

# 1. Werkgeschichte

## 1.1. Datierung

Ilyās b. Yūsuf mit dem Dichternamen Nizāmī (gest. 605/1209) stammte aus Ganġa in Ādarbāyġān. Seine Heimatstadt, die in der Zarenzeit in Elizavetpol und später in sowjetischer Zeit in Kirovabad umbenannt worden ist, trägt heute wieder ihren ursprünglichen Namen.<sup>1</sup> Nizāmīs literarischer Ruhm beruht hauptsächlich auf drei Epen, für die sich in der islamwissenschaftlichen Fachliteratur die Bezeichnung „romantisch“ eingebürgert hat. Sie sei hier so belassen, wäre aber grundsätzlich zu überdenken, da sie stark an eine europäische Epoche mit ihren spezifischen historischen und kulturellen Voraussetzungen gebunden ist – dies erschwert in gewisser Weise eine unvoreingenommene Betrachtung persischer Dichtung. Nizāmīs drei „romantische“ Epen behandeln alle das Thema Liebe, zwei davon die Schicksale berühmter Liebespaare, was wohl die Prägung dieses Begriffs bewirkt hat. Neben seinen Liebesepen verfasste Nizāmī noch ein Epos mit vorwiegend heroischem Charakter, das die Lebensgeschichte Alexanders des Grossen behandelt, sowie eine religiös-didaktisch geprägte Dichtung, die er *Maḥzan ul-asrār*, „Schatzkammer der Geheimnisse“, nannte. Diesem Werk gilt die vorliegende Untersuchung. Formal ist *Maḥzan ul-asrār* ein Maṭnawī wie die übrigen Dichtungen Nizāmīs. Als „Epos“ sollte es aber besser nicht bezeichnet werden, da es keine durchgehende narrative Struktur aufweist.

Nizāmī hat *Maḥzan ul-asrār* nicht, wie man aufgrund der religiös-didaktischen Ausrichtung des Werks vermuten könnte, in reifem Alter verfasst,<sup>2</sup> es ist im Gegenteil seine erste grosse Dichtung überhaupt. In der Tat ist bemerkenswert, dass Nizāmī seine dichterische Laufbahn mit einem religiös-didaktisch geprägten Werk begann und später zu Erzählstoffen überging, die Liebe und Hofleben zum Hauptinhalt hatten.<sup>3</sup> Dennoch ist diese Tatsache unbestreitbar, da Nizāmī *Maḥzan ul-asrār* in seiner zweiten Dichtung, *Ḥusraw u Širīn* erwähnt.<sup>4</sup> Ob dagegen die Aufzählung von Nizāmīs Werken im ersten Teil des „Alexanderbuches“, in der ebenfalls *Maḥzan ul-asrār* an erster Stelle genannt ist,<sup>5</sup> wirklich von Nizāmī selbst stammt, ist angesichts der Schwierigkeiten bezüglich der chronologischen Reihenfolge der beiden letzten Epen Nizāmīs – *Haft Paykar* und der beiden Teile des „Alexanderbuches“ – äusserst fraglich.<sup>6</sup>

1 Vgl. Peter CHELKOWSKI: „Nizāmī Gandjawi“, in: EI<sup>2</sup> Bd. 8, 76, zur Geschichte Ganġas auch W. BARTHOLD/ J.A. BOYLE: „Gandja“, in: EI<sup>2</sup> Bd. 2, 975-976 und C. Edmund BOSWORTH: „Ganja“, in: EI<sup>2</sup> Bd. 10, 282-283, für das heutige Ganġa die Internetseite [www.ganca.net/](http://www.ganca.net/).

2 So DASTGIRDĪ in: *Ganġina-i Ganġawi*, Teheran<sup>2</sup>1335, 47.

3 Neuere Überlegungen dazu bei Saʿīdī-i SĪRĠĀNĪ: „Čirā Nizāmī dar pīri ba-hawasnāmasarāyī par-dāht“, in: *Īrānšīnāsī* 3 (1991/92), 667-683. Es ist jedoch festzuhalten, dass auch in Nizāmīs späteren Epen das didaktische Element von herausragender Bedeutung ist, Nizāmī also in diesem Punkt keine Kehrtwendung vollzogen hat.

4 *Ḥusraw u Širīn/HS*. Ed. L.A. CHETAGUROV (= Ch). Baku 1960, 59,pu; ed. Waḥīd-i DASTGIRDĪ (= D). Teheran<sup>2</sup>1333, 32,3.

5 *Šarafnāma/SN*. Ed. Waḥīd-i DASTGIRDĪ. Teheran<sup>2</sup>1335, 78,10-79,1.

6 Nach neusten Erkenntnissen ist *Haft Paykar* Nizāmīs letztes Werk; vgl. François DE BLOIS, in:

Wann Nizāmī sein Erstlingswerk verfasst hat, lässt sich nicht sicher bestimmen. Einen möglichen Hinweis auf das Datum der Entstehung gibt der Dichter selbst. In einem dem Lob Mohammeds gewidmeten Abschnitt des Proömiums ruft er den Propheten mit folgenden Worten an:

پانصد و پنجاه بس ایام خواب<sup>7</sup>

*Fünfhundertfünfzig Tage des Schlafs sind genug!*

Das Todesjahr des Propheten Mohammed fällt ins Jahr 11 d.H., was, mit 550 addiert, als Abfassungsdatum des Werks das Jahr 561/1165-66 ergäbe. Weder die Handschriften noch die gedruckten Ausgaben von *Maḥzan ul-asrār* – im folgenden als *MA* zitiert – überliefern indessen einstimmig die Zahl 550. ‘Abdalkarīm ‘Alizāda, der Herausgeber der Baku-Ausgabe, gibt im textkritischen Apparat die Varianten 550, 570 und 580 an, hat in den Text aber die mir unverständliche und metrisch nicht korrekte Lesung *panğah nah* (oder *nuh*) *bas ayyām-i ḥwāb* aufgenommen.<sup>8</sup> Bihrūz-i Ṭarwātiyān liest *pānṣaḍ u haftād* (570), wodurch man auf das Jahr 581/1185-86 käme. Die Ausgabe von Nathaniel Bland, die offenkundig der ältesten bisher bekannten, in London aufbewahrten *MA*-Handschrift aus dem Jahr 637/1239 folgt,<sup>9</sup> gibt *pānṣaḍ u panğāh* (550), derselben Variante geben die Ausgaben von Dastgirdī, Zanğānī und Banhūrī den Vorzug. Man darf wohl mit einiger Wahrscheinlichkeit das Entstehungsdatum von *MA* ins Jahr 561/1165-6 ansetzen, vielleicht auch eines, zwei oder drei Jahre danach, da die Zahl 550 gerundet sein könnte. Gewissheit ist jedoch beim derzeitigen Handschriftenbefund nicht zu erzielen.

Mehrfach als Entstehungsdatum von *MA* genannt wird auch das Jahr 570/1174,<sup>10</sup> aufgrund der Textvariante *pānṣaḍ u haftād* und gerechnet vom Zeitpunkt der Hiğra an – indessen spricht Nizāmī in dem betreffenden Vers von „Schlaf“, gibt also einen klaren Hinweis auf Mohammeds Tod, so dass man kaum umhin kann, die elf Jahre nach der Hiğra zum genannten Datum zu addieren. Als Argument für eine Datierung von *MA* nach dem Jahr 561/1165-66 sind bisweilen drei Verse herangezogen worden, in denen

Charles Ambrose STOREY: *Persian Literature*; Bd. 5, Tl. 3. London 1997, 585-590.

