/Monika Schmitz-Emans (Hgg.): *Was ist eine Wüste? Interdisziplinäre Annäherungen an einen interkulturellen Topos*. Würzburg 2000, S. 71-83.

schen Gesichtspunkten gestaltet war. Mag diese auch einen schönen Anblick bieten, es fehlt ihr jegliche Zufälligkeit.⁵ Die ägyptische Landschaft ist eben nicht das absichtslose Spiel der Natur, sondern sozusagen selbstgemacht. Diesem prosaischen Nützlichkeitsaspekt entkommt der Betrachter nirgends, und so mögen die ägyptischen Dichter der Mamlukenzeit (die syrischen – und das dürfte die Mehrzahl gewesen sein – ohnehin) die ägyptische Landschaft mit zu nüchternem Blick betrachtet haben, als daß sie sie poetisch hätte inspirieren können, jedenfalls zu Gedichten nach Art derer, die auf Syrien und andere Regionen gedichtet wurden. Denn sieht man von den wenigen (aber durchaus existenten) Gedichten ab, die den Gattungen der *zahrīyyāt* und *rawdīyyāt* angehören, ist die Zahl literarischer Texte, die die ägyptische Landschaft thematisieren, keineswegs gering. Nur steht in diesen Texten genau jener ökonomische Aspekt im Vordergrund, der Ägypten zwar nicht unpoetisch, aber doch wenig naturdichtungstauglich macht.

Hauptthema der literarischen Gestaltung der ägyptischen Landschaft ist, wenig verwunderlich, der Nil, dessen „Geschenk“ Ägypten zwar ist, dessen Launen es aber auch auf Gedeih und Verderb ausgesetzt war.⁶ Voraussetzung für das Gedeihen des Landes war vor der Eindämmung des Flusses die Nilschwelle, die jedes Jahr im September ihr Maximum erreichte. Erreichte die im Nilometer auf der Insel Rawḍa gemessene Flut ein Maximum von etwa 17 Ellen (dies der Idealwert während der Mamlukenzeit), war eine optimale Bewässerung des Landes gewährleistet. blieb der Nil zwei oder mehr Ellen dahinter zurück, gelangte das Wasser nicht mehr in alle Bassins am Nilufer, und die bewässerte Fläche reichte nicht für eine ausreichende Versorgung der Bevölkerung aus. Eine zu hohe Nilschwelle wirkte sich allerdings ebenfalls negativ auf die Ernte aus.⁷ Der Stand des Nils war somit Gegenstand allgemeinen Interesses. Schon mit dem Einsetzen des Steigens des Nils im Juli begannen in den Stadtvierteln Kairos Ausrufer die Runde zu machen, um

⁵ Ähnlich schildert der Schriftsteller Hans Bethge (*Ägyptische Reise. Ein Tagebuch*, Berlin 1926, S. 16) seine Eindrücke: „Das Grün der Saaten ist üppig leuchtend, man meint den strotzenden Saft zu fühlen. Aber man entbehrt auch etwas Köstliches: Ägypten hat keine Blumen. (...) Wo keine gebaute Feldfrucht steht, liegt kahle, schwarze Erde.“

⁶ Der Nil spielt eine zentrale Rolle im Volksroman Sayf ibn Ḍī Yazan, der im mamlukenzeitlichen Ägypten entstanden ist, vgl. M.C. Lyons: *The Arabian Epic*. 3 vols. Cambridge 1995; Aboubakr Chraïbi: „Le roman de Sayf Ibn Ḍī Yazan: sources, structure et argumentation.“ In: *Studia Islamica* 84 (1996), S. 113–134, jeweils mit weiterer Literatur. Auf die Volksepen soll im folgenden jedoch nicht näher eingegangen werden.

⁷ Die jeweiligen Zahlen veränderten sich durch Sedimentablagerungen im Laufe der Zeit. Zur Entwicklung der Werte während der Mamlukenzeit und den Schlüssen, die sich hieraus auf die demographische und ökonomische Situation Ägyptens ziehen lassen, vgl. Stuart J. Borsch: „Nile Floods and the Irrigation System in Fifteenth-Century Egypt.“ In: *Mamlūk Studies Review* 4 (2000), S. 131–145. Grundlegend zur Nilflut und zum Nilometer ist William Popper: *The Cairo Nilometer. Studies in Ibn Taghrī Birdī's Chronicles of Egypt*. I. Berkeley, Los Angeles 1951.

die Bevölkerung über den Wasserstand zu informieren. Hatte der Nil die Marke von 16 Ellen im Nilometer erreicht, verkündete der Ausrufer (*munādī*), daß der „Nil sein Versprechen eingelöst hat“. Diese „Einlösung“ (*wafā' an-Nīl*) war seit der Fatimidenzeit Anlaß für ein großes öffentliches Fest, das im wesentlichen aus zwei Teilen bestand, nämlich dem „Parfümieren (*taḥlīq*) des Nilometers“, bei dem die Säule des Nilometers mit Safran eingerieben wurde, sowie dem „Durchstich (*kaṣr*) des Damms“, d.h. der Öffnung des durch Kairo führenden Kanals (*ḥalīġ*).⁸ Dieser Teil des Festes wurde mit offensichtlich nur geringen Änderungen bis ins 20. Jh. hinein gefeiert, als die schrittweise Eindämmung des Nils die Nilflut verschwinden ließ und der Kanal trockengelegt und aufgefüllt wurde. Die ausführlichste Schilderung dieser Festivitäten verdanken wir E.W. Lane, der sie im Jahre 1834 beobachten konnte.⁹ Lane gibt auch ausführlich den Wortlaut der Rufe des *munādī* wieder, leider nur in Übersetzung. Der von Enno Littmann 1911 aufgezeichnete arabische Text bietet hierfür nur teilweise Ersatz, da in ihm für das Verständnis des hier vorgestellten Textes zentrale Passagen, die bei Lane noch enthalten waren, fehlen.¹⁰

Daß ein solch wichtiges Ereignis wie die Nilschwelle seinen Niederschlag in der Literatur findet, ist kaum anders zu erwarten, vielleicht aber nicht unbedingt die Form, in der dies geschah. Bei den meisten literarischen Texten, in denen die Nilflut thematisiert wird, handelt es sich nämlich um Schreiben in Kunstprosa, die *in toto* oder in ihren wichtigsten oder schönsten Passagen nicht nur in historischen, sondern auch in literarischen Werken zitiert werden.¹¹ Zwar hat das nachaufklärerische europäische Konzept der

⁸ Zur älteren Zeit vgl. Boaz Shoshan: *Popular Culture in Medieval Cairo*. Cambridge 1993 und vor allem Heinz Halm: „Die Zeremonien der Salbung des Nilometers und der Kanalöffnung in fatimidischer Zeit.“ In: U. Vermeulen/D. De Smet (Hgg.): *Egypt and Syria in the Fatimid, Ayyubid and Mamluk Eras*. Leuven 1995, S. 111-123 sowie Huda Lutfi: „Coptic festivals of the Nile: aberrations of the past?“ In: Thomas Philipp/Ulrich Haarmann: *The Mamluks in Egyptian politics and society*. Cambridge 1998, S. 254-282. Eine ausführliche Schilderung findet man bei al-Qalqaṣandī: *Ṣubḥ al-a'sā fi ṣinā'at al-inṣā'*. 14 Bde. Kairo 1331-1337/1913-1918, Bd. 3, S. 289-296 und 512-517. Siehe auch den Beitrag S. Dorpmüllers in diesem Band mit weiteren Angaben.

⁹ Edward William Lane: *An Account of the Manners and Customs of the Modern Egyptians*. Gardner 1895 (Repr. London 1986), S. 496-504.

¹⁰ Enno Littmann: „Ein arabischer Text über die Nilschwelle.“ In: *Aus fünf Jahrtausenden morgenländischer Kultur: Festschrift Max Freiherrn von Oppenheim zum 70. Geburtstag*. Berlin 1933 (Repr. Osnabrück 1967), S. 66-70.

