Mīr ᶜAlīšīr Nawāᵓī

Barbara Kellner-Heinkele
Sigrid Kleinmichel

Orient-Institut, Istanbul

Istanbuler Texte und Studien 1

https://doi.org/10.5771/9783956506970 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

https://doi.org/10.5771/9783956506970 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Mīr ʿAlīšīr Nawāʾī
Akten des Symposiums aus Anlaß des 560. Geburtstages und des 500. Jahres des Todes von Mīr ʿAlīšīr Nawāʾī am 23. April 2001

https://doi.org/10.5771/9783956506970 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

ISTANBULER TEXTE UND STUDIEN

HERAUSGEGEBEN VOM
ORIENT-INSTITUT ISTANBUL

BAND 1

https://doi.org/10.5771/9783956506970 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Mīr ʿAlīšīr Nawāʾī
Akten des Symposiums aus Anlaß des 560. Geburtstages und des 500. Jahres des Todes von Mīr ʿAlīšīr Nawāʾī am 23. April 2001

herausgegeben von

Kellner-Heinkele, Barbara
Kleinmichel, Sigrid

WÜRZBURG 2016

ERGON VERLAG WÜRZBURG
IN KOMMISSION

https://doi.org/10.5771/9783956506970 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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

Bibliographic information published by the Deutsche Nationalbibliothek
The Deutsche Nationalbibliothek lists this publication in the Deutsche Nationalbibliografie; detailed bibliographic data are available in the Internet at http://dnb.d-nb.de.

ISBN 978-3-95650-175-3
ISSN 1863-9461

© 2016 Orient-Institut Istanbul (Max Weber Stiftung)
Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung des Werkes außerhalb des Urheberrechtsgesetzes bedarf der Zustimmung des Orient-Instituts Istanbul. Dies gilt insbesondere für Vervielfältigungen jeder Art, Übersetzungen, Mikroverfilmung sowie für die Einspeicherung in elektronische Systeme. Gedruckt mit Unterstützung des Orient-Instituts Istanbul, gegründet von der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, aus Mitteln des Bundesministeriums für Bildung und Forschung.

Ergon-Verlag GmbH
Keesburgstr. 11, D-97074 Würzburg

https://doi.org/10.5771/9783956506970 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

INHALTSVERZEICHNIS

Vorbemerkung 6

Mīr ᶜAlīšīr Nawāᵓī – Eine Skizze zum historischen Hintergrund
Barbara Kellner-Heinkele 9

Darstellung von Usbeken in ausgewählten timuridischen Quellen
Jürgen Paul 23

Das Bild Nava'is im Babur Name
Claus Schönig 47

ᶜAlīšīr Nawāᵓī in den Märchen zentralasiatischer Völker
Erika Taube 57

Zur osmanischen Wiedergabe tschagataischer Verbformen im tschagataisch-osmanischen Wörterbuch *Abušqa* (16. Jh.)
Claudia Römer 69

The visible and the invisible in Nawāᵓī works
Hamid Ismailov 90

Nawais Laila und Madschnun
Mark Kirchner 99

Nawāᵓī-i bē-Nawā
Sigrid Kleinmichel 113

Kunst und Architektur zur Zeit Mir Ali Shir Navaᵓis
Joachim Gierlichs 137

https://doi.org/10.5771/9783956506970 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

VORBEMERKUNG

Am 23. April 2001 veranstaltete das Institut für Turkologie der Freien Universität Berlin aus Anlaß des 560. Geburtstages und des 500. Jahres des Todes von Mīr ʿAlīšīr Nawāʾī ein Symposium.

Die Vortragenden kamen aus Berlin, Frankfurt am Main, Halle, Leipzig, London, Mainz sowie aus Wien. Sie bemühten sich – jeder auf seine Weise – um eine Annäherung an das Schaffen des Dichters und seiner Zeitgenossen. An den Verklärungen, die das Leben des Dichters erfahren hat, wollten sie nicht mitwirken. Diese besagen, daß es selten ein besseres Verhältnis zwischen Dichter und Herrscher gegeben habe, als das zwischen dem Dichter ʿAlīšīr Nawāʾī und dem Herrscher Ḥusayn Bayqara am Hofe von Herat. So glaubte man jedenfalls im Norden und Süden, im Osten und Westen des islamischen Kulturbereichs – bis weithin ins Osmanische Reich. Dichter und Historiker sahen nicht selten neidvoll, auch in späteren Jahrhunderten, in den beiden Männern aus Herat eine Wiederverkörperung des legendären Freundespaares König Salomo und Asaph, der als Liederdichter und Minister Salomos gedacht wird.

In ihren historisch ausgerichteten Beiträgen stellten sich B. Kellner-Heinkele, J. Paul (Halle) und C. Schönig (Berlin/Istanbul) das Ziel, die politischen Rahmenbedingungen für die Existenz des Herater Hofes und dessen Niedergang sowie die geistige Atmosphäre im Herrschaftsbereich von Ḥusayn Bayqara sichtbar zu machen. Sie stützten sich auf intime Kenntnisse jener Schriften in persischer und tschaghataischer Sprache, die zur Zeit Nawāʾīs oder kurz nach seinem Tod entstanden.

Der Beitrag von E. Taube (Leipzig) berührte eine Seite der Verklärungen, das Eindringen der Gestalt ʿAlīšīr Nawāʾīs in die mittelasiatischen Märchen. Über deren Entstehungsbedingungen entspann sich ein kleiner Disput, der anhand älterer Quellen weitergeführt werden müßte. Das Interesse an den Dichtungen ʿAlīšīr Nawāʾīs in Gegenden, in denen seine Muttersprache, das Tschaghataische (auch Türkī genannt), nicht ohne weiteres oder gar nicht verständlich war, hatte mindestens seit dem 16. Jahrhundert zur Herstellung tschaghataisch-persischer und tschaghataisch-osmanischer Wörterbücher geführt. Die Struktur eines dieser Wörterbücher und damit die Art des sprachwissenschaftlichen

https://doi.org/10.5771/9783956506970 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Denkens im 16. Jahrhundert behandelte C. Römer (Wien) in ihrem Beitrag.

Drei der Vortragenden stellten die Dichtung ᶜAlīšīr Nawāᵓīs in den Mittelpunkt ihrer Überlegungen, der Literaturwissenschaftler und Dichter H. Ismailov (z.Zt. London), M. Kirchner (Frankfurt am Main) und S. Kleinmichel (Berlin). Grundzüge des Gedankengebäudes Nawāᵓīs wie auch der spielerische Umgang mit einzelnen Topoi und Begriffen wurden am Beispiel der größeren Dichtungen wie "Laylā wa Mağ nūn" und der Ghasele erörtert. Kunst und Musik, die der Dichter stets gefördert hat, wurden zum Abschluß in einem Dia-Vortrag von J. Gierlichs (Berlin) und in einem kleinen Dutarkonzert von R. Sultanova (z.Zt. London) den Anwesenden nahegebracht. Eine Kostprobe von den heute in Mittelasien gesungenen Liedern gab eine seit einigen Jahren bestehende studentische Musikgruppe des Zentralasien-Seminars der Humboldt-Universität zu Berlin.

Neben der Vizepräsidentin der FU, Prof. Dr. G. Klann-Delius, hatte der Botschafter der Republik Usbekistan, Dr. V. Norov, die Anwesenden begrüßt. Die Botschaft der Republik Usbekistan lud im Anschluß an das Symposium zu einem Empfang und gab so ihrer Freude darüber Ausdruck, daß ein bedeutender Dichter geehrt wurde, zu dessen Erben sich die Usbeken neben den Uighuren, Türkmenen und anderen Völkern Mittelasiens zählen.

Daß die Vorbereitung und Durchführung des Symposiums gelungen sind, ist der Einsatzbereitschaft der Mitarbeiter des Instituts für Turkologie zu danken. Ohne die finanzielle Unterstützung der Freien Universität Berlin jedoch wäre die Ehrung ᶜAlīšīr Nawāᵓīs nicht geglückt.

Der vorliegende Band enthält nun die bei dem Symposium gehaltenen Vorträge in überarbeiteter Form. Ganz besonderer Dank ist Frau Liane Wolf geschuldet, die mit unermüdlichem Engagement die Eingabe der Texte in den Computer besorgte. Für die Überarbeitung eines englischsprachigen Manuskripts sei Frau Dr. Kathrin Möller und für wiederholtes Korrekturlesen Frau Paula Schrode gedankt.

Da die Beiträge sich sowohl nach ihrer Materialgrundlage als auch nach den Gesichtspunkten, die für die Vortragenden jeweils wichtig waren, stark unterscheiden und da die Autoren der Beiträge unterschiedlichen wissenschaftlichen Schulen entstammen,

https://doi.org/10.5771/9783956506970 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

transkribieren sie auf verschiedene Weise und schreiben auch den Namen des Dichters und gängige Begriffe, für die es im Deutschen mehrere Schreibweisen gibt (tschaghataisch ~ tschagataisch, Ghasel ~ Gasel u.a.), nicht einheitlich. Diese Unterschiede sind auch in dieser Publikation bewahrt.

Barbara Kellner-Heinkele Sigrid Kleinmichel

https://doi.org/10.5771/9783956506970 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

MĪR ᶜALĪŠĪR NAWĀᵓĪ – EINE SKIZZE ZUM HISTORISCHEN HINTERGRUND

Barbara Kellner-Heinkele

Mīr ᶜAlīšīr Nawāᵓī Leben und Wirken ist aufs engste verbunden mit der Timuridendynastie und mit der Stadt Herat. Timur „der Lahme", der Gründer der Dynastie (reg. ca. 1370–1405), machte Samarkand zum politischen und kulturellen Zentrum seines riesigen Reiches, während Herat sich erst unter seinem Sohn und Nachfolger Šāhruḫ (reg. 1409–1447) als Hauptstadt zu entfalten begann. In der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts erlangte die Stadt als Herrscherresidenz des bedeutenderen der beiden Teilreiche, die die Timuriden sich hatten bewahren können, ihren historischen Höhepunkt.[1]

Herat läßt sich gewissermaßen als das Zentrum eines Panoramas von islamischen Reichen vorstellen, von denen gegen Norden als rivalisierendes timuridisches Teilreich Transoxanien (das Land jenseits des Amu-Darya) mit dem Zentrum Samarkand angrenzte, gegen Westen folgten das übrige Persien und Ostanatolien unter der Herrschaft der Türkmenendynastien der Qara Qoyunlu und Aq Qoyunlu, westlich und südwestlich von diesen das Osmanische Reich und das Mamlukenreich (Ägypten und Syrien); im Südosten lag jenseits mehrerer Gebirgsketten das unter diversen Dynastien aufgeteilte Indien und schließlich, im Nordosten, das Land jenseits von Pamir und Tienschan, Mogholistan (Siebenstromland und Tarim-Becken).

Für den heutigen Betrachter mag Herat nur eine afghanische Provinzstadt im Grenzgebiet gegen Iran sein, doch es hat eine lange und oft glanzvolle Geschichte aufzuweisen.[2] Von der großen Flußoase Herat wissen wir, daß sie seit dem Altertum dank ihrer günstigen klimatischen und verkehrstechnischen Lage ein Anziehungspunkt war für friedliche Menschen wie ehrgeizige Eroberer – nicht zuletzt für Alexander den Großen. Nach seiner

[1] Es reichte von Chwaresm südlich des Aralsees bis Sistan in Südpersien und umfaßte als Herzstück ganz Chorasan (NO-Persien) und dazu Teile des heutigen Nordafghanistan.

[2] Allen 1983: 11–35; Dupree 1973. Kap. 14–16.

https://doi.org/10.5771/9783956506970 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Eroberung durch die Heere des Islam im 7. Jahrhundert gehörte das Land Chorasan – und mit ihm Herat – ursprünglich als Bastion gegen die Steppenvölker zu den wichtigen Provinzen des Umaijadischen (661–750) und danach des Abbasidischen (750–1258) Kalifenreiches.

Ab dem 9. Jahrhundert, als die Kalifen von ihrer Hauptstadt Bagdad aus immer weniger den zentrifugalen Kräften im Reich entgegenzusteuern vermochten, war Chorasan nacheinander im Besitz der reichsgründenden Dynastien der Tahiriden, Samaniden, Ghaznawiden, Seldschuken, Ghoriden und Chwarezm-Schahs, bevor dann die Heere Chinggis Chans 1221 die herrschende prekäre Ordnung umstürzten und die großen Stäte dieser Region, wie Balch, Marw, Nischapur und eben Herat, eroberten und zerstörten. Unter den Nachfolgern des Chinggis Chan, den Chinggisiden, gehörte Chorasan mit Herat zum Reichsteil der Mongolen in Iran, d.h. der Ilchane. Anfänglich als deren Vasall, begann die Lokaldynastie der Kart mit dem Wiederaufbau und führte Herat zu neuer Blüte. Der Niedergang der Ilchane und die nachfolgende Kleinstaaterei in Iran erlaubte es schließlich dem aus dem Land jenseits des Amu-Darya stammenden Timur im Jahre 1380, die reiche Provinz Chorasan, mit Herat, seinem anfänglich in zähem Kleinkrieg zusammengetragenen Herrschaftsgebiet einzuverleiben.

Timur war nicht nur ein rastloser Eroberer, der bekanntermaßen weite Teile des Vorderen Orients in Schutt und Asche legte und hunderttausende von Bewohnern umbringen ließ, er war auch ein Mann, der Gefallen an gelehrten Gesprächen fand und als Mäzen und Bauherr Spuren hinterließ, die weder die Kriege der folgenden Jahrhunderte noch Erdbeben oder natürlicher Verfall gänzlich zum Verschwinden bringen konnten. Auch die meisten seiner Nachfahren scheuten sich nicht vor kriegerischen Auseinandersetzungen, eben in der Absicht, das ererbte Reich des Eroberers zusammenzuhalten und gegenüber den Nachbarn zu verteidigen. Erfolgreich waren sie hierin nur in begrenztem Maße. Timurs Sohn Šāhruḫ regierte von Herat aus (1409–1447), wie auch später Timurs Urenkel Abū l-Qāsim Bābur (1449–1457) und Abū Saʿīd (1459–1469) und sein Ururenkel Ḥusayn Bayqara (1469–1506). Da diverse Onkel, Neffen und Söhne versuchten, ihre konkurrierenden Herrschaftsansprüche zu verwirklichen, kann man von einer endgültigen politischen Fragmentierung des Timur-Reiches ab 1469 sprechen.

https://doi.org/10.5771/9783956506970 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Fast alle Mitglieder der Timuriden-Dynastie waren aber auch enthusiastische Mäzene und oft genug persönlich mit künstlerischem oder poetischem Talent begabt. Listen von exquisiten Bauwerken, von einzigartigen Manuskripten und kostbaren Zeugnissen des Kunsthandwerks, die inzwischen erstellt worden sind,[3] machen bewußt, daß es in diesem 15. Jahrhundert voller Kriege und Wirren so viel Verständnis und Geld für künstlerisches Schaffen und Gelehrsamkeit gab, daß in der westlichen Forschung sogar der Begriff der „timuridischen Renaissance" gängig werden konnte.[4] Charakteristisch für diese kulturelle Blüte ist, daß sie nicht von einer einzelnen Hauptstadt ausging, wie das noch unter Timur mit Samarkand der Fall war, sondern daß sie sich innnerhalb des dahinschmelzenden timuridischen Territoriums in einer Reihe von Residenzen – von Tabriz bis Balch und von Schiraz bis Samarkand – entfalten konnte.[5]

Ḥusayn Baydara und Nawāʾī

In diesem Zusammenhang ist für die zweite Hälfte des 15. Jahrhunderts immer an erster Stelle vom Herat des Sultan Husayn Bayqara (reg. 1469–1506) die Rede, der das Leben eines fahrenden Ritters führte, bevor er sich 1469 in Herat durchsetzen und im Verein mit Mīr ʿAlīšīr Nawāʾī an den weiteren Ausbau dieser Residenz als Kunst- und Wissenschaftsmetropole machen konnte in

[3] Lentz/Lowry 1989; Golombek/Wilber 1988; O'Kane 1987; Roxburgh 1999.

[4] Subtelny 1988: 479–480 diskutiert den Sinn dieser Bezeichnung und geht anschließend dem Zusammenhang zwischen politischem Niedergang und kultureller Blüte am Beispiel von Ḥusayn Bayqaras Herat nach.

[5] Bereits Šāhruḫ und seine Gemahlin Gauhar Šād (gest. 1457) hatten sich als baufreudiges Herrscherpaar gezeigt (eine kurze Beschreibung ihrer Bauten findet sich bei Allen, S. 17–22), und der wohl feinsinnigste aller Timuriden, Prinz Baysunġur (1397–1433), hatte hier die besten Kalligraphen und Maler versammelt (Lentz/Lowry 112–114. 368–369). Dagegen hatten Abū l-Qāsim Bābur (1449–1457) und Abū Saʿīd (1457–1469) weniger zur Entwicklung der Stadt beigetragen (Allen 1983: 22–24).

https://doi.org/10.5771/9783956506970 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

dem Versuch, kulturelles Prestige „mit politischem Prestige“ zu verbinden.[6]

Ḥusayn Bayqara ist 1438 geboren und starb 1506. Er war also gerade einmal drei Jahre älter als Mīr ʿAlīšīr Nawāʾī, mit dem ihn eine lebenslange, nicht immer ungetrübte Freundschaft verband. Beide Männer hatten in ihrer Kindheit und Jugend die Unsicherheit der Zeitläufte, die Furcht um Leben und Besitz, den schnellen Wechsel von Glück und Unglück kennengelernt, bevor sie sich in ihren besten Jahren mit ungeheurer Energie und enormem finanziellen Aufwand den schönen Dingen des Lebens zuwandten: dem Bauen und der Gartenkultur, den schönen Künsten, der Dichtung und der gelehrten Prosa, der Kalligraphie, der Musik, den Wissenschaften einschließlich der Medizin[7] und nicht zuletzt dem ordnungsgemäßen Funktionieren des Staatsapparates, der Wirtschaft und der Landwirtschaft.[8]

Sultan Ḥusayn Bayqaras Lebenswerk scheint kaum denkbar ohne Nawāʾī, und Nawāʾīs nicht ohne Sultan Ḥusayn Bayqara, so unterschiedliche Charaktere die beiden gewesen sein mögen. So liebte der Sultan eine glänzende Hofhaltung und Feste, während Nawāʾī, der „Phönix von Herat“,[9] einen frugalen Lebensstil vorzog. Für beide hatte die Dichtkunst einen besonderen Rang.[10] Interessanterweise scheinen die meisten neuen Bauten und Gärten dieser Jahrzehnte wie auch die Erneuerung bereits verfallender Gebäude und Anlagen in und um Herat wie auch andernorts im Reich zu einem großen Teil Mīr ʿAlīšīr Nawāʾī Munifizenz zu verdanken zu sein und erst in zweiter Linie dem Sultan, den Großwürdenträgern und den *ʿulamāʾ*.[11]

---

[6] Subtelny 1983: 130. Vgl. auch Subtelny 1979–80.

[7] Lentz/Lowry 1989, Kap. IV.

[8] Subtelny 1997:9–14; Jakobi 1992; Allen 1983: 36–45.

[9] Hofman 1969, 1/5: 228, s.v. “Šaibānī”.

[10] Hofman 1969, 1/3: 210–225, s.v. “Ḥusainī”.

[11] Allen 1983: 26–28 et passim; O’Kane 1987: 85–87. Neben den Bauten religiösen Charakters, wie u.a. seinem Iḫlāṣīye-Komplex, werden Nawāʾī auch weltliche Bauten zugeschrieben, so etwa 19 Zisternen, neun Bäder, 48 Karawansereien, zahlreiche Brücken, zwei Staudämme und ein Krankenhaus. Die Bauten finden sich in Herat und Umgebung, aber auch entlang der Straßen nach Marw,

https://doi.org/10.5771/9783956506970 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Da die Beiträge dieses Bandes vor allem um Mīr ᶜAlīšīr Nawāᵓīs Werk kreisen, mag es von Nutzen sein, an dieser Stelle auf einige der illustren Gestalten um Nawāᵓī und Husayn Bayqara einzugehen, Persönlichkeiten, die mit dazu beitrugen, aus Herat „die kulturelle Hauptstadt der damaligen östlichen islamischen Welt“[12] zu machen, und darüber hinaus die Position des timuridischen Chorasan in der damaligen islamischen Welt zu skizzieren.

Unter den Berühmtheiten der Zeit kommt als erster der Dichter Ǧāmī in den Sinn, der zwar bereits 1414 bei Herat geboren ist, aber doch mehr als zwei Jahrzehnte lang, bis zu seinem Tod im Jahre 1492, zu den Leuchten in Husayn Bayqaras Umgebung zählte. Ǧāmī galt schon zu seinen Lebzeiten – und weit über den persischsprachigen Raum hinaus – als einer der größten Dichter in persischer Sprache. Mehrere seiner dichterischen Kompositionen widmete er seinem Freund Sultan Ḥusayn Bayqara.[13] Aber Ǧāmī war auch ein anerkannter Religionsgelehrter und als Vertreter des mystischen Pfades von Bahāᵓ ad-Dīn Naqšband (gest. 1389) von eminentem Einfluß auf seine eigenen und auf spätere Zeitgenossen.

Unter den zahlreichen Hofkünstlern erlangte besonders nachhaltigen Ruhm Einfluß Meister Kamāl ad-Dīn Bihzād der Maler, der nach der Mitte des 15. Jahrhunderts geboren ist und zuerst für Nawāᵓī und dann für Husayn Bayqaras Hofmalschule arbeitete. Eine Handschrift von Nawāᵓīs *Ḫamsa* gehört zu den wenigen Werken, die Bihzād zumindest zugeschrieben werden können.[14] Nach Husayn

---

Maschhad und Gurgan, s. O'Kane 1987: 15–23 und Katalog-Nr. 36, 39–43, 47–49, 52–53, 58. Golombek 1992 kommentiert allerdings, daß die Bauten der Periode Ḥusayn Bayqaras wohl weit weniger reich ausgestattet waren als die Šāhruḫs, während die Buchkünste zu einer neuen Qualität fanden. Zu den Finanzquellen dieser Leistungen, s. Subtelny 1988.

[12] Subtelny 1983: 122.

[13] Subtelny 1983: 124, 128–129 kommt nach Nawāᵓīs Maǧāllis an-nafāᵓis und anderen Quellen auf 150–200 Dichter, die in den 1490er Jahren am Herater Hof aktiv waren, auch wenn ihre Werke sich nicht mit denen Nawāᵓīs und Ǧāmīs messen konnten.

[14] Soucek 1990: 116.

https://doi.org/10.5771/9783956506970 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Bayqaras Tod (1506) und einem kurzen Intermezzo am Hofe des Özbekenherrschers Muḥammad Šībānī setzte Bihzād seine Karriere am Safawiden-Hof in Tabriz fort – wie dies auch eine Reihe seiner berühmten Kollegen von Ḥusayn Bayqaras Hof taten –, nachdem Schah Ismāʿīl (reg. 1501–1524) Chorasan mit Herat seinem frisch gegründeten Reich einverleibt hatte. Bihzād soll 1535/36 gestorben sein. Wie auch immer sein Werk heute betrachtet werden mag, sowohl die Maler und Illuminatoren der Tabrizer Schule als auch die von Buchara und selbst die des Osmanischen und Mogulreiches gelten als Erben der Kunst Bihzāds.[15]

Ein Traditionsfaden historiographischer Art, der von Herat ins safawidische Persien, ins Osmanenreich, ins Mogulreich und nach Transoxanien führt, geht von dem großen Historiker Mīrḫwānd (1433/34–1498) aus. Nawāʾī förderte seine Karriere und regte an, daß er eine Weltgeschichte schreibe, das Werk *Rawḍat as-Safāʾ,* das von Adam bis auf den Vorgänger Husayn Bayqaras reicht.[16] In der Folge förderte Nawāʾī auch den Enkel des Mīrḫwānd, Ḫwāndamīr (1475–1535/36), und stellte ihm seine Bibliothek zur Verfügung. Schon zu Lebzeiten Nawāʾīs, also mit gerade einmal 25 Jahren, hatte Ḫwāndamīr, der ebenfalls vor allem als Historiker bekannt ist, schon drei Bücher zustande gebracht und seinem Gönner Nawāʾī gewidmet.[17] In einem davon, *Ḫulāṣat al-aḫbār* (1499/1500), schreibt er zum Schluß auch über Herat und die gelehrte und künstlerische Elite, die sich dort zu jener Zeit tummelte. Auch eine Biographie Nawāʾīs und die umfänglichste Liste seiner Bauten stammt aus der Feder des jungen Ḫwāndamīr (*Makārim al-aḫlāq,* 1501).[18] Er starb in Diensten des Mogulkaisers Humāyūn, eines Nachkommen Timurs in der siebten Generation.

---

[15] Bahari 1996; Soucek 1990; Lentz 1990: 39–54, wo auch eine doppelseitige Miniatur (von 1488), die ein Fest am Hofe Ḥusayn Bayqaras augenfällig macht, abgebildet ist; Lentz/Lowry 1989: 303–327 fassen das Nachwirken der timuridischen Kunst insgesamt zusammen.

[16] Beveridge/Forbes Manz 1991.

[17] Szuppe 1992:50; Beveridge/de Bruijn 1977.

[18] O'Kane 1987 machte davon ausgiebig Gebrauch.

https://doi.org/10.5771/9783956506970 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Da sich der Machtkampf der Timuriden untereinander vor allem auf Transoxanien konzentrierte, kann hier von drei Jahrzehnten friedlicher Entwicklung Chorasans und weitgehend ungestörten intellektuellen und künstlerischen Schaffens am Herater Hof die Rede sein – auch weitgehend ungestört in Bezug auf religiöse Fragen, denn die politische Polarisierung zwischen sunnitischer und schiitischer Glaubensrichtung ist erst eine Erscheinung des 16. Jahrhunderts. Darüber läßt sich fast vergessen, daß die Welt fern von Herat wesentlich unruhigere Zeiten durchmachte. Iraq sowie West-, Zentral- und Südpersien (d.h. Aserbaidschan, Ǧibāl, Fars und Kirman) waren nach der Jahrhundertmitte Stück um Stück aus timuridischer Oberhoheit in den Besitz der türkmenischen Stammesföderation der Aq Qoyunlu übergegangen, nachdem diese den jahrzehntelangen Machtkampf mit der Föderation der Qara Qoyunlu für sich hatten entscheiden können. Auch die Aq Qoyunlu, deren traditionelle Weidegebiete in Ost- und Südostanatolien lagen, schätzten eine glänzende Hofhaltung im Sinne einer bewußten Zurschaustellung ihrer herrscherlichen Ansprüche und förderten, besonders in Tabriz, Gelehrsamkeit, Literatur, Kunst und Architektur, so der legendäre Uzun Ḥasan (reg. 1453–1478), sein Sohn Yaᶜqūb (reg. 1478–1490) und andere Mitglieder der Dynastie.[19] Ǧāmī, der nichts von einem Höfling hatte, widmete letzterem die mystische Allegorie *Salāmān u Absāl* (1480) und andere Dichtungen, wie überhaupt die Beziehungen zwischen Tabriz und Herat sich eher auf einem kultivierten Niveau bewegten, und Herater Hofkünstler auch am Aq Qoyunlu-Hof in Tabriz willkommen waren.[20]

Uzun Ḥasan mag Appetit auf Nawāʾīs und Ḥusayn Bayqaras Herat gehabt haben, aber die Beziehungen blieben entspannt, da der Türkmenenherrscher sich mit einem schwierigen Nachbarn im Westen auseinanderzusetzen hatte, dem Osmanensultan Meḥmed II. (reg. 1451–1481), der mit seiner Eroberung Istanbuls (1453) nicht nur Europa das Fürchten gelehrt hatte. Meḥmed der Eroberer mag uns heute als historische Gestalt deutlicher vor Augen stehen als

[19] Woods 1976: 150–151; Hoffmann 1992, Golombek 1992: 13, Lentz/Lowry 1989: 245–247; Subtelny 1988: 482.

[20] Barthold 1938:55, 63–65; Huart/Massé 1962.

https://doi.org/10.5771/9783956506970 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Uzun Ḥasan, aus damaliger Sicht jedoch stand der Ausgang des Machtkampfes zwischen dem Herrscher über West- und Mittelanatolien und beträchtliche Gebiete Südosteuropas und dem Herrscher über Persien und Iraq, also zwischen den beiden politisch erfolgreichsten Gestalten der islamischen Welt jener Jahre, keineswegs fest. Uzun Ḥasan konnte in dieser Situation auf militärische Unterstützung der Venezianer hoffen, aber bevor diese eintraf, hatte Meḥmed II. ihn schon besiegt (1473). Auf Uzun Ḥasans Tod (1478) folgten innere Wirren, die der Osmanensultan nicht mehr zu seinen Gunsten nutzen konnte, da er selber 1481 starb, und sein Nachfolger, Bāyezīd II. (reg. 1481–1512), mit seinen christlichen Gegnern alle Hände voll zu tun hatte. Weniger martialisch ist die Auskunft osmanischer Dichterbiographen, die berichten, daß ein Dichter wie Baṣīrī (gest. 1534/35), ausgestattet mit Empfehlungsschreiben Ǧāmīs und Nawāʾīs, bei Sultan Meḥmed II. willkommen war, oder daß Amīr Šarīf Muʿammāʾī (gest. 1512), dessen Gönner Nawāʾī gewesen war, am Hof Bāyezīds II. Aufnahme fand.[21] Noch interessanter ist allerdings die Tatsache, daß Nawāʾī 33 seiner eigenen Gasele an Sultan Bāyezīd II. sandte, auf die der berühmte osmanische Dichter dieser Zeit, Aḥmed Pascha (gest. 1497), kongeniale *naẓīre* (in Form und Inhalt nachahmendes Gedicht) verfaßte.[22]

Osmanen und Türkmenen hatten einen Feind gemeinsam, die Mamluken in Ägypten und Syrien, die ihrerseits traditionell Anspruch auf Ost- und Südostanatolien erhoben. Unter den Mamlukensultanen der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts lassen sich zwar keine singulären Gestalten wie Uzun Ḥasan oder Mehmed der Eroberer ausmachen, aber als Schutzherren über die heiligen Stätten des Islam, Mekka und Medina, beanspruchten sie dennoch die Führungsrolle unter allen islamischen Herrschern. Noch zu Zeiten des Timuriden Šāhruḫ (reg. 1409–1447) und des Mamlukensultans Barsbāy (reg. 1422-1437) hatte diese Frage in Mekka zu grotesken Auseinandersetzungen zwischen den Pilgerkarawanen aus den beiden Reichen geführt. Der glanzvollen Periode Nawāʾīs und Ḥusayn Bayqaras in Herat steht im Mamlukenreich eine Periode relativer politischer und wirtschaftlicher Stabilität und kulturellen

[21] Sohrweide 1970:282–283 und 297. Vgl. auch Birnbaum 1976.

[22] Kleinmichel 1999.

https://doi.org/10.5771/9783956506970 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Aufschwungs gegenüber, so daß Kairo mit Herat um das Epitheton der prächtigsten Stadt der damaligen islamischen Welt konkurrieren könnte. Sultan Qāyitbāy (reg. 1468–1496) entwickelte eine intensive Bautätigkeit, förderte alle Zweige des Kunsthandwerks und umgab sich, selbst ein Dichter, mit Dichtern und Gelehrten, ließ es sich dabei aber nicht nehmen, auch eine aktive Politik zu verfolgen.[23] Der berühmte Polyhistor as-Suyūṭī (1445–1505), der Historiker türkischer Herkunft Ibn Taġrībirdī (gest. 1470) und Yašbak min Mahdī (gest. 1480), hoher Würdenträger, Militärführer, Dichter, Mäzen und Bibliophiler,[24] sind bedeutende Zeitgenossen der beiden Herater Freunde.

Gegen Ende des 15. Jahrhunderts braute sich in Aserbaidschan eine neue Gefahr zusammen, die ganz unmittelbar die Existenz Herats und seiner Bewohner bedrohte, nämlich die religiöse und dann zunehmend politische Züge annehmende Bewegung der Ṣafawiyya. Deren Ordensmeister konnten militärischen Unternehmungen mehr abgewinnen als Übungen des mystischen Pfades. Im Todesjahr Nawāʾīs (1501) besiegte ihr damals zwölfjähriger Ordensmeister Ismāʿīl, der mütterlicherseits ein Großneffe Uzun Ḥasans war, eine Aq Qoyunlu-Armee und konnte daraufhin im Jahre 1501 in Tabriz den Thron besteigen. Dieses Jahr 1501 markiert nicht nur den Beginn einer neuen Dynastie, sondern auch den Beginn einer offiziellen Glaubensrichtung in Persien, der Zwölfer-Schia. Schah Ismāʿīl war jedes Mittel recht, diese als Staatsreligion durchzusetzen und soweit wie möglich zu verbreiten. Derartige Ereignisse konnten in Herat nicht ohne Wirkung bleiben, aber Nawāʾī starb, bevor das Ausmaß der Bedrohung deutlich wurde, und Sultan Ḥusayn Bayqara starb 1506, als schon längst klar war, daß Schah Ismāʿīl es auch auf Chorasan abgesehen hatte. Von nun an war es aus mit dem eher liberal praktizierten Miteinander von Schiiten und Sunniten im iranischen Raum – die islamische Welt zerfiel in sunnitische und schiitische Regionen, in denen der Glaubenskrieg zum Alltag gehören sollte.[25]

---

[23] Atil 1982: 17 u.ö.: Sultan Qānṣawh al- Ġawrī (1501-1517) gilt sogar als einer der kultiviertesten Herrscher in der Geschichte des islamischen Ägypten (Haarmann 2001: 252).

[24] Flemming 1969: 87–89; Haarmann 2001: 261.

[25] Darley-Doran 1999: Thackston 1999; Amoretti 1986: 610–640.

https://doi.org/10.5771/9783956506970 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - CC BY

Zu den überzeugtesten Feinden der aufstrebenden Schia gehörten die Özbeken im Norden des persischen Raumes, in Transoxanien. Der Führer der özbekischen Föderation, Muḥammad Šībānī, ein kultivierter Haudegen chinggisidischer Abstammung, zählt ebenfalls zu den Zeitgenossen Nawāʾīs und Ḥusayn Bayqaras, da er 1451 geboren ist und 1510 im Kampf gegen Schah Ismācīl Ṣafawī fiel. Aber Muḥammad Šībānīs Eroberungszüge gegen Ḥusayn Bayqaras Verwandte in Transoxanien gewannen erst ab den späten 1480er Jahren und schließlich 1500 mit der Einnahme Samarkands unmittelbare Bedrohlichkeit für die Herater Idylle. Der Begründer der Moguldynastie, Ẓahīr ad-Dīn Bābur (1483-1530), der am eigenen Leibe erfuhr, wie die Özbeken die letzten Timuriden aus ihren Residenzen vertrieben, hielt Muḥammad Šībānī zwar für einen bloßen Barbaren, andere Zeitzeugen jedoch verschwiegen nicht, daß auch er gebildet und ein Förderer von Kunst, Wissenschaft und Wiederaufbau war, der Berühmtheiten aus den Timuridenzentren an seinem Hof eine neue Wirkungsstätte bieten konnte, so etwa dem vielseitig begabten Dichter und Musiker Banāʾī/Bannāʾī (1453–1512), der sich mit Nawāʾī nicht vertragen konnte,[26] oder Zayn ad-Dīn Maḥmūd Vāṣifī (1485 bis nach 1551), der in seinen späteren Memoiren sowohl Herat als auch die Özbekenhöfe schilderte,[27] dem Herater Hoflautenspieler Ḥusayn,[28] dem Dichter Muḥammad Ṣāliḥ (gest. 1534/35),[29] dem Religionsgelehrten Faḍlallāh b. Rūzbihān Ḫunǧī (1455–1521)[30] vom Aq Qoyunlu-Hof und anderen aus Samarkand. Weitere Prominente flohen vor Schah Ismāʿīls Religionseifer und waren Muḥammad Šībānī ebenfalls hoch

[26] Safa 1989; Subtelny 1984: 147–149; Sohrweide 1970:269; Hofman 1969, 1/2: 216–223.

[27] Subtelny 1984; Subtelny 1983: 137–139.

[28] Subtelny 1983: 137.

[29] Hofman 1969. 1/5: 294–301.

[30] Haarmann 1979.

https://doi.org/10.5771/9783956506970 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

willkommen.[31] Muḥammad Šībānī und die Erben seiner Eroberungen wußten das kulturelle Vermächtnis der Timuriden wohl zu nutzen.[32]

Geringe Sorgen hatte Ḥusayn Bayqara mit den nordöstlichen Nachbarn in Mogholistan, Yūnus Chan (reg. 1462–1487) und seinen Söhnen und Nachfolgern Maḥmūd Chan (reg. 1487–1508) und Aḥmad Chan (reg. 1487–1505) aus dem tschaghataischen Zweig der Chinggisiden-dynastie, denn deren politisches Augenmerk galt den innertimuridischen Auseinandersetzungen in Transoxanien und im Ferghana-Tal und der neuen Gefahr, die von Muḥammad Šībānī ausging. Yūnus Chan war der Großvater mütterlicherseits des Timuriden Ẓahīr ad-Dīn Bābur (1483–1530), eines entfernten Neffen von Sultan Ḥusayn Bayqara und Gründers des Mogulreiches in Indien.

Nordindien wiederum, ein Mosaik von einander befehdenden muslimischen und Hindu-Fürstentümern, spielte seit Timurs Einfall im Jahre 1398 keine weitere Rolle im timuridischen Herrschaftskonzept, bis dann Bābur 1505 einen ersten Beutezug in das Indus-Gebiet unternahm. 1451 hatte Bāhlūl Šāh (reg. 1451–1488) die Vorherrschaft der afghanischen Lōdī-Dynastie mit dem Zentrum Delhi gesichert. Sein Sohn Sultan Sikandar (reg. 1488–1517/18) tat sich hervor als Förderer der Wissenschaften, Künste, Architektur und Musik, eine Tradition, die sich später am Mogulhof mit dem timuridischen Erbe verbinden sollte.[33]

Das Herat von Mīr ʿAlīšīr Nawāʾī und Sultan Husayn Bayqara hatte für gute drei Jahrzehnte Bestand als ein Zentrum besonders eindrucksvoller künstlerischer und intellektueller Entfaltung in der östlichen islamischen Welt. Bābur, der sich im November/Dezember 1506 bei Husayn Bayqaras Söhnen in Herat aufhielt und in dieser Zeit in Nawāʾīs Residenz wohnte, nutzte die Zeit, um sich die große Zahl an Sehenswürdigkeiten anzusehen. Für ihn stand fest: „Die ganze bewohnbare Welt hat keine Stadt, wie Herat eine geworden war unter Sultan Husayn (Bayqara) Mīrzā, dessen Maßnahmen und

[31] Hofman 1969, 1/5: 224–28, s.v. "Šaibānī".

[32] Subtelny 1997.

[33] Subtelny 1997: 10–13; Lentz 1990: 40; Imamuddin 1983.

https://doi.org/10.5771/9783956506970 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Bemühungen ihre Pracht und Schönheit zehnfach, ja zwanzigfach vermehrt hatten".[34]

Literatur

Allen, Terry (1983): *Timurid Herat,* Wiesbaden. (Beihefte zum Tübinger Atlas des Vorderen Orients, B, Nr. 56).

Amoretti, B. S. (1986): "Religion in the Timurid and Safavid Periods", in *The Cambridge History of Iran,* vol. 6, Cambridge, S. 610–655.

Atil, Esin (1981): *Renaissance of Islam. Art of the Mamluks,* Washington D.C.

Bahari, Ebadollah (1996): *Bihzad. Master of Persian Painting,* London – New York.

Barthold, Wilhelm (1938): *Herāt unter Husein Baiqara dem Timuriden,* deutsche Bearbeitung von Walther Hinz, Leipzig.

Bābur, Zahiru'd-dīn Muhammad (1979): *Bābur-nāma (Memoirs of Bābur),* transl. from the original Turki text by Zahiru'd-dīn Muhammad Bābur Pādshāh Ghāzī by Annette Susannah Beveridge, Reprint New Delhi.

Beveridge, H. – J.T.P. de Brujn (1977): Art. "Khwāndamīr", *EI,* N. E. IV.

Beveridge, A. – [Beatrice Forbes Manz] (1991): Art. "Mīrkhwānd", *EI,* N. E. VII.

Birnbaum, Eleazar (1976): "The Ottomans and Chagatay Literature. An Early 16th Century Manuscript of Navāʾī's *Dīvān* in Ottoman Orthography", in: *Central Asiatic Journal* 20, S. 157 – 190.

Darley-Doran, R.E. (1999): Art. "Tīmūrids, Numismatics", *EI,* N.E. X.

Dupree, Louis (1973): *Afghanistan,* Princeton, N.J.

Flemming, Barbara (1969): „Šerif, Sultan Ġavrī und die ‚Perser'", in: *Der Islam* 45, S. 81–93.

Golombek, Lisa (1999): Art. "Tīmūrids, Architecture; Ceramics", *EI,* N.E. X.

[34] Bābur 1979: 301–302, 304–306, 300.

https://doi.org/10.5771/9783956506970 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Golombek, Lisa (1992): "Discourses of an Imaginary Arts Council in Fifteenth-Century Iran", in: Golombek/Subtelny, eds. 1992, S. 1–17.

Golombek, Lisa/Subtelny, Maria, eds. (1992): *Timurid Art and Culture. Iran and Central Asia in the Fifteenth Century,* Leiden – New York – Köln. (Studies in Islamic Art and Architecture. Supplements to Muqarnas, vol. VI).

Golombek, Lisa/Wilber, Donald (1988): *The Timurid Architecture of Iran and Turan*, I–II, Princeton.

Haarmann, Ulrich (2001): „Der arabische Osten im späten Mittelalter 1250–1517", in: *Geschichte der arabischen Welt,* begr. von Ulrich Haarmann, hrsg. von Heinz Halm, 4., überarb. und erw. Aufl., München, S. 217–263.

Haarmann, U. (1979): Art. "Khundjī", *EI,* N. E. V.

Hoffmann, Birgitt (1992): "Turkmen Princes and Religious Dignitaries: A Sketch in Group Profiles", in: Golombek/Subtelny, eds. 1992, S. 23–28.

Hofman, H. F. (1969): *Turkish Literature. A Bio-Bibliographical Survey,* sect. I, pt. I, vol. 1–6, Utrecht.

Huart, Cl. – [H. Massé] (1962): Art. "Djāmī", *EI,* N.E. II.

Imamuddin, S. M. (1983): Art. "Lōdīs", *EI,* N. E. V.

Jakobi, Jürgen (1992): "Agriculture between Literary Tradition and Firsthand Experience: The *Irshād al-Zirāᶜa* of Qasim b. Yusuf Abu Nasri Haravi", in: Golombek/Subtelny, eds. 1992, S. 201–208.

Kleinmichel, Sigrid (1999): „Mīr ᶜAlīšēr Navāᵓī und Ahmed Paša", in: *Archivum Ottomanicum* 17, S. 77–211.

Lentz, Thomas W. (1990): "Changing Worlds: Bihzad and the New Painting", in: Canby, Sheila R.: *Persian Masters – Five Centuries of Painting,* Bombay, S. 39–54.

Lentz, Thomas W./Lowry, Glenn D. (1989): *Timur and the Princely Vision. Persian Art and Culture in the Fifteenth Century,* Washington, D.C. – Los Angeles.

Manz, Beatrice F. (1999): Art. "Tīmūrids, History", *EI,* N.E. X.

Manz, Beatrice Forbes (1995): Art. "Shāh Rukh", *EI,* N.E. IX.

McChesney, R. D. (1996): Art. "Shībānī Khān", *EI,* N. E. IX.

O'Kane, Bernard (1987): *Timurid Architecture in Khurasan,* Costa Mesa.

Roemer, Hans Robert (1989): *Persien auf dem Weg in die Neuzeit. Iranische Geschichte von 1350–1750,* Beirut.

https://doi.org/10.5771/9783956506970 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Roemer, H. R. (1986): "The Successors of Tīmūr", in: *The Cambridge History of Iran,* vol. 6, Cambridge, S. 111–125.

Roxburgh, D. J. (1999): Art. "Tīmūrids, The arts of the book and painting", *EI,* N. E. X.

Safa, Z. (1989): Art. "Banāʾī Heravī", *Encyclopaedia Iranica* III.

Sohrweide, Hanna (1970): „Dichter und Gelehrte aus dem Osten im osmanischen Reich (1453–1600). Ein Beitrag zur türkisch-persischen Kulturgeschichte", in: *Der Islam* 46/3, S. 263–302.

Soucek, Priscilla (1990): Art. "Behzād", *Encyclopaedia Iranica* IV.

Subtelny, Maria Eva (1997): "The Timurid Legacy: A Reaffirmation and a Reassessment", in: Szuppe, ed., S. 9–19.

Subtelny, M. E. (1991): Art. "Mīr ʿAlī Shīr Nawāʾī", *EI,* N. E. VII.

Subtelny, Maria Eva (1988): "Socioeconomic Bases of Cultural Patronage under the Later Timurids", in: *International Journal of Middle East Studies* 20, S. 479–505.

Subtelny, Maria Eva (1984): "Scenes from Literary Life in Tīmūrid Herāt", in: *Logos Islamikos. Studia Islamica in honorem Georgii Michaelis Wickens,* ed. Roger M. Savory/Dionisius A. Agius, Toronto, S. 137–155.

Subtelny, Maria Eva (1983): "Art and Politics in Early 16th Century Central Asia", in: Central Asiatic Journal 27/1–2, S. 121–148.

Szuppe, Maria (1992): *Entre Timourides, Uzbeks et Safavides. Questions d'histoire politique et sociale de Hérat dans la première moitié du XVIe siécle,* Paris. (Studia Iranica 12).

Szuppe, Maria, ed. (1997): *L'héritage timouride. Iran – Asie centrale – Inde XVe–XVIIe siècles,* Tachkent – Aix-en-Provence.

Thackston, W. M. (1999): Art. "Tīmūrids, Literature", *EI,* N.E. X.