- 7 *Maḥzan ul-asrār*. Ed. ‘Abdalkarīm ‘A. ‘ALIZĀDA (hiernach A). Baku 1960, 26,6 = Ed. Nathaniel BLAND (hiernach B). London 1844, 15,10 = Ed. Waḥīd-i DASTGIRDĪ (hiernach D). Teheran <sup>3</sup>1334, 26,7.
- 8 Vgl. dazu DE BLOIS, in: STOREY; Bd. 5, Tl. 2. London 1994, 439 (Anm. 3). Die Variante 580 scheidet aus, da sie mit 591/1195-96 das Entstehungsjahr von *Maḥzan ul-asrār* nach dem sicher bestimmbaren Datum von *Laylī u Mağnūn* (584/1188) ansetzte.
- 9 India Office 989. Es handelt sich um eine Sammelhandschrift, die neben Nizāmīs *MA* drei Werke Sanā’īs und zwei nahezu unbekannte didaktische *Maṭnawīs* eines Dichters namens Mu’ayyadaddīn an-Nasafī enthält; vgl. DE BLOIS, in: STOREY; Bd. 5, Tl. 2, 449; 416-417. – Als Quelle für seine Edition gibt Bland lediglich an: „edited from an ancient manuscript“.
- 10 Vgl. Jan RYPKA: „Poets and Prose Writers of the Late Saljuq and Mongol Periods“, in: *The Cambridge History of Iran*; Bd. 5. Ed. by J.A. BOYLE. Cambridge 1968, 579; Charles-Henri de FOUCHÉCOUR: „Les Récits d’ascension (Me’rāj) dans l’oeuvre de Nezāmī“, in: *Etudes irano-aryennes offertes à Gilbert Lazard*. Réuniones par C.-H. de FOUCHÉCOUR et Ph. GIGNOUX. Paris 1989, 100.

Nizāmī über die „Vierzigjährigkeit“ (*čihil-sālagī*) spricht.<sup>11</sup> Diese drei Verse finden sich im ersten der dem Thema „Herz“ gewidmeten Abschnitte des Proömiums und lauten:

۱ طبع که با عقل بدلالگيست منتظر نقد چهل سالگيست<sup>12</sup>  
 ۲ تا بجهل سال<sup>13</sup> که بالغ شود خرج<sup>14</sup> سفرهاش مبالغ شود  
 ۳ يار کنون بايدت افسون مخوان درس چهلسالگي اکنون مخوان

1. *Die Natur,<sup>15</sup> die mit dem Verstand die Ehe eingeht, wartet auf das Bargeld der Vierzigjährigkeit.*
2. *Damit mit vierzig Jahren, wenn sie mündig wird, die Kosten für ihre Reisen einen hohen Grad erreichen (?).<sup>16</sup>*
3. *Einen Freund<sup>17</sup> brauchst du jetzt, rezitiere keine Beschwörungen! Lerne jetzt nicht die Lektion der Vierzigjährigkeit!*

Aus den Versen lässt sich keinerlei Rückschluss auf Nizāmīs Alter ziehen, da das im dritten Vers angededete Du nicht zwingend mit Nizāmīs lyrischem Ich gleichzusetzen ist. Selbst wenn man dies als Hypothese annähme, könnte es sich durchaus um die Aussage eines Fünfundzwanzigjährigen handeln, die sich auf eine fernere Zukunft bezieht; dies legt auch die Verneinung (*Lerne jetzt nicht...*) nahe. Ausserdem sind die vierzig Jahre vielleicht gar nicht wörtlich als numerische Grösse auszulegen, sondern stehen als Topos für die im Orient allgemein geläufige Vorstellung von der Reife des Verstandes, die in diesem Alter erreicht wird. Als Argument gegen das Jahr 561/1165-66 als Entstehungsdatum von *MA* können die drei genannten Verse nicht dienen.

Neben seinen fünf *Maṭnawīs* hat Nizāmī auch lyrische Gedichte, meist *Ġazals*, verfasst. Er selbst spricht in *Laylē u Maḡnūn* von einem *Dīwān*, den er zusammengestellt habe.<sup>18</sup>

- 11 So stellt etwa Gholām Hosein Dārāb die betreffenden Verse in den Zusammenhang seiner Datierung von *MA* auf das Jahr 580/1184 und setzt Nizāmīs Geburt im Jahr 540/1145-46 an; *Makhzanol Asrār. The Treasury of Mysteries*. London 1945, 11-13. Barāt-i Zangānī bezieht die vierzig Jahre ebenfalls auf Nizāmīs Alter, geht aber von 561/1165-66 als Abfassungsjahr von *MA* aus und datiert Nizāmīs Geburt entsprechend früher; vgl. hiernach Anm. 35.
- 12 *MA* 52,6-8 (A) = 27,pu-28,1 (B) = 48,6-8 (D). ‘Alizāda liest bereits im ersten dieser drei Verse *ṭab’-i tu*, was aber ganz klar nicht die ursprüngliche Lesart ist; Sechs Handschriften und der Text Blands überliefern *ṭab’ ki*.
- 13 Bland liest: *sāla*.
- 14 Bei Bland und drei Handschriften steht *čarḡ* anstelle von *ḡarḡ*. ‘Alizādas Konjekturen *naqd* hat keine handschriftliche Stütze.
- 15 Dārāb übersetzt *ṭab’*, m.E. hier zu eng, mit „poetic talent“.
- 16 Schwierig zu deuten ist *mabāliḡ* (oder *mubāliḡ*), dessen Wahl offenkundig durch das nahe liegende Wortspiel mit *bāliḡ* beeinflusst wurde. Dārāb übersetzt: „the expenses of his journey are increased.“
- 17 *Dastgirdī* deutet den „Freund“ als das Herz – das angededete Du kann aufgrund seiner Jugend noch keine Heirat mit dem Verstand eingehen und braucht einen Freund, der es über diesen Kummer hinwegtröstet.
- 18 *Laylē u Maḡnūn/LM*. Ed. Waḡīd-i DASTGIRDĪ. Teheran <sup>2</sup>1333, 24,3; vgl. F. DE BLOIS, in: STOREY;

Was davon erhalten ist, bietet grosse Probleme bezüglich seiner Echtheit und lässt sich chronologisch nicht in Nizāmīs Gesamtwerk einordnen. Thematisch weist es eine gewisse Nähe zu *MA* auf, was bereits von M.Th. Houtsma hervorgehoben wurde.<sup>19</sup>

## 1.2. Widmungsträger

Obwohl Nizāmī nie Hofdichter im eigentlichen Sinn gewesen ist, widmete er alle seine Dichtungen lokalen Fürsten der damaligen Zeit. Als Empfänger von *MA* wählte er nicht etwa einen Machthaber von Ganġa, sondern Faḥruddīn Bahrāmšāh b. Dāwūd aus dem rund 600 km von Ganġa entfernten Erzincan. Faḥruddīn Bahrāmšāh gehörte der wenig bekannten Dynastie der Mengüčekiden an.<sup>20</sup> Die Mengüčekiden scheinen unter diesem Herrscher, der bis 617/1220, also sehr lange regierte, ihre Blütezeit erlebt zu haben. Seine Barmherzigkeit und Milde rühmt der Historiograph Ibn Bībī; so soll Bahrāmšāh angeordnet haben, im Winter für die Vögel und wilden Tiere Getreide mit Wagen ins Gebirge und in die Steppe zu schaffen.<sup>21</sup>

Bahrāmšāh war um das Jahr 555/1160 auf den Thron gekommen, regierte also zu jenem Zeitpunkt, da Nizāmī ihm vermutlich *MA* widmete, rund fünf Jahre. Aus einer Stelle im Prolog des Werks scheint hervorzugehen, dass Nizāmī den Fürsten bereits zu einem früheren Zeitpunkt persönlich kennengelernt hatte, durch widrige Umstände aber daran gehindert worden war, die Bekanntschaft zu erneuern.<sup>22</sup> Die Genealogie Bahrāmšāhs – sein Vater hiess Dāwūd, sein Grossvater Ishāq – bot Nizāmī die Gelegenheit, den Herrscher mit berühmten Persönlichkeiten der biblisch-koranischen Überlieferung zu vergleichen:

نسبت داوودی او کرده چست      بر شرفش نام سلیمان درست<sup>23</sup>  
 رایت اسحاقی ازو عالیست      ضدش اگر هست سماعیلیست<sup>24</sup>

*Passend <gemacht> ist seine Abstammung von David,  
 gemäss seinem Rang ist der Name Salomo richtig.*

*Das Banner Ishāqs ist durch ihn hoch,  
 sein Widersacher ist, wenn es ihn gibt, ismā'ilitisch.*

Bd. 5, Tl. 2, 447.

19 „Some remarks on the Dīwān of Nizāmī”, in: *‘Adjabnāma. A Volume of Oriental Studies*. Presented to Edward G. Browne. Ed. T.W. ARNOLD/Reynold A. NICHOLSON. Cambridge 1922, 227.