¹¹ Z.B. al-Qāḍī al-Fāḍil in Ibn Nubāta: *Maṭla' al-fawā'id wa-maġma' az-zawā'id*. Ed. 'Umar Mūsā Bāšā. Damaskus 1392/1972, S. 419; Muḥyiddīn b. 'Abdazzāhir ibid., S. 466-468; Ibn Nubāta ibid., S. 478; al-Qāḍī al-Fāḍil in Ibn Ḥiġġa al-Ḥamawī: *Tamarāt al-awraq*. Ed. Muḥammad Abū l-Faḍl Ibrāhīm. Kairo 1971, S. 346; Ibn Ḥiġġa ibid., S. 346-349; 'Alī sibī Ibn al-Fāriḍ in Ġalāladdīn as-Suyūfī [recte: Yūnus al-Mālikī]: *al-Kanz al-madfūn wa-l-fulk al-maṣḥūn*. Kairo 1412/1991, S. 284-291; aṣ-Ṣafadī ibid. S. 171f.; Ibn Qādūs in Werner Dier: *Ehrendes Kleid und ehrendes Wort. Studien zum taṣrīf in mamlūkischer und vor-*

Zweckfreiheit jeder „wahren“ Kunst die Wahrnehmung des zwangsläufig okkasionellen *inšāʿ* als Literatur bislang verhindert, doch zeigt die Aufnahme zahlreicher *inšāʿ*-Texte in literarische Anthologien der Mamlukenzeit, daß sie durchaus auch literarisch rezipiert wurden.

Auch die Maqāmenliteratur hat sich des Themas Nil angenommen. In seiner Übersicht über die Geschichte der Maqāme verzeichnet J. Hämeen-Anttila mamlukenzeitliche Nil-Maqāmen von Ibn Qarnāṣ, al-Barāʿī und Ibn ʿAbdazzāhir,¹² die noch nicht ediert wurden. Gedruckt liegt dagegen eine Sammlung von Maqāmen ʿĀlāddīn as-Suyūṭī (849-911/1445-1505) vor, die zwei Maqāmen enthält, die sich mit der Nilflut beschäftigen und die dadurch auch für den hier vorzustellenden Text relevant sind. Zunächst ist zu nennen die Maqāme *Bulbul ar-Rawḍa*, die as-Suyūṭī der Nilinsel ar-Rawḍa widmete, auf der er viele Jahre seinen Wohnsitz hatte.¹³ Da der Nilometer damals und noch heute die Hauptattraktion dieser Insel bildet, machte er ihn zum Thema der letzten Abschnitte der Maqāme. Gänzlich der Nilschwemme gewidmet ist *al-Maqāma al-Baḥriyya (aw an-Niliyya) fī r-raḥāʾ wa-l-ḡalāʾ*.¹⁴ In dieser Maqāme wird zunächst geschildert, wie die Nilschwemme ausbleibt und infolgedessen eine Teuerung einsetzt. Siebzehn Tage nach dem vergeblich erwarteten Eintritt der Nilflut schwillt der Nil dann überraschenderweise doch noch reichlich an, die Nilschwelle tritt ein, und alle sind fröhlich und leben im Wohlstand. Dies wird aus der Sicht von Vertretern verschiedener Wissenschaften beschrieben, die sich hierzu jeweils des doppeldeutig verwendeten Vokabulars ihrer Disziplin bedienen. Sowohl dieser Handlungsablauf, die Verwendung des Stilmittels des *tawḡīḥ*s als auch mehrere Details lassen es als sehr wahrscheinlich erscheinen, daß as-Suyūṭī das unten besprochene Nilflutzaḡal al-Miʿmārs gekannt hat und bewußt darauf Bezug nimmt.

In Gedichten finden wir die Nilflut seltener thematisiert. Hauptsächlich bedienen sich die Dichter hierfür der Form des zweizeiligen Epigramms. Eines der berühmtesten Nilflutepigramme stammt von Ibn Nubāta (666-768/1287-1366). Es wird in zahlreichen späteren Texten zitiert, u.a. in as-Suyūṭī's *Bulbul ar-Rawḍa* und in Ibn Ḥiǧǧa al-Ḥamawī's *Taʿhīl al-ḡarīb*.

mamlūkischer Zeit. Wiesbaden 2002, S. 95-98; Ibn Ḥiǧǧa (das o.g. Schreiben) ibid. S. 154-159; ʿĀlāddīn Ibn al-Aṭīr, vgl. Ibn Duqmāq: *Nuḥḍat al-anām fī taʾrīḥ al-islām*. Ed. Samīr Ṭabbāra. Beirut 1999, S. 125; al-Qirāṭī, Ibn Nubāta und Ibn Ḥiǧǧa in Šamsaddīn an-Nawāǧī: *Ḥalbat al-kumayt*. Būlāq 1276/1859, S. 265-267; mehrere Texte in al-Qalqašandī: *Šubḥ*, Bd. 8, S. 328-333 und 363-366.

¹² Vgl. Jaakko Hämeen-Anttila: *Maqama. A History of a Genre*. Wiesbaden 2002, S. 383, 385 (Nr. 66, 68, 80).

¹³ *Bulbul ar-Rawḍa*. Ed. Nabīl M. ʿAbdalʿazīz Aḥmar. Kairo 1981; Text überschrieben als *Maqāmāt ar-Rawḍa* auch in Muḥammad Ibrāhīm Salīm (Hg.): *Maqāmāt as-Suyūṭī al-adabiyya aṭ-ṭibbiyya*. Kairo 1409/1988, S. 181-193 (im folgenden zit. als as-Suyūṭī: *Rawḍa*. Ed. Aḥmar/Ed. Salīm).

¹⁴ Salīm: *Maqāmāt as-Suyūṭī*, S. 161-180 (im folgenden zit. als as-Suyūṭī: *al-Baḥriyya*).

Durch letztere Anthologie gelangte es auch zur Kenntnis Friedrich Rückerts (1788-1866), der es sehr geschickt ins Deutsche übersetzte. Diese bislang unveröffentlichte Übersetzung findet sich in einem Manuskript aus dem Teil des Rückertschen Nachlasses, der sich heute in der Universitätsbibliothek Münster befindet. Die Pointe des Epigramms läßt sich allerdings im Deutschen nicht nachahmen. Sie beruht auf dem Stilmittel der *tawriya* (entspricht etwa dem *double entendre*), hier auf der Doppelbedeutung von *ayādin*, welches Wort sowohl „Hände“ bedeutet als auch „Gnadengaben, Spenden“ und in letzterer Bedeutung ein gängiger Begriff der Lobdichtung ist. Dieser Begriff wird dem Begriff *aṣābī* „Finger“ gegenübergestellt, in welcher Maßeinheit (neben der Elle, *dirāʿ*), der Stand des Nils im Nilometer gemessen wurde. Interessant ist, daß der „Feind“, der in al-Mi'mār's Zaḡal eine so wichtige Rolle spielt, auch in diesem Epigramm erwähnt wird. Das Epigramm und seine Übersetzung lauten in der Fassung Rückerts:

*zādat aṣābī'u Nīlinā / wa-ṭamat fa-akmadati l-a'ādī
wa-atat bi-kulli ḡamīlatin / mā dī aṣābī'u dī ayādi*¹⁵

Die Finger (Zolle) des Nilmessers

Die Finger unsres Niles wuchsen,
Es neidet uns der Feind die Spende;
Sie gaben uns so reiche Fülle:
Das sind nicht Finger, das sind Hände.¹⁶

Ein Jahrhundert später hat Ibn Sūdūn (810-868/1407-1464) dem Nil eines seiner versponnenen Gedichte gewidmet.¹⁷ Eines der längsten und bemerkenswertesten Gedichte über die Nilflut stammt aber von Ibrāhīm al-Mi'mār (st. 749/1348), der nicht nur unter dem Beinamen „der Baumeister“ bekannt war, sondern tatsächlich diesen Beruf ausgeübt zu haben scheint, und der in seiner Dichtung, ganz seiner gesellschaftlichen Stellung entsprechend, den alltäglichen Erfahrungen der Angehörigen der städtischen Mittelschicht Kairos, oft auf bissige und satirische Weise, Ausdruck verliehen hat.¹⁸

¹⁵ So der Text nach Ibn Hiḡga in Rückerts Handschrift. Vgl. auch *Dīwān Ibn Nubāta al-Miṣri*. Kairo 1905, S. 163 (mit Var. *wāfat* statt *zādat*); as-Suyūfī: *Rawḍa*, S. 40f./179 (Var. *masarratin* statt *ḡamīlatin*).

¹⁶ Ich danke der UB Münster, insbesondere Frau Anke Osigus, für diesen Hinweis sowie dafür, mir diesen Text zur Verfügung gestellt zu haben.