Woods, John E. (1976): *The Aqquvunlu, Clan, Confederation, Empire. A Study in 15th/19th Century Turko-Iranian Politics,* Minneapolis – Chicago.

https://doi.org/10.5771/9783956506970 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

DARSTELLUNG VON USBEKEN IN AUSGEWÄHLTEN TIMURIDISCHEN QUELLEN

Jürgen Paul

Die Usbeken unter der Führung von Muhammad Šībānī Ḫān, eines Nachkommens von Dschingis Khan über dessen ältesten Sohn Ǧöči, haben von 1499 bis 1507 in einer Reihe von Feldzügen die timuridischen Staaten in Transoxanien und Ostiran erobert. Damit ging eine Epoche der iranisch-mittelasiatischen Geschichte zu Ende, die oft als eine besonders glanzvolle angesehen wird; diese Epoche hat große Aufmerksamkeit in der wissenschaftlichen Literatur erfahren. Für Iran, wo die Usbeken sich nicht dauerhaft etablieren konnten, beginnt bald nach dem usbekischen Intermezzo eine neue Glanzzeit, die der Safawiden; von dem Glanz ist allerdings der Osten Irans (wegen der bis zum Ende des 16. Jahrhunderts wiederholt unternommenen usbekischen Eroberungsversuche) weitgehend ausgenommen. Für Mittelasien hat man sagen können, es trete mit dem Jahr 1500 aus der Weltgeschichte heraus. Selten wird in der wissenschaftlichen Literatur explizit die Auffassung vertreten, der Machtantritt der Usbeken in Mittelasien sei für die ganze Region ein Unglück gewesen, aber die Vernachlässigung der mittelasiatischen Geschichte von da an bis zur russischen Eroberung läßt den Schluß zu, es bestehe implizit ein Konsens etwa auf der Linie der eben zitierten Aussage.[1]

---

[1] Zu den Ereignissen im Überblick Roemer, Hans-Robert: *Persien auf dem Weg in die Neuzeit*. Stuttgart 1989. Zur Situation in Herat von ca. 1500 bis ca. 1520 Szuppe, Maria: *Entre Timourides, Uzbeks et Safavides. Questions d'histoire politique et sociale de Hérat dans la première moitié du XVIe siécle*. Paris 1992 (Studia Iranica. Cahiers : 12). Die Aussage über das Austreten Mittelasiens aus der Weltgeschichte stammt von Spuler, s. Spuler, Bertold: Mittelasien seit dem Auftreten der Türken. In: *Handbuch der Orientalistik* V/5 (= Geschichte Mittelasiens). Leiden/Köln 1966. Die sowjetische Forschung hat ihren prominentesten Repräsentanten in: Achmedov, Böri: *Gosudarstvo kočevych uzbekov*. Moskva 1965; die

https://doi.org/10.5771/9783956506970 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Hier soll es um die Wahrnehmung von Personen, Gruppen und Zusammenhängen durch die Quellen, nicht um die Darstellung von Ereignissen gehen. Die Frage ist also: wie wird etwas erzählt, und nicht: was wird erzählt. Die Eroberung der timuridischen Staaten in Ostiran und Transoxanien durch die Usbeken ist insgesamt gut erforscht; die Sicht der Usbeken in timuridischen Quellen ist aber, soweit ich sehe, bislang unberücksichtigt geblieben. Wohl findet man Überlegungen zur Parteilichkeit einzelner Quellen[2] oder Abwägungen zur Glaubwürdigkeit. Die timuridischen Chroniken sind in ihrer Eigenschaft als Narrationen aber noch nicht untersucht, ein Schicksal, das sie mit vielen anderen Texten der gleichen Art teilen. Dies kann auch an dieser Stelle nicht unternommen werden. Beabsichtigt ist nur ein kleines Beispiel für die Möglichkeiten solcher Fragestellung. Ein Aspekt ist dabei, inwieweit Werturteile über den kulturellen Niedergang in Zeiten, in denen Nomaden die politische Herrschaft übernehmen, von den Quellen herrühren, oder wieweit sie im Gegenteil, da sie keine Grundlage in den Quellen haben, eine Haltung der modernen Autoren zum Ausdruck bringen.

Die untersuchten Quellen sind zu unterschiedlichen Zeiten entstanden und reichen unterschiedlich weit. Der unterschiedliche Beginn bleibt hier unberücksichtigt. Die zeitlich früheste Quelle, Mīrḫwānds *Rawḍat aṣ-Ṣafā* (RS)[3], schließt im Wesentlichen mit der Niederlage und dem Tod Abū Saᶜīds im Westen (1469). Nur unbedeutend weiter reicht ᶜAbdar-razzāq-i Samarqandī mit seinem Matlaᶜ as-saᶜdain (MS)[4], in dem die letzten berichteten Ereignisse das Jahr 875 (1470–1) betreffen; dieses Werk enthält also noch die

ältere Forschung ist am besten bei Bartol'd zu finden. Die Vernachlässigung der Geschichte Mittelasiens seit 1500 in der westlichen, aber auch der sowjetischen und postsowjetischen (z.B. usbekischen) Forschung vgl. Bregel, Yuri: *Notes on the Study of Central Asia*. Bloomington 1996 (Studies on Inner Asia : 26).

[2] Besonders gründlich bezieht Szuppe dies in ihre Arbeit ein.

[3] Mīrḫwānd. *Rawḍ at aṣ-ṣafā*, Bd. 6. Teheran 1339/1960.

[4] ᶜAbdarrazzāq-i Samarqandī: *Matlaᶜ-i saᶜdain wa maǧmaᶜ-i baḥrain*. Ed. Muhammad Šafiᶜ. Ǧild-i duwwum, ǧuzᵓ-i auwal, Lahore 1360; ǧuzᵓ-i duwwum wa siyyum, Lahore O.J. Ich danke Robert McChesney (New York) für die großzügige Zusendung einer Kopie dieser Edition.

https://doi.org/10.5771/9783956506970 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Thronbesteigung und die ersten Schritte des letzten bedeutenden timuridischen Herrschers von Herat, Husain Bāyqarā (1469–1506). Beide Werke sind in der Umgebung des Herater Hofs entstanden, vor allem MS wirkt durch die ausführliche Schilderung von Familienfesten usw. sehr hoforientiert. Ḫwāndamīrs *Habīb as-siyar* (HS) reicht weit in das 16. Jahrhundert, je nach Version unterschiedlich nahe an den Tod Schah Ismāʿīls (1524)[5]. Sein Werk ist in Indien abgeschlossen worden, und die Sicht Bāburs, der streckenweise der Hauptheld ist (teilweise nimmt er schon zu Lebzeiten Husain Bāyqarās den Mittelgrund ein), dürfte sich diesem Umstand verdanken. Der Hauptunterschied, was das Thema angeht, ist aber natürlich, daß der spätere Autor weiß, welche Entwicklung die Auseinandersetzung zwischen Timuriden und Šībāniden nehmen wird, und sogar die Auseinandersetzungen zwischen Safawiden und Šībāniden kennt er. Anders Mīrḫwānd und Samarqandī: Für sie ist auch die schmerzliche Niederlage Abū Saʿīds gegen die Aq Qoyunlu (die im Tod des Timuriden gipfelte) kein Grund, an der Dauer der timuridischen *daula* zu zweifeln, jedenfalls läßt Mīrḫwānd von eventuellen pessimistischen Anflügen, die ihn befallen haben mögen, nichts durchblicken, und Samarqandī orientiert ziemlich schnell auf den neuen Herrscher. Die Darstellung der bis dahin katastrophalsten Niederlage, die ein timuridischer Herrscher hatte hinnehmen müssen, wäre ein anderes Thema.

Die textlichen Abhängigkeiten der einzelnen Quellen sind nicht Thema dieser Studie. Es ist bekannt, daß HS sehr intensiv von RS abhängt, der Autor Ḫwāndamīr hat sich als Fortsetzer seines Vorgängers (und Großvaters) verstanden.[6] Die Lage für MS bedarf noch einer gesonderten Untersuchung, in den hier aufgeführten Textstellen erweist sich MS als im wesentlichen unabhängig;

[5] Ġiyāṯ ad-dīn b. Humām ad-dīn al-Husain. gen. Ḫwāndamīr: *Tārīḫ Ḥabīb as-siyar fī aḫbār afrād wa bašar*. Vol. 4. Teheran o.J. (Kitābḫāna-yi Ḫaiyām).

[6] Zu timuridischen Chroniken vgl. J.E. Woods. The Rise of Timurid Historiography. – In: *Journal of Near Eastern Studies* 46 (1987), 81–108.

https://doi.org/10.5771/9783956506970 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

gemeinsame Quellen für RS und MS sind jedoch nicht nur nicht auszuschließen, sondern sogar wahrscheinlich.[7]

Bāburs Text, das *Bābur-nāma* (BN) ist als Autobiographie von vornherein viel stärker subjektiv angelegt; auch er schreibt mit Kenntnis des Ausgangs der Ereignisse (ca. 30 Jahre später, als er bereits Pādišāh in Indien war).[8] Abstand und politische Perspektive sind bei Bābur und Ḫwāndamīr vergleichbar.

Es ist schon von vornherein klar, daß die Kenntnis eines anderen Standes der Dinge nicht ohne Auswirkungen auf die Darstellung der Vorgeschichte bleiben kann. Allerdings benutzt Achmedov Quellen aus dem 15. und 16. Jahrhundert und sogar solche aus dem 17. Jahrhundert gleichberechtigt nebeneinander.[9] Das ist auch für Ereignisgeschichte problematisch. Es geht aber nicht nur um diese Selbstverständlichkeit, sondern eben auch darum, welche Themen abhängig von der jeweiligen Perspektive des Autors in welcher Form unterschiedlich behandelt werden.

Es gibt dabei zwischen den Chroniken auch Gemeinsamkeiten, so etwa in der Fokussierung. Alle drei Chroniken folgen (wie ein Journalist mit Kamera und Mikrofon bzw. Schreibblock) den jeweiligen timuridischen Herrschern. Im HS ist das besonders deutlich: Die beiden Helden, Husain Bāyqarā und Bābur, stehen in den entsprechenden Zeitabschnitten vollkommen im Mittelpunkt. Der Held des RS ist eher Abū Saʿīd, für die früheren Perioden Šāhruḫ; Uluġbīk kommt durchaus nicht so gut weg, wie man annehmen sollte. MS ist in dieser Hinsicht der zeitnahen Chronik RS ähnlich. Bāburs Text kennt nur einen Helden, nämlich den Ich-Erzähler. Dieser schildert gewiß auch Ereignisse (in subjektiver

---

[7] Das betrifft vor allem die ersten Jahrzehnte des 15. Jahrhunderts; eine mögliche Quelle für diese Zeit wäre Hāfiz-i Abrūs *Zubdat at-tawārīḫ*, dessen Fertigstellung im Jahr 830 in MS erwähnt wird (II, 1: 576).

[8] Zahīr ad-dīn Muhammad Bābur: Bābur-nāma. Ich benutze die englische Übersetzung von Annette Beveridge: Bābur-nāma (Memoirs of Babur). New Delhi 1922 (reprint 1979). Die französische Ausgabe von Jean-Louis Bacqué-Grammont (Le livre de Babur, Paris 1980) ist unvollständig.

[9] Achmedov, Gosudarstvo, passim.

https://doi.org/10.5771/9783956506970 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Färbung), gibt aber vor allem ziemlich direkt auch Werthaltungen zu erkennen.

Neben die Urteile der Quellen treten die unseren. Wir sind es gewohnt, in den Timuriden (in der Regel bereits ab Šāhruḫ) Repräsentanten der „seßhaften" Kultur, also Īrāns, zu sehen, und in ihren Gegnern im Norden und Osten daher fast zwangsläufig Repräsentanten des dazu antagonistischen Nomadismus, also Tūrāns. Zur seßhaften Kultur gehört die Patronage über Wissenschaft und Künste, über religiöse Würdenträger, Literaten usw., die Baukunst, Buchmalerei und andere Dinge, an denen wir uns heute noch erfreuen; Roemer versäumt nicht, auf derlei als „Verdienste" bzw. „kulturelle Leistungen" eines Herrschers hinzuweisen, den er sonst wegen Grausamkeit und anderem tadelt[10] Nomadische Elemente in der Kriegführung und in der Lebensweise der timuridischen Herrscher werden fast als Zitate angesehen, wir haben es gewissermaßen mit einer Art „raffiniertem Nomadismus" zu tun, mit Palastzelten in Parks, nicht mit Lagern in der Steppe. Dennoch ist es so, daß die timuridischen Herrscher und ihre Gegner im Norden und Osten, die als Muġūl bezeichneten östlichen Erben des Ulus Čaġatai, und eben die Nachkommen Ǧöčis über Orda, Šībān oder andere Söhne, die Herrscher der „Weißen Horde" also (*aq orda, ulūs-i ūẓbak*), in gewisser Weise auch ein zusammenhängendes System bilden, so dauerhaft und intensiv scheinen die Kontakte gewesen zu sein.

Die Berichte in den Chroniken, in denen Usbeken – als solche bezeichne ich probeweise die Leute aus dem *ulūs-i ūẓbak*, der Frage „Ethnogenese" kann ich für die hier verfolgten Zwecke nichts abgewinnen[11] – auftauchen, handeln zunächst von Besuchen timuridischer Prätendenten bei den dschingisidischen Khanen oder andersherum von Aufenthalten dschingisidischer Prätendenten bei timuridischen Herrschern. Diese Situation fehlt in Bāburs Memoiren fast völlig; es gibt nur einen Fall, in dem ein timuridischer Prinz den

[10] Roemer, Persien, S. 128 zu Šāhruḫ.

[11] Zur politisch-ideologischen Bedingtheit der Fragestellung s. Bregel. Notes, mit Literatur. Es geht in der sowjetischen (und der postsowjetischen usbekischen) Literatur auch darum nachzuweisen. daß die Usbeken (wie die anderen Titularnationen der Sowjetrepubliken auch) „immer schon" dort gewesen sind, wo man sie heute antrifft.

https://doi.org/10.5771/9783956506970 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Khan um Hilfe bittet. Es handelt sich um den relativ erfolglosen Baisunġur Mīrzā, und dessen Bündnis mit Šībānī Khan kommt nicht wirklich zustande (BN 73/43b). Bewertet wird dies Verhalten nicht, und es wird auch keine Betrachtung über den relativen Rang der beiden Personen angestellt. Andererseits ist Bābur natürlich oft bei seinen Verwandten mütterlicherseits, den Muġūl-Herrschern von Taschkent, zu Besuch, das kann aber nicht mit der Situation anderer Timuriden verglichen werden, die mit den von ihnen um Hilfe gebetenen Dschingisiden nicht verwandt waren.

Es sei darauf verwiesen, daß die Bezeichnung *ūzbak* die tribalen Bewohner des *ulūs* meint, weniger die Herrscher, die als Dschingisiden eine genealogische Sonderstellung einnehmen. Dennoch ermöglichen die Berichte in den Chroniken, in denen timuridische und dschingisidische Herrscher, Prinzen oder Prätendenten aufeinander treffen, einen Blick auf die sozialen Beziehungen, die zwischen den jeweiligen Personen gesehen werden, und natürlich besonders auf die Wahrnehmung ihres jeweiligen Ranges in der Hierarchie von Herrschern und Genealogien.

Für einen Prätendenten in einem tribalen Kontext, auch wenn es sich um bereits weitgehend sedentarisierte Menschen handelt, ist die Suche nach Unterstützung außerhalb der eigenen tribalen Gruppe ganz geläufig, wie Beatrice Manz in ihrem Klassiker "The Rise and Rule of Tamerlane" für die Region und die Generation Timurs gezeigt hat[12]. Das gleiche Muster finden wir auch in den folgenden Generationen. Wichtige Fälle auf der timuridischen Seite sind Abū Saʿīd und Husain Bāyqarā selbst, die beide bei Khanen aus dem *ulūs-i ūzbak* Hilfe gesucht haben. Umgekehrt hat Uluġbīk die Versuche seines Großvaters Timur fortgesetzt, mit Hilfe von Prätendenten, die er unterstützt hat, die Lage im Norden und Nordosten seines Herrschaftsgebiets zu beeinflussen (meist: zu destabilisieren); ein Teil der entsprechenden Berichte wird im folgenden vorgestellt.

Abū Saʿīd errang 1451 die Herrschaft in Samarqand mit Hilfe Abū l-Ḫair Ḫāns, des dschingisidischen Khans über den *ulūs-i ūzbak*, und die Ereignisse sollen uns hier nicht beschäftigen. Es folgen nun die jeweiligen Darstellungen in den drei Chroniken:

HS stellt die Sache so dar: Abū Saʿīd schickte einen Vertrauten zu Abū l-Ḫair Ḫān, der damals der Herrscher im Ulus Ǧöči war, und bat

[12] Manz, *The Rise and Rule of Tamerlane*. Cambridge, Mass. 1988.

https://doi.org/10.5771/9783956506970 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

ihn um Hilfe. Abū l- Ḫair Ḫān zeichnete diese Bitte mit der Ehre des Gewährtwerdens aus[13] und zog mit gewaltiger Heeresmacht nach Yasi [am Syr Darja, wo Abū Saʿīd sich verschanzt hatte] zu Mīrzā Sultān Abū Saʿīd. Und „diese beiden von Gott unterstützten Herrscher, beide mit der Gnade des Herrn, der das Reich schenkt – Erhaben sei Er! – begabt“[14], zogen dann in Richtung Samarqand los (HS IV:50).

Der Autor legt Wert darauf, keine Unterordnung des Timuriden unter den Dschingisiden als vorstellbar erscheinen zu lassen. Die Initiative geht vom – noch jungen und unerprobten, in seinen Ansprüchen keineswegs gefestigten – Abū Saʿīd aus. Der Khan, seit ca. 20 Jahren in seiner Position, wenn auch nicht unumstritten, bewegt sich zu diesem hin. Das Zusammentreffen der beiden, in dem die hierarchische Situation im Zeremoniell zum Ausdruck kommen müßte, wird nicht geschildert. Statt dessen werden sie als Gleichberechtigte – beide haben bei Gott den gleichen Status – auf den Weg nach Samarqand geschickt.

Die Struktur ist im RS wie folgt: Es kommt eine Nachricht [es wird nicht klar, ob es sich um eine Gesandtschaft handelt], Abū l-Ḫair und seine Heeresmacht führen Freundschaft und Zuneigung im Munde; sie wünschen, daß der Pādišāh seinen Blick dahin richtet und sich mit seiner Streitmacht anschließt [oder: jener Seite, d.h. dem Khan gegenüber, bescheiden auftritt], damit man gemeinsam nach Samarqand ziehen kann (RS VI:777). Dies kommt Abū Saʿīd sehr recht, er schickt einen Boten; Abū l-Ḫair hat auf dieses Zeichen nur gewartet, und er bricht auf und stößt zu Abū Saʿīd.

Das Verhältnis ist hier komplexer, die Initiative liegt nicht unbedingt beim Timuriden, und es gibt immerhin die Möglichkeit, daß der Khan auf seine hierarchisch und militärisch überlegene Stellung hinweist. Dennoch ist den timuridischen Chroniken die Tendenz gemeinsam, die Rolle des timuridischen Prätendenten

---

[13] Darstellungen von Quellenberichten folgen dem Quellentext möglichst eng, auch wenn sie nicht immer direkte Übersetzungen sein können. – Hier: *ān multamas-rā baʿizz-i qabūl iqtirān dāda.*

[14] *ān dū pādišāh-i sāhib-i taʾyīd ba-ʿināyat-i malik-i mulk-baḫš taʿālā šaʾnuhu wāṯiq būda rūy ba-dār as-salṭana-yi Samarqand nihādand.*

https://doi.org/10.5771/9783956506970 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

aufzuwerten.[15] Das trifft auch für den Bericht in MS zu: Hier erfährt Abū Saʿīd, daß der Khan des *ulūs-i ūzbak* „schon lange auf dem Standplatz der vollkommenen Aufrichtigkeit den Pfad der besonderen Nähe schreitet und sich selbst in die Reihe der Erfolg Wünschenden einordnet“[16] (MS II:2–3, 1018), und der Khan bietet an, gemeinsam nach Samarqand zu reiten. Abū Saʿīd läßt durch einen Boten mitteilen, er nehme an, und der Khan „erkannte in dem [huldvollen] Blick jener Hoheit eine Gunst [oder: günstige Gelegenheit], brach so schnell wie möglich auf und stieß zum Hohen Heerlager. Mīrzā Sulṭān Abū Saʿīd erfüllte die Bedingungen der Ehrung und die Bräuche des Aufwartens“ (a.a.O.)[17]. Die beiden entwickeln dann einen gemeinsamen Angriffsplan. – Wieder wird die entscheidende erste persönliche Begegnung der Herrscher nicht gezeigt; die gewählte Begrifflichkeit läßt aber kaum Zweifel daran, daß die Quelle den Timuriden für den entscheidenden Partner hält.

In diesem Fall ist das militärische Bündnis zwischen dem timuridischen Prinzen und dem dschingisidischen Khan gut belegt. Bekanntlich gelingt es ihnen, den damaligen Herrscher von Samarqand, Mīrzā ʿAbdallāh, zu besiegen. In diesem Zusammenhang haben RS und MS ein paar Elemente, die in HS fehlen:

Unterwegs vom Syr Darja nach Samarqand ist es den Usbeken zu heiß (die den Feldzug abschließende Schlacht findet am 22. Ǧumādā I 855 (beg. 1. Juni 1451) statt, man hat also die Zeit der großen

---

[15] In der „usbekischen“ Quelle *Tārīḫ-i Abū l-Ḫair-ḫānī* liest sich das Ganze etwas anders, und schon die Altershierarchie sollte für ein anderes Verhältnis gesorgt haben. Hier geht es aber nicht um die Glaubwürdigkeit der Quellen, was die Ereignisse angeht. Vgl. Achmedov, Gosudarstvo, S. 129ff. Die hier genannte Quelle ist „usbekisch“ (obwohl sie in persischer Sprache abgefaßt ist), weil es sich um eine Arbeit für einen usbekischen Herrscher handelt (Mitte 16. Jahrhundert). Sie bleibt daher für die Zwecke dieser Untersuchung außer Betracht.

[16] *muddatī ast ki dar maqām-i iḫlāṣ ṭarīq-i iḫtiṣāṣ masluk dārad wa ḫūd-rā dar silk-i hawāḫwāhān muntaẓam mīsāẓad.* Wie auch sonst in MS fällt die reichliche Verwendung von Begriffen aus der Sufik auf.

[17] *Abū l-Ḫair Ḫān iltifāt-i ānḥaḍrat ġanīmat dānista ba-surʿat-i harčī tamāmtar ʿaẓimat namūd ba-urdū-yi aʿlā mulḥiq šud Mīrzā Sulṭān Abū Saʿid šarāʾiṭ-i taʿẓīm wa marāsim-i takrīm taqdīm namūd.*

https://doi.org/10.5771/9783956506970 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Sommerhitze noch nicht erreicht; MS fügt hinzu, es sei am Ende des Monats Zwillinge gewesen), sie setzen den Regenstein ein, ohne jede Not, nur damit sie es kühler haben; nicht etwa in der Schlacht, um damit den Feind zu besiegen (RS VI:777; MS II, 2–3: 1021f., nicht in HS). Nach der Schlacht überlegt Abū Saʿīd, wie er verhindern kann, daß die Usbeken in die Stadt kommen (HS IV:50; RS und MS: a.a.O.); er befürchtet Plünderungen und derlei. Er selbst muß sich nun als guter Herrscher erweisen und solchen Schaden von seinen Untertanen abwenden. Im HS heißt es nur, er habe einen Amir, der ihm nicht von der Seite wich, ablenken können, und es sei ihm dann gelungen, allein in die Stadt zu kommen. In MS ist von einer solchen List gar nicht die Rede, aber RS schildert sie im Detail: Abū Saʿīd ritt mit diesem Amir zur Pferdetränke und schlägt vor, zunächst einmal die Pferde zu tränken. Der Amir nimmt das ernst, Abū Saʿīd aber treibt sein Pferd durch das Wasser gleich zum Stadttor hin. Die nächsten Szenen sind dann wieder vergleichbar und wahrscheinlich von HS aus RS übernommen (teils wörtliche Übereinstimmung bei wörtlicher Rede).

RS legt offenbar mehr Wert darauf, die Usbeken und ihren Khan als nomadisch denkend und handelnd darzustellen. Der Regenstein ist ein mythisches Element und ein Topos für Nomadenkrieger[18], und sein Auftreten unterstreicht die Barbarei der Usbeken. Der Amir handelt mit seinen Pferden gerade so, wie man es von einem Nomaden erwartet – die Pointe der Geschichte ist, daß Abū Saʿīd eben damit rechnet und genau dies ausnutzt, um den Amir „unaufmerksam" (*ġāfil*) zu machen.

Bekannt ist auch, daß Abū Saʿīd mit Geschenken und guten Worten Abū l-Ḫair zum Abzug bewogen hat. Im HS lautet die Botschaft Abū Saʿīds so: „Da nun mit Unterstützung des Herrn Khan die Hauptstadt meiner Väter und Vorväter unter meine Verfügung gekommen ist, ist es angebracht, daß das khaqanische Gefolge sich zur Rückkehr in die angestammten Wohnorte aufmacht und sich nicht länger [oder: nie mehr, *digar*] in dieser Gegend aufhält" (HS

[18] Roux, Jean-Paul: *La Religion des Turcs et des Mongols*. Paris 1984, S. 95–99; und vor allem Molnár, Adam: *Weather-Magic in Inner Asia*. Bloomington 1994. Im BN wird Umgang mit dem Regenstein Amiren der Timuriden, der Muġūl und der *ūzbak* in gleicher Weise zugetraut, tr. Beveridge, Index s.v. *magic*.

https://doi.org/10.5771/9783956506970 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

IV:50)[19]. Der Khan sieht ein, daß sich daran nichts ändern läßt und zieht ab. – Die Version von RS ist wieder ausführlicher und zielt auf einen anderen Punkt; hier lautet die Botschaft des Timuriden: Diese Provinz benötigt unbedingt einen Herrscher. „Da nun der Khan nicht in eigener Person in dieser Gegend bleiben wird und die Herrschaft über diese Provinz nach Erbe und Anrecht an mich gefallen ist, ist doch alles am rechten Platz[20]. Wenn der Herr Khan noch eine Zeit verweilen will, um das Gastrecht zu genießen, soll es so sein" (RS VI:777). Der Khan sieht dann das Heil in der Verständigung, nimmt reiche Geschenke an und zieht ab. – Die Version in MS ist demgegenüber reduziert; von einer Botschaft Abū Saʿīds an den Khan ist nicht die Rede, noch viel weniger wird sie im Wortlaut mitgeteilt. Es heißt aber, „da nun Sieg und Erfolg Begleiter des siegreichen Steigbügels geworden waren, und [der Khan] am Tage der Schlacht keine Mühe gescheut hatte, bedachte ihn jene Hoheit mit königlichen Geschenken […], so daß er Dank und Preis laut werden ließ; dann gab [Abū Saʿīd] ihm Erlaubnis, zurückzukehren" (MS II, 2–3, 1024)[21]. Die verwendete Terminologie läßt keinen Zweifel an den hierarchischen Verhältnissen; der Khan steht hier nicht anders da als ein Gefolgsmann. Sogar für Patronage-Klientel-Verhältnisse typische Wendungen tauchen auf[22]. Nur auf diese Unterordnung kommt es dem Autor offenbar an, eine weitere Diskussion findet nicht statt.

---

[19] *čūn ba-yumn-i imdād-i ḥaḍrat-i ḫān dār as-salṭana-yi ābā wa aǧdād ba-taḥt-i taṣarruf-i īnǧānib dar āmad munāsib čunān ast ki mulāzimān-i mawkib-i ḫāqānī ba-ǧānib-i manāzil-i ḫwīš murāǧaʿat namāyand wa dīgar dar īn diyār iqāmat nafarmāyand.*

[20] *aknūn ḥaqq dar markaz-i ḫūd qarār girift.*

[21] *čūn fatḥ wa ẓafar mulāzim-i rikāb-i nuṣrat-intisāb būd wa dar rūz-i maṣāff ġāyat-i saʿy wa iǧtihād namūd ānḥaḍrat dar bāra-yi ū anʿām-i pādišāhāna wa akrām-i ḫusruwāna farmūd […]ū-rā šākir wa ḏākir saḫta iǧāzat-i murāǧaʿat arzānī dāšt.*

[22] Am Schluß des Zitats, vor allem das Begriffspaar *šākir wa ḏākir*. Dazu vgl. Paul, Jürgen: Herrscher, Gemeinwesen, Vermittler. Ostiran und Transoxanien in vormongolischer Zeit. Stuttgart 1996 (Beiruter Texte und Studien : 59). S. 169.

https://doi.org/10.5771/9783956506970 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Explizit verweist RS auf die Eigenschaft der nomadischen Konföderation, deren Khan Abū l-Ḫair war, sich im Kern der Oasenlandschaft nicht dauerhaft zu etablieren und das auch nicht anzustreben; dieser Hinweis fehlt in MS und HS. (MS begnügt sich wie gezeigt mit der für Autor und Publikum selbstverständlichen Aussage, daß der Timuride den höheren Rang innehat; das wird gar nicht mehr begründet.) Zur Zeit von HS hatten sich die Dinge gewandelt. Die Konföderation unter Muḥammad Šībānī Khan war genau darauf aus, die Herrschaft über die timuridischen Besitzungen, gerade auch die reichen Oasenlandschaften, zu erringen, und hatte das ja auch erreicht, nicht zuletzt im Fall von Samarqand. Daher kann in HS eine Verständigung zwischen Abū Saʿīd und Abū l-Ḫair nicht mehr auf der Aufteilung von Interessenssphären beruhen; diese hatte sich vielmehr in der für HS jüngsten Vergangenheit als untauglich erwiesen, es war um Verdrängung gegangen.

Argumente der erblichen Herrschaft, wie Abū Saʿīd sie gegenüber dem Khan benutzt, werden, wenn die andere Seite sie vorträgt, streng zurückgewiesen. Einer der Khane im *ulūs-i ūzbak*, Burāq Ḫān, den Uluġbīk früher sehr gefördert hatte, hatte sich 828/1426-7 in Siġnāq (am Syr Darja) festgesetzt. Er ließ Uluġbīk wissen, sein (des Dschingisiden) Großvater Urūs Ḫān habe die Stadt erst in Wohlstand gebracht, und aufgrund von islamrechtlichen und gewohnheitsrechtlichen Bestimmungen gehöre die Stadt ihm (RS VI:689; MS II, 1:575)[23]. Dies bildete den Auftakt zum großen Feldzug Uluġbīks und seines Bruders Muḥammad Ǧūkī nach Nordosten, der bekanntlich mit einer vernichtenden Niederlage der Timuriden endete. Der Grund für die Niederlage war laut RS und MS, daß Uluġbīk den Gegner gering geschätzt hatte[24]. In MS kommt

[23] Wenn das islamrechtliche Argument nicht einfach vorgeschoben ist, könnte es sich auf die Regelungen zur „Belebung von Land" beziehen, denen zufolge der Investor unter bestimmten Bedingungen Eigentümer wird. Voraussetzung ist allerdings, daß das neu erschlossene Land vorher wirklich herrenlos war.

[24] Alle Quellen waschen den timuridischen Oberherrn Šāhruḫ von jeder Verantwortung für das Debakel rein; die Fehler Uluġbīks werden gewiß auch geschildert, um die richtigen Entscheidungen seines Vaters umso klarer hervortreten zu lassen. Im Übrigen war Uluġbīk bei den späteren Herater Autoren vielleicht auch

https://doi.org/10.5771/9783956506970 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

ein Element hinzu: Den letzten Anstoß für den unglücklichen Feldzug Uluġbīks gibt die Beschwerde seines Gouverneurs von Siġnāq über Burāq und seine Usbeken. „Seine Gefolgsleute zerstören in dieser Gegend alles und führen sich auf, als dürften sie sich alles erlauben. Sogar von Herrschaft sprechen sie“ (MS II, 1: 575)[25], Die Herrschaft (*salṭanat*) gebührt aber den Timuriden. und das ist der Punkt, der die Entscheidung bringt: Mit dem Anspruch auf Herrschaft über ein Territorium, das zum timuridischen Staatenverbund gehört, hat der Dschingiside die Grenze überschritten.

In den beiden früheren Chroniken sind die Usbeken eine ständige Gefahr, aber nicht für den Bestand der Herrschaft, auch die von Uluġbīk zu verantwortende Niederlage wird ja schnell wieder wettgemacht. Sie treten in Abständen raubend und plündernd in Erscheinung, was man auch dadurch erfahren kann, daß ihre Übergriffe einmal ausbleiben; das wird dem jeweils regierenden Herrscher als Verdienst angerechnet. So heißt es in MS zum Jahr 872 (1467–8): „Die Provinz Transoxanien, die jedes Jahr durch die Widerspenstigkeit [Übergriffe] der Usbeken viel Leid und Plünderung erlebte, war dieses Jahr von dem Schaden dieser Unreinen verschont geblieben“ (MS II, 2–3:1312)[26].

Kennzeichnungen der Nomaden, nicht nur der Usbeken, sondern auch der Muġūl, als unberechenbar und von ihrer Natur her schlecht lassen sich am ehesten im RS finden. Einer der führenden Amire der Muġūl (deren Gebiet zu dieser Zeit hauptsächlich zwischen Taschkent und dem Semireč’e lag) ließ Uluġbīk wissen: „Ich habe schon viel gesehen und mich sehr angestrengt, aber von Anfang an

---

deswegen nicht besonders hoch angesehen, weil er im Kampf um die Macht nach Šāhruḫs Tod 1447–9 eine eher schwache Gestalt abgibt; jedenfalls aber stammen sowohl Abū Saʿīd als auch Ḥusain Bāyqarā aus anderen Linien, und die Autoren, die für diese Höfe schreiben, sind an Rücksichten auf den amtierenden Herrscher, was die Darstellung Uluġbīks angeht, nur ganz im allgemeinen gebunden.

[25] *nūkarān-i ū dar īn ǧānib ḫarābī mīkunand wa ḫūd-rā ḥākim-i muṭlaq mīdānand wa lāf-i salṭanat mīrānand.*

[26] *wa mamlakat-i Māwarānnahr ki har sāl az taʿarruḍ-i mardum-i ūzbak zaḥmat wa ġārat mīdīd dar īn sāl āsīb-i ān nā-pākān ba-ān wilāyat narasīd.*

https://doi.org/10.5771/9783956506970 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

bis heute habe ich keine Ordnung in ihrem Leben feststellen können.[27] So sehr ich auch diese Leute ermahnt und sie vor der Zwietracht gewarnt habe, es hat nichts geholfen. Nun habe ich keinen Zufluchtsort mehr außer dem Weltasyl-Palast“ (Ḫudādād durch Šaiḫ Darwīš Kūkaltāš, RS VI:680). An anderer Stelle: Uluġbīk hatte viele Amire und Prinzen der Muġūl aufgenommen und gefördert. Sie flohen aus ihren angestammten Orten, rannten in alle Richtungen und riefen: Wo ist Zuflucht! (*ain al-mafarr*) – so kamen sie als Asylsuchende zum Hof Uluġbīks, der sie reich beschenkte und auch sonst gut behandelte und sie dann wieder entließ. Kaum waren sie wieder in ihrem eigenen Gebiet, vertauschten sie alle Pflichten gegen Widerspenstigkeit[28]; das taten sie wegen ihrer schlechten Natur (RS VI:672). Zu einem vergleichbaren Urteil über die Muġūl kommt Bābur: Ein Trupp Muġūl, der eigentlich zur Verstärkung Bāburs in der Schlacht am Sar-i pul (in der Nähe von Samarqand gegen die Usbeken, Ramaḍān 906/April-Mai 1501) kommt, plündert Bāburs Leute aus, anstatt sich an den Kämpfen zu beteiligen. Bābur kommentiert: “[...] it set to work forthwith to unhorse and plunder our men. Not this once only! This is always the way with this ill-omened Muġūls! If they win, they grab at booty; if they lose, they unhorse and pilfer their own side!” (BN Beveridge 140/90a). Ein ähnliches Urteil – die Muġūl sind ihrer Natur nach zur Loyalität nicht fähig – 104/64a und 105/65a: “It must not be understood that they rebelled through not getting on with me; they have done the same thing with their own Khāns, again and again [...] [Khudāī-bīrdī Būqāq] did a thing so shameful later on that it would hide a hundred such good deeds as this, if he had done them. His later action was the clear product of his Mughūl nature.” Bābur war mit den Muġūl-Herrschern von Taschkent nicht nur eng verwandt – am wichtigsten ist natürlich, daß seine Mutter zu dieser Familie gehörte – sondern er fühlte sich ihnen auch sonst verbunden. Das Ganze wirkt ein bißchen, als sei Klage über die Unzuverlässigkeit von Amiren und Kriegern ständiges Gespräch unter den herrschenden Familien der Muġūl gewesen.

---

[27] *intiẓāmī dar rūzgār-i išān mušāhada nakarda am.* Gemeint ist sein eigener *ulūs*.

[28] *hama-yi ḫuqūq ba–ᶜuqūq muqābala kardand.*

https://doi.org/10.5771/9783956506970 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Das Reich der Timuriden ist in MS und RS deutlich das Zentrum, die nomadischen Gebiete Peripherie; es ist nicht nur Aufgabe des Zentrums, an der Peripherie für Ordnung zu sorgen, sondern dies scheint auch möglich. Auch deswegen müssen sich die Herrscher im Zentrum dieser Aufgabe mit aller Kraft und in allem Ernst stellen, man darf die Nomaden nicht unterschätzen. Andererseits können die Herrscher in der nomadischen Welt keinen legitimen Anspruch auf Herrschaft in den Oasen *und* in der Steppe – also auf Weltherrschaft – anmelden; ihr Platz ist in der Steppe, und im Grunde wissen sie das auch. Es kann erforderlich werden, sie zu Hilfe zu rufen, aber man muß sie schnell wieder loswerden, und auch das scheint eher keine Schwierigkeit zu sein, wenn man es richtig anfängt. Ihre eigene Sicht der Dinge wird nicht oder kaum thematisiert.

Diese eher kulturalistisch-hierarchisch geprägte Haltung war zur Zeit von HS nicht mehr möglich. Hier tritt das Konkurrenzverhältnis um die Legitimation der Herrschaft deutlich in den Vordergrund; die Aufteilung der Welt in Interessenssphären, von denen eine zentral, die andere peripher ist, hatte sich durch das Vordringen der Usbeken erledigt. Es ging nun um Verdrängung der bisherigen Herrscher durch eben diejenigen, die zurückzudrängen sie nicht mehr in der Lage waren.

Das kommt in HS in zwei Erzählsträngen zum Ausdruck: in der Geschichte von der Begegnung Ḥusain Bāyqarās mit Abū l-Ḫair und in der Auseinandersetzung mit Šībānī Ḫān.

Die Begegnung Ḥusain Bāyqarās mit Abū l-Ḫair ist nur in HS überliefert; sie soll kurz vor dem Tod des Khans (1468) stattgefunden haben, müßte also in MS noch auftauchen und liegt auch nicht völlig außerhalb des zeitlichen Horizonts von RS. In den beiden früheren Quellen wird zwar erwähnt, Ḥusain habe sich in der Steppenregion um Ḫwārazm aufgehalten, Kontakte zu Abū l-Ḫair kommen aber nicht vor. Das läßt vermuten, der in HS vorhandene Bericht sei ein späteres Produkt, nicht unbedingt des Autors, sondern des späteren Denkens über die Usbeken. Roemer nimmt den Bericht als historisch[29]. Wie wird diese Begegnung erzählt, und was ist die Absicht des Autors dabei? Der bis dahin vor allem in der Gegend von Ḫwārazm als unruhiges Element und ehrgeiziger Prätendent aufgefallene Ḥusain, in der Phase des Aufstiegskampfes

[29] Roemer, Persien. S. 147.

https://doi.org/10.5771/9783956506970 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

(„Wanderjahre“)[30], begibt sich zum schon greisen Khan[31], um dessen Hilfe zur Eroberung von Ḫurāsān zu erbitten. Er wird gastfreundlich aufgenommen, soll jedoch bei der ersten Begegnung mit dem Khan eine spezielle Zeremonie durchlaufen, die seinen unterlegenen Rang betont. Diese Zeremonie, genannt *tābūġ*, besteht darin, daß sich der Besucher vor dem Thron des Khans aufstellt, die Kopfbedeckung abnimmt, ein Ohr mit der Hand faßt und sich verbeugt, so wie bei der *rakᶜa*. Dies verweigert Ḥusain, und es wird lange verhandelt, wie denn die Begrüßung aussehen könne. Abū l-Ḫair begnügt sich am Ende damit, daß Ḥusain die Knie beugt. Schon zu Beginn sieht Abū l-Ḫair, daß Großes in seinem Gast steckt: „Als er des herrscherlichen Antlitzes und des gefälligen Äußeren des siegbedachten Ḫāqāns [*ḫāqān-i manṣūr*, Epitheton für Ḥusain] ansichtig wurde und das Licht des Herrscherglücks und des Erfolgs sowie die Zeichen der Begabung dieser Person mit der Fähigkeit, unabhängig die zum Königtum gehörenden Aufgaben wahrzunehmen, in ihm gewahrte [...] umarmte er ihn und gab ihm einen Platz nahe bei sich“. Im Verlauf der Begegnung wird ein Trinkgelage veranstaltet, in dem Ḥusain durch seine Trinkfestigkeit beeindruckt. Der Khan traut Ḥusain sogar heilende Wirkung zu; er äußert die Hoffnung, von einer Lähmung befreit zu werden. Er nimmt auch noch einmal auf das Begrüßungszeremoniell Bezug: „Obwohl du bei der Begrüßung das *tābūġ* nicht ausführen wolltest, so werden Wir es doch dir zu Ehren tun“; Ḥusain kommt dem zuvor, indem er aufspringt und sogleich das zunächst verweigerte Begrüßungszeremoniell nachholt (HS IV: 132).

Das Verhältnis der beiden Männer wird ausführlich diskutiert, und der Zweck des Berichts ist wohl zu zeigen, daß Abū l-Ḫair erstens das Charisma des Jüngeren erkennt (zur Herrschaft Befähigte sind von ihresgleichen zu erkennen), daß dieses Charisma zweitens eine Reihe von Eigenschaften umfaßt (Herrscherglück, Unabhängigkeit, heilende Wirkung, Trinkfestigkeit) und daß drittens der Khan seine eigenen Ansprüche zurückstellt und sich letztlich dem aufgehenden

[30] Russ. *kazačestvo*, entsprechend einem Begriff türkischen Ursprungs, der auch z.B. in MS auf Ḥusain angewendet wird: *Mīrzā Sulṭān Ḥusain ki dar ṭaraf-i dašt-i qibčāq muddatī qazāq būd,* MS II, 2–3, 1312.

[31] Titulatur: *qāʾān-i dašt-i qibčāq iva ᶜumda-yi ḫawāqīn-i āfāq.*

https://doi.org/10.5771/9783956506970 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Stern Ḥusains unterordnet. Eine denkbare Konsequenz wäre, daß er ihn als seinen Erben einsetzt – so weit will der Autor nun doch nicht gehen; zu gut ist bekannt, daß nichts dergleichen stattgefunden hat. Aber der Bericht zeigt doch, daß der Dschingiside die Legitimation der timuridischen Herrschaft als mindestens gleichberechtigt anerkennt, vor allem, wenn man den Altersunterschied bedenkt. So stehen am Ende die Späteren, die das nicht mehr tun, als Neuerer da, als diejenigen, die vom Brauch der Väter abgewichen sind. Möglicherweise ist dies ein wesentlicher Grund, aus dem die Begegnung in der Quelle erwähnt wird. Auf jeden Fall mußte sich das Denken über die Usbeken nach 1500 ändern; sie konnten nicht mehr einfach in die Nähe von Räuberbanden gerückt werden, derer man sich gelegentlich bedienen konnte, um sie dann ebenso schnell und einfach wieder an ihren alten Platz zurück zu verweisen. Daher macht es Sinn, daß Ḥusain, der nun zum zentralen Helden der Erzählung wird, sich in einer entscheidenden Phase mit Abū l-Ḫair auseinandersetzt, wobei gleichzeitig das Verhältnis zur dschingisidischen Legitimation noch einmal diskutiert wird.

Die Karriere Šībānī Ḫāns ist der zweite Erzählstrang, in dem HS die Usbeken behandelt. Sie ist gottgewollt (HS IV:274 und öfter). In den Epitheta und anderen Details, die zur Beschreibung Šībānī Ḫāns verwendet werden, nähert sich der Autor immer mehr einer Herrschertitulatur, diese wird allerdings jedenfalls annähernd erst bei der Eroberung Herats erreicht; erst dort erfährt man auch wesentliche Namen aus dem Gefolge des Khans, und erst dann wird auch bekannt, daß er eine wirkliche Verwaltung hat – erst dann werden Ämter wie das des *mušrif* oder des *ṣadr* mitsamt ihren Inhabern genannt (HS IV:377)[32]. Ehrungen durch islamische Gelehrte kommen früher, schon bei der ersten Eroberung von Buchara (HS IV:276), und bei dieser Gelegenheit werden auch andere Insignien der Herrschaft erwähnt, etwa der Umstand, daß Gesandte zur Ehre des Teppichkusses gelangen. Dennoch bleibt die Perspektive immer auf der anderen Seite, „die Usbeken" werden – ausgenommen ihr Herrscher – ganz überwiegend als einförmige

[32] Der *mušrif* ist eine Kontrollinstanz in der Finanzverwaltung; ein *ṣadr* hat die Stiftungen zu überwachen und ist gleichzeitig auch eine Aufsichtsinstanz über den islamischen Ausbildungs- und Wissenschaftsbetrieb.

https://doi.org/10.5771/9783956506970 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Masse wahrgenommen, z.B. werden eben fast keine Namen von Heerführern und Amiren, daher auch keine tribalen Bezeichnungen erwähnt. So bleibt z.B. die Gruppe von usbekischen Kriegern, die den Scheich Quṭb ad-dīn Yaḥyā (Sohn Ḫwāǧa Aḥrārs) verfolgt und tötet, namenlos (HS IV:280)[33]. Dies ist im BN anders: Bābur zitiert nach Šībānī Ḫān die Namen derjenigen Amire, die unmittelbar für die Bluttat verantwortlich sind, macht aber klar, daß er den Khan für den eigentlichen Täter hält (BN 128/80b–81a). Auch sonst sind in dieser Quelle Namen von Mitgliedern der Familie von Šībānī Ḫān nicht selten, seltener kommen Amire vor. Ansonsten erscheinen auch bei Bābur die Usbeken oft als eine anonyme Masse. Eine Ausnahme in HS sind die Übertragungen von Eigentums- und sonstigen Rechten von timuridischen Würdenträgern an Amire aus dem Gefolge Šībānī Ḫāns bei der ersten Eroberung von Samarqand (HS IV:279), dort wird ein Name genannt.