20 Vgl. neben Claude CAHENS Artikel in der EI<sup>2</sup> („Mengüček“) Fāruk SÜMER: „Mengüçkiler“, in: IA Bd. 7, 713-718.

21 Herbert W. DUDA: *Die Seltenschukengeschichte des Ibn Bībī*. Kopenhagen 1959, 34-35.

22 *MA* 38,6 (A) = 116,10 (B) = 37,13 (D). Vgl. dazu Evgenij Eduardovič BERTEL'S: *Izbrannye trudy. Nizami i Fuzuli*. Moskau 1962, 187.

23 *MA* 31,7-8 (A) = 18,-3-pu (B) = 31,ult-32,1 (D).

24 Bland und Dastgirdī lesen im 1. Halbvers *Ishāq* statt *ishāqī*. Anstelle von *ḍidd-aš* im 2. Halbvers hat Bland ohne weitere Stütze die Variante *ḥašm-aš*.

Nizāmī vergleicht Bahrāmšāh als Sohn Dāwūds direkt mit dem Propheten und König Salomo. Bahrāmšāh als Mengüčekide war Sunnit. Sein Widersacher, schliesst Nizāmī hier, ist daher unter den Schiiten, genauer, den Ismāʿīliten, zu suchen, wenn er, so der für das Fürstenlob bezeichnende Vorbehalt, überhaupt als solcher auftreten kann. Die Anspielung dürfte sich auf die Herrscher der Burg Alamūt im Elburz-Gebirge beziehen, die gegen die seldschukische Obrigkeit revoltierten und durch spektakuläre politische Morde – prominenteste Opfer waren die Abbasidenkalifen al-Mustaršid (529/1135) und ar-Rāšid (530/1136) – Aufsehen erregten. Im Jahr 559/1164, rund zwei Jahre vor der mutmasslichen Abfassungszeit von *MA*, erklärte Ḥasan II., der vierte Grossmeister von Alamūt, das islamische Gesetz für aufgehoben, da die *qiyāma* gekommen sei.<sup>25</sup> Die Ismāʿīliten von Alamūt waren eine gefürchtete politische Macht und konnten sich, mit schwindendem Einfluss zwar, bis zum Einfall der Mongolen halten – also lange über Nizāmīs Lebenszeit hinaus.

Da der Grossvater König Bahrāmšāhs Iṣḥāq hiess, liegt in Nizāmīs Erwähnung des „ismāʿīlitischen“ Widersachers ein weiterer Bezug zur biblisch-koranischen Tradition: Gegenspieler des Enkels von Isaak sind die Abkömmlinge Ismaels.

Mit dem Namen Bahrāmšāhs verknüpft Nizāmī an späterer Stelle einen versteckten Hinweis auf jenes Werk, das ihn wohl zur Abfassung seiner „Schatzkammer der Geheimnisse“ angeregt hat: die *Ḥadiqat ul-ḥaqīqa* des einflussreichen religiös-didaktischen Dichters Sanāʿī aus Ġazna (gest. 525/1131).<sup>26</sup>

Wie König Bahrāmšāh von Erzincan das ihm gewidmete Werk aufgenommen hat, ist im einzelnen nicht bekannt. Nizāmī hat dafür aber offenbar eine stattliche Belohnung erhalten; so spricht Ibn Bībī von fünftausend Dinaren und fünf Maultieren.<sup>27</sup> Der Dichter soll sich durch *MA* so grossen Ruhm erworben haben, dass ihm der Fürst von Darband zum Ausdruck seiner Bewunderung eine qipčakische Sklavin namens Āfāq schenkte, die Nizāmī später heiratete.<sup>28</sup>

### 1.3. Werkimmanente Hinweise zu Nizāmīs Biographie

Aus *MA* sind kaum Angaben zur Biographie Nizāmīs zu gewinnen. In der zehnten Abhandlung des Werks spielt er auf eine Naturkatastrophe, möglicherweise ein Erdbeben, an.<sup>29</sup> Dabei könnte er sich auf jenes verheerende Erdbeben beziehen, das im Jahr 533/1138-39, kurz vor Nizāmīs Geburt, Ganġa zerstörte und viele Menschen das Leben kostete. Die Angaben bei den Historikern ʿImādaddīn al-Iṣfahānī und Ibn al-Aṭīr schwanken zwischen 300'000 und 130'000 Opfern der Katastrophe.<sup>30</sup> Der Syrer

25 Heinz HALM: *Die Schia*. Darmstadt 1988, 227.

26 Dazu gleich hiernach unter 1.4., wo näher auf das Verhältnis zwischen Nizāmī und Sanāʿī eingegangen wird.

27 DUDA: *Die Seldschukengeschichte*, 35.

28 RYPKA: „Poets and Prose Writers“, 580.

29 *MA* 156,pu (A) = 76,pu (B) = 123,3 (D). Dazu hiernach, S. 264, 267.

30 Vgl. W. BARTHOLD/J.A. BOYLE: „Gandja“, in: *El*<sup>2</sup> Bd. 2, 976.

Barhebraeus spricht von 230'000 Menschen, die durch das Erdbeben umkamen.<sup>31</sup> Auch Nizāmīs Zeitgenosse Ḥāqānī erwähnt dieses einschneidende Ereignis.<sup>32</sup> Nach dem Erdbeben hatte Ganḡa überdies eine Plünderung durch die Georgier zu erleiden.<sup>33</sup>

Im zweiten Teil des „Alexanderbuchs“ schildert Nizāmī ebenfalls ein Erdbeben. Es dürfte sich dabei um ein späteres Ereignis handeln,<sup>34</sup> denkbar ist aber durchaus, dass sich in Nizāmīs künstlerischem Schaffen Eindrücke spiegeln, die er in früher Jugend aus Berichten über jene erste Katastrophe empfing.<sup>35</sup>

Aus verschiedenen Stellen in *MA* geht hervor, dass Nizāmī seine Heimatstadt Ganḡa als Gefängnis empfand und nicht freiwillig dort blieb.<sup>36</sup> Noch im zweiten Teil des „Alexanderbuchs“ beklagt Nizāmī seine Gefangenschaft in Ganḡa.<sup>37</sup> Der Grund dafür liegt vermutlich weniger in der provinziellen Enge und einem bigotten und intoleranten Geist der Stadt, eine Auffassung, wie sie noch Wilhelm Bacher vertrat,<sup>38</sup> als vielmehr in den unsicheren politischen Verhältnissen. Ganḡa war im Lauf seiner Geschichte mehrfach Zankapfel zwischen Muslimen und Christen, wie etwa aus folgendem Vers des Dichters Manōčihri-i Dāmḡānī (gest. um 432/1041) hervorgeht:

نظاره بیش ما کشیده صف      چون کافر رومی بدر گنجه<sup>39</sup>

*Die Zuschauer haben vor uns Reihen gezogen  
wie der romäische Ungläubige vor den Toren Ganḡas.*