¹⁷ Arnoud Vrolijk: *Bringing a Laugh to a Scowling Face. A study and critical edition of the "Nuzhat al-nufūs wa-mudḡik al-'abūs" by 'Alī Ibn Sūdūn al-Baṣbugāwī*. Leiden 1998, S. 57.

¹⁸ Vgl. Thomas Bauer: „Ibrāhīm al-Mi'mār: Ein dichtender Handwerker aus Ägyptens Mamlukenzeit.“ In: *ZDMG* 152 (2002), S. 63-93, und ders.: „Die Leiden eines ägyptischen Müllers: Die Mühlen-Maqāme des Ibrāhīm al-Mi'mār.“ In: Anke I. Blöbaum u.a. (Hgg.): *Ägypten – Münster. Kulturwissenschaftliche Studien zu Ägypten, dem Vorderen Orient und verwandten Gebieten [Festschrift E. Graefe]*. Wiesbaden 2003, S. 1-16.

Auch al-Mi'mār hat Nilepigramme nach Art des oben zitierten gedichtet.¹⁹ Hier soll aber ein anderes seiner Nilflutgedichte besprochen werden, das die Form eines Zağals aufweist, also ein Strophengedicht in einer der Umgangssprache angenäherten Sprachform ist. Leider hat sich die Forschung, die sich dem Zağal vergleichsweise intensiv gewidmet hat, in typischer *awā'il*-Fixiertheit fast ausschließlich mit den Anfängen des Zağal in al-Andalus beschäftigt²⁰ und das ägyptische Zağal nur am Rande wahrgenommen.²¹ Dabei scheint das Zağal vom 8./14. Jh. an eine sehr populäre Gedichtform in Ägypten gewesen zu sein, der sich nicht nur Dichter aus der unteren Mittelschicht wie al-Mi'mār, al-Hammāmī und Ibn Sūdūn widmeten, sondern auch Dichter aus dem Milieu der etablierten *'ulamā'*, die sich ansonsten in der hochsprachlichen Literatur hervortaten. So finden sich in der Anthologie *'Uqūd al-la'āl fī l-muwašṣaḥāt wa-l-azğāl* von Šamsaddīn an-Nawāğī (st. 859/1454) Zağals von Ibn an-Nabūh, Ibn Makānis, Ibn Ḥiğga, aš-Šihāb al-Ḥiğāzī und von an-Nawāğī selbst.²² Von al-Mi'mār findet sich nur ein einziges Zağal in dieser Sammlung,²³ doch hat dieser Autor, von dem aš-Šafādī behauptet, seine Dialektdichtung überträfe an Qualität noch seine hochsprachliche, weit mehr Gedichte in dieser Form verfaßt. Sein Dīwān enthält in der ausführlichsten mir vorliegenden Rezension dreizehn Strophengedichte, wovon eines ein Muwašṣaḥ in der Hochsprache ist. Der Rest fällt in die Kategorien Zağal und Bullayq, wobei der Unterschied zwischen beiden auf inhaltlichen Kriterien beruht (ein *bullayq* ist ein Zağal, das inhaltlich mehr oder weniger in die Gattung *muğūn* fällt). Liebes- und Schmähdichtung, Wein und Haschisch sind die Hauptthemen dieser Gedichte, wobei freilich angemerkt sei, daß sie sich dadurch nicht sonderlich von al-Mi'mārs hochsprachlichen Gedichten unterscheiden.

Trotz ihrer volkstümlichen Thematik und trotz der Tatsache, daß sich ihr Publikum sicher auch aus niederen Schichten rekrutierte, sollte man den artifiziellen Charakter der Zağaldichtung nicht unterbewerten. Ihr dialektaler Anteil macht sie nicht notwendigerweise einfacher verständlich, ja man kann die These vertreten, daß der Dialekt sogar noch eine Komplexitätsebene hinzufügt, da ja in einem Zağal wie dem hier vorgestellten auch das Register der klassischen, hochsprachlichen Poesie aktualisiert wird und im speziellen

¹⁹ Vgl. Bauer: *al-Mi'mār*, S. 87. Weitere Nilepigramme im Nilkapitel von an-Nawāğīs *Ḥalbat al-kumayt*. Būlāq 1276/1859, S. 260-276.

²⁰ Einen hervorragenden Überblick bietet Gregor Schoeler: „Zağal.“ In: *EP*, Bd. 11, S. 373-376; zum modernen Zağal Willem Stoetzer, *ibid.*, S. 376f.

²¹ Neben dem Beitrag Otfried Weintrits im vorliegenden Band ist vor allem zu nennen Madeleine Voegeli: „*Manṣūbat Šafā l-'aiš* – ein volkstümliches, ägyptisch-arabisches Zağal aus dem 17. Jahrhundert.“ In: *Asiatische Studien* 50 (1996), S. 463-478.

²² Muḥammad ibn Ḥasan an-Nawāğī: *'Uqūd al-la'āl fī l-muwašṣaḥāt wa-l-azğāl*. Ed. 'Abdallatif aš-Šihābī. Bagdad 1982.

²³ *Ibid.*, S. 251-253.

Falle noch ein fachsprachliches Register (Astrologie) hinzukommt. So entsteht ein sprachlich ganz außerordentlich komplexer Text, der wohl nicht nur den modernen Bearbeiter vor enorme Schwierigkeiten stellt, sondern bereits beim zeitgenössischen Publikum Freude an sprachlicher Kunstfertigkeit voraussetzte.

Den dialektalen Anteil an der Sprache dieses Zağal liefert ohne Zweifel der Kairener Dialekt der Zeit. Seine Sprachform unterscheidet sich in nichts von der von Ibn Sūdūn ein Jahrhundert später verwendeten, wie sie ausführlich von Vrolijk beschrieben wird.²⁴ Die gelegentlich geäußerte Behauptung, die frühen Zağğālūn des Ostens hätten versucht, den andalus-arabischen Dialekt nachzuahmen,²⁵ bedarf m.E. einer Korrektur. Wohl nimmt Šafiyy-addīn al-Hillī eine Sonderstellung ein. Er hat sich ja als einziger im Osten intensiv theoretisch mit dem andalusischen Zağal beschäftigt. Darüber hinaus war er ein gebürtiger Iraker, der seinen Lebensunterhalt als reisender Kaufmann verdiente und in seinem Leben in verschiedenen Ländern vorübergehend seßhaft wurde. Somit dürfte er kaum für ein auf einen bestimmten Lokaldialekt geprägtes Publikum gedichtet haben. Deshalb muß man sich über Andalusizismen in den Zağals al-Hillīs nicht wundern. In denjenigen seiner ägyptischen oder syrischen Zeitgenossen findet man dergleichen allerdings kaum oder gar nicht.²⁶ Ich behaupte mithin, daß die syrischen und ägyptischen Zağğālūn im 8. Jh. mit ihren Zağals volkssprachliche Dichtung schaffen wollten, die auf den Großstadtdialekten des Mamlukenreichs beruht, und ich hoffe, daß die Vorstellung des folgenden Textes die Forschung auf dem faszinierenden Gebiet des ägyptischen und syrischen Zağals stimuliert.

In seiner Reim- und Strophenform entspricht das Gedicht dem „vollständigen Muwaššah“ (*muwaššah tāmm*)²⁷ mit den klassischen fünf Strophen und einem Vorspiel (*maṭlaʿ*), und er teilt mit diesem auch das Reimschema. Das

²⁴ Vrolijk: *Bringing a Laugh*, S. 141-156.

²⁵ Z.B. F. Corriente: „Further Remarks on the Modified ‘*arūḍ*’ of Arabic Stanzaic Poetry (Andalusi and non-Andalusi).“ In: *JAL* 28 (1997), S. 123-140, bes. S. 134.

