

# Literarische Anthologien der Mamlūkenzeit

von  
Thomas Bauer, Münster

## Das Goldene Zeitalter der Anthologien

War tatsächlich, wie G. E. von Grunebaum formulierte, das 9. Jahrhundert das „Goldene Zeitalter der Anthologien“<sup>1</sup>? Eine Blütezeit der Anthologie war es sicherlich, doch gibt es eine andere Epoche der arabischen Literaturgeschichte, in der weit mehr Anthologien entstanden, in der die Anthologien weit vielgestaltiger waren, und in der die Bedeutung der Anthologie im literarischen Leben weit größer war. Bei dieser Epoche handelt es sich um die Mamlūkenzeit (648-922/1250-1517), die als eine der interessantesten Perioden der arabischen Literaturgeschichte gelten muß, in der modernen Arabistik bislang aber nur sehr wenig Aufmerksamkeit gefunden hat.<sup>2</sup>

Seit dem 2. Jahrhundert d. H. manifestiert sich ein bedeutender Teil des literarischen Lebens der islamisch-arabischen Kultur in Gestalt von Anthologien. In der Forschung wurde Anthologien zumeist aber nur wegen der in ihnen enthaltenen Texte Aufmerksamkeit zuteil. Als eigenständiger Beitrag zur Literatur wurden sie kaum gewürdigt.<sup>3</sup> Doch Anthologien sind mehr als nur Steinbrüche zur Gewinnung älterer Texte, können doch gerade Anthologien, mehr noch als die erhaltenen *Dīwāne*, Aufschluß über die Struktur des literarischen Lebens zu einer bestimmten Zeit in einem bestimmten Raum geben. Dies gilt für keine andere Zeit mehr als für die Mamlūkenzeit, wie alleine schon die schiere Zahl der erhaltenen Anthologien zeigt. Im Anhang zu diesem Artikel sind neunzig Anthologien von fünfzig verschiedenen Verfassern zusammengestellt. Diese Liste ist aber nur ein Querschnitt durch die Anthologienproduktion des Mamlūkenreiches und dient vor allem zur Veranschaulichung der folgenden

---

<sup>1</sup> Grunebaum, G. E. von, *Kritik und Dichtkunst. Studien zur arabischen Literaturgeschichte*. Wiesbaden 1955, S. 23.

<sup>2</sup> Der schlechte Forschungsstand ist vor allem auf die abschätzige Beurteilung dieser literarischen Epoche zurückzuführen. Ursache hierfür wiederum ist die aberwitzige, nur durch die Verblendung durch kolonialistischen Wahn erklärbar Idee, die gesamte, eineinhalb Jahrtausende währende arabisch-islamische Geschichte in das Schema eines einzigen Aufstiegs und Niedergangs zu pressen und ihr eine komplexe Literaturgeschichte, die ihre eigenen Gesetze kennt und durch mehrmaliges Auf und Ab charakterisiert ist, abzusprechen.

<sup>3</sup> An übergreifender Literatur in europäischen Sprachen ist zu nennen Hamori, A., Art. „*Muhtārāt*“, in: *EI* 7:526-528; Kilpatrick, H., Art. „Anthologies“, in: *EAL* 1:94-96.

Ausführungen.<sup>4</sup> Sie läßt sich ohne Schwierigkeiten erweitern, bei Einbeziehung der Werklisten in der biobibliographischen Literatur sowie von Brockelmann noch nicht benutzter Bibliothekskataloge sicherlich verdoppeln, wenn nicht gar verdreifachen. Doch nicht nur die Zahl der Anthologien ist an sich schon beeindruckend, auch die Rolle, die die Anthologie im literarischen und kulturellen Leben dieser Zeit spielt, übersteigt die Bedeutung des *Partes*, den sie in früheren Zeiten eingenommen hatte, bei weitem. Man bedenke etwa, daß die zwei herausragenden syro-ägyptischen Literaten des 8. Jahrhunderts, Ibn Nubāta und aṣ-Ṣafadī, keinen *Dīwān* hinterlassen haben. Einen *Dīwān* aṣ-Ṣafadīs gibt es überhaupt nicht; derjenige Ibn Nubātas wurde erst von seinem Schüler al-Baštakī kompiliert. Beide haben aber immer wieder Ausschnitte aus ihrem Werk unter bestimmten Gesichtspunkten gesammelt und zu Anthologien zusammengestellt. Mit diesen Anthologien versuchten sie, einen Beitrag zum literarischen Leben ihrer Zeit zu leisten, sowie Aufmerksamkeit und Einfluß zu gewinnen. Sie widmeten ihre Anthologien einflußreichen Persönlichkeiten, verschickten und verliehen sie an ihre '*ulamā*'-Kollegen und erhofften deren positive Reaktionen in Form von rühmenden Kritiken (*taqārīz*). Es war ihnen offensichtlich weit wichtiger, durch ihre Anthologien Ansehen und Nachruhm zu erlangen als durch ein abgeschlossenes Lebenswerk in Form eines umfassenden *Dīwān*. Dieses sozusagen anthologistische Selbstverständnis setzte sich unter den *udabā'* des folgenden Jahrhunderts fort. Immer mehr Anthologien wurden produziert, herumgereicht, kritisiert und nachgeahmt. Es entstand ein dichtes Netz von Anthologienintertextualität. Die literarische Anthologie wird weit stärker als jemals zuvor zur Visitenkarte des *adīb*, zum Ausweis seiner Kompetenz, zum Gesprächsstoff und zum Modell für die literarisch Interessierten dieser Zeit. Nie zuvor hatten Anthologien eine solch bedeutende Rolle für einen derart großen Bevölkerungskreis gespielt wie in der Mamlükenzeit. Wer also die Kultur der Mamlükenzeit verstehen will, wird nicht umhin können, sich mit den literarischen Anthologien dieser Epoche zu beschäftigen. Im folgenden soll versucht werden, einige Hauptlinien der Anthologienproduktion und -rezeption der Mamlükenzeit herauszuarbeiten. Angesichts fast völlig fehlender Vorarbeiten wird am Ende eher ein Forschungsprogramm als ein definitives Endergebnis stehen.

<sup>4</sup> Ich referiere auf die einzelnen Werke im folgenden durch die in eckige Klammern gesetzte Nennung der fortlaufenden Nummer und des Buchstabens, die das Werk im Anhang hat (also zum Beispiel [9d] = aṣ-Ṣafadī: *al-Ġayt al-musağgam*).

## Typologie der mamlukenzeitlichen Anthologie

Der großen Zahl der Anthologien der Mamlukenzeit entspricht eine große inhaltliche und formale Vielfalt. Auch wenn die meisten Anthologietypen aus vormamlukischer Zeit ererbt sind, unterscheidet sich das Gesamtbild, das die Mamlukenzeit bietet, doch deutlich von allen früheren (und späteren) Epochen. Im folgenden versuche ich, die Anthologien in vier Haupttypen zu unterteilen, um die Charakterisierung und Einordnung der einzelnen Werke zu erleichtern und ihre Stellung im Literaturbetrieb der Mamlukenzeit besser umreißen zu können.

(1) Die thematische Anthologie (T).<sup>5</sup> Der von al-Ġāhiz bis in die Moderne gängigste Anthologientypus ist die thematische Anthologie, d.h. die Sammlung und Auswahl von Gedichten und Prosastücken, die sich in einen vorgegebenen thematischen Rahmen einfügen. Die große Zahl thematischer Anthologien in der Mamlukenzeit, ihr zum Teil sehr unterschiedliches Erscheinungsbild und Anliegen, machen eine weitere Unterteilung dieses Typs gleichzeitig wünschenswert wie auch schwierig. Ich möchte vier Subtypen unterscheiden, die idealtypisch zu verstehen sind, d.h. daß Überschneidungen und Übergangsformen den Normalfall darstellen.

Zunächst scheint es sinnvoll, zwischen Anthologien, die einem außerliterarischen Sachthema und seiner literarischen Gestaltung und solchen, die einem literarisch definierten Thema gewidmet sind, zu unterscheiden. Ersterem Typ gehören etwa Anthologien über Mädchen, Jünglinge, Körperteile, Länder, Verhaltensweisen etc. an, letzterem Bücher über literarische Formen und Textgattungen, rhetorische Stilmittel, Tropen etc. Der thematische Zuschnitt kann von jeweils sehr unterschiedlicher Breite sein. Bisweilen lassen sich regelrechte hierarchische Reihungen vornehmen. So enthält etwa an-Nuwayrīs *Nihāyat al-arab* [4a] verschiedene Kapitel über „den Menschen“ im allgemeinen, darunter Abschnitte über einzelne Körperteile, zu welchen jeweils eine zum Teil sehr ausführliche Auswahl von einschlägiger Liebesdichtung zitiert wird. Eine Ebene tiefer ist an-Nawāġīs *Marāṭi' al-ġizlān* [21c] angesiedelt, eine Sammlung von Ġazalepigrammen zu verschiedenen Themen der Liebesdichtung. Dieses Buch enthält auch je ein Kapitel über „Bartwuchs“ und „Wangenmale“, doch gerade diesen Themen wiederum hat derselbe Autor je ein eigenständiges Werk gewidmet ([21a], [21e]). Um dieser Spannweite gerecht zu werden, wurden thematische Anthologien, die durch ein Sachthema definiert sind, wiederum unterschieden in solche mit umfassendem Thema (T<sub>1</sub>) und solche mit eher eng begrenztem Thema (T<sub>2</sub>). Dabei sollte die Kategorie T<sub>1</sub> eher großzügig und die Kategorie T<sub>2</sub> eher restriktiv gehandhabt werden, um Anthologien von sehr en-

<sup>5</sup> Die Kürzel T, K, W und M werden im Anhang zur Charakterisierung der einzelnen Werke verwendet.

gem thematischem Zuschnitt (Wangenmale, Tränen etc.), die mir für die Mamlükenzeit besonders charakteristisch zu sein scheinen, als eigene Kategorie abgrenzen zu können. In analoger Weise sollen auch thematische Anthologien, die durch ein literarisches Thema definiert sind, in solche eher umfassenden Zuschnitts ( $T_1$ ) und solche eher partikulären Zuschnitts ( $T_2$ ) unterteilt werden. In erstere Kategorie fallen etwa Anthologien, die einem bestimmten Genre (zum Beispiel Prophetenlob) oder einer bestimmten Textgattung gewidmet sind (zum Beispiel *inšāʿ*, *zağal*), in letztere solche, die ein ganz spezifisches Stilmittel illustrieren.

Sieht man von den thematisch umfassenden Enzyklopädien ([4a], [7a], [15a], [19a]) ab, von denen später noch ausführlicher die Rede sein wird, fallen vor allem drei Themenkomplexe auf, die besonders reichhaltig repräsentiert sind, nämlich die Liebesdichtung, das Prophetenlob und die Rhetorik. Themen der Liebesdichtung, des *ğazal*, werden sowohl auf umfassender ([3b], [10g], [11a], [13a], [21c], [24a]) als auch auf partikulärer ([9f], [9g], [9l], [21a], [21e], [24b], [27a], [29d], [30q]) Ebene thematisiert, wobei gerade in diesem Bereich sehr viele Anthologien aufeinander Bezug nehmen. Liebesdichtung war auch vorher schon eines der wichtigsten Themen der Anthologien. Warum das Thema in der Mamlükenzeit einen noch stärkeren Aufschwung nahm, ist vorderhand nicht leicht zu entscheiden. Jedenfalls scheint ein enormer Prozentsatz der künstlerischen Transformation von Emotionalität die Gestalt von *ğazal* angenommen zu haben (ergänzt durch Liebesgeschichten in Prosa). Eine Rolle mag auch gespielt haben, daß das Fürstenlob, einstens die prestigeträchtigste Gattung, mangels arabischsprachiger fürstlicher Mäzene stark an Bedeutung verlor und den ersten Platz dem privateren Genre des *ğazal* überließ. Darin spiegelt sich auch die allgemeine Tendenz zu größerer Privatheit und Intimität der Mamlükenzeit wider.<sup>6</sup> Da die Fähigkeit, einigermaßen hübsche Gedichte, zumindest Epigramme, selbst verfertigen zu können (oder doch wenigstens zitieren zu können), ein wichtiges Distinktionsmerkmal der *ʿulamāʿ* der Mamlükenzeit war (wovon noch ausführlicher die Rede sein wird), müssen viele *ğazal*-Sammlungen auch als eine Art Musterbücher gedient haben, in denen man Vorbilder für eigene Dichtungsversuche finden konnte. So kann etwa eine Sammlung von mehreren Hundert Wangenflaumepigrammen wie [21a] kaum ausschließlich dazu gedacht gewesen sein, sie zum bloßen Genuß von vorne bis hinten durchzulesen. Vielmehr muß sie auch als Beispielsammlung und Vorlage für Leute, die selbst solche Epigramme dichten wollten, gedient haben, oder als Materialsammlung für jene, die ein passendes Zitat bereit haben mußten, wenn das Gespräch in geselliger Runde auf das offensichtlich populäre Thema kam. Doch der Ehrgeiz vieler Anthologisten beschränkte sich nicht auf die Zusam-

<sup>6</sup> Vgl. Bauer, Th., Communication and Emotion: The Case of Ibn Nubātah's "Kindertotenlieder", in: *Mamlūk Studies Review* 7 (2003) (im Druck).

menstellung bemerkenswerter einschlägiger Verse. Vielmehr bemühten sich viele Autoren, das Thema nicht nur literarisch, sondern auch sachlich erschöpfend zu behandeln. Bereits aṣ-Ṣafadī weiß viele interessante Sachinformationen über Augen und Tränen zu geben [9l], und sein Nachfolger al-Badrī [27a] komponiert eine beeindruckende Synthese aus ophtalmologischen Informationen und literarischen Texten.

Das *ḡazal* war sowohl im volkstümlichen *zaḡal* als auch in der Dichtung der Gelehrtenelite dominierend. Eine ähnlich schichtübergreifende Popularität genoß das Prophetenlob, mit dem man gleichzeitig rhetorisch-literarische Meisterschaft demonstrieren wie auch persönlichen Frömmigkeitsbedürfnissen Rechnung tragen konnte. Auch sufische Kreise müssen als Produzenten und Rezipienten Interesse sowohl an *ḡazal* als auch an Prophetenlob gefunden haben. Dies erklärt die relativ hohe Zahl von Anthologien, die dem Prophetenlob gewidmet waren ([3a], [5a], [5b], [17a], [21d]), die aber dennoch nur eine schwache Vorstellung von der umfangreichen Produktion auf diesem Gebiet vermitteln.

Das Interesse an Rhetorik speist sich aus vielerlei Quellen. Zunächst ist die Tatsache zu nennen, daß die Kenntnis der Sprachwissenschaften, die durch die von ‘Abdalqāhir al-Ġurġānī, as-Sakkākī und al-Ḥaṭīb at-Tibrīzī vollzogene pragmatische Wende neue Impulse erhalten hatten, grundlegend für alle Religionswissenschaften war. Daneben war die Poesie nach wie vor die zweite zentrale Säule der islamisch-arabischen Kultur und blieb eines der wichtigsten Kommunikationsmedien. Zusätzliche Bedeutung gewann sie durch das Bedürfnis der avancierten ‘ulamā’, durch ihre sprachlichen Kenntnisse Distinktion zu gewinnen. So entfaltete sich unter den Literaten eine intensive Diskussion über rhetorische Figuren, die in einer langen Reihe von oft aufeinander bezogenen Schriften ihren Niederschlag fand ([9c], [9e], [9h], [18c], [29b]; evtl. ist auch [10d] hierher zu rechnen). Andere Anthologien waren literarischen Formen gewidmet, die in der Mamlukenzeit besondere Popularität genossen, etwa dem Epigramm [8a] oder dem *zaḡal*, das, aus seiner andalusischen Heimat kommend, in der Mamlukenzeit festen Fuß in Ägypten gefaßt hatte ([9m], [21f]), sowie natürlich dem *inṣā’*, von dem später noch die Rede sein wird.

Neben diesen häufig behandelten Themen dürfen die seltener zum Anthologiegegenstand gewordenen nicht vergessen werden, da auch sie zur Charakterisierung der Mamlukenzeit Wichtiges leisten. Daß etwa erst die Mamlukenzeit die Blütezeit der ägyptischen Weindichtung darstellt, erklärt sich zunächst daraus, daß Ägypten zur Zeit der unbestrittenen allgemeinen Hochblüte dieses Genres – zwischen Abū Nuwās und Ibn al-Mu‘tazz – poetisches Entwicklungsland war, doch ist immerhin bemerkenswert, daß eine Nachblüte dieses Genres in einem Reich, dessen kulturtragende Schicht aus islamischen Religionsgelehrten bestand, möglich war (siehe [21b], die umfassendste Anthologie

von Weindichtung, die viel mamlükenzeitliches Material enthält). Auch Anthologien über Pferderennen [18d] oder Werke, die Berufen (bzw. dem *gazal* zuzurechnenden „Berufsepigrammen“) gewidmet sind ([23a], [30k]), können als typisch für die Mamlükenzeit gelten. Bezeichnend für die oben erwähnte zunehmende Privatheit der mamlükischen Gesellschaft ist auch die nach dem Thema „Haus“ angeordnete Anthologie al-Ġuzülis [14a].

Bei dieser Gelegenheit sei bemerkt, daß die Literaten der Mamlükenzeit keine Minderwertigkeitskomplexe gegenüber ihren Vorgängern hatten. Die häufig bemerkte Rückwärtsorientiertheit der islamischen Kultur läßt sich an den literarischen Anthologien der Mamlükenzeit nicht ablesen. Zwar dienen auch sie, wie jede kulturelle Äußerung, unter anderem der Bewahrung des kulturellen Gedächtnisses, doch nur wenige Bücher haben ihren Schwerpunkt tatsächlich in der frühislamischen oder frühabbasidischen Zeit ([5b], [18h], [29d]). Größtenteils überwiegt Dichtung (und *inšāʿ*) aus spätfatimidischer, ayyubidischer und mamlükischer Zeit, die allgemein als interessanter angesehen wurde als die geschätzten „Klassiker“. Im unverhohlenen Stolz auf die Errungenschaften der *tawriya*, wie sie unter anderem bei Ibn Hiġġa in [18b] und [18c] formuliert werden, kommt geradezu so etwas wie ein literarisches Fortschrittsbewußtsein zum Ausdruck.

(2) Die Kommentaranthologie (K). Die großen *ʿulamāʾ*, diejenigen, die die kulturellen Standards setzten, waren Bewahrer und Ordner kulturellen Wissens. An Ordnung und Systematisierung gewöhnt, muß ihnen das assoziativ-willkürliche Ausschütten von *adab*-Materialien, wie sie viele Anthologien der Abbasidenzeit kennzeichnet, zutiefst zuwider gewesen sein. Trotzdem hatte das alte *adab*-Ideal der Mischung von *prodesse et delectare* und der Vermeidung von Langeweile durch Abwechslung keineswegs ausgedient. Wie aber beides unter einen Hut bringen? Mir scheint, daß es kein anderer als aṣ-Ṣafadī war, der eine geradezu geniale Lösung dieses Problems fand und sie in seinem *Ġayt al-musaġġam fi šarḥ Lāmiyyat al-ʿaġam* [9d] exemplarisch verwirklichte. Unter ausdrücklicher Berufung auf al-Ġāhiz, den Urvater der *adab*-Anthologie, bekennt sich aṣ-Ṣafadī zum Prinzip der assoziativ aufgebauten Bildungsanthologie. Dennoch verleiht er seinem Buch eine sozusagen höhere Ordnung, indem er ihm die Form eines Gedichtkommentars gibt. In der Tat ist das Werk ein Kommentar zu dem als *Lāmiyyat al-ʿaġam* bekannten Gedicht aṭ-Ṭuġrāʾis (st. 514/1120 oder 1121), das in allen grammatikalischen und lexikalischen Einzelheiten erläutert wird. Doch dieser eigentliche Kommentar umfaßt weniger als ein Drittel des Gesamtumfangs des Buches. Der Rest ist nichts anderes als eine Anthologie nach dem traditionellen assoziativen Prinzip, denn von jedem Vers aṭ-Ṭuġrāʾis läßt sich aṣ-Ṣafadī zur Behandlung eines in diesem Vers mehr oder weniger explizit angesprochenen Themas inspirieren, das anschließend an den sprachlichen Kommentar zum Vers auf anthologistische Weise behandelt wird,

häufig auch nach dem Prinzip der Mischung von *ğidd* „Ernst“ und *hazl* „Spaß“. Auf diese Weise entsteht ein unterhaltsames Buch, ein Kompendium des Weltbilds der Mamlukenzeit (denn wiederum nimmt Zeitgenössisches breiten Raum ein), dem bei aller scheinbaren Beliebigkeit doch ein höheres Ordnungsprinzip innewohnt, nämlich die thematischen Vorgaben der *Lāmiyyat al-‘ağam*. Offensichtlich haben sich die modernen Arabisten von aṣ-Ṣafadī List täuschen lassen und das Buch tatsächlich für nichts weiter als einen Kommentar zu einem altbekannten Gedicht gehalten. Anders ließe es sich wohl kaum erklären, daß dieser für das Verständnis der islamischen Kultur so zentrale Text bislang fast völlig unbeachtet geblieben ist und noch immer eine kritische Edition aussteht.<sup>7</sup>

Damit war eine neue Form der Anthologie entstanden,<sup>8</sup> die ich „Kommentaranthologie“ nenne. Ihr liegt ein Grundtext zugrunde, der gewissermaßen als Führungsschiene Anlaß, Vorwand und Rechtfertigung für die mehr oder weniger assoziative Ausbreitung weiterer Materialien bietet. Diese Materialien wählt der Autor aus, weil er sie einerseits für wissenschaftlich, interessant, wichtig und repräsentativ hält, andererseits weil er eine Beziehung zwischen ihnen und dem Grundtext herstellen kann. In einer Kommentaranthologie offenbart sich mithin auch immer die Welthaltigkeit des Grundtextes. Es zeigt sich, daß ein einziges Gedicht oder ein einziges Sendschreiben *in nuce* die gesamte Kultur enthält, die der Kommentator Stück für Stück (aber natürlich wiederum nur ausschnittsweise) ans Tageslicht fördert und dem Leser präsentiert. Die Kommentaranthologie war mithin ein sehr ambitioniertes Genre, an das sich nur die wenigsten Gelehrten wagten. Entsprechend umfassend und kulturell repräsentativ sind die einschlägigen Texte. Zu nennen sind zunächst zwei Kommentare zu zwei *risālas* von Ibn Zaydūn, die aṣ-Ṣafadī [9k] und Ibn Nuḃāta [10f] verfaßten. Die Beziehung, die diese Werke sicherlich miteinander verknüpft, ist noch aufzuklären. Dann sind es vor allem die *badī‘iyya*-Kommentare, die dem Genre der Kommentaranthologie einige seiner bedeutendsten Repräsentanten bescheren. Den Anfang machte hier Ṣafīyyaddīn al-Ḥillī, der Erfinder der *badī‘iyya*, des „Stilformengedichts“, in dem jeder Vers eine Stilform (oder deren mehrere) der arabischen Rhetorik exemplifiziert. Ṣafīyyaddīn hat seiner *badī‘iyya* noch einen kurzen Kommentar beigegeben, in dem er das jeweils exemplifizierte Stilmittel erklärt und eventuell noch mit wenigen weiteren Beispielen veranschaulicht.<sup>9</sup> Eine Kommentaranthologie ist es

<sup>7</sup> So weit ich sehe, haben bislang allein Franz Rosenthal und, zu lexikographischen Zwecken, Manfred Ullman diesen Text ausgewertet.