- 31 *The Chronography of Gregory Abū'l Faraj the son of Aaron, the Hebrew physician, commonly known as Bar Hebraeus. Being the first part of his political History of the world.* Trad. from the Syriac by Ernest A. Wallis BUDGE. London 1932; Bd. 1, 265-266.
- 32 *Dīwān.* Ed. Diyā'uddīn-i SAĞĠĀDĪ. Teheran<sup>3</sup> 1368, 882, 7.
- 33 W. BARTHOLD/J.A. BOYLE: „Gandja“, 976.
- 34 Vgl. DE BLOIS, in: STOREY; Bd. 5, Tl. 2, 444-445.
- 35 *Iqbāl-nāma/IN.* Ed. Waḥīd-i DASTGIRDĪ. Teheran<sup>2</sup> 1335, 32,1-33,3. Barāt-i Zanḡānī will, ausgehend von 561/1165-6 als Abfassungsdatum von Nizāmīs erster Dichtung und den drei Versen *MA* 52,6-8 (A) = 27,pu-28,1 (B) = 48,6-8 (D), in denen von der „Vierzigjährigkeit“ die Rede ist, Nizāmīs Geburtsjahr zwischen 521/1127 und 526/1131-2 ansetzen. Ein Hauptargument ist dabei Zanḡānīs Überzeugung, Nizāmī müsse dieses verheerende Erdbeben als Augenzeuge miterlebt haben. Dies scheint mir nicht stichhaltig; denn die Erinnerung an einschneidende Ereignisse bleibt bis über zwei Generationen lebendig, und Nizāmī kann seine Eindrücke sehr wohl aus Schilderungen von Überlebenden der Katastrophe empfangen haben. Zudem geht aus den drei Versen, wie bereits erwähnt, nicht zwingend hervor, dass die „Vierzigjährigkeit“ im wörtlichen Sinn auf Nizāmī zu beziehen ist; Barāt-i ZANĠĀNĪ: *Aḥwāl u ātār u šarḥ-i Maḡzan ul-asrār-i Nizāmī-i Ganḡawī.* Teheran<sup>3</sup> 1372/1993, 10-13. Eine Angabe im Prolog des 584/1188 verfassten Epos *Laylē u Maḡnūn* könnte darauf hindeuten, dass Nizāmī damals neunundvierzig (*haft sab'*) Jahre alt war. Er bezieht indessen diese Zahl nicht eindeutig auf sich, schafft also in der Frage seines Geburtsjahrs nicht Gewissheit; *LM*, 52,10.
- 36 *MA*, 38,6-9 (A) = 116,10-13 (B) = 37,13-38,1; 247,pu (A) = 118,3 (B) = 180,1 (D).
- 37 Der Vers ist übersetzt bei Fritz MEIER: „Nizāmī und die mythologie des hahns“, in: *Colloquio sul poeta persiano Nizāmī e la leggenda iranica di Alessandro Magno.* Rom 1977, 84 = DERS.: *Bausteine. Ausgewählte Aufsätze zur Islamwissenschaft.* Hrsg. von Erika GLASSEN und Gudrun SCHUBERT. Istanbul 1992; Bd. 2, 1025.
- 38 *Nizāmī's Leben und Werke und der zweite Theil des Nizāmischen Alexanderbuchs.* Göttingen 1871, 23.
- 39 *Menoutchehri, poète persan du 11e siècle de notre ère (du 5ième de l'hégire).* Ed. A. de BIBERSTEIN-KAZIMIRSKI. Paris 1886, XC, Vers 3.

Die politischen Verhältnisse in Ganġa kurz vor und während Nizāmīs Lebenszeit waren verworren. Bis 1075 n.Chr. hatten die Šaddādiden die Stadt in ihrem Besitz; sie wurden durch den seldschukischen General Savtigin vertrieben.<sup>40</sup> Dem Šaddādiden von Ānī, Faḍlūn III. (um 1130 n.Chr.), gelang es, Ganġa und Dvin zu erobern.<sup>41</sup> 1162 brachten die Georgier Ganġa wieder unter Kontrolle.<sup>42</sup> Dazwischen (1138-39) ereignete sich das schwere Erdbeben. Bei der anschliessenden Plünderung der Stadt durch die Georgier wurde u.a. ein eisernes Tor, das die Jahreszahl 455/1063 und den Namen des Šaddādidenherrschers Abū l-Aswār Šāwur I. b. Faḍl I. trug, als Kriegsbeute verschleppt. Es befindet sich heute im wenige Kilometer ausserhalb der Stadt Kutaisi in Westgeorgien gelegenen Gelati-Kloster.<sup>43</sup> Bis zum Einbruch der Mongolen unterstand Ganġa den Ildegiziden, einer Atabeg-Dynastie. Muslimische Truppen waren jedoch immer wieder in heftige Kämpfe mit armenisch-georgischen Verbänden verwickelt. Im Jahre 1196 n.Chr. fügten die Armeen der āḍarbāyġānischen Atabegs und des Emirats von Ganġa dem armenisch-georgischen Heer eine empfindliche Niederlage zu.<sup>44</sup> Die ständige politische und militärische Bedrohung scheint Ganġa eher zum Gefängnis gemacht zu haben als die Intoleranz seiner Bewohner. Ebenfalls nicht ins Bild des „bigotten“ Ganġa passen zwei Verse aus einem allerdings rund hundert Jahre vor *MA* entstandenen Lobgedicht Qaṭrān-i Tabrēzīs (gest. 465/1072), des Begründers der āḍarbāyġānischen Dichtungstradition, der auch Nizāmī angehörte. Qaṭrān fordert den Schenken auf den Wein zu bringen und fügt hinzu:

اگر نیبذ بھر جای و هر زمین نهیست      بگنجه نیست بر من نیبذ هئی اکنون  
از آنکه گنجه کنون خلد عدن را ماند      نیبذ هئی نباشد بخلد عدن درون<sup>45</sup>

*Wenn der Wein auch in jedem Gebiet und Land verboten ist,  
in Ganġa ist mir der Wein jetzt nicht verboten:  
Weil Ganġa jetzt dem himmlischen Paradies gleicht,  
[und] der Wein im himmlischen Paradies drin nicht verboten ist!*

Ausser Nizāmī werden noch andere Dichter ihrer Herkunft nach mit Ganġa verbunden. Aus Ganġa oder Ḥuġand soll die legendenumwobene Dichterin Mahsatī gestammt haben. In einem Volksroman, der das abenteuerliche Leben Mahsatīs und ihres Geliebten Amīr Aḥmad, des „Predigersohns“ von Ganġa, zum Inhalt hat, wird Mahsatī gar mit

40 C.E. BOSWORTH: *The New Islamic Dynasties. A chronological and genealogical manual*. Edinburgh 1996, 152.

41 V. MINORSKY: *Studies in Caucasian History*. London 1953, 85.

42 *L.c.*, 92.

43 Vgl. <http://armazi.uni-frankfurt.de/gelati/gelati.htm>. Die Lautung der Türinschrift ist wiedergegeben bei Marie-Félicité BROSSET: „Traduction de l'inscription arabe qui se trouve sur un battant de porte au couvent de Gélath en Iméreth“ (nach C.M. FRÄHN), in: *Journal asiatique*. 3me série, t. 2 (1836), 177-180.

44 Vgl. H. PAPAŽIAN: „Armenia and Iran. VI. Armeno-Iranian Relations in the Islamic Period“, in: *EI* Bd. 2, 469.

45 QATRĀN-i Tabrēzī: *Dīwān*. Ed. Muḥammad-i NAḤĠUWĀNĪ. Tabrīz 1333, 274,5-6.

Nizāmī in Beziehung gebracht, was historisch unwahrscheinlich ist.<sup>46</sup> Aus Ganḡa stammte, jedenfalls seiner Herkunftsbezeichnung nach, Abū l-‘Alā’ Ganḡa’ī, der hauptsächlich durch die Attacken, die Ḥāqānī gegen ihn gerichtet hat, bekannt ist.<sup>47</sup> Qiwāmī aus Ganḡa schliesslich war der Verfasser einer beliebten und weit verbreiteten Qaside über die rhetorischen Figuren.<sup>48</sup> Der Dichterbiograph Dawlatšāh bezeichnet ihn, höchst zweifelhaft, als Bruder Nizāmīs.<sup>49</sup>

Aus *MA* ergeben sich, wie erwähnt, kaum Hinweise auf Nizāmīs Biographie. In die fünfzehnte Abhandlung hat Nizāmī eine fünfzehn Verse umfassende Klage über die boshaften „Alten“, eingefügt, die nicht nur kein Verständnis für die Jugend aufbrächten, sondern eifersüchtig darauf bedacht seien, ihr zu schaden. Da Nizāmī nach einer eher allgemein gehaltenen Kritik plötzlich in die Ichform übergeht und dieses Ich mit Josef vergleicht, der von Wölfen bedroht wird, könnte man auf persönliche Auseinandersetzungen Nizāmīs mit anderen Dichtern schliessen, was verschiedentlich auch getan wurde. Die betreffenden Verse seien im folgenden übersetzt und kommentiert:

*MA* 194,5-196,1 (A) = 94,8-95,2 (B) = 148,11-149,ult (D):

عقل شرف جز بمعانی نداد	قدر پیروی و جوانی نداد
سنگ شنیدم که چو گردد کهن	لعل شود مختلف است این سخن
هر چه کهنتر بتزند این گروه	هیچ نه جز بانگ چو بانوی کوه
آن که ترا دیدہ بود شیر خوار	شیر تو زهری شوذش نا گوار <sup>50</sup>
در کهن انصاف نوان کم بود	پیر هوا خواه جوان کم بود
گل که نو آمد همه راحت دروست	خار کهن شد که جراحت دروست
از نوی انگور بود توتیا	وز کهنی مار شود ازدها
عقل که شد کاسه سر جای او	مغز کهن <sup>51</sup> نیست پذیرای او
آن که رصد نامه اختر گرفت	حکم ز تقویم کهن بر گرفت
پیر سگانی که چو شیران چرند <sup>52</sup>	گرگ صفت ناف غزالان درند

46 Vgl. Fritz MEIER: *Die schöne Mahsatī. Der Volksroman über Mahsatī und Amīr Aḡmad*. Hrsg. G. SCHUBERT/R. WÜRSCH. Leiden 2005, 19.