Assoziiert werden die usbekischen Krieger in der Regel mit Ungerechtigkeit und Übergriffen; das ist nicht anders zu erwarten, denn schließlich befinden sie sich in einem Eroberungsfeldzug, auf dem sie bisher timuridische Territorien unter ihre Kontrolle bringen. Daher kann darauf kein Argument aufgebaut werden. Die Klage über diese Übergriffe wird manchmal elegisch übersteigert, wie in dem Kommentar zum erwähnten Vorgehen gegen Ḫwāǧa Yaḥyā: „Die Sonne am Himmel der Rechtleitung, die vom Horizont der Gnade dessen, der nie vergeht, aufgestiegen war und die Lande Transoxaniens, ja alle Gegenden und Städte mit ihrem Licht beschenkt hatte, neigte durch die Rauhheit der unedlen Tage ihr Antlitz zum West des Entwerdens; und der Sproß im Rosengarten der Gottesfreundschaft, der, durch den Kanal der Vorzüglichkeit und Vollkommenheit bewässert, seine Krone hoch hatte wachsen lassen und den Schatten der Zuneigung und Milde über die verschiedenen Arten der Anwohner in der Weise eines Huldwunders gebreitet hatte, ist durch den Wüstenwind der Rechtlosigkeit umgestürzt“ (HS IV:280). Diese Untat ist der Auftakt zu einer weitreichenden

[33] *ǧamᶜī az sipāh-i ūzbak*. Zu den Ereignissen vgl. Kazakov, Bahadir: Synov'ja Chodzi Achrara i poslednie Timuridy. In: *Duchovenstvo i političeskaja žizn' na bližnem i srednem Vostoke v period feodalizma*. Moskva 1985, S. 80–91.

https://doi.org/10.5771/9783956506970 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Plünderungswelle, und das Land versinkt in den reißenden Strudeln der Unterdrückung. Allerdings erhebt sich dann, durch die flehenden Gebete der Elenden herbeigerufen, die Sonne der Sicherheit und des Wohlergehens aus dem Ost der Gnade des Herrschers aller Herrscher (HS IV:280)[34] – gemeint ist Bābur; als nächstes wird dann erzählt, wie es Bābur gelingt, Samarqand zu erobern. Die Konfrontation mit den Usbeken ist also mindestens teilweise eine Konfrontation der Kräfte des Lichts mit denen der Finsternis, wenn auch apokalyptische Metaphern keinen übertrieben großen Raum einnehmen (für ein Heer qiyāmat-aṯar – Spur des Jüngsten Tages – als Bild zu benutzen, ist eher Routine). Dazu paßt, daß Bābur – soweit ich sehen kann, als einziger der hier vorkommenden Herrscher – als Verteidiger des Islam apostrophiert wird (HS IV:281)[35]. Diese Legitimation zur Herrschaft, nämlich die islamische, ist diejenige, welche die Quelle unterstützt. Bei der Auseinandersetzung zwischen den timuridischen Prinzen, besonders Bābur, und Šībānī Ḫān geht es in der Sicht der Quelle eben hauptsächlich um die Legitimation zur Herrschaft; hier kann es daher keine Kompromisse im Sinne etwa von territorialer Aufteilung mehr geben.

Diese kosmische Überhöhung des Konflikts ist nun Bābur selbst ganz fremd; allerdings möchte er gerne seinen (vorübergehenden) Erfolg bei der Eroberung von Samarqand als Gnade Gottes darstellen, die ihm von Ḫwāǧa Aḥrār im Traum angekündigt wird (BN 132/83b). Daneben unterläßt er natürlich nicht, seine eigenen Waffentaten in das rechte Licht zu rücken. Gewiß spielt auch das Ausmaß islamgemäßen Verhaltens bei Bāburs Werturteilen über Personen gelegentlich eine Rolle. Es scheint aber, daß hierbei die Gefolgsleute Šībānī Ḫāns oder dieser selbst keineswegs besonders schlecht wegkommen, auch wenn einige Spitzen abgeschossen werden (s.u.).

---

[34] Die Textstelle ist in so hohem Stil abgefaßt, daß eine Übersetzung kaum möglich ist.

[35] *ḥāmī-yi dīn-i ḥanīf-i nabī-yi ḥiǧāzī Ẓahīr ad-dīn Muḥammad Bābur-i ġāzī.* Den Titel „Kämpfer für den Islam" ġāzī hat sich Bābur, soweit ich weiß, erst später in Indien erworben. Allerdings spielt religiöse Polemik gegen Šībānī Ḫān auch eine Rolle. Dazu weiter unten.

https://doi.org/10.5771/9783956506970 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Den Usbeken, insbesondere Šībānī Ḫān, wird im Unterschied zu seinem Großvater Abū l-Ḫair das Streben nach Weltherrschaft unterstellt; er habe alle Gegenden und Städte der Welt für sein ererbtes Reich gehalten und „ständig mit dem Schreibrohr des Gedankens die Zeichen der Eroberung aller Reiche des bewohnten Weltviertels auf das Papier der Vorstellung geschrieben“ (HS IV:286). Er kennt kein anderes Ziel als die Verfolgung und Vernichtung der Nachkommen Timurs (HS IV:236). Den Hintergrund dafür erfahren wir auch: Er läßt die Verteidiger des belagerten Balḫ wissen: „Die Sonne des Herrscherglücks der timuridischen Sultane ist an den Horizont des Untergangs gelangt, und die Herrschaft ist von dieser Dynastie wiederum auf das Haus Dschingis Khans übertragen worden“ (HS IV:298)[36]. Hier klingt der Gedanke der höheren Legitimation durch dschingisidische Abstammung an, der Šībānī Ḫān und seine Gefolgschaft auch sonst beflügelt haben wird. Die Timuriden werden wie folgt charakterisiert: „Eure Väter und Vorväter haben in allen den Wendungen des Geschehens und im Auf und Ab der Ereignisse sich immer wieder an die Khaqane des Höchsten Hauses gewandt und alles erfüllt, was zum Gehorsam gehört. Nun ist es angebracht, daß auch Ihr fangeredet sind Badīᶜ az-Zamān Mīrzā und Muẓaffar Mīrzā nach dem Tode ihres Vaters Ḥusain Bāyqarā] die richtige Sunna Eurer Vorväter befolgt, die Tore des Widerstandes schließt und vom richtigen Weg der Übereinstimmung keine Abweichung zulaßt“ (HS IV:368)[37]. Dies bezieht sich wahrscheinlich nicht zuletzt auf die zahlreichen Hilfeersuchen timuridischer Prätendenten bei den Khanen des *ulūs-i ūẓbak* und anderen Dschingisiden und unterstreicht jedenfalls die höhere Legitimation zur Herrschaft, welche Šībānī Ḫān für sich in Anspruch genommen hat.

Dieser Anspruch wird in der Quelle zurückgewiesen. Auf die oben zitierte Aufforderung zur Unterwerfung (Balḫ) antwortet

---

[36] *āftāb-i iqbāl-i salāṭīn-i tīmūrī ba-sarḥadd-i zawāl rasīda wa salṭanat aẓ ān ḫānadān naubat-i dīgar ba-dūdmān-i čingīẓī muntaqal gardīda.*

[37] Mit einer sehr deutlichen islamrechtlichen Komponente in der Wortwahl: *sunnat-i sanīya-yi pidarān-i ḫūd iqtidā namūda abwāb-i muḫālafat masdūd sāẓīd wa aẓ šāriᶜ-i mustaqīm-i muwāfaqat ᶜudūl wa inḥirāf na-warẓīd.*

https://doi.org/10.5771/9783956506970 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

stellvertretend einer der Amire: „Es sind nun bald 150 Jahre, daß wir von Generation zu Generation im Schatten der Fürsorge und Gnade der hochmächtigen Nachkommen Amir Timur Gurgans in Sicherheit und Wohlstand unser Leben zubringen; kann es denn zulässig sein, daß wir alle die Rechte und Pflichten aus diesem langjährigen Verhältnis der Patronage durch jene gewaltigen Herrscher nur deswegen für nichtig erklären, weil Mīrzā Badīᶜ az-Zamān nun eine Niederlage erlitten und es nicht vermocht hat, in der gebotenen Eile sich dem Herrn Khan in der Schlacht gegenüber zu stellen?“ (HS IV:298)[38].

Auf das genealogische Argument wird mit einem zeitlichen geantwortet: Der Anspruch der Timuriden ist in der Zeit bereits verankert, man kann sie nicht als Usurpatoren bezeichnen. Weiter haben sie sich als wahre Herrscher und Patrone ihrer Amire erwiesen, und darauf kommt es an; daher wäre es Treubruch, sie zu verlassen.

Das zeitliche Argument findet sich auch bei Bābur. “Samarqand for nearly 140 years had been the capital of our dynasty. An alien, and of what stamp! an Aūzbeg foe, had taken possession of it! It had slipped from our hands; God gave it again! plundered and ravaged, our own returned to us” (BN 134/85a). Der Anspruch Šībānī Ḫāns wird aber an keiner Stelle in der Weise diskutiert wie in HS. Natürlich ist Šībānī Ḫān ein Feind – weil er die timuridischen Prinzen, besonders Bābur selbst, aus den Territorien vertreibt, die ihnen seit langem zukommen – aber eine grundsätzliche Auseinandersetzung zwischen Timuriden und Dschingisiden führt Bābur nicht. Das mag mit seiner genealogischen Nähe zum Hause Čaġatai zu tun haben, aber sicher auch mit der personalisierten Darstellung, wie sie einer Autobiographie eigen ist. Nur an einer Stelle findet eine unmittelbare Begegnung mit Mitgliedern der Familie statt (allerdings sind es keine direkten Verwandten Šībānī Ḫāns, sie stammen nicht von Abū l-Ḫair ab), in der durch die Begrüßungszeremonie die jeweilige Einschätzung deutlich werden könnte: Bābur empfängt die Burunduq-Söhne Ḥamza und Mahdī mit deren Söhnen. Bei der Begrüßung verhält Bābur sich wie folgt: “According to the custom of Tīmūriya sulṭāns on such occasions, I had seated myself on a raised

[38] Das entscheidende Argument lautet: *čigūna ğāʾiz bāšad ki ḥuqūq-i tarbiyat-i čandīn sāla-yi ān pādišāhān-i ᶜaẓīm aš-šaʾn-rā nā-būda angārīm?*

https://doi.org/10.5771/9783956506970 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

seat; when Ḥamza Sulṭān and Mamāq Sulṭān and Mahdī Sulṭān entered, I rose and went down to do them honour; we looked one another in the eyes and I placed them on my right" (BN 58 – 9/34a). Diese Schilderung enthält jedenfalls keinen Kampf um Vorrang und genealogische Position; wir erfahren z.B. nicht, ob die Dschingisiden mit einem Platz zur Rechten des Gastgebers einverstanden waren und ob die ihnen angewiesene Sitzposition ihnen auch angemessen erschien.

HS läßt überdies an vielen Stellen erkennen, daß Šībānī Ḫān trotz seiner dschingisidischen Abstammung letztlich zur Herrschaft ungeeignet ist. Das wird aber nicht oder nicht in auffälliger Weise mit dem nomadischen Hintergrund der Usbeken in Verbindung gebracht, und natürlich kann auch nicht genealogisch argumentiert werden. An keiner Stelle versuchen die timuridischen Chroniken zu behaupten, Dschingisiden seien überhaupt zur Herrschaft nicht berechtigt, ihre Zeit sei abgelaufen und sie müßten nun einer neuen Dynastie, eben den Timuriden, weichen (wie es umgekehrt die Position Šībānī Ḫāns gewesen sein wird). Die Kritik muß also in der Person Šībānī Ḫāns begründet werden.

Das erste Argument in diesem Sinn betrifft die zahlreichen Übergriffe und Ungesetzlichkeiten, die seine Leute sich haben zuschulden kommen lassen. Das wurde schon erwähnt. Der Vorwurf an Šībānī lautet, er selbst habe, auch wenn er diese Dinge nicht unmittelbar angeordnet habe, sich dem zumindest nicht in den Weg gestellt.

Für eigenes nicht herrschermäßiges Verhalten nur zwei kurze Beispiele: Bei der Verfolgung Bāburs gerät dessen ständiger Begleiter und Ratgeber Abū l-Makārim in der Gegend von Taschkent in Šībānīs Ḫände; er hatte sich verstecken müssen und sich daher den Bart abrasiert. Šībānī fragt ihn etwas plump: Was hast du mit deinem Bart gemacht? Darauf antwortet Abū l-Makārim mit einem Vers: „Wer die Lampe, die Gott selbst angezündet hat, auspustet, dessen Bart verbrennt" (*čirāġī-rā ki īzad bar furūẕad * har ānkas puf kunad rīšaš bu-sūẕad*). Der Vers ist natürlich zweideutig und kann sowohl ein Eingeständnis des eigenen Scheiterns enthalten, belegt durch den fehlenden Bart, als auch eine Mahnung, die gottgewollte Herrschaft der Timuriden bzw. spezieller Bāburs nicht länger zu hindern. Trotz dieser gekonnten Antwort läßt Šībānī den alten Mann nicht frei, wie es herrschermäßiges Handeln wäre, sondern besteht auf dessen Hinrichtung (HS IV:306). Die entsprechenden Passagen des BN sind

https://doi.org/10.5771/9783956506970 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

nicht überliefert[39]. BN hat allerdings an anderer Stelle manche Passagen, in denen Šībānī Ḫān unedles, nicht-herrschermäßiges Verhalten unterstellt wird: Er unterläßt es, einen Mann zu fördern, dessen Vater bei ihm Verdienste erworben hatte (BN 40/22b). Seine niedrige Natur zeigt sich besonders bei der Eroberung von Herat, und hier wieder speziell bei der Behandlung der timuridischen Damen, die in seine Hände fallen (BN 328/206a). Darüber hinaus wird ihm maßlose Selbstüberschätzung seiner Kenntnisse in Qurʾān und *adab* vorgehalten, und Bābur kommt zu folgendem abschließenden Urteil über seinen Hauptgegner: "Spite of his early-rising, his not neglecting the Five Prayers, and his fair knowledge of the art of reciting the Qorān, there issued from him many an act and deed as absurd, as impudent, and as heathenish as those just named" (BN 329/206b).

Bekanntlich hat Bābur mehrfach Samarqand erobert, die Stadt aber nie dauerhaft halten können. Einmal gelang die Eroberung durch einen Handstreich. Beim Gelingen des Überfalls spielt eine Rolle, daß Šībānī einen gewissen Fāḍil, der früher Kaufmann in Turkistān (also an einem der Handelsplätze in der Steppe) gewesen war, zu einem Tarḫān (Militärführer mit gewissen Privilegien) gemacht hatte. Der hatte die Wache bei einem Tor, schlief aber. Eine typische Fehlbesetzung (Zivilpersonen gehören nicht auf militärische Posten), die einem wirklich herrschermäßig handelnden Mann nicht unterlaufen wäre (HS IV:284). BN bestätigt die Herkunft des Mannes, es ist aber nicht davon die Rede, Fāḍil habe seine militärischen Aufgaben nicht richtig wahrgenommen (BN 133/84a).

Zusammenfassend: Das Verhältnis zu den Usbeken und ihren Khanen ist also im RS am ehesten als eines der regionalen und kulturellen Differenz beschrieben; hier spielt die Charakterisierung der Usbeken als Repräsentanten „typisch nomadischer" Normen und Verhaltensweisen eine vergleichsweise große Rolle. Die gleiche Tendenz ist in MS spürbar, aber mit einem anderen Akzent: Die Quelle bemüht sich viel weniger um eine Auseinandersetzung mit den Usbeken; sie werden einfach als Unterlegene vorausgesetzt, die vom Zentrum, dem timuridischen Machtbereich, aus kontrolliert werden müssen. Beide Quellen transportieren eine Sicht, in der die nomadischen Herrscher nicht nur an die zweite Stelle gesetzt werden,

[39] Bekanntlich fehlt in BN der Bericht über die Jahre 1503–5 sowie 1508–19.

https://doi.org/10.5771/9783956506970 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

sondern sie werden auch kulturell abgewertet; Verrat, Neigung zu unkontrolliertem Verhalten und derlei liegt in der Natur der Nomaden begründet, wie deren eigene Herrscher nicht müde werden zu betonen. Für beide Quellen gibt es deswegen offenbar keine Verdrängungskonkurrenz zwischen den Khanen der Steppe, seien es Usbeken oder Muġūl, und den Herrschern von Samarqand, deren Angstgegner diese Dschingisiden seit Timurs Tagen waren. Die Verdrängungskonkurrenz rückt erst in der Darstellung von HS in den Vordergrund, gleichzeitig wird der Schwerpunkt darauf gelegt, die Legitimation der timuridischen Herrschaft zu unterstreichen, ein Thema, auf das die früheren Quellen verzichten konnten. Das geschieht nicht in erster Linie durch die Abwertung der Dschingisiden als Repräsentanten einer vielleicht minder legitimationskräftigen nomadischen Kultur. Die entsprechenden Berichte in RS (das Verhältnis zu MS wäre zu klären) sind zumindest teilweise ausgeblendet, der Autor findet andere Argumente wichtiger. Dazu gehört die Zeit: 150 Jahre (offenbar seit dem ersten Auftreten Timurs an gerechnet) sind keine Parenthese mehr, und der Anspruch der Šībāniden, die einzig legitime Herrschaft der Nachkommen Dschingis Khans wieder zu errichten, ist unbegründet. Insofern argumentiert HS defensiv gegen das offensiv vorgetragene genealogische Argument auf der dschingisidischen Seite. Weiter verhält sich Šībānī Ḫān, auch wenn ihm von Gott die Herrschaft bestimmt ist, an vielen Stellen nicht wie ein wahrer Herrscher. Solche Attribute und Epitheta wie die, mit denen die Quelle ihre timuridischen Haupt-Helden schmückt, werden daher auf ihn an keiner Stelle angewendet. Vielmehr ist der Untergang der Timuriden in Transoxanien und Ḫurāsān anders als durch Gottes unerforschlichen Ratschluß offenbar nicht zu erklären; die Uneinigkeit unter den timuridischen Prinzen, vor allem den Söhnen Husain Bāyqarās, die auf der Ereignisebene im Vordergrund steht, ist ihrerseits wieder gottgewollt.

Bāburs Text nimmt eine Sonderstellung ein. Er beteiligt sich nicht an den politisch-philosophischen Betrachtungen. Für ihn ist Šībānī Ḫān ein Konkurrent, wie es in seinem Leben eine Menge gab. Den Erfolg seines Gegners erklärt er durch die Untätigkeit der Timuriden von Herat, diese aber beklagt er nur, erklärt sie nicht, auch nicht durch Gottes Ratschluß. Auf keinen Fall ist für ihn der Sieg der Usbeken unvermeidlich gewesen; er wird der Auffassung gewesen sein, die Dinge wären doch sehr anders gelaufen, wenn man ihn hätte

https://doi.org/10.5771/9783956506970 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

machen lassen. An den Stellen, an denen er sich über ungebührende Behandlung beklagt, sind diejenigen, die ihn so schlecht behandeln, oft vermeintliche Verbündete (vor allem seine eigentliche *bête noire*, der Regionalfürst von Ḥiṣār, Ḫusraw) oder Verwandte, eben die Timuriden von Herat. Viel seltener findet man in dieser Rolle die Muġūl-Herrscher von Taschkent, die ihn offenbar immer entsprechend seiner Altersklasse und dem Verwandtschaftsgrad behandelt haben. So liegt der Schluß nahe, der schwerste Fehler seiner Herater Verwandtschaft sei gewesen, ihm kein entsprechendes Kommando gegeben zu haben.

Da Bābur selbst sich von der Peripherie (Fergana) ins Zentrum der timuridischen politischen Geographie vorzukämpfen bestrebt war (er beschreibt in der ersten Hälfte seines Werkes die entsprechenden „Wanderjahre"), ist der Gegensatz von Peripherie und Zentrum bei ihm anders besetzt. Er unterscheidet nicht zwischen der einen Welt, in der die Dschingisiden herrschen (dürfen und sollen), der Steppe, und einer anderen, in der die Herrschaft den Nachkommen Timurs gebührt. Fragen der Legitimation kommen überhaupt wenig vor. Es scheint lediglich so, daß er findet, nach Samarqand gehöre nun gewiß ein Timuride. Man könnte das präzisieren: Er ist sehr davon überzeugt, daß Samarqand eigentlich ihm zusteht. Es geht zwischen ihm und Šībānī Ḫān nicht um einen kulturellen Konflikt, sondern höchstens um einen dynastischen, eher noch um einen persönlichen.

Das kulturelle Werturteil über die Šībānīden, das in der modernen Forschungsliteratur eine gewisse Rolle spielt, ist also allenfalls eine Kombination des Standpunkts von RS/MS und dem von HS: Weil sie als Nomaden kulturell tiefer stehen, ist ihre Herrschaft für Transoxanien und Ḫurāsān ein Unglück gewesen. Keine der untersuchten Quellen vertritt das in dieser Form. Denn diejenigen Quellen, in denen man ein anti-nomadisches Urteil vermuten kann, berichten den Sieg der Usbeken nicht, und diejenigen Quellen, die spät genug sind, um davon zu handeln, scheinen ein solches Urteil nicht auf die usbekische Eroberung anzuwenden.

https://doi.org/10.5771/9783956506970 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

DAS BILD NAVA'IS IM BABUR-NAME

Claus Schönig

Thema dieses kleinen Beitrags ist das Bild, das von ᶜAlišer Nava'i im sogenannten *Babur-name* gezeichnet wird, d.h. ich habe versucht, die Quellen der Informationen weitgehend auf dieses Werk zu beschränken. Soweit es sinnvoll schien, habe ich die meinen Ausführungen zugrundeliegenden Textstellen in stark vereinfachter Umschrift beigegeben, die beispielsweise arabisch-persische Vokallängen nicht berücksichtigt; genaue Transliterationen erscheinen nur, wenn unmittelbar bezug auf die arabisch-persische Form genommen wird. Ansonsten erfolgt zumindest ein Hinweis auf die Seite im Haidarabad-Kodex (siehe Beveridge 1905), auf der sich die jeweilige Belegstelle befindet. Beim *Babur-name* handelt es sich um die tschagataisch geschriebene Autobiographie von Zahiruddin Muhammad Babur, eines Timuridenprinzen, der mütterlicherseits von Tschinggis Chan abstammte. Babur wurde am 14. Februar 1483 (6. Muharram 888) im Ferghana-Tal in Zentralasien geboren. Er starb nach einem abenteuerlichen Leben am 26. Dezember 1530 (6. J̌umāda I. 937) in Agra, nicht ohne vom eroberten Kabul aus die Grundlagen für das spätere Moghul-Reich in Indien gelegt zu haben.

Nava'i wird an verschiedenen Stellen und in verschiedensten Zusammenhängen in diesem Werk erwähnt. Im Rahmen der großen Personenbeschreibung Sultan Husayn Mirzas von Herat ist ihm eine recht lange Biographie gewidmet, die sich im Haidarabad-Kodex auf den Seiten 170b – 171b befindet (siehe Beveridge 1905, Thackston 1993, Mano 1995).[1] Allerdings erscheint diese Biographie nicht, wie man zunächst vielleicht erwarten würde, unter der Rubrik „Dichter", sondern innerhalb des Abschnittes über die Emire Sultan Husayn Mirzas, besser bekannt unter dem Namen Hüsayn Bayqara. Nava'i erscheint an dritter Stelle, gleich nach den politisch sehr bedeutenden Emiren Muhammad Burunduq Barlas und Muzaffar Barlas. Ein Dichter im Sinne Baburs wäre eine Person, die tatsächlich ihren Lebensunterhalt mit Literaturproduktion verdient, etwa der

[1] Zur inhaltlichen Gliederung des *Babur-name* sowie Fragen seiner Textstruktur siehe Schönig 1997. Für weitere Fragen der Grammatik und Stilistik siehe Blagova 1994.

https://doi.org/10.5771/9783956506970 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Dichterfürst J̌ami am Hofe von Herat (s. u.). Dies trifft jedoch nicht auf Nava'i zu, der neben Vermögen vor allem auch eine administrativ-politische Karriere hatte und sich auch anderweitig hervortat. Das Dichten als kultureller Zeitvertreib der gebildeten Schichten war zudem nichts Außergewöhnliches. In vielen Biographien von Herrschern, Emiren, Richtern und Šayxulislam finden wir vermerkt, daß sie sich mit mehr oder minder großem Erfolg (nach Baburs Bewertung) mit Dichtung befaßten – wie ja auch der Autor des *Babur-name* selbst. Wie in seiner biographischen Passage gleich zu Anfang vermerkt, war Nava'i nicht eigentlich ein Beg sondern ein Freund Sultan Husayn Mirzas (170b: *Beki emäs edi. Bälkä musahibï edi.*). Beide wurden in ihrer Kindheit zusammen unterrichtet und waren seit dieser Zeit enge Freunde (170b: *Kičiklikidä ham-maktab ekändurlar. Xususiyat bisyar ekändur.*). Es muß dann zu irgendeinem einem Vorfall gekommen sein, auf jeden Fall wurde Nava'i von Sultan Abu Saᶜid aus Herat vertrieben. Einen genaueren Grund weiß Babur hier nicht anzuführen (170b: *Bilmän ne ǰarima bilä Sultan Abu Saᶜid Mirza Haridïn ixraǰ qildï.*). Babur erwähnt weiter, daß Nava'i nach Samarkand ging. Wie auch aus der Emirsbiographie von Ahmad Haǰǰi Dulday Barlas bekannt (21a, in der Personenbeschreibung Sultan Ahmad Mirzas), begleitete Nava'i damals diesen Emir. (21a: *Mir ᶜAlišer Nava'i Haridïn Samarqandga kelgän fursatlar Ahmad Haǰǰi Bek bilä bolur edi.*) Dieser war selbst ein Dichter, der unter dem Namen Vafa'i schrieb. Dem Urteil Baburs zufolge war er nicht schlecht, was mit einem persischen Verszitat untermauert wird (21a: *Vafa'i taxallus qïlur edi. Sahib-i divan erdi. Šiᶜrï yaman emäs edi. Bu bayt anïng dur kim /.../*). Die Biographie Nava'is informiert uns weiterhin darüber, daß dieser Ahmad Haǰǰi Dulday Barlas in Samarkand seine schützende Hand über Nava'i hielt (170b: *Nečä yïl kim Samarqandta edi Ahmad Haǰǰi Bek murabbi va muqavvisï edi*). Das Samarkander Exil Nava'is endete dann mit dem Untergang Abu Saᶜids und dem Aufstieg Sultan Husayn Mirzas in Herat (21a: *Sultan Husayn Mirza padišah bolgandïn songra* [*Hariga*] *keldi*). Die zwangsweise Trennung der beiden Jugendfreunde Nava'i und Husayn scheint ihrer Freundschaft nicht geschadet zu haben, denn Nava'i nimmt nur allzu deutlich sogleich einen zentralen Platz im Umfeld von Husayn ein (21a: *Asru ulug rᶜayat tabti*). Ein Zeugnis der ausgesprochenen Nähe zwischen beiden liefert wohl auch die Bemerkung von Babur, daß Nava'i von dem ihm übergeordneten Sultan Mirza keine Geschenke erhielt, sondern diesem Geschenke machte (171a: *Mirzadin nemä almas*

https://doi.org/10.5771/9783956506970 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

edi, bälkä yïlda Mirzaga kulli mablaglar peškaš qïlur edi.). Nun sieht das System von baxšiš und peškaš wohl durchaus vor, daß auch der Untergebene Geschenke macht. Daß jedoch der Höherstehende darauf verzichtet, seinerseits Geschenke zu machen und allein den Untergebenen in die Position des Gebers rücken läßt, erscheint bemerkenswert – und ist ja auch im Babur-name ausdrücklich vermerkt. Hier wäre ein timuridischer „Knigge" gefragt, um uns das ganze Ausmaß der Bedeutung dieses Sachverhalts faßbar zu machen.

Wie uns die Biographie von Sultan Husayn Mirza verrät, gelingt es Nava'i gemeinsam mit anderen Begen 1469 zu verhindern, daß Sultan Husayn Mirza seinen schiitischen Neigungen nachgibt und nach der Eroberung von Herat die Namen der zwölf Imame in der Freitagspredigt verlesen läßt (164a: Avval taxt alganda xayali bar ekändur kim Davazdah Imamni xutbada (164b) oqutqay. 'Ališer Bek va baᶜzïlar manᶜ qïlïpturlar.). Wir erinnern uns: es war Sultan Husayn Mirza, der den ᶜAli- Schrein von Mazar-i Šarif errichten ließ und damit den Grundstein zur Stadtgründung legte, siehe McChesney 1991. Und es sei weiterhin darauf hingewiesen, daß das *Babur-name* viele Hinweise auf alevitisch-schiitische Neigungen unter Begen und Mirzas enthält. Näheres zu diesem Komplex müssen hier noch zu leistende Untersuchungen ans Licht bringen.

Aber kehren wir zu Nava'i zurück. Dieser nutzte seinen Einfluß auf den befreundeten Sultan Husayn Mirza nicht nur für Zwecke, die der Autor des Babur-name als positiv erachtet wie erwähnte Bewahrung der sunnitischen Orthodoxie. Nava'i führt auch die Bege und Amtspersonen an, die den Wesir Maǰduddin Muhammad stürzten (177a: *Vali ᶜAlišer Bek bašlig jamiᶜ beklär va ahl-i mansab ẓiddana (?)*[2] *maᶜas qïldï*). Dieser Mann diente ursprünglich in Šahruxs Finanzbüro. Seine Politik war nach Angaben Baburs sowohl von fiskalischem Erfolg für den Staat gekennzeichnet, als auch sehr segensreich für Armee und Bevölkerung (177a: ... sipahi va raᶜiyyatnï razi va šakir qïldï). Offenbar verletzte sie aber die Interessen der Bege und Würdenträger, die dann für seinen Sturz sorgten. Babur hält sich, wie wir sehen, mit einem negativen Urteil über Nava'i keineswegs

[2] Diese auch bei Mano (1995, 275) bezeugte Form – eine Ableitung von arab. *ẓidd* ‚Gegenteil, Opposition; Feind. Gegner' – konnte ich weder in den gängigen Wörterbüchern des Persischen und Tschagataischen noch etwa im Usbekischen belegen.

https://doi.org/10.5771/9783956506970 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

zurück. Dies ist auch bei anderer Gelegenheit so, wie wir noch sehen werden.

Nava'i selbst begann seine politische Karriere im Reiche Sultan Husayn Mirzas zunächst als Siegelbewahrer. Schließlich wurde er zum Beg ernannt und fungierte eine Zeitlang als Kommandant von Astarabad. In reiferen Jahren gab er das Kriegertum auf. (171a: *Avaxir sipahiliqnï tark qildï*).

Als Sultan Husayn Mirza von seinem Zug gegen seinen Sohn Badiᶜuzzaman Mirza in Astarabad zurückkehrte, kam Nava'i ihm entgegen und begrüßte ihn. Doch noch bevor er sich wieder erheben konnte, erlebte er irgendeinen Zusammenbruch. Er mußte weggetragen werden. Ohne daß sich sein Zustand noch einmal verbesserte, verstarb er am nächsten Tag (siehe 171b). Nava'i war in diesem Streit zwischen Vater und Sohn, der in das Jahr 1497 datiert (siehe 41a), bereits als Vermittler aufgetreten. Schon ein Jahr zuvor hatte Husayn Mirza seine Söhne Badiᶜuzzaman Mirza mit Astarabad und Muzaffar Mirza mit Balch belehnt. Als Husayn Mirza später die Verhältnisse ändern wollte, weigerte sich Badiᶜuzzaman Mirza, die Stadt Astarabad aufzugeben. Angeblich war sie seinem Sohn Muhammad Mu'min Mirza bei dessen Beschneidung versprochen worden (41a: *Dedi kim mening oglum Muhammad Mu'min Mirzani xatna qilganda Mirza anga bagišlabtur*). Zunächst wurden in dieser Angelegenheit einige Boten zwischen Vater und Sohn ausgetauscht, zuletzt ging Husayns Freund Nava'i nach Astarabad. Es kommt zu einem vertraulichen Gespräch zwischen beiden, bei dem Nava'i auch vertrauliche Dinge erwähnt. Am Ende des Gesprächs bittet er den Mirza, seine diesbezüglichen Worte zu vergessen. Auf die Entgegnung Badiᶜuzzaman Mirzas „Welche Worte?" bricht Nava'i vor Rührung in Tränen aus. (41a: ᶜ*Ališer Bek sirri sözlärni Mirzaga košaki galaba aytti. Dagï dedi kim „bu sözlärni unuttung!" Mirza filhal aytti kim „Qaysï sözlärni?"* ᶜ*Ališer Bek bisyar muta'assir bolup köp yïgladi.*)

In dieser Reaktion Nava'is dürfen wir vielleicht eine Manifestation dessen sehen, was Babur als *nazuklük* bezeichnet, vielleicht zu übersetzen mit Verfeinerung der Sitten oder auf Englisch nach Beveridge (1922) "refinement of manner". Anders als manche Zeitgenossen, die darin einen wohlstandsbedingten Dünkel erblickten, meint Babur, daß diese Eigenschaft dem Nava'i wohl angeboren sei, da er sie auch in den weniger glücklichen Samarkander

https://doi.org/10.5771/9783956506970 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Tagen zeigte (170b: *ᶜAlišer Bekning mizaǰi nazuklük*[3] *bilä mašhur dur. El nazakatïnï davlatïning gururidin tasavvur qilur erdilär. Andaq emäs ekändur. Bu sifat anga ǰibilli ekändur. Samarqandta ekändä ušmundaq nazuk mizaǰ ekändur.*). Der derartig Gelobte lebte übrigens als Junggeselle und hatte keine Kinder (171a: *Ogul va qïz va ahl-uᶜiyal yoq. ᶜAlamnï tavri fard-ǰarida ötkärdi.*).

Seine besondere Bedeutung für Babur hat Nava'i als Dichter, besonders als Dichter der Sprache, die Babur als *Türki* bezeichnet. Ihmzufolge ist er ohnegleichen, und keiner schrieb Türki so gut und so viel wie er (170b: *ᶜAlišer Bek naẓirï yoq kiši edi. Türki til bilä ta šiᶜr aytïbturlar. Heč kim anča köp va anča xub aytqan emäs.*). Wie auch in anderen Fällen ist das Dichten in Türki für Babur von vorrangiger Bedeutung. Sie ist ihm im allgemeinen wichtiger als dichterische Betätigung in Persisch, obwohl diese auch mitunter vermerkt und mit illustrierenden Gedichtpassagen besprochen wird, und obwohl auch Babur selbst auf Persisch gedichtet hat. Das beste Beispiel für die doch letztlich sekundäre Rolle des Persischen für Babur ist J̌ami, der trotz seiner großen Schaffenskraft und Bedeutung mit nur wenigen Worten bedacht wird. (179a: *Šuᶜaradin. Bu ǰamᶜning ham sar-amad va sar-daftari* (179b) *Mawlana ᶜAbdurrahman J̌ami edi.*)

Wie alle Personen mit schriftstellerischer Produktion wird auch Nava'i von Babur rezensiert.[4] Als seine Werke erwähnt Babur sechs Mesnevi, von denen fünf als „Antwort" zur Chamse des Nizami gedacht waren (170b: *beši Xamsa ǰavabida*). Ein weiteres Mesnevi namens *Lisānu'l-ṭayr* ist Babur zufolge im selben Metrum wie das *Mantiqu'l-ṭayr* des als Autor nicht erwähnten ᶜAṭṭār gehalten. Weiterhin erwähnt Babur Nava'is vier Gazel-Sammlungen „Wunderdinge der Kindheit" (*Ġarāyibu 'l-ṣiġar*), „Wunder der Jugend" (*Navādiru'l-šabāb*), „Erstaunlichkeiten des Mannesalters" (*Badāyiᶜu'l-*

[3] Wegen der Schreibung der Endung als LWK, d.h. vordervokalisch und damit anders als bei vielen anderen Lehnwörtern, dürfen wir hier vielleicht annehmen, daß (bedingt durch das *kāf*) zumindest die zweite Silbe des Wortes als vordervokalisch klassifiziert war; möglicherweise wurde das Wort sogar *nazük* gesprochen.

[4] Auch Sultan Husayn Mirza wird etwa als Mann mit dichterischen Anlagen beschrieben, der unter dem Namen Husayni einen Divan verfaßte; einschränkend wird hier angemerkt, daß die Gedichte fast durchweg im selben Versmaß gehalten sind (164b).

https://doi.org/10.5771/9783956506970 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

vasaṭ) und „Vorteile des Alters“ (*Favāyidu'l-kibar*). Auch die Vierzeiler Nava'is ernten Baburs positive Kritik (170b: *yaxši rubayatï ham bar*). Es gibt auch ziemlich schlechte und schwache Werke (170b: *yana baᶜzï musannafatï bar kirn bu mazkur bolgan-* (171a) *larga baqa pastraq va sustraq vaqiᶜ bolubtur.*). Hierzu gehört seine Briefsammlung, die Babur als eine Imitation der Sammlung von J̌ami bezeichnet (171a: *ol J̌umladin inšalarïnï Mavlana ᶜAbdurrahman J̌amiga taqlid qïlïb ǰamᶜ qïlïbtur.*). Eine vernichtende Kritik erfährt *Mïzānu'l-awzān* über die Prosodie (171a: *bisyar madxul dur*). Nach Babur weist das Werk viele Fehler auf; so sind etwa vier von vierundzwanzig Versmaßen falsch dargestellt (171a: *Yegirmi tört rubaᶜi vaznïda tört vaznda galat qïlïbtur*).[5]

Anschließend bespricht Babur auch den persischen Divan, den Nava'i unter dem Namen *Fānī* („der Vergängliche“) gedichtet hat. Nach Babur sind einige Verse nicht schlecht (171a: *baᶜzï abyatï yaman emäs*), die meisten aber sind platt und wertlos (*vali aksarï sust va firud*). Weiterhin hat Nava'i auch einige gute musikalische Kompositionen aufzuweisen (171a: *yaxši naqšlarï va yaxši pešravlarï bardur*).

Nava'i war auch ein überragender Kunstmäzen (171a: *Ahl-i fazl va ahl-i hunarga ᶜAlišer Bekčä murabbi va muqavvi maᶜlum einäs kim hargiz payda bolmiš bolgay*). So förderte er die Lautenspieler Qul-i Muhammad und Husayn sowie den Flötenspieler Šayxi, aber auch die Maler Bihzad und Šah Muzaffar (171a). Auf der politischen Ebene förderte er den Beg Baba ᶜAli, der dann von Sultan Husayn Mirza zum Herrn der Pforte (*ešik aga*)[6] gemacht wurde (174b), und seinen eigenen jüngeren Bruder (*toqqan inisi*) Darviš ᶜAli Beg (173a). Nava'i unterhielt auch einen Kreis von mystisch bewegten Personen, wie wir aus der Biographie des Richters Kamaluddin Husayn Gazurgahi erfahren (176a-b).

Daneben hinterließ Nava'i auch einige Baulichkeiten. Wir erfahren davon anläßlich Baburs Besuchs und seiner dann abgebrochenen Überwinterung in Herat im Jahre 1506 (188b). Babur wohnte in dieser Zeit in Nava'is Residenz *Unsiyya* („Vertrautheit, Erleichterung“). Bei seinem Aufenthalt besichtigt er in Herat unter anderem auch Nava'is kleinen Garten (*bagča*, 191a), sein Grab und seine Moschee (*Qudsiyya*), sein Armenhaus (*Ixlāṣiyya*), sein Dampfbad

[5] Zum Werk Nava'is siehe etwa Eckmann 1964.

[6] Abweichend vom Haidarabad-Kodex liest Thackston hier *Ešik Aqa* (1993, 363).

https://doi.org/10.5771/9783956506970 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

(Ṣafa'iyya), sein Hospital *(Šifa'iyya)* und sein Kolleg (*Xalaṣiyya)* (siehe 191b).

Babur selbst hat Nava'i nie persönlich getroffen. Allerdings hat er einmal Briefe mit ihm gewechselt, nämlich nach der zweiten Eroberung Samarkands (1500). Damals schickte Babur ihm ein Gedicht in *Türki*, jedoch verhindert die turbulente militärisch-politische Entwicklung die Fortführung der Korrespondenz. (86b: *Bu ikinči navbat Samarqandnï alganda ᶜAlišer Bek* (87a) *tirig edi. Bir navbat manga kitabatï ham kelib edi. Men ham bir kitabat yibärib edim. Arqasïda Türki bayt aytïb bitib yibärib edim. J̌avab kelünčä tafriqa va gavga boldï.*)

Auch der Beziehung zwischen Nava'i und seinem Gegner, dem Dichter Banna'i (siehe 179b–180b), hat Babur einigen Raum gewidmet. Anfangs mußte sich Banna'i heftigen Spott wegen seiner Unkenntnis musikalischer Komposition von Nava'i gefallen lassen. Schließlich verbrachte er einen Winter damit, das Komponieren zu erlernen. Seine Komposition brachte ihm dann wiederum das Lob Nava'is ein, ob aus ehrlichem Herzen oder nur aufgrund der verfeinerten Gesittung Nava'is bleibt offen (179b–180a). Banna'i wurde aufgrund seiner Rivalität mit dem einflußreichen Nava'i in Herat schlecht behandelt, wie Babur anmerkt (180a: *ᶜAlišer Bekkä xayli mutaᶜarriz ekändur. Bu ǰihattin xayli ǰafalar tarttï.*). Schließlich zog Banna'i sogar nach Aserbaidschan und Irak, wo Yaᶜqub Beg herrschte. Erst nach dessen Tod kehrte er nach Herat zurück. Banna'i hatte seine Abneigung gegen Nava'i nicht verloren. Er war noch immer ein großer, schlagfertiger Spötter, was die Abneigung Nava'is noch verstärkte (180a: *Hanuz ẓirafat va taᶜarruẓï bar edi.*). Diese Konkurrenz, ja Feindschaft, zwischen beiden Dichtern ist Quelle einer Reihe von Episoden, wie etwa die folgende: Nava'i streckte in einer Versammlung einmal seine Füße aus und berührte damit Banna'is Hinterteil. Nava'i bemerkte: „Man kann in Herat nicht einmal die Beine ausstrecken, ohne den Hintern eines Dichters zu berühren". Banna'i antwortete: „Und wenn Ihr Eure Füße wieder einzieht, werden sie ebenfalls den Hintern eines Dichters berühren". (180a: … *bir kün šatranǰ maǰlisïda ᶜAlišer Bek ayaqïnï uzatur. Banna'ining kötigä tekär.*[7] *ᶜAlišer Bek mutayaba bilä der kim ᶜaǰab balā nist:*[8] *dar Hari*

[7] Hinter dieser Schreibung verbirgt sich eine Entsprechung des alttürkischen Verbs *täg-*. Thackston (1993, 375) hat hier die falsche

https://doi.org/10.5771/9783956506970 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

agar pāy darāz mīkunī, ba kün-i šāᶜir mīrasad. Banna'i der kim agar ǰamᶜ mīkunī ham ba kün-i šāᶜir mīrasad.) Verärgert über Banna'is Mundwerk bewirkte Nava'i schließlich, daß dieser Herat verlassen mußte und sich nun nach Samarkand begab. Nun war Nava'i als Erfinder mancher auch modischer Neuerung bekannt, die dann als „à la ᶜAlišer" (180a: *naz-i ᶜAlišeri at qoydïlar*) kursierten. Einmal wurde so die Art, wie er ein gegen Ohrenschmerzen getragenes Tuch wickelte, in Herat zur Mode unter den Frauen, wenn wir Babur glauben wollen. Als nun Banna'i nach Samarkand ziehen mußte und sich beim Sattler einen neuartigen Packsattel bestellte, wurde auch dieser als „à la ᶜAlišer" bekannt (180a – b). Babur fügt auch seinem Brief an Xvaǰa Kalan vom 9. Febr. 1529 eine solche Episode bei: eines Tages machte Banna'i in Nava'is Gegenwart eine geistreiche Bemerkung. Nava'i sagte, daß er ihm dafür sogleich sein Gewand schenken wolle, aber die Knöpfe würden ihn daran hindern. Banna'i soll darauf geantwortet haben, er solle die Knöpfe nicht beschuldigen, es seien doch die Knopflöcher (siehe 360b).[9]

Babur beschäftigt sich dann in seiner afghanischen Phase damit, aus den vier Divanen Nava'is eine Sammlung von Gazelen, geordnet nach dem Versmaß, zusammenzustellen (248b); die letzte Erwähnung Nava'is erfolgt dann im Zusammenhang mit der bereits erwähnten Banna'i- Episode im Brief an Xvaǰa Kalan.

Zum Ende sei auf die erste Erwähnung von Nava'i im *Babur-name* hingewiesen. Diese ist von linguistischem Interesse, sagt Babur doch, daß die Leute von Andiǰan die Form von Türkisch sprechen, die als schriftsprachliche Norm ist. Und so käme es, fährt er fort, daß Nava'is Werke ebenfalls in dieser Sprache abgefaßt seien, obwohl er

---

Lesung *yetkär*, die der Aorist eines nichtexistenten Verbs **yetkä-* sein müßte.

[8] Thackston (1993, 375) liest *balāst* und übersetzt – wie übrigens auch Beveridge (1922, 287) – entsprechend im Sinne von „es ist ein erstaunliches Unglück". Das Faksimile des Textes zeigt aber ganz deutlich die Schreibung *nīst*, die auch Arat (1946, 197) hat, so daß die Stelle als scherzhaft gemeinte rhethorischen Frage im Sinne von „ist es nicht ein erstaunliches Unglück?" zu übersetzen ist.

[9] Auch dieses Gespräch zwischen beiden Dichtern wird in Persisch wiedergegeben, ein wichtiger Hinweis auf die (sozio-)linguistische Situation am damaligen Timuridenhof in Herat.

https://doi.org/10.5771/9783956506970 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

in Herat aufgewachsen sei (2b: *Elining lafẓï qalam bilä rast tur. Ne üčün kim Mir ᶜAlišer Nava'ining musannafatï – bavuǰud kim Harida našv-u nama tapïbtur – bu til bilä dur.*). Somit sollte das Tschagataische Nava'is eine – wenn auch vielen poetisch-stilistischen Lizenzen unterworfene und gewiß stark persifizierte – Widerspiegelung der gesprochenen Sprache von Andiǰan gewesen sein. Hier sind noch etliche Arbeiten zu leisten, bis wir über eine zum arealen und diachronen Vergleich taugliche Grammatik der Sprache Nava'is (nicht zu reden vom Tschagataischen insgesamt) verfügen. Dabei sollte besonderes Augenmerk außer auf das Usbekische auch auf die etwa bei Sadvakasov (1976) beschriebene neu-uigurische Varietät des Ferghana-Tales gerichtet werden. Wie sich bei der Untersuchung des Inventars finiter Verbformen im *Babur-name* gezeigt hat, spricht vieles dafür, daß diese Sprache viele Formen noch heute in der Weise verwendet, wie dies auch Babur tut (siehe Schönig 1997).

Wie wir sehen, wird auch im Falle Nava'is das *Babur-name* seinem Ruf als historische Primärquelle ersten Ranges gerecht – einer Quelle, deren Autor sich in weiten Teilen um detaillierte und auch kritische Darstellung der Sachverhalte und Personen seiner Zeit bemüht.

Literatur

Arat, R.R., 1946, *Gaẓi Zahirüddin Muhammed Babur. Vekayi. Babur'un hâtirati*. II. Türk Tarih Kurumu Yayinlarindan II. Seri – No. 5a. Ankara.