²⁶ Eine kursorische Lektüre von 24 ägyptischen und syrischen Zağals, die vor 764/1363 (dem Todesjahr aš-Šafadī) entstanden sind, förderte etwa keinen einzigen Beleg für die Negation *las* zu Tage, wie sie im *Diwan* Ibn Quzmāns ständig vorkommt und bei dem Versuch einer Imitation desselben sicher hätte belegt sein müssen (bei al-Hillī kommt sie, wenn auch selten, vor). Durchgesehen wurden Zağals von Ibn an-Nabīh (st. 619/1222; ein Zağal, vielleicht das älteste östliche Zağal überhaupt), al-Mi'mār (st. 749/1348; zwölf Zağals); Ibn Muqātil (st. 761/1360; neun Zağals), aš-Šafadī (st. 764/1363; zwei Zağals). – Bewußt als Fortsetzer der westlichen Tradition und als Nachfolger Ibn Quzmāns versteht sich dagegen noch der 711/1311 verstorbene Syrer Sirāğaddīn al-Maḥḥār (*Diwān*, ed. Aḥmad Muḥammad ‘Aṭā. Kairo 1422/2001, S. 343-418), dessen 37 *azğāl* offensichtlich bewußt andalus-arabische Formen zitieren, aber noch eingehenderer sprachlicher Analyse bedürfen.

²⁷ Vgl. den Beitrag O. Weintrits in diesem Band, S. 385.

Metrum des Zağals ist *Hafif* und vollständig identisch mit dem von M. Voegeli vorgestellten Zağal:²⁸

- ̣̣ - - | - ̣̣ - ̣̣ - | - ̣̣ -
- -

Der Text liegt mir in vier Handschriften vor, die ich mit folgenden Siglen bezeichne:²⁹

- | | |
|-----|---|
| س = | Escorial, Cod. 463, fol. 75b-76b. |
| ف = | Istanbul, Fâtih 3793, fol. 77b-78b. |
| ت = | Kairo, Dār al-Kutub, 673 šī'r Taymūr, S. 107-108. |
| د = | Dublin, Chester Beatty Nr. 5483, fol. 35a-36a. |

Die Edition folgt der Hs. س. Orthographische Abweichungen der einzelnen Handschriften werden vollständig angegeben, wenn sie den Konsonantentext betreffen. Vokalzeichen wurden nur teilweise berücksichtigt; es wurden keine zusätzlichen Vokalzeichen hinzugefügt. Die Unterscheidung zwischen ي und ی stammt von mir. Die Trennung der Halbverse erfolgt nach ت und د (in س und ف nicht notiert).

²⁸ Voegeli: *Manşūbat*, S. 469f.

²⁹ In der Handschrift Berlin, Ms. or. oct. 1324, fol. 75a-111a ist das Zağal nicht enthalten, da die Handschrift an der entsprechenden Stelle eine Lücke aufweist.

Text

- ١ نِيلِنَا أَوْفَا وَزَادَ بِحَمْدِ اللَّهِ • ذَا الزِّيَادَةِ حَدِيثُهَا قَدْ شَاعَ
- ٢ فَرِحُوا النَّاسَ وَعَبَسَ الْخَزَّانَ • بَقِيَ وَجْهُهُ ذِرَاعٌ وَقَمَحُو بَاغٌ
- ٣ وَمَرَضَ وَاشْتَكَى وَزَادَ ضَرْوُ • لَمَّا نَادَوْ لِلنَّيْلِ بِصِدْقِ الْوَفَا
- ٤ وَاشْتَعَلَ قَلْبُوا مِنْ هَيْبِ النَّارِ • وَسِرَاجُ عُمُرُوا مِنْ حَيَاثُ انْطَفَا
- ٥ بِالْأَصَابِعِ تُحَدِّثُوهُ تَلْقَوُهُ • اللِّسَانُ قَدْ خَرَسَ وَحَسَّوْا اخْتِفَا
- ٦ وَاصِلٌ مَا بُو زِيَادَهُ جَتَ فِي النَّيْلِ • دَعَوْ يَمْرَضُ يَمُوتُ مِنَ الْأَوْجَاعِ
- ٧ جَتَ أَصَابِعِ خَلْوُهُ فِي شَبْرِ بَلَا • جُسَّ يَدُّوهُ تَبْصُرُ ذِرَاعَ النَّزَاعِ
- ٨ كَانَ لَوْ طَابِقَ يَوْمَ الْوَفَا مَا انْبَصَرَ • حَذَّ مِثْلُوا فِي سَائِرِ الْأَقْطَارِ
- ٩ حِينَ تَرَجَّحَ ذَا النَّيْلِ وَلِلنَّاسِ أَبَاحَ • ذِي الْإِبَاحَةِ مَا نَحَذَ لَهَا حَدَّ قَرَارَ
- ١٠ أَوْجَبَ الْكَسْرَ كَانَ عَلَى الْخَزَّانِ • انْخَنَّا وَالْبَلَاءُ مَعُوا قَدْ دَارَ
- ١١ قَامَ لَوْ شَكْلُ الطَّمَعِ وَهُوَ أَرْمَاهُ • كَمْ حَكَايَا جَرَتْ عَلَى الطَّمَاعِ
- ١٢ حَكَمَ الدِّمْنُ بِالْخَسَارَةِ عَلَيْهِ • وَانْكَشَفَ طَابِقُوا بِحَرْفِ الصُّرَاعِ
- ١٣ الذَّنْبُ قَارُتُوا فِي بَيْتِ مَالُوا • وَزُحَلْ قَابَلُوا وَمَا كَانَ دَرِي
- ١٤ حَمَلَ الْقَمْحَ مَا ارْتَفَعَ لَوْ رَأَسَ • إِنْسَهَبَ سِعْرُوا مَا لَقَا مُشْتَرِي
- ١٥ قَالَ بِمِيزَانِ عَقَلُوا ذِي السُّنْبُلَةِ • مَا لَهَا طَالَعَ السِّنَّةُ ذَا الْجَرِيِّ
- ١٦ كَمْ غُطَارِدٌ قَدْ قَارَنُوا ذَا الْفَلَكِ • احْتَرَقَ وَاخْتَفَى وَغَابَ فِي الشُّعَاعِ
- ١٧ وَالَّذِي يُسْعِدُو الْإِلَهَ يَنْقَى • مِثْلَ النَّيْلِ فِي غَايَةِ الْإِرْتِفَاعِ

- ١٨ اِهْنَا يَا أُمَّةَ النَّبِيِّ الْمُخْتَارِ • قَدْ جَا نَصْرُ الْإِلَهِ وَفَتْحُوا الْقَرِيبَ
 ١٩ فَاشْكُرُوا رَبَّكُمْ هُوَ الْفَتْاحُ • قَدْ أَعْطَاكُمْ مِنْ فَضْلِهِ أَوْفَى نَصِيبُ
 ٢٠ وَالْبَشَارَةَ مَعَاشِرَ الْإِسْلَامِ • بِالزِّيَادَةِ مِنْ بَعْدِ كَسْرِ الصَّلِيبِ
 ٢١ فَاحْرَثُوا فِي أَرْضِي التَّقْوَى • وَالْبَذَارَ الْبَذَارَ مَعَ الزُّرْعِ
 ٢٢ يَكْتُبُ اللَّهُ لَكُمْ سَجَلَ الْإِمَانِ • وَتَصِيرُ الْبِلَادُ لَكُمْ أَقْطَاعَ
 ٢٣ ذَا الزَّجَلِ جَا غَرِيبٍ وَقَدْ جِتْ • فِيهِ لِي مَعَانِي تَقَابَلَتْ وَفِخْرُ
 ٢٤ مَدْحٍ فِي نَيْلِنَا الْحُلُوفِ الزَّائِدِ • وَسَبَبُ ذَا الْمَدِيحِ نَقْلُكَ خَبْرُ
 ٢٥ لَمَّا رَيْتُو يُشْبِهُ سَلَاسِلَ ذَهَبٍ • حِينَ تَخْطُرُ نَظْمَتُ فِيهِ الدُّرَرُ
 ٢٦ وَقَدْ انْصَاغَ لِلْعَقْلِ ذَا الْمَعْنَى • وَأَنْطَلَأَ لِأَثَرِ صُنْعَةِ الصَّنَاعِ
 ٢٧ وَإِذَا جِيتَ تَدْعِي فُلَيْسَ ذَا أَدَبٍ • الْأَدَبُ كُلُّهُ لَيْسَ هُوَ غَيْرُ اتِّضَاعِ