47 Vgl. DE BLOIS, in: STOREY; Bd. 5, Tl. 2, 247-249.

48 Text dieser Qaside mit englischer Übersetzung und ausführlichem Kommentar bei E.G. BROWNE: *A Literary History of Persia*. London 1906-1924; Bd. 2, 47-76.

49 DE BLOIS, in: STOREY; Bd. 5, Tl. 2, 498.

50 ‘Alizāda liest den 2.Halbvers: *šīr-i tu zahrē-š buwad nāguwār*. Ich folge der Lesart Blands, obwohl nur in einer weiteren Handschrift das enklitische Personalpronomen dem Verb (dort: *buwad*) angefügt ist.

51 Bland liest ohne weitere Stütze *kafan für kuhan*.



۱۱ گر کنم اندیشه ز گرگان پیر      یوسفیم بین و بمن بر مگیر  
 ۱۲ زخم بیک زخمهٔ پیران خوش است<sup>53</sup>      آب جوانی چه کنم آتش است  
 ۱۳ گر چه جوانی همه فرزانیست      هم نه یکی شاخ زدیانگیست  
 ۱۴ یاسمنی چند که بیدی کنند      دعوی هندوی سپیدی کنند  
 ۱۵ من که چو گل گنج فشانی کنم      دعوی پیری بجوانی کنم

1. *Der Verstand gab Adel nur den Gedanken,  
[verschiedenen] Rang gab er dem Alter und der Jugend nicht.*
2. *Ich habe gehört, dass der Stein, wenn er alt wird,  
Rubin wird: über diese Rede kann man verschiedener Meinung sein!*
3. *Je älter dieser Haufe ist, desto schlechter,  
ausser Lärm ist nichts wie bei der „Dame des Berges“!*
4. *Jener, der dich gesehen [hat], ist Säugling.  
Deine Milch [aber] wird für ihn Gift, unverdaulich.*
5. *Im Alten ist Gerechtigkeit für die Jungen gering,  
Alte, die dem Jungen gut wollen, sind wenige.*
6. *In der Rose, die neu erblüht, ist der ganze Duft,  
der alte Dorn ist's, in dem die Wunde ist.*
7. *Infolge der Jugend wird die Weintraube Augensalbe,  
und infolge des Alters wird die Schlange zum Drachen.*
8. *Den Verstand, dessen Platz der Schädel ist,  
empfängt das alte Hirn nicht.*
9. *Wer das Beobachtungsbuch der Sterne ergriff,  
radierte die Verordnung vom alten Kalender aus.*
10. *Die alten Hunde, die wie die Löwen weiden,  
zerfetzen wolfsleich den Nabel der Gazellen.*
11. *Wenn ich mich wegen der alten Wölfe Sorge,  
sieh, dass ich Josef bin und nimm es mir nicht krumm!*

52 Das letzte Wort des 1. Halbverses ist unsicher überliefert, jedoch geben Alizāda und Bland übereinstimmend die Lesung *čarand*.

53 Uneinheitliche Überlieferung des Versanfangs: Eine Handschrift und Blands Text bieten *zaḥm ba-yak zaḥma*. 'Alizāda liest *zaḥm-i ġawān zaḥma*. Dastgirdīs Text beruht auf einer Variante *zaḥm-i tanuk zaḥma*.

12. *Die Verletzung durch einen Schlag der Alten ist harmlos,  
was mache ich die Jugend zum Wasser, Feuer ist sie!*
13. *Auch wenn die Jugend ganz Besonnenheit ist,  
gehört denn nicht ein Zweig zur Verrücktheit?*
14. *Wie lange machen sie Weide aus Jasmin?  
Wie lange stellen sie den Anspruch eines weissen Inders?*
15. *Ich, der ich wie die Rose Schatzverstreung mache,  
stelle den Anspruch des Alters in der Jugend.*

Mit der Aussage *ich habe gehört, dass der Stein, wenn er alt wird, Rubin wird* (V. 2) spielt Nizāmī auf eine geläufige Vorstellung<sup>54</sup> an, nach der sich die ins Gestein eindringenden Sonnenstrahlen nach langer Zeit zu Rubin verfestigen sollen. Anschließend zieht er diesen Glauben in Zweifel, da den Alten, über die er sich beklagt, seiner Meinung nach keine edle Natur innewohnt. Die „Dame des Berges“ (V. 3) ist Metapher für das Echo, das nichts Neues hervorbringt, sondern ein gerufenes Wort hundertfach wiederholt. Ebenso sind diese alten Neider nicht fähig, etwas Neues zu sagen, sondern ergehen sich in Wiederholungen längst abgestandener Gedanken.

Der erste Halbvers des nächsten Verses (V. 4) bietet eine grammatische Schwierigkeit<sup>55</sup> und lässt zwei Deutungen zu: Das angeredete Du (vielleicht auf Nizāmīs dichterisches Ich zu beziehen) ist den Alten, auch wenn sie erfahrener sind, so überlegen, dass sie ihm gegenüber Säuglinge sind; ihre Eifersucht aber lässt sie seine Milch wie Gift empfinden. Das Bild des Milchtrinkens als Anerkennung der Überlegenheit des andern hat Nizāmī später auch in die Rätselszene der Dienstagsgeschichte in *Haft paykar* (= *HP*) eingearbeitet: Die russische Prinzessin mischt Zucker und Perlenstaub zusammen, der kluge Bewerber trennt beides wieder voneinander, indem er es in ein Glas Milch schüttet, worauf sich der Zucker auflöst und der Perlenstaub am Boden des Glases als Satz zurückbleibt. Die Prinzessin trinkt das Glas Milch aus, um, wie sie später erklärt, zu zeigen, dass sie sich vor ihm als Säugling fühlt.<sup>56</sup> Nach der anderen Deutung wäre mit dem Säugling der Angeredete gemeint, und der Alte auf seine Jugend – ausgedrückt durch das Bild mit der Milch – so eifersüchtig, dass sich ihm die Milch in Gift verwandelt: „Wer dich, Säugling, sehen kann, dem wird deine Milch zu Gift, unverdaulich“.

Bei der als „Augensalbe“ (*tūtiyā*) bezeichneten Weintraube (V. 7) dürfte eher an eine das Auge erfreuende Wirkung als an die Verwendung der Weintraube zur Therapie von

54 Ebenso an anderen Stellen in *MA*. Vgl. dazu hiernach, S. 82, 99, 120.

55 Das Metrum verlangt die Lesung *buwaḍ*. Von *dīḍa* ist *buwaḍ* entweder zu trennen, dann ist der 1. Halbvers in zwei Sätze aufzulösen und *šīr-ḥwār* bezieht sich auf *ān*, oder *buwaḍ* steht als Konjunktiv für die mögliche Konstruktion *dīḍa bāšad*, dann ist *šīr-ḥwār* zu *turā* zu ziehen.

56 *Hefi peiker*. Hrsg. H. RITTER/J. RYPKA. Prag 1934, 35/245, 277; *Die Abenteuer des Königs Bahram*. Übers. J.C. BÜRCEL. München 1997, 210; 212; *Die sieben Geschichten der sieben Prinzessinnen*. Übers. Rudolf GELPKE. Zürich 1959, 152; 154; *The Haft Paykar*. Trad. Julie Scott MEISAMI. Oxford/New York 1995, 170; 172.