Beveridge, A.S., 1905, *The Bábar-náma*. Facsimile. Ed. by Annette S. Beveridge. "E.J.W. Gibb Memorial" series, vol. I. London.

—, 1922, *The Bābur-nāme in English (Memoirs of Bâbur)*, translated from the original Turki text of Zahiru'd-din Muhammed Babur Pādshāh Ghāzī. London.

Blagova, G.F., 1994, *Babur-name. Jazyk, pragmatika teksta, stil'. K istorii čagatajskogo literaturnogo jazyka*. Moskva.

Eckmann, J., 1964, Die tschaghataische Literatur. – *Philologiae Turcicae Fundamenta*. Bd. II. Ed. Louis Bazin *e.a.* Wiesbaden. S. 304 – 402.

Mano, E., 1995 = *Ẓahīr al-Din Muḥammad Bābur, Bābur-nāma (Vaqāyiᶜ)*. Critical edition based on four Chagatay texts with introduction and notes by Eiji Mano. Kyoto.

McChesney, R.D., 1991, *Waqf in Central Asia*. Princeton, N.J.

Sadvakasov, G., 1976, *Jazyk ujgurov ferganskoj doliny*. Alma-Ata.

https://doi.org/10.5771/9783956506970 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Schönig, C., 1997, *Finite Prädikationen und Textstruktur im Babur-name*. Turcologica 31. Wiesbaden.

Thackston, W.M., 1993 = *Zahiruddin Muhammad Babur Mirza, Baburnama*. Parts I – III. Turkish Transcription, Persian Edition and English Translation by W.M. Thackston, Jr. Turkish Sources XVI. Harvard.

https://doi.org/10.5771/9783956506970 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

ᶜALĪSĪR NAWĀᵓĪ IN DEN MÄRCHEN ZENTRALASIATISCHER VÖLKER

Erika Taube

Märchen sind nicht – wie gemeinhin gern angenommen – Zeugnisse purer Phantasie. Sie wirken nur so aus einer relativ jungen Perspektive. Märchen spiegeln vieles wider, was für die Menschen früherer oder späterer Zeiten Realität war. Im Grimmschen Märchen „Der Froschkönig oder der Eiserne Heinrich" findet zum Beispiel Erlösung von Verwünschung durch einen Kuß statt, woran man in Deutschland noch im 19. Jahrhundet hier und da glaubte. In traditionellen Kulturen – zum Beispiel im Rahmen nomadischer Lebensweise in Zentralasien, aber nicht nur da – ist manches im Leben beobachtbar, was die Märchen bewahren.[1] Bei uns in Mitteleuropa finden sich solche Reminiszenzen alter Glaubensvorstellungen noch in dem, was sich nach und trotz der Christianisierung in den Resten jenes vorherigen „falschen Glaubens" – im Aberglauben – erhalten hat.

Märchen sind Zeugnisse früher, gewissermaßen allgemeiner Realitäten, die nicht nur für einen konkreten Zeitpunkt gültig sind,

[1] Noch in nicht allzu ferner Vergangenheit (Ende des 19. Jh.) scheint es in zentralasiatischen Gebieten Altenaussetzung/Altentötung gegeben zu haben (vgl. Kisljakov S. 71), um deren Abschaffung sich Märchen nicht nur aus dieser Region ranken (siehe Taube, E.: Altentötung in den Märchen zentralasiatischer Völker. In: Heindrichs, Ursula und Heinz-Albert [Hrsg.]: *Alter und Weisheit im Märchen. Forschungsberichte aus der Welt der Märchen*. München 2000, S. 224–239). Das Verlöbnis im Säuglingsalter – als Motiv zu Beginn mancher Märchen wesentlich für den weiteren Verlauf (bei altaischen Tuwinern verbunden mit Windeltausch) – erwähnt S. M. Abramzon als ethnographisches Faktum bei Kirgisen und anderen zentralasiatischen Völkern (in: Kirgizy i ich ėtnogenetičeskie i istoriko-kul'turnye svjazi, Leningrad 1971, S. 223f.; siehe auch Taube. E.: Zum Quellenwert mündlicher Überlieferungen schriftloser Völker Zentralasiens, ln: *Zentralasiatische Studien* 29, 1999. S. 143–153, spez. S. 145f.

https://doi.org/10.5771/9783956506970 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

die nicht gebunden sind an konkrete Orte, an eine eng begrenzte Gruppe von Menschen, eine lokal oder ethnisch bestimmte Gemeinschaft. Für solcher Art begrenzte Überlieferungen verwenden wir im Deutschen den Begriff „Sage", in der englischsprachigen Sphäre das Wort *legend*. Ihr Verbreitungsgebiet ist lokal oder regional in der gewachsenen mündlichen Tradition deutlich eingegrenzt – wenn auch Sagen heute dank gedruckter Sammlungen überall gelesen werden. Die Entstehung des im allgemeinen prosaischen, schlicht berichtenden Textes und seine Wirkung auf die Zuhörer hängen sehr stark mit der unmittelbaren Kenntnis des zentralen Gegenstands – zum Beispiel spezifischer örtlicher Gegebenheiten oder Geschehnisse – zusammen.

Reale und historische Persönlichkeiten begegnen uns außer in Sagen auch in Texten, die den Märchen zuzuordnen sind. Denn sie haben nicht den eher berichtenden Charakter der Sage, sondern erzählen poetisch nach Art der Märchen. In Märchenausgaben findet man diese – vor allem, wenn sich mehrere Erzählstoffe mit einer bestimmten Gestalt verbinden – als Textgruppe oft gegen Ende der Sammlung in einem Block neben den Schwankmärchen. Die zentrale Gestalt kann Gottvater sein – für den Gläubigen ist er eine Realität – oder Christus und biblische Gestalten (Adam und Eva, Maria), es können Heilige im Mittelpunkt stehen, historische Kaiser und Könige, wie Friedrich II. von Preußen (*der Alte Fritz*),[2] der ungarische König Mátyas (Matthias Corvinus),[3] Peter der Große oder der österreichische Kaiser Joseph II., die nicht nur in das eigene nationale Märchengut, sondern auch in das anderer Völker ihres Reiches eingegangen sind;[4] letzterer zum Beispiel als beliebte Figur tschechischer Märchen.[5] Alexander dem Großen begegnen wir – meist als *Iskander* – öfter bei Völkern Zentralasiens, wozu Nizamis

---

[2] *Enzyklopädie des Märchens*, hrsg. von Kurt Ranke u. a. Berlin – New York 1977ff., Bd. 1. s. v. Alter Fritz.

[3] Ortutay Nr. 43–51 und zugehörige Anmerkungen S. 556ff.; vgl. auch *Enzyklopädie des Märchens*, Bd. 9, s. v. Matthias Corvinus.

[4] Pomeranceva Nr. 63; Barannikova, E. V.: *Burjatskie narodnye skazki*. Ulan-Udė 1981, Nr. 84 und S. 441 f.

[5] Siehe Jech, Jaromir: *Tschechische Volksmärchen*. Berlin 1961, S. 532, 584 Anm. 52, S. 587f.

https://doi.org/10.5771/9783956506970 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Iskander-name wesentlich beigetragen haben dürfte.[6] Häufig tritt er im Märchen als „Der gehörnte Chaan" auf, das heißt in Varianten von AaTh 782 „Die Eselsohren",[7] ein dem Midas-Mythos zugehöriger Stoff, sowie im Märchen von der Abschaffung des Brauches der Altentötung, die die tadschikische Tradition ihm zuschreibt.[8]

Aber selbst historische Gestalten aus jüngerer und jüngster Zeit können im Mittelpunkt solcher Märchen stehen – wie Lajos Kossuth, der Führer des Freiheitskampfes der Ungarn 1848,[9] auf den die Volksüberlieferung im Märchen, aber auch im Sprichwort vielfach Eigenschaften des Königs Mátyas und um diesen sich rankende Episoden überträgt, oder etwa – in der belorussischen Erzähltradition – Partisanen des 2. Weltkriegs, von denen einer durch das Wunderpferd *Poryv* gerettet wird.[10]

Auf Weisheit beruhende Großherzigkeit, Gerechtigkeit, Barmherzigkeit sind charakteristische Eigenschaften, die zentrale Figuren solcher Überlieferungen, vor allem der älteren, gemeinsam haben und die sie auszeichnen. Dazu kommen häufig das Motiv der Begegnung derselben mit einfachen Menschen – hart arbeitenden, armen, in Not und Bedrängnis geratenen – und das Motiv der Hilfeleistung für sie oder gar das von deren Errettung vor Erniedrigung, Strafe und Schlimmerem. Je bedeutsamer – auch über den engeren Rahmen hinaus – ein Mensch und je vielfältiger sein Wirken waren, desto weiter reicht die an ihn gebundene *lore*.

Uns geht es hier um Mīr ᶜAlīšīr Nawāᵓī, der, im 15. Jh. lebend, als historischer Repräsentant aus dem westlichen Zentralasien in den

---

[6] *Enzyklopädie des Märchens*, Bd. 1, s. v. Alexander der Große.

[7] „Der Chaan mit den Eselsohren" (Lörincz, László: *Mongolische Märchentypen*. Budapest 1979, Nr. 227; siehe weiter usbek.: Laude-Cirtautas, I.: *Märchen der Usbeken. Samarkand, Buchara, Taschkent*. – Köln 1984. Nr. 33; Afzalov S. 206f. *(Šochli Iskandarbeky);* kasach.: Sidel'nikov. V. M.: *Kazachskie skazki*. Tom 2. Alma-Ata 1962, S. 35; Jungbauer, Gustav: *Märchen aus Turkestan und Tibet*. Jena 1923, Nr. 19; tuwin.: Izyneeva, M. A.: *Tuvinskie narodnye skazki*. Kyzyl 1958, S. 112ff.; turkmen.: Hoerhuster. Jan, G. [Hrsg.]: *Märchen von der Seidenstraße*. München 1951, Nr. 40.

[8] Kisljakov S. 74.

[9] Vergleiche Ortutay Nr. 52.

[10] Barag, L. G.: *Belorussische Volksmärchen*. Berlin 1966, Nr. 119–122.

https://doi.org/10.5771/9783956506970 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Kreis der genannten weisen Wohltätergestalten der Volksüberlieferung gehört.[11] Diese dürfte sich in seiner Heimat über ein halbes Jahrtausend erstrecken, da sich die mündliche Tradierung – wie das genannte belorussische Beispiel aus dem 2. Weltkrieg zeigt – sehr schnell herausragender und mit dem Volke empfindender Gestalten annehmen kann. In den Märchen und anekdotischen Überlieferungen, die sich um Nawāʾī ranken, ob er nun im Mittelpunkt steht oder nur eine Nebenrolle spielt, finden und verbinden sich all die genannten genretypischen Eigenschaften und Motive. Sie sind charakteristisch für jene Gruppe von Märchen, für die es den Begriff „historische Märchen" gibt,[12] den ich bedingt für verwendbar halte für Texte wie jene, um die es hier geht. Bedingt – da es sich zum Teil um Stoffe handelt, in denen zentrale Figuren austauschbar sind. Dadurch verändert sich oft der Charakter eines Märchens, etwa vom Alltagsmärchen zum Zaubermärchen. So kann eine Rolle, die ʿAlīsīr Nawāʾī in einem Märchen spielt, in Varianten desselben, insbesondere bei anderen Völkern, auch von einem guten Herrscher, einem wohltätigen übernatürlichen Alten oder auch – in einem anderen geistigen Umfeld – von Gottvater oder Christus übernommen sein. Im Russischen kommt auch der Begriff *skazki-byli* vor[13] (etwa „Märchen von Geschehenem"), die – auf die usbekische Folklore bezogen – auch von historischen Herrschern erzählen, die in schlechter Erinnerung geblieben sind (wie zum Beispiel Chan Nasrullo Mangyt), vor allem aber von ʿAlīšīr Nawāʾī, den, wie es bei Braginskij heißt, „von der Aureole der Liebe des Volkes umgebenen".[14]

Ich hatte den Titel meines Beitrags in raschem Entschluß formuliert, da mir ab und zu Überlieferungen um Nawāʾī in Märchensammlungen begegnet waren. Es gibt über ihn allerdings auch eine ganze Anzahl von sehr kurzen Texten, die eher in den

---

[11] Zum Thema verweisen möchte ich auf T. Mirzaev und M. Žŭraev: Ališer Navoij haqidagi chalq rivojatlari va ularning manbalari. In: *Obščestvennye nauki v Uzbekistane* 1991/8. S. 34–41. – Ich lege diesem Beitrag die Literatur und Nachschlagewerke zugrunde, die mir hier zur Hand sind.

[12] Pomeranceva S. 612f.

[13] Braginskij S. 122.

[14] Braginskij S. 123.

https://doi.org/10.5771/9783956506970 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Bereich der Anekdote gehören und eine knapp dargestellte Situation oder eine Konstellation von Absichten sowie die treffende gültige Reaktion ᶜAlīšīrs darauf zum Inhalt haben. Von den Schwankmärchen unterscheiden sie sich im wesentlichen durch eine nicht erheiternde, sondern ernste, nachdenklich stimmende Pointe. Manche dienen dazu, eine bestimmte sprichwörtliche Wendung zu illustrieren und mit dieser gleichsam einen Schlußpunkt unter das Geschichtchen zu setzen. Wieder andere veranschaulichen an Hand solcher Texte besondere Eigenschaften Nawāʾīs – Bescheidenheit, Ehrfurcht gegenüber dem Lehrer, Scharfsinn, schnelle Auffassungsgabe und andere. Texte dieser Art enthält der dritte, sich auf eine Sammlung des Historikers Chondamir stützende Teil eines Büchleins mit Volkserzählungen um Nawāʾī, 1991 unter dem Titel *Ėl desa Navoijni* in Taschkent erschienen.[15] Vor allem aber bietet diese Ausgabe weitere 54 Nawāʾī-Geschichten aus der usbekischen und 10 – in usbekischer Übersetzung – aus der turkmenischen Volksüberlieferung. Hier sind im usbekischen Material die längeren märchenhaften Texte gegenüber den anekdotenartigen deutlich in der Minderzahl, während der turkmenische Teil fast nur relativ lange Märchen enthält. Aber selbst die eine Ausnahme mit dem Titel „Kann man auch aus Stein einen *telpak* nähen?“ (S. 114: *Tošdan ham telpak tikib bŭladimi?*) ist die Variante eines Motivkomplexes aus dem weltweit verbreiteten Märchen „Das kluge Mädchen“ (AaTh 875). Und schließlich: In den anekdotenartigen Geschichten der usbekischen Tradition in dieser Ausgabe ist es häufig der Dichter, von dem die Volksüberlieferung erzählt, zum Beispiel davon, wie es zu dem Dichternamen Nawāʾī kam („ ᶜAlīšīr und die Nachtigall“, *Ališīr bilan bulbul,* S. 4) oder wie ᶜAlīšīr dem Husayn Bayqara in Versen verhüllt dessen Unrecht vorstellt und ihn zur Einsicht bringt, so daß dieser ihn – kein seltener Schluß – um Verzeihung bittet und den Freund in die Arme schließt („Durch deine Straße ging Nawāʾī“, *Navoij ŭtdi kŭcangdan*, S. 8ff.). Auch sind in den usbekischen Nawāʾī - Geschichten sehr viel häufiger Verse einbezogen – die einen andere nach sich ziehend, oft herausfordernd –, während das in der turkmenischen Tradition seltener vorzukommen scheint. Hier ist es auch eher der Würdenträger, der redliche und gerechte Mensch ᶜAlīšīr, dessen das Volk in seinen Erzählungen gedenkt.

[15] Dankbar bin ich Sigrid Kleinmichel, die mich auf diese Ausgabe aufmerksam machte und sie mir zur Verfügung stellte.

https://doi.org/10.5771/9783956506970 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Ist es die breitere Kreise erfassende, auf Schriftlichkeit beruhende Bildung im stärker durch Seßhaftigkeit geprägten usbekischen Milieu, die diese Unterschiede begründet? Spielen hier eher schriftliche Quellen für einzelne Nawāʾī-Stoffe der mündlichen Tradition eine Rolle? Ist der Rezipientenkreis der Nawāʾī -Anekdoten zunächst eher in gebildeten Schichten zu suchen?

In jenen Überlieferungen, die den Märchen zugeordnet werden können, stimmen usbekische und turkmenische Traditionen jedoch überein – ʿAlīšīr Nawāʾī als die gute und hilfreiche Gestalt, die mit ihrem scharfen Blick, ihrem Gerechtigkeitssinn und ihrem Mitgefühl für die Benachteiligten eintritt, Hochmut und Überheblichkeit ad absurdum führt, dabei auch vor Hochgestellten nicht ängstlich buckelt, und Habgier entlarvt und in die Schranken weist. Bei den Usbeken ist sein Partner, im Rang nur höherstehend, der historische Sultan Husayn Bayqara. Bei den Turkmenen erscheint er als Sultan Sojun/Sujun.

Unter den mir zugänglichen Nawāʾī-Märchen aus Usbekistan und Turkmenien (hier tritt Nawāʾī unter dem volkstümlichen Namen *Mir Ali* auf)[16] finden sich einige als nationale Varianten in beiden Verbreitungsgebieten, zum Beispiel „Nawāʾī und der Hirt“ (*Navoij bilan čŭpon*), „Der Sultan/Podscho und die 40 Wesire“ (*Podšo bilan qirq vazir*) mit der Erweiterung „Was ist am süßesten?“. In allen diesen Varianten geht es um verschiedenerlei Verleumdungen Nawāʾīs durch Neider, die aber dem dank seiner Redlichkeit und Klugheit Unantastbaren endgültig doch nichts anhaben können. Beim ersten der beiden Märchentypen („Nawāʾī und der Hirt“) bietet die usbekische Version eine schöne Vorgeschichte: Der mittellose ʿAlīšīr Nawāʾī begegnet auf seinem Weg nach Samarkand einem Hirten, der – als er ihn erkennt – ihm 200 ihm einst von Nawāʾīs Vater zur Betreuung anvertraute und inzwischen um 500 vermehrte Schafe übergibt – alles andere, was der Vater hinterlassen hatte, war geplündert worden. ʿAlīšīr Nawāʾī nimmt jedoch nur die 500 Schafe an und schenkt die anfänglichen 200 dem Hirten für seine Treue und Redlichkeit. In der turkmenischen Version leiht er sie sich einfach. Nun fährt die Überlieferung übereinstimmend fort: Nawāʾī verkauft diese Schafe, stundet aber den Käufern den Preis dafür bis zum Tode des Herrschers – und beweist dann dem darob Erzürnten, daß er

[16] Erberg S. 135.

https://doi.org/10.5771/9783956506970 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

damit nicht dessen baldigen Tod herbeigewünscht, sondern bewirkt hat, daß nun nicht nur er selbst, sondern viele um ein langes Leben für ihn beten.[17]

Einige andere Märchen scheinen sich in nur jeweils einer der beiden nationalen Traditionen zu finden. Bei den Usbeken gehören dazu die Märchen „Gül" (*Gul,* auch: „Ališer und Gül") und eine kurze Variante „Nawāʾī und sein geliebtes Mädchen" (*Navoij va uning sevgan qizi*),[18] ferner „Nawāʾī und der Tagelöhner" (*Navoij bilan mardikor*), „Nawāʾī und der Sohn des Schuhmachers" (*Navoij bilan jamoqčining ŭγli*), „Zijod botir". In den beiden zuletzt genannten tritt Nawāʾī erst in der zweiten Hälfte der Geschichte in Erscheinung. Beide Male könnte er den anonymen guten Wesir einer älteren Märchentradition ersetzt haben, der Bedrängten – hier in jedem Falle Liebenden – beisteht und ihnen schließlich zu ihrem Glück verhilft. – Sehr anrührend erzählt das Märchen „Nawāʾī und der Tagelöhner",[19] wie Nawāʾī einem rechtschaffenen, seinen Mitmenschen beistehenden Burschen Ehre erweist, indem er ihn stets als Erster grüßt. Als jener, sich der Ehre würdig zu erweisen, in die Moschee zu gehen beginnt und sein arbeitsreiches Leben aufgibt, beachtet ihn Nawāʾī nicht mehr und führt ihn dadurch zu seinem früheren tätigen Leben zurück.

In der turkmenischen Überlieferung läßt Mir Ali den Herrscher einmal mittels Kleidertausch die Not seines Volkes selbst erfahren; ein anderes Mal bewirkt er das durch seinen letzten Wunsch noch über seinen Tod hinaus.[20] Hier besteht ein direkter Zusammenhang mit jenem in orientalischen Märchen beliebten Motiv, wo sich ein Herrscher in ärmlicher Verkleidung unter sein Volk begibt. Bei Usbeken findet es sich in dem Märchen „Der Gelehrte und der Podscho", hier allerdings nicht durch Nawāʾī veranlaßt, sondern durch einen weisen Gelehrten „namens Abu Abdulloji pojanda", der

---

[17] Ševerdin 1963, S. 428f.; Erberg S. 135f. (turkmen.).

[18] Ševerdin 1963, S. 431ff.; Afzalov S. 246f.; Žŭraev S. 12f.; Usbekische Voksmärchen S. 54ff.

[19] Ševerdin 1963, S. 423f.; siehe auch Juldaš Parda: Alischer Nawoi – Dichter, Wesir, Mensch. In *Vostok* 1/2001, S. 103. Sp. 3f.

[20] Erberg S. I39f. und 142f.

https://doi.org/10.5771/9783956506970 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

„in Buchara zur Zeit der Herrschaft des Abdulasis Chon lebte... “[21] – ein Beispiel für die Austauschbarkeit tragender Gestalten in unterschiedlichen Traditionen.

Es gibt auch Varianten des bekannten Märchens „Vom klugen Mädchen“ (AaTh 875), in denen Nawāʾī, quasi in die Rolle des klugen Mädchens schlüpfend, den unsinnigen Überlegungen oder Forderungen des Herrschers eine entsprechend unsinnige Antwort entgegensetzt, diese also mit dessen eigenen Mitteln ad absurdum führt. Dieser Märchentyp ist in Zentralasien so gut belegt, daß wir wohl mit Sicherheit annehmen dürfen, daß in diesem Fall ein vorhandenes Märchen um eine Variante mit Nawāʾī/Mir Ali als Hauptfigur bereichert wurde, zumal hier zwei der mit dem Märchentyp verbundenen gängigen Motive Vorkommen. So verlangt zum Beispiel Nawāʾī vom Sultan einen Faden aus Asche, um den von ihm geforderten *telpak,* eine warme Mütze, aus Stein nähen zu können,[22] und er beweist über einen 10 Meter vom Feuer entfernt stehenden Krug, der nicht zum Kochen kommt, daß ihn ein Hirtenfeuer in weiter Ferne nicht hätte erwärmen können.[23]

Welche Aspekte seines Lebens und Wirkens sind es vor allem, die die mündliche Tradtition aufgreift? Folgt man in groben Zügen Nawāʾīs Lebenslauf,[24] so stellen sich deutliche Bezüge der Volksüberlieferung zu seinem Leben und Wirken dar. Zunächst werden oft konkrete Orte genannt, was aber einer durchaus allgemeinen Erscheinung in orientalischen Märchentraditionen entspricht (erinnert sei nur an „1001 Nacht“). Der früh verwaiste Märchenheld ist zwar ein verbreitetes Märchenmotiv, aber hier stimmt die Aussage des Märchens damit überein, daß Nawāʾī mit 14 Jahren seinen Vater verlor (vergleiche „Nawāʾī und der Schafhirt“).[25] Die daraus sich ergebende Notlage (Nawāʾī mußte seine Studien aufgeben) verschärfte sich noch, als Abulkasim Babur starb, nur kurze Zeit nachdem Nawāʾī in dessen Dienst getreten war, besonders

---

[21] Taube, J., S. 111ff.

[22] Žŭraev S. 114.

[23] Erberg S. 136ff.

[24] Hierzu stütze ich mich auf Chajitmetov S. 230–245 und Eckmann S. 326ff.

[25] Ševerdin 1963. S. 428f.

https://doi.org/10.5771/9783956506970 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

aber später nach der Ermordung zweier seiner Onkel (Anhänger Husayn Bayqaras) – Nawāʾī selbst hat davon geschrieben, er habe keine Bleibe, nichts, sich zu ernähren – und niemanden, ihm seine Verse darzubringen.[26] (Daß Nawāʾī im Märchen nach dem Tode des Vaters gleich nach Samarkand geht, ist eine Verkürzung der historischen Abläufe, die Nawāʾīs Wirken in Samarkand und die für ihn dort gute Zeit hervorhebt.) Die mündliche Überlieferung bewahrt auch die Erinnerung an die gemeinsame Zeit des Lernens mit Husayn Bayqara,[27] dem er in Herat wiederbegegnet. Daß dieser ihn 1469 in seinen Dienst stellt und zum obersten Würdenträger macht, reflektieren die Märchen ebenso wie die Tatsache, daß er mit großen Vollmachten ausgestattet wird, um die Erfüllung der Pflichten des Herrschers und Würdenträgers gegenüber den Untergebenen besorgt ist, und auch einen Sondererlaß zur Bestrafung von Machtmißbrauch und Habgier der Würdenträger erwirkt, was zur Bildung einer höfischen Opposition gegen ihn führt. Die Erinnerung daran und an die daraus resultierende zeitweilige Verbannung aus Herat als Statthalter nach Astarābād in Chorasan im Jahr 1487 und seine Rückkehr im darauf folgenden Jahr bewahren Märchen wie „Die 40 Wesire", „Was ist am süßesten?", „Wen Nawāʾī nicht liebte".[28] Reminiszenzen an Hilfe, die er einst Anhängern Husayn Bayqaras in Abu Saʿids Gefangenschaft erwies,[29] könnte man in jenen Motiven sehen, die erzählen, wie Nawāʾī Gefangenen zu Leben, Freiheit und Recht verhilft (vergleiche zum Beispiel *Zijod botir*).[30]

Vielfach spiegeln sich in den Märchen seine Reisen, auf denen er sich um die Lage der einfachen Menschen kümmert, ein Ohr für ihre Sorgen hat. Seine Selbstlosigkeit, die ihn von den Erträgen der ihm verliehenen Ländereien nur soviel behalten läßt, wie ein einfacher Mann zum Leben braucht,[31] steht im Mittelpunkt eines

---

[26] Chajitmetov S. 236.

[27] Zum Beispiel „Kopf und Schwert" (*Boš va qilič*), „Ališer und Gül".

[28] Ševerdin 1963, S. 430; vgl. Eckmann S. 330 und Chajitmetov S. 241.

[29] Chajitmetov S. 237.

[30] Taube, J., S. 26ff. (nach Ŭzbek halq ėrtaklari, hrsg. von S. Sajdalieva, Taškent 1981); auch in Žŭraev S. 35ff.

[31] Chajitmetov S. 239.

https://doi.org/10.5771/9783956506970 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

turkmenischen Märchens, in dem es heißt, daß Mir Ali immer einen geflickten *čekmen* (einfaches Gewand der Bauern) trägt, auch bei Hofe, in einer Jurte mit dünn gewordenem Filz lebt, und daß seine Frau von Arbeit für Fremde ganz abgehärmt ist, weil Mir Ali seine Einkünfte für die Armen ausgibt.[32] Vielleicht darf hier auch das Märchen „Nawāʾī und der Sohn des Schuhmachers" genannt werden, in dem Nawāʾī um zweier Liebender willen in die Rechtsprechung eingreift und selbst an Vaters statt um die Tochter eines Baj für den armen Burschen wirbt. Selbst an Nawāʾīs Gepflogenheit, nach den Staatsgeschäften nachts zu arbeiten, wird im Märchen *Zijod botir* erinnert.[33]

Es ist offensichtlich, daß die Volksüberlieferung an den realen ʿAlīšīr Nawāʾī, an sein Leben und Wirken, an geschichtliche Tatsachen anknüpft. Wenn ihm eine bis in den Tod ihm treue Geliebte oder eine unermüdlich arbeitende Frau zugesellt wird und eine Jurte als Heimstatt, so ist dies wohl kaum als idealisierende Verfälschung zu verstehen, sondern eher als ein Ausdruck dessen, was man ihm wünschte, ein Ausdruck von Nähe, aus der heraus er unbewußt in die Normalität des Alltags einfacher Leute versetzt wird, in ein für sie vollständiges Leben. Es ergeben sich aber noch weitere Fragen zum Thema:

Lassen sich literarische Quellen ermitteln oder nachweisen, und welche sind es? Welche Beziehungen bestehen zwischen den gelegentlich reichlich einbezogenen Versen zu Dichtungen Nawāʾīs?

Wie steht es um mögliche Neuschöpfungen bzw. Umgestaltungen bereits tradierter Stoffe? In welche traditionelle (das heißt schon vorhandene) Märchen und Märchenmotive wurde ʿAlīšīr Nawāʾī im lebendigen Überlieferungsprozeß einbezogen? (Als sicheres Beispiel nannte ich das Märchen vom klugen Mädchen.) Und: Haben zunächst an ʿAlīšīr Nawāʾī gebundene Stoffe im Überlieferungsprozeß, etwa mit der Aufnahme ins Märchengut benachbarter Völker, den Bezug auf Nawāʾī verloren und sich verselbständigt?

Ich habe mich mit diesem Beitrag auf ein Thema eingelassen, zu dessen Bearbeitung mir viele Voraussetzungen fehlen. Allerdings hätten die aufgeworfenen Fragen auch bei besseren Voraussetzungen

---

[32] Erberg S. 138ff.

[33] Taube, J., S. 36; vgl. Chajitmetov S. 240.

https://doi.org/10.5771/9783956506970 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

im Rahmen eines kurzen Beitrags nicht erörtert werden können. Es wäre zu wünschen, wenn ein in der Region mit ihrer Geschichte und Kultur besser Bewanderter angeregt würde, den aufgeworfenen Fragen im Rahmen einer größeren Arbeit nachzugehen, weil die Gestalt ᶜAlīšīr Nawāʾīs in den Märchen des westlichen Zentralasien im internationalen Rahmen der Wohltätergeschichten oder der „historischen Märchen" von besonderem Interesse ist. Denn er war kein Herrscher oder Kämpfer mit der Waffe, sondern ein Mann des Geistes, ein der Gerechtigkeit verpflichteter Würdenträger, und ein Dichter, der nur ein einziges Lobgedicht auf einen Herrscher schrieb und der als persönliches Bekenntnis formulierte: „Soweit wie möglich habe ich mich bemüht, das Schwert der Unterdrückung zu zerbrechen und mit heilkräftiger Salbe die Wunden der Geknechteten zu heilen."[34] – Vor allem war er ein Mensch, der Tugenden, denen er einen hohen Wert beimaß, wie Bescheidenheit und Genügsamkeit, Großmut und Freigebigkeit, Geradheit und Treue (sie bewährte sich nicht zuletzt in der Aufrichtigkeit gegenüber dem Herrscherfreund), und die er in seinem wohl bedeutendsten Werk „Hamsa" (Pentalogie) behandelte, auch gelebt – vorgelebt hat. Das ist ein unabhängig von den gesellschaftlichen Systemen bis heute seltenes, gedenkenswertes Phänomen, und dies dürfte auch der Grund dafür sein, daß die Nawāʾī-Überlieferungen in der mündlichen Tradition nicht mit der Zeit in Vergessenheit gerieten. Das einfache Volk erwies Nawāʾī seine Dankbarkeit mit lebendiger guter Erinnerung durch das, was es von ihm erzählt. Daß es dabei aus seinem Verlangen nach mehr Gerechtigkeit, mehr Mitmenschlichkeit heraus auch überhöhen mag oder idealisiert, ist ein allgemeines Charakteristikum derartiger Überlieferungen und entwertet sie nicht. Denn wenn diese auch, wie anfangs angedeutet, vielerorts anzutreffen sind, so ist die Zahl jener historischen Gestalten, die mit ihren Namen aus der ansonsten anonymen mündlichen Tradition herausragen, doch relativ begrenzt. Allein dieser Umstand bekräftigt die außergewöhnliche Rolle dieser Persönlichkeiten. Und es ist eben dieses Besondere an ᶜAlīšīr Nawāʾī, die Vielfalt seiner Qualitäten, die auch uns – unter verschiedensten Blickwinkeln und auf unsere Weise – seiner ehrend gedenken läßt.

Literatur

[34] Deutsch nach der russischen Übersetzung in Chajitmetov S. 239.

https://doi.org/10.5771/9783956506970 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Afzalov, M. I. et al.: *Ŭzbek halq ėrtaklari.* Ikki žildlik. I žild, Toškent 1995.

Benzing, Johannes: Usbekische und neu-uigurische Literatur, und: Die türkmenische Literatur. In: *Philologiae Turcicae Fundamente* Bd. 2, hrsg. von Pertev Naili Boratav et al., Wiesbaden 1964, S. 700-720 und 721-741.

Braginskij, I. S.: Uzbekskaja literatura. In: Bogdanova, M. I. [Hrsg.]: Istorija literatur narodov Srednej Azii i Kazachstana. Moskva 1960.

Chajitmetov, A. Ch., und Z. S. Kedrina: Istorija uzbekskoj literatury, tom I, Taškent 1987.

Eckmann, János: Die tschaghataische Literatur, in: Philologiae Turcicae Fundamenta, Bd. 2, Wiesbaden 1964, S. 304–402 (spez. 326–361: Das Zeitalter Husayn Bāyqarās und Navā'īs).

Erberg, Oleg: Vierzig Lügen. Übers. aus dem Russ. von Lieselotte Remané, Berlin [1964]. – Titel der Originalausgabe: Turkmenskie narodnye skazki.

Imomov, Komil: Zumrad va Kimmat, Toškent 1988. [Ŭzbek halq ižodi. Kŭp tomlik].

Kisljakov, N. A.: O drevnem obyčae v fol'klore tadžikov, in: *Fol'klor i ėtnografija*, Leningrad 1970, S. 70–82.

Ortutay, Gyula: Ungarische Volksmärchen, Berlin 1961.

Pomeranceva, Erna: Russische Volksmärchen, Berlin 1965.

Ševerdin, M. I. [Red.]: Uzbekskie narodnye skazki v dvuch tomach. II tom. Vtoroe izdanie. Perevod s uzbekskogo, Taškent 1963.

Ševerdin, M. [Sost.]: Volšebnyj rubin. Uzbekskie narodnye skazki. Pereizdanie, Nukus 1980.

Taube, Jakob [Hrsg.]: Der halbe Kicherling. Usbekische Märchen. Aus dem Usbekischen. Auswahl, Übersetzung und Nachwort von J. Taube, Leipzig 1990. = Reclam-Bibliothek Bd. 1339.

Usbekische Volksmärchen. Aus dem Russischen übersetzt von V. Nowak, Moskau 1981.

Žŭraev, Mamatkul: Ėl desa Navoijni (Hazrat Mir Ališer Navoij haqida rivojatlar). Halq rivojatlari, Toškent 1991.

https://doi.org/10.5771/9783956506970 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

ZUR OSMANISCHEN WIEDERGABE TSCHAGATAISCHER VERBFORMEN IM TSCHAGATAISCH-OSMANISCHEN WÖRTERBUCH *ABUŠQA* (16. JH.)

Claudia Römer

Die Abfassung eines tschagataisch-osmanischen Wörterbuchs stellte für die osmanische gebildete Gesellschaft des 16. Jhs. ein Desideratum dar, erfreuten sich doch tschagataische Werke, insbesondere diejenigen ʿAlī Šīr Navāʾī's, großer Beliebtheit.[1] Bereits Mehmed II., also ein Zeitgenosse Navāʾīs, hatte für seine Bibliothek mehrere Navāʾī -Handschriften erworben.[2] Keine fünfzig Jahre nach dem Tod des großen tschagataischen Dichters wurde das älteste uns bekannte tschagataisch-osmanische Wörterbuch verfaßt. Da der Name des Autors nicht überliefert ist, wird es im allgemeinen nach seinem ersten Stichwort „Abušqa" (*abušqa* = „Gemahl", „Gattin") benannt. Es ist in zahlreichen Handschriften erhalten, deren älteste aus dem Jahr 1544-45 stammt.[3] Über die Entstehungszeit des Werkes gibt es verschiedene Angaben. Levend meint[4], daß es zu Beginn des 16. Jhs. zusammengestellt wurde. Dem widerspricht das in der Hs. ÖNB N.F. 26 genannte Datum der Abfassung, 3. Ṣafer 959 (30.1.1552), unter der Voraussetzung, daß der abrupte Abschluß *temmeti l-kitāb bi-tevfīqi l-meliki l-vahhāb fī 3 šehri Ṣafer yevmi l-erbaʿaʿaš* (?)[5]

---

[1] Vgl. Eckmann 1964, 304, Birnbaum 1976, 170.

[2] Vgl. Eckmann 1964, 352, Köprülü 1945, 30.

[3] Levend 1965, 278.

[4] Levend 1965, 278.

[5] Flügel 1865, 104 übersetzt „Mittwoch". Datum und Duktus des Wortes sind aber mit *el-erbiʿā* nicht vereinbar. Es muß sich wohl um eine arabische dialektale Form für die Zahl 14 handeln, wenngleich diese im allgemeinen mit dem emphatischen Konsonanten *ṭ* gebildet wird, vgl. z.B. *ʾaṛbataʿš* für den Raum des Syrisch-Arabischen (Stowasser-Ani 1964, 97a) bzw. *arbaʿṭaʿš* (Behnstedt 1994, 152) und *ʾarḅaaṭaʿaš* für das Irakisch-Arabische

https://doi.org/10.5771/9783956506970 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

fī sene 959 „Die Niederschrift wurde mit der Hilfe des freigebigen Königs am 3. des Monats Ṣafer, des 14. Tages im Jahr 959 vollendet" sich auf die Abfassung und nicht doch auf die Abschrift bezieht. Im Kolophon heißt es anschließend: *temmet hāẕihī n-nusḫa ᶜan yed Ṣādiq b. Muṣṭafā.* „Diese Handschrift wurde durch Ṣādiq b. Muṣṭafā vollendet."

Die vorliegende Untersuchung basiert auf der Hs. ÖNB N.F. 26, die der Abfassungszeit relativ nahestehen dürfte. Es handelt sich dabei um die ausführliche Version des Wörterbuchs, was man daran erkennen kann, daß die einleitenden Abschnitte in Versen geschrieben sind.[6]

Das Werk selbst wurde im 19. Jh. mehrfach zu Untersuchungen herangezogen. Es handelt sich dabei vor allem um die Editionen

(Erwin 1963, 261), dagegen jedoch z.B. Maltesisch *erbataaš* (Borg 1974, 298), während es in zentralasiatischen arabischen Dialekten, wie z.B. in Uzbekistan, abweichend nach persischem oder türkischem Muster zusammengesetzte Zahlwörter gibt (Fischer 1961, 247). Wenn wir aus diesem Wort überhaupt etwas abzuleiten wagen, so lediglich, daß der Abschreiber seine Arabischkenntnisse vielleicht im syrisch-irakischen Raum, nicht jedoch z.B. in Ägypten erworben haben kann, wo es *aṛba ᶜṭāšar* heißt (Woidich 1990, 166). Die Bedeutung der Zahl 14 in diesem Zusammenhang ist gänzlich unklar.

[6] Levend 1965, 278; zu N.F. 26 s. Flügel 1865. 103–104, Nr. 91. Die zweite in Wien vorhandene Handschrift desselben Werks (N.F. 478, Flügel 1865. 104, Nr. 91), die ebenfalls die ausführliche Fassung darstellt, wurde erst im Jahr 1858 kopiert und von Schlechta-Wssehrd der Hofbibliothek geschenkt. Wegen ihres geringen Alters wird sie hier nur zur Lösung zweifelhafter Stellen in N.F. 26 berücksichtigt. – Zu den Aktivitäten österreichischer Botschafter und Beamter bezüglich des Erwerbs von Handschriften für die Hofbibliothek bzw. die K.K. Akademie orientalischer Sprachen s. z.B. C. Römer 1996, 372, Anm. 12 sowie Römer, in Druck.

https://doi.org/10.5771/9783956506970 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Vámbéry 1862 und Vel'jaminov-Zernov 1869.[7] Darüber hinaus findet sich in Berezin/Zenker 1848 eine Beschreibung der Anordnung des Wörterbuchs mit einem ganzen in Bearbeitung wiedergegebenen Abschnitt. Darüber hinaus hat man *Abušqa* zwar verwendet und zitiert, jedoch hat sich in neuerer Zeit niemand mehr eingehend dieser wichtigen Quelle angenommen.

Der Autor des Wörterbuchs hat vor allem, jedoch nicht ausschließlich, Werke von ᶜAlī Šīr Navāʾī benutzt und hat damit einen viel weiteren Rahmen gesteckt als dies z.B. der um einiges später schreibende Mīrzā Maḫdī Ḫān tat.[8] Anläßlich der Erklärung von *aġa* „älterer Bruder" im Gegensatz zu *ini* „jüngerer Bruder" zitiert der Autor von *Abušqa* ᶜAlī Šīr avāʾī's *Muḥākamat al-luġatayn*[9] und fügt einen kurzen Exkurs über dieses Werk Navāʾī's an, worauf er auch seine Motivation zur Zusammenstellung des Wörterbuches und seine Vorgangsweise bei der Materialsammlung angib:t[10] *ammā Muḥākamatü l-luġateynde Nevāyī ḥażretleri bu luġati böyle tas[ḥ]iḥ*[11] *ėtmišdür dėmekden šöyle anlamava ki Nevāyī ḥażretleriniŋ bir kitābi ola ki gendü dillerinde olan luġāti taṣ[ḥ]īḥ ėdüb beyān ėtmiš olalar böyle degüldür ol kitābuŋ mefhūmi budur ki türkī dili fārsī dil üzerine taqdīm ve tercīḥ ėderler ve bu vecihle ki fārsīde baᶜżī edā vardur ki muṭlaq türkīdür eger ehl-i fars ol nevᶜa lafẓi edā ėtmelü olsa yine türkī ile edā ėderler dėyü baᶜżī istišhād yazarlar nite ki bu maḥallde aġa luġatinda geċdi ve sāyir maḥallde daḫi inšāʾallāh gelse gerek ve ol istišhādlarda vāqiᶜ olan luġātuŋ daḫi baᶜżīsin taṣ[ḥ]iḥ ėderler ve baᶜżīsin ėtmezler gendüler yaninda iḫtiyāc olmaduġi iċün aṣli budur ve illā bu faqīr-i qalīlu l-biżāᶜa ve ᶜadīmu l-istiṭāᶜa bu cemᶜiyete šürūᶜ ėtdügümde Nevāyī ḥażretlerinüŋ on beš pāre kitābin cemᶜ ėtmišdüm luġāti ve iṣṭilāḥāti anlardan iḫrāc ėderdüm ve Ḫurāsān ve Semerqand ve Čaġatay ehlinden daḫi niċe türkī-gūy kimesnelerüŋ dīvānlarin*

---

[7] Leider lagen sie mir nicht vor. Ich danke Herrn Jürgen Paul, Halle, für seine Informationen zu den in der Bibliothek der DMG vorhandenen Exemplaren. Bisher war es mir jedoch nicht möglich, sie einzusehen.

[8] Menges 1956, 26.

[9] Für diese Stelle in *Muḥākamat al-luġatayn* vgl. Devereux 1966, 14–15 (tschagataischer Text) bzw. 18 (Übersetzung).

[10] ÖNB N.F. 26, 11v–12r.

[11] Hier und die folgenden Male wird nach N.F. 478. 10r emendiert.

https://doi.org/10.5771/9783956506970 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

ve meş̲nevilerin cemᶜ ėtmišdüm tā ki bir ṣāḥib devlet ẕ̲ikri ḫ̲ayr olsun benüm bu saᶜy u rencümi görüb Nevāyī ḥaẕ̲retlerinüŋ külliyātini iḥsān ėtdiler ki cümle yigirmi ṭoquẕ pāre kitāb idi hemān bir genc bulmiš müflise döndüm cemīᶜ ᶜavāyiq u ᶜalāyiqi terk ėdüb aẕ̲ fırṣatde on dört pāre kitābi daḫ̲i yazub külliyātlarina mālik oldum

„...daß ich sage, Navāʾī erklärt dies in *Muḥākamat al-luġatayn* so, heißt nicht, daß es ein Buch von ihm gibt, in dem er Wörter aus seiner Sprache verifiziert und erklärt. Dies ist nicht so. Vielmehr geht aus diesem Buch hervor, daß er das Türkische dem Persischen vorzieht. Und zwar schreibt er: ‚Im Persischen gibt es so manchen Ausdruck, der eigentlich türkisch ist. Wenn die Perser solche Ausdrücke verwenden wollen, so drücken sie sie türkisch aus'[12] und führt Belege an, so wie es hier bei aġa vorgekominen ist und an anderen Stellen – so Gott will – noch vorkommen wird. Und manche der Wörter, die in diesen Belegen Vorkommen, verifiziert er, manche nicht, da er es nicht für notwendig hält. So verhält es sich ursprünglich. Nun hatte[13] dieser unwissende und unfähige Diener am Beginn dieser Sammeltätigkeit fünfzehn Werke von Nevāʾī gesammelt, aus denen er die Wörter und Ausdrücke herausholte. Auch hatte ich von chorasanischen, samarkandischen und tschagataischen türkischsprachigen Personen Mesnevis und Diwane

[12] Es handelt sich hier nicht um ein wörtliches Zitat, könnte aber eine Anspielung auf Muḥākamat al-luġatayn, Devereux 1966, 7 (tschagataischer Text), 6 (Übersetzung) darstellen. Allerdings führt Navāʾī aġa und seine anderen Belege nicht aus diesem Grund an. sondern um die seiner Meinung nach vorhandene Armut der persischen Sprache im Vergleich zur türkischen aufzuzeigen.

[13] Ab hier gibt Berezin/Zenker 1848, 243 eine Übersetzung, die jedoch in wesentlichen Punkten sehr ungenau ist. Der schwerwiegendste Fehler ist, daß er nicht erkannte, daß der „hohe Herr" dem Autor Werke Navāʾī's zukommen ließ, und daß dieser nicht auf seine kostenaufwendige Sammlertätigkeit anspielt, sondern ganz im Gegenteil das Glück hervorhebt, das er bei der Materialsammlung hatte (vgl. insbesondere: „damit ein hoher Herr, dessen Andenken gesegnet sei, nachdem er meine Mühe und Sorgfalt gesehen, meine Sammlung der Werke Newais seiner Gunst würdigen möge. Im Ganzen hatte ich neunundzwanzig Bände, aber nachdem ich Schätze gesammelt, wurde ich arm").

https://doi.org/10.5771/9783956506970 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

gesammelt, bis schließlich ein glücklicher Herr, dessen im Guten gedacht werden möge, all meine Bemühungen und Mühen sah und mir die Gesammelten Werke von Nevāʾī zukommen ließ. Es waren dann insgesamt 29 Bücher, und ich war wie ein Armer geworden, der einen Schatz gefunden hatte. Ich ließ alle Ablenkungen und Beziehungen ruhen und schrieb in kurzer Zeit (?) die vierzehn Bücher ab und gelangte so in den Besitz der Sammlung."