Kritischer Apparat

- (١) ت: دا الزيادة ، ف: ذي الزيادة | ف: حديثها شاع (٢) ت ، د:
 فرح ؛ ف: فرحو | ت ، د: وجهوا ... قمحوا (٣) د: اشتكا | ت ، د:
 ضرروا | ت ، د: نادوا (٤) س: واشتغل ، التصويب من ف ، د ؛ ت:
 واستعل | ف: قلبوا | ت ، ف: عمرو | د: جنونوا (٥) ت: تحدثوا |
 د: تحدثوه يلقوه | ف: حسو اختفى (٦) ت: واصل ما بوا زياد اجت في
 النيل ؛ د: واصل مايو زياد حمو النيل (٧) ف: يدو | د: دراع (٨) ت:
 ما بصر | ت: مثله ، ف: مثلوا (٩) د: باح | د: دالاباحه | ت: ما خذ
 (١٠) ف ، د: انحنى | ف: معو (١١) ف: حكايات ، د: حكاية (١٢)
 د: بالحساره | ف: طابقوا (١٣) ت: الذنب قاربوا | ف: زحل قابلو
 (١٤) ف: سعرو وما لقي (١٥) ت: بميزان العقل | ف: عقلوا | ت ،

د: ذا السنبلة | د: ذا جري (١٦) س ، ف: كم عطارد قارنوا ، التصويب
 من ت ، د | د: اختفا (١٧) ت: يسعدوا | د: يسعدوا دإله | ت ، د:
 يبقا | ت ، ف ، د: مثل ذا النيل (١٨) ف: البيت زيادة في الهامش | د:
 يامة (١٩) ت ، ف ، د: عطاكم | د: فضلوا اوفاً (٢١) ت ، ف ، د:
 والبدار البدار (٢٣) د: وحت • فيه من | ف: لي فيه (٢٤) ت ، ف
 ، د: نقل لك (٢٥) ت ، د: ريتوا | د: سلاسل دُر (٢٦) س: انصاع ،
 التصويب من ت ، ف ، د | ت: لانوا ؛ د: لنو.

Übersetzung³⁰

maṭla' – Zusammenfassung

- 1 Unser Nil hat (sein Versprechen) erfüllt [d.h. die Flutmarke erreicht] und ist angestiegen, Gott sei gepriesen! Die Nachricht von diesem Ansteigen hat sich schon verbreitet.
- 2 Die Leute freuten sich, und nur der Hamsterer schaute finster drein. Sein Gesicht wurde eine Elle lang und *sein Weizen einen Klastar* / seinen Weizen verkaufte er.

dawr 1 – Der Hamsterer wird krank vor Ärger

- 3 Er wurde krank und klagte, und sein Unglück stieg noch an, als man das volle Erreichen der Nilflutmarke ausrief.
- 4 Sein Herz wurde von Feuerflammen entzündet, während sein Lebenslicht verlösch.
- 5 Wenn man ihm von „Fingern“ redet, trifft man ihn als einen, dessen Zunge verstummt ist und dessen Stimme verschwunden ist.
- 6 Die Ursache von seinem Leid ist ein Ansteigen, das sich im Nil zugetragen hat – laß ihn nur krank sein und vor Schmerzen sterben!
- 7 Es kamen „Finger“, die ihn in der Spanne des Verderbens zurückließen; wenn man ihm die Hand fühlt, erkennt man die Elle des Todeskampfes!

³⁰ Die Übersetzung soll nur das Verständnis des arabischen Textes erleichtern und verfolgt keinerlei ästhetische Ambitionen. Wenn der Dichter mit der Mehrdeutigkeit von Ausdrücken spielt, wurde dies wie folgt gekennzeichnet: Die primär intendierte Bedeutung wurde unterstrichen, die sekundär intendierte, d.h. irreführende oder zu assoziierende Bedeutung wurde kursiv notiert.

dawr 2 – Der Ruin des Hamsterers

- 8 Er hatte am Tag der Nilflut einen Keller, wie ihn niemals jemand in anderen Ländern erblickt hatte.
- 9 Als der Nil wogte und den Leuten die Erlaubnis [zum Durchstich des Dammes] gab – diese Erlaubnis hatte kein Mensch gegeben [sondern Gott] –,
- 10 führte er den Durchstich / Bankrott herbei, der sich dem Hamsterer zugeneigt hatte, und die Heimsuchung hatte sich ihm zugesellt.
- 11 Gier ergriff ihn, doch sie [oder: der Nil] warf ihn nieder! Wie viele Geschichten über den Gierigen laufen nicht um!
- 12 Diese Partie verhängte Verlust über ihn, und sein Keller ... ? ...

dawr 3 – Der Hamsterer und die Astrologie

- 13 Der Deszendenzknoten stand in Konjunktion zu ihm im zweiten Haus / *Haus seines Vermögens*, und der Saturn in Opposition zu ihm, doch er hatte es nicht gemerkt.
- 14 Er brachte den Weizen herbei / *Dem Widder des Weizens*, aber niemand beachtete ihn / *erhob sich kein Aszendenzknoten*, sein Preis fiel, und er fand keinen Käufer / *Jupiter*.
- 15 Er sagte sich mit der Waage / *Libra* seines Verstandes: Diese Ähre / *Virgo* wird keinen Profit bringen / *keinen Aszendenten haben* im laufenden Jahr!
- 16 Manch ein Kaufmann / *Merkur*, der die Himmelssphäre zum Partner nahm / *zur Konjunktion hatte*, verbrannte / *geriet in Konjunktion mit der Sonne*, verschwand und wurde unsichtbar in den Strahlen der aufgehenden Sonne!
- 17 Doch der, dem Gott hilft, erreicht gleich dem Nil die äußerste Höhe!

dawr 4 – Dank Gottes

- 18 Welch ein Glück, oh Gemeinde des auserwählten Propheten! Die Hilfe Gottes ist gekommen und sein nahes Öffnen [der Pforte der Ernährung und des Damms]!
- 19 Dankt also eurem Herrn, denn er ist der „Öffner“ und hat euch nun den vollkommensten Anteil seiner Gnade gegeben.
- 20 Und welche Frohbotschaft, oh ihr Muslime, über das Ansteigen, nach dem Zerbrechen des Kreuzes!
- 21 Pflügt also auf den Ländereien der Gottesfurcht und ruft mit den Bauern aus: „die Aussaat, die Aussaat!“

- 22 Möge euch Gott das Dokument der Sicherheit ausstellen und das Land euch zum Lehen werden!

dawr 5 – Selbstpreis des Dichters

- 23 Dieses Zağal erweist sich als erstaunlich, und es gelangen mir darinnen Konzepte, die sich gut zusammenfügen, und (Formulierungen), die Ruhm einbringen.
- 24 Es ist ein Lob unseres süßen, überströmenden Nils. Wie es zu diesem Lob kam? Ich will dir eine Geschichte erzählen:
- 25 Als ich sah, wie der Nil beim Hin- und Herwogen goldenen Ketten glich, reihte ich seinetwegen „Perlen“ auf (d.h. „ich verfaßte Verse“).
- 26 Dieses Konzept wurde vom Verstand geschmiedet und vergoldet, denn es ist das Werk eines Handwerkers.
- 27 Doch wenn du jetzt anfängst, deinen Stolz herauszukehren, wäre das kein gutes Benehmen. Die gute Sitte verlangt nämlich nur Bescheidenheit!

Anmerkungen zu Text und Übersetzung

Z. 5: Zu *hiss* „Stimme“ vgl. Reinhart Dozy: *Supplément aux dictionnaires arabes*. 2 Bde. Leyde 1881 (Repr. Beirut 1991), Bd. 1, S. 283a; es ist auch heute die gängigste Bedeutung des Wortes in den ägyptischen Dialekten, vgl. Socrates Spiro Bey: *Arabic-English Dictionary of the Modern Arabic of Egypt*. 2nd ed. Cairo 1923, S. 136; Martin Hinds/El-Said Badawi: *A Dictionary of Egyptian Arabic*. Beirut 1986, S. 205b; Peter Behnstedt/Manfred Woidich: *Die ägyptisch-arabischen Dialekte. Bd. 4: Glossar Arabisch-Deutsch*. Wiesbaden 1994, S. 84b.

Z. 7: *šibr* „Spanne“, vgl. auch Edward William Lane: *An Arabic-English Lexicon. Book I Part 1-8*. London, Edinburgh 1863-1893, S. 1496 zu *šabr* = *šibr* „Life, or age ... *qaṣṣara llāhu šabrahū/šibrahū* [May God shorten, or God shortened, his life].“ – *ğussa yaddu*: vgl. Lane: *Lexicon*, S. 422c: „*ğassa yadahū* The physician felt him, ... felt his arm/hand, to know if he were hot or cold“.

Z. 8: *tābiq* „Keller“ ist in *1001 Nacht* gut bezeugt (vgl. Dozy, Bd. 2, S. 25b), doch lasse ich dahingestellt, ob der Weizen tatsächlich unterirdisch gelagert wurde, oder ob man *tābiq* hier nicht doch allgemein im Sinne von „Lager“ auffassen kann.

Z. 9: *abāh, ibāha*: Vielleicht ist auch zu denken an eine allerdings für den modernen Libanon und nur im 2. Stamm belegte Bedeutung der Wurzel, vgl. Claude Denizeau: *Dictionnaire des parles arabes de Syrie, Liban et Pales-*

tine. Paris 1960, S. 52: „2^o *bawwaḥ l-ʿarḍ* «irriguer la terre jusqu'à ce qu'elle soit submergée»; 3^o *bawwaḥ l-mway* «verser, répandre de l'eau»“.

Z. 10: Da im Wort *kasr* offensichtlich beide Bedeutungen aktualisiert werden, liegt keine *tawriya*, sondern ein *istiḥdām* vor.

Z. 12: *dist* ist in der Bed. „Kessel, Kochtopf“ noch heute in Ägypten gängig. Wahrscheinlich ist hier aber die Bedeutung „(Schach-)Partie“ gemeint, vgl. Dozy, Bd. 1, S. 441a, Reinhard Wieber: *Das Schachspiel in der arabischen Literatur von den Anfängen bis zur zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts*. Walldorf-Hessen 1972, S. 291: „*dast*: gebraucht für Partie bzw. Stellung beim Schachspiel“. Diese Bedeutung läßt sich bei al-Miʿmār selbst nachweisen in einem Schachgedicht (س fol. 38a; Kāmil/-3s), das beginnt: *yā muddaʿī l-ʿalyāʾa fī šaṭranġihī wa-hwa l-aḥas(s)*, und in dem V. 3 heißt: *yā man idā-mā qāma ḍāka d-dastu muntaṣiban ġalas*. Daß in Ms. س hier *dast*, im Zaġal aber *dist* vokalisiert wird (in > beidemale *dist!*), ist wohl zu vernachlässigen. – *ḥarf aṣ-ṣurāʾ* ist mir unverständlich.

Z. 14: *mā rtafaʾ lū rās*: zu *rafaʾa raʾsan* „Aufmerksamkeit schenken“ vgl. Dozy, Bd. 1, S. 541b. Alternative Deutung: Die Last war so schwer, daß er beim Tragen kaum mehr den Kopf heben konnte.

Z. 15: *mizān ʿaqlu*: vgl. das Sprichwort *il-kalām mizān il-ʿaql* „Die Rede ist die Waage des Verstandes“ (Saʿīd ʿAbbūd: *5000 arabische Sprichwörter aus Palästina. Arab. Text*. Berlin 1933; Martin Thilo: *Fünftausend Sprichwörter aus Palästina. Aus dem Arabischen übersetzt*. Berlin 1937, jeweils Sprichwort Nr. 3656). – *ṭālīʾ* wohl „Profit“, vgl. Werner Diem/Hans-Peter Radenberg: *A Dictionary of the Arabic Material of S. D. Goitein's A Mediterranean Society*. Wiesbaden 1994, S. 135: „*ṭalaʾa fīhi qarīb min niṣf al-māl* there was a profit of nearly half the capital“.

Z. 16: *uṭārid*: Dozy, Bd. 1, S. 138a führt nach Pedro de Alcalá die Bed. „*Négociant, commerçant*“ an, die auch hier (als Bestandteil einer *tawriya*) gut passen würde, doch ist nicht sicher, ob diese ja aus der antiken Mythologie übernommene Bedeutung auch in Ägypten bekannt war. – *qāranū*: vgl. Lane, S. 2987 c: „*qāranahū* ... He associated with him; became his companion“. – *iḥtaraq*: ebenfalls ein astrologischer Terminus, vgl. Mūsā ibn Nawbaj: *al-Kitāb al-Kāmil. Horóscopos históricos*. Ed. & tr. Ania Labarta. Madrid 1982, S. 231: „*iḥtirāq* – Combustión. Conjunción de un planeta con el Sol.“

Z. 18: *fathū qarīb*: vgl. Q 48/18 u. 27. Von den verschiedenen Bedeutungen, die man dem Gottesnamen *al-fattāḥ* „der Öffner“ gibt, ist hier vor allem diejenige zu nennen, wonach Gott die „Schlüssel des Lebensunterhalts“ in Händen hält, vgl. al-Ġazālī: *al-Maqṣad al-asnā fī šarḥ maʿānī asmāʾ Allāh al-ḥusnā*. Ed. Fadlou A. Shehadi. Beirut 1986, S. 91f.

Z. 20: *kasr aṣ-ṣalīb* „das Zerschlagen des Kreuzes“: Seine größte Höhe erreicht der Nil ungefähr am Tag des koptischen Festes der „Kreuzauffindung“ am 17. Tūt (*yawm / ʿīd aṣ-ṣalīb*, vgl. Dozy, Bd. 1, S. 840b mit weiteren Hin-

weisen), was wiederum vom *munādī* ausgerufen wird (vgl. Lane: *Manners*, S. 504). Dies ist die letzte Station der Nilschwellen-Feiern. Hieraus entstand wohl auch der Ausdruck *ṣalīb an-nīl* „time at which the Nile flood reaches its maximum“ (Spiro, S. 261a). Vgl. auch Halm: *Zeremonie*, S. 117, Lutfi: *Coptic festivals*, S. 280-282, al-Qalqašandī: *Ṣubḥ*, Bd. 3, S. 290. Vielleicht verdankt sich al-Mi'mārs antichristliche Polemik an dieser Stelle diesem Zusammentreffen.

Z. 21: *al-bidār*: klass. *al-bidāra* (so vok. in س) „die Zeit der Aussaat (ist gekommen)!“.

Z. 22: س vok. eigenartigerweise *siğl* st. *siğill*, doch existiert nur letzteres, das auch allein ins Metrum paßt. Zum Begriff vgl. D.P. Little: Art. „*sidjill*. 2. In Mamlūk usage.“ In: *EI*², Bd. 9, S. 538b – 539a. Ein solches *siğill* genanntes Dokument wurde auch ausgestellt, wenn *iqṭā'āt* (wofür die Übs. „Lehen“ natürlich nur ein Notbehelf ist, vgl. C. Cahen: Art. „*ikṭā'*“. In: *EI*², Bd. 3, S. 1088-1091) verliehen wurden (vgl. Little, loc. cit., S. 539a). Ich halte es deshalb für wahrscheinlich, daß auch das letzte Wort des Verses *iqṭā'* zu vokalisieren ist und sich der Schreiber von س, der *aqṭā'* vokalisiert, ein zweites Mal geirrt hat.

Z. 23: Zu *taqābala* vgl. Dozy, Bd. 2, S. 312b, wo u.a. die Bed. „*Se correspondre, ... se répondre, symétriser, ... s'aboucher*“ angegeben werden. – *fḥr*: in س vok. *fīḥar*; so nicht in den Lexx., doch wohl pl. zu *fahra*, das bei Dozy, Bd. 2, S. 244b durch „*gloire, orgueil ... Magnificence*...“ und bei A. Wahrmund: *Handwörterbuch der neu-arabischen und deutschen Sprache*. Nachdr. Beirut 1974, Bd. I 2. Abt. 391a durch „was Ruhm bringt; worauf man stolz sein kann“ übersetzt wird.

Z. 25: *salāṣil dahab*: eindeutig vorzuziehende Lesart, man vgl. die Goldschmiedeterminologie des folgenden Verses. – *taḥaṭṭar*: drei Deutungen scheinen mir möglich: (1) „hin- und herschwanken“ (so die heutige Bedeutung, vgl. Hans Wehr: *Arabisches Wörterbuch für die Schriftsprache der Gegenwart*. Wiesbaden 1985, s.v.), d.h. wohl „hin- und herwogen“ (vom Nil); (2) „wetten“, so, statt *taḥāṭara*, nach (allerdings etwas dubioser Quelle) bezeugt Dozy, Bd. 1, S. 382b (wobei sich das Wort dann auf den *ḥazzān* bezöge); (3) es liegt eine *tawriya* vor, die sowohl die Bedeutung (1) als auch die Bedeutung (2) aktualisiert. Dies ist aber nur dann denkbar, wenn sowohl (1) als auch (2) in der betreffenden Zeit so gängig waren, daß die Hörer auch an beide dachten. Ich bin wenig zuversichtlich, daß sich dies heute noch feststellen läßt.

Z. 26: *inṣāğ* „geschmiedet werden“ (vom Geschmeide des Goldschmieds) und *inṭalā* (vgl. Hinds/Badawi, S. 546a: „to be plated, be overlaid [of metal]) sind Termini des Goldschmiedehandwerks, also wieder ein *tawğīh*.

Kommentar

Auch wenn uns al-Mi'mār in der letzten Strophe weismachen will, es wäre die Schönheit des Nils gewesen, die ihn zu diesem Gedicht inspiriert hätte – und dieses eine Mal auch ein in der Naturdichtung gängiges Bild verwendet – so gehört dieses Zağal doch gewiß nicht der Naturdichtung an, ja überhaupt nicht der beschreibenden Dichtung. Vielmehr handelt es sich um Satire, denn die Hauptfigur des Gedichts ist gar nicht der Nil, sondern der Hamsterer, der in Erwartung eines zu geringen Ansteigens des Nils und einer darauffolgenden Teuerung³¹ Getreide aufspeichert, um es hinterher mit umso größerem Profit verkaufen zu können. Dieser *hazzān* wird bereits im *maṭla'* des Zağals erwähnt, das eine Zusammenfassung des Inhalts bietet. Die erste Strophe schildert, wie der *hazzān* krank geworden ist vor Ärger. Der Dichter bedient sich dabei der Doppeldeutigkeit der Begriffe „Elle“, „Spanne“ und „Finger“, die sowohl Körperteile als auch Längenmaße bezeichnen. In „Ellen“ und „Fingern“ wird ja auch der Wasserstand des Nils gemessen. Schon im zweiten Vers hatte der Dichter ein ähnliches Stilmittel verwendet. Er sprach dort davon, daß der Hamsterer ein langes Gesicht macht, und zwar eines, das eine ganze Elle lang ist. Da der Hörer nun das Wort „Elle“ (*dirā'*) im Ohr hat, wird er das Wort *bā'* des folgenden Syntagmas ebenfalls zuerst als Maßeinheit („Klafter“) interpretieren, dann aber schnell merken, daß eine andere Bedeutung gemeint ist. Es handelt sich also um eine *tawriya*, eines der Lieblingsstilmittel al-Mi'mārs und seiner ganzen Epoche. Wenn die Doppelbedeutung der Worte aber in einer Weise gewählt ist, daß die jeweils nicht intendierten Bedeutungen alle einem gemeinsamen semantischen Feld entstammen, spricht man von einem *tawğīh*.³² Besonders häufig wird auf die Fachterminologie eines bestimmten Berufes oder einer gelehrten Disziplin angespielt. Von as-Suyūṭī gibt es eine Sammlung erotischer Maqāmen, in der Vertreter von zwanzig verschiedenen Disziplinen die Erlebnisse ihrer Hochzeitsnacht mit Hilfe ihres Fachjargons schildern – eine *tawğīh*-Etüde ersten Ranges,³³ und auch seine Nilmaqāme beruht gänzlich auf dieser Stilform. Einen solchen *tawğīh* verwendet al-Mi'mār also in Zeile 7, um diesem Stilmittel, nachdem er in der zweiten Strophe die Geschichte des Hamsterers erzählt hat, die ganze dritte Strophe zu widmen, die man wohl als das Herz-

³¹ Aus Furcht vor einer Teuerung bei zu geringem Ansteigen des Nils wurde der Nilstand seit der Zeit des ersten ägyptischen Fatimidenkalifen vor dem Erreichen der 16-Ellen-Marke nicht mehr öffentlich ausgerufen, sondern nur dem Hof bekanntgegeben, vgl. Halm: *Zeremonien*, S. 115. Später (wann?) kehrte man offensichtlich wieder zum alten Brauch zurück.

³² Vgl. Pierre Cachia: *The Arch Rhetorician or The Schemer's Skimmer. A Handbook of Late Arabic badī' drawn from 'Abd al-Ghanī an-Nābulusī's Nafahāt al-Azhār 'alā Nasamāt al-Aṣḥār*. Wiesbaden 1998, Nr. 67; Cachia übersetzt *tawğīh* mit „the deceptive series“.

³³ Ġalāladdīn as-Suyūṭī: *Raṣf az-zulāl min as-siḥr al-ḥalāl*. Beirut 1997.

stück dieses Zağals bezeichnen muß. In ihr bedient er sich des Fachjargons der Astrologie, denn, so wird dem Hörer suggeriert, der Hamsterer hatte sich vor seiner Investition von einem Astrologen die ausbleibende Nilflut prognostizieren lassen. Nun trifft der Spott nicht nur den Hamsterer, sondern auch die Astrologie, deren Termini in Zeile 13 zuerst veritativ verwendet werden, um sodann in einem Feuerwerk von *tawriyas* aufzugehen. Astrologisch ist diese Passage übrigens weitgehend sinnlos.³⁴ Interessant ist aber, daß nicht nur al-Mi'mār selbst die astrologischen Termini kennt, sondern daß er diese Kenntnis auch bei seinem Publikum voraussetzt. Man wird also auf eine relativ große Verbreitung der Astrologie im mamlukenzeitlichen Ägypten schließen dürfen. Auch as-Suyūṭī spricht vom Nilfest mit astrologischen Anspielungen, in Form einer *tawriya*, die wiederum aus astrologischer Sicht nicht ganz stimmig sind. Er schreibt: *wa-taḥtaṣṣu r-Rawḍatu min bayni s-ṣā'iri l-aqṭāri bi-yawmin huwa lahā 'id / ṭālī'uhū fī burğayi s-sunbulati wa-l-ḥūti li-l-muṣṭarī sa'īd* „Die Insel ar-Rawḍa zeichnet sich vor den anderen Gegenden durch einen Tag aus, der für sie ein Fest ist, das dem Käufer / Jupiter in den beiden „Häusern“ Ähre / virgo und Fisch / pisces glücklichen Profit / Aszendenten bringt.“³⁵ Zwar fällt das Ansteigen des Nils in der Tat in die Zeit, in der sich die Sonne in den Tierkreiszeichen Jungfrau, Waage und Krebs befindet, doch kommt es as-Suyūṭī viel mehr noch auf die Doppeldeutigkeit der Wörter, nicht auf astrologische Korrektheit an. Die Stelle ähnelt so sehr der dritten Strophe in al-Mi'mār's Zağal, daß eine direkte Bezugnahme hierauf äußerst wahrscheinlich ist. Dies wäre ein weiterer Beleg für die Bekanntheit des al-Mi'mār-Texts.

In der letzten Zeile dieser Strophe stimmt der Dichter religiöse Töne an. Die Allmacht und Güte Gottes werden dem religiös bedenklichen Treiben der Astrologen entgegengesetzt. Diese Zeile bildet den Übergang zum Gottespreis der vierten Strophe. Das Zağal schließt, nicht ungewöhnlich für diese Gattung, mit dem Selbstpreis des Dichters, in dem er, wie auch sonst häufig in seiner Dichtung, auf sein Handwerkertum anspielt. In der Tat beherrscht al-Mi'mār sein Handwerk, jedenfalls das des Dichters. Die zahlreichen *tawriyas*, *tawğīhs*, Begriffsharmonien und Anspielungen ergeben einen auch rhetorisch außergewöhnlich komplexen Text. Er bestätigt damit, daß volkstümliche Literatur keineswegs einfach und „ungekünstelt“ sein muß.

Der Sitz im Leben dieses Zağal ist die Feier des *wafā' an-Nil*.³⁶ Das Zağal al-Mi'mār's ist nämlich nichts anderes als die dichterische Fortspinnung des

³⁴ Ich danke Frau Petra Schmidl, Frankfurt, für astrologietheoretische Beratung.

³⁵ as-Suyūṭī: *Rawḍa*, S. 41/192.

³⁶ Zu Zeiten Lanes wurde die Zeit der Nilschwelle durch drei Feste begleitet: (1) Den Beginn der Nilschwelle feierte man am 17. Juni/11. Ba'ūna im „Fest des Tropfens“ (*'id an-nuqṭa*). (2) Beim Erreichen der 16. Elle Anfang August folgte mit dem *wafā' an-Nil* das größte und wichtigste der Feste. (3) Des Erreichens des Höchststandes wurde am Fest der Kreuz-

Rufes des *munādī* am Tag vor dem Durchstich des Damms, ja die vierte Strophe des Zağal ist im Grunde nichts anderes als ein solcher Ausruf. Wir dürfen annehmen, daß der Ruf des *munādī* zur Zeit al-Mi'mārs nicht sehr viel anders lautete als zu Zeiten Lanes. Dieser schildert, wie der Ausrufer u.a. ausruft: „... ,The river hath given abundance, and completed [its measure]' ... ,And the vessels are afloat' ... ,And the hoarder [of grain] has failed!' ... ,By permission of the Mighty, the Requirer!' ... ,And if the hoarder wish for a scarcity—' ... ,May God visit him before death with blindness and affliction!' ... ,Paradise is the abode of the generous.' ... ,And Hell is the abode of the avaricious.' ... ,May God not cause me to stop before the door of an avaricious woman, nor of an avaricious man.'...“. Und Lane fügt hinzu: „This cry is continued until somebody in the house gives a present to the Munádee“.³⁷ Die freudige Aufforderung zur Aussaat in al-Mi'mārs Zağal hat eine Parallele in dem Ausruf des *munādī* „Unser Jahr ist ein segensreiches; Gott lasse euch leben jedes Jahr!“³⁸

Dieser *hazzān*, dem al-Mi'mār neben vorliegendem Zağal noch zwei Epigramme gewidmet hat,³⁹ ist also nicht unbedingt eine historische Person. Der „Hamsterer, Aufspeicherer“ ist vielmehr eine Figur, die über Jahrhunderte hinweg ihren festen Platz in den Rufen des *munādī* hatte und der offensichtlich eine wichtige Rolle bei der Feier der Nilschwelle zukam. So erstaunt nicht, daß auch in as-Suyūṭī's Nilmaqāme der *hazzān* seinen Auftritt hat. In drastischen Farben malt as-Suyūṭī aus, was geschieht, als bekannt wird, daß der Nil aufhört, anzusteigen: Die Getreidepreise steigen an. Es entsteht Tumult. Muslime, Juden und Christen drängen danach, Mehl zu kaufen. Es scheint geradezu, der Jüngste Tag sei angebrochen, da sich die Leute, eben wie am Tag der Auferstehung, wie Trunkene benehmen (ein Zitat aus Q 22:2). Wer beim Getreidekauf zu spät kommt, beißt sich aus Ärger auf die Finger.⁴⁰ Den Weizen aber: *wazanahū l-wazzān / wa-ḥazanahū l-ḥazzān / wa-tawaqqadati l-aḥzān* „der Verkäufer wiegt ihn ab, der Hamsterer speichert ihn auf, und brennender Kummer macht sich breit!“⁴¹ Die Leute bezahlen ihn mit Gold und Korallen und verkaufen, wenn sie kein Geld mehr haben, das Teuerste, das sie besitzen.⁴² Dann aber beginnt der Nil wieder anzusteigen, und die Erleichterung folgt der Not. Dem *hazzān* ist nun jedoch kein Auftritt mehr gegönnt.

erhöhung (26. oder 27. Sept./17. Tūr) gedacht. Vgl. Lane: *Manners*, S. 495, 498, 504. Die koptische Tradition kannte noch weitere Feste, an denen auch Muslime – oft gegen den Willen der Obrigkeit – teilnahmen, vgl. Lutfi: *Coptic festivals*, S. 259-266.

³⁷ Lane: *Manners*, S. 498f.

³⁸ Littmann: *Text über die Nilschwelle*, S. 70.

³⁹ Vgl. an-Nawāḡī: *Ḥalbat al-kumayt*, S. 263.

⁴⁰ Vgl. as-Suyūṭī: *al-Baḥriyya*, S. 164f.

⁴¹ Ibid., S. 166.

⁴² Vgl. ibid.

Ähnlich wie in manchen Gegenden Europas zur Frühjahrssonnenwende eine Strohuppe als „Winter“ verbrannt wird oder in der alemannischen Fasnacht (die ja auch ein Frühjahrsfest ist) symbolisch Dämonen ausgetrieben werden, so wurde bei der Nilfeier der *hazzān* ausgetrieben. Der *hazzān* steht zunächst für den Mangel, repräsentiert also das überwundene Gegenstück zu Überfluß und Fruchtbarkeit, die am Nilfest gefeiert werden. Dann aber symbolisiert der *hazzān* das asoziale Profitstreben und damit die Negation der Werte der Gemeinschaft, die im Ritus des Nilfestes zelebriert werden. Denn auch das Nilfest gehört zu den repräsentativen Riten, „welche die beteiligte Gruppe zu kollektiven Handlungen verbinden und die Macht der Gesellschaft über den Einzelnen symbolisch demonstrieren und stärken.“⁴³ Die in vielen Festen übliche „festliche Verteilung von Nahrungsmitteln und anderen Gaben“⁴⁴ findet ihre Entsprechung in der Verteilung von Spenden an den *munādī* und die ihn begleitenden Kinder⁴⁵, die sicherlich auch schon zur Mamlukenzeit praktiziert wurde. Der Spendenritus wird, wie der von Lane zitierte *munādī*-Text zeigt, von der Schmähung des asozialen Lasters des Geizes begleitet, das seine Verkörperung eben im *hazzān* findet. So bilden mithin die Verspottung des *hazzān*, die Persiflage der Astrologie, die religiöse Kundgabe (–al-Mi'mār sticht ansonsten nicht gerade durch besondere Frömmigkeit hervor–) und die zum Fest des Überflusses und dem Charakter des Gedichts zunächst gut passende Überheblichkeit des Dichters, die dann aber doch wieder in sozial verträgliche Demut zurückgenommen wird, ein einheitliches Ganzes, das der Feier des Festes angemessen ist und ihm in all seinen Facetten gerecht wird.

Neben seiner sozialen und materiellen Dimension hat jedes Fest auch eine spielerische.⁴⁶ Beim Nilfest kommt diese Dimension zunächst durch die Prozession des Kalifen bzw. Sultans⁴⁷ und die Zeremonien des *tahliq* und des *kasr* zum Ausdruck. Dies ist die offizielle Feier, die die Obrigkeit veranstaltet und über die uns die Chroniken der Historiker und die Nilschreiben der Stilisten Auskunft geben. Gleichzeitig gab es aber auch das ausgelassenere Fest des Volkes, über das den Quellen nur wenige Hinweise zu entnehmen sind. Das Nilzağal al-Mi'mārs ist eines der wenigen Dokumente über diesen Teil der Nilfeiern und gibt uns einen Eindruck über die Vorstellungen und Gefühle, die die einfache Bevölkerung mit dem Fest verband. Es bestätigt ferner, daß es üblich war, am Nilfest Gedichte zu rezitieren, oder besser gesagt,

⁴³ Thomas Hauschild: „Fest.“ In: Bernhard Streck (Hg.): *Lexikon der Ethnologie*. Köln 1987, S. 53–56, hier S. 54 (nach Durckheim).

⁴⁴ Ibid. S. 55.

⁴⁵ Vgl. Lane: *Manners*, S. 499; nochmals am Kreuzauffindungstag, vgl. ibid. S. 505.

⁴⁶ Vgl. Hauschild: *Fest*, S. 54f.

⁴⁷ Vgl. al-Qalqaṣandī: *Ṣubḥ*, Bd. 3, S. 514–517; Popper: *Nilometer*, S. 71–73; Halm: *Zeremonien*, passim.

Lieder zu singen, denn das Zağal ist ja eine vorwiegend für die sängerische Darbietung gedachte Gedichtform. Solche Lieder wie dieses kunstvolle, an Wortspielen so reiche Zağal al-Mi'mārs erlaubten den Leuten, nicht nur als passive Zuschauer, sondern aktiv an der spielerischen Dimension des Festes teilzunehmen.⁴⁸

⁴⁸ Musikalische Darbietungen am Nilschwellenfest erwähnt auch Lane: *Manners*, S. 502. Vgl. auch Ibn Duqmāq: *al-Intiṣār li-wāṣiṭat 'iqd al-amṣār*. Ed. D. Vollers. Kairo 1893, S. 115.