Augenleiden gedacht sein. Dort wurde unter der Bezeichnung *tūtiyā* Zinkasche angewandt.<sup>57</sup> Der zweite Halbvers spielt auf einen Volksglauben an, nach dem sich alte Schlangen in Drachen verwandeln sollen.<sup>58</sup>

Ein weiterer gegen die „Alten“ gerichteter Vorwurf ist die Bezeichnung der Nutzlosigkeit, ausgedrückt durch das Bild mit den Astrologen (V. 9), die mit alten Kalendern nichts anfangen können, wenn sie zur Erstellung von Horoskopen Gestirnskonstellationen errechnen wollen. Mit der Erwähnung von vier Tieren (Hunde, Löwen, Wölfe, Gazellen) wird ein weiterer Bildbereich, die Sphäre der Tierwelt, erschlossen (V. 10). Die alten Hunde „weiden“ wie die Löwen – der Kommentator Dastgirdī hat sich hier für eine andere Lesung entschieden, die zwar keine sichere handschriftliche Grundlage hat, auf die aber aus sachlichen Gründen kurz eingegangen sei: (*ču šēr abḥarand*, ... *die wie der Löwe aus dem Maul stinken*). Als in islamischer tierkundlicher Literatur belegbares Faktum liesse sich diese Lesung durchaus halten: Dass der Löwe aus dem Maul stinke, erwähnt Ibn Qutayba.<sup>59</sup> Nach dem Kosmographen Muḥammad b. Maḥmūd-i Ṭūsī hat er aus diesem Grund das Maul immer am Boden.<sup>60</sup> Man vergleiche auch das Sprichwort *abḥar min al-asad*.<sup>61</sup> – Nizāmīs Aussagen in *MA*, die das Gebiet der Naturkunde betreffen, zeigen oft Bezüge zu dem durch Kosmographien vermittelten Wissen. Aus diesem Grund soll im folgenden für bestimmte Realien Ṭūsīs Kosmographie zum Vergleich herangezogen werden, zumal sie wenige Jahre nach Nizāmīs *MA* entstand und daher das Weltbild von Nizāmīs Zeit widerspiegelt. Die Frage bleibt allerdings offen, ob Nizāmī sie oder eine Vorgängerin von ihr als Quelle benutzte oder ob er gar nicht auf eine schriftliche Quelle angewiesen war, da das durch die Kosmographien vermittelte Wissen im 6./12. Jahrhundert zumindest teilweise zum allgemeinen Bildungsgut gehört haben wird. Ähnliches dürfte für Nizāmīs Zeitgenossen ‘Aṭṭār gelten, in dessen *Muṣibatnāma* Bernd Radtke eine mit der Ṭūsīs nahezu identische Struktur des Kosmos feststellte.<sup>62</sup>

57 Vgl. *Die Augenheilkunde des Ibn Sina*. Aus dem Arabischen übersetzt und erläutert von J. HIRSCHBERG und J. LIPPERT. Leipzig 1902, 180; als *tūtiyā* wurde auch das ebenfalls zur Behandlung von Augenleiden dienende Kupfervitriol bezeichnet; vgl. Helga VENZLAFF: *Der marokkanische Drogenhändler und seine Ware*. Wiesbaden 1977, 183-184. Abzuleiten ist *tūtiyā* wohl von Sanskrit *tuttha-*, „blue vitriol“; vgl. M. MONIER-WILLIAMS: *A Sanskrit-English Dictionary*. Oxford 1979, s.v.

58 Dazu sagt Nizāmī selbst andernorts: *Strebe danach, deine Begierde (šahwat) in der Jugend zu brechen; denn zum Drachen (aždahā) wird die Schlange (mār), je älter sie wird!; Gaṅḡina-i Gaṅḡawī, 151,-8; vgl. auch FARRUḤĪ: Dīwān*. Ed. M. DABĪRSIYĀQĪ. Teheran 1335, 65 (V. 1246). Sultan Mas‘ūd I. von Ġazna, der sich nach der Niederlage von Dandānqān dem Wein und der Musik verschrieben hatte, wurde durch folgenden Vers gewarnt: *Deine Widersacher waren Ameisen (mūr) und wurden Schlangen (mār) / Vernichte die zu Schlangen gewordenen Ameisen / Gib ihnen fürderhin keine Gelegenheit und verliere keine Zeit / Denn Drache (aždahā) wird die Schlange, wenn sie Zeit hat!; MUSTAWFĪ-I QAZWĪNĪ: Tārīkhè gozīdè*. Ed. J. GANTIN; Bd. 1. Paris 1903, 200/201. Ohnehin sind Drache und Schlange oft nicht leicht voneinander zu trennen, wie etwa aus der Gleichsetzung von *aždīrhā* mit *tu‘bān* hervorgeht; Muḥammad-i ṬŪSĪ: *Aḡā‘ib ul-maḥlūqāt*. Ed. Manūčīhr-i SUTŪDA. Teheran 1345, 617. Beide sind sie primär chthonische Symboltiere; vgl. Lutz RÖHRICH: „Drache“, in: EM Bd. 3, 793-794.

59 ‘*Uyūn al-aḥbār*. Miṣr 1963; Bd. 2, 78.

60 ‘*Aḡā‘ib*, 574.

61 Aḥmad b. Muḥammad AL-MAYDĀNĪ: *Maḡma‘ al-amṭāl*. Kairo 1379/1959; Bd. 1, 118a (Nr. 590).

62 „Die älteste islamische Kosmographie. Muḥammad-i Ṭūsīs ‘*Aḡā‘ib ul-maḥlūqāt*“, in: *Der Islam* 64

Die Bildsphäre der Tierwelt wird im folgenden Vers (V. 11) beibehalten, wo Nizāmī sein mimetisches Ich direkt mit dem biblischen Josef und die Alten mit Wölfen vergleicht, eine Anspielung auf die Josefserzählung in Koran und Tradition, nach der Josefs Brüder ihren Vater Jakob über den Verbleib Josefs belügen und ihm berichten, ein Wolf habe Josef gefressen.<sup>63</sup> Die Aussage *die Verletzung durch einen Schlag der Alten ist harmlos* (V. 12) dürfte konzessiv aufzufassen sein, wie der Kommentator Dastgirdī vorschlägt: Auch wenn die alten Neider zu schwächlich sind, den Jungen ernsthaft zu verletzen, hat der letztere doch das feurige Temperament der Jugend und ist dadurch verpflichtet, sich zu wehren. Auf der sprachlichen Ebene bemerkenswert ist in diesem Vers die Gegenüberstellung der beiden gegensätzlichen Elemente Wasser und Feuer und das *taġnīs-i zā'id* zwischen *zahm* und *zahma*.

Mit dem „Zweig“, der zur Verrücktheit gehört (V. 13), könnte auf einen als *hadīf* kolportierten Ausspruch *Die Jugend ist ein Zweig der Verrücktheit* angespielt sein.<sup>64</sup> „Verrücktheit“ steht für Leidenschaft und Überschwang, die in der Jugend ihren gebührenden Platz einnehmen und dort auch entschuldbar sind. Mit „Jasmin“ und „Weide“ (V. 14) wird der mit dem „Zweig“ bereits assoziierte Bildbereich der Pflanzen weiterverfolgt. Der Jasmin ist weiss, die Weide gilt als dunkler Baum.<sup>65</sup> Die Farben sind auf die neidischen Alten zu beziehen, die weisshaarig sind, aber so tun, als ob sie noch dunkles Haar hätten. Die Inder sind von dunkler Hautfarbe, ein „weisser“ Inder ist in sich eine Unmöglichkeit.<sup>66</sup> Obwohl im Alter die „Verrücktheit“ nichts mehr zu suchen hat, benehmen sich diese Alten wie Verrückte, indem sie Jugend vorspiegeln, die sie längst nicht mehr besitzen. Ebenso dem Bildbereich der Pflanzen gehört die im letzten Vers (V. 15) erwähnte Rose an, deren Duft mit dem Schatz von Nizāmīs Rede verglichen wird. Obwohl Nizāmī noch jung ist, hat seine Dichtung bereits Altersreife; aus diesem Grund kann Nizāmī den Anspruch des Alters bereits in der Jugend stellen. In diesem Zusammenhang interessant ist eine Stelle aus dem Prolog des ersten Teils des „Alexanderbuchs“,<sup>67</sup> wo es heisst: *In den Tagen der Jugend und Frische (ġawānī u naw-zādagi) prahlte ich mit Alter und Hinfälligkeit (pīrī u ufiādagi). Jetzt, auch wenn ich im Kummer fröhlich bin, wie kann ich mit greisem Haupt (pīrāna sar) Jugendart (ġawānī) annehmen?* Abgesehen davon, dass diese Aussage vielleicht indirekt auf *MA* anspielt, zeigt sie, dass Alter und Jugend auch literarische Topoi sind. Rückschlüsse auf den Urheber der Aussage selbst können nur als Hypothesen gelten.

Diese fünfzehn Verse in *MA*, in denen Nizāmī das Alter tadelt und die Vorzüge der Jugend hervorhebt, können sehr wohl lediglich den Topos „Tadel des Alters“ illustrie-

(1987), 286. Zur Datierung von Tūsīs Werk, l.c., 280.

63 Vgl. zu dieser Geschichte auch hiernach, S. 306, 308.

64 So die Erklärung Zangānīs; vgl. seine *MA*-Ausgabe, 400 (Anm. 8): *aš-šabāb šu'ba min al-ġunūn*. In den kanonischen Sammlungen ist der *hadīf* nicht zu finden.

65 Vgl. zu diesem Gegensatz auch *HP* 36,177 (R/R): *Er (Māhān) sah ein silberstückgrosses (diram-wār) weisses Licht, wie Jasmin auf dem schwarzen Schatten der Weide (bar sawāḍ-i sāya-i bēd)*.

66 Zu diesem Oxymoron vgl. auch *HS* 535,1 (Ch) = 307,13 (D).

67 *SN* 35,pu-ult D. Zur „Altersklage“ vgl. die Belege bei Muḥammad-i DĀMĀDI: *Maḍāmīn-i muštarak dar adab-i fārsī u 'arabī*. Teheran 1371, 195-196.

ren. Es ist aber auch nicht ausgeschlossen, dass sie literarische Bewältigung von persönlichen Schwierigkeiten Nizāmīs sind. Vielleicht musste er sich tatsächlich gegen einen oder mehrere ältere Rivalen seinen Platz erkämpfen und hat seinem Ärger hier literarisch Ausdruck verliehen. Da er in seiner Attacke gegen die „Alten“ jedoch mit keinem Wort auf deren dichterische Tätigkeit zu sprechen kommt, ist ganz unsicher, ob sie überhaupt gegen Dichter gerichtet ist. Vielleicht hatte Nizāmī, wenn überhaupt einen konkreten Adressaten, Hofbeamte im Auge, die ihm in irgendeiner Weise geschadet hatten. Wenn es sich bei den Rivalen aber um Dichter handelt, so können über die möglichen Adressaten nur Vermutungen angestellt werden. Dastgirdī nennt Ḥāqānī-i Šarwānī (um 520-595/um 1126-1199) und Rašīd-i Waṭwāt (481-578/1088-89-1182-83).<sup>68</sup>

Ḥāqānī war Hofdichter des Šarwānšāhs Abū l-Muẓaffar Aḥsatān, dem Nizāmī sein drittes Epos *Laylē u Mağnūn* widmete<sup>69</sup> – allerdings gut zwanzig Jahre nach der Abfassung von *MA*. Ein Einfluss Ḥāqānīs auf Nizāmī lässt sich im Gegensatz zum Beispiel Sanā'īs nicht beweisen, scheint aber in *MA* gelegentlich anzuklingen. So schildert auch Ḥāqānī in seinem Maṭnawī *Tuḥfat ul-irāqayn* Mohammeds Himmelsreise und preist seinen Vorrang vor den übrigen Propheten, ähnlich wie dies Nizāmī in *MA* tut. Mit Nizāmī teilt Ḥāqānī die pessimistische Auffassung, es sei Zeit, dass die Welt untergehe, da Treue und Gerechtigkeit keinen Platz mehr darin hätten. Auch Ḥāqānī fasste seine Dichtung als erlaubte Magie (*siḥr-i ḥalāl*) auf und war der festen Überzeugung, von einem *hātif* inspiriert zu sein. Über diese Beispiele hinaus zeigt Nizāmīs Bildwelt Ähnlichkeiten mit derjenigen Ḥāqānīs. Um jedoch intertextuelle Bezüge zwischen beiden nachzuweisen, müsste man auch das dichterische Werk ihrer Zeitgenossen und Vorgänger genauer prüfen. Erst dadurch liesse sich genauer sehen, ob die Ähnlichkeiten zwischen Ḥāqānī und Nizāmī spezifisch sind oder nicht.

Natürlich können durchaus konkrete Auseinandersetzungen zwischen einzelnen Dichtern oder Dichterguppen bestanden haben, an denen Nizāmī und Ḥāqānī beteiligt waren. So schrieb ein bekannter Rivale Ḥāqānīs, Aṭīruddīn-i Aḥsikātī,<sup>70</sup> ein Lobgedicht vermutlich auf Nizāmī und eine andere Persönlichkeit, was als Indiz in diese Richtung gedeutet werden könnte.<sup>71</sup> Der Dichter Rašīd-i Waṭwāt, tatsächlich viel älter als Nizāmī, war zur Zeit, da Nizāmī *MA* verfasste, Chefsekretär des Ḥwārazmšāhs Ēl-Arslān. Aus dem, was man über Nizāmīs Leben weiss, geht aber nicht hervor, dass Nizāmī je etwas

68 *MA*, 149, Anm. 1. In *Ganǧīna-i Ganǧawī*, 20 nennt Dastgirdī ausserdem Anwarī und Zāhīr-i Faryābī als in Frage kommende Dichterkollegen Nizāmīs. Banhūrī spricht in seinem Kommentar zu *MA* allgemein von „alten“ Dichtern, die Nizāmīs Zeitgenossen waren.

69 Dawlatšāh macht die Angabe, zur Zeit des Šarwānšāhs Manōčīhr, dem Vorgänger Aḥsatāns, hätten sich „grosse Dichter“ in Šarwān versammelt. Unter ihnen zählt er Nizāmī aus Ganǧa und Ḥāqānī auf; *The Tadhkiratu 'sh-Shu'arā* („Memoirs of the Poets“) of Dawlatshāh Bin 'Alā'u 'd-Dawla Bakh-tishāh al-Ghāzī of Samarqand. Ed. by Edward G. BROWNE. London/Leiden 1901, 71. Zu Ḥāqānīs Beziehung zu Nizāmī, insbesondere einen Brief betreffend, den Ḥāqānī angeblich an Nizāmī geschrieben hat, vgl. BERTEL'S: *Nizami i Fuzuli*, 82-85.

70 Zu ihm vgl. Dabīḥullāh-i ŠAFĀ: „Aṭīr Aḥsikātī“, in: *Elr* Bd. 3, 12; DE BLOIS in: STOREY; Bd. 5, Tl. 2, 268-270/Nr. 175.