Die Anordnung der Lemmata folgt der alphabetischen Reihenfolge. Da der Zweck des Wörterbuchs war, osmanischen Lesern tschagataische Werke verständlich zu machen, sind die Lemmata, was die Verben betrifft, nicht in einer einheitlichen Form aufgeführt,[14] sondern bei der überwiegenden Mehrheit der Fälle in der Form, die in einem nachher gleich zitierten Textbeispiel vorkommt.[15] Dennoch scheint die Orthographie weitgehend korrekter als Berezin/Zenker 1848, 244 feststellt, wenn man von gelegentlichen Schwankungen zwischen der Wiedergabe von *ng* ~ *η*, fehlenden emphatischen Konsonanten bei der Wiedergabe der osmanischen Äquivalente oder der getrennten Schreibweise der Suffixe in tschagataischer bzw. „uigurischer" Schrifttradition des Osmanischen absieht. Die grammatikalischen Angaben sind insgesamt zuverlässig. Sehr konsequent gibt *Abušqa* phonologische Details insbesondere zu zwei Fragen: Zum einen wird stets zwischen

---

[14] Es würde sich hier entweder die Nennung in der 3. P.Sg. Präteritum wie bei Maḥmūd al-Kāšġārī anbieten oder *-mAQ* wie in *Badāʾiʿ al-luġāt* (vgl. dazu auch Borovkov 1961, 23), bzw. -š oder ein ähnliches Suffix.

[15] Die Zitierweise erscheint präzise. Nicht nur wird das Werk angegeben, sondern in der Regel auch die Stelle, der der Beispielsatz entnommen wurde, z.B.: 112v *tuš olġač ṭuš gelicek dėmekdür ki Ferhād u Šīrīnde Ferhād ile Ahraman* (sic) *cenginde gelür beyt tuš olġač Ahrimanġa ism-i aʿẓam * qolıdın zūr ketti cismidin ham. „tuš olġač heißt* ‚sobald er traf', so wie es in *Ferhād u Šīrīn* beim Kampf des Ferhād mit Ahriman vorkommt – Vers: Sobald Ahriman den erhabenen Namen hörte, verließ seine Hand und auch seinen Körper die Kraft". Es handelt sich dabei um Kap. XXIII, Vers 75 (vgl. Alpay 1975, 220). – In ähnlicher Weise dürfte es in vielen Fällen einfach sein, die Belegstellen wieder aufzufinden.

https://doi.org/10.5771/9783956506970 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

kāf-i ᶜarabī (/k/) und *kāf-i ᶜacemī* (/g/, /ŋ/) unterschieden[16], zum anderen gibt das Wörterbuch sehr häufig mit dem Ausdruck *imāle* den Unterschied o/ö und u/ü an (z.B. 63v im Anschluß an mehrere Beispiele zum Verb *ol-*[17]: *olturdi oturdi* [sic] *dėmekdür imāle ile öldürdi dėmekdür … ölür ve öler imāle ile ölür dėmekdür mürde olur maᶜnāsina*.

Wie im eben genannten Beispiel werden zur Verdeutlichung des öfteren persische Übersetzungen bzw. Synonyme persischer oder arabischer Herkunft hinzugefügt, z.B. 82r unter *bolali: olalum ve bulalum yāften maᶜnāsinadur*.[18] Grammatikabrisse kommen in *Abušqa* nicht vor.[19] Bei vermutlich dem Autor wichtig erscheinenden Stichworten (ausschließlich bei Verben) gibt er jedoch fast paradigmenartig zahlreiche Formen desselben Verbs mit osmanischen Übersetzungen (z.B. ÖNB N.F. 26, 30v *isit-* und 31r *iste-*). In diesen Fällen werden meist keine Beispiele aus der Literatur angeführt.

Gelegentlich finden wir auch Hinweise auf Stilistik und Phraseologie. So heißt es z.B. beim Stichwort *ėken* (34r): *eger bir lafẓla daḫi istiᶜmāl olunur ki filān ėken filān iken ve filān idügi dėmekdür* „Wenn es mit einem weiteren Wort verwendet wird, wie *filān ėken*, was ‚während er etwas ist', ‚daß er etwas ist' heißt.". Als Beispiel folgt unter anderem ein Vers aus *Leylī vu Macnūn: Macnūn atasi ėkenni bildi .... atasi idügini bildi dėmekdür* „Macnūn erkannte, daß es sein Vater war".

Die genannte Stelle ist eine der ganz wenigen, an denen vollständige Sätze aus dem Tschagataischen ins Osmanische übertragen werden. Die Hoffnung, aus diesem Wörterbuch Material für die Äquivalente bestimmter Verbalformen – insbesondere der Tempora und der Verbalkomposition – im Tschagataischen und Osmanischen innerhalb eines Textzusammenhangs zu finden und auf der Basis von Schönig 1997a zu vergleichen, hat sich leider nicht

---

[16] Vgl. Levend 1965, 278; dort ist von *kâf-i Farisî* die Rede.

[17] Zum Vorkommen des Verbs *ol-* neben *bol-* im Tschagataischen s. z.B. Menges 1956, 13.

[18] Man beachte, daß in diesen Fällen sehr häufig der persische Infinitiv verwendet wird, unabhängig von der Form, in der das zu erklärende Verb steht.

[19] Vgl. auch Levend 1965, 278.

https://doi.org/10.5771/9783956506970 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

erfüllt. Auch sind Analysen der vergangenen Zeiten, wie sie Schönig 1997 ebenfalls für das *Bābürnāme* durchgeführt hat, in unserem Fall leider vor allem deswegen nicht möglich, weil u.a. das eben besprochene *ėken* sowie das Suffix -GAn, die bei der Bildung tschagataischer finiter Verbalformen eine große Rolle spielen, hier nicht in finiter Position vorkommen.

Dennoch bietet der Text eine Fülle von Vergleichsmöglichkeiten isolierter Formen, die, und das wäre tatsächlich ein lohnendes, wenn auch den Rahmen der vorliegenden Untersuchung sprengendes Unterfangen, doch auch innerhalb des Kontexts der vom Autor des Wörterbuchs beigebrachten Beispiele betrachtet werden sollten. Die Lektüre des Werkes läßt jedenfalls den Schluß zu, daß die Kenntnis des Tschagataischen im Osmanischen Reich durch dieses Wörterbuch wohl tatsächlich gefördert werden konnte.

In der folgenden Tabelle wollen wir nun die tschagataischen Formen (linke Spalte) mit ihren osmanischen Äquivalenten (rechte Spalte) darstellen, wobei wir bei gänzlich unproblematischen Formen auf Kommentare verzichten. Die Diathesen und andere den Verbalstamm erweiternde Suffixe wie z.B. die Kausativsuffixe werden hier nicht berücksichtigt. Im Anschluß an den endungslosen Imperativ werden auch andere Suffixe aufgeführt, die in die Kategorie Imperativ fallen, sonst folgen wir der alphabetischen Reihenfolge.

******

0 (Imperativ)	0
-ng	-ŋ
-ngIz/-mAngIz	-ŋUz/-mAŋUz
-GIl	-GIl
	0
-GIn	-GIl
-GIn	-AsIn
-[d]ik[20]	-sUn

[20] Eckmann 1966, §87 gibt es als *-dek* für die 3. Person an, während Brockelmann 1954, § 178c es unter der Form *-dik* sowohl für die zweite als auch für die dritte Person gelten läßt (*bir iki kün munda tur dik* „bleib doch ein, zwei Tage hier“, *asra dik ḫïfẓïda dāim anï*

https://doi.org/10.5771/9783956506970 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

		-Uŋ
	-dikler	-sUnlAr
	-sA	0
	-U/-I	0[21]
-A al-		-A bil-
	-A alur	-I bilür
	-A alsam	-A bilsem
	-A alman[22]	-AmAn [sic]
	-y alman	-AmAzIn
	-y almang	-UmAzsIn
	-A almang	-ImAzsIn
		-UmAzsIn
	-A almasingdin	-UmAdUGUŋ)
	-A almay	-ImAz
		-mAz
	-Ay al-	-U bil-
	-Ay alma-	-AmA-
-A ber-		-A vėr-
-A dur		-I yorur
-A turġanin		-A ṭurduġin
		-A ṭuranin[23]
-A qalġan		-mIš
-AGAč		-r[24]

„er halte es doch immer im Gedächtnis"). Sehr ausführlich und aufgrund von Brockelmann 1954 § 178c sowie Menges 1956, (61–)62 behandelt Ščerbak 1962, 158–160 dieses Suffix in seinen möglicherweise drei Varianten *(-dek, dėk, -dik),* wobei er *-dik* mit Fragezeichen versieht.

[21] Zu dieser auch in anderen Quellen aufgeführten Imperativform s. die ausführliche Diskussion in Ščerbak 1962, 152, 154.

[22] s. unten bei -mAn.

[23] Vgl. Eckmann 1966, § 123; s. auch unten Anm. 34.

[24] ÖNB N.F. 26, 191r: *külegeč yüzlük = güler yüzlü*. Die Belege für dieses Suffix sind immer wieder *külegeč;* vgl. dazu Ščerbak 1962, 128: *külägäč* "vesel'čak". Mīrzā Mahdī Ḫān betrachtet *külägäč* als

https://doi.org/10.5771/9783956506970 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

-AlI	-AlI[25]
	-AlUm[26]
	-mAGčUn[27]
-AlIng	-AlUm[28]
-mAlI	-mAyAlUm[29]
-Am	-Am[30]
-AmAs	-UmAz
-AmIn	-AyIn
	-mAzIn [sic]
-Ang [?]	-rsIn[31]
-AQ dik	-AcAQ qadar[32]
-Ay	-UbAn
-Ay	-AyIn
	-AlUm[33]

Ausnahme zu *-Gač* mit abweichender Bedeutung und übersetzt es mit *ẖande-ru* (vgl. Menges 1956, 86).

[25] Brockelmann 1954, §191, Anm. 3 führt unter Berufung auf ein Beispiel bei Vámbéry 1867, 103 aus, daß die jüngere ogusische Form des Suffixes *-GalI* vereinzelt auftritt.

[26] Vgl. Eckmann 1966, § 87a (Voluntative). Bei Brockelmann 1954, § 191 in dieser Funktion nicht erwähnt.

[27] Bei Brockelmann 1954, § 191 ist dies die erste Bedeutung des Suffixes *-GalI*.

[28] S. Eckmann 1966, § 87a und § 91, Brockelmann 1954, § 179b.

[29] Vgl. Anm. 28.

[30] Eckmann 1966, §102: "In poetry, in the first person singular, the Azerbaijani forms in -am/-äm are also often used: baruram 'I go', bilüräm 'I know'."

[31] ÖNB N.F. 26, 107 *tutang* = *ṭutarsin.* Diese Form ist unklar.

[32] ÖNB N.F. 26, 211r. Es ist fraglich, ob man diese Form zu Brockelmann 1954, § 64c stellen kann.

[33] Daß *-Ay* auch für die l.P.Pl. verwendet werden kann, führen weder Vámbéry 1867, Brockelmann 1954, Menges 1956, Ščerbak 1962, noch Eckmann 1966 an.

https://doi.org/10.5771/9783956506970 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

	-Ay mU	-AyIn mI
		-Ar
		0 (Imperativ)
	-A[y]dUr	-[Ay]U durur[34]
barïda		var-iken
-DI		-dI
		-Ur
	-DIlAr	-dIlAr
	-DIm	-dUm
	-DUm	-dUm
	-DIŋ	-dUŋ
	-DIng	-dIŋ/-dUŋ
	-DUŋ	-dUŋ
	-DInglAr	-dIŋUz
	-DIQ	-dUQ
	-DI e[r]ken, e[r]kin	-dI iken[35]

[34] Die für das Osmanische angegebene Form bezeichnet einen Durativ: *olan išleri söyleyü dururdi* „er erzählte fortwährend die geschehenen Angelegenheiten", vgl. Mansuroğlu 1959, 175, § 3223. Die tschagataische Form dagegen schildert zwar ebenfalls eine andauernde Handlung oder einen dauernden Zustand, doch wird sie oft nur als Präsens verwendet: *bolmaiturur* „ist nicht", *yürüütürmän* „ich will gehen"; vgl. Brockelmann 1954, § 237.1. α.

[35] ÖNB N.F.26, 200r: *ne erdi eken* = *ne idi iken*. Es scheint, als wäre hier nur jedes Element für sich übertragen worden, ohne Rücksicht auf die Bedeutung der gesamten Form, vgl. Schönig 1997a, 352 unter *-di ekin*: „… die Aussage wird … ihrer Faktizität beraubt und kann im Zusammenhang mit Maßangaben etwa als Schätzung aus undeutlicher Erinnerung heraus aufgefaßt werden." bzw. Eckmann 1966, § 159e (dubitative questions). Für das Osmanische würde man eher *neyimiš* als Entsprechung erwarten, denn „bei den zwischen *emiš* und *ekin* bestehenden inhaltlichen Gemeinsamkeiten dürfte das weitgehende Verschwinden von ekin in moderneren Sprachstufen noch durch das Fehlen einer entsprechenden Verbaleinheit begünstigt worden sein" (Schönig 1997a, 354). In *Abušqa* heißt es (ÖNB N.F. 26, 34r, korrigiert

https://doi.org/10.5771/9783956506970 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

eken	idügi
ekenni	idügin
-GAč	-IcAQ
	-AcAQ[36]
	-mAQ[37]
	-mA[38]
-GAlI/-QAlI	-AlI
	-AldAn berü
	-AlUm[39]
	-A
	-mAQ ičün
	-AcAQ[40]

nach N.F. 478, 26r: *ekṣer bir lafẓ-ile daḫi istiᶜmāl olinur ki bu erdi ekin gibi bu mi idi dėmekdür.* „Meist verwendet man es mit einem anderen Wort, wie ‚Das war es wohl'". Es folgt ein Beispiel aus einem Gedicht, in dem es heißt *sabab bu erdi ekin … ki* „Der Grund dafür war wohl der, daß ".

[36] Brockelmann 1954, §192, Anm. 2 bemerkt, daß dieses Gerundium manchmal in der Dichtung auch wie ein finites Verb verwendet werden kann: *šafaqat otï γalïb olγač zārdin* „die Glut seiner Barmherzigkeit wird die Not besiegen" (zitiert nach Vámbéry 1867, 70, Vers 133), für die Verneinung s. das Beispiel in Brockelmann 1954, § 193c *olturmaγač min* „ich werde nicht ruhn". In *Abušqa* (ÖNB N.F. 26, 138r) wird *dėgeč* auch als *eyidilecek söz* wiedergegeben, also attributiv.

[37] Diese Form kommt nur ÖNB N.F. 26, 59r ohne Beispiel isoliert vor. Brockelmann 1954, §192, Anm. 4 gibt Beispiele für Dativ und Ablativ dieser Form, die durchaus an den Gebrauch des osmanischen -mAQ erinnern, wenn auch nicht in dieser Konstellation (z.B. *körgäčdän* „nachdem er gesehn").

[38] s. Anm. 37.

[39] vgl. oben Anm. 28.

[40] ÖNB N.F. 26, 25r: *ičkeli = ičilicek nesne* statt *ičilecek nesne* (d.h. mod. Türkisch *ičecek*) Am nächsten kommen dieser Gleichung Beispiele bei Brockelmann 1954, § 191, 1., wie *kirgäli bolmadï* „es war unmöglich hineinzugehen".

https://doi.org/10.5771/9783956506970 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

	-dUGI
-GAn/-QAn[41]	-An
	-Ur
	-dUGI
	-AcAGI
-GAncA	-IncA
	-dUGIncA
-GAnGA	-AnA
	-mIšA
	-mAQ ičün
-GAndA	-dUGI vaqt(de)
-GAnImdA	-dUGUm vaqtde
-GAn[n]I	-dUGI
	-IcAQ
-GAnIGA	-dUGInA
-GAnIngdln	-dUGUŋdAn
-QAnlArl	-dUQlArI
-GAnsAyI[42]	-dUQČA
	-dUGIncA
-GAn dik	-dUGI gibi
-mAGAn[n]I	-mAduGInI
-GAy	-A
	-AyIn[43]
-GAymin	-Am
-GAysin	-AsIn
-GAybiz	-UrUz[44]

[41] Leider führt *Abušqa* keine Beispiele für finiten Gebrauch an.

[42] Pavet de Courteille 1870, 347: *sayi* "au moment où, lorsque, chaque fois que".

[43] ln den Grammatiken gibt es keinen Hinweis auf die Verwendung dieser Form für die l.P.Sg., es handelt sich wohl um eine Kontamination mit *-Ay*.

[44] Hier ist an die Futurbedeutung des osmanischen Aorists zu denken.

https://doi.org/10.5771/9783956506970 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

-GAy mU	-A mI
-GAbiz	-AvUz
-GAylAr	-AlAr
-mAGAy	-mAyA
-GU/-QU[45]	-AcAQ
	-lmIš[46]
+ Poss.suff. [+dur]	-sA + Poss.suff. gerek
-GUng	-r iseŋ
	-rsin
	-sAŋ gerek
	-U bilürseŋ
-QU dek	-r gibi[47]
	-dUGI gibi
-mAGUm	-mAsAm gerek
-mAQIng	-UmAzdUŋ
-mAGUng	-mAzsIn
-GUdIn	-dUGIndAn
-GUcA	-IncA
-GUcI/-QUcI	-IcI
-GUlI	-n-AcAQ
	-IcI
-GUlUq	-[n-]AcAQ[48]

[45] Obwohl -GU/-QU im allgemeinen ein "Categorical Future" bildet (Eckmann 1966, §117–118), das in der Zukunft sicherlich eintretende Ereignisse schildert, dient es auch wie im Chwaresm-Türkischen gelegentlich als Nezessitativ (Eckmann 1966, § 122 gibt jedoch nur Beispiele in der 3.P.Sg.). Mansuroğlu 1959, 179, §33 hat für das Frühosmanische *biraqγumuz gerekdür* „wir müssen zurücklassen". – Vgl. z.B. ÖNB N.F. 26. 116v *tolġum = ṭoldumsa, ṭolsam gerek*: Mansuroğlu 1959, 179, § 33 gibt nur aŋa *armaγan aparsavuz gerek idi* „wir müßten ihm ein Geschenk bringen", erwähnt jedoch die Zusammensetzung *ṭoldumsa gerek* nicht.

[46] ÖNB N.F. 26, 107r: *tutqu =ṭutacaq nesne, ṭutilmiš nesne.*

[47] Zu diesem Gebrauch s. Brockelmann 1954, § 190 c.

https://doi.org/10.5771/9783956506970 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

	-l-AcAQ
	-mAlU
	-n-mAlU
	-mAQlU[49]
	-mAQlIQ
	-sAm gerek
-GUncA/-QUncA	-IncA
	-dI
-GUč	-AcAQ
-GUr[50]	-AcAQ
-I almas	-mAz
-Ib[51]	-Ub
-b biz	-b dururuz[52]

[48] Vgl. Eckmann 1966, § 75b: *yegülük* "eatables", dasselbe Beispiel auch ÖNB N.F. 26, 209v.

[49] ÖNB N.F. 26, 75v gibt für *bilgülük* an: *bilmeklü* (=*ma^{c}rifetlü*, d.h. *bilmek* wird mit dem arabischen Nomen *ma^{c}rifet* gleichgesetzt), weiters *bilmelü* und *bilinmelü*.

[50] Brockelmann 1954, 260. Dieses Suffix ist kaum mehr produktiv (vgl. Ščerbak 1962, 239).

[51] In ÖNB N.F. 26 kein Beleg mit *-p* (vgl. z.B. Eckmann 1966. § 126ff.).

[52] Das Perfekt auf *-UbdUr*(*Ur*) wurde im Osmanischen zunächst zur Beschreibung eines „statischen Zustands nach Vollendung der Handlung" verwendet, wandelte sich dann aber zu einem einfachen Perfekt, wobei die relativ selten vorkommenden 1. und 2. P.Sg. *-UbAm* (*-vAn*), *-UbsIn* lauteten. Es „drückte eine perfektive Handlung in der Vergangenheit aus, die sich von jener des Perfekts auf *-miš* wenig unterscheidet" (Adamović 1985, 202–203). Aufgrund der Überschneidung mit dem Perfekt *–mIšdUr* – Johanson 1990, 145 sieht die Ursache für diese Überschneidung nicht in der Perfektivität, sondern in der postterminalen Natur beider Suffixe – kam die Form allmählich außer Gebrauch. Im 15. Jh. kam es dann zu einer periphrastischen Neubildung -Ub durur, von der das volle Paradigma vorhanden ist, welche „eine durative Handlung in der Vergangenheit oder eine Handlung, die sich auf

https://doi.org/10.5771/9783956506970 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

-Ib erdi	-mIš idi[53]
-b erding	-b tururduŋ[54]
-b eding	-b ṭururduŋ
-Ub	-Ub
	-UbAn
-[I/U]bAn	-UbAn
	-Ub
	-mAQ[55]
-[I]GlI	-AcAQ/-1-AcAQ[56]
-IrAQ[57]	-ArAQ
-Q	-mAQ[58]

mehrere Subjekte bzw. Objekte bezieht, angibt" (Adamović 1985, 203–204). Für das Tschagataische diskutiert Schönig 1997a, 174ff. die häufige Gleichsetzung dieser Form mit dem Perfekt (177: „muß … als postterminale und somit *tunc*-markierte Einheit aufgefaßt werden, die eine Tätigkeit nach Überschreiten ihrer relevanten Grenze betrachtet; diese ist außer bei Initialtransformativa mit dem *terminus finalis* identisch. Postterminalität ist der Grund für die bei allen Autoren feststellbare Neigung, diese Form als Perfekt zu klassifizieren" (Schönig 1997a, 218).

[53] Vgl. Eckmann 1966. § 129 "Pluperfect II", Schönig 1997, 72.

[54] „Die Einheit *bedi* ist durch Hinzufügung einer *tunc*-Markierung aus *btur* abgeleitet" (Schönig 1997a, 218). Für das osmanische *-b dururduŋ* müssen wir eine nochmalige Hinzufügung einer *tunc*-Markierung annehmen, um auf eine Entsprechung des *-mIšdl-* Plusquamperfekts zu kommen, wie auch in tschagataischen „*bedi-btur*-Sequenzen" *bedi* die „relativ anteriore Ebene zu *btur* vertritt" (Schönig 1997a, 246).

[55] Hier handelt es sich um ein im Osmanischen ganz anders wiedergegebenes Beispiel.

[56] Das Suffix dient zum Ausdruck einer gewohnten oder beabsichtigten Handlung, vgl. Brockelmann 1954. § 198a, wo auch Beispiele mit Prädikatsfunktion genannt werden: *yüklämäkli* „er wird nicht belasten".

[57] Diese Form ist in den Grammatiken nicht belegt.

https://doi.org/10.5771/9783956506970 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

-mA	-mA
	-mIš[59]
-mAdIn	-mAdIn
-mAGI	-mAGI
-mAGIn bolsa[60]	-mAyAn/-mAyIn [?] olsa
	-mAdIn olsa[61]
	-mAmIš olsa
-mAGIn bolsang	-mAz olsaŋ
-mAGAn bolsang	-mAz olsaŋ
-mAn[62]	-mAzIn
-mAng mu[63]	-mAz mIsln
-mAng	-mAyAsIz
	-ImAzsIn
-mAQ	-mAQ
-mAGUm	-AcAGUm
	-mAQlIGUm
-mAQIng	-mAQlIGUŋ
	-mAGuŋ
	-mAŋ
-mAQIngA	-mAŋA

[58] ÖNB N.F. 26, 99r: *tirgekim* = *men*[e] *eylemegüm,* vgl. Brockelmann 1954, § 64a.

[59] ONB N.F. 26. 37v: *igme* = *egilmiš*

[60] ÖNB N.F. 26, 15r. 82r et passim, ebenso ÖNB N.F. 478, 12v, 63v et passim. Diese Form und ihre osmanischen Wiedergaben sind nicht klar, mit Ausnahme des mit *-mAGIn bolsang* als gleichwertig genannten *-mAGAn bolsang*, das als Osmanisch *eylemez olsaŋ* erklärt wird.

[61] ÖNB N.F. 26. 152r.

[62] Nach Eckmann 1966, § 102 kommt diese Form aus dem Azeri und erscheint hauptsächlich in der Dichtung. Er beruft sich dabei auf Vel'jaminov-Zernov 1869, 29, sodaß wir hier die Gefahr eines Zirkelschlusses nicht übersehen dürfen.

[63] Eckmann 1966, §102 beruft sich für diese Form ebenfalls auf *Abušqa*, und zwar auf Vámbéry 1862, 34.

https://doi.org/10.5771/9783956506970 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

		-mAQ ičün[64]
	-mAQGA	-mAGA
		-mAQ ičün
	-mAGIdIn	-dUGIndAn
	-mAGlIG	-mAQlIQ
-mAy		-mAyAyln
		-mAz
		-mAzIn
	-mAyIn[65]	-mAyAyIn
	-mAy durur erdi[66]	-mAmIšdI
		-mayub tururdī
-mAy		-mAyUb
		-mAyIncA
		-mAdln
-mAyln		-mAdIn
		-mAyUb
-mIš		-mIš
		-dI[67]
		-Ur[68]
	-mIšIn	-mIšIn
	-mIšAng	-mIššIn[6969]
	imišdük sin	imišsin sen[70]

[64] Gemeint ist *seni görmek ičün*.

[65] Diese Form ist für die l.P.Sg. in den Grammatiken nicht belegt.

[66] Vgl. oben Anm. 34. 52, 54.

[67] -mIš "definitely signalizes anteriority" und ist nicht nur im Zweitbericht anzutreffen, vgl. Schönig 1997. 68.

[68] Der Aorist als Entsprechung für *-mIš* kommt nur in einer Aufzählung von Formen ohne Beispiel vor (ÖNB N.F. 26. 94v).

[69] Die reguläre tschagataische Form lautet *-mIš sen/sin*, aber in der Dichtung kommt auch die aus dem Azeri übernommene Form vor (Eckmann 1966, § 107).

https://doi.org/10.5771/9783956506970 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

-QU		-Um[71]
-QUn		-An[72]
	-QUncI	-IcI[73]
	-QUnküz [?]	-Ur gibi[74]
-QUy		-AcAQ[75]
		-IcI
-sA		-sA
		-a
	bar ärsä / yoq ärsä	varsa, yoqsa
	bar ise	var ise
	-sAm	-sAm
	-sAng	-sAŋ
	-mAsAng	-mAsAŋ
Um		-mAQ
-UQ		-mIš[76]
	-UGIIQ	-l-mIš
		-n-mIš
		-UlU
-[U/-A]r		-[U/A]r/-IcI
	-rlAr	-rlAr
	-rmin	-rIn

[70] Brockelmann 1954, § 203e: An *-mIš* kann vereinzelt *-dUQ* gefügt werden, woran dann Personalpronomina gefügt werden können: *imišdük sin* „du bist".

[71] Deverbales Nomen, vgl. Eckmann 1966, § 26.8.

[72] "Denotes agent or action", mit *-GUn* identisch (Eckmann 1966, § 26.10).

[73] vgl. Menges 1956, 87: *qačγunčy* „Verfolger".

[74] ÖNB N.F. 26. 85r. ÖNB N.F. 478, 66r ebenso.

[75] ÖNB N.F. 26. 62v. Randeinfügung. Eben diese Einfügung fehlt in ÖNB N.F. 478, 47r. Unter Umständen handelt es sich um eine Erweiterung von *-GUI-QU*.

[76] "Verbal adjective", zeigt "result of action" (Eckmann 1966, § 26.19).

https://doi.org/10.5771/9783956506970 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

-rsin	-rsIn
-rbiz	-rUz
-rsA	-rsA
-r ärdi[77]	-rdI
-rGA	-mAQ ičün
	-mAGA
-rnI	-mAGI
-rdIn	-mAQdAn
-rI	-IšI
	-mAsI
-rIGA	-mAGA
	-IncA
-rIm	-dUGUm
-rImnI	-dUGI [sic]
-rdIn	-mAQdAn/-mAQdIn
-r däk	-r gibi
-mAs	-mAz
-mAs min	-mazIn
-masIngQA	-mayīcAGuŋA[78]
-U[79]	-mAQ ičün
	-n-AcAQ
-UsI	-mAsI
Uš	-Uš/-mAQ

Literatur

[77] Diese Form ist intraterminal und entspricht im modernen Türkeitürkischen *-lyordu*, vgl. Schönig 1997, 64. Für das Osmanische würde man dann eher *-Iyürürdi* erwarten (vgl. Adamovič 1985, 116ff.).

[78] Für das Osmanische zeigt sich hier ein ungewöhnlicher substantivischer Gebrauch von *-IcAQ* (ÖNB N.F. 26. 108v).

[79] Es handelt sich dabei wohl um die aus dem Verbalnomen *-GU* entstandene Form *-Ū*, die für Qazan typisch ist und dort osmanischem *-mAQ* entspricht, vgl. Menges 1956, 81.

https://doi.org/10.5771/9783956506970 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Adamović 1985: Milan Adamović, *Konjugationsgeschiche der türkischen Sprache*, Brill, Leiden.

Alpay 1975: Gönül Alpay, *Ali Şîr Nevaî. Ferhad ü Şirin. İnceleme – Metin*. Atatürk Üniversitesi Yayinlari no. 173. Ankara.

Behnstedt 1994: Peter Behnstedt: *Der arabische Dialekt von Soukhne (Syrien)*, Teil 2 Morphologie, Syntax, Teil 3 Glossar. Semitica Viva 15 2,3, Wiesbaden.

Berezin/Zenker 1848: J. Berezin, „Beschreibung der türkisch-tatarischen Handschriften in den Petersburger Bibliotheken. Aus dein Russischen übersetzt von Dr. Zenker", in: *ZDMG* 2 (1848), 242ff.

Birnbaum 1976: Eleazar Birnbaum, "The Ottomans and Chagatay Literature", in: *CAJ* 20, 157–190.

Borg 1974: Alexander Borg, "Maltese Numerals", in: *ZDMG* 124 (1974), 291–305.

Borovkov 1961: A.K. Borovkov, *"Badaʾiᶜ al-luġāt". Slovar' Ṭaliᶜ Īmānī Geratskogo k sočinenijam Ališera Navoi*, Moskva.

Brockelmann 1954: Carl Brockelmann, *Osttürkische Grammatik der islamischen Literatursprachen Mittelasiens*, Leiden.

Devereux 1966: Robert Devereux, *Muḥākamat al-lughatain by Mīr ᶜAlī Shīr. Introduction, Translation and Notes*. Leiden.

Eckmann 1964: János Eckmann, „Die Tschaghataische Literatur", *Philologiae Turcicae Fundamenta* II, Wiesbaden.

Eckmann 1966: János Eckmann, *Chagatay Manual*. Indiana University, Bloomington.

Erwin 1963: Wallace M. Erwin, *A Short Reference Grammar of Iraqi Arabic*, Georgetown University Press, Washington, D.C.

Fischer 1961: Wolfdietrich Fischer, „Die Sprache der arabischen Sprachinsel in Uzbekistan", in: *Der Islam* 36, 232–263.

Flügel 1865: Gustav Flügel, *Die arabischen, persischen und türkischen Handschriften der k.k. Hofbibliothek zu Wien*, I. Wien.

Johanson 1990: Lars Johanson, „Zur Postterminalität türkischer syndetischer Gerundien", in: *UAJb*, N.F. 9, 137–151.

Köprülü 1945: "Čağatay Edebiyati", *İslam Ansiklopedisi* III.

Levend 1965: Agâh Sirri Levend, *Ali Şir Nevaî. Hayati, Sanati ve Kişiliği,* TDK 239, Ankara.

Mansuroğlu 1959: „Das Altosmanische", in: *Philologiae Turcicae Fundamenta* I, Wiesbaden.

https://doi.org/10.5771/9783956506970 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Menges 1956: K. H. Menges, *Das Čayatajische in der persischen Darstellung von Mīrzā Mahdī Xān.* Akademie der Wissenschaften und der Literatur, Mainz, Jahrgang 1956, Nr. 9. Wiesbaden.

Pavet de Courteille 1870: M. Pavet de Courteille, *Dictionnaire turkoriental*, Paris.

Römer 1996: Claudia Römer, „Eine handschriftliche Quelle der 1865 in Wien herausgegebenen *Osmanischen Sprichwörter*" in: Festschrift Hans Hirsch, *WZKM* 86, 369–377.

Römer, in Druck: Claudia Römer, "An Unknown 16th Century Mühimme Defteri at the Austrian National Library" (Vortrag bei CIEPO, Çeşme, 18.–22.9.2000).

Ščerbak 1962: A. M. Ščerbak, *Grammatika starouzbekskogo jazyka.* Moskva, Leningrad.

Schönig 1997: Claus Schönig, "'Past Tenses' in the Babur-name", in: Shirin Akiner – Nicholas Sims-Williams (ed.), *Languages and Scripts of Central Asia.* SOAS, London, 61-73.

Schönig 1997a: Claus Schönig, *Finite Prädikationen und Textstruktur im Babur-name (Haiderabad-Kodex)*, Harrassowitz, Wiesbaden.

Stowasser–Ani 1964: Karl Stowasser – Moukhtar Ani, *A Dictionary of Syrian Arabic (Dialect of Damascus). English-Arabic*, Georgetown University Press, Washington, D.C.

Vámbéry 1862: Armin Vámbéry, *Abuska. Csagatajtörök szógyütjtemény*, Budapest.

Vámbéry 1867: Hermann Vámbéry, *Çagataische Sprachstudien.* Leipzig.

Vel'jaminov-Zernov 1869: Slovar' *Džagatajsko-turetskij*, St. Peterburg.

Woidich 1990: Manfred Woidich: *Ahlan wa sahlan. Eine Einführung in die Kairoer Umgangssprache,* Wiesbaden.

https://doi.org/10.5771/9783956506970 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

THE VISIBLE AND THE INVISIBLE IN NAWĀʾĪ'S WORKS

Hamid Ismailov

In his prose work ***Ḥ**ālāt-i Pahlawān Muḥammad* Nawāʾī relates a peculiar story: One day when Nawāʾī was taken ill he did what all poets do in such circumstances. He wrote a poem. When he had finished his *ghazal* a visitor arrived, so he slipped the poem into his pocket before answering the door. It was Pahlawān Muḥammad (d. 1493) who had come to visit his sick friend. After touching upon various matters Pahlawān Muḥammad suddenly asked Nawāʾī: "Whom do you prefer most of all among the Turkic speaking poets?" – "Maybe Luṭfī …", said Nawāʾī. "How could you name Luṭfī (ca. 1367–1463), when there is Nasīmī (d. 1404)?", Pahlawān Muḥammad replied angrily. "Yes, you might be right", said Nawāʾī, "but you know, Nasīmī writes about his love of the Absolute (*ʿišḳ-i muṭlaḳ*), whereas Luṭfī's *ghazals* are more about ambiguous symbolic love (*ʿišḳ-i majāzī*), so in his *ghazals* he refers not only to the love of God, but also to the love of women. That is why I thought of him …" Pahlawān Muḥammad disagreed: "You are wrong. Listen!" Then he recited the *ghazal* which Nawāʾī had written that same morning. The latter had to admit that the last *beyt* sounded better with "Ey Nasīmī …" than with "Ey Nawāʾī …". "You see", said Pahlawān Muḥammad, "Nasīmī also writes on *ʿišḳ-i majāzī* …". "Where did you get this *ghazal* from?", asked Nawāʾī. "I heard it ten years ago. A couple of illiterate Sarts where there as well. They could confirm it." When his friend had left, Nawāʾī checked his pocket. The sheet of paper with the *ghazal* he had written was still there, and strangely enough, the poem was identical to the one which Pahlawān Muḥammad had just recited.

The next day, so Nawāʾī tells us, Pahlawān Muḥammad brought the mentioned sart soldiers to his house and they recited the same poem with the *takhalluṣ* of Nasīmī. The fact that illiterate soldiers knew the *ghazal* could only mean that it was famous. Nawāʾī did not know what to think, but fortunately Pahlawān Muḥammad later confessed to him that he had surreptitiously taken the poem out of

https://doi.org/10.5771/9783956506970 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Nawāʾī's pocket the day before and memorised it in order to tease him. Nawāʾī concludes his story in a slightly regretful tone with the comment, "The late Pahlawān had this kind of bizarre character".[1]

This story lends itself as a good basis for the subject of this paper, "the visible and the invisible", not only because of Pahlawān's clandestine act of replacing Nawāʾī with Nasīmī, which is to be considered as a theme in its own right, but also because of the deeper opposition of *ᶜišḳ-i muṭlaḳ* and *ᶜišḳ-i majāzī*.

Given the fact that we are above all dealing with Islamic Culture here, it seems appropriate to begin by analysing these two opposed concepts in the light of the Quran. Oppositions like "this world" and "that world", *dunyā* and *ākhira*, *ẓāhir* and *bāṭin* are very common in the *Umm al-Kitāb* or "Mother of all books". Later Muslim theologians and philosophers developed the concept of *mulk al-malakūt* and *mulk al-jabarūt*, that is, of the material world as opposed to the spiritual world. There are evidently several layers of visible and invisible worlds in Islamic theology and philosophy. One of them is related to Time: The transitory Here and Now, *dunyā*, versus the everlasting Hereafter, *ākhira*. Another one is related to Space: The physical world as opposed to the transcendental one. The third one is related to human deeds, the forth to human knowledge, the fifth to a word, etc. There is a famous parable in the Quran which unites all these different layers. The parable is about Mūsā and Khiḍr:

> Mūsā said unto him: May I follow you, to the end that you may teach me right conduct of that which you have been taught? He said: You can not bear with me. How can you bear with that whereof yon can not compass any knowledge? He said: God willing, you shall find me patient and I shall not in aught gainsay you. He said: Well, if you go with me, ask me not concerning aught till I myself mention of it unto you.
>
> So both set out till, when they were in the ship, he made a hole therein. Mūsā said: Have you made a hole therein to drown the folk thereof? You verily have done a dreadful thing. He said: Did I not tell that you could not bear with me? Mūsā said: Be

[1] Compare ᶜAlīšīr Nawāʾī, "Ḥālāt-i Pahlawān Muḥammad". In: *Mukammal atharlar tŭplami,* Tāškent 1999, 103–120 (114–117). The author is quoting Nawāʾī roughly from memory (the editors).

https://doi.org/10.5771/9783956506970 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

not wroth with me that I forgot, and be not had upon me for my fault.

So both journeyed on till, when they met a lad, he slew him. Mūsā said:

What! Have you slain an innocent soul who hath slain no man? Verily you have done a horrid thing. He said: Did I not tell you that you could not bear with me? Mūsā said: If I ask you after this concerning aught, keep not company with me. You have received an excuse from me.

So they both journeyed on till, when they came unto the folk of a certain township, they asked its folk for food, but they refused to make them guests. And they found therein a wall upon the point of falling into ruin, and he repaired it. Mūsā said: If you had wished, you could have taken payment for it. He said: This is the parting between you and me! I will announce unto you the interpretation of that you could not bear with patience.

As for the ship, it belonged to poor people working on the river, and I wished to mar it, for there was a king behind them who is taking every ship by force.

And as for the lad, his parents were believers and We feared lest he should oppress them by rebellion and disbelief. And We intended that their Lord should change him for them for one better in purity and nearer to mercy.

And as for the wall, it belonged to two orphan boys in the city, and there was beneath it a treasure belonging to them and their father had been righteous, and thy Lord intended that they should come to their full strength and should bring forth their treasure as a mercy from their Lord; and I did it not upon my own command. Such is the interpretation of that wherewith you could not bear (*Koran*, sura 18, 65–81).

Thus the conclusion is that there are two kinds of reality, that the apparent reality is not equivalent to the actual reality, and that the actual reality is greater and richer than our restricted perception of it. In a certain way it corresponds to the Platonian concept of the corporeal world versus the ideal world. So how does Nawāʾī deal with these two types of reality? He should have been profoundly aware of them, because his favourite way of characterising someone is by saying that the person in question is equally proficient in phenomenal and secretive sciences, which he does, for example, in

https://doi.org/10.5771/9783956506970 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

his description of ᶜAbd al-Raḥmān Jāmī (1414–1492) in *Khamsat al-mutaḥayyirīn*.

In view of the fact that Nawāʾī is neither a theologian nor a prominent Sufi, but a poet, it seems appropriate to focus on one specific aspect of the problem, the linguistic one. For him the concept of the invisible world finds its best linguistic expression in the language of birds or *Lisān al-ṭayr*. Throughout his life he had dreamt of composing a poem in the language of birds. It was his ultimate project and the fulfilment of all his objectives, ambitions and skills. Yet what did *Lisān al-ṭayr* really mean to him? When he was a schoolboy he heard others reciting Saᶜdī (d. 1292), Ḥāfiẓ (1325/6–1390) and Khusraw Dihlawī (1253–1325). In contrast, Nawāʾī was fascinated with the poem *Manṭiḳ al-ṭayr*, composed by Farīd al-Dīn ᶜAṭṭār (1119–1230). His parents decided to deprive the boy of the poem, albeit in vain, because at the time he had already memorised it. ᶜAṭṭār's Sufi poem ultimately descends from the Biblical legend of Solomon, who knew the bird language. It must be noted that ᶜAṭṭār's poem is an original work and not a reelaboration of Ibn Sīnā's (980–1037) Sufi work, "The Parable of the Birds".

In his poem, which is to be considered as a masterpiece of world literature, Farīd al-Dīn ᶜAṭṭār explores the nature of the spiritual path by means of an allegory: A group of courageous birds go in search of their king, a bird by the name of Sīmurgh, which is the equivalent of Phoenix. They pass through the peaks of Exultation, Hope, Reliance and Love as well as through the intervening valleys of Despair and Fear, Repentance and Acceptance, representing the various stages of the seeker's path towards enlightenment, or rather, stations on his Way, the Sufi equivalent. Of the thousand birds, which originally set out on the journey, only thirty birds, under the leadership of Hudhud, reach Sīmurgh's kingdom. The word *sīmurgh* has two meanings, one of them being "thirty birds". The thirty birds in question are aware of this meaning and the fact that their journey as such is a reflection of their goal, i.e. that they themselves are the *sīmurgh*.

Having fallen in love with this poem at the beginning of his life, Nawāʾī decided to compose a *naẓīra* and dedicate it to ᶜAṭṭār towards the end of his life. By that time he had already composed four divans of *ghaẓals*, as well as the five poems of the *Khamsa*; he had achieved everything he wanted in Turkic and Farsi, and speaking the language

https://doi.org/10.5771/9783956506970 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

of birds became his ultimate goal. How does he describe the language of birds?

O'z vujudingga tafakkur aylagil,
Har ne istarsen o'zungdin istagil …

Senda ham bilquvva ul mavjud erur,
Fe'lga kelsa davo maqsud erur.

Qobil etmay o'zni gar qil avji so'z.
Zohir etsang dor ila solmoqqa tuz.

Kimki bu ma'nidin ogoh o'ldi bil,
Kim kesildi onga so'z ayturga til.

Onglokim, so'z o'zga, ma'ni o'zgadur.
Ma'ni ongmos, shog'il ulkim so'zgadur.

Bo'yla ma'nikim manga bo'ldi ayon,
Ayladim qushlar tili birla bayon.

Kim takallum onda shirkat topmag'ay,
Bikri ma'nining uzorin yopmag'ay.

Qush tili bilgan so'zum fahm aylagay,
Fahm etardin ham base vahm aylagay.

Lek ziyrak qush chu bildi bu maqol,
Onglag'aykim nedurur bu so'zda hol.

Barcha so'zlar mushkilidur by hadis,
Bezabonlarning tilidur bu hadis …[2]

The paradox here is that the language of birds is conveyed by means of the human language. This could be seen as a way of overcoming

[2] Quoted from chapter 169 of *Lisān al-ṭayr*. The author has transliterated the lines from Cyrillic into the Latin-based alphabet, which has gradually been introduced in Uzbekistan since 1996 (the editors).

https://doi.org/10.5771/9783956506970 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

the language by means of the language itself, of creating existence on the basis of non-existent language, of looking at the invisible world with means applicable to the visible world, of going beyond human dimension into the divine world. However, in which way is the human language converted into the language of birds? Ḥāfiẓ once said:

> Ān kas ast ahl-i bashārat ki ishārat dānad,
> Nuktahā hast basī, maḥram-i asrār kujāst?
>
> That person is a human being who knows hints.
> There is a lot of wisdom, but where is a friend of mysteries?

These lines correspond to Nawāʾī's final words on the language of birds. The human language is only to be regarded as a tool employed to convey the non-existent, or rather, imperceptible language of birds, which exists within and simultaneously beyond human language. Yet this is only the outer layer of the paradox. One could hold that the mentioned phenomenon applies to almost all of Nawāʾī's works: His *ghazals* are indicators of a different reality; they tell us about the relationship between a lover and his beloved, meaning the mystical relationship between a human being and God. I have already described the universal patterns of *ghazals* in detail elsewhere,[3] however, what must be noted here is that the space between a lover and his beloved, which is covered by Separation, with forces supporting the lover and others opposing him, is to be considered as the pattern of any human activity. What is even more important in the current context is the fact that Nawāʾī also understands the concept of Separation between a poet and God in

[3] See Ismailov, H. & R. Sultanova: "K metodologii issledovanija pjatiričnogo kanona v chudožestvennom tvorčestve Vostoka (na primere "Chamsy" i "Šašmakoma")" In: *Metodologija analiza literaturnogo processa,* Moskva 1989, 227–237; Ismail, A.: "Kaši yasinmu deyin…" In: *Šarq Yulduzi* 1995, Nos. 1–2. 197–204; Ismailov, H.: "K Poetike klassičeskoj uzbekskoj gazeli". In: *Očerki uzbekskogo soznanija,* 41–56, www.ferghana.ru/another/uzbek.html.

https://doi.org/10.5771/9783956506970 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

philological terms:[4] He speaks to God in Turki, while God has manifested Himself in the Arabic language of the Koran. This is the true meaning of Separation in Farsi and Turki poetry, which is not to be confused with the Separation referred to in millions of faked stories about unfortunate poets, whose beloved ladies have been abducted by khans and padishahs for their harems. However, the *ghazal* does not only tell us one thing while indicating another in connection with the theme of Separation; every layer of the *ghazal*, i.e. rhythm, rime, vocabulary, content, symbolism, deals with this ambiguity.