<sup>8</sup> Eine entfernte, aber doch wieder ganz anders geartete Parallele stellt allenfalls das *Kitāb al-Ağānī* dar. Ich glaube nicht, daß es für die Entstehung des *Ġayṭ* aṣ-Ṣafadī eine Rolle gespielt hat.

<sup>9</sup> Ṣafīyyaddīn al-Ḥillī, *Ṣarḥ al-Kāfiya al-badī‘iyya fi ‘ulūm al-balāga wa-mahāsini al-badī‘*. Ed. Nasīb Naṣāwī. Beirut 1412/1992 (1. Aufl. Damaskus 1402/1982).

aber noch nicht. Diesen Schritt vollzog erst der mit *aš-Šafadīs Ġayf*, wie [18a] zeigt, wohlvertraute Ibn Ḥiġġa al-Ḥamawī in seiner *Ḥizānat al-adab* [18b], die gleichzeitig *badīʿiyya*, Rhetoriktraktat und literarische Anthologie in einem ist. Eine Besonderheit besteht darin, daß Grundtext und Kommentar vom selben Verfasser stammen. Weitere *badīʿiyya*-Kommentare von Ibn Ḥiġġas Format sollten erst in der Osmanenzeit entstehen.<sup>10</sup> In dieser Zeit scheint noch ein weiteres Genre an der Kommentaranthologie anzuschließen. Der osmanenzeitliche Reisebericht nämlich ist oft als primär geographische Textgattung mißverstanden worden. Tatsächlich handelt es sich aber zumeist um Anthologien, die die vom Verfasser aufgesuchten Orte als Prätext verwenden. Der literarische Text der Kommentaranthologie ist in ihnen durch einen topographischen Text ersetzt. Das Ergebnis, eine Anthologie, die interessantes und umfassendes kulturelles Material enthält, das durch einen Prätext in eine sozusagen höhere Ordnung eingebunden wird, ist aber in jeder Hinsicht vergleichbar.

(3) Die Werkanthologie (W). Eine Anthologie kann auch ausschließlich dem Werk einer Person gewidmet sein. So haben Ibn Nubāta, *aš-Šafadī* und Ibn Ḥaġar ausgewählte Gedichte aus den *Dīwān*en berühmter älterer Dichter zusammengestellt ([9i], [10b], [10h], [20b]). Die meisten Werkanthologien bestehen aber aus einer Auswahl eigener Werke. Entweder veranstaltet der Dichter eine repräsentative Auswahl aus seinem Gesamtwerk ([10c], [18i], [20a], [22a], [24c]), oder aber Werke eines bestimmten Genres oder einer bestimmten Form werden zu einem meist kleinen Buch kompiliert, wobei es sich dann gleichzeitig um eine thematische Anthologie handelt ([5a], [8a], [10d], [10g], [17a], [21d]). Ein wichtiger Grund für diese Anthologisierung des literarischen *Œuvres* dürfte in der Ausweitung der kommunikativen Funktion der Dichtung zur Mamlūkenzeit liegen. Die als kulturell allgemein relevant betrachtete Dichtung ist weit weniger als in der Abbasidenzeit an bestimmte Adressatenkreise (Fürsten und Feldherrn) oder offizielle soziale Anlässe gebunden, sondern zu einer Alltagsrealität der *ʿulamāʿ* geworden. Dichtung dient zunehmend der Alltagskommunikation der *ʿulamāʿ* untereinander. Dies führt zum einen zu einem starken Anstieg der Produktivität, zum anderen zu einem nahtlosen Übergang zwischen flüchtig hingeworfenen gereimten Mitteilungen am einen Ende des Spektrums und mühevoll und sorgsam komponierten Meisterwerken am anderen Ende. Will ein Dichter sich mithin selbst präsentieren, wird er dies durch eine Auswahl seiner besten Stücke tun, wobei er gleichzeitig durch die Auswahl von Stücken eines bestimmten Inhalts oder einer bestimmten Form auf den an-

<sup>10</sup> Zu nennen sind vor allem Ibn Maʿšūm (st. 1117/1705), *Anwār ar-rabīʿ fi anwāʿ al-badīʿ*. Ed. Šākir Ḥādī Šukr. 7 Bde. Bagdad 1968-69; ʿAbdalġanī an-Nābulusī (st. 1143/1731), *Nafaḥāt al-azḥār ʿalā nasamāt al-ašḥār fi madḥ an-nabī al-muḥtār*. Beirut 1404/1984 (Reprint der Ausgabe Damaskus 1299) und *aš-Šalāḥī* (st. 1265/1849), *Nuḥbat al-badīʿ fi madḥ aš-šafiʿ*. Ms. Berlin 7388.



gestrebten Rezipientenkreis eingehen kann. Es ist naheliegend, daß auch viele unter dem Titel *dīwān* umlaufende Werkzusammenstellungen, vor allem wenn sie vom Dichter selbst vorgenommen wurden, bewußt nur eine Auswahl aus dem Gesamtwerk bringen und damit ebenfalls ihre Entstehung dem Anthologieprinzip verdanken.

(4) Die *Mélange* (M). Wie zur Kommentaranthologie ausgeführt, muß es den großen '*ulamā*' zutiefst widerstrebt haben, Bücher ohne erkennbare Ordnung zu verfassen. Tatsächlich finden sich nur ganz wenige Beispiele für solche allein den Prinzipien der Abwechslung und Assoziation folgenden Anthologien unter den Verfassern der Nummern 1 bis 29. Bei solchen von mir mangels einer besseren Bezeichnung „Melange“ getauften Anthologien handelt es sich entweder um offensichtlich nicht unmittelbar zur Veröffentlichung bestimmte Materialsammlungen ([9j], evtl. [1a]) oder um bemerkenswerte Ausnahmen. Hierunter fallen vielleicht die von aṣ-Ṣafadī für einen mamlūkischen Emir zusammengestellte Anthologie [9b] sowie die für die mamlükenzeitliche Anthologie untypisch stark auf frühislamische und abbasidenzeitliche Materialien konzentrierte Anthologie *Tamarāt al-awrāq* des Ibn Ḥiǧǧa [18h], deren Aufbau als „Melange“ genau die Anthologiemuster der Zeit ihrer Quellen wiederholt. Nur wenige Anthologien, die von den großen '*ulamā*' für ihre Kollegen verfaßt wurden, folgen also dem Schema der „Melange“.

Anders verhält es sich mit jenen Werken, die von weniger ambitionierten '*ulamā*' für weniger gelehrte Kreise der Mittelschichten verfaßt wurden. Unter den Anthologien der Nummer [30] dürften sich mehrere Exemplare finden, die der allgemeinen Unterhaltung und Belehrung größerer Bevölkerungskreise gedient haben und deren Verfasser sich das Prinzip der Abwechslung ungeniert zu eigen machen konnten. Ein Beispiel, der *Kanz al-madfūn* des Yūnus al-Mālikī, wird später ausführlich besprochen.

### Der *adīb* der Mamlükenzeit

Die Verfasser der mamlükenzeitlichen literarischen Anthologien waren '*ulamā*'. Dies festzustellen mag trivial sein, doch hat diese Tatsache nicht zu überschätzende Folgen. Denn vom 8. bis zur Mitte des 11. Jahrhunderts war die Produktion solcher literarischer Werke fest in den Händen der *kuttāb*, die eine mächtige gesellschaftliche Gruppe bildeten, die es verstanden hatte, zeitweise die herrschenden Diskurse der islamischen Kultur zu dominieren. Das charakteristische Bildungsideal dieser Gruppe, das von modernen Autoren häufig durch den (allerdings problematischen) Begriff „säkular“ charakterisiert wird, wird gerade durch literarische Anthologien tradiert, deren wichtige Aufgabe es war, zu einer Erziehung und Persönlichkeitsbildung im Sinne des *adab*-Ideals der *kuttāb* bei-

zutragen. Die Werke des *adab* hatten somit auch die Funktion, eine Gruppenidentität der *kuttāb* ausbilden zu helfen und diese über die Generationen hinweg kommunizierbar zu machen.<sup>11</sup> Inwieweit diese Herstellung einer Gruppenidentität auch dazu beitragen sollte, sich von anderen gesellschaftlichen Gruppen abzugrenzen (wobei in erster Linie an die Religionsgelehrten, die *'ulamā'* gedacht werden muß), bedarf noch weiterer Untersuchungen. Daß es eine solche, bewußt oder unbewußt gezogene Grenze aber gegeben hat, ist kaum zweifelhaft.

Mit dem *sunni revival*, das dem Machtantritt der Seldschuken folgte, begannen die Grenzen zu verschwimmen. Allmählich verschwinden die *kuttāb* als eigenständige gesellschaftliche Gruppe mit eigenem Bildungsweg und Bildungskanon. Ihre Funktionen werden zunehmend von Personen wahrgenommen, die sich aus der Gruppe der *'ulamā'* rekrutierten. Interessant ist nun aber, daß sich dieser – überspitzt ausgedrückt – „Machtwechsel“ von den *kuttāb* zu den *'ulamā'* keineswegs in dem Versuch der *'ulamā'* niederschlägt, die *adab*-Kultur der *kuttāb* zu verdrängen oder gar zu bekämpfen. Vielmehr scheint genau das Gegenteil geschehen zu sein: Die *'ulamā'* eignen sich diese Kultur (sie dadurch zwangsläufig modifizierend) selbst an, oder, anders ausgedrückt, sie usurpieren den *adab*-Diskurs. Dies ließe sich vielleicht an einer Untersuchung der drei großen, nach biographischen Gesichtspunkten geordneten literarischen Anthologien des 5. und 6. Jahrhunderts zeigen, nämlich aṭ-Ta'ālibīs (st. 429/1038) *Yatīmat ad-dahr*, al-Bāharzīs (st. 467/1075) *Dumyat al-qaṣr* und 'Imādaddīn al-Iṣfahānīs (st. 597/1201) *Harīdat al-qaṣr*. Wenn mein Eindruck nicht täuscht, ist in diesen Werken ein deutlich steigender Anteil an Rechts- und Ḥadīthgelehrten zu erkennen. Jedenfalls stellen Religionsgelehrte, die aktiv (und erfolgreich) am literarischen Diskurs teilnehmen, im 5. und 6. Jahrhundert keine Seltenheit mehr dar.<sup>12</sup> Dank dieser Entwicklung hatte das allmähliche Verschwinden der *kuttāb* als distinkter gesellschaftlicher Gruppe einen weit geringeren Einfluß auf die Gestalt der literarischen Werke als man zunächst vermuten sollte. Zwar hat die Aneignung des literarischen Diskurses durch die *'ulamā'* die Literatur – aber auch die *'ulamā'* selbst – nicht unverändert gelassen, doch sind die Veränderungen eher subtil und keineswegs ausschließlich auf den Wechsel der Trägergruppe zurückzuführen. Andere soziale Faktoren, etwa der weitgehende Wegfall des höfischen Mäzenatentums in der Mamlukenzeit, die Teilnahme breiterer Bevölkerungsschichten am Bildungswesen oder die kulturelle Abschottung gegenüber der persischsprachigen Welt, scheinen sogar

<sup>11</sup> Zum *adab* vgl. die prägnante Zusammenfassung von Fähndrich, H., Der Begriff »adab« und sein literarischer Niederschlag, in: Heinrichs, W. (Hg.), Neues Handbuch der Literaturwissenschaft. Bd. 5: *Orientalisches Mittelalter*. Wiesbaden 1990, S. 326-345.

<sup>12</sup> Vgl. Bauer, Th., Raffinement und Frömmigkeit. Säkulare Poesie islamischer Religionsgelehrter der späten Abbasidenzeit, in: *Asiatische Studien* 50 (1996), S. 275-295.

durchgreifendere Folgen gehabt zu haben. Vor allem hat das Verschwinden der „säkular“ geprägten *kuttāb* keineswegs das Verschwinden von Genres zur Folge, die potentiell mit religiösen Normen in Konflikt geraten könnten. Zwar entstand gelegentlich Verhandlungsbedarf, etwa als an-Nawāgī (der auch als Ḥadīthgelehrter tätig war) die immerhin bis dato umfangreichste Sammlung von Weindichtung [21b] veranstaltete, doch ausgebrochen ist dieser Konflikt erst in der Konfrontation mit der ideologisierten Religion der Moderne, denn die Verweigerung einer Edition vieler der hier genannten Anthologien hat weniger literarische als vielmehr vermeintlich „moralische“ Gründe, wie verschiedene verstümmelte Texteditionen [8a, 9i] zeigen.<sup>13</sup> Die Gattungen *ḥamriyya*, *ḡazal* und *muḡūn* (siehe das Beispiel [10h]) erleiden also durch den Wechsel von den *kuttāb* zu den ‘*ulamā*’ keine Einbußen, Ihre dennoch stärkere religiöse Prägung erhält die nachabbasidische Literatur vielmehr durch das Entstehen oder Aufblühen neuer Gattungen, vor allem des Prophetenlobs, oder der Thematisierung religiöser Anlässe (zum Beispiel Glückwunschgedichte anlässlich der ‘*īdayn* oder der Rückkehr von der Pilgerfahrt).

Natürlich gibt es zur Mamlukenzeit weiterhin *kuttāb* und *udabā*,<sup>14</sup> doch handelt es sich hier nicht mehr um eine Gruppe mit relativ ausgeprägtem Gruppenbewußtsein und einem eigenen Kanon. Stattdessen bezeichnet *kātib* den Beamten in der mamlūkischen Verwaltung und *adīb* eine bestimmte Spezialisierung innerhalb des für alle ‘*ulamā*’ gültigen Wissenschaftskanons. Ein solcher typischer *adīb* und *kātib* ist aš-Šihāb Maḥmūd (Ibn Fahd ist seine *šuhra* nur in der westlichen Orientalistik) [3]. Diesem Gelehrten widmet aš-Šafadī, der unter anderem die *Alfiyya* Ibn Māliks unter ihm studiert hat, eine der stattlichsten Biographien in seinem *Wāfi* (25:301-361). Vorgestellt wird er zunächst unspezifisch als herausragender Gelehrter (*al-imām al-‘allāma al-bāri*), dann spezifischer als „der Beredte“ (*al-balīḡ*) und „der *kātib*“, und schließlich als *al-ḥāfiẓ*, welcher Titel auf seine Gelehrsamkeit auf dem Felde des Ḥadīth verweist. Die Bezeichnung als *kātib* erklärt sich aus der unmittelbar folgenden Nennung des wichtigsten von aš-Šihāb Maḥmūd bekleideten Amtes. Er hatte es nämlich bis zum *ṣāhib dīwān al-inšā*<sup>15</sup> gebracht, also zum Leiter einer der wichtigsten zivilen Behörden des Mamlukenreichs, und damit zum Inhaber eines der einflußreichsten Ämter, die man als Nichtmamlūk im Reich erlangen konnte. Seine Ausbildung umfaßte, wie es sich für einen Vertreter der Elite der ‘*ulamā*’ ziemte, alle für die ‘*ulamā*’ wichtigen Disziplinen. Als Lehrer im Ḥadīth nennt aš-Šafadī ar-Raḍī b. al-Burhān<sup>14</sup>, Yaḥyā b. ‘Abdarrahmān al-Ḥanbalī<sup>15</sup> und den *muḥaddiṯ* Ibn

<sup>13</sup> Bezeichnenderweise machen die Zensoren der klassischen islamischen Kultur nicht einmal vor al-Ġazālīs *Ihyā* halt, wie die nach ideologischen Kriterien verstümmelte Ausgabe dieses Werkes in der „Edition“ von ‘Abdallāh al-Ḥālidī. Beirut 1419/1998 zeigt.

<sup>14</sup> Ibrāhīm b. ‘Umar b. Muḍar al-Wāsiṯī (593-664, vgl. Ibn al-‘Imād: *Šaḍarāt aḍ-ḍahab fī aḥbār man ḍahab*. 8 Bde. Kairo 1350-51/1931-33, Bd. 5, S. 315).

Hāmīl<sup>16</sup>. Er soll sogar eine *iğāza* des großen Ḥadīthgelehrten Yūsuf b. Ḥalīl<sup>17</sup> besessen haben, die er im zarten Kindesalter erworben haben muß und die eher als Zeugnis von Ḥadīthfrömmigkeit denn als Gelehrsamkeit zu gelten hat.<sup>18</sup> Unabdingbar war eine Ausbildung im *fiqh*. Er erhielt sie (*tafaqqaha*) von Ibn al-Munağğā<sup>19</sup> „und anderen“. Immerhin sollte ihm einmal auch das Amt eines Ḥanbalitischen Qādīs angetragen werden (S. 304f.). Den *adab* aber erlernte er (*ta'addaba*) von keinem Geringeren als von Ibn Mālik<sup>20</sup>, dem Verfasser der *Alfiyya*, des berühmten Lehrgedichts der Syntax, und weiterer grammatikalischer und lexikographischer Werke. Dieser war auch ein guter Kenner der alten Dichter (die als grammatische Belege verwendbar waren) und des Ḥadīth. Literarisch scheint er sich, von seinen ja eigentlich nicht literarischen Lehrgedichten abgesehen, nicht betätigt zu haben. Wenn aṣ-Ṣafadī ihn trotzdem als den Lehrer aš-Šihāb Maḥmūd's im *adab* bezeichnet, zeigt dies, daß der *adab*-Begriff der Mamlūkenzeit nicht mehr unbedingt etwas mit schöner Literatur zu tun haben mußte. Denn *adab* ist nun keine Lebensform mehr, sondern auch Bezeichnung einer Wissenschaft, bestehend aus den grammatikalischen und lexikographischen Disziplinen, den zu dieser Zeit aufblühenden Disziplinen der Ausdruckslehre (*ilm al-ma'ānī* und *bayān*), sowie aus Metrik und Reimlehre. Zwar gehört hierzu auch die Kunst, Gedichte und Prosa zu verfassen, doch konnte man durchaus bei Gelehrten *adab* studieren (*ta'addaba*), die keine Dichter waren. Seine dichterische Ausbildung verdankte aš-Šihāb Maḥmūd denn auch nicht Ibn Mālik, sondern Ibn az-Zahīr al-Irbilī<sup>21</sup>, der, ebenfalls typischer Gelehrter seiner Zeit, sowohl als Dichter als auch als ḥanafitischer Gelehrter berühmt war (er war unter anderem Lehrer Ğamāladdīn al-Mizzīs). Diesem Vorbild folgte Šihābaddīn Maḥmūd nach in Poesie und Prosa, übertraf ihn aber, so seine Biographen, in beidem. Aṣ-Ṣafadī fand, Maḥmūd sei in der Kunstprosa (von der er sowohl Beispiele offizieller Schreiben als auch zwei *risālas* bietet) besser als in

<sup>15</sup> Sayfaddīn Yaḥyā b. 'Abdarraḥmān b. Nağm (592-672; Ibn al-'Imād: *Šaḍarāt* [wie Anm. 14] Bd. 5, S. 340).

<sup>16</sup> M. b. 'Abdalmun'im b. 'Ammār (603-671; *Wāfi* 4:50, Ibn al-'Imād: *Šaḍarāt* [wie Anm. 14] Bd. 5, S. 334).

<sup>17</sup> Abū l-Ḥağğāğ Yūsuf b. Ḥalīl (555-648; *Wāfi* 29:192f.).

<sup>18</sup> Zum Kindersamā' vgl. Leder, S., Dokumente zum Ḥadīth in Schrifttum und Unterricht aus Damaskus im 6./12. Jhd. In: *Oriens* 34 (1994), S. 57-75, hier bes. S. 72-74. Beispiele aus der Mamlūkenzeit bei Berkey, J., *The Transmission of Knowledge in Medieval Cairo. A Social History of Islamic Education*. Princeton 1992, S. 32f. u. 170.

<sup>19</sup> Es handelt sich um den S I 688 irrtümlich „Ibn al-Munağğā“ genannten Kommentator des *Muqni'* von Ibn Qudāma al-Maqdisī, Zaynaddīn Abū l-Barakāt al-Munağğā b. 'Utmān b. As'ad b. al-Munağğā, ebenfalls ein Schüler Ibn Māliks (631-695; Ibn al-'Imād: *Šaḍarāt* [wie Anm. 14] Bd. 5, S. 433).

<sup>20</sup> Ğamāladdīn Ibn Mālik (601-672; G I 298-300, S I 521-527, EI<sup>2</sup> 3:861f., *Wāfi* 3:359-364).

<sup>21</sup> Mağdaddīn M. b. Aḥmad b. 'Umar b. az-Zahīr al-Irbilī (602-677; G I 251, S I 444, *Wāfi* 2:123-127).

der Poesie, während dieser selbst seine Verse (zumeist lange Qaṣīden und nur wenige Epigramme) höher schätzte. Es ist kaum verwunderlich, daß zur Mamlükenzeit kunstfertige Prosa, also das Handwerkszeug des *kātib* und Berufs-*adīb*s dasselbe Ansehen genießt wie Poesie.

Eine bestimmte weltanschauliche Ausrichtung war mit der Spezialisierung auf *adab* nicht mehr verbunden. So war aš-Šihāb Maḥmūd durch und durch frommer Ḥanbalit. Er betete viel, rezitierte oft den Koran und dachte fortwährend an den Tod (*A'yān* 5:374). Hätte er vor dem 6./12. Jahrhundert gelebt, hätte er sicherlich nie ein Liebesgedicht verfaßt. Doch als mamlükenzeitlicher Gelehrter sah er darin offensichtlich kein Problem (auch wenn er nicht gerade für sein *gazal* berühmt geworden ist).

So oder ähnlich verlief die Karriere vieler *udabā'* und vieler der im Anhang genannten Verfasser von literarischen Anthologien. Auch die Erzliteraten Ibn Nubāta und aš-Šafadī hatten Ḥadīṭ gehört. Ersterer war ein gestandener Ḥadīṭgelehrter, der die *sīra* Ibn Hišāms in Ägypten überlieferte. Gleiches gilt für an-Nawāgī [21], den wohl bedeutendsten Literaten der ersten Hälfte des 9. Jahrhunderts, der seinen Lebensunterhalt als Ḥadīṭprofessor verdiente. Überhaupt scheint die Verbindung Ḥadīṭ und *adab* recht gängig gewesen zu sein. Al-Wadā'īs [1] anthologisierende Tätigkeit erstreckte sich auf beide Gebiete. Er „beschäftigte sich mit der Zusammenstellung von literarischen Anthologien und der Auslese von Prophetenḥadīṭ“ (*A'yān* 3:547: *ḡama'a l-maḡāmī'a l-adabiyyah / wa-ntaqā l-aḥādīṭa n-nabawiyyah*).

So, wie es *udabā'* gab, die Ḥadīṭgelehrsamkeit betreiben, gab es umgekehrt Ḥadīṭgelehrte, die sich auch im *adab* hervortaten, allen voran das Ḥadīṭgenie Ibn Ḥaḡar, der in seiner Jugend zu einer Dichterkarriere ansetzte, ehe er sich doch für den Ḥadīṭ entschied, aber noch in späteren Lebensjahren eine Auslese seiner Dichtung zusammenstellte [20a]. Mehrere unserer Verfasser sind aber auch primär als Historiker oder Rechtsgelehrte bekannt.

Die Existenz als „Nur-Dichter“ war zur Mamlükenzeit kaum mehr möglich. Höfische Mäzene waren für Dichter rar geworden. Ibn Nubāta hatte in al-Malik al-Mu'ayyad von Hama, einem der letzten unter mamlükischer Oberhoheit regierenden Ayyubiden, einen Mäzen gefunden, und der junge Ibn Ḥaḡar, der in einer Zeit lebte, als es auch in Syrien keine arabischsprachigen Herrscher mehr gab, übte am Hofe der Rasuliden im Jemen die Kunst des Fürstenlobs. Aber einen lebenslangen Unterhalt für Dichter konnten diese Fürsten nicht mehr bieten. Auch Šafīyaddīn al-Hillī, der nicht zu den *'ulamā'* gehörte (weshalb auch „in spite of his fame, information about his life is rather scarce“<sup>22</sup>), wurde zwar von den ilḡānidischen Herrschern von Mārdīn willkommen

<sup>22</sup> Heinrichs, W. P., Art. „Šafī al-Dīn al-Hillī“, in: *El* 8:801-805, hier 802a.

geheißen, mußte seinen Lebensunterhalt aber letztlich doch durch kaufmännische Tätigkeit verdienen (ebenso wie übrigens al-Badrī [27]).

Wenn sich daher das allmähliche Verschwinden des Berufsdichters während der Ayyubiden- und Mamlükenzeit feststellen läßt, so ist doch keineswegs ein Rückgang der gesellschaftlichen Bedeutung von Dichtung zu konstatieren, vielmehr ist genau das Gegenteil der Fall. Dies läßt sich am Beispiel einer nicht vorhandenen Anthologie zeigen, einer Anthologie, die es nicht gibt, die es aber in einer Zeit, in der mehr Anthologien entstanden sind als jemals zuvor, eigentlich hätte geben müssen.

Diese nicht vorhandene Anthologie ist das mamlükenzeitliche Gegenstück zur schon oben angesprochenen intertextuellen Anthologienreihe, die at-Ta'ālibīs *Yatīma* angestoßen hatte. At-Ta'ālibī hatte in diesem mehrbändigen Werk, geordnet nach geographischen Regionen, Beispiele für Gedichte aller ihm bekannten erwähnenswerten Poeten geliefert. Neben langen Einträgen über Dichter wie al-Mutanabbī und Abū Firās finden sich so auch zahlreiche kurze Einträge über Gelegenheitsdichter unterschiedlichster Couleur. Dieses Werk fand schnell Nachahmer, die at-Ta'ālibīs Sammlung für ihre Zeit (zum Teil für eine bestimmte Region) aktualisierten. Zu nennen sind neben al-Bāḥarzīs *Dumya* und 'Imādaddīns *Ḥarīda*, die bereits erwähnt wurden, *ad-Daḥīra fī maḥāsīn ahl al-ğazīra* von Ibn Bassām (st. 542), *Wišāḥ dumyat al-qaṣr wa-liqāḥ rawḍat al-ʿaṣr* von al-Bayhaqī (st. 565), *Zīnat ad-dahr wa-ʿuṣrat ahl al-ʿaṣr* von al-Ḥazīrī (st. 568), und schließlich – gewissermaßen als Nachzügler – *'Uqūd al-ğumān fī šu'arā' az-zamān* von Ibn aš-Ši'ār (st. 654). Dann reißt diese Reihe geradezu gleichzeitig mit dem Beginn der Mamlükenzeit ab und wird erst wieder mitten in der Osmanenzeit aufgenommen. Im 11. und 12. Jahrhundert entstehen *Rayḥānat al-alibbā' wa-nuzhat al-ḥayāt ad-dunyā* von al-Ḥafāğī (st. 1069), *Nafḥat ar-rayḥāna wa-raṣḥat ṭilā' al-ḥāna* von al-Muḥibbī (st. 1111), und schließlich, im Titel wieder an die alte Reihe anknüpfend, *Sulāfat al-ʿaṣr fī maḥāsīn a'yan al-ʿaṣr* von Ibn Ma'ṣūm (st. ca. 1117). Das Erstaunliche ist mithin, daß ausgerechnet die Mamlükenzeit, die ansonsten eine vorher (und wohl auch nachher) nie erreichte Dichte an Anthologienintertextualität aufweist, gerade die wichtigste der ohnehin wenigen älteren Intertextualitätsreihen nicht fortsetzt.

Dies ist, glaube ich, durchaus kein Zufall. Denn wie hätte eine solche Anthologie der Mamlükenzeit ausgesehen? Ein Blick in aš-Šafadīs *A'yan al-ʿaṣr* läßt es erahnen. Eine stichprobenartige Auszählung ergab, daß in rund einem Viertel aller Einträge entweder Gedichte des Porträtierten zitiert werden oder solche Zitate geplant waren (die aš-Šafadī aber nicht mehr nachtragen konnte). Nun ist aš-Šafadīs Buch (trotz des Titelanklangs an die *Ḥarīdat al-ʿaṣr*) keine literarische Anthologie, sondern eine Biographiensammlung, die natürlich auch literarisch Unbegabte und Desinteressierte behandelt (unter de-

nen vor allem die Gruppe der Mamlüken hervorsteicht) und von den Biographierten auch dann nicht zwangsläufig Dichtung zitiert, wenn diese solche verfaßt haben. Hätte aš-Šafadī oder ein anderer mithin versucht, ein Buch nach Art der *Yatīma* zu verfassen, das alle dichtenden Persönlichkeiten des Mamlükenreiches enthielte, wäre wieder nichts anderes herausgekommen als eine weitere Biographiensammlung eines Großteils der *aʿyān*, also ein Buch, das letzten Endes nicht viel anders ausgesehen hätte als aš-Šafadī's *Aʿyān al-ʿašr* selbst. Es scheint, als wäre die durch die *Yatīma* initiierte Intertextualitätsreihe eben deshalb in der Mamlükenzeit abgerissen, weil der Prozentsatz der dichterisch Aktiven zu groß geworden war, um als Auswahlkriterium für die Kompilation einer Anthologie tauglich zu sein.

#### Die Kultur des *adab* und Ibn Nubātas *Maṭlaʿ al-fawāʿid*

Die „*Ulamāʾ*isierung“ des *adab* geht einher mit der „*Adabisierung*“ der *ʿulamāʾ*. Dies aber bringt für die Spezialisten auf dem Felde des *adab* das Problem mit sich, daß es schwierig wird, sich zu profilieren. Für die Sprachwissenschaftler gilt dies nicht; sie beweisen ihre Professionalität nicht anders als Ḥadīthgelehrte durch das Verfassen einschlägiger Werke und Kommentare. Aber wie kann man sich als Dichter einen Namen machen, wenn jeder dichtet? Zunächst natürlich durch Qualität und Umfang der dichterischen Produktion. Doch ergibt sich hieraus zum einen nur ein gradueller Unterschied zum dichtenden *faqīh*, kein prinzipieller, und zum anderen unterscheidet sich die Arbeit des Dichtens doch zu sehr von der wissenschaftlichen Arbeit eines Ḥadīth- und Rechtsgelehrten, um in dieselbe Kategorie eingeordnet zu werden. Eine zweifellos wissenschaftliche Tätigkeit ist es aber, literarische Texte zu sammeln, auszuwählen und zu Büchern zusammenzustellen. Hier ist nicht nur das Endergebnis – ein Buch – vergleichbar dem eines *faqīh* oder *muḥaddiṭ*, auch die Tätigkeit selbst ist deren Arbeitsweise verwandt, denn sie beweist professionelles, auf Überlieferung basierendes Expertenwissen auf einem als bedeutend erachteten Feld. Die Tätigkeit des professionellen *adīb* ist also primär die des „Sammelns und Auswählens“, wie es in oben zitierte Stelle über al-Wadāʿīs *adab*- und *ḥadīth*-Aktivitäten hieß. Und ad-Dahabī sagt über aš-Šafadī, mit dem ihn ein wechselseitiges Lehrer-Schüler-Verhältnis verband, *ḡamaʿa wa-ṣannafa* „er sammelte und ordnete an (d.h. verfaßte Bücher)“ (*Durar* 2:208).

So wird also die literarische Anthologie zum Ausweis der Professionalität eines *adīb*, genauso wie die Zusammenstellung und Überprüfung von Ḥadīthen, der Kommentar eines Ḥadīths oder eines Ḥadīthwerkes und dergleichen Ausweis der Professionalität eines *muḥaddiṭ* ist. In solchen Werken zeigt der *muḥaddiṭ*, daß er über breitere und gründlichere Kenntnisse des Ḥadīth und sei-

ner Überlieferung verfügt als seine Mit-*'ulamā'*, die sich nicht primär als *muḥaddiṭūn* verstehen. Auch wenn diese selbst, wie es üblich war, über mehr oder weniger umfassende Ḥadīṭkenntnisse verfügten, ist der Nutzen des professionellen Werkes für den Rezipienten unmittelbar einsichtig. Ganz analog beweist der *adīb* im Verfassen einer *adab*-Anthologie sowohl seine Kompetenz in *riwāya* (da er mehr Gedichte und literarische Überlieferungen kennt als andere) als auch in *dirāya* (da er diese Überlieferungen verstehen, bewerten und gezielt einsetzen kann).

Mir scheint, daß die Rolle des professionellen *adīb* der Mamlūkenzeit nirgends so prägnant zum Ausdruck kommt wie in Ibn Nubātas berühmter Anthologie *Maṭla' al-fawā'id wa-mağma' al-farā'id* [10a]. Auf den ersten Blick erkennt man den tieferen Sinn hinter dem Aufbau des Buches nicht. Erst wenn man sich die Rolle des *adab* in der Mamlūkenzeit vor Augen führt, erkennt man, welcher subtilen Plan das Werk folgt. Es ist in drei Teile eingeteilt. Der erste Teil ist derjenige, dessen *raison d'être* sich am schwersten erschließt, der aber den Schlüssel für das Verständnis des Buches birgt. Er ist überschrieben *maḥāsin aqwāl al-'ulamā' fi ta'wīl al-ma'ānī al-muškila* „Treffliche Aussagen der Gelehrten (*'ulamā'*) zu Fragen der Auslegung problematischer semantischer Konzepte (*ma'ānī*)“. In diesem Teil zeigt Ibn Nubāta anhand von geschickt ausgewählten Beispielen, daß die Kenntnis des *adab* unabdingbar für das Verständnis des kulturellen Erbes ist. Dieses kulturelle Erbe, so die implizite und gelegentlich auch durchaus polemisch formulierte explizite Botschaft (zum Beispiel S. 46 und 117), kann nur der recht verstehen, der sich im *adab* auskennt, d.h. derjenige, der mit den Bedeutungen der Wörter vertraut ist, der die altarabischen Belegverse zur Hand hat und der die Ausdrucks- und Lebensweise der alten Araber kennt. Dies wird nun in drei Unterkapiteln an Beispielen dargestellt. Jedes Kapitel behandelt einen anderen Bereich menschlicher Rede (die göttliche Rede des Koran läßt Ibn Nubāta bewußt beiseite, vgl. S. 7), der einerseits grundlegend für die menschliche Kultur ist, andererseits ohne Hilfe des *adīb* seine grundlegende Funktion nicht erfüllen kann. Dabei fällt auf, wie scharfsinnig Ibn Nubāta die zweifache Wurzel der islamischen Kultur erfaßt hat, denn er berücksichtigt sowohl ihre islamische Grundlage als auch ihre altarabische. Das erste Unterkapitel ist dem Ḥadīṭ gewidmet. Fünf schwierige Stellen aus Aussprüchen des Propheten hat Ibn Nubāta als Beispiele ausgesucht, um zu zeigen, welche Mißverständnisse dem im *adab* Unbewanderten unterlaufen können und wie sie sich mit Hilfe philologischer Methode vermeiden lassen. Wenngleich sich Ibn Nubāta auf wenige Probleme beschränken mußte, wie er selbst einräumt, wird doch deutlich, welche entscheidende Rolle er dem *adīb* qua Philologen für das Verständnis des Ḥadīṭ insgesamt einräumt. In Zeiten einer aufstrebenden Ḥadīṭwissenschaft, deren stürmische Entwicklung zwei Generationen später in den von den Zeitgenossen allgemein als Höhepunkt empfunde-



nen Buḥārī-Kommentar Ibn Ḥağars münden sollte, hat Ibn Nubāta auf die Unentbehrlichkeit des *adab* Nachdruck gelegt. Er selbst betont, daß er, obwohl er aus Platzgründen nur wenige Probleme behandeln kann, aus zwei Gründen mit diesem Kapitel begonnen hat. Zum einen ist es verdienstvoll, *baraka*-trächtig, sich mit dem Prophetenwort interpretierend zu beschäftigen. Zum anderen soll der Leser überzeugt werden, daß der *adab*, dieses „ungerecht behandelte Handwerk“ (*ṣināʿa* „Handwerk“ im Sinne des lateinischen *ars*), ganz und gar unentbehrlich ist. In Ibn Nubātas gepflegter Reimprosa klingt dies so: *hādihī nubdatun dakartuhā tayammunan bi-barakatihā l-maʿlūmah / wa-tanbihan ʿalā l-iḥtiyāgi ilā hādihī ṣ-ṣināʿati l-maḥlūmah* „Dies ist eine Kostprobe [philologischer Ḥadīthklärung], die ich angeführt habe, damit mir ihre wohlbekannt Segenskraft zum guten Omen gereiche / und damit die Unkenntnis über die Notwendigkeit dieses ungerechterweise vernachlässigten Metiers weiche.“ (S. 31).

Doch mit dem Ḥadīth ist das erklärungsbedürftige Erbe, auf dem die islamische Kultur ruht, nicht erschöpft. Das zweite Unterkapitel des ersten Teils behandelt nun Überlieferungen, die weder Prophetenwort noch Poesie sind. Darunter fallen etwa Bestandteile von Ḥadīthen, die nicht *propria dicta* des Propheten sind, Aussprüche von Prophetengenossen (hier ein Ḥadīth ʿAlīs) sowie die zahlreichen Sprichwörter und Redensarten, die in altarabische Zeit hineinreichen. Religiöses und nichtreligiöses Erbe gehen hier Hand in Hand. Und Ibn Nubātas Horizont reicht noch weiter, denn die im alten Geiste erfolgten Gestaltungen Späterer werden miteinbezogen, hier anhand eines kleinen Abschnitts über Euphemismen (*kināyāt*, z.B. „einer mit keuscher Stirn“ = „einer, der nicht betet“, S. 57). Dieses Erbe in seinen drei Erscheinungsformen – frühislamisch religiös, vorislamisch säkular sowie beides (aber vor allem letzteres) omayyaden- und abbasidenzeitlich transformiert – ist Gegenstand dieses und des nächsten Unterkapitels, und wieder gelingt es Ibn Nubāta aufzuzeigen, daß dieses Erbe nur mit Hilfe des *adīb* verstanden und aktualisiert werden kann.

Das dritte Unterkapitel schließlich ist der Dichtung gewidmet, allerdings nicht im Hinblick auf ihren ästhetischen Wert (dem gilt der zweite Teil des Buches), sondern wiederum im Hinblick auf trefflich formulierte *maʿānī*, in denen die Werte der islamischen Kultur zum Ausdruck kommen, die aber der Erläuterung durch den Philologen bedürfen. Auch wenn Ibn Nubāta mit drei Versen zum Lob des Propheten beginnt (S. 61 – interessanterweise handelt es sich um drei Verse, die in Ibn Sayyid an-Nāsʿ berühmter Anthologie von frühislamischem Prophetenlob [5b] fehlen; ob das Absicht war?), steht in diesem Kapitel doch die altarabisch-säkulare Wurzel der islamischen Kultur im Vordergrund. Die Verse, die kommentiert werden, veranschaulichen die altarabischen Werte, die altarabischen Tugenden, die typisch altarabischen Begleiter männlicher Tugend (Pferde, Kamele, Schwerter) und das altarabische Frauen-

bild des *nasīb*. Hier werden Verse von Imra' alqays, an-Nābiga, al-A'šā, von Dichtern der *hamāsa* und von den omayyadenzeitlichen Streithähnen Ġarīr und al-Farazdaq zitiert, allesamt Verse, die den altarabischen primär säkularen Wertekanon, der zum großen Teil auch für die islamische Kultur insgesamt übernommen wurde, repräsentieren. Doch die Werte sind aktuell. Ibn Nubāta bemüht sich, „gegenwartsbezogen“ zu sein. Und gleichzeitig beschränkt er sich nicht auf die alten Verse, sondern bezieht die abbasidenzeitliche Transformation des altarabischen Weltbildes mit ein. Hier kommen vor allem zwei Dichter zu Wort, die sich mehr als alle anderen um die Erneuerung des altarabischen Heroismus verdient gemacht haben, al-Mutanabbī und al-Ma'arrī. Gerade letzterer wird von Ibn Nubāta vehement verteidigt. Nur die allbekannte philologische Ignoranz sei schuld an der Verketzerung dieses Mannes (S. 117 und 153). Doch auch die Weindichtung von Abū Nuwās muß als Teil der Transformation des altarabischen Wertesystems gelesen werden und darf nicht verschwiegen werden (S. 114). Aus Ibn Nubātas Präsentation und Kommentierung des Stoffes erschließt sich mithin ein sehr präzises Bild der Kultur seiner Zeit. Er erkennt zwei Säulen, nämlich zum einen das religiöse Erbe des Frühislam, verkörpert durch den Prophetenhadīth, und zum anderen das säkulare Erbe der altarabischen Kultur, wie es in den Redensarten, Sprichwörtern und vor allem Gedichten aus der Zeit von der Ġāhiliyya bis zur Omayyadenzeit zum Ausdruck kommt. Dieses Erbe ist aber nicht statisch, sondern hat sich in den folgenden Jahrhunderten gewandelt. Deshalb muß die Transformation dieser Wurzeln, wie sie sich zur Abbasidenzeit vollzogen hat, berücksichtigt werden, auch wenn sich, wie in den paradigmatischen Fällen Abū Nuwās und al-Ma'arrī, Spannungen herausbilden, die nicht ohne Rest aufzulösen sind. Die islamische Kultur wird nicht, wie dies im ideologischen Reduktionismus der Gegenwart der Fall ist, auf ein unwandelbares Normensystem reduziert, sondern in ihrer historisch gewordenen Komplexität begriffen und akzeptiert. Diese Komplexität erschließt sich jedoch nicht von selbst, sondern bedarf der interpretierenden Arbeit des Gelehrten, der allein das Erbe verstehen und für die Gegenwart fruchtbar machen kann. Da dieses Erbe in all seinen Zweigen ein sprachliches ist, ist es gerade der *adīb* als Philologe, dessen Dienste vor allem gefordert sind. So etwa läßt sich die Aussage des ersten Teils des *Maṭla'* Ibn Nubātas lesen, in dem die Unentbehrlichkeit des *adīb* für die *'ulamā'* insgesamt als Interpret der islamischen Kultur exemplifiziert wird.

Nur wenige arabische Gelehrte waren weitschweifigen philosophischen Reden zugetan. Die wenigen, die hierin Geschick bewiesen (ich nenne nur at-Tawhīdī und Ibn Ḥaldūn), sind von westlichen Orientalisten denn auch entsprechend gebührend gewürdigt worden. Ein Mann wie Ibn Nubāta aber hatte ein keineswegs weniger reflektiertes Kulturverständnis als die Prosaphilosophen. Nur ist seine subtile Art der Kommunikation schwerer entschlüsselbar.

Wer aber seinen *Maṭlaʿ* mit der nötigen Sensibilität und dem für ein richtiges Verständnis unerläßlichen Hintergrundwissen liest, wird feststellen, daß es mehr kulturtheoretische Aussagen islamischer Gelehrter gibt (gerade aus der Mamlükenzeit), als auf den ersten Blick erkennbar ist. Nur sind diese Aussagen nicht unbedingt auf eine Weise formuliert, die dem modernen Betrachter unmittelbar einsichtig ist. Sie mögen sich also auch hinter dem Aufbau einer Anthologie, den ausgewählten Stücken und den interpretierenden Kommentaren des Verfassers verbergen. Die nötige Sensibilität für die Kreativität der Tätigkeiten des Auswählens und Kommentierens zu entwickeln, scheint mir eine der wichtigsten Aufgaben der Arabistik der nächsten Jahre. Denn erst wenn der reduktionistische Innovationsbegriff der Moderne überwunden wird und subtilere Modelle der Dialektik von Bewahrung und Entwicklung verstanden werden, wie sie in Techniken islamischer Gelehrsamkeit wie Kommentar, Kurzfassung und Anthologie verwirklicht wurden, wird sich ein angemesseneres Verständnis der Leistungen der nachformativen Periode des Islam erreichen lassen.

Doch kommen wir zum zweiten Teil des Ibn Nubātaschen Buches, der weit weniger Verständnisprobleme aufwirft als der erste. Dieser Teil ist, frei übersetzt, den „originellen und genialen Hervorbringungen der Dichter und ihren besten Versen“ gewidmet (*mubtadaʿāt aš-šūʿarāʾ wa-muḥtaraʿātuhum wa-abyāt qaṣāʾidihim*). Es ist der längste und zugleich zentrale Teil des Buches, und er ist jenem Bereich gewidmet, der den *adab* schlechthin repräsentiert, der Dichtung. Diese wird hier nicht, wie im ersten Teil, als kulturelles Erbe, dessen Verständnis durch die Kommentierung des Philologen erschlossen wird und erst dadurch seine Relevanz für die Gegenwart erhält, verstanden, sondern wird hier als Poesie schlechthin, das heißt als ästhetischer Text, aufgefaßt. Die Aufgabe des *adīb* ist jetzt nicht die Kommentierung. Tatsächlich wird kein einziger Vers auch nur mit einem Wort erläutert. Vielmehr erkennt man die Leistung des *adīb* in diesem Teil in seiner Kenntnis der Literatur und seinem ästhetischem Urteilsvermögen. Der *adīb* ist hier der Dichtungskenner, der die besten Verse der besten Dichter zu erkennen und auf ansprechende und sinnvoll gegliederte Weise zu präsentieren versteht. Auch wenn also bereits im ersten Teil Dichtung zitiert wurde (unter anderem auch von Dichtern, die im zweiten Teil vertreten sind, nämlich von Abū Nuwās, al-Buḥturī, al-Mutanabbī und al-Maʿarrī), hat dieser zweite Teil mit dem ersten wenig gemein, da er eine völlig andere Funktion des *adab* veranschaulicht als jener.

Über die Funktion der Dichtung in der Mamlükenzeit wurde bereits oben gesprochen. Kurz gesagt beobachtet man zur Mamlükenzeit einerseits das Verschwinden des Berufsdichters (infolge des Wegfalls höfischen Mäzenatentums), andererseits aber eine steigende Bedeutung der Dichtung für das Alltagsleben des Gebildeten, also, wenn man die unvermeidlichen Konnotationen des Begriffs beiseite läßt, sozusagen eine „Verbürgerlichung“ der Dichtung. Dich-

tung wurde zunehmend zu einem alltäglichen Kommunikationsmittel zwischen den 'ulamā', ja, sie scheint sogar zu einem Distinktionsmittel geworden zu sein. Denn immer weitere gesellschaftliche Kreise nahmen am expandierenden Bildungswesen der Mamlukenzeit teil, aber die Groß-'ulamā' waren keineswegs gewillt, jeden, der ein Kapitel Buḥārī und einen šāfi'itischen *muḥtaṣar* auswendig gelernt hatte, als ihresgleichen zu betrachten. Wenn man aber Biographien von Leuten, die von den Großgelehrten nicht so richtig zu den 'ulamā' gerechnet wurden, liest, stellt man immer wieder fest, daß es vor allem ein Merkmal war, das zur Abgrenzung herangezogen wurde: die vollendete Beherrschung der 'arabiyya'.<sup>23</sup> Nun gab es zwar hochgeachtete Dichter, die gerade wegen ihrer mangelhaften Grammatikbeherrschung nicht als gleichrangig betrachtet wurden.<sup>24</sup> Dennoch läßt sich ein Zusammenhang zwischen Sprachbeherrschung und der Fähigkeit zu dichten nicht von der Hand weisen. Poetische Kenntnisse taugten mithin zur Distinktion. Die zahllosen Gelegenheitsgedichte dieser Zeit legen hierüber beredtes Zeugnis ab. Was hätte denn ein 'ālim machen sollen, wenn ihm ein Kollege einen Korb mit Äpfeln zukommen und dieses Geschenk von einem geistreichen Epigramm begleiten ließ? Es ist ihm wohl nichts anderes übriggeblieben, als mit einem zumindest einigermaßen originellen Dankeepigramm zu antworten. Konnte er dies nicht, werden nicht nur weitere Äpfelendungen ausgeblieben sein, sondern auch seine Stellung unter den 'ulamā' wird allmählich empfindliche Einbußen erlitten haben. Solche Formen der Alltagspoesie, aber auch anspruchsvollere Formen poetischer Kommunikation, genannt *muṭārahāt*, nahmen ständig an Bedeutung zu. Hier nicht mittun zu können, stellte ein beachtliches Karrierehemmnis dar. Ein gewisses Interesse an Dichtung muß somit unter den ambitionierten 'ulamā' Gemeingut gewesen sein. Doch wer war der *mātre de plaisir*, wer setzte die Standards, wer erklärte, was gute und was schlechte Dichtung war, wer konnte die maßgeblichen Vorbilder nennen und erläutern? Hier war wieder der *adīb* gefragt, nunmehr in seiner Funktion als Literat und Dichtungskenner.

Genau dies ist nun die Funktion des zweiten Teils des Ibn Nubātaschen Buches. Auf etwas über zweihundert Seiten werden die besten Verse der besten Dichter kommentarlos präsentiert. Untergliedert wird dieser Teil in fünf Kapitel, die den wichtigsten Genres gewidmet sind (Lob; Beschreibungen; Liebe; Trauer; Verschiedenes). In jedem Kapitel werden Verse jeweils derselben fünfzehn Dichter angeführt. Die Auswahl dieser Dichter gibt Auskunft über den

<sup>23</sup> Vgl. Haarmann, U., Arabic in Speech, Turkish in Lineage: Mamluks and their Sons in the Intellectual Life of Fourteenth-Century Egypt and Syria, in: *Journal of Semitic Studies* 33 (1988), S. 81-114, hier S. 84.

<sup>24</sup> Vgl. Bauer, Th., Ibrāhīm al-Mi'mār. Ein dichtender Handwerker aus Ägyptens Mamlukenzeit, in: *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 152 (2002), S. 63-93, hier bes. S. 69-72.

poetischen Kanon der Mamlūkenzeit. Zunächst fällt auf, daß Ibn Nubāta erst mit dem frühabbasidischen Dichter Muslim ibn al-Walīd (st. 208/823) beginnt, also jenem Dichter, der gemeinhin – und wohl nicht ganz zu Unrecht<sup>25</sup> – als Begründer der *muḥḍaṭ*-Dichtung gilt. Ibn Nubāta formuliert diese Tatsache wie folgt (S. 8): *fa-innahū l-awwalu llaḍī araḡa ma‘āniya š-šī‘r / wa-kabīru llaḍī ‘allama ahla hādihī š-šinā‘ati s-siḡr* "denn er [Muslim] war der erste, der poetische Konzepte voll Eleganz und Feinheit machte, / er war der Große, der den Leuten dieses Metiers den Zauber beibrachte." Es folgt eine wenig überraschende Reihe der weiteren großen Namen der Abbasidenzeit (Abū Nuwās, Abū Tammām, al-Buḡturī, Ibn ar-Rūmī, Ibn al-Mu‘tazz, al-Mutanabbī), in der allenfalls der achte Dichter, Ibn Nubāta as-Sa‘dī, auffällt. Dieser Dichter wurde von der Nachwelt durchaus geschätzt, doch verdankt sich seine Aufnahme in den poetischen Kanon Ibn Nubātas wohl auch der Tatsache, daß er ein Vorfahr des Anthologisten war. Es folgen vier spätabbasidische Dichter (aš-Šarīf ar-Raḍī, at-Tihāmī, al-Ma‘arrī, al-Ḥafāḡī), deren Auswahl ebenfalls nicht verwunderlich ist. Daß es sich bei den ersten beiden um bekennende Šī‘iten handelt, war ihrem literarischen Ruhm zur Mamlūkenzeit wenig abträglich. Von der modernen Arabistik ist diese Periode, die wiederum für die mamlūkenzeitlichen Dichter eine durchaus „klassische“ gewesen sein muß, arg vernachlässigt worden. Die einzige Ausnahme ist al-Ma‘arrī, dessen Werk auch Ibn Nubāta sehr am Herzen lag. Es folgt der Fatimidendichter Ibn Qalāqis, der erste wirklich große und berühmte Poet Ägyptens, gefolgt von Ibn Sanā’ al-Mulk, der zusammen mit dem später noch zu nennenden Qāḍī al-Fāḍil als Pionier der *tawriya* gilt und vielleicht wirklich an den Anfang einer neuen Epoche der arabischen Poesie zu setzen ist. Als fünfzehnten Dichter schließlich hat sich Ibn Nubāta selbst in die Liste eingetragen und damit als Erbe und Sachwalter der „Klassiker“ verewigt.

Diese Liste Ibn Nubātas ist einerseits charakteristisch, andererseits nicht. Charakteristisch ist sie dadurch, daß sie sich auf die „neuere“ Dichtung beschränkt (die im Falle Muslims freilich auch schon siebeneinhalb Jahrhunderte alt war). Vor- und frühislamische Dichtung war für die Literaten der Mamlūkenzeit kein Thema der aktuellen literarischen Ästhetik mehr, sondern eines des kulturellen Erbes. In genau dieser Funktion erscheint sie auch bei Ibn Nubāta. Literarisch ästimiert wurde sie kaum mehr. Untypisch ist dennoch Ibn Nubātas Liste durch ihre Klassizität. Die meisten anderen Anthologien sind noch weit mehr auf die jüngere und jüngste Vergangenheit konzentriert als Ibn Nubātas Buch. In den Epigrammsammlungen aš-Šafadīs und an-Nawāḡīs dominieren ganz und gar Dichter der Ayyubiden- und Mamlūkenzeit. Allenfalls Ibn

<sup>25</sup> Vgl. Heinrichs, W., Muslim b. al-Walīd und *Badī‘*, in: Ders./Schoeler, G. (Hg.), Festschrift Ewald Wagner zum 65. Geburtstag. Bd. 2: *Studien zur arabischen Dichtung*. Beirut 1994, S. 211-245.

al-Muʿtazz vermag noch einen nennenswerten Anteil an Versen zu verbuchen. Nun waren diese Anthologien aber wohl auch viel unmittelbarer auf praktischen Nutzen bedacht. Wer wissen wollte, wie man ein Wangenmal originell bedichten kann, welche Tränenvergleiche *en vogue* waren, wurde in den einschlägigen Anthologien der genannten Literaten gut bedient. Hatte er deren Material studiert und verinnerlicht, konnte er in jeder poetischen Runde mit eigenen, diesen Vorbildern nachempfundenen Epigrammen (oder notfalls wenigstens mit gut gewählten Zitaten) Ehre erlangen. Ein solch direkter Nutzen war durch Ibn Nubātas *Maṭlaʿ* wohl nicht beabsichtigt. Ihm ging es eher um Geschmacksbildung im allgemeinen, um den Nachweis der Unentbehrlichkeit der *udabāʾ* bei der Festlegung eines literarischen Kanons. Deshalb einerseits die Beschränkung auf Poesie, die auch den zeitgenössischen Hörer noch anzusprechen vermag, andererseits aber der Verzicht auf Dichtung, die nach dem Jahr 608/1211 (dem Todesjahr von Ibn Sanāʾ al-Mulk) entstanden ist, denn diese war Gegenstand aktueller Debatten, nicht Bestandteil eines literarischen Kanons, über den allein der gebildete *adīb* zu entscheiden hatte. Daß Ibn Nubāta selbst, der 136 Jahre nach Ibn Sanāʾ al-Mulk geboren wurde, den Abschluß bildet und als einziger die Mamlūkenzeit repräsentiert, ist sicherlich weniger Arroganz als die Bezeugung des Willens und der Beweis der Fähigkeit, die Tradition sowohl erneuern als auch fortsetzen zu können, immer unter der Voraussetzung, über ausreichend *adab* zu verfügen.

Schließlich folgt der dritte und abschließende Teil des *Maṭlaʿ al-fawāʾid*. Er ist den originellen und genialen Erfindungen der *kuttāb* „Schreiber“ und ihren „Briefwundern“ gewidmet (*mubtadaʿāt al-kuttāb wa-muḥtaraʿātuhum wa-muʿgiz rasāʾilihim*). Für die *kuttāb* gilt ähnliches wie für die Dichter. So, wie es kaum mehr Berufsdichter gab, während gleichzeitig die Bedeutung der Dichtung eher zu- als abnahm, waren die *kuttāb* der Mamlūkenzeit nicht mehr, wie zur Abbasidenzeit, eine eigene, von den *ʿulamāʾ* deutlich geschiedene, gesellschaftliche Gruppe mit distinktem Bildungsideal. Vielmehr bildeten sie nichts weiter als eine Teilmenge der *ʿulamāʾ*. Die von ihnen geübte Tätigkeit, der *inšāʾ* nämlich, also die Erstellung kunstvoll formulierter amtlicher und privater Schreiben, nahm aber nicht ab, sondern erreichte ganz im Gegenteil eine vorher nie gekannte Höhe, sowohl in der Raffinesse des Stils als auch in ihrer gesellschaftlichen Anerkennung. In der westlichen Orientalistik stieß der *inšāʾ* auf schier unüberwindliche Hindernisse. Als praktisches Handwerk des Briefeschreibens schien er durch die „Künstelei“ des Ausdrucks verdorben, als literarisches Kunstwerk aber konnten die Erzeugnisse des *munšīʾ* ebenfalls nicht anerkannt werden, da sie ja vordergründig allein praktischen Zwecken dienten. Die modernen Vorurteile gegen „Gelegenheitsdichtung“, die schon eine angemessene Rezeption der europäischen Barockliteratur verhinderten, verdanken sich der protestantisch-bürgerlichen „Diskreditierung der Okkasionalität durch

die Erlebnisästhetik“.<sup>26</sup> Diese Diskreditierung bildet für das Verständnis des *inšāʿ* (aber auch der in nachabbasidischer Zeit so wichtigen Casualpoesie) in Kombination mit der ohnehin verbreiteten Mißachtung dieser Epoche ein geradezu unüberwindliches Forschungshindernis. Erst in jüngster Zeit lassen sich zaghafte Ansätze einer intensiveren Erforschung dieses faszinierenden, aber auch unendlich komplexen Gebietes verzeichnen.<sup>27</sup> Die wichtigsten *inšāʿ*-Sammlungen (zu nennen sind vor allem [9a], [10e], [15a], [18e], [18f]) sind nach wie vor unedierte. Da die Texte in diesen Sammlungen durchaus aufgrund ihres literarischen Wertes ausgewählt sind, dürfen diese *inšāʿ*-Werke, trotz der Okkasionalität der Texte, in einer Liste literarischer Anthologien nicht fehlen. Ibn Nubātas *Maṭlaʿ al-fawāʿid* allein legt für die literarische Hochschätzung und die Gleichberechtigung von *inšāʿ* und Poesie lebhaft Zeugnis ab.

Ibn Nubātas Gliederung dieses Teils ist denkbar einfach. Er unterteilt ihn in drei Abschnitte: 1. *inšāʿ* vor al-Qāḍī al-Fāḍil. 2. al-Qāḍī al-Fāḍil selbst, 3. die Zeit nach al-Qāḍī al-Fāḍil. Die Schlüsselfigur für die Entwicklung des *inšāʿ* ist mithin der Sekretär der letzten Fatimiden und des ersten Ayyubiden, al-Qāḍī al-Fāḍil (529-596/1135-1200). Dies ist nicht der einzige Ort, an dem dem Qāḍī al-Fāḍil eine solche literaturgeschichtlich zentrale Stellung zugewiesen wird. Ibn Ḥiǧǧa bemerkt an einer Stelle, daß man die gegenwärtige Literaturepoche als das „Zeitalter der *tawriya* (double entendre)“ bezeichnen kann. Dieses Stilmittel wiederum habe als erster eben jener Qāḍī al-Fāḍil bewußt eingesetzt, gefolgt von oben erwähntem Ibn Sanāʿ al-Mulk.<sup>28</sup> Es ist in der Tat überlegenswert, ob sich diese Selbstaussagen arabischer Literaten für eine Periodisierung der arabischen Literatur nutzbar machen lassen.

Ibn Sanāʿ al-Mulk ist übrigens auch der erste *munšīʿ*, den Ibn Nubāta für die Epoche nach al-Qāḍī al-Fāḍil anführt, gefolgt von Ḍiyāʿaddīn b. al-Aṭīr (st. 637/1239) und Muḥyiddīn b. ʿAbdazzāhir (st. 692/1292). Auch diese Reihe schließt Ibn Nubāta selbst ab. Mit mehreren Auszügen aus seinen eigenen Sendschreiben schließt das Buch.

Es zeigt sich also, daß Ibn Nubātas *Maṭlaʿ al-fawāʿid* nichts weniger ist als eine Positionsbestimmung des *adīb* in der Mamlukenzeit. Das Buch hat die Aufgabe aufzuzeigen, welches die Funktion des „so ungerecht behandelten Metiers“ des *adab* in dieser Zeit ist. Diese Funktion wird definiert für drei ge-

<sup>26</sup> H.-G. Gadamer, zitiert nach Segebrecht, W., *Das Gelegenheitsgedicht. Ein Beitrag zur Geschichte und Poetik der deutschen Lyrik*. Stuttgart 1977, S. 56.

<sup>27</sup> Grundlegend ist Vesely, R., Die *inšāʿ*-Literatur, in: Fischer, W. (Hg.), *Grundriß der arabischen Philologie*. Bd. III: *Supplement*. Wiesbaden 1992, S. 188-208. Mehrere Proben auch mamlukenzeitlichen *inšāʿ*s bietet Diem, W., *Ehrendes Kleid und ehrendes Wort. Studien zu taṣrīf in mamlūkischer und vormamlūkischer Zeit*. Würzburg 2002 (im Druck). – Bezeichnend für den Forschungsstand ist, daß der Artikel „Artistic Prose“ in EAL (1:105f.) keinen Autor nennt, der nach dem 5. Jahrhundert d. H. lebte.

<sup>28</sup> Ibn Ḥiǧǧa al-Ḥamawī, *Ḥizānat al-adab*. 2 Bde. Beirut 1991, 2:43.

sellschaftliche Bereiche, die durch die Personengruppen der *'ulamā'*, der *šū'arā'* und der *kuttāb* umrissen werden, denen jeweils ein Abschnitt gewidmet ist. Für die Gelehrten (*'ulamā'*) liefert der *adīb* philologisches Grundlagenwissen, ohne das die Fundamente der islamischen Kultur nicht verstanden werden können. Der *adīb* ist hier als Kenner der Überlieferung und deren Interpret tätig. In den beiden anderen Bereichen, der Dichtung nämlich und der Kunstprosa, ist er Experte, Kenner der „klassischen“ Texte und Richter über guten Stil, doch wird er hier auch selbst als Produzent tätig, wie Ibn Nubātas Einbeziehung eigenen Materials zeigt. Der *adīb* ist mithin unverzichtbarer Experte für Gelehrte, Dichter und Kunstprosaschreiber, wie auch gleichzeitig Dichter und Kunstprosaschreiber selbst. Das Werk *Maṭla' al-fawā'id* ist die Visitenkarte des *adīb*, das Manifest des mamlūkenzeitlichen *adab*, was ein Grund für die Bedeutung und Bekanntheit dieses Buches gewesen sein dürfte.

Die Untersuchung dieses Werkes zeigt auch, daß der Wert der Anthologien der Mamlūkenzeit längst nicht in dem Material, das sie überliefern, erschöpft ist. Vielmehr ist vielen dieser Anthologien die gesellschaftliche Funktion eingeschrieben, die sie zu erfüllen gedachten. Anthologien geben direkt Auskunft über die Gesellschaft ihrer Zeit und die kulturellen Konzepte ihrer Verfasser und Leser. Gerade angesichts der großen Zahl und Vielfalt der erhaltenen mamlūkenzeitlichen Anthologien wartet hier noch ein immenses Material auf intensiveres Studium.

#### Wenn Bücher Kinder kriegen: Anthologien als Objekt literarischer Kommunikation und aṣ-Ṣafadī's *Ġinān al-ġinās*

Eine Anthologie ist, nicht anders als jeder andere Text auch, Basis eines Kommunikationsaktes zwischen dem Produzenten und seinen Rezipienten. Klammert man diesen kommunikativen Aspekt aus, wird man die historische Bedeutung eines Textes kaum erschöpfend erfassen können. Bei obiger Betrachtung des *Maṭla' al-fawā'id* Ibn Nubātas wurde versucht, anhand von Aufbau und Inhalt die kommunikative Botschaft des Textes zu rekonstruieren. Glücklicherweise muß man sich in der Mamlūkenzeit bei dem Versuch der Rekonstruktion der kommunikativen Funktion eines Textes oft nicht nur auf die Produzenten-seite beschränken, vielmehr stehen häufig auch mehr oder weniger zahlreich dokumentierte Rezipientenreaktionen zur Verfügung, die Auskunft über das weitere Schicksal eines Textes geben. Denn mit der Entstehung eines Textes ist dessen Geschichte längst nicht zu Ende, wie zunächst am Beispiel eines Werkes von aṣ-Ṣafadī gezeigt werden soll.

Mehrere Werke aṣ-Ṣafadī's sind einem bestimmten Stilmittel gewidmet ([9c], [9e], [9h]). Von diesen Büchern, die jeweils aus einer theoretischen



Einleitung (*muqaddima 1* und *muqaddima 2*) und einem Anthologieteil (*naṭiġa*) bestehen, scheint ihm das dem *ġinās* (*taġnīs*) gewidmete Werk *Ġinān al-ġinās fi 'ilm al-badī'* [9e] am meisten am Herzen gelegen zu haben. 'Umar Mūsā Bāšā vermutet gar, daß aṣ-Ṣafadī mit diesem Buch der *tawriya*-Kunst Ibn Nubātas ein sozusagen eigenes stilistisches Manifest entgegensetzen wollte.<sup>29</sup> Wie dem auch sei, jedenfalls trug aṣ-Ṣafadī Sorge, daß möglichst viele sein Werk zur Kenntnis nahmen. Wie wichtig aṣ-Ṣafadī dieses Buch gewesen sein muß, erkennt man daran, daß es nächst dem *Alḥān as-sawāġi'* [9a] und der *Taḍkira* [9j] dasjenige Werk ist, das aṣ-Ṣafadī selbst im *A'yān al-'aṣr* am häufigsten erwähnt. An fünf Stellen nämlich zitiert aṣ-Ṣafadī eine Reaktion, die er auf das Buch erhalten hatte, darunter viermal Verse aus einem *taqrīz*, d.h. einer lobenden Kritik, die sein Buch von einem Leser erhalten hat. Solche *taqārīz* (oder *taqrīzāt*) gehörten zu den wichtigsten Formen kollegialen Austausches unter den 'ulamā' der Mamlukenzeit.<sup>30</sup> In unserem Fall erlauben sie Hinweise auf den Rezipientenkreis eines solchen Buches und die Art und Weise der Rezeption. Deshalb seien die fünf Reaktionen auf aṣ-Ṣafadīs *Ġinān al-ġinās*, die der Autor in seiner Biographiensammlung *A'yān al-'aṣr* anführt, in aller Kürze vorgestellt:

(1) Der *adīb*, Kanzlist und Prediger Ibn al-Ġabbās schrieb ein Preisgedicht von zwölf Versen „eigenhändig in mein Buch *Ġinān al-ġinās*“<sup>31</sup>, woraus wohl zu folgern ist, daß aṣ-Ṣafadī ihm ein Exemplar des Buches geliehen hatte. In diesen Versen rühmt Ibn al-Ġabbās überschwenglich die unerreichbare Qualität des Buches, wobei er sich selbstredend besonders häufig des Stilmittels des *ġinās* bedient.

(2) War Ibn al-Ġabbās selbst ein *adīb*, so beschränkte sich die Rezeption des Buches doch keineswegs auf diesen engeren Kreis, wie zwei weitere dankbare Leser zeigen. Der erste der beiden ist 'Alī b. Ismā'īl al-Qawnawī, ein šāfi'itischer Rechtsgelehrter, der Oberqādī in Damaskus war.<sup>32</sup> Ein literarisches Werk hat er nicht verfaßt. Dies minderte aber nicht sein Interesse an aṣ-Ṣafadīs *ġinās*-Buch, denn „er bat mich um mein Buch *Ġinān al-ġinās*, beschäftigte sich mit ihm und behielt es eine Weile. Dann gab er es mir zurück und ließ mir überschwenglichen Preis dieses Buches zukommen.“<sup>33</sup> Und nicht genug damit, denn als aṣ-Ṣafadī ein weiteres Mal nach Syrien kommt, leiht sich der Qādī das Buch noch einmal aus und bedankt sich wiederum dafür. Einen *taqrīz* scheint er aber nicht verfaßt zu haben. Jedenfalls zitiert aṣ-Ṣafadī nichts dergleichen.

<sup>29</sup> 'Umar Mūsā Bāšā: *Ibn Nubāta al-Miṣrī. Amīr šu'arā' al-mašriq*. Kairo 1992, S. 445-447.

<sup>30</sup> Vgl. Rosenthal, F., 'Blurbs' (*taqrīz*) from Fourteenth-Century Egypt, in: *Oriens* 27-28 (1981), S. 177-196 und den Beitrag von Rudolf Vesely in diesem Band.

<sup>31</sup> *A'yān* 1:397.

<sup>32</sup> Zu ihm auch G II 86, S II 101.

<sup>33</sup> *A'yān* 3:291.

(3) Auch der nächste Leser war kein Literat im engeren Sinne. Es handelt sich um einen gewissen 'Alī b. Sālim al-Ġazzī, der zunächst als Qāḍī sowie als *munši*<sup>34</sup> vorgestellt wird. Als solcher ist literarisches Interesse allerdings vorauszusetzen. Auch dichtete er viel, verfaßte gar einen *taḥmīs* zu al-Būṣīrīs *Burda*, doch bezeichnet er sich bescheiden nicht als Dichter, sondern betont, daß er primär Jurist sei, wenn er in seinem langen, 19 Verse umfassenden Lobgedicht auf aṣ-Ṣafadī *Ġinān al-ġinās* sagt:

*qaṣṣartu fī madḥika fa-ḥdur innanī /  
fannī furū'u l-fiqḥi lastu bi-šā'irī*<sup>34</sup>

„Mein Lob kann dir gerecht nicht werden,  
denn Rechtsvorschriften sind mein Fach – ein Dichter bin ich nicht!“

Diese Verse beantwortet aṣ-Ṣafadī mit einem neunzeiligen Gedicht (mit gleichem Reim und gleichem Metrum), in dem er seinerseits das Gedicht al-Ġazzīs preist. Ein Buch wird so zum Anlaß eines poetischen Austausches und fördert die Kommunikation unter den 'ulamā' und trägt zur Festigung ihrer Gruppenidentität bei.

(4) Auch 'Alā'addīn b. Ġānim war ein vielseitiger Gelehrter. Qāḍī auch er, doch ebenso *munši*<sup>35</sup> und professioneller Dichter. Auch er bittet aṣ-Ṣafadī um sein Buch und schreibt einen *taqrīz* hinein. Dieser umfaßt in aṣ-Ṣafadīs Zitat fünf Verse. Das Dankgedicht, mit dem aṣ-Ṣafadī hierauf antwortet, umfaßt neun Verse, in denen er ebenfalls ziemlich stark aufträgt:<sup>35</sup>

*la-anta llaḍī ansā bi-alfāzi nazmihī /  
wa-rawnaqihī 'aṣra š-šabībati wa-ṣ-ṣibā*

„Mit den Worten deiner Poesie und ihrem Glanz  
läßt du die Jugendzeit und Jünglingstorheit uns vergessen.“

(5) Wiederum ein professioneller Dichter war Šamsaddīn al-Ḥayyāt, von dessen *taqrīz* aṣ-Ṣafadī 26 Verse zitiert, doch „ist das Gedicht noch länger, aber so viel reicht schon“.<sup>36</sup> In Šamsaddīns langem Gedicht wird besonders der agonale Aspekt des Bücherschreibens betont. Viele andere Verfasser habe aṣ-Ṣafadī übertroffen, heißt es, ehe es geradezu im Stile Mutanabbischen Heroismus weitergeht:

<sup>34</sup> A'yān 3:375.

<sup>35</sup> A'yān 3:501.

<sup>36</sup> A'yān 5:361-363.

*hadā kitābun kabatta bihī l-‘idā /  
fa-ḡānibuhū ‘ani l-ḡāsīdīna manī‘u*

„Das ist ein Buch, mit dem du niederwarfst die Feinde,  
und seine Flanken werden stets den Neidern trutzen.“

Hier wird deutlich, daß die von den ‘ulamā’ verfaßten Schriften auch immer ein Leistungsbeweis waren, mit dem sie versuchten, sich vor ihren Kollegen – und Konkurrenten um Posten – auszuzeichnen.<sup>37</sup> Doch ist mit diesem Aspekt individueller Distinktion die Funktion eines solchen Schriftenaustausches nur unvollständig erfaßt, denn mindestens ebenso wichtig ist die identitätsstiftende Wirkung dieser Art der Kommunikation, wie sie im Austausch von Buch gegen Gedicht gegen Dankgedicht etc. zum Ausdruck kommt. Nicht nur versichern sich die Partner gegenseitiger Wertschätzung, sie bestätigen, indem sie sich gegenseitig für das Erreichen höchster Leistungen loben, gleichzeitig ihr eigenes Wertesystem. Der Austausch von Schriften und *taqārīz* hat somit auch eine nicht zu unterschätzende identitätsstiftende Funktion für die ‘ulamā’, die ja außer ihren Leistungen kaum Möglichkeiten hatten, sich gegen andere gesellschaftliche Gruppen abzugrenzen.

Einen *taqārīz* aber, vielleicht gerade den, der ihm am wichtigsten gewesen wäre, hat aṣ-Ṣafadī nicht bekommen. Ibn Nubāta, kein besonderer Freund des ḡinās, bekam das Buch ebenfalls zu lesen. Er zeigte sich wenig beeindruckt und verballhornte den Titel *Ḡinān al-ḡinās* „die Gärten des ḡinās“ durch Umpunktierung (eine *ḡinās muṣaḥḥaf* genannte Form des ḡinās) zu *ḡinān al-ḡannās* „die Teufelsgärten“, und „zwischen beiden trugen sich Dinge zu, über die man lange reden könnte“,<sup>38</sup> und es scheint zu einem ernsten Bruch zwischen zwei der bedeutendsten Literaten dieser Zeit gekommen zu sein – auch dies ein interessantes Schlaglicht auf das mamlükenzeitliche Gelehrtenleben.

Doch es gab noch eine weitere wichtige Reaktion auf aṣ-Ṣafadīs Buch, allerdings erst eineinhalb Jahrhunderte später. Dann nämlich verfaßte as-Suyūṭī eine Anthologie, die er ebenfalls dem ḡinās widmete und *Ḡanā l-ḡinās* „Die Ernte des ḡinās“ nannte [29b]. Auch wenn aṣ-Ṣafadīs Werk im Vorwort nicht erwähnt wird, ist doch der Bezug unübersehbar. Dies um so mehr, als zur Mamlükenzeit zahlreiche Anthologien als direkte Reaktion auf eine ältere Anthologie entstanden sind. Auch in älteren Zeiten gab es Fälle von Anthologien-intertextualität. Die auf at-Ta‘ālibīs *Yafīmat ad-dahr* aufbauende Linie wurde

<sup>37</sup> Dieser Aspekt wird sehr gut herausgearbeitet von Chamberlain, M., *Knowledge and Social Practice in Medieval Damascus, 1190-1350*. Cambridge 1994. Allerdings scheint mir in diesem Buch der Konkurrenzkampf der ‘ulamā’ einseitig zu stark betont, während gruppenkonstitutive und solidaritätsstiftende Handlungen, die das notwendige Gegenstück hierzu darstellen, vernachlässigt werden.

<sup>38</sup> Ibn Hiḡga, *Ḥizāna* [wie Anm. 28], Bd. 1, S. 56.

bereits oben erwähnt. Nennen kann man auch die<sup>8</sup> lange Reihe von *Ḥamāsa*-Werken, die von Abū Tammām begonnen wurde, als erstes von dessen Schüler al-Buḥturī fortgeführt wurde, und gerade (und bezeichnenderweise) zu Beginn der Mamlūkenzeit endete, vielleicht einfach deshalb, weil *Ḥamāsa* „Heldenmut“ kein Thema war, das der zivilen mamlūkischen Elite besonders nahelag. Doch während es sich bei diesen älteren Fällen eher um die Fortführung etablierter Texttraditionen handelt, ähneln die mamlūkenzeitlichen Fälle von Anthologien-Intertextualität eher den poetischen *mu‘āraḍāt*, d.h. den Gedichten, die, mit gleichem Reim und in gleichem Metrum, bewußt auf ein anderes Gedicht reagieren. Sehr offensichtlich sind die Beziehungen zwischen [9c] und [18c], [9e] und [29b], [9g] und [21e], [9i] und [27a], [9m] und [21f], [21c] und [24a]. Ungeklärt ist die Beziehung zwischen [9k] und [10f] sowie zwischen [9a] und [10e]. Künftige Untersuchungen, vor allem der bislang nicht edierten Werke, werden leicht weitere derartige Beziehungen zu Tage fördern. Anders geartet sind direkte Bearbeitungen älterer Anthologien, etwa eine Gegenschrift und eine Kurzfassung von aṣ-Ṣafadī *Ġayt* [9d] in [16a] und [18a]. Interessant ist auch die Entstehung von Ibn Nubātas Korrespondenzsammlung *as-Sağ‘ al-muṭawwaq* [10e], enthält sie doch die Korrespondenz mit jenen Gelehrten, von denen Ibn Nubāta einen *taqrīz* auf sein oben besprochenes Werk *Maṭla‘ al-fawā'id* [10a] erhalten hat. So gebiert also eine Anthologie eine andere.

Auch hier zeigt sich wieder der kommunikative Charakter der Anthologie der Mamlūkenzeit. Diese sind sozusagen Momentaufnahmen eines ununterbrochenen Gesprächs der *‘ulamā’* untereinander über ihre Kultur, ihre Werte und ihren Kanon. Sie sind Visitenkarten der Gelehrten,<sup>39</sup> werden hin- und hergeschickt, von Kollegen gepriesen und kritisiert, von anderen nachgeahmt und bearbeitet. Sie sind Ausweis der Professionalität, der Gelehrsamkeit und des Geschmacks des jeweiligen Verfassers, und sie sind Texte, in denen sich die Gemeinschaft der Rezipienten wiedererkennt und in ihren Werten bestätigt findet. Deshalb war es für manchen reizvoll, einem älteren Werk ein eigenes Gegenstück an die Seite zu stellen, das das ältere Werk gleichzeitig in seinem Wert bestätigt als auch umformt und aktualisiert.

#### Anthologien für den „kleinen Mann“ und Yūnus al-Mālikī *Kanz al-madfūn*

Die großen *‘ulamā’* der Mamlūkenzeit haben viel getan, um ihre Gruppenidentität zu festigen. Anthologien, *taqrīzāt*, andere Formen literarischer Kommunika-

<sup>39</sup> Man könnte sich gelegentlich auch an die Funktion von Sonderdrucken im heutigen Wissenschaftsbetrieb erinnern fühlen (die allerdings in der Regel keine poetischen Reaktionen hervorrufen).

tion (*muṭārahāt, tahāni*?, Sendschreiben etc.) leisteten hierzu einen wichtigen Beitrag. Schließlich sind die großen biographischen Werke aṣ-Ṣafadīs, Ibn Ḥağars, as-Saḥāwīs und anderer zu nennen, Bücher, in denen diejenigen eingetragen waren, die „dazugehörten“ und in denen die Beziehungen, die all diese Gelehrten untereinander hatten, aufgezeichnet waren. Doch die ohnehin schon riesige Zahl der in diesen Kompendien verzeichneten Personen bildet nur die Spitze eines Eisbergs. In den großen Städten des Mamlukenreichs mit ihren zahlreichen Bildungsinstitutionen und all den übrigen informellen Kanälen der Wissensvermittlung war religiöse und literarische Bildung längst kein Privileg einer schmalen Elite mehr.<sup>40</sup> Vielmehr diffundierte hochkulturelles Bildungsgut weit in die Mittelschichten hinein, so daß ein Kontinuum entstand, das vom Analphabeten bis zum Großgelehrten reichte und in dem alle denkbaren Zwischenstufen reichlich vertreten waren. Die Tatsache, daß es sich um ein Kontinuum handelte, macht Abgrenzungen naturgemäß schwer. Eine klare Trennlinie zwischen Hoch- und Volkskultur wird man nicht ziehen können.<sup>41</sup> Ganz im Gegenteil wird man sich die Interdependenz zwischen Hoch- und Volkskultur gar nicht intensiv genug vorstellen können. Selbst im Prinzip bildungsferne Schichten dürften über die wesentlichen religiösen Grundlagen (etwa die Kenntnis einer substantiellen Zahl von Ḥadīten sowie ein Grundwissen über die Bestimmungen des islamischen Rechts) verfügt haben, und die stilistischen Feinheiten der Großliteraten formten auch die ästhetische Wahrnehmung illiterater *zağal*-Dichter, deren Erzeugnisse wiederum bei den Dichtern der Hochliteratur keineswegs unbeachtet blieben.<sup>42</sup> Überhaupt läßt sich für die Literatur der Mamlukenzeit feststellen, daß das beeindruckende Aufblühen der Volksliteratur nur durch die außergewöhnliche Blüte der Hochliteratur erklärbar ist, aber seinerseits wieder auf diese zurückgewirkt hat.

Zwischen beiden aber, der Kultur der Groß-*‘ulamā’* einerseits und der halb oder ganz analphabetischen Volkskultur, haben wir die wahrscheinlich zahlenmäßig nicht unbedeutende Gruppe der kleinen *‘ulamā’* zu suchen. Sie mögen ihren Lebensunterhalt notdürftig als Gelehrte gefristet haben, etwa in Dienstleistungsfunktionen (Bibliothekar, Imam, Muezzin) in den großen und/oder als Lehrer in den kleinen, schlecht ausgestatteten Madrasas, oder haben ihr Brot als Händler oder Handwerker verdient und der Gelehrsamkeit nur

<sup>40</sup> Vgl. Berkey, *Transmission* [wie Anm. 18], S. 182-218, sowie den Beitrag von Stefan Leder in diesem Band.

<sup>41</sup> Vgl. Irwin, R., *Under Western Eyes: A History of Mamluk Studies*, in: *Mamlūk Studies Review* 4 (2000), S. 27-51, hier S. 50. Berkey: *Transmission* [wie Anm. 18], S. 201 weist darauf hin, daß vielfach „the boundaries between the ulama and the common people became blurred and indistinct“.

<sup>42</sup> Vgl. Bauer, *al-Mi‘mār* [wie Anm. 24], und hier unten Anm. 46 und 47.



ihre Mußestunden gewidmet.<sup>43</sup> In die Biographiensammlungen der Großgelehrten gelangten sie nur selten und eher zufällig hinein. Dies hing wohl nicht zuletzt davon ab, ob sie an den Riten der kultivierten Kommunikation der 'ulamā' teilnehmen konnten, also mit den bedeutenden Personen ihrer Zeit Briefe, Gedichte, Anthologien und wissenschaftliche Werke austauschten und an jenen Diskursen teilhatten, durch die sich die Gruppe der 'ulamā' zuvörderst auszeichnete, identifizierte und abgrenzte, letzteres gerade und vor allem wohl gegen all jene Halb- und Dreiviertelgebildeten, die an der Kultur der 'ulamā' zwar teilhatten (und das soziale und kulturelle Leben der großen Städte des Reichs entscheidend mitgeprägt haben müssen), aber doch nicht „richtig“ dazugehörten.

Die Erforschung dieser sozialen Gruppe der „kleinen 'ulamā'“ mit ihren fließenden Grenzen sowohl zur 'ulamā'-Hochkultur als auch zur Volkskultur der niederen Schichten könnte wichtige Aufschlüsse über die Mentalität der Menschen der Mamlūkenzeit auch jenseits „the pious mutterings of the turbaned elite“<sup>44</sup> geben. Mögen ihre Mitglieder sich größtenteils selbst als 'ulamā' verstanden haben, so war ihre Distanz zu den großen Gelehrten dieser Zeit groß genug und ihre Nähe zu den Mittelschichten, in denen sie ihr hauptsächliches Publikum gefunden haben dürften, eng genug, um aus ihren Schriften Hinweise auf Denkweisen, Einstellungen und Gefühlswelten der städtischen Mittelschichten zu gewinnen. Während generell gilt: „'Ulamā' continued to write about 'ulamā', paying little or no attention in their works to all those who stood outside their own circles“,<sup>45</sup> so gilt dies für die weniger arrivierte Gelehrten, die vergeblich um die Beachtung und Anerkennung von Leuten wie aṣ-Ṣafadī und seinesgleichen buhlten, nicht mehr. Denn diese Personengruppe fand Ansehen und Achtung vor allem bei jenen, die noch weniger gebildet waren als sie selbst, also bei den namenlosen Mitgliedern der städtischen Mittelschichten. Das Material, das uns Auskunft über diese soziale Schicht geben kann, scheint weit reicher zu sein als bisher angenommen. Denn wenn es diesem Personenkreis auch verwehrt war, in den Zirkeln der Großgelehrten mitzumischen und ihre Namen, ihre Werke, ihren Werdegang und ihre Netzwerke in den prosopographischen Kompendien verewigt zu finden, waren sie doch keineswegs zur Sprachlosigkeit verdammt. Vor allem zwei Schrifttumsgattungen scheinen es gewesen zu sein, durch die sie sich Ausdruck verschaffen konnten. Zunächst sind die Gedichte populärer Dichter „aus dem Volk“ (d.h. die als 'āmmī galten) zu nennen.

<sup>43</sup> Vgl. Berkey, *Transmission* [wie Anm. 18], S. 193-216, wo mehrfach von „minor scholars“ (S. 198, 204) die Rede ist.

<sup>44</sup> Irwin, *Under Western Eyes* [wie Anm. 41], S. 49.

<sup>45</sup> Haarmann, *Arabic in Speech* [wie Anm. 23], S. 84.

Hierzu gehören Dichter wie Ibrāhīm al-Mi‘mār, ‘Ayn Baṣal al-Ḥā’ik<sup>46</sup> oder al-Ḥammāmī<sup>47</sup>. Ihre Gedichte überlebten teils in eigenen Dīwānen (al-Mi‘mār) oder in Zitaten in den Werken ihrer namhafteren Kollegen. Bei der zweiten Gattung aber handelt es sich um Anthologien.

Freilich müssen die Anthologien dieser „Volksgelehrten“ anders ausgesehen haben als die der gelehrten Elite. Das Streben nach individueller Distinktion und der Stärkung einer elitären Gruppenidentität kann kaum Beweggrund ihrer Verfasser gewesen sein. Sie werden auch kaum aṣ-Ṣafadī, Ibn Nuḃāta und ihresgleichen als Leser im Auge gehabt haben. Vielmehr richteten sich diese Bücher an den literaten Teil der Mittelschicht, die begierig auf Wissen und Bildung waren und „mitreden“ wollten, aber nicht die Möglichkeit eines ausgedehnten und gründlichen Studiums hatten.

Bücher dieser Art scheint es nicht wenige gegeben zu haben, doch fehlen Editionen fast ganz und Studien ganz und gar. Einen Grenzfall stellt al-Ibšīhī *Mustaṭraf* [19a] dar. Robert Irwin bemerkt zu Recht, daß „the overall flavour of al-Ibshīhī’s anthology is more naïve and pietistic. Al-Ibshīhī made some use of *adab* works, but his book is more important as a source on folk culture.“<sup>48</sup> Es stellt dennoch eher einen Grenzfall dar (wie wir ihn angesichts des oben erwähnten Kontinuums immer wieder erwarten müssen), der sich doch noch recht nahe an der Elitekultur befindet. Bezeichnend ist auch, daß al-Ibšīhī zwar einen Eintrag in eines der großen biographischen Kompendien gefunden hat (*Daw’* 7:109), daß dieser Eintrag aber kurz ist, den Mangel an Grammatikkenntnissen – das eigentliche Schibboleth zwischen Groß- und Kleingelehrten – al-Ibšīhī beklagt (*wa-fī kalāmihī al-laḥn al-kaṭīr*) und das Todesdatum nur ungefähr nennt. Letzteres kann geradezu als Erkennungszeichen dieser „kleinen“ ‘ulamā’ gelten. Es sind, grob gesagt, jene, deren Todesdaten wir nicht kennen.

Doch al-Ibšīhī war, wie gesagt, ein Grenzfall. Immerhin nahm er am gesellschaftlich so bedeutenden Austausch mit den Gelehrten teil (*Daw’* 7:109: *wa-taṭāraḥa ma‘a l-udabā’*). Dies gilt anscheinend nicht für die große Zahl der Verfasser von Anthologien, die allein in Brockelmanns GAL aufgeführt werden, und von denen weder das Todesdatum noch nähere Umstände ihres gelehrten Lebens bekannt sind. Im Anhang werden zwanzig davon genannt [30a-k], [30m-u]. Brockelmann führt aber an verschiedenen Stellen seiner GAL noch zahlreiche weitere Werke auf, die er überhaupt nicht datieren konnte, von denen aber sicherlich viele ebenfalls in die Mamlūkenzeit gehören, ganz abgesehen

<sup>46</sup> Vgl. *Wāfi* 6:70-73; *A‘yān* 1:93-96. Er war ‘*āmmiyyan ḥā’ikan unmiyyan* „aus dem Volk, Weber, Analphabet“ (*A‘yān* 1:93, vgl. auch Bauer: *al-Mi‘mār* [wie Anm. 24], S. 67 mit Anm. 14).

<sup>47</sup> An-Nāṣir b. Aḥmad al-Ḥammāmī (609-704; *A‘yān* 5:503-20, *Wāfi* 27:103-20).

<sup>48</sup> EAL 1:388a.

von den Werken, die anonym überliefert wurden. Und schließlich bringt fast jeder nach dem Abschluß von GAL erschienene Bibliothekskatalog neue derartige Werke an den Tag. Insgesamt existieren mithin Dutzende von Anthologien aus der Mamlūkenzeit, die sich nicht bekannten Gelehrten zuschreiben lassen, sondern von weniger profilierten Persönlichkeiten für die Angehörigen der gebildeten Mittelschichten verfaßt worden sein müssen.

Soweit ich sehe, hat nur eine einzige dieser Anthologien den Weg in die Druckerpresse gefunden. Wie repräsentativ dieses eine Werk ist, wird zu untersuchen sein. Interessant genug ist es allemal. Es handelt sich um *al-Kanz al-madfūn wa-l-fulk al-mašhūn* „Der vergrabene Schatz und die vollbeladene Arche“ [30f] eines gewissen Yūnus al-Mālikī (so nennt er sich selbst S. 167), über den die Biographiensammlungen keine Auskunft geben. Das Buch muß gegen Ende des 8. Jahrhunderts entstanden sein, denn der Verfasser zitiert ein Gedicht zum Lob des Propheten, das ihm ein gewisser Abū l-ʿAbbās Aḥmad b. ʿAbdalmuʿṭī (der auch nicht in die Biographiensammlungen hineingelangt ist) im Jahre 764 im Heiligen Bezirk Mekkas persönlich rezitiert hat (S. 249). Sogar von Ibn Nubāta selbst überliefert der Verfasser zwei Verse (S. 191).<sup>49</sup> Auch die Zahl der zitierten Werke kann sich sehen lassen und zeigt, über welch beachtliches Maß an Bildung auch jene ʿulamāʾ verfügten, die nicht in die prosopographischen Werke hineinkamen.

Das einzige erkennbare Aufbauprinzip dieses Buches ist das der Abwechslung. Poetisches steht neben Prosaischem, Frommes neben Scherzhaftem, Wissenschaftliches neben Trivialem und Nützlichem neben Unterhaltendem. Auch der Inhalt läßt sich nicht näher eingrenzen. Alles konnte Eingang in diese Sammlung finden, solange es nur unterhaltsam und/oder nützlich war. Rechtliche und theologische Probleme, Wissenswertes über den Koran, interessante Ḥadīṭe, Gebete, historische Anekdoten, sprachliche Belehrungen, ja ganze grammatikalische Abhandlungen (S. 321ff.), Sprichwörter und Redensarten, Rätsel, Ratschläge für den Alltag, naturwissenschaftliche Beobachtungen, medizinische Rezepte, Aphrodisiaka (für Frauen: S. 328ff.), Talismane, Ausschnitte aus Werken Ibn al-Ġawzīs, al-Ġazālīs und Ibn Taymiyyas, Sendschreiben Ibn Nubātas und aṣ-Ṣafadīs (S. 153f., 171f., 269ff.), eine Maqāme al-Wahrānīs (S. 206f.), und natürlich Gedichte aller Genres, von *zuhd* bis *muġūn*, vom selbstverfaßten Prophetenlob (S. 167f.) über verschiedene alte und neue Dichter (von letzteren besonders aṣ-Ṣafī al-Ḥillī) bis hin zum volkssprachlichen *zaġal* stehen Seite an Seite. Auch volkstümliche Redensarten werden in dialektalem Arabisch

<sup>49</sup> Daß die Herrscherliste auf S. 119f., die belegen soll, daß jeder sechste Kalif und Sultan gestürzt wird, bis zu Sultan Süleymān I. fortgesetzt wird, ist sicherlich auf einen Schreiber zurückzuführen. Von den berühmten Gelehrten des 9. Jahrhunderts wird, soweit ich sehe, kein Material zitiert. Ich halte ein Entstehungsdatum um 770-790 für am wahrscheinlichsten (die Angabe G II 75 „um 750/1349“ ist zu früh angesetzt).



(S. 209f.) mitgeteilt. Man erfährt wissenswerte Dinge über das Schachspiel (S. 265ff.), den christlichen Klerus<sup>50</sup>, und wird verblüfft von der Mitteilung, daß männliche Leichen von Ertrunkenen auf dem Wasser mit dem Gesicht nach oben treiben, weibliche aber umgekehrt (S. 121). Auch die unvermeidliche *Lāmiyyat al-‘ağam* wird dem Leser einschließlich eines (von aṣ-Ṣafadī genommen?) Kommentars nicht erspart (S. 304ff.). Wer wissen will, welche Bezeichnungen es für Löwen (S. 277-279) oder Mäuse (S. 204) gibt, welches die bedeutendsten griechischen Weisen (S. 87) oder die berühmtesten Sohnes-, Bruder- und Onkelmörder (S. 282f.) waren, wie die Siebenschläfer und ihr Hund hießen (S. 90), warum der Koran stückweise offenbart wurde (S. 96f.), und wie man erkennt, ob in einem Ei ein Hahn oder eine Henne heranwächst (S. 230), kommt gleichermaßen auf seine Kosten. Sehr häufig werden Fragen gestellt (und beantwortet) wie: „warum heißt *x* so?“, „was ist der Unterschied zwischen *x* und *y*?“, und häufig erfolgen Mitteilungen in der Form: „es gibt *n* Arten von *x*“ oder „für *x* gibt es *n* Bezeichnungen“.

Interessantes, Kurioses, Erbauliches, Schönes und Nützlichendes findet sich bunt vermischt und vor allem auf sehr unterschiedlichem Niveau. Zur Distinktion eines *‘ālim* ist ein solches Buch wenig brauchbar. Das Publikum muß vielmehr in der Mittelschicht zu suchen sein, für die ein solches Werk elementare literarische und religiöse Bildung vermittelt (konnte man „mitreden“, wenn man die *Lāmiyyat al-‘ağam* nicht kannte?), es gleichzeitig unterhält, ihm eine Reihe nützlicher Ratschläge erteilt und ihm Gesprächsstoff gibt, mit dem man in geselliger Runde Aufmerksamkeit erregen kann. Stark erinnert dieses Buch an das deutsche Genre des Kalenders, im dem seit dem 15. Jahrhundert die kalendarischen Angaben ergänzt werden um „belehrende Aufsätze (Ratschläge, Anweisungen, Rezepte, Praktiken), später auch volkstüml[iche] Erzählungen, Schwänke, Legenden, Sagen, Anekdoten, Rätsel, Satiren, die den eigentlichen K[alender]teil überwuchern, zu e[iner] beliebten und weitverbreiteten Lektüre niederer Volksschichten umgestalten und seit dem 18. Jh. auch durch Übermittlung von Wissen behelrende Zwecke verfolgen.“<sup>51</sup> Der behelrende Charakter des *Kanz al-madfūn* ist stark ausgeprägt; man denke an die umfangreichen Abschnitte über grammatikalische und lexikographische Probleme. Immerhin war die Kenntnis der Hochsprache das Kennzeichen höherer Bildung schlechthin und grammatikalische Kenntnisse werden dementsprechend Gelegenheit geboten haben, sich im Gespräch hervorzutun und als gebildet zu erweisen. Auch fehlen in Yūnus’ Anthologie bei aller „Volkstümlichkeit“ größere Anleihen bei

<sup>50</sup> S. 293ff. im Kommentar zu einem *taḥmīṣ* al-Hillīs zu einem Liebesgedicht Mudrik aṣ-Ṣaybānīs auf einen christlichen Jüngling, vgl. Gelder, G. J. van, Mudrik al-Shaybānī’s Poem on a Christian Boy. Bad Taste or Harmless Wit?, in: Borg, G./Moor E. de (Hg.), *Representations of the Divine in Arabic Poetry*. Amsterdam 2001, S. 49-70.

<sup>51</sup> Wilpert, G. von, *Sachwörterbuch der Literatur*. Stuttgart 1989, S. 438.

der Hochliteratur nicht. Denn so sehr auch Ibn Nubātas *Maṭlaʿ* und Yūnus' *Kanz* die beiden Extrempunkte mamlūkenzeitlicher Anthologienproduktion markieren, so war die Kultur der Mamlūkenzeit doch schichtübergreifend genug, daß es zu Überschneidungen kommen konnte. Beide Anthologien enthalten nämlich Proben von *inšāʿ* aus der Feder Ibn Nubātas. Offensichtlich glaubte Yūnus, einen solch komplexen Text seinen Lesern zumuten zu können (zumal er ihn im Autograph eingesehen hatte: S. 153f.), bzw. galt *inšāʿ* als unabdingbarer Bestandteil literarischer Bildung. Außerdem verstand sich der Verfasser durchaus als vollgültiger *ʿālim* und wollte dies seine Leser wohl auch merken lassen. Ansonsten aber ist das Niveau entschieden „volkstümlicher“, wobei allerdings noch weitere Untersuchungen nötig sein werden, um zu genaueren Differenzierungen zu kommen. Aufschlußreich könnte etwa ein Vergleich mit dem *Ġayt al-musaḡḡam aṣ-Ṣafadīs* sein, in dem eine ähnlich große Themenpalette angesprochen wird, allerdings ganz auf die Bedürfnisse der etablierten *ʿulamāʿ* zugeschnitten.

Auch wenn solche Untersuchungen noch völlig fehlen, läßt sich doch erahnen, wie sehr sich das Weltbild des *Kanz* von dem der führenden *aʿyān* unterschieden hat. Wären nicht all die irreführenden Konnotationen eines solches Wortes, man wäre versucht, es als „kleinbürgerlich“ zu bezeichnen. Das Ideal vom „guten Leben“, das dem Publikum des *Kanz* vorgeführt wurde, bestand nicht aus hochfliegenden Karriereplänen, sondern war der Traum vom stillen Glück im Winkel (S. 36):

„Wirklich und mächtig glücklich ist ein Mann, im Diesseits und im Jenseits, nach der Verrichtung der religiösen Verpflichtung und der Bildung seiner Sitten nach dem Vorbild des Propheten, wenn er ein Heim hat, das ihm eine Zuflucht ist, ein Dorf in der Nähe, das ausreichend Ertrag abwirft, aber seine Kraft nicht übersteigt und ihm Verdruß bereitet, eine gläubige Ehefrau, die zu ihm paßt und mit ihm harmoniert, einen Sohn, der ihn ehrt, als sein Augentrost, einen rechtschaffenen Nachbarn, der ihm keinen Schaden tut, und einen Diener, der es ihm erspart, selbst arbeiten zu müssen. Alles, was darüber hinausgeht, ist überflüssig.“

Der *Kanz al-madfūn* beleuchtet eine wichtige Facette mamlūkenzeitlicher Kultur. Deshalb ist es erstaunlich, daß dieses Buch bislang keine Forscherneugier wecken konnte noch irgend jemand es der Mühe für wert hielt, einen Blick auf die zahlreichen weiteren Anthologien zu werfen, die für ähnliche Leserkreise bestimmt sein könnten, was im Einzelfalle stets noch zu klären sein wird.

In diesem Zusammenhang ist noch ein weiterer „Randbereich“ der mamlūkischen Gelehrtenkultur anzusprechen, nämlich die Rolle der Mamlūken selbst und ihrer Söhne. Haarmann und Berkey haben dieses Thema sehr aus-

föhrlich behandelt und kamen zu dem Schluß, daß das Interesse der Mamlüken an der Gelehrtenkultur größer war als oft angenommen.<sup>52</sup> Unter den Verfassern von Anthologien finden sich auch mehrere *awlād an-nās* (etwa [30l] und [30r]), die nicht zufällig in eine Rubrik mit den übrigen „Kleingelehrten“ fallen, da sie genau dieselben Akzeptanzprobleme wie diese hatten und nicht an den gruppenkonstitutiven Aktivitäten der Groß-*‘ulamā’* teilnahmen, die ihrerseits „[b]y insidiously declaring the full command and correct pronunciation of Arabic as the first criterion of culture ... barred most Mamluks from their own holy precinct“<sup>53</sup>. Zu den Autoren gehörten natürlich, so muß man hinzufügen, nicht nur Mamlüken und *awlād an-nās*, sondern auch all die zahllosen Gelehrten, die sich nicht jahrelang um eine sichere Beherrschung von *i‘rāb* und Rhetorik hatten kümmern können. Bezeichnend ist das Beispiel Ibn Duqmāqs (ca. 750–809), eines Mamlükenenkels, dessen Geschichtswerk *Nuzhat al-anām fī ta‘rīḥ al-islām* auch von seinem Zeitgenossen Yūnus al-Mālikī erwähnt wird (*Kanz*, S. 87). Ibn Duqmāq war ein hochgelehrter Mann. Kein geringerer als Ibn Ḥaḡar selbst war einer seiner Lehrer. Und doch fehlte ihm das letzte Quentchen Feinschliff, nämlich die restlose Beherrschung der hocharabischen Grammatik: „er liebte die literarischen Künste (*al-adabiyyāt*) trotz seiner mangelnden Vertrautheit mit der arabischen Sprache (*‘adam ma‘rifatihī bi-l-‘arabiyya*).“<sup>54</sup> Ibn Ḥaḡar nennt ihn sogar *‘āmmī l-‘ibāra* „von vulgärer Ausdrucksweise“, stützt sich aber dennoch bei der Abfassung seines *Inbā‘ al-ḡumr* auf ihn und hat durchaus Wertschätzung für ihn übrig.<sup>55</sup> Daß Ibn Ḥaḡar, so unsympathisch seine Beckmesserei auch wirken mag, nicht ganz unrecht hat, zeigt ein jüngst publiziertes Stück der *Nuzhat al-anām*,<sup>56</sup> bei dem der Herausgeber dankenswerterweise nicht stillschweigend korrigierend eingegriffen hat. Die Zahl der umgangssprachlichen Wendungen ist in der Tat beträchtlich und zeigt, daß mangelhafte Grammatikkenntnis keineswegs profunde Gelehrsamkeit ausschloß. Noch interessanter ist aber, daß der Verfasser dieses Geschichtswerks einen starken literarisch-kulturgeschichtlichen Schwerpunkt gesetzt hat. Aus dem Zeitraum zwischen 628 und 659 nimmt die Behandlung des Jahres 632 den größten Raum ein. Nicht wegen der weltgeschichtlichen Ereignisse dieses Jahres, sondern weil es das Todesjahr Ibn al-Fāriḍ war, dessen Biographie Ibn Duqmāq in aller Ausführlichkeit darbietet. Überhaupt wird Dichtung ausführlichst zitiert, und der Verfasser spart hier nicht mit eigenen, wohlabgewogenen Urteilen über die

<sup>52</sup> Grundlegend ist Haarmann: *Arabic in Speech* [wie Anm. 23]. Ausführlich auch Berkey, *Transmission* [wie Anm. 18], S. 146–160.

<sup>53</sup> Haarmann: *Arabic in Speech* [wie Anm. 23], S. 84.

<sup>54</sup> *Daw’* 1:145. Vgl. auch G II 50, S II 49f.

<sup>55</sup> Ebd.

<sup>56</sup> Ibn Duqmāq, *Nuzhat al-anām fī ta‘rīḥ al-islām*. 628/1230 – 659/1261. Ed. Samīr Ṭabbāra. Beirut 1420/1999.

Qualität der Verse. Insgesamt ist das Werk mindestens ebenso eine Kultur- und Literaturgeschichte wie eine politische Geschichte und bestätigt damit eindringlich die Kritik Conermanns an der These Tarif Khalidis, in der mamlükischen Geschichtsschreibung habe das Prinzip der *siyāsa* die *adab*-inspirierte Historiographie verdrängt<sup>57</sup>. Der Mamlükensohn Ibn Duqmāq schrieb *adab*-Geschichte auf das Schönste. Ebenso interessant ist aber die Tatsache, daß Ibn Duqmāqs Literaturbegeisterung und sein wacher kritischer Sinn für die Qualität von Gedichten nicht einhergeht mit einer fehlerfreien Beherrschung der Grammatik. Damit beweist Ibn Duqmāq ein weiteres Mal, daß das Verständnis rhetorisch komplexer literarischer Texte keineswegs das Privileg einer winzigen sprachlich gebildeten Elite sein muß, wie es das aufklärerische Vorurteil, das zahllose Male gegen die mamlüken- und osmanenzeitliche Literatur in Stellung gebracht wurde, will.<sup>58</sup> Tatsächlich findet sich rhetorisch ausgefeilte Dichtung auch im volkstümlichen *zağal*, begegnet man analphabetischen Dichtern wie oben erwähntem ‘Ayn Baṣal al-Hā’ik, und findet man Dichtungskenner auch unter *awlād an-nās*, die ihr Leben lang mit dem Akkusativ auf Kriegsfuß standen.

So führt uns auch das Geschichtswerk Ibn Duqmāqs wieder die Komplexität des mamlükenzeitlichen kulturellen Lebens vor Augen. Ein Mamlükensohn von immensem Wissen, Verfasser mehrerer umfangreicher, allgemein hochgeschätzter und gepriesener Werke, Dichter und großer Dichtungskenner, wurde er dennoch von den Groß-‘*ulamā*’ von oben herab behandelt, da er beim wichtigsten Distinktionsmerkmal, der perfekten Beherrschung der Regeln der ‘*arabiyya*, versagte. Sein Geschichtswerk, dem aber durch die zahlreichen vom Verfasser ausgewählten und zitierten Gedichte ein starkes anthologisches Moment inneohnt, wurde hier ausgewählt, da keine der von Mamlüken oder *awlād an-nās* verfaßten Anthologien ediert wurde. Ob sich bei diesen ähnliche Charakteristika finden lassen und ob sich Parallelen zu den Anthologien der „kleinen“ ‘*ulamā*’ erkennen lassen, werden zukünftige Forschungen zu zeigen haben.

### Anthologien und ihre Verwandten

Anhand der beiden Werke *Maṭla‘ al-fawā’id* und *al-Kanz al-madfūn* wurde die Spannweite aufgezeigt, die mamlükenzeitliche Anthologien aufweisen können. Diese Spannweite erschwert aber wiederum eine klare Definition der „Anthologie“. Die arabischen Literaten selbst haben sich über diesen Begriff nur wenig Gedanken gemacht. Zwar heißt es häufig, ein Verfasser habe „schöne / literari-

<sup>57</sup> Vgl. Conermann, S., Einige allgemeine Überlegungen zum vormodernen ‚Historischen Denken‘ der Araber, in: *Orientalistische Literaturzeitung* 93 (1998), Kol. 141-157.

<sup>58</sup> Vgl. Bauer, *al-Mi‘mār* 86f [wie Anm. 24] und ders., Die *badī‘iyya* Nāṣif al-Yāziğīs und das Problem der spätosmanischen arabischen Literatur“ (in Vorbereitung).

sche etc. Anthologien zusammengestellt<sup>59</sup>, doch hat man sich um eine nähere Begriffsbestimmung der Wörter *mağmū'a* und *mağma'* nicht weiter bemüht. Das Wort *ğama'* heißt schlicht „sammeln“, und wenn man bedenkt, daß dem Vorgang des Sammelns erst der Vorgang des Auswählens aus dem Gesammelten folgen muß, ehe ein Buch entstehen kann, läßt sich Anthologie zunächst als Werk definieren, das auf den Tätigkeiten des Sammelns und Auswählens beruht. Moderne Literaturwissenschaftler fanden diese Kriterien wohl zu vage und wollten es bei dem Versuch, den Begriff Anthologie hierdurch zu definieren, nicht bewenden lassen. So wird in der Regel noch erwähnt, aus welchen Texten ausgewählt wird und zu welchem Zweck dies geschieht.<sup>60</sup> Solche Versuche definitorischer Präzisierung sind nur Beschreibungen des Befundes in bestimmten Epochen bestimmter Nationalliteraturen und können nicht zu einer allgemeinen Definition der Anthologie herangezogen werden. Da die Textgattungen, aus denen in der mamlükenzeitlichen Anthologie ausgewählt werden kann, höchst unterschiedlich sind, und da eine Anthologie wie Ibn Nubātas *Maṭla'* völlig andere Zwecke verfolgt und völlig andere Leserkreise voraussetzt als Yūnus al-Mālikīs *Kanz*, sind solche Eingrenzungen für die Mamlükenzeit wenig sinnvoll. Wir werden uns also vorerst darauf beschränken, als Anthologien jene Werke zu betrachten, die vorwiegend auf den Prinzipien der *Sammlung und Auswahl* beruhen. Um literarische Anthologien handelt es sich dann, wenn ein substantieller Anteil der berücksichtigten Texte literarisch ist, wobei zeitgenössische, nicht moderne westliche Kriterien der Literarizität zugrunde gelegt werden müssen.

<sup>59</sup> Zum Beispiel *ğama'a l-mağāmi'* (*Daw'* 7:231, -8, über an-Nawāğī), *ğama'a mağāmi' ḥasana* (*Durar* 1:391 über Ibn Abī Ḥağala), *ğama'a mağāmi'* [pl. zu *mağma'*] *adabiyya* (*Durar* 5:24 über Ġamāladdīn al-Kutubī).

<sup>60</sup> Zum Beispiel: „Sammlung von ausgewählten Texten, bes. von Gedichten, kürzeren Prosastücken oder von Auszügen aus größeren ep[ischen], seltener dram[at]ischen Werken, weiter von Briefen, Erbauungsliteratur, von didakt[ischen], philosoph[ischen] oder wissenschaftl[ichen] Texten. A[nthologie]n können unter verschiedensten Gesichtspunkten zusammengestellt sein ...“ (Schweikle, G. und I. [Hg.], *Metzler Literatur Lexikon. Begriffe und Definitionen*. Stuttgart 1990, S. 16). Diese Definition läßt sich mit der mamlükenzeitlichen arabischen Literatur am ehesten vereinen. Für unsere Zwecke kontraproduktiv sind Zusätze wie etwa die Aussage, die Anthologie diene der „Charakterisierung e. Geistesepoche, Volksliteratur, Gattung, Entwicklung, Autors, Schule, Themas o.ä.“ (Wilpert: *Sachwörterbuch* [wie Anm. 51], S. 35), oder die Behauptung, die Anthologie sei eine „Sammlung von Texten, die von den Herausgebern als repräsentativ für eine National- oder Regionalliteratur, für eine Autorengruppe bzw. für eine bestimmte literarische Gattung oder Periode angesehen werden oder die einem gemeinsamen Thema gewidmet sind“ (Beck, R/Kuester, H. und M. [Hg.], *Terminologie der Literaturwissenschaft. Ein Handbuch für das Anglistikstudium*. Ismaning 1998, S. 16) oder die normative Forderung, die Anthologie „soll das Wichtige, Beständige und Charakteristische der betreffenden Textart vereinen und vermittelt so ein Bild des Zeitgeschmacks und die ihm zugrunde liegende ideolog.-ästhet. Konzeption“ (Träger, K. [Hg.]: *Wörterbuch der Literaturwissenschaft*. Leipzig 1986, S. 30).

Dies heißt, daß auch okkasionelle Poesie und *inšā*<sup>5</sup> prinzipiell als literarisch zu gelten hat. Andererseits spielen die Tätigkeiten des Auswählens und Sammelns auch beim Verfassen von Werken eine Rolle, die entweder nur bedingt als Anthologie gelten können oder zwar Anthologien sind, aber auch unter andere Gattungsbezeichnungen gefaßt werden können. Ich nenne deshalb einige Gattungen und Gruppen von Texten, die entweder gerade noch oder gerade nicht mehr unter dem Begriff „Anthologie“ gefaßt werden können:

(1) Enzyklopädien. Den Anspruch, eine systematische Übersicht über das Wissen der Zeit oder eines umfänglichen Teilgebietes zu geben, erheben in mamlükischer Zeit vor allem die Werke an-Nuwayrīs [4a], Faḍlallāh al-‘Umarīs [7a], al-Qalqašandīs [15a] und al-Ibšihīs [19a]. Diese vier Werke sind es auch, die Hilary Kilpatrick in ihrem Überblicksartikel über die vormoderne arabische Enzyklopädie für die Mamlukenzeit nennt.<sup>61</sup> Alle diese Werke enthalten neben der systematischen Tatsachenexplikation ein sehr starkes anthologistisches Element. In allen spielt *adab* eine wichtige Rolle. Doch weisen die vier Texte einen sehr unterschiedlichen Charakter auf. Während al-Ibšihīs *Mustatraf* eine Anthologie mit enzyklopädischem Anspruch (also eine thematische Anthologie mit besonders umfassender Themenstellung) darstellt, überwiegt bei al-Qalqašandī der Handbuchcharakter.

(2) Geschichtswerke. Die Werke an-Nuwayrīs und Faḍlallāh al-‘Umarīs sind zu nicht geringen Teilen auch Geschichtswerke. Geschichtswerke wiederum enthalten häufig eine umfangreiche Auswahl an literarischen Texten. Das Beispiel von Ibn Duqmāqs *Nuzhat al-anām*, eines Geschichtsbuchs mit starkem literarischem Schwergewicht, wurde bereits genannt. Li Guo weist darauf hin, daß al-Yunīnīs *Dayl mir’āt az-zamān* mehr als 2.200 Gedichte enthält, „an anthology the scope of which finds no match in any of the contemporary Egyptian chronicles“<sup>62</sup>. Besonders stark ist das anthologistische und literarische Element in den Biographiensammlungen. Aus aš-Šafadīs *A‘yān* etwa läßt sich ein durchaus repräsentativer Überblick über die Literatur der ersten Hälfte des 8. Jahrhunderts gewinnen. Auch Ibn Taḡribirdīs *Manhal*, as-Suyūtīs *Nazm* oder as-Saḥāwīs Ibn Ḥaḡar-Biographie (siehe zu [20]) bringen eine große Auswahl an Poesie. Ibn Ḥaḡars *Durar* und as-Saḥāwīs *Daw’* fallen demgegenüber durch ihren niedrigen Literaturanteil aus dem Rahmen. In den Nachfolgewerken der Osmanenzeit (zum Beispiel Ibn ‘Aydarūs: *an-Nūr as-sāfir* und al-Muḥibbī: *Ḥulāṣat al-aṭar*) steigt dieser Anteil aber wieder beträchtlich an.

(3) *Inšā*-Werke. Es kann kaum bestritten werden, daß Werke, die ganz oder zum großen Teil aus einer Sammlung von offiziellen und privaten Schreiben in kunstvoller Reimprosa bestehen ([9a], [10e], [15a], [18e], [18f]),

<sup>61</sup> Vgl. Kilpatrick, H., Art. "Encyclopedias, medieval", in: EAL 1:208f.

<sup>62</sup> Guo, L., Mamluk Historiographic Studies: The State of the Art, in: *Mamlūk Studies Review* 1 (1997), S. 15-43 (hier S. 39).

Anthologien sind, da ihnen ja die Tätigkeiten des Auswählens und Sammelns zugrunde liegen. Dem modernen Betrachter erscheint es jedoch oft schwierig, ihnen literarischen Charakter zu attestieren, sie also auch unter die literarischen Anthologien zu subsumieren. Wie oben anhand Ibn Nubātas *Maṭla' al-fawā'id* gezeigt wurde, ist diese Abwertung okkasioneller Literatur ein im Europa des 18. Jahrhunderts entstandenes Vorurteil, das einer adäquaten Würdigung der mamlükenzeitlichen Schriftsteller im Wege steht.

(4) Erbauungsbücher. Schon Brockelmann stellt fest, daß sich derartige Werke „von den (...) Unterhaltungsschriften nicht immer scharf trennen lassen“ (G II 73) – kein Wunder, da Erbauung und Unterhaltung zu vielen Zeiten Hand in Hand gingen. Wenn Brockelmann auch den *Kanz al-madfūn* unter die Erbauungsbücher rechnet (G II 75, allerdings mit der unzutreffenden Angabe, das Buch enthalte „ethische Sprüche großer Männer“), so ist dies durchaus berechtigt, womit aber eine gleichzeitige Charakterisierung des Buches als Unterhaltungswerk und literarische Anthologie nicht ausgeschlossen werden darf. Erbauung und Unterhaltung sind mögliche (miteinander kompatible) Ziele eines Buches, während der Begriff „literarische Anthologie“ Inhalt und Aufbau des Textes betrifft. Als literarische Anthologie kann ein Erbauungsbuch mithin so lange gelten, so lange ihr literarischer Charakter noch erkennbar bleibt und nicht etwa durch ein starkes Überwiegen von Ḥadīṭ akzidentiell wird. Yūnus al-Mālikī's *Kanz* ist mithin zweifellos auch eine literarische Anthologie, während viele Werke über *zuhd* und *raqā'iq* (etwa von Ibn Qayyim al-Ġawziyya) trotz des einen oder anderen Gedichtzitats nicht mehr als literarische Werke gelten können. Die Zahl der Grenzfälle dürfte erheblich sein.

(5) Sachtex-te. Die Allgegenwart des *adab* im arabischen Schrifttum bringt es mit sich, daß auch viele Werke, die ein Sachthema monographisch behandeln, eine Auswahl zum Thema passender literarischer Texte enthalten. Ein typischer Fall wäre etwa Ibn Abī Ḥaġalas Trostbuch für Eltern, die ein Kind verloren haben.<sup>63</sup> Das Thema wird zunächst anhand der Ḥadīṭüberlieferung behandelt, ehe der Verfasser zu historischen Berichten übergeht, die bereits viele Verse enthalten. Den Abschluß bildet eine kleine Anthologie von Trauergedichten auf den Tod von Kindern. Als literarische Anthologie wird man dieses Werk dennoch nicht werten können, auch wenn Ibn Abī Ḥaġala das Thema literarischer behandelt als andere Verfasser von Kindertod-Trostbüchern.<sup>64</sup> Anders verhält es sich mit Ibn Abū Ḥaġalas Buch über die Liebe [11a], das von überwiegend literarischem Charakter ist. Das andere Ende des Spektrums repräsentiert hier die *Rawḍat al-muḥibbīn* des Ibn Qayyim al-Ġawziyya, das mit weit

<sup>63</sup> Ibn Abī Ḥaġala, *Salwat al-ḥazīn fi mawt al-banīn*. Ed. Muḥaymar Šāliḥ. ʿAmmān 1994.

<sup>64</sup> Zu diesem Genre vgl. Bauer, Th., *Islamische Totenbücher. Entwicklung einer Textgattung im Schatten al-Ġazālī's*. (Erscheint in den Akten des 19. Kongresses der *Union Européenne des Arabisants et Islamisants*, Halle 1998).

weniger Gedichten auskommt als Ibn Abī Ḥaǧala, doch immer noch genug Verse und Erzählungen bringt, um als literarisches Werk durchgehen zu können.

Gänzlich ausgeklammert sei hier die Problematik sufischer Texte, die oft ebenfalls auf der Sammlung und Auswahl von Ḥadīten, Erzählungen und Gedichten beruhen und häufig irgendwo innerhalb des Dreiecks Sachtext – Erbauungsbuch – literarische Anthologie verortet werden müssen.

Zusammenfassend läßt sich feststellen, daß die Mamlükenzeit, anders als dies früher oft dargestellt wurde, die Zeit einer literarischen Hochblüte war. Dies sowohl hinsichtlich des Umfangs der literarischen Produktion als auch ihrer Qualität (die allerdings nicht Thema dieses Aufsatzes war). Grundlage dieser Blüte ist die breite Teilnahme am literarischen Leben, die durch ein expandierendes Bildungswesen ermöglicht wurde. Die etablierten 'ulamā', eine relativ homogene Gruppe von Leuten, die alle eine vergleichbare Ausbildung genossen hatten und mehr oder weniger dieselben Bücher kannten, betrachteten sprachliche Bildung als Grundlage der religiösen Wissenschaften, deren Verwalter sie waren, und gleichzeitig als wichtiges Distinktionsmerkmal. Sprachliche Bildung schloß literarische Bildung ein. Dichtung wurde zu einer wichtigen Form der Kommunikation innerhalb der Gruppe der 'ulamā', und die Pflege des *inšā'* ließen sich die 'ulamā' als Erbe der *kuttāb* angelegen sein. Den *udabā'* in der 'ulamā'-Elite bot die Nachfrage nach vorbildlichen *adab*-Materialien die Möglichkeit, in der Zusammenstellung von Anthologien ihre Kennerschaft und Professionalität unter Beweis zu stellen. Diese *Adabisierung* war aber nicht auf die Elite der 'ulamā' beschränkt, sondern setzte sich weit in die Reihen der Mamlüken einerseits und in die der städtischen Mittelschichten andererseits hinein fort, wo man dankbar zu weniger anspruchsvollen Anthologien mit stärker unterhaltendem und erbaulichem Charakter griff. Die vielfältigen Gestaltungen und Inhalte der Anthologien der Mamlükenzeit, ihre unterschiedlichen Verfasserkreise und die verschiedenartigen Zwecke, die sie verfolgten, ließen sich in den vorausgehenden Ausführungen längst nicht ausschöpfen. Zahlreiche Einzeluntersuchungen werden nötig sein, um ein umfassenderes Bild zeichnen zu können. Ich hoffe aber gezeigt zu haben, daß weitere Einzeluntersuchungen (und Editionen) lohnend sind, da die Anthologien der Mamlükenzeit Zeugnis eines aufregenden, breiten literarischen Lebens sind, das es unverstündlich erscheinen läßt, daß man jemals von einem Niedergang der Literatur in dieser Zeit sprechen konnte.



## Anhang: Neunzig Anthologien der Mamlükenzeit

Zunächst eine Übersicht über Anthologien von den bedeutenden Literaten und Gelehrten, die zwischen 700 und 922 d. H. verstorben sind und zumindest zeitweise (wie Şafīyyaddīn al-Ḥillī) im Mamlükenreich eine größere Rolle gespielt haben (weshalb etwa Ibn Aйдamur, der Verfasser der wichtigen Anthologie *ad-Durr al-farīd*,<sup>65</sup> oder Lisānaddīn Ibn al-Ḥaṭīb, einer der wichtigsten Literaten dieser Zeit, nicht erscheint). Es ist häufig nur eine Auswahl der erhaltenen Anthologien des jeweiligen Verfassers genannt. Als Nr. [30] folgt eine Übersicht über weitere Anthologien.<sup>66</sup>

1. **al-Wadā'ī** (G II 9, *Wāfi* 22:199-213, *A'yān* 3:546-555): ca. 640-716.

- a) *at-Taḍkīra al-Kindīyya*. Evtl. M; G schreibt: „Sein riesiges philologisches Sammelwerk *at-Taḍkīra al-Kindīyya*, das er in eigenhändiger Abschrift der Madrasa as-Sumaisāṭīya in Damaskus vermachte, ist schwerlich jemals in den literarischen Verkehr gekommen.“

2. **al-Waṭwāṭ** (G II 54f., S II 53f., CAPP 661, *Wāfi* 2:16-18, *Durar* 5:24f.): 632-718

- a) *Ḡurar al-ḥaṣā' is al-wāḍiḥa wa-urur an-naqā' is al-fāḍiḥa*. T<sub>1</sub>; über Tugenden und Laster.

3. **Ibn Fahd** (meist zitiert als **aš-Šihāb Maḥmūd**), Abū t-Ṭanā' Maḥmūd b. Salmān (G II 44, S II 42f., EAL 1:323, *Wāfi* 25:301-361, *A'yān* 5:372-399): 644-725.

- a) *Ahnā l-manā' ih* (ḤḤ irrtümlich: *al-fā' ih*) *fī asnā l-madā' ih*. T<sub>3</sub>; lt. ḤḤ, s.v., „sammelte er darin seine Gedichte zum Lob des Propheten“.
- b) *Manāzil al-aḥbāb wa-manāzih al-albāb*. T<sub>1</sub>; lt. G „Liebesgeschichten von Dichtern und Liebesgedichte“.

<sup>65</sup> Vgl. Weipert, R., *Der Durr al-farīd* des Muḥammad b. Aidamur: Ein Thesaurus gnomischer Poesie aus dem 7./13. Jahrhundert, in: Heinrichs/Schoeler, *Festschrift Ewald Wagner* [wie Anm. 25], S. 447-461.

<sup>66</sup> Europäische Sekundärliteratur wird in folgender Reihenfolge genannt: GAL (Abgekürzt als G und S), EAL, EI<sup>2</sup>, CAPP. Falls die von mir benutzte Edition in diesen Referenzwerken genannt wird, verzichte ich auf bibliographische Angaben. Anschließend an die Verweise auf diese Werke (die jeweils vollständig sind, d.h. wenn ein Werk nicht genannt ist, findet sich in ihm kein entsprechender Eintrag) nenne ich ein oder zwei arabische Quellen. Dies ist natürlich stets nur eine Auswahl. Ich nenne nur die *ṣuḥra* des Verfassers, wenn weitere Namensbestandteile in den o.g. Quellen problemlos und eindeutig nachgeschlagen werden können. Der Aussage „nicht ed.“ ist immer hinzuzufügen: „soweit mir bekannt“.

4. **an-Nuwayrī** (G II 139-141, S II 173f., EI<sup>2</sup> 8:156-160, EAL 2:590f., CAPP 429, *Wāfi* 7:165, *Durar* 1:231): 667-733.  
 a) *Nihāyat al-arab fī funūn al-adab*. T<sub>1</sub>; Enzyklopädie und Geschichtswerk mit zahlreichen Anthologie-Elementen.
5. **Ibn Sayyid an-Nās** (G II 71, S II 77, EI<sup>2</sup> 3:932f., EAL 1:370, CAPP 506, *Wāfi* 1:289-311, *A'yān* 5:201-244, *Durar* 5:476-482): 671-734.  
 a) *Bušrā l-labīb bi-dīkrā l-ḥabīb*. T<sub>3</sub> + W; Sammlung seiner eigenen Lobgedichte auf den Propheten. Nicht ed.  
 b) *Minaḥ al-midaḥ aw šu'arā' aṣ-ṣaḥāba mimman madaḥa r-rasūl aw raṭāhu*. T<sub>3</sub>; umfassende Sammlung des älteren Prophetenlobs.
7. **Ibn Faḍlallāh al-'Umarī, Šihābaddīn** (G II 141, S II 175f., EI<sup>2</sup> 3:758f., EAL 1:322f., CAPP 640, *Wāfi* 8:289-311, *A'yān* 1:417-434): 700-749.  
 a) *Masālik al-abṣār fī mamālik al-amṣār*. T<sub>1</sub>; Enzyklopädie, Reaktion: [15a].
8. **Šafīyyaddīn al-Ḥillī** (G II 159f., S II 199f., EI<sup>2</sup> 8:801-805, EAL 2:675, CAPP 575+1246, *Wāfi* 18:481-512, *A'yān* 3:68-99): 677-749.  
 a) *Dīwān al-maṭālīḡ wa-l-maṭānī fī l-ma'ālī wa-l-ma'ānī*. T<sub>3</sub> + W; Zusammenstellung seiner zwei- und dreizeiligen Epigramme. Nach Themen geordnet, ähnlich wie der *Dīwān*. Die einzige Ed. (M. Ṭāhir al-Ḥimṣī. Damaskus 1419/1982) ist, ebenso wie die neue *Dīwān*-ausgabe (Ed. Muḥammad Ibr. Ḥuwwar, 3 Bde., Beirut 2000), purgiert.
9. **aṣ-Šafadī** (G II 31-33, S II 27-29, EI<sup>2</sup> 8:759f., EAL 2:674, CAPP 573, Abū l-Maḥāsīn Ibn Taḡrībīrdī: *al-Manḥal aṣ-šāfi wa-l-mustawfi ba'd al-wāfi*. Bd. 5. Ed. Nabīl M. 'Abdal'azīz, Kairo 1988, S. 241-257, *Durar* 2:207-210): 696-764.  
 a) *Alḥān as-sawāḡī' bayn al-bādī wa-l-marāḡī'*. T<sub>3</sub>; enthält Korrespondenz seines Autors mit mehr oder weniger berühmten Zeitgenossen. Nicht ed. Da nur ein Teil des Materials in des Autors *Wāfi* und *A'yān* enthalten ist, ist eine Edition wünschenswert, ebenso ein Vergleich mit [10e].  
 b) *Dīwān al-fuṣaḥā' wa-tarḡumān al-bulaḡā'*. M; lt. G „Blumenlese in Prosa und Versen, verf. für den Sultān Aqbuḡā al-Ḥāṣṣakī, Lālā des al-Malik al-Ašraf“, im Autograph erhalten. Da es sich um eine der wenigen einem Emir gewidmeten Anthologien dieser Zeit handelt, ist eine Edition wünschenswert.

- c) *Faḍḍ al-ḥitām ‘an at-tawriya wa-l-istiḥdām*. T<sub>4</sub>. Der Anthologieteil (*naṭīḡa*; umfaßt 12 Seiten), der ausschließlich eigene Verse des Verfassers enthält, wirkt wie ein kurzer Anhang zum allerdings auch durch eine Auswahl von Versen veranschaulichten Theorie- teil (*muqaddima 1 & 2*: umfassen 90 Seiten). Reaktion: [18c], vgl. auch [10d].
- d) *al-Ġayṭ al-musaḡḡam fī šarḥ Lāmiyyat al-‘āḡam*. K. Eines der be- kanntesten Bücher aṣ-Ṣafadīs, das mehrere Reaktionen hervorrief: [16a], [18a].
- e) *Ġinān al-ḡinās fī ‘ilm al-badī‘*. T<sub>4</sub>. Aufbau wie [9c], doch mit ein- deutigem Schwergewicht auf der *naṭīḡa*, die wiederum nur Verse des Verfassers enthält. Vor der fehlerhaften „Edition“ von Sāmīr Ḥusayn Ḥalabī (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 1407/1987) muß gewarnt werden. Reaktion: [29b].
- f) *al-Ḥusn aṣ-ṣarīḥ fī mi‘at malīḥ*. T<sub>2</sub>; von ḤḤ als *muḥtaṣar* bezeich- net; wohl eine Reaktion auf das *Kitāb al-Ġilmān* von at-Ta‘ālibī (350-429; G I 286 [Nr. 17], EI<sup>2</sup> 10:426). Beide nicht ed. Eine Nachahmung von Ibn al-Wardī (G II 140f., S II 174f., EI<sup>2</sup> 3:966f.) unter dem Titel *al-Kalām ‘alā mi‘at ḡulām* löste eine Plagiatsdebat- te aus (vgl. A‘yān 3:686, 693).
- g) *Kaṣf al-ḥāl fī waṣf al-ḥāl*. T<sub>2</sub>. Wieder in *muqaddima 1 & 2* sowie die (hier im Zentrum stehende) *naṭīḡa* gegliedert, die vor allem ayyubiden- und mamlukenzeitliche Verse über Wangenmale prä- sentiert. Reaktion: [21e].
- h) *al-Kaṣf wa-t-tanbīḥ ‘alā l-waṣf wa-t-tašbīḥ*. T<sub>4</sub>; nach wiederum zwei *muqaddimas* über den Vergleich folgt eine einstmals lange anthologische *naṭīḡa* (neben neueren Dichtern ist vor allem Ibn al- Mu‘tazz und der „Umkreis Sayf ad-Dawlas“ gut vertreten), von der aber nur der Beginn erhalten ist. Enge Verwandtschaft zu älteren Werken über dichterische *ma‘ānī* und *tašbīḥāt* (Ibn Abī ‘Awn, Abū Hilāl al-‘Askarī, Ibn al-Kattānī), zu denen aber kein Verhältnis ei- ner gerichteten Intertextualität besteht wie häufig zwischen mam- lukenzeitlichen Anthologien.
- i) *al-Muḥtār min šī‘r Ibn Dānyāl*. W; Auswahl aus den Gedichten des heute vor allem als Autor von Schattenspielen bekannten Ibn Dānyāl (st. 710). Die einzige Ausgabe (Muḥammad Nā‘if ad- Dulaymī, Mosul 1399/1979) ist purgiert.
- j) *at-Taḍkira*. M; G Nr. 8: „Auszüge aus verschiedenen Werken, in 30 Bden“, viele Bände erhalten, aber nicht ediert. Evtl. wäre eine Fak- simileedition sinnvoll.

- k) *Tamām al-mutūn fī šarḥ Risālat Ibn Zaydūn*. **K**; eine *risāla* Ibn Zaydūns liefert Anlaß zu anthologisierendem Kommentar. Eine Beziehung besteht zu [10f].
- l) *Tašnīf as-sam<sup>c</sup> bi-nsikāb ad-dam<sup>c</sup>*. **T<sub>2</sub>**. Über Tränen; wieder in zwei *muqaddimas* und eine *naṭīġa* gegliedert. Diese ist in 37 Kapitel unterteilt und enthält Verse vor allem von Dichtern aus der Buyiden-, Selschuken- und Ayyubidenzeit. Reaktion: [27a].
- m) *Tawšī<sup>c</sup> at-tawšīḥ*. **T<sub>3</sub>**; Sammlung von 61 *muwaššahāt* verschiedener Dichter. Vorbild war natürlich Ibn Sanā<sup>3</sup> al-Mulks (550-608) *Dār at-tirāz*, doch bringt Šafadī nur sehr wenig Theorie. Reaktion: [21f].

**10. Ibn Nubāta** (G II 10-12, S II 4f., EI<sup>2</sup> 3:900f., EAL 1:357f., CAPP 427+1165, Wāfi 311-331, Durar 5:485-491): 686-768.

- a) *Maṭla<sup>c</sup> al-fawā'id wa-maġma<sup>c</sup> al-farā'id*. **T<sub>3</sub>**; Reaktionen: [10e] und [20b].
- b) *Muḩtār Dīwān Ibn Qalāqīs*. **W**; die einzige Dīwānauswahl Ibn Nubātas (siehe [10h]), die gedruckt wurde, da sie der Herausgeber des Dīwāns des Ibn Qalāqīs (532-567; ed. Sihām al-Furayḩ, Kuwayt 1408/1988) in seine Edition eingearbeitet hat.
- c) *Muntaḩab al-hadīya min al-madā'ih al-mu'ayyadiyya*. **W**; Ibn Nubāta wählte für dieses Werk 24 Qasīden, drei *muwaššahāt*, ein *zaġal* und zehn Epigramme aus, die er auf den Ayyubidenfürsten von Hama, al-Malik al-Mu'ayyad, verfaßt hatte (vgl. 'Umar Mūsā Bāšā: *Ibn Nubāta al-Miṣrī. Amīr šu'arā' al-mašriq*. Kairo 1992, S. 245f.). Weitere Zusammenstellungen eigener Werkgruppen nennt 'Umar Mūsā Bāšā ebd. S. 248-252. Ediert ist bisher keine davon. Der gedruckte Dīwān Ibn Nubātas ist eine Zusammenstellung aus diesen Werken sowie verstreut überlieferten Gedichten durch Ibn Nubātas Schüler al-Baštakī.
- d) *al-Qaṭr an-nubātī*. **T<sub>3</sub> + W**; Auswahl eigener Epigramme, die *tawriyas* enthalten (also evtl. eine Beziehung zu [9c]), vgl. 'Umar Mūsā Bāšā: *Ibn Nubāta*, S. 244. Derselbe Autor plant eine Edition dieses sicherlich zentralen Werks.
- e) *as-Saġ<sup>c</sup> al-muṭawwaq*. **T<sub>3</sub>**; enthält Ibn Nubātas Korrespondenz mit denjenigen Persönlichkeiten, die einen *taqrīz* auf sein Werk *Maṭla<sup>c</sup> al-fawā'id* verfaßt haben. Eine Edition dieser wichtigen Quelle ist ein dringendes Desiderat.
- f) *Sarḩ al-'uyūn fī šarḩ Risālat Ibn Zaydūn*. **K**; anthologisierender Kommentar einer *risāla* Ibn Zaydūns, und zwar einer anderen als der von aš-Šafadī in [9k] kommentierten.

- g) *Sūq ar-raḡīq*. T<sub>1</sub> + W; alphabetisch geordnete Auswahl eigener Liebesdichtung.
- h) *Talīf al-mizāğ min šī'r Ibn al-Ḥağğāğ*. W; eine Werkauswahl des durch seine *muğūn* bekannten Dichters Ibn al-Ḥağğāğ (st. 391), die, ebensowenig wie der in zahlreichen Handschriften erhaltene *Dīwān* selbst, einstweilen wohl nicht auf eine Edition hoffen darf. Außer Ibn al-Ḥağğāğ und Ibn Qalāqīs (siehe [10b]) wurden auch die Dichter Ibn ar-Rūmī (221-283) und evtl. Ibn Sanā'almulk (550-608) sowie der *inšā'* des Qādī al-Fāḍil von Ibn Nubāta anthologisiert (vgl. 'Umar Mūsā Bāšā, S. 252-254, 261f.).

**11. Ibn Abī Ḥağala** (G II 12f., S II 5f., EI<sup>2</sup> 3:686, EAL 1:305, CAPP 221, *Durar* 1:390-392): 725-776.

- a) *Dīwān aṣ-ṣabāba*. T<sub>1</sub>; Berühmte Sammlung von Gedichten und Geschichten über Liebe und Liebende.
- b) *Sukkardān as-Sultān*. T<sub>2</sub>; G: „eine Anthologie über die Bedeutung der Siebenzahl für das Land und die Geschichte, den Regenten und die Einwohner Ägyptens“.

**12. Ibn Ḥabīb ad-Dimašqī** (G II 36f., S II 35, EI<sup>2</sup> 3:775, *Durar* 2:134-137): 710-779.

- a) *Nasīm aṣ-ṣabā*. T<sub>1</sub>?; lt. G „Schilderungen aus Natur und Menschenleben in Reimprosa und Versen“; die in G und S genannten Drucke waren mir nicht zugänglich. Der Autor ist vor allem als Historiker bekannt.

**13. al-Qīrāṭī** (G II 14, S II 7, *Durar* 1:32f.): 726-781.

- a) *al-Wiṣāḥ al-mufaṣṣal wa-l-funūn al-muwaṣṣal fī ḥulq aṣ-ṣabāb al-muḥaṣṣal*. T<sub>1</sub>; lt. G eine „Sammlung von Prosa- und Versstücken über die Liebe und Liebende“. Dies ist nicht die einzige erhaltene Anthologie al-Qīrāṭīs, der einer der berühmtesten Dichter der Mamlükenzeit war, von der modernen Arabistik aber völlig vernachlässigt wurde. Keines seiner Werke ist ediert. Vgl. auch [20b].

**14. al-Ġuzūlī** (G II 55, S II 55, EI<sup>2</sup> 2:1106, EAL 1:254, *Ḍaw'* 5:254): st. 815.

- a) *Maṭālī' al-budūr fī manāzil as-surūr*. T<sub>1</sub>; nach Themen aus dem Bereich „Haus“ und „Haushaltsgegenstände“ angeordnete Anthologie, die sogar den der Mamlükenzeit gegenüber sehr negativ eingestellten Brockelmann beeindruckt hat.

15. **al-Qalqašandī** (G II 134f., S II 164f., EI<sup>2</sup> 4:509-511, EAL 2:629, CAPP 437, *Daw*<sup>3</sup> 2:8): 756-821.
- a) *Ṣubḥ al-a'šā fi kitābat al-inšā'*. T<sub>1</sub>; eher enzyklopädisches Kanzlei-handbuch als Anthologie, doch auch umfassende *inšā'*-Sammlung, vgl. auch [7a].
16. **(Ibn) ad-Damāmīnī** (G II 26f., S II 21, *Daw*<sup>3</sup> 7:184-187, *Nazm* 53f.): 763-827.
- a) *Nuzūl al-Ġayt*. Der vor allem als Philologe bekannte Gelehrte verfaßte auch mehrere Werke, die wohl als Anthologien gelten könnten, ohne nähere Inspektion aber nicht näher charakterisiert werden können. Das hier notierte Werk (keine Anthologie) ist eine Widerlegung der Irrtümer in aš-Šafadīs *Ġayt* [9d] (vgl. Rosenthal: 'Blurbs', S. 180). Es ist, wie seine übrigen literarischen Werke auch, nicht ediert.
17. **al-Āṭārī** (G II 15, CAPP 74, *Daw*<sup>3</sup> 3:301-303): 765-828.
- a) *Miftāḥ bāb al-faraġ*. T<sub>3</sub> + W; dieser exzentrische Gelehrte und notorische *badī'iyāt*-Dichter scheint, nach der Beschreibung in G und ḤḤ zu urteilen, dieses dem Prophetenlob gewidmete Buch nach dem Anthologieprinzip konzipiert zu haben. Nicht ed.
18. **Ibn Ḥiġġa al-Ḥamawī** (G II 15-17, S II 8f., EI<sup>2</sup> 3:799f., EAL 1:334, CAPP 243, *Daw*<sup>3</sup> 11:53-56): 767-837.
- a) *Burūq al-ġayt*. W; Auszug aus [9d], nicht ed.
- b) *Ḥizānat al-adab wa-ġāyat al-arab*. K; Kommentaranthologie über des Dichters eigene *badī'iyā*; eines der wichtigsten literarischen und literaturtheoretischen Werke der Mamlūkenzeit, das längst hätte kritisch ediert werden müssen.
- c) *Kašf al-liṭām 'an waġh at-tawriya wa-l-istiḥdām*. Reaktion auf [9c].
- d) *Maġrā s-sawābiq*. T<sub>2</sub>; über Pferde und Pferderennen. Nicht ed.
- e) *Qahwat al-inšā'*. T<sub>3</sub> + W; offensichtlich eine der bedeutendsten Sammlungen von *inšā'*. Zahlreiche Manuskripte, nicht ed.
- f) *Šams al-maġrib fi l-murqiš wa-l-muṭrib*. T<sub>3</sub>. Diese im Ms. Berlin 8643 erhaltene *inšā'*-Sammlung stammt nach W. Diem: *Ehrendes Kleid und ehrendes Wort* nicht, wie auf dem Ms. zu lesen, von ad-Damāmīnī [16], sondern von Ibn Ḥiġġa.
- g) *Ta'hīl al-ġarīb*. M; G: „Anthologie aus alten und neuen Dichtern“.
- h) *Tamarāt al-awrāq* und *Dayl Tamarāt al-awrāq*. M. Eines der wenigen zur Veröffentlichung bestimmten „Durcheinander-Bücher“ von mamlūkischen Gelehrten. Nicht nur in seiner Form, sondern

auch in seinem Inhalt stark auf frühabbasidische und noch ältere Zeiten verweisend. Im letzten Teil dem *inšāʿ* gewidmet (nach dem Vorbild von [10a]?).

- i) *aṭ-Ṭamarāt aš-šahiyya fī l-fawākih al-Ḥamawiyya wa-z-zawāʿid al-Miṣriyya*. W; G: „Sammlung seiner Gedichte, von ihm selbst veranstaltet“, deren Anthologiecharakter schon im Titel gut zum Ausdruck kommt. Nicht ed.

**19. al-Ibšīhī** (G II 56, S II 55f., EI<sup>2</sup> 3:1005f., EAL 1:387f., CAPP 281, *Dawʿ* 7:109): 790 – ca. 850.

- a) *al-Mustaṭraf fī kull fann mustaṭraf*. T<sub>1</sub>; umfassende Anthologie mit enzyklopädischer Themenbreite von eher volkstümlichem Charakter, jetzt erstmals akzeptabel ediert von Ibrāhīm Šālih. 3 Bde. Beirut 1999.

**20. Ibn Ḥağar al-ʿAsqalānī** (G II 67-70, S II 72-76, EI<sup>2</sup> 3:776-778, EAL 1:327f., CAPP 1439, *Naẓm* 45-53, as-Saḥāwī: *al-Ġawāhir wa-d-durar fī tarğamat šayḥ al-Islām Ibn Ḥağar*. Ed. Ibr. Bāğis ʿAbdalmāğīd. 3 Bde. Beirut 1419/1999): 773-852.

- a) *as-Sabʿa as-sayyāra an-nayyirāt*. W; Ibn Ḥağars Auswahl aus seinen eigenen Gedichten nach einem sinnreichen Prinzip angeordnet, vgl. Th. Bauer in *Mamlūk Studies Review* 4 (2000), S. 267-269.
- b) *at-Taḍkira*. Von den bei as-Saḥāwī: *Ġawāhir* 2, 693-696 erwähnten Anthologien seien besonders eine Auswahl aus dem *Dīwān al-Qīrātīs* [13] und eine Bearbeitung von Ibn Nubātas *Maṭlaʿ* [10a] genannt. Auszüge aus Ibn Ḥağars Vorworten zu einigen seiner Anthologien ebd. S. 771f.

**21. an-Nawāğī** (G II 56f., S II 56f., EI<sup>2</sup> 7:1039-1040, EAL 2:584, CAPP 422, *Dawʿ* 7:229-232, *Naẓm* 144-148): 788-859.

- a) *Ḥalʿ al-ʿidār fī waṣf al-ʿidār*. T<sub>2</sub>; sicherlich die umfassendste Sammlung von Ġazalversen über Wangenflaum und Bartwuchs. Angeordnet alphabetisch nach dem Vergleichsgegenstand für den Wangenflaum. Zahlreiche Manuskripte, aber nicht ed.
- b) *Ḥalbat al-kumayt*. T<sub>1</sub>; die wohl umfassendste Anthologie von Weindichtung, die aber auch zahlreiche andere Sujets (Blumen- und Gartendichtung, Gedichte über Ägypten und den Nil etc.) enthält und eine kritische Edition verdient hätte.<sup>67</sup>

<sup>67</sup> Zum Werk vgl. Gelder, G. J. van, A Muslim Encomium on Wine: *The Racecourse of the Bay (Ḥalbat al-Kumayt)* by al-Nawāğī (d. 859/1455) as a Post-Classical Arabic Work, in: *Arabica* 42 (1995), S. 222-234.

- c) *Marāṭi<sup>c</sup> al-ġizlān fī l-ḥisān min al-ġilmān*. T<sub>1</sub>; umfassende Sammlung von Ġazalepigrammen; eine der verbreitetsten Anthologien der Mamlūkenzeit, die unbedingt ediert werden muß (Teilübs. von René R. Khawam unter dem Titel: Mouhammad al-Nawādġi: *La prairie des gazelles*. Paris 1989). Reaktion: [24a].
- d) *al-Maṭāli<sup>c</sup> aš-šamsiyya fī l-madā<sup>ʔ</sup>ih an-nabawiyya*. T<sub>3</sub> + W; 30 Lobgedichte auf den Propheten. Ed. Ḥasan Muḥammad <sup>c</sup>Abdalhādī. <sup>c</sup>Ammān 1999.
- e) *Šahā<sup>ʔ</sup>if al-ḥasanāt fī wasf al-ḥāl*. T<sub>2</sub>; enthält 205 Wangenmalepigramme. Vorbild: [9g]. Ed. Ḥasan Muḥammad <sup>c</sup>Abdalhādī. <sup>c</sup>Ammān 2000.
- f) *Uqūd al-la<sup>ʔ</sup>āl fī l-muwaššahāt wa-l-azġāl*. T<sub>3</sub>; 87 *muwaššahāt* und 31 *azġāl*. Vorbild: [9m].

**22. Ibn Sūdūn al-Bašbuġāwī** (G II 17f., S II 11, EAL 1:376, *Ḍaw<sup>ʔ</sup>* 5:229f.): c. 810-868.

- a) *Nužhāt an-nufūs wa-muḍḥik al-<sup>c</sup>abūs*. W; nach dem Prinzip *ġidd* und *hazl* angeordnete Sammlung eigener Gedichte und Maqāmen. Ed. und Studie: Arnoud Vrolijk: *Bringing a Laugh to a Scowling Face. A study and critical edition of the „Nužhat al-nufūs wa-muḍḥik al-<sup>c</sup>abūs“ by <sup>c</sup>Alī Ibn Sūdūn al-Bašbuġāwī*. Leiden 1998.
- b) *Durrat az-zayn wa-qurrat al-<sup>c</sup>ayn*. T<sub>1</sub>; vgl. ebd., S. 49-57.

**23. Ibn Taġrībirdī** (G II 41f., S II 39f., EI<sup>2</sup> 1:138, EAL 1:377, CAPP 588, *Ḍaw<sup>ʔ</sup>* 10:305-308): ca. 812-874.

- a) *Hilyat aš-šifāt fī l-asmā<sup>ʔ</sup> wa-š-šinā<sup>c</sup>āt*. T<sub>1</sub>; der große Historiker ist auch Verfasser dieser alphabetisch nach Themen geordneten Sammlung von Gedichten (vgl. ḤḤ). Nicht ed.

**24. Šihābaddīn al-Ḥiġāzī** (G II 18, S II 11f., *Ḍaw<sup>ʔ</sup>* 2:147-149 *Nazm* 63-77): 790-875.

- a) *Ġannat al-wildān fī l-ḥisān min al-ġilmān*. T<sub>1</sub>; Ġazalepigramme auf Jünglinge in derselben Anordnung wie [21c], die aber alle vom Verfasser selbst stammen, gewissermaßen also Šihābaddīns eigener Nachtrag zu an-Nawāġīs Anthologie, in der er nicht mehr vorkommt. Das Werk [24b] ist dann sozusagen ein Nachtrag zum Nachtrag.
- b) *al-Kunnas al-ġawārī fī l-ḥisān min al-ġawārī*. T<sub>2</sub>; das im Anschluß an [24a] entstandene Gegenstück mit Ġazalepigrammen auf Mädchen. Ed. Raḥāb <sup>c</sup>Akkāwī, Beirut 1418/1998 (zusammen mit [24a],



das zwar als „Anhang“ deklariert wird, jedoch der primäre und umfangreichere Text ist).

- c) *al-Lumʿa aš-Šihābiyya min al-burūq al-Ḥiğāziyya*. W; eine Auswahl seiner eigenen Gedichte. Dies ist nur eine von mehreren weiteren Anthologien al-Ḥiğāzīs (am bekanntesten war wohl *Rawḍ al-ādāb*), die allesamt nicht ediert sind. Dieser Literat hat sicherlich mehr Aufmerksamkeit verdient, als ihm bislang zuteil wurde.

**25. al-Kinānī** (G II 57, S II 57, *Ḍawʿ* 1:205-207, *Naẓm* 31-35): 800-876.

- a) *Tanbīh al-aḫyār ilā mā qīla fī l-manām min al-ašʿār*. T<sub>4</sub>; al-Kinānī war ein bedeutender ḥanbalitischer Gelehrter und Jurist. Wie nicht anders zu erwarten, ist diese zweifellos interessante und erbauliche Anthologie nicht ediert.

**26. Ibn al-Ġīʿān, Šākir b. ʿAbdalḡanī** (G II 19, S II 13, *Ḍawʿ* 3:291f., *Naẓm* 118): 790-882.

- a) „Ein Buch in Prosa und Versen, das er sich zum Trost beim Tode seines Bruders ... gest. 864/1459, verfaßte“ (G II 19) gehört offensichtlich zu den Anthologien, die primär zum Selbstgebrauch verfaßt werden, wozu auch die *Taḍkiras* [1a], [9j] zu rechnen sind.<sup>68</sup>

**27. al-Badrī, Abū l-Baqāʿ** (G II 132, S II 163, CAPP 89, *Ḍawʿ* 11:41f.): 847-894.

- a) *ad-Durr al-maṣūn al-musammā bi-Siḥr al-ʿuyūn*. T<sub>2</sub>; über die Augen, wohl Reaktion auf [9i]; interessante Mischung aus literarischen und ophtalmologischen Anteilen.  
b) *Nuzhat al-anām fī maḥāsin aš-Šām*. T<sub>2</sub>; Verse und Prosastellen über Orte in Syrien, vor allem über dort vorkommende Pflanzen.

**28. Ibn ʿArabšāh, Tāḡaddīn** (G II 19f., S II 13, *Ḍawʿ* 5:97f.): 813-901.

- a) *Laṭāʾif al-ḥikam*. T<sub>2</sub>; G: „Sentenzverse aus älteren Dichtern“, erinnert an ähnliche Werke aṭ-Taʿālibīs, doch ist zunächst eine nähere Analyse dieses nichtedierten Buches (und anderer evtl. anthologischer Werke) des Autors erforderlich.

<sup>68</sup> Ein ähnliches Werk aus der Ayyubidenzeit ist Šafīyyaddīn ʿĪsā b. al-Buḥturī: *Uns al-maṣḡūn wa-rāḥat al-maḥzūn*. Ed. Muḥammad Adīb al-Ġādīr. Beirut 1417/1997. – Ibn al-Ġīʿān ist nicht identisch mit Šākir al-Batlūnī, einem Autor des 19. Jhs. Die Zuschreibung der *Tasliyat al-ḥawāṭir* S II 13 ist falsch, siehe S II 758.

29. **as-Suyūṭī** (G II 143-158, S II 178-198, EI<sup>2</sup> 9:913-916, EAL 2:746, CAPP 541, *Daw*<sup>3</sup> 4:65-70, as-Suyūṭī: *at-Taḥadduṭ bi-niʿmat Allāh taʿālā*. Ed. E.M. Sartain, Cambridge 1975): 849-911.

- a) *al-Arağ fi l-farağ*. T<sub>4</sub>; eine von zahlreichen *rasāʿil* des über alle Maßen produktiven Gelehrten (dem man durch Abqualifikation als „Vielschreiber“ dennoch nicht gerecht wird).
- b) *Ġanā l-ğinās*. T<sub>4</sub>; wenig Theorie, viele Beispiele, meist von mam-lūkenzeitlichen Dichtern (unter anderem häufig an-Nawāğī). Reaktion auf [9e].
- c) *Qūt an-nadīm wa-nuzhat al-musāfir wa-l-muqīm*. T<sub>3</sub>; eine „Sammlung von Gedichten verschiedener Verfasser“ (G II 158, Nr. 300), die hier stellvertretend für weitere, bislang unedierte und unerforschte Anthologien as-Suyūṭīs stehen mag. Man beachte auch, daß mehrere Werke „kleiner“ *ʿulamāʿ* unter dem Namen as-Suyūṭīs umlaufen, zum Beispiel [30f], [30h].
- d) *Šaqāʿiq al-utruṅ fi raqāʿiq al-ğunğ*. T<sub>2</sub>; über kokette Frauen, mit vornehmlich frühislamischem und frühabbasidischem Material.

### 30. Anthologien weniger bekannter Verfasser:<sup>69</sup>

- a) *Bahğat an-nāzir fi l-ḥikāyāt wa-n-nawādir*. as-Saḥāwī, M. b. a. Bakr; um 900. „Anekdoten, Sentenzen, Sprichwörter“. (G II 57).
- b) *Bahğat as-surūr fi ġarāʿir al-manzūm wa-l-manṭūr*. al-Maʿarrī b. ar-Rukn; geschrieben 786. (S II 56).
- c) *Bulūğ al-arab fi laṭāʿif al-adab*. al-Anbārī; geschrieben zw. 626 und 883. (S II 57).
- d) *ad-Durr al-multaqaṭ min kull baḥr wa-safaṭ*. al-Kātib ad-Dimašqī; geschrieben 753. „Gedichte, Erzählungen, Sentenzen“. (G II 55, S II 54).
- e) *Ġawāhir al-kalām*. az-Zaraʿī; vollendet 744, „eine Anthologie in Prosa und Versen“. (G II 55).
- f) *al-Kanz al-madfūn wa-l-fulk al-mašḥūn*. Yūnus al-Mālikī. Geschrieben nach 762. (G II 75, S II 81). Mehrfach gedruckt, unter anderem Kairo: Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī wa-awlāduhū, mehrere

<sup>69</sup> Zahlreiche Anthologien der Mamlūkenzeit stammen von wenig bekannten Autoren, manche (hier nicht berücksichtigte) werden gar anonym überliefert. Die hier alphabetisch nach dem Titel geordnete Tabelle beruht hauptsächlich auf GAL. Leider sind, je dubioser die Hintergründe einer Schrift, desto intensivere und scharfsinnigere Untersuchungen erforderlich, um zu einer philologisch und literar- und kulturhistorisch befriedigenden Einordnung zu kommen. Da zu keinem der nachfolgend genannten Werke irgendwelche Untersuchungen vorliegen, wird auf eine typologische Einordnung verzichtet.

Auflagen, unter anderem 1412/1991 (mit der Angabe Ġalāladdīn as-Suyūṭī als Verfasser).

- g) *Mağmūʿ (Taʿrīḥ) an-nawādir mimmā šarā li-l-awāʿil wa-l-awāḥir.* al-Ḥazandārī; um 806. „Episoden aus der heiligen und der profanen Geschichte, zuletzt allerlei von Dichtern“. (G II 56).
- h) *al-Marğ an-naḍir wa-l-arağ al-ʿaṭir.* as-Suyūṭī, M. a. Bakr; um 818. „Anthologie in Prosa und Versen“. (G II 55, S II 55; vgl. auch G I 158, Nr. 297, sowie ḤḤ 4:312, wonach der Verf. st. 856).
- i) *al-Muḥṭār fī maḥāsin al-ašʿār.* aṣ-Ṣāliḥī; nach dem 8. Jahrhundert (G II 55), s.a. [31o].
- j) *al-Muḥṭār min nawādir al-aḥbār.* as-Sayrağī; geschrieben gegen Ende 831. (S II 56, dort noch zwei weitere Titel).
- k) *al-Mulaḥ wa-ṭ-ṭuraf min munādamat arbāb al-ḥiraf.* al-Bilbaysī; verfaßt 746. „Tischgespräche von ca. 50 Vertretern verschiedener Berufe, mit Versen untermischt, zum Teil in vulgärer Sprache“. (G II 55).
- l) *Rawḍ an-nāzir wa-nuzhat al-ḥāṭir.* Ibn Baylik (oder Baylabak), Sohn eines Emirs (*Wāfi* 6:280, *Aʿyān* 1:205-207). 699-753. „Anthologie a.d.J. 733“. (S II 54).
- m) *ar-Rawḍa al-fāʿiqa fī l-ašʿār ar-rāʿiqa.* al-Ġābirī; geschrieben 692. (S II 1).
- n) *Rawḍat an-nāzir wa-nuzhat al-ḥāṭir.* al-ʿAzāzī; vor 793. „Unterhaltungswerk, das ḤḤ ... ʿAbdalʿazīz al-Kāšī zuschreibt“. (G II 56, S II 58).
- o) *Safīnat aṣ-Ṣāliḥī* oder *Safīnat ad-durar.* aṣ-Ṣāliḥī; nach dem 8. Jh. „eine Anthologie in Vers und Prosa“, „eine sehr reichhaltige Anthologie“. (G II 55, S II 54f.), s.a. [31i].
- p) *Sukkardān al-ʿuṣṣāq wa-manāzih al-asmāʿ wa-l-arfāq.* Uways al-Ḥamawī; geschrieben 901. „Anekdoten, Verse und Sprüche, die der Verf. ... in allerlei Nöten sich zum Trost und zur Zerstreung gesammelt ...“ (G II 57, S II 17).
- q) *Surūr al-muhağ wa-l-albāb fī rasāʿil al-aḥbāb.* Muḥammad b. ʿĪsā al-Ḥanafī; Ende 8. Jh. „Liebesbriefe an Knaben mit Gedichten, Rätseln usw.“ (G II 136, S II 167).
- r) *Tadkirat al-ʿulamāʾ wa-š-šuʿarāʾ.* Tānībek al-Ḥāzindār; lebte 905. „Gedichte und Erzählungen“. (G II 57f.).
- s) *Tāğ al-aḥbār wa-nitāğ al-afkār.* as-Samadīsī; geschrieben 916. „Anthologie“. (G II 60).
- t) *Taʿlīf al-amṭāl min taṣnīf al-amṭāl.* at-Turkī; schrieb um 800. Handelt „über Dichterstellen, die zum Sprichwort geworden“. (S II 55).

- u) *Tuhfat al-labīb wa-buġyat al-kaʿib*. al-ʿAwfī; geschrieben 883/1478. (G II 57).  
 v) *Zahrat al-ādāb wa-tuhfat ulī l-albāb*. al-Bastī; Verf. st. 786. (G II 14, *Durar* 4:109-111).

### Abgekürzt zitierte Literatur

- Aʿyān = Ḥalīl b. Aybak aṣ-Ṣafadī: *Aʿyān al-ʿaṣr wa-aʿwān an-naṣr*. Ed. ʿAlī Abū Zayd u.a. 6 Bde. Damaskus: Dār al-Fīkr 1997-98.  
 CAPP = Reinhard Weipert: *Classical Arabic Philology & Poetry. A Bibliographical Handbook of Important Editions from 1960 to 2000*. Leiden 2002 (HdO 63) [zit. nach Nr.].  
 Ḍawʿ = as-Saḥāwī: *aḍ-Ḍawʿ al-lāmiʿ li-ahl al-qarn at-tāsiʿ*. 12 Bde. Kairo o.J.  
*Durar* = Ibn Ḥaġar al-ʿAsqalānī: *ad-Durar al-kāmina*. 6 Bde. Hyderabad 1929-1931.  
 EAL = *Encyclopedia of Arabic Literature*. 2 Bde. Ed. J. S. Meisami, P. Starkey. London, New York 1998.  
 EI<sup>2</sup> = *Encyclopaedia of Islam. New Edition*. 11 Bde. Leiden et al. 1954ff.  
 G, S = Carl Brockelmann: *Geschichte der arabischen Litteratur*. 2 Bde. 2. Aufl. Leiden 1943-1949, 3 Supplementbde. Leiden 1937-1942 [G wird zit. nach der Paginierung der ersten Auflage].  
 ḤḤ = Ḥāġġī Ḥalīfa: *Kaṣf az-zunūn ʿan asāmī al-kutub wa-l-funūn*. 6 Bde. Beirut: Dār al-Fīkr 1414/1994.  
 Maṭlaʿ = Ibn Nubāta: *Maṭlaʿ al-fawāʿid wa-maġmaʿ al-farāʿid*. Ed. ʿUmar Mūsā Bāšā. Damaskus 1392/1972.  
 Naẓm = as-Suyūṭī: *Naẓm al-ʿiqyān fī aʿyān al-aʿyān*. Ed. Ph. K. Hitti. New York 1927.  
 Wāfī = Ḥalīl b. Aybak aṣ-Ṣafadī: *al-Wāfī bi-l-wafayāt*. 29 Bde. Ed. H. Ritter u.a. Wiesbaden, Beirut 1962- (Bibliotheca islamica. 6.).