71 AḤSIKĀTĪ: *Dīwān*. Ed. Ruknuddīn-i HUMĀYŪNFARRŪḤ. Teheran 1337, 189-190. Die Echtheit der Zuschreibung ist indessen nicht über alle Zweifel erhaben.

mit diesem Fürsten zu tun gehabt hätte, so dass für eine Rivalität zwischen Nizāmī und Rašīd-i Waṭwāṭ zumindest kein materieller Grund vorzuliegen scheint. Gegen einen Nizāmī hat ferner der Satiriker Sōzanī (gest. 569/1173-4) ein Gedicht gerichtet. Gemeint ist aber vermutlich nicht Nizāmī aus Ganḡa, sondern Sōzanīs Landsmann aus Samarqand, Nizāmī-i ‘Arūḡī.<sup>72</sup>

Auch eine ganz allgemein gehaltene und nicht persönlich motivierte Herabsetzung „anderer“ Dichter ohne konkreten Adressaten ist im übrigen ein wirksames rhetorisches Hilfsmittel, den eigenen Platz zu behaupten. Dichter mit didaktischer Zielsetzung kritisieren gern und oft jene, die sich um Brotes willen verkaufen (die Lobdichter also) wie Nizāmī dies auch im Prolog von *MA* tut.<sup>73</sup> Die Kritik wird dabei meist mit dem Vorwurf der Unaufrichtigkeit begründet. Die Lobdichter andererseits trumpfen gern mit sprachlicher Brillanz und unerhörten Gedanken auf, gegen die ihre Gegner nicht ankommen. Ḥāqānī zum Beispiel vergleicht in einem Vers andere Dichter mit Hasen: Sobald sie von Löwenherzigen wie ihm die jungfräulichen Pointen (*nukta-i ‘adrā*) hörten, bekämen sie die Menstruation des Neides.<sup>74</sup> Was den Ton solcher dichterischer Selbstbehauptung betrifft, so war er häufig rüde. Zur Unterstreichung eigener Vorzüge gesellte sich die Herabsetzung von Rivalen. So sagt wiederum Ḥāqānī, bei „Halbdichtern“ (*nīm-šā‘irān*) solle man nicht seine Trefflichkeit suchen, da man aus schlechtem Eisen keinen Spiegel machen könne.<sup>75</sup> Weder bei den Dichtern mit didaktisch-moralischem Anspruch noch bei den Lobdichtern brauchen unbedingt konkrete Rivalitäten dahinterzustecken. Die Aussage drückt dann allgemein dichterisches Selbstbewusstsein und Rangstreitdenken aus. In der Dichtung des „indischen Stils“ verstärkt sich diese Haltung noch.<sup>76</sup>

Schliesslich bleibt, wie erwähnt, die Möglichkeit, Nizāmīs Klage über die eifersüchtigen Alten im allgemeineren Zusammenhang eines literarischen Motivs „Tadel des Alters“ zu sehen; sie hätte dann ebenfalls nicht unbedingt einen konkreten Hintergrund. Ähnliches dürfte für die zwanzigste Abhandlung von *MA* gelten, in der Nizāmī Misstrauen und Verdrossenheit gegenüber seinen Zeitgenossen durchblicken lässt. Die Klage über die verderbte Gegenwart gehört als Topos ebenfalls zu den Grundthemen didaktischer Literatur.<sup>77</sup>

72 DE BLOIS, in: STOREY; Bd. 5, Tl. 2, 548.

73 *MA* 37,12-13 (A) = 116,2-3 (B) = 37,4-5; 45,3-46,4 (A) = 24,11-25,2 (B) = 42,11-43,8 (D). Man vergleiche z.B. die bissige Kritik, die im *Rōšanā‘īnāma* an den Lobdichtern geübt wird; NĀŠIR-I ḤUSRAW: *Dīwān*. Ed. Muḡtabā-i MĪNUWĪ. Teheran 31372, 538-539 und ĠĀMIS *Tuḡfa*, dazu hiernach S. 22-23.

74 *Dīwān*, 104,2. Dem Hasen wird in der islamischen Zoographie Menstruation zugeschrieben, weswegen er übrigens von den *ḡinn* als Reittier gemieden wird; vgl. Ignaz GOLDZIHNER: *Abhandlungen zur arabischen Philologie*. Leiden 1896, 207-208; Abbas DANESHVARI: *Animal Symbolism*. Oxford 1986, 12-14; Muḡammad-i TŪSĪ: *‘Aḡā‘ib ul-maḡlūqāt*, 592-593. Die Menstruation des Hasen ist gar Thema eines allerdings erfundenen *ḡadīḡes*; IBN AL-ĠAWZĪ: *Kitāb al-mawḡū‘āt*. Ed. ‘Abdarraḡmān Muḡammad ‘UṬMĀN. Medina 1386/1966; Bd. 1, 185.

75 *Dīwān*, 399,pu.

76 Vgl. Mireille SCHNYDER: *Die „Wunderfūgnisse“ der Welt*. Bern 1992, 53-55.

77 Dazu hiernach, S. 255.

Zu fragen ist schliesslich, ob aus *MA* eine engere Bindung Nizāmīs an die Sufik hervorgeht. So berichtet der Dichterbiograph Dawlatšāh, dass Nizāmī im Kreis um Aḥī Farağ-i Zangānī verkehrte,<sup>78</sup> und Ğāmī hat den Dichter in seine hauptsächlich Biographien von Mystikern enthaltende Sammlung *Nafahāt ul-uns* aufgenommen.<sup>79</sup> Dawlatšāhs Angaben ist aber bekanntlich mit Vorsicht zu begegnen. Ğāmī zum Beispiel gibt als Todesjahr des Sufis Aḥī Farağ-i Zangānī 457/1064-5 an<sup>80</sup> – trifft dies zu, so wäre er lange vor Nizāmīs Geburt gestorben. Nach Ğāmī war Aḥī Farağ ein Novize des Šayḥ Abū l-‘Abbās-i Nihāwandī. Ansonsten sagt er über ihn nur, er habe eine Katze besessen, die über wunderbare Fähigkeiten verfügte: So konnte sie, wenn Gäste erwartet wurden, deren Zahl durch Miauen anzeigen. Nachdem sie ihr Leben geopfert hatte, um die Bewohner des Konvents vor einer schwarzen Schlange zu retten, soll Aḥī Farağ angeordnet haben, sie zu begraben. Ihr Grab soll noch zu Ğāmīs Zeit bestanden haben und von Leuten besucht worden sein. Wie austauschbar solche Berichte sind, zeigt die Tatsache, dass einer Katze des indischen Šayḥ Ašraf Ğahāngīr genau dasselbe nachgerühmt wird.<sup>81</sup>

Im Text von *MA* deutet nichts darauf hin, dass Nizāmī Beziehungen zu sufischen Kreisen gepflegt hätte. Obwohl die sufische Fachsprache eine, wenn auch untergeordnete Rolle, in *MA* spielt und Nizāmī mit der Reise ins eigene Herz eine klar mystische Erfahrung schildert, ruht das Werk deutlich auf didaktisch-moralischer, in allgemeinen islamischen Glaubenswahrheiten verankerter Grundlage. Inhaltlich steht es der Gattung Fürstenspiegel näher als der sufischen Abhandlung, während beispielsweise das dichterische Schaffen von Nizāmīs Zeitgenossen Farīduddīn-i ‘Aṭṭār durch und durch von der Mystik geprägt ist.<sup>82</sup> Dass *MA* aber in sufischen Kreisen durchaus rezipiert wurde, zeigen die Belege in Ğalāluddīn-i Rūmīs *Dīwān*.<sup>83</sup>

#### 1.4. Nizāmī und Sanā‘ī

In einem der einleitenden Kapitel äussert sich Nizāmī zu Rang und Stellung seiner „Schatzkammer“ und macht eine verschlüsselte Angabe darüber, welches Werk ihn dazu veranlasst hat, selbst ein didaktisches Maṭnawī zu verfassen. Die betreffenden vier Verse lauten:

۱ نامه دو آمد ز دو ناموسگاه      هر دو مسجل بدو بگرامشاه<sup>84</sup>

78 *The Tadhkiratu 'sh-Shu'arā*, 129.

79 *Nafahāt ul-uns min ḥaḍarāt il-quds*. Ed. Mahdī-i TAWHĪDĪPŪR. Teheran 1337, 608-609.

80 *L.c.*, 148.

81 Annemarie SCHIMMEL: *Die orientalische Katze*. Freiburg <sup>3</sup>1996, 112-114.

82 Ich würde daher Nizāmī auch nicht als „in gewissem Sinn“ sufischen Dichter bezeichnen, wie dies etwa Seyyed Hossein NASR tut; „The World view and philosophical perspective of Ḥakīm Nizāmī Ganjawi“, in: *Muslim World* 82 (1992), 197.

83 RŪMĪ: *Kullīyyāt-i Šams-i Tabrizī*. Ed. B. FURŪZĀNFAR. Teheran <sup>12</sup>1367, 584 (Nr. 1529), 585 (Nr. 1530); Hinweis bei SCHIMMEL: *The Triumphal Sun*. Albany 1993, 41.

84 *MA* 36,pu-37,2 (A) = 115,9-12 (B) = 36,4-7 (D).