The same can be said with respect to the general concept of the *Khamsa*, Nawāʾī's five poems. In the 1980s Razia Sultanova and I published an article dealing with the question why Nawāʾī had chosen to convert the *Khamsa*, originally composed by Nizami as five separate poems, into a composition of five poems, or rather, into one poem divided into five separate sections. We arrived at the conclusion that the Sufi concept of *waḥdat al-wüjūd* led to the mentioned structural changes, with five poems representing the five universal human concepts of Truth, Goodness, Beauty, Prosperity and Power. Each of the poems focuses on one of these concepts. In addition, the poems constitute a paradigm of human activity. In this sense all literary titans like Shakespeare, Goethe, Pushkin or Dostojevski consciously or subconsciously repeated the structure of the *Khamsa* in their works. At the time I was convinced that we had revealed almost everything regarding the structure of the *Khamsa*, yet Nawāʾī's works defy a comprehensive interpretation owing to their depth. In his *Lisān al-ṭayr* the poet himself mentions two further references to his *Khamsa*, i.e. the five pillars of Islam and the Five Prayers of the Muslims. Hence one can go deeper and deeper without ever grasping the full referential and symbolic meaning of Nawāʾī's works.

The second layer of the paradox leads us to the following question: In which way does *Lisān al-ṭayr* differ from all previous works composed by Nawāʾī? Paradoxically the birds which the poet strives to imitate express themselves in human language. The matter is even further complicated by the fact that Nawāʾī claims that he is

[4] See Ismail, A.: "Ḳaši yasinmu deyin…". In: *Šarq Yulduzi* 1995, Nos. 1–2, 197–204.

https://doi.org/10.5771/9783956506970 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

merely translating ᶜAṭṭār, thereby referring us to another work. One could thus speak of reflections of a reflection, or mirrors in a mirror. On the one hand Nawāʾī assigns a new status to human language, which is simultaneously the language of birds, that is, he demonstrates that human language is the only tool to grasp transcendental reality. He devoted his entire life to elaborating this tool and attained an almost impossible level of perfection, the level of bird language. On the other hand, having accomplished the highest possible degree of mastering it, Nawāʾī is also aware of the fact that language is merely a tool employed to hint at another, non-linguistic reality which is intangible like a ray in a mirror reflected in another mirror. This is reminiscent of the words "nūrun ᶜalā nūr" (light upon light) in the Koran, one of the greatest secrets of this world according to Nawāʾī:

> Kimki bu ma'nidin ogoh o'ldi bil,
> Kim kesildi onga so'z ayturga til.
>
> If someone became aware of this meaning, know
> That his tongue was cut to say a word.

Nevertheless, human curiosity makes us persevere like birds in flight, and even the process of writing a scholarly article could be described as a strenuous journey through almost all the stages of exultation, hope, reliance and love, with perceptible or imperceptible moments of despair, fear and repentance, culminating in the final acceptance of what has been accomplished. In Nawāʾī's poetry, and particularly in *Lisān al-ṭayr,* we can detect many layers of the opposition of the "seen" and the "unseen": the visible and the invisible, word and meaning, human language and bird language, thirty birds and *Sīmurgh*, human and divine, this world and the Hereafter, etc. The similitude of these oppositions suggests a system in which one entity refers us to another entity of the same side. They are isomorphic and one could hold that a word is a reference to the human language and to the human world, whereas meaning is a reference to the so-called bird language and the divine world. The Koran repeatedly tells us, "these are signs for thoughtful people", and for Nawāʾī the visible side of the universe is a sign which reflects the veiled and invisible universe of God. From Nawāʾī's point of view the only possible way

https://doi.org/10.5771/9783956506970 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

of studying the invisible world is by studying the visible one, and *ʿiśḳ-i majāzī* is the only way to *ʿiśḳ-i muṭlaḳ*.

Nawāʾī's *Lisān al-ṭayr* is like a quantum theory: It is non-existent language which exists, and human insight, grasping what is beyond itself. The question is whether I have been as successful as the thirty birds or whether I have at least, like *Hudhud*, been able to hint at the true meaning of Nawāʾī's ultimate experiment. Or is it only the effort that matters? Only 30 out of 1000 have been enlightened, and one can only hope that a drop of water will reflect the ocean. Is my situation similar to that of a *kanizak* in the famous tale composed by Mawlānā Jalāl al-Dīn Rūmī, the maiden who looks through a keyhole and only sees what she is allowed to see? Have I not seen that which I am leaving unseen?

https://doi.org/10.5771/9783956506970 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

NAWAIS LAILA UND MADSCHNUN

Nachdichtung und Anmerkungen zu den Doppelversen 2059 – 2110

Mark Kirchner

Madschnun aber gelangte an den Ort. (2059)
von dem die Gesuchten waren gezogen fort.

Und ging einher auf den Plätzen, die verlassen.
Nichts konnte er empfinden, keinen Gedanken fassen.

Weggezogen waren die Familien mit ihresgleichen,
geblieben auf der Erde nur ein paar Zeichen.

Wo immer er den Platz eines Zeltes erkannte,
er seinen Blick auf den Boden bannte.

Bis daß er auf die Stelle stieß,
wo einst er seine Angebetete verließ.

Wo einst sein Herz mit solchem Feuer entbrannte,
daß es lodernd alles verzehrte, was er kannte.

Daß seinen Körper ein Fieber übermannte (2065)
und der Erregung Macht ihn überrannte.

In seiner Liebe erkannte er an diesem Tag,
welch Geheimnis in jenem Orte lag.

Dieser verlassne Platz war einst der Geliebten

https://doi.org/10.5771/9783956506970 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Ort,
Heimat ihrer Seele waren Staub und die Erde dort.

Er nahm die Witterung der Liebsten auf;
es riß ihm neue Liebeswunden, er nahm's in Kauf.

Zermalmt war seine Brust voller Schmerz.
Es drangen Gram und Trauer in sein Herz.

In seinem Innersten, die Regungen der Brust,
erfüllten in aller Stille die Welt mit Lust.

Und kaum, daß sein Seelenbrand Linderung gefunden,
war er wieder ausgebrochen in seinen Wunden.

Auf den Boden schlug er das Antlitz Schritt für Schritt
und warf sich nieder mit jedem Tritt.

Die Stelle, an der einst das Heim der Geliebten stand,
bedeckte er mit dem Schleier seiner Seele, kaum, daß er sie fand.

Mit den Wimpern durchkämmte er den Grund
und verbarg den Staub zwischen seiner Augen Rund.

Er vermengte ihn mit seinen Tränen zu Ton,
damit zu versiegeln das Tor der Liebesfron.

Den Ton, den brannte er mit seines Atems Glut;
in seinem Ofen wurde der Brand im Handumdrehen gut.

https://doi.org/10.5771/9783956506970 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Die Asche aber färbte seine Augen;
sie schien zum Schminken der Augen zu taugen.

Dort, wo der Stall war, dorthin lenkte er die Schritte,
wie Heu stand er da, in dessen Mitte.

Und jedes einzelne Korn von dort,
pflanzte in seinem Herzen die Liebe fort.

Einen Fetzen von Filz nahm er mit seiner Hand (2080)
und machte daraus einen festen Verband.

Er lief umher, voller Klagen aus seinem Mund,
da sah er mit einem Mal einen abgezehrten Hund.

Fleisch und Haut waren dünn geworden vor lauter Not,
die Glieder durch Krätze von unten bis oben rot.

Von Schnauze und Maul der Speichel rann.
es schien als hingen die Glieder nur lose am Körper dran.

Das Blut in seinen Adern hatten die Zecken gerochen,
die Haut klebte ganz und gar an seinen Knochen.

Auf dem Leib noch da und dort ein Härchen stand, (2085)
auch dies er als eine schwere Last empfand.

Zum Laufen hatte er nicht mehr die Kraft,

https://doi.org/10.5771/9783956506970 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

ja, selbst den Schweif zu tragen, hätte er nicht mehr geschafft.

Die Lefzen vermochten nicht seine Zähne zu bedecken.
Was sollte er tun, als sie lächelnd zu blecken.

Die Augen waren tief in ihren Höhlen verborgen,
als bereitete ihnen der Blick auf die eigenen Glieder Sorgen.

Der Atem wie ein übler Hauch aus seinem Maule kam;
sein Schweif wie ein klägliches *mīm*, so dünn und lahm.

Bedeckt war sein Körper mit hunderten von Wunden, (2090)
geschwunden war das Wohl, Drangsal hatte Eintritt gefunden.

Sein ganzer Körper war voller Schrunden;
mit Schrunden über Schrunden schien er geschunden.

In seinen Wunden gingen Würmer ein und aus.
Hier gab's für sie stets Nahrung und Haus.

Wo immer Würmer die Wunden durchwühlt,
der Hund durch das Lecken der Zunge Heilung fühlt.

Als ging es darum, einen Feind zu strafen,
ihn immer wieder die Stöße der Zunge trafen.

Krähen schienen seinen blutigen Leib zu bedecken; (2095)

https://doi.org/10.5771/9783956506970 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

es waren so viele, wie auf dem Kelch der Tulpe Flecken.

Sie setzten sich auf ihn und bereiteten ihm Plagen,
wie Fliegen in einer Wunde, könnte man sagen.

Nicht mal die Fliegen zu verjagen, hätte er geschafft;
woher, die Vögel zu vertreiben, nähme er die Kraft?

Als Madschnun dies sah, war er voller Schmerz
und Dunkelheit umfing sein Herz.

Voll Mitleid mit dem elenden Hund,
tat er der Schar der Krähen kund:

"Wenn ihr mit eurer Farbe gesegnet seid,
dann seid als Krone meines Hauptes bereit.

In meines Kopfes hundert Wunden,
ist leicht für euch ein Nistplatz gefunden.

Die hundert Löcher, die gehackt in meinen Leib,
seien für euch ein trauter Verbleib.

Nehmt diese Ruine als Ort eurer Rast.
Was hab ich ertragen Unrecht und Last!

Zerhackt das Fleisch, die Augen, das mag sich für euch lohnen;
den Hund aber, den sollt ihr schonen.

Was wollt ihr mit diesem erbärmlichen Hund?

https://doi.org/10.5771/9783956506970 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Ich Schwacher bin nichts andres, ich tu's euch kund."

Doch alles Bitten und Flehen,
das sah er, war eins den Krähen.

Mit einem Schrei, so jagte er sie fort;
aufgeschreckt verließen sie den Ort.

Er kam herbei und küßte des Hundes Pfoten,
küßte das Antlitz des vom Elend Bedrohten.

Der Hund war, er sah's, am ganzen Leib verletzt,
schnell hatte er sein eignes Hemd zerfetzt.

Dies nahm er, reinigte von den Wunden das Blut und den Grind (2110)
und half dem geschundenen Leib geschwind.[1]

Nizamis (1141-1209) persische Bearbeitung der arabischen Legende um Laila und Madschnun wurde zum „nie mehr erreichten Vorbild für unzählige spätere Dichter",[2] – einer dieser unzähligen späteren Dichter, so die verbreitete Einschätzung, war Nawai. Nawai hält sich

[1] Übertragung des tschagataischen Textes ins Deutsche auf der Basis der türkischen Edition von Ülkü Çelik (1996 = NawLaila). Es handelt sich um einen Abschnitt aus Kapitel 25. Die Zeilennumerierung der türkischen Ausgabe wird übernommen. In diesem Zusammenhang sei auch auf die überzeugende russische Nachdichtung des Textes hingewiesen, die mir bei der Anfertigung der deutschen Übertragung in einigen Fällen als Übersetzungshilfe gedient hat (NawLaila-Rus, 102-105). Eine kommentierte Zusammenfassung dieses Abschnitts findet sich bei Levend (1967, 255f.).

[2] So Gelpke im Nachwort seiner Übertragung von Nizamis „Laila und Madschnun" (NizLaila, 316).

https://doi.org/10.5771/9783956506970 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

weitgehend an die Vorgaben seiner Vorgänger und schreibt die tragische Liebesgeschichte von Qais, der über die zwar erwiderte, aber nicht erfüllte Liebe zu Laila zum Besessenen, Madschnun, wird. Nachdem verschiedene Versuche Laila zu gewinnen, fehlgeschlagen sind, zieht sich Qais endgültig von der menschlichen Gesellschaft zurück und schließt Freundschaft mit den Tieren der Wüste. Laila, die inzwischen in einer nicht vollzogenen Ehe mit einem anderen leben muß, erkrankt vor Kummer schwer und stirbt. Schließlich rafft auch Madschnun die Trauer über den Tod der Geliebten hin. Erst im Grab finden die Liebenden zusammen. In den einzelnen uns überlieferten Bearbeitungen des Stoffes sind im Detail unterschiedliche Motive, Episoden oder Helfergestalten eingearbeitet.[3] So finden sich zum Beispiel Elemente der hier vorgestellten Episode nicht bei Nizami, wohl aber (in anderer Ausgestaltung und thematischer Einbettung) bei Amir Khusraw (1253-1325).[4] Nawais Werk stellt, auch in Hinblick auf die literarische Form, keine Neuerung dar. Es handelt sich, wie bei der Dichtung seiner Vorgänger, um ein Masnawi, d. h. es ist aus Doppelversen mit dem Reimschema aa, bb, cc usw. bei gleichbleibendem quantitierendem Metrum aufgebaut. Der von Nawai bearbeitete bekannte Stoff in überkommener Form steht darüber hinaus in einem traditionellen Werkzusammenhang. In den Jahrhunderten nach Nizami faßten orientalische Dichter ihre Masnawis häufig in Pentalogien zusammen, wobei man sich in der Themenwahl der Werke stark am Vorbild orientierte.

Betrachten wir die eingangs vorgestellte Passage näher, so stoßen wir gleich zu Beginn auf das Motiv der Klage bei den Spuren des verlassenen Lagerplatzes der Geliebten, das zu den bekanntesten der orientalischen Literatur seit altarabischer Zeit gehört (Wagner 1987, 94ff.). Auch in der Verwendung der sprachlichen Bilder treffen wir mit „Feuer“ und „Herz“, „Schmerz“ und „Wunden“, mit „Tulpen“ und „Ruinen“ auf Bekanntes (vgl. Schimmel 1984). So gesehen scheint nur der Umstand bemerkenswert, daß Nawai derjenige Dichter ist, der den Stoff erstmals in der osttürkischen

[3] Eine gute Übersicht zur Motivgeschichte bietet Levend (1959).

[4] Vgl. die Zusammenfassung bei Levend (1959, 38).

https://doi.org/10.5771/9783956506970 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Literatursprache realisiert hat.[5] Allerdings ist eine an den überkommenen europäischen Maßstäben von Innovation und Originalität ausgerichtete Bewertung klassischer orientalischer Literaturformen nicht unproblematisch; die postmoderne Literaturkritik hat auch in der Orientalistik seit den 90er Jahren zu einer adäquateren Betrachtungsweise gefunden.[6] Eine andere, einfachere Herangehensweise an einen solchen Text praktiziert Helmut Ritter in seiner Studie über die Bildersprache Nizamis (1927, 2), indem er den von ihm behandelten Text aus seinem Kontext isoliert und als für sich stehendes Werk betrachtet. Es gehe darum, „das in Worte zu fassen, was man als genießender Leser dieser an bildlichem Ausdruck überreichen Dichtung als ihre besondere Eigentümlichkeit empfindet" und „einmal so zu tun, als ob es nur den einzigen Niẓāmi [also in unserem Fall Nawai, MK] gäbe … und sonst nichts."

Die eingangs wiedergegebene Passage aus Nawais Laila und Madschnun folgt auf die Schilderung der dramatischen Auseinandersetzung zwischen Madschnuns Freund Naufal und den Angehörigen der Sippe Lailas. Naufal, eine Verkörperung altarabischer Ritterlichkeit, möchte Laila für seinen Schützling Qais mit Gewalt gewinnen. Lailas Vater ist aber eher geneigt, seine Tochter zu töten, als sie einem geistig Verwirrten zur Frau zu geben. So entschließt sich die Sippe, zur Vermeidung weiterer Konflikte an einen anderen Ort weiterzuziehen. Madschnun empfindet heftige Reue darüber, daß Laila und ihr Stamm wegen seiner Liebe in Bedrängnis geraten sind. Er durchstreift die verlassene Lagerstütte und erinnert sich an die früheren Begegnungen mit der Geliebten. An dem trostlosen, von der Sommerhitze verbrannten Ort gibt es kein menschliches Leben mehr. Nur ein elender Hund, von Wunden bedeckt und von Krähen heimgesucht, durchstreift die Gegend. Madschnun bittet die Krähen, von diesem Hund abzulassen, und bietet sich ihnen an dessen Statt zum Fraß an. Als die Krähen weiterhin nicht vom Hund ablassen, verjagt er sie mit lauten

[5] Für eine ausführliche Beschreibung und die Würdigung von Nawais Werk sei vor allem auf Bombaci (1968, 118–135) und Levend (1965) verwiesen.

[6] Hier sind besonders die hervorragenden Beiträge von Andrews (z. B. 1985 und 1992) zu nennen, aber auch Holbrook (1992) und Silay (1994).

https://doi.org/10.5771/9783956506970 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Schreien, zerreißt sein Hemd und verbindet mit den Stoffetzen die Wunden des Hundes.[7] Eine so formulierte Zusammenfassung der Ereignisse fokussiert auf den dramatischen Aufbau der Handlung und auf deren psychologische Motivierung, macht aber auch klar, wie phantasievoll und komplex das eingangs skizzierte Grundmotiv im Detail ausgestaltet ist. Dennoch ist das, was dem modernen Leser als Plot, dramatischer Aufbau oder psychologische Motivierung der Erzählung zentral erscheinen mag, vermutlich nicht das Entscheidende für den imaginären authentischen, zeitgenössischen Leser/Hörer. Aus der arabischen Literatur ist der Umstand bekannt, daß der Doppelvers der Kasside einen hohen Grad an Autonomie aufweist (Wagner 1987, 145ff.). Auch wenn ein Masnawi eine epische Langform darstellt,[8] bildet der Doppelvers hier nicht nur eine Einheit im prosodischen, sondern häufig auch im inhaltlichen Sinne. Ein komplexer Gegenstand wird durch Aneinanderreihung solcher Mikrostrukturen zum Ausdruck gebracht. Die Perspektive verharrt im Augenblick, der Überblick über größere Texteinheiten verliert an Bedeutung. Wichtiger ist die Komposition des jeweiligen Doppelverses, von denen sich mehrere im Falle einer gelungenen Kombination zu einer ebenmäßigen Kette aufreihen lassen (vgl. Andrews 1976, 133ff.). Dies läßt sich an den Doppelversen zeigen, in denen beschrieben wird, wie Madschnun im Staub der verlassenen Lagerstätte nach Spuren der Geliebten sucht:

> Mit den Wimpern durchkämmte er den Grund (2074)
> und verbarg den Staub zwischen seiner Augen
> Rund.[9]

Madschnun senkt nicht einfach suchend sein Gesicht zum Boden, er durchkämmt ihn mit den Wimpern. Die Wimpern, häufig als Metapher mit der Schönheit in Verbindung gebracht, kommen mit dem Staub in Berührung. Der Staub steht für die Geliebte. Indem er den Staub an seine Augen führt, macht er sich die Erinnerung an die

---

[7] Eine Inhaltsangabe dieses Abschnitts findet sich in Levend (1967, 255f.).

[8] Zum Verhältnis von epischem Masnawi zu lyrischen Kurzformen vgl. Davis (1992).

[9] Die Interpretation des Textes stützt sich in diesem Beitrag auf die Übertragung ins Deutsche. Die Äquivalenz von Übertragung und Original ist in den besprochenen Textstellen hinreichend gewahrt.

https://doi.org/10.5771/9783956506970 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Geliebte zu eigen.[10] Mit dem Bild des Staubes verbindet sich auch die Vorstellung des zu Erde gewordenen vergäglichen menschlichen Lebens. Die Geliebte, die Vergänglichkeit und das Erinnern werden zu einem einzigen Eindruck verschmolzen.

Er vermengte ihn mit seinen Tränen zu Ton, (2075)
damit zu versiegeln das Tor der Liebesfron.

Das Motiv wird weiterentwickelt und in seiner konkreten Bildlichkeit gesteigert. Der Staub an Madschnuns Augen vermischt sich mit seinen Tränen zu Ton. Als Ton wird der Staub in der Hand des Menschen zu etwas Nützlichem. Mit ihm kann der Liebende das Tor der Liebesqualen[11] verschließen. Obwohl nun die metaphorische Darstellung von Liebesqual und Gedenken schon zum äußersten gesteigert erscheint, arbeitet Nawai das Bild im nächsten Doppelvers weiter aus:

Den Ton, den brannte er mit seines Atems Glut; (2076)
in seinem Ofen wurde der Brand im Handumdrehen gut.

Im Atem des Liebenden, dessen Glut Zeugnis vorn brennenden Schmerz in seinem Inneren gibt, wird der Ton wie in einem Ofen gebrannt, das Produkt fertiggestellt. Aus Sehnsucht und Trauer heraus entstehen schöpferische Kräfte, die Liebe wird sublimiert. Wenn Nawai im nächsten Doppelvers Madschnun mit der aus der Verbrennung resultierenden Asche die Augen schwärzen läßt, so verschiebt er das Motiv auf ein verwandtes Bild, stellt die Konnotation von Trauer her und beendet mit diesem Abklang die Intensitätssteigerung der vorangegangenen Bilder.

Die Asche aber färbte seine Augen; (2077)

---

[10] Man vergleiche ʿAṭṭārs *Manṭiq uṭ-ṭair:* „Einer beobachtet Macnūn, wie er auf der strasse erde siebt, und spricht zu ihm: Was suchst du da? Macnūn sagt: Ich suche Lailā darin. Der andere: Wie kannst du Lailā in der erde finden? Wie soll aus der strassenerde die reine perle kommen? Macnūn spricht: Ich suche sie überall, vielleicht finde ich sie doch irgendwo." (Ritter 1978, 345).

[11] Wörtlich: *revzen-i belā* „Windloch der Plagen".

https://doi.org/10.5771/9783956506970 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

sie schien zum Schminken der Augen zu taugen.

Es ist die Verbindung von präzise ausgearbeiteten Doppelversen mit einer größeren Inhaltsstruktur, gut eingepaßt in die epische Gesamtstruktur, was den poetischen Kern dieser Dichtung ausmacht. Solche Motive sind kein Zierrat am Ganzen; es scheint, als gäbe das Ganze in erster Linie den inhaltlichen Rahmen für das kreative Wirken im Detail. Die Konventionalität einzelner Bilder und Metaphern führt hier zu keiner Verflachung, sie vergrößert die Bandbreite des erlaubten Spiels mit sekundären Assoziationen, steht aber in keiner Weise der Integration des allgemeinen lyrischen Stoffes in den konkreten epischen im Wege. Das Prinzip der Reihung weitgehend autonomer Doppelverse geht einher mit einer Wahrnehmungsweise, bei der ein zu beschreibendes Objekt als Summe von Details aufgefaßt wird. Diese Details sind aber nicht bedeutungslos, wie es die Einzelheiten einer naturalistischen Beschreibung durchaus sein können, sie sprechen, häufig gesteigert durch Hyperbeln, für das Bild als Ganzes. Die Beschreibung des Hundes, der umlagert von Krähen als einziges Lebewesen Madschnun auf dem verlassenen Lagerplatz begegnet, mag vielleicht aus einer modernen Leserperspektive weniger befriedigend sein, sie ist aber eine konsequente und gelungene Umsetzung des beschriebenen Prinzips.

Auf dem Leib noch da und dort ein Härchen stand, (2085)
auch dies er als eine schwere Last empfand.

Der Hund ist so schwach, daß ihm sogar das verbliebene eine oder andere Härchen auf dem Leib eine Last ist. Hier überlagern sich zwei Hyperbeln: Der Ausdruck "da und dort ein Härchen" steht hyperbolisch für ein schütteres Fell, gleichzeitig wird "Härchen" für geringes Gewicht verwendet. Es folgen in Reihung ähnliche Beschreibungen von Schweif, Lefzen und Augen, nachdem zuvor schon der dürre Leib des Hundes und seine Schnauze mit ähnlichen Mitteln beschrieben worden sind. Die Bildhaftigkeit des Textes geht über das Konventionelle hinaus, wenn geläufige Metaphern der Schönheit zur Darstellung des Elends verwendet werden:

Krähen schienen seinen blutigen Leib zu (2095)

https://doi.org/10.5771/9783956506970 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

bedecken;
es waren so viele, wie auf dem Kelch der Tulpe
Flecken.

Beindruckend ist die Rede Madschnuns an die Krähen: Madschnun bittet die Vögel, von der gepeinigten Kreatur abzulassen, und bietet ihnen statt dessen seinen eigenen Leib an. Die Krähen, die sich auf seinem Haupt niederlassen sollen, um in die Wunden zu hacken, lassen Madschnun wie einen Schmerzensmann erscheinen. Wenn wir Madschnun aus den persischen Miniaturen als nackte, abgemagerte Gestalt kennen, nur mit einem Schurz bekleidet,[12] so mag sich dieses Bild für abendländische Leser mit dem des dornengekrönten Heilands verbinden; tatsächlich wählt Nawai für Madschnuns Rede an die Krähen die Metapher der Krone.

Wenn ihr mit eurer Farbe gesegnet seid, (2100)
dann seid als Krone meines Hauptes bereit.

In einer weiteren Steigerung bietet Madschnun das Haupt voller Wunden den Krähen zum Nistplatz an.

In meines Kopfes hundert Wunden, (2101)
ist leicht für euch ein Nistplatz gefunden.

Die Metaphorik steigert das Bild weiter ins Surreale. Madschnun, der voller Duldung die Zerfleischung des eigenen Körpers hinnimmt, bietet sich zum Fraß für die Peiniger des Hundes an. In einer weiteren Verschiebung der Bildlichkeit möchte er sogar die Wunden des Herzens, so groß sind diese durch das Erlittene geworden, den schwarzen Vögeln als Wohnstätte zur Verfügung stellen.

Die hundert Löcher, die gehackt in meinen Leib, (2102)
seien für euch ein trauter Verbleib.

Als der Appell an die Krähen ungehört verhallt, jagt Madschnun diese fort und verbindet die Wunden des Hundes mit den letzten Fetzen, die er noch auf seinem Leib hat. Madschnun übertrügt die

[12] Vgl. die Abbildungen in Xanbabaev (1983, 50-80).

https://doi.org/10.5771/9783956506970 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Liebe und die Fürsorge, die er für Laila empfindet, auf die armselige, gepeinigte und von der menschlichen Gesellschaft verabscheute Kreatur.

Wie für diesen Abschnitt gezeigt, so stellen auch die übrigen mehr als zweitausend Doppelverse von Nawais Dichtung ein komplexes und fein gewobenes Gefüge von Metaphern und Motiven dar. Aus diesen Motiven entsteht eine Bilderfolge, für welche die Vorlage der Geschichte von Laila und Madschnun den Rahmen bildet. Nawai hat in den hier vorgestellten Doppelversen ein kraftvolles und düsteres Bild komponiert, dessen Bestandteile miteinander eine überzeugende Verbindung eingehen: der verlassene Lagerplatz, Madschnun, der Hund und die Krähen. Auf einer abstrakteren Ebene werden zum Beispiel über die Sublimierung von Madschnuns Liebe Sinnbezüge hergestellt. Mit der Umwandlung von Liebe in Tätigkeit, wie es durch das Motiv des Lehms verdeutlicht wird, und mit der Umwandlung von Liebe in Fürsorge für die armselige Kreatur werden, bewußt oder unbewußt, zwei unterschiedliche Wege der Sublimierung angedeutet. Wie aber ist Nawais Masnawi von Laila und Madschnun in seiner Gesamtheit zu verstehen? Über eine mystische oder weltliche Interpretation von Madschnuns Liebe in den verschiedenen Versionen der Erzählung wurde viel geschrieben;[13] die einzig mögliche Antwort scheint in der (vom Autor intendierten?) Offenheit der Lesarten zu liegen.

Literatur

Andrews, W., 1976. *An introduction to Ottoman Poetry.* Minneapolis.

–, 1985. *Poetry's voice, society's song. Ottoman lyric poetry.* Seattle.

–, 1992. "Reading Ottoman Poetry in the West. Reconstruction, postreconstruction and the politics of orientalism". In: *New Comparison* 13/ Spring 1992, S. 25-37.

Bombaci, A., 1968. *Histoire de la littérature turque.* Paris.

Davis, D., 1992. "The long and the short of it. Genre specific rhetoric in the development of the long poem in Latin and Persian poetries". In: *New Comparison* 13/Spring 1992, S. 14-24.

[13] Khairallah (1980, 2) sieht eine Einheit auf einer abstrakteren Ebene: "His [Mağnūn's] project is to fulfill the eternal human desire to make the part identical with the Whole…"

https://doi.org/10.5771/9783956506970 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Holbrook, V. R., 1992. "Originality and Ottoman poetics. In the wilderness of the new". In: *Journal of the American Oriental Society.* 112:3/1992 S. 440-454.

Khairallah, A. E., 1980. *Love, madness and poetry. An Interpretation of the Maǧnūn Legend.* Wiesbaden. (Beiruter Texte und Studien 25).

Levend, A. S., 1959. *Arap, Fars ve Türk edebiyatlarinda Leylâ ve Mecnun hikâyesi.* Ankara.

–, 1965. *Ali Şir Nevaî.* Bd. 1: *Hayati, sanati ve kişiliği.* Ankara. (Türk Dil Kurumu Yayinlari 239).

–, 1967. Ali Şir Nevaî. Bd. 3: *Hamse.* Ankara. (Türk Dil Kurumu Yayinlari 253).

NawLaila = Ü. Çelik (Hrsg.). Alī-Şir Nevāyī. *Leylī vū Mecnūn.* Ankara 1996. (Alī-Şīr Nevāyī Külliyati 8. Türk Dil Kurumu Yayinlari 659).

NawLaila-Rus = B. Šul'man (Red.). Ališer Navoi. Sočinenija v desjati tomax. Bd. 5: *Lejli i Medžnun*. Taškent 1968.

NizLaila = R. Gelpke (Übers, und Hrsg.). Nizami. *Leila und Madschnun*. 7. Aufl. Zürich 1996.

Ritter, H., 1927. *Über die Bildersprache Niẓāmīs*. Berlin.

–, 1978. *Das Meer der Seele. Mensch, Welt und Gott in den Geschichten des Farīduddīn ʿAṭṭār*. Nachdruck mit Zusätzen und Verbesserungen. Leiden.

Schimmel, A., 1984. *Stern und Blume. Die Bilderwelt der persischen Poesie*. Wiesbaden.

Silay, K., 1994. *Nedim and the poetics of the Ottoman court.* Bloomington. (Indiana University Turkish Studies Series 13).

Wagner, E., 1987. *Grundzüge der klassischen arabischen Dichtung.* Bd. 1. Darmstadt.

Xanbabaev, A., 1983 (Red.). *Nizami Gänǧävi. Xämsä miniatürlär.* Bakï.

https://doi.org/10.5771/9783956506970 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

NAWĀ°Ī-I BĒ-NAWĀ

Betrachtungen zum dēwān Nawādiru 'n-nihāya *von ᶜAlišēr Nawā°ī*

Sigrid Kleinmichel

Wie der Titel bereits vermuten läßt soll hier ein Spiel vorgestellt werden, das der Dichter, dessen 560. Geburtstags und 500. Todestags im Jahr 2001 zu gedenken war, vor dem Leser – in anderen Gegenden auch vor dem Hörer - ausbreitet.

I. Nawā°ī an der Schwelle zu waṣl

bē-nawāmen, ayru ḫayl-u [-i??] hamdam-u hamrāzdïn;
žaᶜflïg ol tār yañlïg kim üzülgäy sāzdïn. 589 (l)[1]

[1] Bei der Angabe der Nummern der Ghasele beziehe ich mich auf die Ausgabe ᶜAlīšēr Nawā°ī, Mukammal aṣarlar tŭplami, ikkinči tom. *Nawādiru 'n-nihāya*, Tāškent 1987. Die Ziffern in runden Klammern geben die Stelle des Doppelverses im Ghasel an. Soweit Originale der zitierten Verse zu finden waren, gebe ich diese als Faksimile und nenne in einer Anmerkung die Quelle. Die Ghasele des *dēwān Nawādiru 'n-nihāya* finden sich jedoch in den mir zur Zeit zur Verfügung stehenden Handschriften und Drukken sehr selten. Während den *dēwān Badāiᶜu 'l-bidāya* und Handschriften, die sich vor allem auf diesen stützen, mehrere Bibliotheken besitzen, kennt man von ᶜAlīšēr Nawā°īs zweitem *dēwān* (*Nawādiru 'n-nihāya*) bisher nur zwei vollständige Handschriften in Taschkent (vgl. J. Eckmann, Die tschaghataische Literatur. In: *Philologiae Turcicae Fundamenta*, *II*, Wiesbaden 1964, 33lf, und Q. Munīrov, ᶜA. Nāṣirov, *ᶜAlišēr Nawā°ī qŭlyāzma aṣarlari katalogi*, Tāškent 1970, 11) sowie eine unvollständige Handschrift in Teheran. Die Teheraner Handschrift gilt als Autograph von ᶜAlīšēr Nawā°ī (vgl. Ātābāī, Badrī, *Fihrist-i dīwānhā-i ḫaṭṭī-i kitābḫāna-i salṭanatī*. Tihrān, kitābḫāna-i millī, 1, 1976, 86f: Ganieva. Sujima. *Nawā°ī dastḫaṭṭi* (*Nawādir unnihāya*), Našrga tayyārlovči, sŭz bāši muᵓallifi Sujima Ganieva, Tāškent 1991). So konnten zu mehr als der Hälfte der Beispiele keine Originale gefunden werden.

https://doi.org/10.5771/9783956506970 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Ohne Melodie bin ich (auch: unglücklich bin ich), getrennt von der Menge der Gefährten und von einem intimen Freund;
[meine][2] Erschöpfung ist wie die einer Saite, die sich [gleich] von der Laute lösen wird.

Damit die „Trennung von den Gefährten" nicht im leeren Raum schwebt, muß *bē-nawāmen* als „unglücklich bin ich" verstanden werden. Aber damit das Bild des zweiten *miṣrāᶜ* vollständig wird, muß es heißen „ohne Melodie bin ich". Dann ist nämlich der Leib des Dichters wie der Körper eines Musikinstruments, von dem die Saite – zugleich der Seelenfaden (von *ǧān rištasï* ist bei Nawāᵓī häufig die Rede) – erschöpft und schlaff herunterhängt, so daß keine Melodie mehr entstehen kann.

Das ist im übrigen der erste Doppelvers – das *maṭlaᶜ* – eines Ghasels, während man Verse mit *nawā, bē-nawā* und *bē-nawāliq* sonst kurz vor dem Ende oder ganz am Ende erwartet und auch tatsächlich findet.[3]

Man sieht, es handelt sich um eine Zeit, die dem Dichter als einer der letzten Augenblicke in seinem Leben erscheint. Von diesem Moment kurz vor dem Übergang ins Nichtsein des Individuums, der der Vorstellungswelt des Dichters zufolge „Vereinigung" (*waṣl*)[4] heißt, ist oft die Rede. Ein weiteres Beispiel:

Fānī ol waṣl istär olsañ[5]*, bē-nawāliǧdïn ne ġam;*

---

[2] In eckigen Klammern steht bei den Übersetzungen, was ich des besseren Verständnisses wegen hinzugefügt habe.

[3] Einen relativ festen Platz im Ghasel hat auch der Schenk *(sāqī)*. Er erscheint im vorletzten *bayt*. Steht *sāqī* ausnahmsweise im Eröffnungsvers, so kann man sicher sein, daß sofort weitere Verse – meistens noch zwei – folgen, die das Schenkenmilieu symbolhaft verwenden.

[4] Der Dichter sagt nie „Vereinigung mit Gott"; *waṣl* steht für sich und meint etwa dies. Nicht allzu häufig ruft Nawāᵓī Gott explizit an. In diesen Fällen heißt er *teñri* oder *rabb*, und Gottes Geheimnis heißt *ḥaqq sirrï*.

[5] In ᶜAlīšēr Nawāᵓī, Lithographie, Lachtin, Tāškent 1884, S. 12-13 und in Mīr ᶜAlīšīr Nawāᵓī dīwānï, Istanbul 1319 (1901), S. 10-11: *istär ersäñ*.

https://doi.org/10.5771/9783956506970 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

bolmasun härgiz maṭāᶜ-i dunyāᵓ-i dūn bolmasa. 44 (6)

Fānī, wenn du jene Vereinigung wünschst, welches Leid gibt es dann schon durch Melodienlosigkeit,
mögen in diesem Fall die Dinge der gemeinen Welt niemals mehr sein.

Angesichts der erwünschten Vereinigung (*waṣl*) gehören Melodien (*nawā*) und Melodienlosigkeit (*bē-nawālīg*) zu den „Habseligkeiten der niedrigen Welt“ (*maṭāᶜ-i dunyāᵓ-i dūn*). Aber der Dichter muß sich gleichsam immer wieder einreden, daß aus ihrem Verlust kein Leid (in diesem Fall *ġam*) entstehe. Die starke Bindung des Dichters an das Diesseits erkennt man u.a. daran, daß der Angesprochene in der Mehrzahl seiner Ghasele als ein geliebter Mensch gezeichnet wird und daran, daß der Dichter sich des öfteren in einem Zwiespalt befindlich beschreibt: Die eigentliche Liebe – das ist in diesen Kontexten die zu Gott – wird verdrängt durch eine andere Liebe.[7] Außerdem darf man annehmen, daß für einen Dichter, der sich Nawāᵓī nennt, das „Melodie-Haben“ oder „Melodie-Sein“ sein Wesen ist. „Ohne-Melodie-Sein“ und „Melodienlosigkeit“ – *bē-nawālīq* eben – dürfte dann für ihn nicht einfach „Unglück“ sein, was es dem Wörterbuch zufolge ebenfalls sein kann, sondern es ist „Nichtsein“. Er unterstreicht sein Wissen um die Endlichkeit des individuellen Seins auch, indem er an dieser Stelle sein zweites Dichterpseudonym Fānī (der Vergängliche) einsetzt. Es handelt sich aber nicht um den letzten Doppelvers – das *maqṭaᶜ* – sondern um den vorletzten.[8] Im *maqṭaᶜ* dieses Ghasels nennt der Dichter sich Nawāᵓī:

---

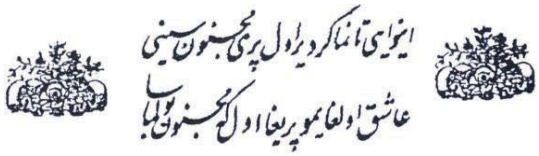
[6] ᶜAlīšēr Nawāᵓī, Lithographie, Tāškent 1884, 13.

[7] Vgl. auch Abschnitt IV.

[8] Die Verwendung von Fānī im vorletzten *bayt* und Nawāᵓī im letzten findet sich auch in dem Ghasel Nr. 606. Das Ghasel Nr. 689 ist identisch mit Nr. 44 und wurde aus Versehen zweimal aufgenommen, einmal unter den Ghaselen auf ه und einmal unter

https://doi.org/10.5771/9783956506970 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Ey Nawāʾī tanma, gär der ol parī maǧnūn seni,
ʿašiq olġaymu parīġa olki maǧnūn bolmasa. 44 (7)



He Nawāʾī, weise es nicht zurück, wenn dich jener parī verwirrt (auch: einen Maǧnūn) nennt,
kann denn jener, der nicht verwirrt ist (oder: der kein Maǧnūn ist), ein Liebender sein?

Auch in diesem, scheinbar ganz auf den Verzicht orientierten Doppelvers erkennen wir zum Diesseits gehörende Überlegungen des Dichters. Die Welt, in der die Worte „du bist ja ein Maǧnūn" (ein Verrückter, ein Verwirrter) eine Beleidigung wären, existiert jedenfalls in seiner Gedankenwelt. Der Dichter muß sich ermahnen, die gewiß nicht freundlich gemeinten Worte, er sei ein Maǧnūn, nicht zurückzuweisen, gleich ob sie wirklich ausgesprochen wurden oder ob sie nur in seiner Vorstellung existieren. Daneben gibt er zu erkennen, daß seiner Auffassung nach wirkliche Liebe nur die des Maǧnūn sei.

Der Unglückliche und Melodienlose ist, so ein anderer Vers, bereit, seine Seele und den ganzen Islam aufzugeben. Er spricht mit dem jungen Weinschenk (*muġbača*) und verlangt zwei Becher Weines auf einmal, und dann folgt:

bahā bu bē-nawādïn gär qabūl äylär esäñ, bardur
birïgä ǧāwhar-i ǧānïm, birïgä naqd-i islāmïm. 498 (8)[9]

---

jenen auf l. Das völlige Ersetzen des Dichterpseudonyms Nawāʾī durch Fānī ist in diesem *dēwān* nicht üblich.

[9] Bei L.V. Dmitrieva, *ʿAlīšīr Nawāʾī, dīwān*, Izdanie teksta, predislovie i ukazateli, Moskva 1964, fol. 142v lautet das zweite *miṣrāʿ* folgendermaßen: *nedin kim kaʿba kūyï sarï baġlandï aḫrāmïm* (weil mein Tempel an die Straße der Kaʿba gebunden ist). Hier hat sich der Abschreiber geirrt. Es handelt sich um das zweite *miṣrāʿ* des neunten Doppelverses, das in dieser Handschrift doppelt steht.

https://doi.org/10.5771/9783956506970 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Als Preis gebe ich, wenn du es von diesem Unglücklichen (auch: Melodienlosen) annimmst,
für das eine Glas den Edelstein meiner Seele, und für das andere meinen Islam – ganz und gar.

Es gibt nicht wenige Verse, in denen der Dichter sagt, er sei um seines Geliebten willen bereit, den Christengürtel (*zunnār*) umzubinden, oder in denen er erklärt, gern gebe er als Pfand (*rahn oder giraw*) für den Wein Mantel und Turban oder Heft und Gebetsteppich (*ḫirqa, dastār, daftar, saǧǧāda*). An dieser Stelle steigert er seine Aussage zum Paradox. Bedenkt man die wörtliche Bedeutung von *islām* „Hingabe an Gott", wäre der Dichter, den Gotteswein trinkend, d.h. sich Gott immer mehr hingebend, bereit, dafür mit seiner Hingabe an Gott zu zahlen. Das Erworbene und das Zahlungsmittel sind identisch. Das scheinbar Provokante fällt zu einer Tautologie zusammen. An der Schwelle zu *waṣl* wird alles Irdische bedeutungslos – Seele und Islam, Glück (Melodien) und Unglück (Melodienlosigkeit).

In einem Ghasel mit einem elfsilbigen *ramal* sagt ᶜAlīšēr Nawāᵓī Ähnliches ganz einfach:

bē-nawālïġda, Nawāᵓi, ölsäñ,
bazm-i waṣl ičrä nawā qïlma hawas. 303 (8)

Wenn du, Nawāᵓī, im Unglück (auch: in deiner Melodienlosigkeit) stirbst, dann verlange beim Fest der Vereinigung nicht nach einer Melodie.

Die Vereinigung – profan gesagt, das Sterben – ist hier ein Fest (*bazm*). Damit wird die den Lesern dieser Art von Dichtung bekannte Konvention, daß das Weintrinken und die Feste – ob im Freien oder in der Weinschenke – die Annäherung an Gott meinen, noch einmal hervorgehoben. Doch zugleich ist Ironie im Spiel. Der Dichter gibt sich als ein von Wünschen und Sehnsüchten bedrängter Mann, um

[10] L.V. Dmitireva, *ᶜAlīšīr Nawāᵓī, dīwān.* Izdanie teksta, predislovie i ukazateli, Moskva 1964, fol. 142v.

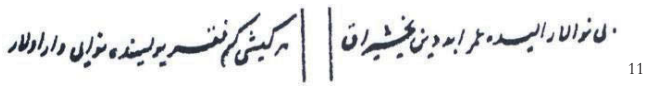
https://doi.org/10.5771/9783956506970 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

sich selbst zu warnen, er möge am Lebensende nicht etwa wieder nach *nawā* verlangen. Die Paradoxie ist in diesem kleinen Vers auf die Spitze getrieben. Der mit sich selbst Sprechende stirbt ja nicht aus irgendeinem Grund, sondern in und an *bē-nawāliq* eines Tages. Das Sterben begreift er als Fest der Vereinigung. Aber ist vom Fest die Rede, so könnte auch das Verlangen nach Musik wieder aufkommen, und so ist er ganz Nawāʾī, wenn er erklärt, er könne dann unbesonnenerweise erneut nach *nawā* und damit auch wieder nach seinem Selbst verlangen.

II. Nawāʾī über andere?

Die Ghasele in denen Nawāʾī den Begriff *bē-nawā* in der Pluralform verwendet, veranlassen zu der Frage, ob der Dichter hin und wieder seine eigene Person zurücknimmt, um über andere zu sprechen. Hier zwei Beispiele:

bē-nawālar allïda ᶜumr-i abaddïn yaẖširaq
här kiši kim faqr yolïnda Nawāʾïwār ölär. 239 (7)



11

> Sieht man die Melodienlosen (auch: die Unglücklichen), [so weiß man, daß] es für jeden Menschen besser ist,
>
> wie Nawāʾī auf dem Weg zum Nichtsein zu sterben, als das ewige Leben zu erlangen.

Ein weiterer Vers dieser Art lautet:

Nāzanīnlar, bē-nawālarġa taraḥḥum äyläñiz,
lutf ägär yoqtur, ġażab birlä[12] *takallum äyläñiz.* 261 (1)

13

---

[11] Ganieva, Sujima, *Nawāʾī dastẖaṭṭi (Nawādir un-nihāya),* Tāškent 1991 (ohne Seitennummerierung).

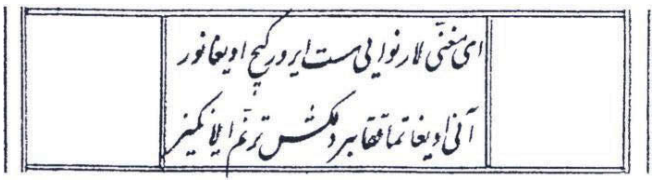
[12] Hier: *birlän.*

https://doi.org/10.5771/9783956506970 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Ihr Lieblichen, erweist den Unglücklichen (den Melodienlosen) Mitleid;
und wenn es keine Gnade gibt, dann sprecht immerhin im Zorn.

Dies ist der eröffnende Doppelvers eines Ghasels, an dessen Ende der Klagende nicht mehr als einer der vielen Melodienlosen und Unglücklichen nach irgendeiner Art mündlicher Äußerung verlangt, sondern nach einer wunderbaren Melodie. Die Bitten ziehen sich (mit dem *radif „äyläñiz!"*) durch das ganze Ghasel, und der letzte Doppelvers klingt folgendermaßen:

ey muġannīlar, Nawāʾī mast edi[14]*, keč uyġanur,*
anï uyġatmaqġa bir dilkaš tarannum äyläñiz. 261 (7)



He, ihr Sänger, Nawāʾī war (ist) betrunken; er wird spät erwachen;
singt etwas Bezauberndes (oder: die *dilkaš* genannte Melodie), um ihn aufzuwecken.

Wenn der Dichter erklärt, daß er betrunken war, könnten auch seine Bitten am Anfang die eines Betrunkenen gewesen sein, und es wäre alles wieder aufgehoben – das Erflehen von Zorn, um unerträglicher Stille etwas entgegenzusetzen, die Bereitsschaft, statt zärtlicher oder ermunternder Worte laute Empörung auszuhalten, und die Gleichsetzung der eigenen Person mit anderen.

Nawāʾī meint offensichtlich, auch wenn er von *bē-nawālar* spricht, zuerst seinen eigenen Zustand. Er ist es, der mit dem Wunsch nach ewigem Leben nicht fertig wird. Er ist es, der von einer Person oder von mehreren Personen, deren Aufmerksamkeit und deren Gespräch er ersehnt, abgewiesen wurde. Andere meint er insofern, als sie wie er sind.

---

[13] ᶜAlīšēr Nawāʾī, Lithographie, Tāškent 1884, 134.

[14] In der Lithographie ᶜAlīšēr Nawāʾī, Tāškent 1884, 136: *erür*.

https://doi.org/10.5771/9783956506970 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Finden also andere Personen mit ihren eigenen Interessen, Gedanken, Gefühlen auch keinen Platz im Ghasel, so betont Nawāʾī doch häufig, daß er im Leben auf die Leute neben sich nicht verzichten kann. In dem am Anfang zitierten Vers beruhte das Unglück auf der Trennung von den Gefährten. In dem folgenden Vers erinnert er an eine Lebensphase, in der die „Leute der Welt" *(ʿālam eli)* das am meisten Ersehnte waren:

ey Nawāʾī, ʿālam ičrä bē-nawālig körmädi
olki härgiz qïlmadï ʿālam elin körmäk hawas. 299 (9)

> He Nawāʾī, niemand hat in der Welt Unglück (Melodienlosigkeit) gesehen, der die Leute der Welt nicht leidenschaftlich sehen wollte.

Dies ist auch für den beschriebenen späten Augenblick im Leben noch ein halbes Bekenntnis zu den Leuten dieser Welt, die den anderen neben sich freundlich begrüßen oder zurückweisen können. Nur sagt dem Dichter seine Erfahrung, daß das leidenschaftliche Streben nach Gesprächen und Geselligkeit zu Unglück und Sprachlosigkeit, zu Melodienlosigkeit führt. So wie stets in den Ghaselen die nicht diesseitige Welt hinter der diesseitigen steht, schaut bei Nawāʾī auch auf der Ebene der Sprache bzw. des Ausdrucks (*lafẓ*) hinter dem scheinbar neutral Formulierten etwas Paradoxes hervor. Unglücklich wird nur, wer Glück (zum Beispiel Glück in der Kommunikation) suchte; melodienlos *(bē-nawā)* wird nur, wer Melodien *(nawā)* wollte.

III. Nawāʾī über Alltägliches

Betrachtet man einzelne Verse, in denen Nawāʾī das Spiel mit seinem Namen spielt, so erwecken einige von ihnen den Eindruck, es sei von alltäglichen Vorgängen rund um den Dichter die Rede. Im Kontext eines ganzen Ghasels tritt dann oft die lebendig formulierte Alltäglichkeit hinter andere Bedeutungen zurück, z.B.:

bir yoli[15] *qowmañ Nawāʾī köñlini, ey šuẖlar,*
kim gahī ol bē-nawāniïñ köñlin asrar erdiñiz. 260 (7)

[15] Heute im Usbekischen: *bir yŭla* „gleichzeitig, ganz nebenbei…".

https://doi.org/10.5771/9783956506970 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Verjagt nicht auch noch Nawāʾīs Herz, ihr Schelme.
denn einst habt ihr doch das Herz dieses Unglücklichen (Melodienlosen) behütet.

Die Schelme (*šūḫ*) haben ihr böses Spiel mit Nawāʾī getrieben, ihm eine Person, die er liebte, abspenstig gemacht usw., und nun greifen sie auch sein Inneres an. Aber wer sind diese Spaßmacher, die einst bereit waren, sein Herz zu behüten? In den ersten vier Doppelversen des Ghasels wird die Geduld (*škīb-u ṣabr*) angesprochen, dann gilt die Rede der Seele und dem Herz (5) (*ğān-u könül*). An diesen Orten im Inneren des Dichtenden sind offenbar auch die „Schelme" zu suchen. Im sechsten Doppelvers sind noch die Leuten der Schenke (*ḫarābāt ahli*) erwähnt, Figuren, die wie die Schenke selbst auf die Schwelle vom Leben zum Tod hinweisen. So erkennt man, daß der scheinbare Alltag an diesen zwar erinnert, jedoch auf zweierlei andere Dimensionen verweist, auf das Innere des Menschen und auf die Wirklichkeit eines Nicht-Diesseits[17], die den einfachen Schenkenbesuchern nicht zugänglich ist.

Einen Schimmer von Alltag findet man auch in dem folgenden Vers:

gär berür ḫusni ẓakātïn, ey Nawāʾī, yoqturur
ḫasta-i zār-i [-u??] ġarīb-i bē-nawā andaqki men. 588 (7)[18]

---

[16] Ganieva, Sujima, *Nawāʾī dastḫṭṭi (Nawādir un-nihāya),* Tāškent 1991 (ohne Seitennumerierung).

[17] Nawāʾī benennt dieses Nicht-Diesseits in der Regel nicht, weil er die gängigen Beschreibungen des Jenseits oder des Paradieses mit Paradiesquelle und Huris durch die *šayḫ, wāʿiẓ, faqīh, ʿārif rāvī, zāhid,* die die unerfüllten diesseitigen Wünsche der Menschen ins Jenseits übertragen, lächerlich findet und ablehnt.

[18] Dieser Vers ist auch im vierten *dēwān* von *Ḫazāʾinu 'l-maʿānī* enthalten. Önel Kaya zitiert ihn folgendermaßen: *İy Nevāyī ger birür ḫusni ẓekātin yoḳ kişi // Ḫaste-i zār ġarīb-i bī -nevā andaḳ ki min.* Vgl ʿAlī Şīr Nevāyī, *Fevāyidü 'l-Kiber*, Hazirlayan Önel Kaya, Ankara 1996, Nr. 496, S.459f. (He Nawāʾī, selbst wenn er die Steuer auf

https://doi.org/10.5771/9783956506970 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

> Selbst wenn er die Steuer (*ẕakāt*) auf seine Schönheit zahlte, he Nawāʾī, gäbe es keinen weinenden Erschöpften und keinen unglücklichen Heimatlosen wie mich.

Im ersten Doppelvers dieses Ghasels mit dem *radīf „andaqki men"* (so wie ich, so schlimm wie ich) bezeichnet sich der Dichter als einer Person, einem Wesen hingegeben (*biräwgä mubtalä*), im zweiten *bayt* einem Leid erlegen (nochmals *mubtalä*). Im dritten *bayt* wird der unerreichbare Geliebte erstmals deutlicher benannt, und zwar als ein parī unter den Leuten der Schönheit, weshalb der Dichter völlig verwirrt ist (*telbä*). Im fünften Doppelvers beteuert er seine Treue, und im sechsten weist er auf eine Ecke in der Weinschenke *(mayḫānanïñ kunǧi)* als einziger Rettungsmöglichkeit vor der Untreue des Geliebten, die er als Grausamkeit *(ǧafāʾ)* der Zeiten begreift. Die Weinschenke bindet den Dichter nicht an den Alltag, wie oben bereits bemerkt, sondern an Gott. Im vierten Doppelvers erscheint noch das Bild von den Hunden der Straße des Geliebten, denen der Klagende Körper und Seele zu opfern bereit wäre. Das Bild wurde aber vor Nawāʾī in der persischen Literatur mehrere Jahrhunderte lang verwendet,[19] und Nawāʾī selbst fügt es sehr häufig in seine Ghasele ein. So ist die einstmalige Konkretheit und Alltagsbezogenheit des Bildes jedenfalls vielfach gefiltert. Ähnlich verhält es sich mit der „Steuer" (*ẕakāt*), einem Topos, in dem einst diesseitige Welt komprimiert war. Dem Liebenden käme, wie er weiß, nur ein winziger Teil von dem Reichtum, der in Schönheit besteht, zu, eine Steuer sozusagen. Aber auch diese erhält er nicht. Bekäme er sie, stellt er sich vor, wäre er wegen des Übermaßes des

---

seine Schönheit zahlte, gäbe es niemanden, der so ein weinender Erschöpfter und so ein unglücklicher Heimatloser wäre wie ich). Da es sich um das Versmaß *ramal* handelt, fehlt doch nach *ẕār* das verbindende *u*, das vielleicht in der Handschrift nicht steht, jedoch gelesen werden muß, andernfalls kommen *-rī-* und *-vā-* auf die Positionen einer kurzen Silbe.

[19] Vgl. Naṣrullā Pūrǧawādī, Sag-e kūy-e dūst wa ḫāk-e rāhaš. In: Našr-e dāneš, vol. 15, 1995, 9-16. Der Autor weist die Wendung „Der Hund der Straße des Freundes" u.a. im Zusammenhang mit Maǧnūn in verschiedenen maṣnawī, aber auch unabhängig von dieser Gestalt in den Ghaselen nach. Er zieht u.a. die Verse von Sanāʾī, Niẓāmī ʿAṭṭār und Mawlānā Ǧalālu 'd-dīn Rūmī heran.

https://doi.org/10.5771/9783956506970 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

empfundenen Leids immer noch der beklagenswerteste unter jenen, die beklagenswert sind – ein *bē-Nawā*. Die Alltagsbilder sind vorhanden, doch sind sie flüchtig. Hinter ihnen steht jene Wirklichkeit, die für Nawāʾī die wesentlichere ist, die umfassendere, die auf Gott bezogene, die Leben und Nichtleben einschließende.

IV. Für wen dichtet Nawāʾī?

Es kommt vor, daß ʿAlišer Nawāʾī andeutet, er sei an sich kein Sänger für irgendjemanden in dieser Welt und müsse im Grunde immer nur von der großen Trennung – der Trennung von Gott – singen:

Nawāʾī erür bulbuluñ, lēkin ol gül
unutturdï haǧrïñ ḫazānï nawāsïn. 629 (7)

> Nawāʾī ist deine Nachtigall, aber jene Rose
> hat ihn die Melodie vom Herbst der Trennung von dir vergessen lassen.

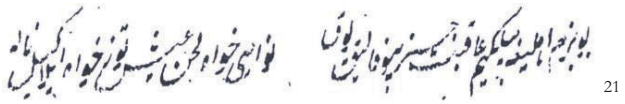
Es sind zwei „Geliebte" vorhanden, wie man sieht, deren Melodien Nawāʾī singt oder für die er Melodien singt. Auch wenn man nicht wüßte, um welchen Dichter und um welche Vorstellungswelt es sich handelt, sähe man, daß ein „Geliebter" der eigentliche Geliebte ist, jener, dessen Nachtigall Nawāʾī ist, und der verdrängt wurde. Nawāʾī nennt ihn fast nie mit Namen, wie vorn bei der Erwähnung von *waṣl* bemerkt wurde. Es ist Gott.[20] Einen Zweifel, daß es sich um diese Dimension handelt, gibt es nicht. Denn der dritte Doppelvers des Ghasels, zu dem der zitierte als letzter gehört, ist Hiob (Ayyūb) gewidmet, der gegen den Lenker des Diesseits aufbegehrte und für den das Verhältnis der beiden Seinsformen zueinander unerträglich geworden war. Der zweite Geliebte in dem zitierten Vers ist ein Diesseitiger. Er wird mit vielen Namen und Bildern umschrieben, in diesem Fall mit „Rose". So Tragisches, wie Ayyūb geschah, hat Nawāʾī hier nicht zu berichten, doch wird das Hin- und Hergerissensein – in eine knappe Form gefügt – zum Ausdruck gebracht. Die beiden Pole seines Seins, die er in seinem *dēwān* immerzu umkreist, stehen hier in einem Vers summierend nebeneinander.

[20] Vgl. Anmerkung 4.

https://doi.org/10.5771/9783956506970 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Dann wieder scheint es, der Dichter wolle für eine Vielzahl von Leuten singen, d.h. dichten. Die Melodienlosigkeit der Leute sei es, die ihn veranlasse, Verse zu schreiben:

bu bazm ahlïga bilkim ᶜāqibat ğuz bē-nawālïq yoq,
Nawāᵓī, ḫāhi laḫn-i ᶜayš tüz-u ḫāh äylägil nāla. 664 (9)

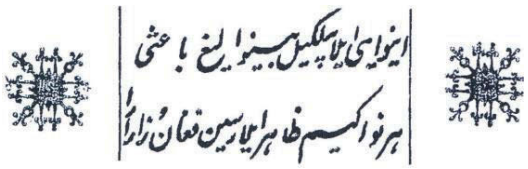

21

> Die Leute dieses Festes besitzen, wisse das, schließlich nichts als Unglück (auch: als Melodienlosigkeit);
> deshalb, Nawāᵓī, stimme entweder das Lied des Vergnügens an oder klage [in deinen Versen].

Von den Leuten des Festes erhält der Dichter gleichsam seinen Auftrag. Es können die des Diesseits sein oder die am Ende des Diesseits. Die Art zu dichten ist ihm nicht vorgegeben. Er selbst weiß besser als die Leute, daß sie jede Art Dichtung benötigen und seine Aussagemöglichkeiten reichen weit.

Am häufigsten jedoch sehen wir Nawāᵓī seinen eigenen Stimmungen folgen, die zu äußern er dichtet. Er „singt" für sich. Manchmal beobachtet er dabei die Reaktion der Hörenden oder Lesenden:

Ey Nawāᵓī, elgä, bilgil, bē-nawālïğ baᶜiṣi
här nawā kim ẓāhir äylärsen fiğān-u zār ara. 20 (9)


22

---

[21] Ms. or. oct. 1744 der Staatsbibliothek Berlin Preußischer Kulturbesitz, fol. 119r.

[22] Lithographie ᶜAlīšēr Nawāᵓī, Tāškent 1884, 9f., hier: *elä.*

https://doi.org/10.5771/9783956506970 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

He Nawāʾī, wisse, den Leuten ist Ursache für Unglück (für Melodienlosigkeit)
jede Melodie, die du unter Klagen und Weinen hervorbringst.

Es fehlt aber auch nicht an entgegengesetzten Äußerungen:

mayġa ahañ et, Nawāʾī kim nawāʾe här zamān
ᶜayš taḥrīṣin ayān äylär lisān-i ᶜūd ilä. 665 (7)
Wende dich dem Weine zu (auch: Mach ein Weinlied), Nawāʾī, denn eine Melodie macht immer
mit der Sprache der Laute (*ᶜūd*) das Verlangen nach Vergnügen sichtbar.

Hier handelt es sich wie selbstverständlich um ein fröhliches Lied. Und der Dichter will fast glauben machen, jedes Lied sei vergnüglich. Aber in einem anderen Ghasel gibt es noch eine weitere Wendung. Nawāʾī kann sich darüber beklagen, daß die Melodien überhaupt nichts bewirken. Weder machen sie jemanden fröhlich noch traurig, noch machen sie für andere oder für einen anderen etwas sichtbar:

Nawāʾī, ne asïg, ğānāṅġa yetmäs
nawālar kim čekär ğān-i ḥazïnim. 530 (7)
Nawāʾī, was hat es für einen Nutzen, den Geliebten erreichen ja nicht die Melodien, welche meine traurige Seele singt.

Die im Zusammenhang mit den Begriffen *nawā* und *bē-nawā* in den Ghaselen genannten Wirkungsabsichten ᶜAlīšēr Nawāʾīs umfassen ein recht breites Spektrum.[23] Natürlich wird der Ghaselenform entsprechend jeder Wunsch nach Wirkung und jede Klage über eine nicht erfolgte Wirkung als absolut und unumstößlich formuliert. Sähe man nicht Scherz und Ironie hinter vielen der Äußerungen, so müßte

[23] Wenn man dem Thema „ᶜAlīšēr Nawāʾī in den Ghaselen über die Rezeption seiner Dichtung“ speziell nachginge, müßte man den Begriff *naẓm* (Dichtung) in den Mittelpunkt stellen. Denn diesen scheint er am häufigsten zu benutzen, wenn er davon spricht, wie seine Verse angenommen werden. Außerdem kommen in diesem Zusammenhang *un* (Töne), *söz* (Worte), *šeᶜr* und *aškᶜār* (Gedichte), *kitāb* (Bücher), *dēwān*, *pand* (Ratschläge) und zweifellos *nawā* sowie einige andere vor.

https://doi.org/10.5771/9783956506970 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

man zu dem Eindruck gelangen, der Dichter spiele ein Verwirrspiel. Glaubt man, für ihn sei allein die eine Seite wichtig, wendet er die Angelegenheit um und behauptet in einem anderen Ghasel das Gegenteil. Und nichts ist unumstößlich.

V. Wie kommt man zu Melodien?

Häufig fliegen dem Dichter die Melodien einfach zu, z.B. wenn er zum Freund geht:

kūyï ᶜazmïda Nawāᵓïġa nawā yetsä ne tañ,
kim qïlur bulbul nawā, āhang-i gülzār äyläbän. 613 (7)

> Wenn den Nawāᵓī eine Melodie erreicht beim Gang zu seiner Straße, so ist es kein Wunder,
> denn auch die Nachtigall bringt eine Melodie hervor, wenn sie sich auf den Weg zum Rosengarten begibt.

Ein andermal hat er keinerlei Melodien, obwohl er sich diese sehnlichst wünscht:

Nawāᵓī sensiz etmäs bāġ sarï mayl kim[24] *šāyad*
aña bulbul bilä güldin damī bärg-u nawā yetgäy! 795 (9)

> Nawāᵓī geht nicht ohne dich zum Garten; ach wenn ihn doch
> von Nachtigall und Rose einen Augenblick lang Blatt (auch: Harmonie) und Melodie erreichen würden!

Da *bärg-u nawā* außerdem „Reichtum" und „Existenzmittel" bedeutet, schwingt der Gedanke mit, daß der Dichter seine Existenzgrundlage nur durch Nachtigall und Rose, bzw. durch das über sie gedichtete Lied, erreichen kann. Doch ist er diesem Vers zufolge weit davon entfernt und kann nur hoffen, daß ihm erneut ein Lied glückt.

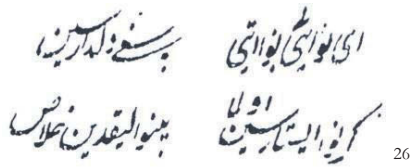
Dann gibt es noch eine, auf den ersten Blick unerwartete, Möglichkeit, zu Melodien zu gelangen: man braucht *bē-nawālïq*. Und wenn dies auch nicht ausreichend sein wird, so ist es doch unverzichtbar, wie der folgende Vers zeigt:

---

[24] An dieser Stelle scheint ein Wort mit einer kurzen und einer langen Silbe zu fehlen; oder – falls *mayil* gelesen wird – fehlt nach *kim* ein einsilbiges mit Vokal beginnendes Wort, damit *kim* nicht als geschlossene und damit lange Silbe stehenbleibt.

https://doi.org/10.5771/9783956506970 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

ey Nawāʾī, bē-nawā etti seni dildār-u sen[25]
gär nawā istärsen olma bē-nawālïqdïn ḫalaṣ. 343 (7)



He Nawāʾī, melodienlos (auch: unglücklich) hat dich dein Freund gemacht, und wenn du
eine Melodie wünschst, so sei von Melodienlosigkeit (von Unglück) nicht frei.

Wer nicht leidet, ist nicht fähig zu dichten, kann das – kurz gesagt – heißen. Oder auch: Wer nicht immer wieder die Furcht spürt, er könne nicht mehr dichten, der wird keine Verse hervorbringen. Aber Nawāʾī formuliert gerne so, daß die Äußerung paradox klingt: für *nawā* braucht man bē-nawālïq.[27]

VI. Vom Bau der Ghasele

---

[25] So in der Handschrift Ms. or. oct. 1744 der Staatsbibliothek Berlin Preußischer Kulturbesitz, fol. 59r, während in der Taschkenter Ausgabe von 1987 zu lesen ist: *ey Nawāʾī, ne nawāʾ istäb seni dildār-u sen.* In diesem Fall müßte *seni* verkürzter Genitiv sein, doch wäre dieser in den Ghaselen Nawāʾīs unerwartet. J. Eckmann zitiert in *Chagatay Manual*, The Hague 1966, 83, drei Beispiele für verkürzten Genitiv im Tschaghataischen. Sie stammen aus M. Quatremère, *Chrestomathie en turc oriental*, Paris 1841, mit ᶜAlīšēr Nawāʾīs *Muḥākamatu 'l-luġatayn* und *Taʾrïḫ-i mulūk-i ᶜaǧam;* aus A. Beveridge, *The Bāber-Nāma*, London-Leyden, 1905 und aus der Istanbuler Handschrift *Yūsuf u Zalïḫā* von Ḥāmidī.

[26] Ms. or. oct. 1744 der Staatsbibliothek Berlin Preußischer Kulturbesitz, fol. 59r.

[27] Ähnliches vermittelt er auch mit anderen Begriffen, so gelangt er z.B. nicht selten von den Klagen über das Leid (*balā*) zu einer plötzlichen Äußerung wie *„qačma balādïn zïnhār“* 694 (7) (lauf keinesfalls vor dem Leid davon).

https://doi.org/10.5771/9783956506970 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Manchmal äußert sich der Dichter innerhalb eines Ghasels über den Bau seiner Verse. Er kann im dritten Doppelvers eines Ghasels sagen, es sei ihm so schwer einen Abschlußvers (maqṭaᶜ) zu finden, deshalb müsse er immer weiter dichten (547). Er kann nörgelnd und – scheinbar unzufrieden mit sich – sagen, es gerate ihm alles zu lang. Die Haare des Geliebten, die er beschreibt, seien zu lang, denn er falle hin, stolpere also gleichsam darüber, und auch seine eigenen Worte seien zu lang (567). In einem Ghasel aus dreizehn Doppelversen, die bei Nawāᵓī sehr selten sind (am häufigesten haben die Ghasele sieben Doppelverse), fragt er sich, warum er soviel rede, seine Worte seien doch sicherlich reine Verleumdungen (*buhtān*) (598). Natürlich steht der gespielten Unzufriedenheit mit der eigenen Dichtkunst dieser Art eine große Zahl von Ghaselen gegenüber, die ein Selbstlob enthalten. Wenn Nawāᵓī ein Lied (*nawā*) beginnt, beispielsweise, schweigen die Nachtigall und der Papagei. Sie sei ohnehin ohne Zunge und er ein Stotterer (*biltāk*) (407). Nawāᵓīs Reime (*kāfiya*) und Refrainwörter (*radīf*) seien so fein, daß sie von allen Dichtern übernommen würden (380) u.ä.

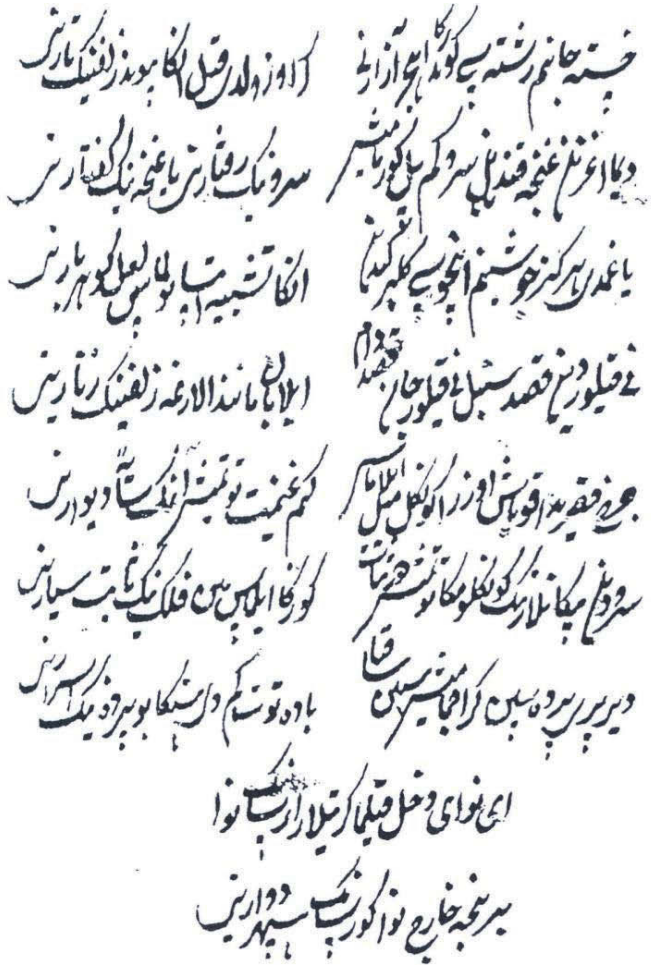
Da es an dieser Stelle um das Spiel mit dem Begriff *nawā* geht, sei ein Ghasel vorgestellt, das eine spaßige Anweisung zum Dichten für diejenigen enthält, die eine Melodie wünschen (*gär tilär esäñ nawā*).

Im *maṭlaᶜ* des Ghasels ahnt man noch nicht, welches Feuerwerk von nicht ernst gemeinten Anweisungen einen als Leser erwartet, wenn von der Saite (*tār*) eines Instrumentes und zugleich von den Haaren eines Geliebten die Rede ist, mit deren Hilfe eine sich vom Körper lösende kranke Seele wieder festgebunden werden könnte:

ẖasta ǧärïm rištasï körgändä haǧr äzäirïnï,
gär üzüldi, qïl aña paywand zulfuñ tärïrnï. 753 (1)

Wenn mein kranker Seelenfaden durch das Ertragen (Sehen) des Kummers der Trennung
reißt, binde ihn mit der Saite deines Haares an.

https://doi.org/10.5771/9783956506970 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY



28

Doch in den folgenden Versen hört jeder, der an die in den Ghaselen verwendeten klischeehaften Bilder gewöhnt ist, sehr Erstaunliches:

demä ägzïn ġunča, qaddïn[29] *sarw, kim el körmämiš*
sarwniïñ raftarïnï yä ġunčaniïñ guftarïnï. (2)

---

[28] Ms. or. oct. 1741 der Staatsbibliothek Preußischer Kulturbesitz, fol. 119r.

[29] In der Handschrift Ms. or. oct. 1741 der Staatsbibliothek Preußischer Kulturbesitz, fol. 119r ist dieses Wort verschrieben: *qandïn*.

https://doi.org/10.5771/9783956506970 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Nenne seinen Mund nicht eine Knospe und seinen Wuchs nicht eine Zypresse, denn die Leute haben
keine Schreitende unter den Zypressen und keine Sprechende unter den Knospen gesehen.

Die Aufforderung, nicht mehr auf die altbekannte Art zu dichten, weil es die Leute, die wenig verständige Rezipienten sind, nicht verstünden, ist ein Topos, der bei Nawāʾī hin und wieder vorkommt.[30] In den folgenden Doppelversen verlangt er ohne Ernst eine Zügelung bei der Verwendung von Bildern aus Gründen der Logik:

güldä ḫāl-u mehrdä ḫaṭṭ yoq, ne yañlïg oḫšatay
mehr-u gülgä ḫāl ilä ḫaṭṭlïg ikki ruḫsārïnï. (3)[31]
Die Rose besitzt kein Schönheitsmal und die Sonne keinen Bartflaum, wie könnte ich da erklären.
die zwei Wangen mit Schönheitsmal und Bartflaum seien der Sonne und der Rose ähnlich.

Yaġmadï härgiz čū šabnam inǧüsi gül bärgidin,
aña tašbïh etsä bolmas laʿl-i šakkarbārïnï.[32] (4)
Wenn niemals eine Tauperle vom Rosenblatt herabregnete,

---

[30] Er sagt z.B., daß er nicht allen die Wahrheit mitteilen kann: *ḫaqq sirrïnï här kimgä bayān etmä, Nawāʾī, // taʿn äylämägäy bilmäs ulus añlasa nāgāh*. 683 (7). (Teile das Geheimnis Gottes (der Wahrheit) nicht allen mit. Nawāʾī, // damit das unwissende Volk dir nicht Vorwürfe macht, wenn es plötzlich versteht.). – Daß diese Wendung als Topos breit verwendet wurde, erkennt man an Goethes Worten in „Selige Sehnsucht“ im „West-östlichen Divan“: „Sagt es niemand, nur den Weisen, // Weil die Menge gleich verhöhnet …..“. Goethe dürfte die Anregung hierfür von den Versen des Ḥāfiẓ empfangen haben, mit denen er sehr gut vertraut war. während er keine Gelegenheit hatte, Nawāʾīs Verse kennenzulernen.

[31] Dieses *bayt* fehlt in der Handschrift Ms. or. oct. 1741 der Staatsbibliothek Preußischer Kulturbesitz, fol. 119r.

[32] In Ms. or. oct. 1741 der Staatsbibliothek Preußischer Kulturbesitz, fol. 119r: *guharbārïnï.*

https://doi.org/10.5771/9783956506970 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

kann man den zuckergebenden Rubin nicht mit dem Rosenblatt vergleichen.

ne qïlur dïn qaṣd-i sünbül, ne qïlur ǧān qaṣd-i dām,[33]
äylämän mänand alarġa zulfiniñ zunnārïnï. (5)

Weder hat der Glaube einen Wunsch nach Hyazinthen, noch hat die Seele einen Wunsch nach einer Falle,

so kann ich ihnen nicht den Christengürtel seiner Haare gleichsetzen.

Nawāʾī rät hier in Worten von Vergleichen ab, die er in seinen Ghaselen ständig verwendet. Natürlich handelt es sich nicht um eine neue Erkenntnis, mit der er sich gegen eigene frühere Verfahrensweisen absetzen würde. Eine Entwicklung des Wahrnehmens, Denkens und Bewertens oder eine Veränderung der Prinzipien der Metaphernprägung kann man in den Ghaselenbänden nicht erwarten. Die falschen Ratschläge sollen den Ghaselenleser erheitern.

Einen Spaß erlaubt sich Nawāʾī hier auch insofern, als er „Rosenblatt" für „Lippen" scheinbar zurückweist, „zuckertragender Rubin" für die Lippen des Geliebten aber wie selbstverständlich stehenläßt (4). Ebenso weist er jegliche Verbindung von Glauben und „Hyazinthen-Haaren" und von Seele und „Haar-Falle" zurück. Doch diskutiert er nicht das Bild „Christengürtel seiner Haare" (5). Damit ist die gerade zurückgewiesene Verknüpfung von Glaube und Haaren bereits wieder hergestellt. Der vom Dichter unmittelbar angesprochene Leser weiß ohnehin, daß die Haare des Geliebten die Bezeichnung Christengürtel erhalten können, den sich der Liebende umbinden möchte. Die Ursache für die Prägung dieses Bildes ist die Unerreichbarkeit des Geliebten für den Liebenden. Der Geliebte gehört gleichsam einer anderen Religion als der Liebende an, und der Liebende muß sich zu dieser Religion bekehren oder vorgeben, er hätte es getan, um von dem Geliebten akzeptiert zu werden. Und der Leser kennt auch das Bild vom Herz oder vom Seelenvogel, der in

[33] So nach der Handschrift Ms. or. oct. 1741 der Staatsbibliothek Preußischer Kulturbesitz, fol. 119r. In der Taschkenter Ausgabe von 1987 (vgl. Anmerkung 1) lautet die Stelle ne qïlurdïn qaṣd-i sünbülni etär ǧān qaṣd-i dām.

https://doi.org/10.5771/9783956506970 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

den Haaren des Geliebten – eben in jenem Christengürtel – schaukeln möchte und sich oft darin verfängt wie in einer Falle.

Die Verse (2) bis (5) mit der gespielten Infragestellung der gängigen Metaphern und mit den Verben *oḫšatmaq, tašbīh etmäk, mānand äylämäk* erinnern auch an jene Stellen, wo der Dichter die Positionen des zu vergleichenden Gegenstandes und des Bildes umkehrt, indem er sagt, die Naturerscheinungen, an die ihn ein bezauberndes Antlitz erinnern, beneideten in Wirklichkeit seinen Geliebten ob dessen Schönheit.

Es folgen zwei Verse, die eine Verbindung zum Kosmos hersteilen:

čarḫ-i qaṣrïnda quyaš üürä köñül mayl äylämäs,
kim ġanīmat tutmïš anïñ sāya-yi dēwārïnï. (6)

> Das Herz kann sich nicht zur Sonne im Kreis ihres Palastes hinwenden, denn es will ja die Gelegenheit des Schattens von ihrer Palastwand nutzen.

sayrdïn paykānlarï tā köñlümä tapmïš ṣabāt,[34]
közgä ilmäsmen fäläkniñ ṣābit-u sayyārïnï. (7)

> Da die Pfeilspitzen von ihrem Rundgang sich fest in mein Herz eingegraben haben,
> kann ich meine Aufmerksamkeit nicht den Fixsternen und Planeten des Himmels zuwenden.

Die Bilder des Kosmos stellt der Dichter, wie man sieht, nicht in Frage. Wenn er in diese beiden Doppelverse um der strukturellen Gleichheit willen Verneinungen einfügt wie sie die Verse (2) bis (5) enthalten, dann beziehen sie sich vor allem darauf, daß er nicht den ganzen Reichtum der Welt in sich aufnehmen kann. An Scherzhaftem allerdings mangelt es auch hier nicht. Es wird der Eindruck erweckt, als sei die Entscheidung zwischen Sonne und Schatten nicht ganz einfach. Die Schwierigkeit entsteht aber allein

---

[34] In der Handschrift Ms. or. oct. 1741 der Staatsbibliothek Preußischer Kulturbesitz, fol. 119r, heißt es *sarwdïn paykānlarïñ köñlümgä tutmïšdur ṣabāt* (deine von der Zypresse (kommenden) Pfeilspitzen haben sich in mein Herz eingegraben). – Das Versmaß (*ramal*) läßt diese Version zu. da nicht *-lü-* (in diesem Fall ja *-lüm-*) auf die Position der kurzen Silbe kommt, sondern *-gä-*.

https://doi.org/10.5771/9783956506970 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

daraus, daß zwei Ebenen zu einer zusammengezogen sind: Das Antlitz des Geliebten kann in der Poesie die Sonne sein, so ist ihr in der Dichtung nichts vorzuziehen. Im Alltag des Orient ist dagegen der Schatten oft lebensrettend. Mit dem notwendigen, aber bedauerten, Verzicht auf Fixsterne und Planeten wegen der Sonnenstrahlung verhält es sich wohl so, daß mit dem als Sonne beschriebenen Geliebten Gott angedeutet ist, der einen menschlichen Geliebten, den Mondschönen, verdrängt.

Der vorletzte Vers wendet sich zum *pīr* der Schenke, das ist Gott, und, wie es bei Nawāʾī an dieser Stelle nicht selten ist, zum Schenken hin:

dayr pīri pardasïn gär ačmamïš, sen sāqīyā,[35]
bāda tut, kim dey sengä bu pardanïñ asrārïnï. (8)

Wenn (oder: da) der *pīr* der Schenke seinen Vorhang nicht geöffnet hat, o Schenk.
reich du den Wein, und ich werde dir die Geheimnisse dieses Vorhangs sagen.

Im letzten Vers folgt das *taḫalluṣ* und statt eines zusammenfassenden Ergebnisses noch einmal ein Hinweis auf die existenzielle Alternative, die auch für den Bau einer Melodie bzw. eines Gedichtes entscheidend ist:

ey Nawāʾī, daḫl qïlma gär tilär ersäñ nawā,
här nečä ḫārīğ nawā körsäñ sipehr adwārïnï.[36] (9)

He Nawāʾī wenn du eine Melodie wünschst, verinnerliche nicht
die Sphärenmusik (die Sphärendrehungen), wieviel äußere Musik du auch
wahrnimmst (oder: wie sehr du sie auch als äußere Musik wahrnimmst).

---

[35] So in Ms. or. oct. 1741, fol 119r, während die Taschkenter Ausgabe von 1987 (vgl. Anmerkung 1) Folgendes gibt: *dawrï sirrï pardasïn gär ačmamïšsen, sāqīyā* (O Schenk, wenn du den Vorhang des Geheimnisses ihrer Drehung nicht geöffnet hast).

[36] Ms. or. oct. 1741, fol 119r, hat *dawārïnï* ebenfalls in der Bedeutung „Drehung", doch hinsichtlich des Versmaßes (*ramal*) paßt besser *dawārïnï*.

https://doi.org/10.5771/9783956506970 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Zu den himmlischen Sphären hatten bereits die Verse (6) und (7) hingelenkt. Das „Innen" und „Außen" hatte der Dichter mit Vers (8) in der Form „vor dem Vorhang und Geheimnisse hinter dem Vorhang" zur Sprache gebracht. Eventuell ist an dieser Stelle „Sphärenmusik" in folgender Weise doppeldeutig: Sie kann einerseits das Äußere sein, das nicht ausreicht, eine schöne Melodie (*nawā*) zu komponieren. Andererseits wird sie von den *ṣūfī*-Musikern als jener Bereich verstanden, in den einzudringen ihr höchstes Ziel ist, wonach sie jedoch unfähig werden würden, irdische Klänge hervorzubringen.[37] Der irdische Klang (*nawā*) und die Sphärenmusik (*sipehr adwārī*) stehen jedenfalls unversöhnlich nebeneinander wie Diesseits und Nicht-Diesseits. Im Ernst kann jedoch der Dichter weder sich selbst noch einen anderen auffordern, sich für die eine oder die andere Seite zu entscheiden. Wie er in dem besprochenen Ghasel im Scherz das ihm zur Verfügung Stehende durchspielt, so präsentiert er auch im *maqṭa'* die aus seiner Sicht stets vorhandenen zwei Möglichkeiten des Seins. Nur im Scherz will er sich, den Dichtenden, und den Leser veranlassen umzulernen. Im Ernst sind alle Bilder frei verfügbar, und von den beiden Seinsebenen ist keine, obwohl sie einander ausschließen, so zu vernachlässigen, daß von ihr hinfort nicht mehr die Rede sein müßte. Die Bilder bleiben vorhanden. Aber hinter ihnen verbergen sich weitere Wahrheiten, die der Dichter, wie er zum Beispiel in Vers (8) sagt, dem Wein reichenden Schenken mitzuteilen bereit ist.

VII. Das maḫlaṣ *des Dichters lautet Nawā'ī*

Schließlich sei noch auf drei Verse aufmerksam gemacht, in denen der Dichter sich durch die Verwendung des Wortes *maḫlaṣ* in der Bedeutung „Zufluchtsort" und „Dichterpseudonym", noch einmal von einer anderen Seite her den Begriffen *nawā* und nawā'ī nähert, ohne sie explizite zu nennen:

sen čū išq otïġa küydüñ, mengä emdi ne asïġ
äylämäk maḫlaṣ üčün ḫiyla-yu tazwīr sengä. 30 (4)

Was nützt es mir jetzt, da du im Feuer der Liebe verbrannt bist,

[37] Für den Hinweis auf die *ṣūfī*-Musiker und ihr Verhältnis zur „Sphärenmusik" danke ich herzlich Frau Dr. Angelika Jung.

https://doi.org/10.5771/9783956506970 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Listen und Tücken dir gegenüber anzuwenden, um sie zum Zufluchtsort

(auch: zum Dichterpseudonym) zu machen.

Das ganze Ghasel ist eine Anrede an das Herz, das sich aus Kummer über die Trennung verzehrt. Ein Dichterpseudonym zu nehmen lohne nicht, heißt auch, daß es nicht lohne zu dichten. Doch hat der Dichter diese Worte mit Ironie gegen sich selbst in die Mitte des Ghasels gestellt. Ihnen folgt noch ein Abgesang von drei Doppelversen. Damit erinnert der zitierte Vers an die oben genannten Verse vom Nicht-Aufhören-Können.

In einem Ghasel, das Aḥmed Paša nachgedichtet hat,[38] deutet Nawāʾī am Ende an, daß er durch die Ungerechtigkeit seines Geliebten keinen Zufluchtsort und keine Möglichkeit, seinen Namen zu setzen, mehr haben werde:

ol yigit bē-dādïdïn maḫlaṣ yoq imkānim meniñ 423 (7)

…, so habe ich keine Möglichkeit zur Rettung vor der Ungerechtigkeit jenes jungen Mannes.

Wenn man bedenkt, daß aus der Sicht eines Dichters das Dichten allein ein Zufluchtsort ist, verwundert es nicht, daß Nawāʾī mit einer Äußerung sagen kann, was wir uns in zwei Sätze übertragen müssen.

Manchmal kann ʿAlīšēr Nawāʾī auch aufhören:

ḫilwat ara kirgäli Nawāʾī

ǧuẓ maḫlaṣïn istiḫāra qïlmas. 298 (7)

Seit sich Nawāʾī in die Einsamkeit zurückgezogen hat,

macht er sein Dichterpseudonym (*maḫlaṣ*) nicht mehr zum Orakel.

Worin besteht also die Besonderheit des Umgangs mit den Begriffen *nawā* und *bē-nawā* bei ʿAlīšēr Nawāʾī? Da sich in ihnen in verkürzter Form etwas Wesentliches der Dichterpersönlichkeit ausdrückt, führt jede Kombination mit anderen Begriffen wieder zu existentiellen Fragen, die den Dichter bewegen, hin. Das Zitieren dieser Begriffe ist

[38] Vgl. S. Kleinmichel, „Mīr ʿAlīšēr Nawāʾī und Aḥmed Paša“. In: *Archivum Ottomanicum* 17 (1999), 77-211 (117).

https://doi.org/10.5771/9783956506970 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

zugleich Teil jenes Spiels, dem zu folgen Nawāʾī mit seinen Ghaselen stets auffordert. Spielerisch wechselt er die Perspektive zwischen der sinnlichen und der übersinnlichen Welt, zwischen dem Diesseits und der Schwelle zum Nicht-Diesseits, zwischen Existenziellem und Alltäglichem, zwischen Eigenlob und Bescheidenheitsformeln, zwischen unermeßlicher Sehnsucht und Verzicht, zwischen Ernst und Scherz. Die unterschiedlichen Ebenen sind so miteinander verbunden, daß es immer das „sowohl als auch" gibt. Das Aussprechen des einen und das Meinen eines anderen ist eine der Spielregeln. Das eine existiert nicht ohne das andere.[39]

[39] Wenn in der Forschung des 20. Jahrhunderts gern die Alltagsbezogenheit des großen Dichters betont wurde, so könnte es geschehen, daß jetzt ebenso engagiert seine Nicht-Diesseitigkeit herausgearbeitet würde. Der Ertrag wäre meiner Meinung nach nicht zufriedenstellend.

https://doi.org/10.5771/9783956506970 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

KUNST UND ARCHITEKTUR ZUR ZEIT MIR ALI SHIR NAVAʾIS[1]

Joachim Gierlichs

Mir Ali Shir Navaʾi, 844 H./1441 in Herat geboren, gehört fraglos zu den interessantesten Persönlichkeiten der Timuridenzeit. Als Freund, Vertrauter und politischer Weggefährte Sultan Husayn Bayqaras (873–911 H./1469–1506) hat er als Philanthrop, Poet und Mäzen über Jahrzehnte das politische, vor allem aber das kulturelle Leben geprägt und beeinflußt.[2]

In der Bibliothek des Imam Reza Komplexes (Astane Qods) in Mashhad wird eine Miniatur mit seiner Darstellung aufbewahrt, die in dem bahnbrechenden Katalog zur großen Timuriden-Ausstellung in Washington und Los Angeles 1989 in das erste Viertel des 16. Jahrhunderts (1500–1525) datiert wird.[3] Der gealterte Ali Shir Navaʾi steht hier mit gebeugtem Rücken und weißem Bart, sich auf einen dünnen Stab aufstützend [Abb. 1]. In ähnlicher Haltung, allerdings ohne Stab, mit weniger gekrümmtem Rücken und noch schwarzem Bart ist er in einer (isolierten) Miniatur in der Art and History Trust Collection dargestellt, die nach A. Soudavar Sultan Husayn Bayqaras Krönung illustriert,[4] eine Deutung, die allerdings nicht unumstritten ist.[5]

---

[1] Der essayartige Beitrag entspricht im wesentlichen dem Vortragstext, der anläßlich des Symposiums gehalten und mit einer Reihe von Dias, von denen hier einige abgebildet werden, illustriert wurde.

[2] Siehe zusammenfassend M. E. Subtelny, "Mir Ali Shir Nawaʾi", in: EI², vol. VII (1991) mit umfangreicher Bibliographie.

[3] Th. W. Lentz – G. D. Lowry, Timur and the Princely Vision. Persian Art and Culture in the Fifteenth Century. Washington. D.C. 1989 [Lentz/ Lowry 1989], 254, fig. 91. Farbig abgebildet bei A. Soudavar, Art of the Persian Courts. Selections from the Art and History Trust Collection. New York 1992, 86, fig. 7.

[4] A. Soudavar, Art of the Persian Courts. Selections from the Art and History Trust Collection. New York 1992, cat. 29, 86 – 88; vgl.

https://doi.org/10.5771/9783956506970 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

In meinem kurzen Beitrag möchte ich versuchen. Ali Shir Navaʾi („der Melodische") ein wenig durch die Kunst und Architektur seiner Epoche sprechen zu lassen. So soll er zunächst als Förderer bzw. Auftraggeber der Architektur Herats vorgestellt werden, ergänzt durch einige Beispiele aus dem timuridischen Kunsthandwerk der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts sowie einige illustrierte Manuskripte bzw. Miniaturen, die auf die eine oder andere Weise mit Ali Shir Navaʾi in Zusammenhang gebracht werden können. Dabei müssen wir uns jedoch vergegenwärtigen, daß vieles von dem, was Ali Shir Navaʾi geschaffen, gefördert oder angeregt hat, verloren ist, so daß wir nur ein fragmentarisches Bild erhalten.

Dies gilt ganz besonders für die Stadt Herat, im heutigen Afghanistan gelegen, die im Laufe der Jahrhunderte bis in die jüngste Zeit hinein immer wieder Zerstörungen ausgesetzt gewesen ist.[6]

---

auch die Miniatur "The wrestlers" (fol. 21a) aus Saadis *Culistan* von 1486/ 891 in derselben Sammlung (Soudavar 1992, cat. 36a, 104 f.), die sehr wahrscheinlich ebenfalls Ali Shir Navaʾi, wiederum hervorgehoben zur Rechten des thronenden Sultans Husayn Baykara, zeigt.

[5] Sh. Blair, Timurid Signs of Sovereignty, in: Oriente Moderno (Istituto per l'Oriente C.A. Nallino, Napoli) n.s. 2, 1996, numero monografico: La civilità timuride come fenomeno internazionale a cura di Michele Bernardini, vol. II, 551 – 76, fig. l, bes. 552 f. (dort auch Erwähnung weiterer möglicher Portraits, u.a. in Saadis *Gulistan* von 1485/ 890 in der Bodleian Library [M. Subtelny, The cult of ʿAbdullah Ansari under the Timurids, in: Gott ist schön und Er liebt die Schönheit: Festschrift für Annemarie Schimmel, ed. by A. Giese und Ch. Bürgel. Bern 1994, 377 – 405]).

[6] Zu Herat und seiner Topographie sind die grundlegenden Arbeiten von Terry Allen heranzuziehen. Siehe insbesondere T. Allen, *A Catalogue of the Toponyms and Monuments of Timurid Herat.* Cambridge, Ma. 1981. Historische Aufnahmen finden sich u.a. bei O. Niedermeyer und E. Diez. *Afghanistan.* Leipzig 1924. die auch einen Stadtplan publiziert haben. Siehe auch D. Brandenburg, *Herat. Eine timuridische Hauptstadt*. Graz 1977.

https://doi.org/10.5771/9783956506970 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Timur z.B. verschonte bei seiner Eroberung im Jahre 1383 nur die Zitadelle [Abb. 2] und die Große Moschee.[7]

In Herat, das unter Shah Rukh zu Beginn des 15. Jahrhunderts anstelle von Samarkand Hauptstadt eines geschrumpften Timuridenreiches wird, gelangt Sultan Husayn Bayqara am 10. Ramadan 873 H./ 24. März 1469 an die Macht. Ali Shir verläßt Samarkand, um in die Dienste des nur zwei Jahre älteren Freundes zu treten, und fortan ist das Schicksal Ali Shirs eng mit dem Husayn Bayqaras verbunden.

Ali Shir Nava'is Rolle als Bauherr ist aufgrund schriftlicher Quellen relativ gut dokumentiert. Der Historiker Khwandamir überliefert eine lange Liste mit Bauten (*Makarim al-Akhlaq*), die Mir Ali Shir errichtet oder restauriert haben soll, darunter befinden sich zwei große Komplexe in Herat.[8] Die insgesamt 135 Baumaßnahmen beziehen sich auf:

14 Brücken
9 Bäder
52 Karawansarays
19 Zisternen
1 Dar al-Huffaz (Raum für den Koranleser)
1 Hospital
5 Imarets („Suppenküchen")
7 Khanaqahs
3 Langurs (Rückzugsort für Sufis)
4 Medresen
20 Masjids.

16 dieser zahlreichen Baumaßnahmen lassen sich heute noch identifizieren, wobei es sich bei einigen Maßnahmen um

[7] Die hier wiedergegebenen Dias von Herat stammen von Dr. Karl Heinz Golzio, Bonn, der das Land im Jahre 1974, d.h. noch vor der sowjetischen Invasion, bereist hat. Für die Erlaubnis, die Aufnahmen verwenden und publizieren zu dürfen, danke ich ihm herzlich.

[8] L. Golombek – D. Wilber, *The Timurid architecture of Iran and Turan,* 2 vols. Princeton, N. J. 1988 [Golombek/Wilber 1988], 63-65.

https://doi.org/10.5771/9783956506970 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Restaurierungen bestehender Gebäude und nicht um Neubauten handelt. Die mit Abstand bedeutendsten Projekte in dieser Hinsicht sind die Restaurierung bzw. Wiedererrichtung der Großen Moschee von Herat sowie die Gründung eines ganzen Komplexes von Gebäuden zu wohltätigen Zwecken, die sog. Ikhlasiyah außerhalb des historischen Stadtzentrums.[9]

Der Komplex der Ikhlasiyah (begonnen 880 H./1475), von dem sich keine baulichen Reste erhalten haben, lag gegenüber der Medrese Sultan Husayn Bayqaras und nordöstlich des Komplexes der Gawhar Shad. Er besaß eine Moschee, eine Medrese, ein Khanaqah, ein Dar al-Huffaz, ein Hospital sowie ein Bad. Dies geht u.a. aus der detaillierten Beschreibung des Ali Shir hervor:

> "In the year 880 his majesty the Sultan gave me a portion of land in the area of Kushk-i Murghab [...] so that I might construct on it a dwelling and a small garden for myself. Truly it is land of good water and air, [...]. Since its fabric was old and in a sorry state, I leveled it and in its place built a madrasah and a masjid. And to the north of the masjid I built a dome for mellifluous Quran readers to read the Quran in, which became known as the dar al huffaz. In the two ivan halls of the madrasah, east and west, I appointed two lecturers, one to teach law and the other Hadith. In each circle of study eleven students are to be occupied. This madrasah, since it has been built out of sincere motives, is known as Ikhlasiyah. 'Sincerity'. In the front of this madrasah, on the southern side, has been built the public road of a khanaqah, in which, for the duration of the present government, every day food is distributed to the poor and destitute, and a yearly pension is granted to the indigent. In that khanaqah a dome was built for the people of the quarters to pray in on days of snow and rain, when they cannot go to the masjid-i jami[c] for prayer. The necessary khatib, imam, and kuranic readers have been appointed for that place."[10]

Die Große Moschee [Abb. 3] wurde unter den Ghuriden im Jahre 597 H./1200 begonnen und im 14. Jahrhundert, als ein Khanaqah und eine Medrese errichtet wurde, zweimal renoviert. Aus

[9] Golombek/Wilber 1988, SCN 56, Map 8 (Herat).

[10] Golombek/Wilber 1988, 64-65.

https://doi.org/10.5771/9783956506970 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

ghuridischer Zeit hat sich kaum etwas erhalten, zu den wenigen Resten dieser Periode gehörte das stark zerstörte Mausoleum des Muhammad b. Sam (gest. 599 H./ 1202).

In timuridischer Zeit wurde vor 1436 – 37 (nach Samarqandi und Khwandamir) die Moschee von Amir Jalal ad-Din Firuzshah (gest. 840 H./1436-37) erneuert. Dennoch befand sich die Hauptmoschee der Stadt gegen Ende des 15. Jahrhunderts in einem beklagenswerten Zustand, als Ali Shir 903 H./1498 mit ihrer grundlegenden Renovierung begann.[11] Der persönliche Einsatz Ali Shirs bei der Wiedererrichtung wird eloquent durch den Chronisten Khwandamir im *Makarim al-Akhlaq* (fols. 148r-150v) geschildert, wenngleich hier fraglos auch *topoi* verwendet werden:

> "Everyday he ('Ali Shir) came himself and most days his hem was tucked up into his belt like the other hired laborers (muzdur-ha), giving bricks into the hand of the ustad and working. Every few days the builders (mi'maran), ustads and artisans (pisheh varan) would be dress up in fine garments and be entertained there. No doubt divine favor and princely help facilitated the completion of a work normally taking three to four years in only six months. The height of the ivan-i maqsurah even surpassed the amir's order by 6 to 7 cubits. When the basic work was done and the foundations secured, poets composed verses on the date ... [verses by Isfizari dated 904 follow.]"[12]

Bis 1944 dürfte die Moschee im wesentlichen so bestanden haben, wie sie durch Ali Shir um 1500 weitgehend neu errichtet worden war. In diesem Jahr (1944) und insbesondere 1951 wurden jedoch massive Eingriffe und Veränderungen in der Bausubstanz vorgenommen. So wurden u.a. ebenerdige Minarette zuseiten des Maqsurah-Iwans errichtet, während die originalen Minarette, die auf den Mauern aufsaßen, abgetragen wurden. Das von Minaretten flankierte Monumentalportal im Osten der Moschee [Abb. 4] wurde in dieser Zeit hinzugefügt, und das ghuridische Mausoleum zerstört und durch eine neue achteckige Konstruktion ersetzt. Von 1972 an hat dann

---

[11] Zum timuridischen Bau mit kurzer Baugeschichte der Vorgängerbauten siehe Golombek/Wilber 1988, cat. 78, 315-318 (mit ausführlicher Bibliographie).

[12] Golombek/Wilber 1988, 317.

https://doi.org/10.5771/9783956506970 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

eine Werkstatt innerhalb des Moscheekomplexes Fayencemosaiken hergestellt, mit denen die modernen Gebäudeteile verkleidet wurden oder werden sollten.[13]

Daß wir überhaupt den ursprünglichen Grundriß der timuridischen Moschee des Ali Shir einigermaßen sicher rekonstruieren können, verdanken wir der Tatsache, daß im Jahre 1942 der Schweizer Architekt Ruedi Stuckert den Bau vermessen und photographiert hat. Diese Dokumente wurden jedoch erst vier Jahrzehnte später – im Jahre 1980 – publiziert.[14] Auch wenn es sich bei dem Plan von Stuckert nicht um eine Bauaufnahme nach heutigen Maßstäben handelt, zeigt ein Vergleich der beiden Grundrisse von Diez (um 1914) und Stuckert (1942) eindrucksvoll den Unterschied und Zugewinn an Informationen.[15] Vom Typus entspricht die Herater Große Moschee der Großen Moschee in Isfahan,[16] d.h. beiden liegt das in Iran und Mittelasien seit seldschukischer Zeit weit verbreitete sog. „Vier-Iwan-Schema" zugrunde: von einem großen Hof im Zentrum gehen in vier

---

[13] Diese Information findet sich ebenfalls bei Golombek/Wilber 1988, 316.

[14] R. Stuckert – B. Glätzer: Die Große Moschee und das Mausoleum des Ghiyat ud-Din in Herat, in: *Afghanistan Journal* 7/1, 1980, 3-22. Das gesamte Tagebuch von Rudolf Stuckert ist vor einigen Jahren veröffentlicht worden: Rudolf Stuckert, *Erinnerungen an Afghanistan 1940-1946. Aus dem Tagebuch eines Schweizer Architekten.* Schriftenreihe der Bibliotheca Afghanica, Band 11. Liestal 1994.

[15] Vgl. D. Brandenburg. a.a.O., 30 (E. Diez) und Golombek/Wilber 1988, Fig. 81 (Stuckert/Glätzer).

[16] Die baugeschichtlich ebenso interessante wie komplizierte Moschee mit mehr als einem Dutzend Bauphasen, ist seit den 1960er Jahren von einer italienischen Equipe untersucht worden (G. E. Galdieri, *Isfahan. Masgid-e Gumᶜa.* Rom 1972–84). Zusammenfassend siehe J. M. Rogers, in: J. Sourdel – B. Spuler: *Die Kunst des Islam.* Propyläen Kunstgeschichte, Bd. 4. Berlin 1973, 296-299, Fig. 64-65 und O. Grabar, *The Great Mosque of Isfahan.* London, New York 1990.

https://doi.org/10.5771/9783956506970 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Richtungen größere oder kleiner überwölbte Bogenhallen (Iwane) ab.[17]

Im Hof der Großen Moschee stand ein großes Bronzebecken [Abb. 5], das zu den herausragenden islamischen Metallarbeiten gehört.[18] Das wahrscheinlich zweitgrößte islamische Metallbecken überhaupt weist eine Inschrift von Koranversen (mit Bezug zum Paradies) auf und ist 767 H./ 1374-75 entstanden.[19] Als eine Art Gegenstück ist das noch monumentalere Becken in der Grabmoschee des Ahmad Yasawi, begonnen wohl ab ca. 1390 in Yasi (heute Turkestan) im Süden Kazachstans anzusehen. Das 1,50 in hohe Becken mit einem Durchmesser von 2,50 m, das nach der kazachischen Unabhägigkeit aus der Eremitage in St. Peterburg zurückgefordert wurde, ist 801 H./1399 von Ahmad al-Aziz Tabrizi (aus Täbriz) hergestellt worden [Abb. 6]. Die Inschriften weisen darauf hin, daß es mit großer Wahrscheinlichkeit als Getränke-Ausschank für die Pilger gedient hat.

Der erhaltene Fayence-Dekor der großen Moschee von Herat stammt größtenteils aus nach-timuridischer Zeit, d.h. aus der Safawidenepoche oder aus späteren Restaurierungen [Abb. 7], so daß ich hier auf ein timuridisches Beispiel aus Iran um 1460 [Abb. 8] zurückgreifen möchte, das sich im Museum für Islamische Kunst in Berlin[20] befindet und in der neu eingerichteten ständigen Ausstellung im Pergamonmuseum ausgestellt ist. Es zeigt sehr schön die für die Timuridenzeit typische Technik des Fayencemosaiks. Hierbei werden

---

[17] Die z.T. sehr widersprüchlichen Theorien zur Herkunft und Entwicklung dieses Bautypus sind bei R. Hillenbrand, *Islamic Architecture. Form, Function, Meaning.* New York 1994, 173-86 verarbeitet.

[18] Ob und wie das Becken die Wirren der vergangenen Jahre überstand, bzw. wo es sich heute befindet, ist dem Verfasser nicht bekannt.

[19] Das Becken ist m. W. zuletzt von L. Komaroff, *The Golden Disk of Heaven. Metalwork of Timurid Iran.* Costa Mesa, Ca. 1922, 22-24 (mit Literaturangaben) behandelt worden.

[20] Als Geschenk Friedrich Sarres 1922 ins Museum gelangt. Siehe den Katalog *Islamische Kunst – Verborgene Schätze.* Ausstellung des Museums für Islamische Kunst, Berlin. Berlin 1986, 224, Farbtaf. S. 36.

https://doi.org/10.5771/9783956506970 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

zunächst farbig glasierte Fliesen gebrannt, die dann in die für ein vorgegebenes Muster gewünschte Form zugehauen bzw. zugeschnitten werden. Anschließend werden die Einzelteile in einem Stuckgrund mosaikartig aneinandergepaßt.

Mir Ali Shirs Rolle als Förderer bzw. Auftraggeber von Bauten ist aus mehreren Gründen bemerkenswert. Mehr noch als die große Anzahl von Baumaßnahmen – 135 sind bei Khwandamir erwähnt – ist interessant, welche Gebäude er wo erbauen bzw. wiederherrichten ließ. So hat Ali Shir eine Reihe von Karawansarays an der Straße von Mashhad nach Gurgan[21] errichten lassen, was man wohl als Interesse an der Förderung des Überlandhandels interpretieren darf. Zudem fällt auf, daß er für eine große Anzahl von kleineren Baumaßnahmen, d.h. Reparaturarbeiten, verantwortlich war, was dafür sprechen könnte, daß sich lokale Autoritäten mit diesen Ersuchen an ihn gewandt haben dürften, da er sonst wohl kaum darauf aufmerksam geworden wäre.[22]

Für eine seiner beiden großen Baumaßnahmen in Herat, die Gründung der Ikhlasiyah, eines Komplexes wohltätiger Institutionen, existiert ein Vorbild in ilkhanidischer Zeit, als zu Beginn des 14. Jahrhunderts die berühmte Rashidiyya durch den Wesir Rashid ad-Din in der Nähe von Sultaniyya ins Leben gerufen wurde. Auch wenn Ali Shir nie die Position eines Wesirs bekleidet hat[23], so wurden ihm als engem Berater und Vertrauten Sultan Husayns doch vergleichbare Aufgaben übertragen. Dies erklärt vielleicht auch sein Engagement bei der Restaurierung, bzw. Neu-Errichtung der Großen

---

[21] Dieses (alte) Gurgan ist nicht identisch mit der jetzigen Stadt Gurgan, sondern mit dem Ort Gunbad-i Qabus, bekannt durch das turmartige Mausoleum für Qabus b. Washmagir. einen Prinzen der Ziyariden-Dynastie (928-1040) aus dem Jahre 397 H./ 1006-07.

[22] Golombek und Wilber (Wilber/Golombek 1988. 65) geben zu bedenken, daß er vielleicht zu solchen Petitionen regelrecht ermutigt habe.

[23] Obwohl er in der wissenschaftlichen Literatur immer wieder als Wesir bezeichnet wird, legt M. Subtelny großen Wert auf die Feststellung, daß er offiziell weder diese Position bekleidet, noch den Titel besessen habe. Siehe "Mir Ali Shir Nawaʾi", in: EI^2, vol. VII (1993) 91 (M. Subtelny).

https://doi.org/10.5771/9783956506970 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Moschee eine Aufgabe, die eigentlich dem Herrscher selbst zukommt. Möglicherweise war Sultan Husayn zu dieser Zeit jedoch zu sehr in die militärische Auseinandersetzung mit seinem Sohn Badi'uzzaman (gest. 1514) verwickelt, so daß er diese wichtige Aufgabe an Ali Shir delegierte.

Im zweiten Teil möchte ich aus dem Bereich des timuridischen Kunsthandwerks[24] zwei Materialgattungen herausgreifen, die besonders charakteristisch für diese Periode sind – die Jade- und Metallarbeiten.

Arbeiten aus Jade sind vor allem aus der Zeit Ulugh Begs (1394-1449) überliefert und können in mehreren Fällen auch direkt mit ihm in Verbindung gebracht werden, wie z.B. bei dem weißen Jadekrug im Museo Gulbenkian in Lissabon, dessen Inschrift bestätigt, daß er für Ulugh Beg gearbeitet wurde.[25] Typisch ist der in einen Drachenkopf endende Henkel, ein Charakteristikum der Timuridenepoche, das sich insbesondere an Metallarbeiten findet.

Zu den wenigen Jadearbeiten aus der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts gehört als ein besonders schönes Beispiel ein "wine cup", der 874 H./l470-71 für Sultan Husayn geschaffen wurde [Abb. 9]. Er befindet sich heute in der Art and History Trust Collection, die aus der Privatsammlung A. Soudavar hervorgegangen ist. Die Inschrift lautet nach der englischen Übersetzung von Wheeler Thackston:

---

[24] Zum timuridischen Kunsthandwerk siehe die grundlegenden Arbeiten von E. J. Grube, Notes on the Decorative Arts of the Timurid Period, in: Gururajam-anjarika. Studi in onore di Giuseppe Tucci, vol. I, Napoli 1974, 233 – 79; ders., Notes on the Decorative Arts of the Timurid Period. II, in: Islamic Art 3, 1988/89. 175 – 208; ders., Notes on the Decorative Arts of the Timurid Period, III. On a type of Timurid Pottery Design: The Flying Bird-Pattern, in: Oriente Moderno (Istituto per l'Oriente C.A. Nallino, Napoli) n.s. 2, 1996, numero monografico: La civilità timuride come fenomeno internazionale a cura di Michele Bernardini, vol. II, 601 – 09. Die letztgenannte Publikation (La civilita timuride...) beinhaltet u.a. eine Reihe weiterer sehr informativer Aufsätze zur timuridischen Kunst, a.a.O., 533 – 681.

[25] Lentz/Lowry 1989, 144, fig. 46.

https://doi.org/10.5771/9783956506970 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

> "This cup, which gives good news of rose coulered wine, is more than a thousand of Jamshid's goblets. When it is filled with rosey wine, you would say it is a cloud lit by the brilliance of the sun.
>
> This cup, which you can see pouring draughts like a cloud, is a sea with whirlpools on every side. No. no, since it is constantly full of agate wine, it is a mountain that is a mine of molten rubies."[26]

Welche bedeutende Rolle in der manierierten Hofetikette der Genuß von Wein und anderen Getränken spielte, darüber berichtet auch der letzte Timuridenprinz und Begründer der Moghul-Dynastie Babur (1483-1530), der während seines kurzen Aufenthaltes in Herat im Jahre 1506 an zahlreichen solchen „Parties" teilnahm. Eine visuelle Vorstellung vermitteln verschiedene Miniaturen, die „Gartenparties" oder Empfänge bei Hof illustrieren. Pars pro toto sei auf eine Miniatur (fol.lb-2a) aus dem *Bustan* des Saadi in Kairo, datiert Rajab 893 H./Juni 1488, verwiesen, die eine solche Feier am Hofe Sultan Husayn Mirzas wiedergibt.[27]

Sehr beliebt waren an den Timuridenhöfen auch Metallarbeiten, zumeist Krüge und Leuchter. Insgesamt haben sich mehrere Dutzend timuridische Metallarbeiten erhalten, die in den letzten Jahren systematisch untersucht worden sind.[28] Dabei fällt auf, daß alle inschriftlich datierten Beispiele der späten Timuridenzeit angehören und zumeist unter der Herrschaft Sultan Husayn Bayqaras (1470-1506) entstanden sind, wie die datierten Metallkrüge im British Museum (dat. 903 H./1498) bzw. in der Keir Collection (dat. 901 H./1495) belegen. Der Krug im British Museum. dem wie dem Exemplar in der Keir Collection heute der Henkel in Form eines Drachenkopfes fehlt, wurde von Muhammad ibn Shamsaddin al-

---

[26] Lentz/Lowry 1989. 360 (cat. 150), Abb. S. 272; A. Soudavar. Art of the Persian Courts. Selections from the Art and History Trust Collection. New York 1992, cat, 32, 92 – 93, Farbabb. S. 92; zuerst publiziert von A. Sarkisian, in: Syria 6, 1925, 274 – 79.

[27] Lentz/Lowry 1989. cat.146. 286 (mit Farbabb.).

[28] L. Komaroff, *The Golden Disk of Heaven. Metalwork of Timurid Iran.* Costa Mesa, Ca. 1992.

https://doi.org/10.5771/9783956506970 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Ghuri für Sultan Husayn Bayqara gearbeitet.[29] Als typische Technik wird die Silbertauschierung angewandt, bei der dünne, eingelassene Silberdrähte verwendet wurden. Neben Einlagen in Silber kommen auch solche aus Gold vor, wie dies bei den genannten Messingkrügen der Fall ist.

Zwei Krüge im Türk ve Islam Eserleri Müzesi in Istanbul, datiert 1467 und 1474-75, geben indes auch einen Hinweis auf den Herstellungsort der Objekte. Ließ die *nisba* des Shir Ali Dimashqi zunächst an Damaskus denken, wird sie jetzt eher auf den gleichlautenden Stadtteil Samarkands bezogen[30]. Die Inschrift des jüngeren Kruges legt wiederum eine Verwendung als Weinkrug nahe.

Noch ganz in timuridischer Tradition steht ein Krug im Museum für Islamische Kunst in Berlin, datiert 910 H./ 1505, mit dichtem Rankendekor, in dem die vereinzelt inkorporierten Inschriftkartuschen fast untergehen.[31] Der in dieser Zeit vorherrschende Pflanzendekor ist bereits vereinfacht und wird flächendeckend eingesetzt. Der silbertauschierte Krug ist von Ala ad-Din Shams ad-Din Muhammad al-Birjandi (aus Birjand in Khurasan, Iran) gearbeitet, der an der Unterseite signiert hat [Abb. 10].

Wohl am bekanntesten ist Ali Shir Navaʾis Interesse an Literatur und Malerei und seine gezielte Förderung der Buchmalerei, der unter den Timuridenprinzen seit Shah Rukh und Baysunqur eine besondere Bedeutung zukommt.[32]

---

[29] Lentz/Lowry 1989. 360 (cat. 151. cat. 152), Abb. S. 273 (beide Krüge).

[30] L. Komaroff, a.a.O.. 104; A. von Gladiß, Islamische Metallarbeiten des 9. bis 15. Jahrhunderts, in: *Usbekistan. Erben der Seidenstraße,* hrsg. von J. Kalter und M. Pavaloi. Stuttgart. London 1995. 135. Abb. 221 u. 222 (Krug von 872 H./1467).

[31] A. von Gladiß, a.a.O.. 135 – 36, Abb. 221 u. 222. Siehe auch Islamische Kunst. Loseblattkatalog unpublizierter Werke aus deutschen Museen. Hrsg. K. Brisch. Bd. 2, Berlin, Staatliche Museen Preußischer Kulturbesitz, Museum für islamische Kunst. Metall, Stein, Stuck, Holz, Elfenbein, Stoffe. Bearb. A. Hauptmann-von Gladiss und J. Kröger. Mainz 1985, 167-168. Nr. 339.

[32] In dem hier vorgegebenen Rahmen können nur ganz wenige Aspekte kurz angesprochen werden. Eine gute Vorstellung von

https://doi.org/10.5771/9783956506970 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

In der spät-timuridischen Epoche finden einige bedeutende Veränderungen in der Malerei statt. So ist ein deutlicher Zuwachs an Realismus in den Darstellungen festzustellen, kombiniert mit der Auswahl neuer Sujets. Erstmals werden jetzt Szenen des täglichen Lebens mit großer Detailtreue dargestellt, wie z.B. „der Bau des Palastes von Khawarnaq" (fol. 154b) aus dem berühmten *Khamsa* des Nizami in der British Library von 900 H./1494-95, wahrscheinlich aus Herat [Abb. 11] oder „die Errichtung der Masjid-i Jamiᶜ in Samarkand" (fol. 359b-360a) – bekannt als Bibi Khanum Moschee [Abb. 12] – aus dem Zafarnama von Sharafuddin Ali Yazdi (Herat ?, 872 H./1467-68).[33]

Gleichzeitig war es aber nicht nur üblich, sondern wurde erwartet, die literarischen und visuellen Werke der Vorgänger genau zu kennen, sie zu imitieren bzw. Teile daraus wiederzuverwenden. Als Beispiel sei eine Miniatur (fol. 28a) aus dem *Mantiq at-tayr* von 888 H./1483 im Metropolitan Museum of Art in New York angeführt.[34] Die Szene „Der Bettler vor dem König" beinhaltet mehrere Figuren, die eindeutig verschiedenen früheren Miniaturen entliehen sind. So

---

der Fülle des Materials, den verschiedenen Fragestellungen und zahlreichen Problemen gibt der schon mehrfach erwähnte Katalog von Lentz und Lowry. Desweiteren sei aus der Vielzahl von Publikationen der immer noch konsultierenswerte Klassiker von I. Stchoukine, *Les Peintures des manuscrits timurides*. Paris 1954 erwähnt.

[33] Lentz/Lowry 1989, 288-289. cat. 140 + 147 (mit Farbabb.). Zum sog. Garrett Zafarname siehe grundlegend E. Sims, *The Garrett Manuscript of the Zafar-Nama: A Study in Fifteenth-Century Timurid Patronage*. Ph.D. diss. (Institute of Fine Arts, New York University, 1973).

[34] Zum New Yorker Manuskript, das außer Miniaturen aus dem 15. Jahrhundert auch spätere (aus dem 17. Jh.) enthält, siehe "The Language of the Birds", M. G. Lukens, The Fifteenth-Century Miniatures – E. J. Grube, The Seventeenth-Century Miniatures, in: Metropolitan Museum of Art Bulletin 25. no. 9, 1967. 317-338, fig. 1; 339-352 und M. Lukens Swietochowski, The Historical Background and the illustrative Character of the Metropolitan Museum's Mantiq al-Tayr of 1483, in: R. Ettinghausen (ed.), *Islamic Art in the Metropolitan Museum of Art*. New York 1972, 39-72, fig. 19. Farbig reproduziert bei Lentz/Lowry 1989, S. 279 (cat. 153).

https://doi.org/10.5771/9783956506970 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

findet sich der sitzende Herrscher weitgehend identisch im sog. Baysunqur *Shahnama* von 1430,[35] während die rot gekleidete Figur zu seiner Rechten aus dem *Shahnama* für Muhammad Juki, entstanden um 1440. stammt.[36]

Bedeutende Künstler treten jetzt stärker aus ihrer Anonymität heraus, und werden gezielt gefördert von Herrschern und anderen hochgestellten Mäzenen, wie z.B. Mir Ali Shir.[37] Als Miniaturenmaler prägen Namen wie Shah Muzaffar, Sultan Ali und insbesondere Behzad diese Epoche. Gerade letzterer, der nach dem Tode seiner Mäzene und Förderer Mir Ali Shir (gest. 1501) bzw. Sultan Husayn (gest. 1506) am Safawidenhof unter Shah Ismail (1501-1524) und seinem Nachfolger Shah Tahmasp (1524-1576) gearbeitet hat, galt späteren Generationen als der bedeutendste Maler und *der* timuridische Künstler par excellence.[38]

Zu den am häufigsten kopierten und illustrierten Werken gehört neben Firdausis *Shahnama* das *Khamsa* des Nizami, das sich u.a auch Ali Shir Navaʾī zum Vorbild genommen hat, als er seine eigene Sammlung von fünf Erzählungen (*khamsa*) schuf. Er schrieb seine Werke jedoch nicht in persischer Sprache, sondern in Chaghatay-

---

[35] Lentz/ Lowry 1989, 279, cat. 153 (mit Farbabb.).

[36] „Sam erhält Rustams Portrait"; siehe Lentz/Lowry 1989, 278; die Miniatur ist abgebildet u.a. bei B. Gray (ed.). *The Arts of the Book*. Shambala 1979, fig. 113.

[37] Die früher zu stark betonte Anonymität islamischer Kunst ist zumindest teilweise zu revidieren. Siehe dazu u.a. M. Meinecke, Zur sogenannten Anonymität der Künstler im islamischen Mittelalter, in: Gail, A. (Hrsg.): *Künstler und Werkstatt in den orientalischen Gesellschaften*. Graz 1982, 31-46.

[38] Zu Behzad ist trotz zahlreicher Publikationen und der jüngst erschienenen Arbeit von E. Bahari, *Bihzad. Master of Persian Painting*. London, New York 1996 noch lange nicht das letzte Wort geschrieben, insbesondere wenn man bedenkt, daß z.B. in der Klassischen Archäologie die dort jahrzehntelang mit Akribie betriebene „Meisterforschung" in jüngster Zeit stark in Frage gestellt wurde. Einen Überblick über Behzads Lebensdaten und sein Schaffen findet sich auch bei D. Brandenburg, *Herat. Eine timuridische Hauptstadt*. Graz 1977, 63 ff., der sich allerdings z.T. auf heute veraltete Literatur stützt.

https://doi.org/10.5771/9783956506970 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Türkisch, das dadurch erstmals in den Rang einer Literatursprache erhoben wurde. Im Jahre 1499 hat er eine Abhandlung verfaßt (*Muhakamat al-lughatayn*), in der er die türkische Sprache mit dem Persischen verglich, um schließlich dem Türkischen den Vorzug zu geben.[39] Auch sein *Lisan at-tayr*, dem das berühmte *Mantiq at-tayr* des Farid ad-Din Attar (gest. um 1220 in Nishapur) als Vorbild zugrunde lag, wurde in Chaghatay (Turki) verfaßt. Eine Kopie aus dem Jahre 921 H./1515 hat sich im Topkapi Sarayi Müzesi (E.H. 1512) erhalten. Sie enthält u.a. eine doppelseitige Miniatur (fols. 108b + 109a), die eine Episode aus „Layla und Majnun" illustriert.[40]

Auch Sultan Husayn Bayqara, der z.T. unter einem Synomym schrieb,[41] hat mehrere Gedichte in Chaghatay-Türkisch, zumeist in der Form des *ghazal*, verfaßt. Eine heute unvollständige Kopie seines *divan* von ca. 1490 befindet sich im Türk ve Islam Eserleri Müzesi in Istanbul (Inv. Nr. 1926). Erhalten hat sich u.a. das auf zwei Blätter verteilte Frontispiz der Handschrift.[42]

Gerade Ali Shir Navaʾis Werke, die bekannte persische „Klassiker" wie z.B. Nizamis *Khamsa* oder Farid ad-Din Attars *Mantiq at-tayr* in die türkischsprachige Welt einführten, erfreuen sich nicht nur großer Beliebtheit, sondern haben auch – und dies ist insbesondere im Falle des *Lisan at-tayr* nachweisbar – die noch in den Anfängen steckende frühosmanische Buchmalerei stark beeinflußt.[43]

---

[39] Siehe dazu – jedoch auch mit kritischen Anmerkungen – Lentz/Lowry 1989, 262-263.

[40] F. Çağman, Türkische Miniaturmalerei, in: E. Akurgal (Hrsg.), *Kunst in der Türkei*. Würzburg 1980, 231-232. Abb. 160.

[41] Dies hat dazu geführt, daß ihm z. T. Werke zugeschrieben wurden, die nicht aus seiner Feder stammten. Das *Majalis al-ushshaq* (Zusammenkünfte der Liebenden) ist von einem Zeitgenossen Mir Ali Shirs verfaßt worden, der in der Einleitung behauptete. Sultan Husayn sei der Autor, was jedoch schon von Babur in seinem *Baburnama* bestritten wurde. Siehe E. Niewöhner, *Der Sultan im Bade*. Hannover 1994, 190.

[42] Lentz/Lowry 1989, 358 (cat. 148). Abb. S. 268-169.

[43] N. M. Titley, *Persian Miniature Painting and its influence on the art of Turkey and India*. Austin. London 1983, bes. 80. 142-43, 144, 233, 235, figs. 52-53, 78, 79; dies., Istanbul or Tabriz? The question of

https://doi.org/10.5771/9783956506970 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Mir Ali Shir – zugleich Poet und Mäzen – verfügte über die finanziellen Mittel, um u.a. Kopien seiner eigenen umfangreichen literarischen Werke in Auftrag zu geben. Dies könnte auch erklären, warum gerade seine Bearbeitungen der Werke von Nizami, Amir Khusraw Dihlawi und Attar in Iran, Transoxanien und in der Türkei des 16. Jahrhunderts gleichermaßen berühmt und weit verbreitet waren.

provenance of three sixteenth century Nevai manuscripts, in: Oriental Art, n.s. XXIV/3, 1978, 292-96.

https://doi.org/10.5771/9783956506970 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Abb. 1: *Portrait Mir Ali Shir Nava'is.* Mashhad, Bibliothek des Imam Reza-Komplexes (Astane Qods), Miniatur, ca. 1500-1525 (reproduziert nach: A. Soudavar, Art of the Persian Courts. Selections from the Art and History Trust Collection, New York 1992, 86, Fig. 7)

https://doi.org/10.5771/9783956506970 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Abb. 2: *Herat, Zitadelle.* Ansicht 1975 (Dia K. H. Golzio, Bonn)

Abb. 3: *Herat, Große Moschee*, Gesamtansicht 1975 (Dia K. H. Golzio, Bonn)

https://doi.org/10.5771/9783956506970 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Abb. 4: *Herat, Große Moschee,* Monumentalportal im Osten (Dia K. H. Golzio, Bonn)

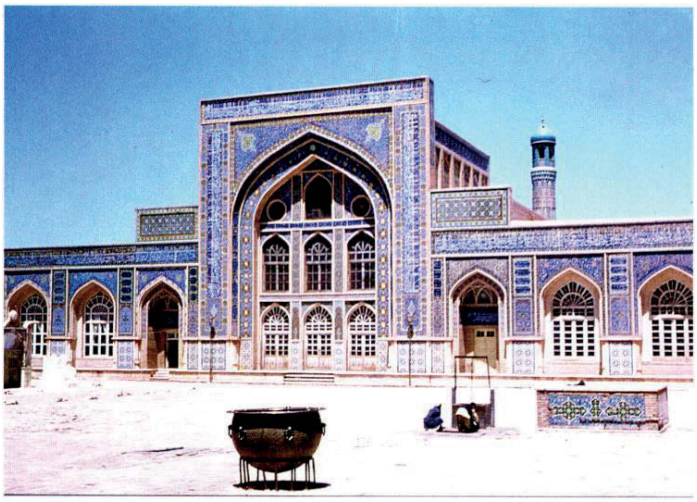


Abb. 5: *Herat, Große Moschee, Hof mit Bronzekessel* (Dia K .H. Golzio, Bonn)

https://doi.org/10.5771/9783956506970 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

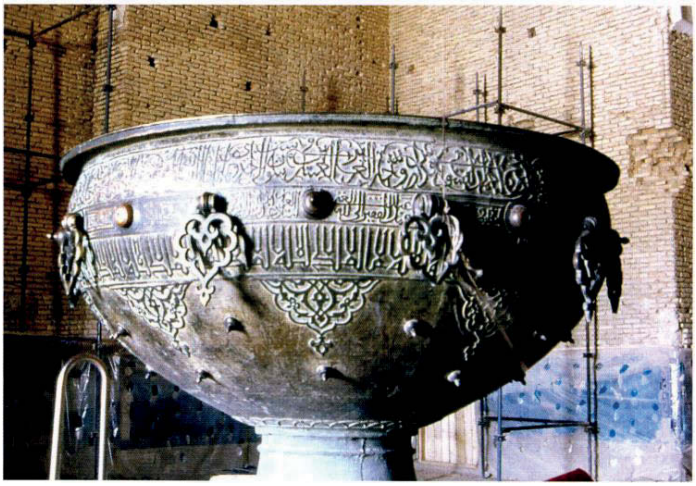


Abb. 6: *Turkestan, Grabmoschee Ahmad Yasavi, Großes Bronzebecken* (Dia J. Gierlichs, Berlin)

Abb. 7: *Herat, Große Moschee* (Dia K. H. Golzio, Bonn)

https://doi.org/10.5771/9783956506970 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Abb. 8: *Paneel in Fayencemosaik, Iran, um 1460.* Berlin, Museum für islamische Kunst, Inv. Nr. I. 3916 (Dia Museum)

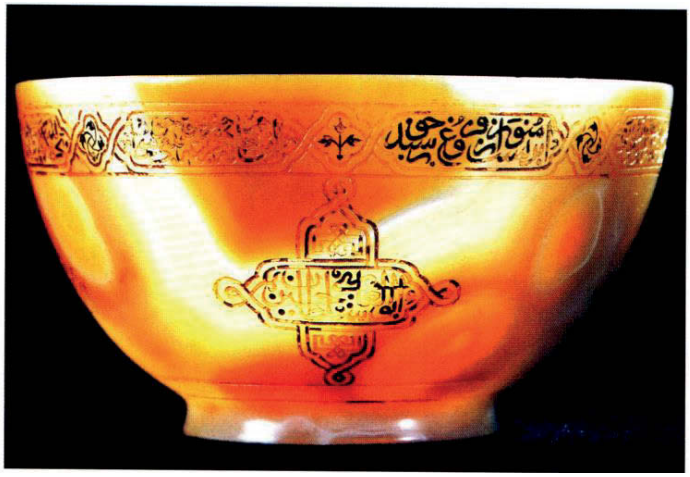


Abb. 9: *"Wine cup" aus Jade für Sultan Husain, datiert 874 H./ 1470-71,* Houston, Art and History Trust Collection (reproduziert nach A. Soudavar, Art of the Persian Courts. Selections from the Art and History Trust Collection. New York 1992, Farbabb. S. 92)

https://doi.org/10.5771/9783956506970 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

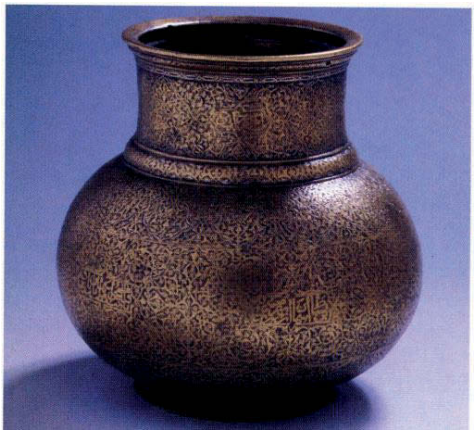


Abb. 10: *Metallkrug, silbertauschiert, datiert 910 H./ 1505*, signiert von Ala ad-Din Shams ad-Din Muhammad al-Birjandi (aus Birjand in Khurasan, Iran). Berlin, Museum für islamische Kunst, Inv. Nr. I. 6052 (Dia Museum)

https://doi.org/10.5771/9783956506970 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Abb. 11: *Khamsa des Nizami, datiert 900 H./ 1494-95, Herat?, Miniatur "Bau des Palastes von Khawarnaq"*. London, British Library, Or. 6810, fol. 154b (reproduziert nach: Lentz/ Lowry 1989, Farbabb. S. 288)

https://doi.org/10.5771/9783956506970 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Abb. 12: *Samarkand, Masjid-i Jami' (Bibi Khanum-Moschee)*, erbaut von Timur 1398-1405, Ansicht von Osten mit Blick auf das Portal, Zustand 1995 (Dia J. Gierlichs, Berlin)

https://doi.org/10.5771/9783956506970 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Barbara Kellner-Heinkele ist Professorin für Turkologie am Institut für Turkologie der Freien Universität Berlin.

Sigrid Kleinmichel ist Lehrbeauftragte am Institut für Turkologie der Freien Universität Berlin.

https://doi.org/10.5771/9783956506970 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

ORIENT-INSTITUT ISTANBUL

ISTANBULER TEXTE UND STUDIEN

1. Barbara Kellner-Heinkele, Sigrid Kleinmichel (Hrsg.), *Mīr ʿAlīšīr Nawāʾī. Akten des Symposiums aus Anlaß des 560. Geburtstages und des 500. Jahres des Todes von Mīr ʿAlīšīr Nawāʾī am 23. April 2001.* Würzburg 2003.
2. Bernard Heyberger, Silvia Naef (Eds.), *La multiplication des images en pays d'Islam. De l'estampe à la télévision (17-21e siècle). Actes du colloque* Images : fonctions et langages. L'incursion de l'image moderne dans l'Orient musulman et sa périphérie. *Istanbul, Université du Bosphore (Boğaziçi Üniversitesi), 25 – 27 mars 1999.* Würzburg 2003.
3. Maurice Cerasi with the collaboration of Emiliano Bugatti and Sabrina D'Agostiono, *The Istanbul Divanyolu. A Case Study in Ottoman Urbanity and Architecture.* Würzburg 2004.
4. Angelika Neuwirth, Michael Hess, Judith Pfeiffer, Börte Sagaster (Eds.), *Ghazal as World Literature II: From a Literary Genre to a Great Tradition. The Ottoman Gazel in Context.* Würzburg 2006.
5. Alihan Töre Şagunî, Kutlukhan-Edikut Şakirov, Oğuz Doğan (Çevirmenler), Kutlukhan-Edikut Şakirov (Editör), *Türkistan Kaygısı.* Würzburg 2006.
6. Olcay Akyıldız, Halim Kara, Börte Sagaster (Eds.), *Autobiographical Themes in Turkish Literature: Theoretical and Comparative Perspectives.* Würzburg 2007.
7. Filiz Kıral, Barbara Pusch, Claus Schönig, Arus Yumul (Eds.), *Cultural Changes in the Turkic World.* Würzburg 2007.
8. Ildikó Bellér-Hann (Ed.), *The Past as Resource in the Turkic Speaking World.* Würzburg 2008.
9. Brigitte Heuer, Barbara Kellner-Heinkele, Claus Schönig (Hrsg.), *„Die Wunder der Schöpfung". Mensch und Natur in der türksprachigen Welt.* Würzburg 2012.
10. Christoph Herzog, Barbara Pusch (Eds.), *Groups, Ideologies and Discourses: Glimpses of the Turkic Speaking World.* Würzburg 2008.
11. D. G. Tor, *Violent Order: Religious Warfare, Chivalry, and the* ʿAyyār *Phenomenon in the Medieval Islamic World.* Würzburg 2007.
12. Christopher Kubaseck, Günter Seufert (Hrsg.), *Deutsche Wissenschaftler im türkischen Exil: Die Wissenschaftsmigration in die Türkei 1933-1945.* Würzburg 2008.
13. Barbara Pusch, Tomas Wilkoszewski (Hrsg.), *Facetten internationaler Migration in die Türkei: Gesellschaftliche Rahmenbedingungen und persönliche Lebenswelten.* Würzburg 2008.

https://doi.org/10.5771/9783956506970 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

14. Kutlukhan-Edikut Şakirov (Ed.), *Türkistan Kaygısı. Faksimile*. In Vorbereitung.
15. Camilla Adang, Sabine Schmidtke, David Sklare (Eds.), *A Common Rationality: Muʿtazilism in Islam and Judaism*. Würzburg 2007.
16. Edward Badeen, *Sunnitische Theologie in osmanischer Zeit*. Würzburg 2008.
17. Claudia Ulbrich, Richard Wittmann (Eds.): *Fashioning the Self in Transcultural Settings: The Uses and Significance of Dress in Self-Narrative*. Würzburg 2015.
18. Christoph Herzog, Malek Sharif (Eds.), *The First Ottoman Experiment in Democracy*. Würzburg 2010.
19. Dorothée Guillemarre-Acet, *Impérialisme et nationalisme. L'Allemagne, l'Empire ottoman et la Turquie (1908 –1933)*. Würzburg 2009.
20. Marcel Geser, *Zwischen Missionierung und „Stärkung des Deutschtums": Der Deutsche Kindergarten in Konstantinopel von seinen Anfängen bis 1918*. Würzburg 2010.
21. Camilla Adang, Sabine Schmidtke (Eds.), *Contacts and Controversies between Muslims, Jews and Christians in the Ottoman Empire and Pre-Modern Iran*. Würzburg 2010.
22. Barbara Pusch, Uğur Tekin (Hrsg.), *Migration und Türkei. Neue Bewegungen am Rande der Europäischen Union*. Würzburg 2011.
23. Tülay Gürler, *Jude sein in der Türkei. Erinnerungen des Ehrenvorsitzenden der Jüdischen Gemeinde der Türkei Bensiyon Pinto*. Herausgegeben von Richard Wittmann. Würzburg 2010.
24. Stefan Leder (Ed.), *Crossroads between Latin Europe and the Near East: Corollaries of the Frankish Presence in the Eastern Mediterranean (12th – 14th centuries)*. Würzburg 2011.
25. Börte Sagaster, Karin Schweißgut, Barbara Kellner-Heinkele, Claus Schönig (Hrsg.), *Hoşsohbet: Erika Glassen zu Ehren*. Würzburg 2011.
26. Arnd-Michael Nohl, Barbara Pusch (Hrsg.), *Bildung und gesellschaftlicher Wandel in der Türkei. Historische und aktuelle Aspekte*. Würzburg 2011.
27. Malte Fuhrmann, M. Erdem Kabadayı, Jürgen Mittag (Eds.), *Urban Landscapes of Modernity: Istanbul and the Ruhr*. In Vorbereitung.
28. Kyriakos Kalaitzidis, *Post-Byzantine Music Manuscripts as a Source for Oriental Secular Music (15th to Early 19th Century)*. Würzburg 2012.
29. Hüseyin Ağuiçenoğlu, *Zwischen Bindung und Abnabelung. Das „Mutterland" in der Presse der Dobrudscha und der türkischen Zyprioten in postosmanischer Zeit*. Würzburg 2012.
30. Bekim Agai, Olcay Akyıldız, Caspar Hillebrand (Eds.), *Venturing Beyond Borders – Reflections on Genre, Function and Boundaries in Middle Eastern Travel Writing*. Würzburg 2013.
31. Jens Peter Laut (Hrsg.), *Literatur und Gesellschaft. Kleine Schriften von Erika Glassen zur türkischen Literaturgeschichte und zum Kulturwandel in der modernen Türkei*. Würzburg 2014.

https://doi.org/10.5771/9783956506970 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

32 Tobias Heinzelmann, *Populäre religiöse Literatur und Buchkultur im Osmanischen Reich. Eine Studie zur Nutzung der Werke der Brüder Yazıcıoġlı*. In Vorbereitung.

33. Martin Greve (Ed.), *Writing the History of "Ottoman Music"*. Würzburg 2015.

https://doi.org/10.5771/9783956506970 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

https://doi.org/10.5771/9783956506970 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY