Vom Paradies bis nach Bursa : die Lebensbeschreibung des persisch-türkischen Dichters Hmid (9./15. Jh.)

Autor(en): **Glünz, Michael**

Objekttyp: **Article**

Zeitschrift: **Asiatische Studien : Zeitschrift der Schweizerischen Asiengesellschaft = Études asiatiques : revue de la Société Suisse-Asie**

Band (Jahr): **41 (1987)**

Heft 2

PDF erstellt am: **02.06.2024**

Persistenter Link: https://doi.org/10.5169/seals-146787

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.
Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.
Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Ein Dienst der *ETH-Bibliothek*
ETH Zürich, Rämistrasse 101, 8092 Zürich, Schweiz, www.library.ethz.ch

http://www.e-periodica.ch

VOM PARADIES BIS NACH BURSA: DIE LEBENSBESCHREIBUNG DES PERSISCH-TÜRKISCHEN DICHTERS ḤĀMIDĪ (9./15. jh.)*

MICHAEL GLÜNZ

Das gedicht, von dem hier die rede sein wird, steht am anfang des von İ. H. Ertaylan in facsimile publizierten diwans Mawlānā Ḥāmidīs[1]. Es ist wie der überwiegende teil des restlichen diwans in persischer sprache abgefasst. Einen titel trägt es nicht, doch ist es mit hilfe einer leeren seite von den folgenden gedichten – *qaṣīden, tarkībāt, ġazals,* vierzeilern usw. – abgegrenzt und als spezieller abschnitt des diwans gekennzeichnet.

Lassen wir, bevor wir näher auf inhalt und form dieses texts eingehen, zunächst einmal seinen verfasser zu wort kommen. Unter der überschrift «Der grund für die abfassung des buchs» hebt er an[2]:

> Das schicksal hat mich vom freund weit entfernt
> zur freude meiner feinde hat es mich der freude beraubt.
>
> Meinen achat (= rote wangen) hat es wie den bernstein (gelb) gefärbt;
> getrennt hat es mich vom vertrauten freundeskreis und vom fröhlichsein.
>
> Ich habe aufenthalt in einer finstern klausur genommen;
> wie (des freundes) haar bin ich vor gram dünn geworden.
>
> Wie sein schönheitsmal sind meine tage schwarz;
> verworren wie seine locken ist mein tun.
>
> Wie das auge des freundes habe ich mich in einem winkel niedergelassen;
> ich sitze elend da mit einem gesicht wie eine bitterorange.
>
> (KH, 10, 11–15)

* Herrn prof. Iraj Afshar, Teheran, der mich auf Ḥāmidīs diwan aufmerksam gemacht hat, sei an dieser stelle gedankt.

1 *Külliyyāt-ı Dīvān-ı Mevlānā Ḥāmidī* (die vollständigen bibliographischen angaben folgen im literaturverzeichnis). Die hs., die Ertaylan in seiner ausgabe reproduziert hat, wurde im jahr 884/1479–80 wahrscheinlich vom dichter eigenhändig niedergeschrieben. Sie ist allerdings nicht die einzige hs. seines diwans und enthält auch nicht alle gedichte Ḥāmidīs, wie der besprechung von Ahmed Ateş (pp. 116; 120) zu entnehmen ist.

2 Alle zitate aus Ḥāmidīs text sind von mir nach dem facsimile des diwans übersetzt; die stellenangaben beziehen sich auf dessen pagination mit dem sigel KH, der seitennummer und der nummer des verses.

In dieser lage ermuntert ihn ein freund, doch nicht seine zeit untätig zu vergeuden und stattdessen lieber eine geschichte für seine freunde zu verfassen. Auf den einwand Ḥāmidīs, er habe nichts, worauf er sich bei der abfassung einer geschichte stützen könnte, erwidert dieser freund, Ḥāmidī möge sich doch ganz an das eigene erleben halten, denn:

> Wenn du den rang deines juwels (= wesens) kennst,
> giltst du bei den erkennern als einer, der die essenz (des daseins) kennt.
> (KH, 11, 13)

Ḥāmidī soll also das eigene leben exemplarisch für das menschliche leben als solches darstellen, er soll, wie ihm sein freund rät, von seinem lebensweg berichten, damit klar werde

> ... was der zweck dieses wanderns und reisens ist,
> welchen proviant man auf dem weg mit sich führt und wer uns (ans ziel) geleitet.
> (KH, 12, 1)

Auf diesen vorschlag geht Ḥāmidī nun ein und beschliesst, sich an die arbeit zu machen.

> Ich werde meine eigene seele als beispiel nehmen
> und auf eine besondere art meinen zustand schildern.
>
> Nämlich: wie meine seele vom ursprung getrennt wurde,
> wie sie reiste und wohin sie von dort gelangte,
>
> was sie jetzt auf diesem (irdischen) kampfplatz tut
> und wo sie schliesslich wieder zur ruhe gelangen wird.
>
> (Ich will) auf eine art die geschichte niederschreiben
> und am ende das ganze deuten.
> (KH, 12, 6–9)

Da ein ausführlicher bericht über dies alles viel zu lang würde, begnügt der dichter sich damit, eine auswahl in verse zu fassen und, sofern ihm das mit gottes hilfe gelingt, dem sultan Mehmed dem Eroberer (reg. 855/1451–886/1481) als geschenk darzubringen.

Mit den folgenden beiden versen beendet er den abschnitt «Der grund für die abfassung des buchs»:

> Auch wenn mein geschenk arg klein ist,
> so gilt doch ein geringes von seiten des knechts vor gott als viel.

Was kann eine ameise wie ich vor jenen könig tragen,
dessen audienzzelt höher als der gottesthron emporragt.

(KH, 12, 14f.)

Zwei schlüsselwörter können wir diesem abschnitt entnehmen und als programmatisch für den inhalt des ganzen gedichts ansehen: «*miṯāl*», was mit «beispiel», «vorbild», «gleichnis» u.ä. zu übersetzen ist, sowie «*ḥasb-i ḥāl*», einen ausdruck, der wörtlich «dem zustand entsprechend» bedeutet, gewöhnlich aber im sinne von «bericht darüber, wie es um einen steht» gebraucht wird; auf eine terminologische bedeutung dieses ausdrucks werden wir später noch zu sprechen kommen.

Dieses schlüsselwort hat der herausgeber des diwans, İ. H. Ertaylan, als titel für dieses gedicht gewählt und nennt es «*Ḥasb-i-ḥāl-nāma*» (bzw. in seiner umschrift: *Ḥasbiḥâl-nâme*). Auf deutsch könnten wir etwas ausführlicher und in anlehnung an unsere ältere literatur den titel etwa so formulieren: «Bericht über die lebensumstände und erfahrungen des dichters Ḥāmidī, von diesem selbst zuhanden seines herrschers, des sultans Mehmeds des Eroberers, niedergeschrieben». Ein solcher titel würde jedoch dem charakter des werks nicht ganz gerecht, denn was wir vor uns haben, will nicht einfach ein autobiographischer abriss sein, sondern eine auf neuplatonischem boden gewachsene, mystisch-philosophisch gefärbte exemplarische darstellung des menschenlebens von seinem beginn in der ewigen urheimat bis zu seiner rückkehr dorthin.

Mit dieser absicht einher geht noch eine weitere, vom dichter in dem betrachteten abschnitt nicht ausgesprochene: Ḥāmidī möchte nicht einfach eine geschichte zur erbauung seiner freunde schreiben und diese seinem herrscher widmen, vielmehr steht, wie wir bald sehen werden, im zentrum seines interesses die aufnahme, die sein werk beim sultan finden wird. Von diesem erhofft sich der dichter nämlich nach einer verbannung vom hof erneute zuwendung und huldvolle vergebung.

Der inhalt des texts, der uns vorliegt, hat also drei verschiedene ebenen: die allgemeingültige, mystisch-philosophische darstellung der reise der seele durch ihre temporale existenz, die schilderung individueller erlebnisse des dichters Ḥāmidī und das bemühen um eine klärung des getrübten verhältnisses zwischen dem dichter und seinem fürsten.

Beginnen wir mit der ersten. Gemäss der mystisch-neuplatonischen weltsicht, so wie sie in die islamische geisteskultur eingang gefunden hat, ist die materielle existenz in raum und zeit das resultat einer trennung der seele von ihrem ursprung bei gott oder, koranisch gesprochen, der zustand nach der vertreibung aus dem paradies. Dieser zustand bedeutet für eine wache,

sich ihrer selbst bewusste seele einen schmerz, der nur durch die rückkehr zum göttlichen ursprung zu lindern ist. Die existenz des menschen wird so durch zwei einander entgegengesetzte kräfte bestimmt, einer, die von «oben» nach «unten», vom himmlischen ursprung zur erde, zielt, gemäss gottes wort «Geht hinab!» (sure 7,24), und einer, die als resultat des leidens an der trennung und der sehnsucht nach wiedervereinigung von «unten» nach «oben» strebt.

Die literarische umsetzung dieser vorstellung in symbolische reiseberichte, die die bewegung der seele in eine oder beide richtungen schildern, reicht mindestens bis Ibn Sīnā (370/980–428/1037) zurück und bildet eine lange tradition, an die Ḥāmidī anknüpfen kann[3].

Der kummer, den Ḥāmidī in den eingangs zitierten versen darüber ausdrückt, dass ihn «das schicksal vom freund weit entfernt» hat, lässt sich auf ein «exil»[4] im irdischen dasein beziehen, wie dies auch folgende verse aus einem abschnitt ganz am anfang des gedichts nahelegen:

> Welch ein herrlicher augenblick (wird es sein), da sein (= gottes) wesen - erhaben ist er -
> spricht: «Ḥāmidī, kehre zu uns zurück![5]
>
> Wie lange noch willst du in jenem haus des kummers[6] verweilen?
> Komm, auf dass du das glück der (gottes)schau erlebst!»
>
> (KH, 4, 1f.)

Warum er die mühsale und kümmernisse des erdenlebens ertragen muss, gibt der dichter vor, nicht zu wissen, sehr genau aber vermag er zu schildern, wie er dahin gekommen ist, wo er sich im augenblick befindet.

Der bericht über seine lebensreise beginnt in dem moment, da er «von der höhe des turms (bzw. tierkreiszeichens) der einheit» absteigt und «aus der tiefe der schatulle der einheit» auftaucht. Von da an führt ihn sein weg

3 Vgl. etwa Ibn Sīnās *qaṣīda «Habaṭat ilayka mina l-maḥalli l-arfa'i»,* zit. bei Ibn Abī Uṣaybi'a, *'Uyūn al-anbā',* p. 446; dt. bei Bürgel, Die Symbolik der Reise, pp. 128f. Weiteres zum thema seelenreise ebendort sowie in Bürgels aufsatz «Sanā'īs Jenseitsreise der Gottesknechte».

4 Den ausdruck «exil» für das irdische dasein braucht z.b. Yaḥyā as-Suhrawardī in seiner bekannten «Qiṣṣat al-ġurba al-ġarbīya», enth. in: *Oeuvres philosophiques et mystiques II,* pp. 273–97; engl. von Thackston, *The Mystical and Visionary Treatises,* pp. 100–108.

5 Anspielung auf sure 89, 27f.

6 «Haus des kummers» *(bayt al-ḥazan,* auch: *bayt al-ḥuzn),* ein in der persischen poesie sehr geläufiger ausdruck, spielt an auf erzählungen über die trauer Jakobs um Joseph. Der ausdruck wird gern als chiffre für die materielle existenz des menschen verwendet.

durch die sphären des ptolemäischen weltmodells, von der grün gefärbten, bewegungslosen sphäre, die den kosmos einhüllt, durch die fixsternsphäre, über die planeten bis hin zur sublunaren «welt des entstehens und vergehens». Dort durchwandert er das gebiet der vier elemente und schliesslich die drei naturreiche, das mineralische, das pflanzliche und das tierische. Als er am ende die menschliche daseinsstufe erreicht, fällt er «in ein tiefes meer von blut», d.h. er befindet sich nun im mutterleib und vollzieht die neun monate dauernde entwicklung seines stofflichen körpers.

Mit der schilderung seiner kosmischen reise präsentiert sich der dichter, wie schon angedeutet wurde, als exponent einer tradition der gelehrsamkeit und ihrer literarischen umsetzung. Er kann über ein reichhaltiges repertoire an wissen und dichterischen kunstmitteln verfügen, um sein thema zu gestalten. So beschreibt er – und knüpft damit ziemlich direkt an Ibn Sīnās *Ḥayy Ibn Yaqẓān*[7] an – die himmelssphären als städte, deren ausstattung und bewohner ganz auf das abgestimmt sind, was astronomie und astrologie über die betreffende sphäre auszusagen wissen. Greifen wir als beispiel die sphäre der Venus heraus:

Ich sah von fern eine leuchtende stadt,
deren tore und mauern kristall glichen.

Ihre freien flächen waren gänzlich wie ein rosenhain,
ihre atmosphäre war von leuchtendem weiss.

In ihr sah ich einen königlichen palast
und hörte den klang von lyra und tamburin.

Darin eine junge frau, eine berühmte lyraspielerin,
sie sass und schlug die laute, ihr name (war) Venus.

(KH, 29, 10–13)

Wie jedem kundigen sofort klar wird[8], hat der dichter in diesen versen von den zuordnungen gebrauch gemacht, die die astrologie zwischen einer anzahl von irdischen phänomenen und dem planeten Venus üblicherweise trifft: der Venus sind unter den steinen der bergkristall und unter den farben das weiss zueigen, sie gilt als die herrin über die musik, den tanz, die geselligkeit und alles harmonische und angenehme überhaupt. Ḥāmidī lässt im weiteren verlauf des berichts Venus im konzert mit Sonne und Mond musizie-

7 Vgl. Corbin, *Avicenne et le récit visionnaire,* pp. 167ff.

8 Für mit der astrologie weniger vertraute empfiehlt sich z.b. Pseudo-Maǧrīṭīs *Picatrix,* dt. v. Hellmut Ritter u. Martin Plessner, etwa p. 161.

ren, während Merkur ihnen applaus spendet. Die seele des dichters verweilt im kreis der kosmischen musikantin und ihres gefolges und beginnt – wenn man so sagen will – im gleichklang mit ihr zu schwingen, so dass sich die anlagen für den künftigen beruf als sänger, musiker und dichter entwickeln.

Nicht ohne die beiden tierkreiszeichen zu erwähnen, als deren herrscherin Venus gilt, nämlich Stier und Waage, kommt der dichter zum ende dieses abschnitts und geht über zur beschreibung der merkursphäre, wo unter anderem nochmals von seiner dichterischen begabung die rede ist, denn Merkur gilt als herr über die sprache, die lobdichtung und alles, was mit formalem und logischem denken zu tun hat, also auch die rhetorik.

Der abstieg der seele durch die sphären, bei dem sie nach und nach ihren feinstofflichen charakter *(laṭāfat)* verliert und an grober materialität *(kaṯāfat)* zunimmt, vollzieht sich nicht gleichförmig, sondern wird durch aufenthalte in den sphären unterbrochen, deren dauer nach dem umlauf des dort befindlichen planeten bemessen ist; in der saturnsphäre verweilt die seele fast dreissig jahre, in der mondsphäre dagegen nur noch neunundzwanzig tage.

Den tiefpunkt ihrer reise hat die seele erreicht, als sie in der sublunaren welt nach der durchquerung der regionen des feuers, der luft und des wassers ins «zentrum der erde» stürzt und ihre materialität das übergewicht über ihre feinstofflichkeit erhält. Geprägt von den kräften der neun väter, d.h. der neun himmlischen sphären, und der vier mütter, den vier elementen, zusammengesetzt aus einer mischung von geistigem mit materiellem tritt sie aus dem reich der mineralien heraus den läuternden aufstieg durch die pflanzliche, tierische und menschliche daseinsform an, ganz so wie ihn schon Ǧalāl ud-dīn-i Rūmī (gest. 672/1273) in seinem *Maṯnawī-i ma'nawī*[9] in verse gefasst hat.

Mit dem erreichen der menschlichen stufe setzt nun ein neuer abschnitt des reiseberichts ein, die individuelle biographie[10] des dichters. Sie beginnt

9 Rūmī, *Mathnawí,* III, 3901ff.

10 Es sei hier, obwohl es eigentlich selbstverständlich sein sollte, betont, dass Ḥāmidīs «autobiographische» angaben, zumal zahlenangaben wie z.b. 20 jahre, nicht einfach unkritisch aus diesem gedicht in seine noch zu schreibende biographie übernommen werden dürfen. Die paraphrase seiner lebensbeschreibung, so wie sie hier gegeben wird, ist nicht als biographie des dichters, sondern nur als inhaltsangabe seines gedichts zu verstehen; mit dem realen leben Ḥāmidīs befassen wir uns hier nicht. Über dieses ist auch nur sehr wenig konkretes fassbar, nicht einmal das geburts- oder das todesjahr; vgl. auch *EI*² s.v. Ḥāmidī. Als angelpunkt aller hypothesen erweist sich die jahreszahl 881/1476–77, die Ḥāmidī in seinem gedicht zweimal nennt. Wir können aber, solange andere quellen nicht erschlossen sind, nur anhand seiner eigenen angaben schätzen, wie alt er in diesem jahr war oder

mit der geburt und der jugend in Isfahan. Aufgrund der vorhandenen begabung erlernt der junge Ḥāmidī im anschluss an eine elementare schulbildung den beruf eines dichters, doch wird ihm bald klar, dass er es damit in Isfahan nicht weit bringen kann, denn es fehlt an geeigneten mäzenen für die höfische lobdichtung. Doch erst als ein nicht näher beschriebenes unglück Isfahan heimsucht und seinen freundeskreis auseinandertreibt, macht Ḥāmidī sich auf den weg, um nach einem geeigneten fürstenhof zu suchen. Nach längerem umherschweifen gelangt er schliesslich nach Kleinasien, wo ihm der weg zum hof des osmanensultans Mehmed der Eroberer gewiesen wird. Bei diesem findet er gnädige aufnahme und erlebt jahre in glück und wohlstand als mitglied des höfischen kreises.

> Der könig erfreute uns derart mit seiner huld,
> dass wir infolge seiner hulderweisungen betört wurden.
>
> Was immer mein herz vom sultan begehrte,
> das schenkte er mir und verzog nie das gesicht.
>
> (KH, 39, 11f.)

Im jahr 881/1476 aber wendete sich das blatt für den dichter, nachdem Mehmed die stadt Kaffa auf der Krim eingenommen[11] und sich die weiter nördlich gelegene Nogaische Steppe unterworfen hatte. Zur feier seines erfolgs hatte Mehmed nämlich ehrengewänder an sein gefolge verteilt und ausserdem einige seiner «zechgenossen und weisen» mit sklaven beschenkt. Ḥāmidī jedoch hatte keinen sklaven erhalten und liess daher durch einen mittelsmann den sultan um eine entsprechende zuwendung bitten. Er erhielt schliesslich zwei sklaven, mit denen er aber nicht zufrieden war. So liess er sich zu dem schritt verleiten, vom sultan zwei bessere sklaven oder aber ein joch ochsen und ein stück land zu verlangen. Mit dieser frechheit hatte er die geduld seines herrschers über gebühr strapaziert und wurde von diesem kurzerhand vom hof verbannt.

wie lange vorher er nach Kleinasien gekommen ist. Wenn wir diese angaben zum nennwert nehmen, erhalten wir 861/1456–57 als das jahr seiner ankunft in Kleinasien und 831/1427–28 als sein geburtsjahr. Für seinen tod ist das jahr 884/1479–80 der terminus post quem. Über seine nachkommen wissen wir, dass ihm 875/1470–71 ein sohn namens Maḥmūd geboren wurde (vgl. *Külliyyāt,* facs., p. 158) und dass ihm ein anderer sohn in seinem beruf als dichter nachfolgte, nämlich Bursalı Ḥāmidīzāde Ǧelīlī, der mehrere epen verfasst oder ins türkische übertragen hat, darunter das *Šahnāma, Ḫusraw u Šīrīn, Laylī u Maǧnūn* (vgl. *Külliyyāt,* türk. text, p. 1229ff.; Ateş, Besprechung, p. 125; von den älteren autoren scheint sich ʿĀšıq Čelebī am ausführlichsten über ihn zu äussern.)

11 Das genaue datum der einnahme Kaffas durch Gedik Ahmed Paşa ist der ṣafar 880/juni 1475.

Den ihm zugewiesenen posten als aufseher über die grabanlage Murads I. wollte Ḥāmidī zunächst ausschlagen, besann sich dann aber auf zuraten einer hochgestellten persönlichkeit eines besseren und zog zähneknirschend nach Bursa. Dort angekommen wurde eine der thermalquellen, für die die stadt von alters her berühmt ist, ihm zum zeichen, das ihm den weg zur einsicht in seine wahre lage wies. Zum einen gemahnte ihn das wasser der quelle daran, dass er den zenith seines lebens überschritten habe und gut daran täte «die rituelle ganzwaschung im wasser der reue» zu vollziehen, zum anderen deutete er die tatsache, dass die quelle ganz ohne menschliches zutun heisses wasser zur speisung eines öffentlichen bads lieferte, als fingerzeig darauf, dass ihm der sultan mit seinem neuen amt in Bursa eine einkommensquelle verschafft hatte, die ihn ohne besondere anstrengungen seinerseits ernähren würde. Nachdem er sich also mit seiner neuen lebenssituation abgefunden hatte, machte Ḥāmidī sich tatkräftig ans werk und sorgte dafür, dass das personal der grabanlage samt angegliederter armenküche getreu seinen pflichten oblag. Insbesondere schaffte er die unsitte ab, dass einige der durch ihn besoldeten koranrezitatoren, die täglich zum koranvortrag zu erscheinen hatten, sich durch kinder vertreten liessen, die den heiligen text nicht nur herunterhaspelten, sondern obendrein noch falsch sangen. Ebenso sorgte er für eine ordnungsgemässe austeilung der rationen in der armenküche und hatte ein wachsames auge auf die finanzen der ihm anvertrauten stiftungen *(awqāf)*. Kurz gesagt, er erwies sich als ein tüchtiger und loyaler diener seines herrschers.

Schliesslich erging eines tages die aufforderung des sultans an seine dienstleute, sich für einen feldzug zusammenzufinden. Auf ein positiv ausgefallenes koranorakel hin entschloss sich auch Ḥāmidī, trotz der gerade herrschenden winterkälte den weg zum sultan auf sich zu nehmen. Er erreichte damit auch tatsächlich das erhoffte zusammentreffen mit Mehmed, doch nach einiger zeit hatte er sich wieder zu seinen pflichten nach Bursa zurückzubegeben.

Unterdessen schwärzte ihn ein religiöser würdenträger *(efendi)* bei hofe an, indem er behauptete, der aufseher der königlichen grabanlage zu Bursa tränke wein. Der sultan enthob Ḥāmidī daraufhin seines postens und zitierte ihn zu sich, wo es diesem aber gelang, sich gegen die anschuldigungen zur wehr zu setzen, so dass er am ende mit einem neuen amt am istanbuler hof bleiben durfte. Kaum war indes der herrscher vom hof abwesend, als Ḥāmidīs gegner von neuem mit intrigen begannen und es auch schafften, ihn wieder in misskredit zu bringen. Nun ging er auch seines neuen amts wieder verlustig und musste geschlagen nach Bursa zurückkehren, wo ihm nichts anderes übrig blieb, als sich in die abgeschiedenheit seines privaten haushalts zurückzuziehen.

Damit ist nun die lebensbeschreibung an jenem ort angelangt, den der dichter im abschnitt «Der grund für die abfassung des buchs» als erstes erwähnt, die ferne vom freund und die klage über den elenden zustand, in dem er sich deswegen befindet.

Die geschichte Ḥāmidīs ist dort jedoch noch nicht ganz zu ende. Mit der niederschrift seines buchs beginnt er nämlich erst, als nach einer zeit des darbens in Bursa ein neues hoffnungszeichen vom sultanshof eintrifft. Ḥāmidī wird zum verwalter einer minderen grabanlage, der türbe des emirs Demirtaş, ernannt und erhält zumindest wieder «ein paar groschen» gehalt.

Im epilog seines gedichts hält der dichter nochmals rückschau und bedauert seine betörte überheblichkeit, die seinen sturz ausgelöst hat. Die neuerliche amtseinsetzung durch den sultan erscheint ihm aber als ein gutes omen:

> Wiederum bin ich von neuem mit zuversicht erfüllt,
> habe ich hoffnung auf das Erlebnis, (ihn, den sultan,) zu sehen.
>
> (KH, 55, 3)

Er beendet damit sein gedicht, bevor sich der kreis des abstiegs und wiederaufstiegs der seele geschlossen hat:

> Ich habe (meinen weg) vom ursprung bis hierher erläutert,
> nun schliesse ich hier die seiten.
>
> Wenn mir (gott) der schöpfer (und) richter aufschub gewährt,
> werde ich an einem anderen ort darüber berichten, wohin die reise geht.
>
> (KH, 55, 5f.)

In seiner formalen grobstruktur ist Ḥāmidīs gedicht nach dem muster eines *maṯnawīs,* «eine(r) epische(n) Kunstdichtung, in der jeweils die Halbverse reimen»[12], gebildet. Es lässt sich in drei teile, prolog, hauptteil und epilog, gliedern. Dieser gliederung untergeordnet ist eine einteilung in einzelne abschnitte. Der prolog entspricht dabei, was überschrift und inhalt dieser abschnitte angeht, ganz dem, was auch sonst in der *maṯnawī*-dichtung üblich ist. Er ist wie folgt gegliedert[13]:

12 Flemming, *Faḫrīs Ḫusrev u Šīrīn,* p. 7. Flemmings lange einleitung zu ihrer edition des Fahri'schen epos bietet u.a. eine höchst lesenswerte darstellung gewisser grundmuster der persischen und türkischen *maṯnawī*-literatur.

13 Ateş's beissender kritik (p. 118) an Ertaylans meinung, das gedicht beginne erst mit dem abschnitt «Der grund ...», ist unbedingt zuzustimmen.

[Keine überschrift, inhalt: lobpreisung gottes]
Eulogie auf den propheten
Beschreibung der himmelfahrt des propheten
Ġazal als gebetszwiesprache mit gott
Beschreibung des frühlings
Der grund für die abfassung des buchs
Lob des herrschers
Ġazal über die eroberung Moldawiens
Chronogramm dazu
Abschluss der rede und erwähnung des zustands des redenden
Anrede (an den herrscher) und bodenkuss (= ergebenheitsgeste)

Bezüglich des metrums stimmen mit ausnahme von drei alle abschnitte des ganzen gedichts überein; sie sind in einer elfsilbigen variante des versmasses *hazağ,* der gleichen wie Niẓāmīs *Ḫusraw u Šīrīn*[14], gedichtet. Das reimschema des *maṯnawī,* d.h. reim der halbverse mit reimwechsel nach jedem vers, wird mehrfach durch abschnitte mit monoreim, d.h. gleichbleibender reim der verse und nur ausnahmsweise reim zweier halbverse, unterbrochen.

Die drei im metrum vom rest des gedichts abweichenden abschnitte gehören auch zu denen, die sich durch den monoreim von den übrigen abheben. Es handelt sich um eine *qaṣīda* (35 verse, metrum: *ramal,* reim: *-āb*) und zwei *qiṭʿas* (2 v., *ramal-i maḫbūn, -ā narawīm;* 4 v., *mutaqārib, -ak*).

Eine solche eingliederung von abschnitten mit abweichendem reimschema und sogar anderem metrum ist in persischen *maṯnawīs* zwar nicht üblich, doch kommt sie gelegentlich vor; bei den türkischen *maṯnawīs* ist sie hingegen die regel[15].

Ist Ḥāmidīs werk also formal als ein *maṯnawī* zu bezeichnen, so entspricht dem inhaltlich der erzählende charakter dieses texts bzw. seines hauptteils, denn das *maṯnawī* ist ja die bevorzugte form narrativer und didaktischer poesie im persischen ebenso wie im türkischen.

Ḥāmidīs gedicht hat jedoch nicht nur erzählenden und erbaulichen charakter, es ist - wie schon erwähnt - auch zu dem zweck gedichtet worden, den sultan, bei dem der dichter in ungnade gefallen ist, auf dessen situation aufmerksam zu machen und ihn gnädig zu stimmen. Damit hat ein element in dieses *maṯnawī* eingang gefunden, das sonst dem bereich der panegyrischen *qaṣīden*dichtung zugehört: die schilderung der lebensumstände, besonders auch der bedürftigkeit und hilflosigkeit des dichters in der absicht,

14 Vgl. Thiesen, *Manual,* §§ 194f. Aus *Ḫusraw u Šīrīn* zitiert Ḥāmidī in seinem epilog auch einige verse, vgl. *Külliyyāt,* facs., p. 54, im abschnitt am rand; *Ḫusraw u Šīrīn,* ed. Dastgirdī, p. 17f.

15 Vgl. Dankoff, The Lyric in the Romance, p. 9.

dadurch den adressaten des gedichts zu grossmütigem verhalten zu bewegen. Eine solche schilderung wird terminologisch als «*ḥasb-i ḥāl*» bezeichnet[16] und der titel «*Ḥasb-i-ḥāl-nāma*», den İ. H. Ertaylan dem vorliegenden werk gegeben hat, ist demgemäss zu verstehen als: «Bericht über die lebensumstände und erfahrungen des dichters Ḥāmidī, von diesem selbst verfasst, um seinen herrscher, sultan Mehmed den Eroberer, auf seine not aufmerksam zu machen und der hoffnung auf huldvolle annahme ausdruck zu verleihen».

Gepaart mit der reinen schilderung von ereignissen und bitteren erfahrungen ist in diesem werk – wie in zahlreichen *qaṣīden* und *qiṭ'as* der persischen wie auch türkischen literatur – die verteidigung gegen anschuldigungen, das flehen um vergebung und gnade sowie die versicherung unverbrüchlicher loyalität.

Zur verteidigung gegen den vorwurf, er habe trotz seines frommen amts als aufseher über ein sultansgrab wein getrunken, bedient sich Ḥāmidī beispielsweise eines schwurgedichts[17]. Über 49 verse hinweg schwört er bei allem möglichen, von gottes wesen über den kosmos, die propheten und die herrscherlichen attribute seines sultans bis hin zu «den tränen der augen derer, die die entbehrung erleiden, und dem brennen der brust derer, die ungerechtfertigt davongejagt wurden», dass er nichts dergleichen getan habe.

Die *qaṣīda,* die er in das *maṯnawī* eingefügt hat, bildet gleichsam einen brennpunkt der bemühungen des dichters, seinen herrn wieder für sich zu gewinnen. Sie lässt sich in fünf teile gliedern: lob des herrschers, «anrede und bodenkuss»[18], reuevolles klagen über das, was (dem dichter) entschwunden ist, und eine (anekdotische) erzählung, die zu diesen zuständen passt», «entschuldigung und fürsprache», segenswunsch für den adressaten.

Die kurze erzählung, die Ḥāmidī anführt, lautet:

> Eines tages beging ein dichter eine unverschämtheit, so dass der prophet sich darob (vor ärger) wie die locken der mondgesichtigen wand.
>
> Inmitten der versammlung sagte jener könig des religionsgesetzes zu 'Alī: «Oh Abū Turāb, entferne (wörtlich: schneide ab) seine zunge von mir!»

16 Ausführlicher dazu habe ich mich in meiner dissertation «*Untersuchungen zur panegyrischen qaṣīda ...*» geäussert, vgl. etwa p. 85.

17 Bei Ḥāmidī ist dieser abschnitt mit «*qasamīyāt*» überschrieben, sonst ist auch die persische bezeichnung «*sawgandnāma*» üblich, vgl. etwa Kamāl Ismā'īl, *Dīwān,* p. 123.

18 Die drei in anführungszeichen gesetzten ausdrücke sind in der hs. schräg an den rand des texts geschrieben; sie sind nicht als überschriften von abschnitten, sondern von unterabschnitten gedacht.

'Alī ging, gab dem armseligen dichter das, was jener begehrte, und sprach: «Dies ist, ihr edlen, in dieser lage der rechte rat.»

Als Muṣṭafā (= der prophet) dies von Murtaḍā (= 'Alī) vernahm, sprach er: «Du hast in dieser sache, oh 'Alī, das gewand des gotteslohns angezogen.»

(KH, 43, 10–13)

Eine weitere autorität – wenngleich sehr viel weniger bedeutend als der prophet oder 'Alī – führt Ḥāmidī in gestalt des dichters Salmān-i Sāwağī (gest. 777/1375) an, von dem er drei verse als *taḍmīn* (einfügung fremder verse in ein gedicht) aus einer *qaṣīda* mit ähnlicher zielsetzung übernimmt. In ihnen tritt zum flehen um vergebung und die ergebenheitsgeste noch das element des wohlmeinenden rats *(pand)* an den herrscher, das zu tun, was seiner würdig ist:

Oh sonne, wenn du bei mir ein vergehen erblickt hast, so bedecke es, und selbst wenn du mich mit dem schwert niederstreckst, ist es leicht (zu ertragen), wende (nur) nicht das gesicht von mir ab!

Wenn durch mich eine kleinigkeit geschehen ist, kreide sie mir nicht an: wann würde je die sonne die kleinigkeit der sonnenstäubchen zusammenrechnen.

In der welt gibt es einen altehrwürdigen brauch: von den grossen (kommt) die barmherzigkeit, von den untertanen hingegen der fehltritt. Doch gott weiss es am besten[19].

(KH, 44, 2–4)

Einen brennpunkt stellt diese *qaṣīda* nicht allein von ihrer intention her dar, vielmehr kommt ihr eine solche bedeutung auch in struktureller hinsicht zu, denn sie verknüpft die drei teile des gedichts miteinander, indem sie im hauptteil strukturelemente des prologs und epilogs wiederholt. Es handelt sich bei diesen elementen um das herrscherlob *(madḥ),* «anrede und bodenkuss» *(ḫiṭāb u zamīnbūs),* die entschuldigung *(i'tiḏār)* und den segenswunsch *(du'ā),* welcher insgesamt drei mal vorkommt, das erste mal am ende des prologs, dann am ende dieser *qaṣīda* und schliesslich am ende des epilogs.

Während der dichter auf diese weise, wenn er sich direkt an den adressaten seines gedichts wendet, dem text eine intensiv panegyrische färbung verleiht, hat seine rede dort, wo er zu sich selbst oder zu leuten, die wie er vom königlichen hof abhängig sind, spricht, den charakter einer belehrung und ermahnung.

19 Vgl. Salmān-i Sāwağī, *Kullīyāt,* p. 33.

So beginnt er den hauptteil mit einer einleitung, in der er regeln der dichtkunst und des geziemenden verhaltens als hofdichter erläutert. Interessanterweise geht er dabei speziell auf die *ġazal*poesie ein und behandelt sie auch in form eines *ġazals.* Das gute benehmen eines hofdichters illustriert er mit einer allegorischen erzählung «vom gold, dem silber und dem prüfstein», deren moral darin besteht, dass man so zu sein und zu sprechen hat, dass daran sowohl die guten als auch die schlechten seiten der anderen menschen (bzw. dichter) zum vorschein kommen. Des weiteren mahnt Ḥāmidī zur genügsamkeit im irdischen leben und dazu, sich der betrachtung des gestirnten himmels zu widmen, um ihn als zeichen für das irdische zu deuten.

Die damit angetönte symbolische weltsicht kehrt auch in der mahnung wieder, die der dichter an sich selbst richtet, als er in Bursa die schon erwähnte thermalquelle erblickt und als zeichen für seine lebenssituation versteht.

Von besonderer wichtigkeit erweisen sich jedoch für Ḥāmidī die tugenden der treue, der geduld, des gehorsams und der genügsamkeit, auf die er am schluss des hauptteils eingeht. Sie sind es, die ihn dazu befähigen, nicht zu verzweifeln, sondern zuversicht zu schöpfen und die wende zum besseren abzuwarten. Er zitiert in diesem zusammenhang zwei verse aus einem *ġazal* Sa'dīs[20], dichtet selbst zwei *qiṭ'as* und führt das ausserkoranische gotteswort *(ḥadīṯ qudsī)* an: «Oh mensch, sei geduldig ob meiner heimsuchung (und) dankbar für meine wohltat! Und wenn (du beides) nicht (tun willst), so gehe hinaus (aus allem, was) zwischen meiner erde und meinem himmel (ist)!»

Gottes wort überträgt Ḥāmidī in einer unmittelbaren analogie auf sein verhältnis zum sultan: so wie es nicht möglich ist, aus gottes schöpfung zu entkommen, so gibt es für ihn keinen weg, das reich des sultans zu verlassen. Diese analogie ist nun keineswegs nur oberflächlich zu verstehen, zugrunde liegt ihr vielmehr die panegyrische gleichsetzung von gottheit und herrscher. Der *mamdūḥ,* der im lobgedicht verherrlichte fürst, erscheint gewöhnlich als ein übermenschliches wesen von kosmischen dimensionen, als eine gestalt, die viele züge mit dem «vollkommenen menschen» *(insān kāmil)* der mystik gemeinsam hat. Ohne auf die zahlreichen einzelheiten dieses herrscherbildes, die sich auch im vorliegenden gedicht finden, einzugehen, soll hier darauf hingewiesen werden, dass sich Ḥāmidīs bericht über seine trennung vom göttlichen urgrund ganz zwangslos in analogie zur schilderung seines ausgestossen werdens vom sultanshof setzen lässt. Betrachten wir dazu nur die folgenden verse, in denen sich der dichter im ersten abschnitt des prologs an gott wendet:

20 Vgl. Sa'dī, *Kullīyāt,* p. 539.

Erst hast du mich aus huld zu einem teuren (nahegestellten) gemacht,
doch dann hast du mich von ganz oben nach ganz unten gestürzt.

Auch wenn es unhöflich ist, so etwas zu sagen: Du hast mich
weit weg von dir geworfen, was ist der grund?

Wenn er eine sünde ist, so bist du doch der vergeber der sünden,
wenn er ein fehler ist, so bist du doch der bedecker der fehler!

(KH, 4, 11–13)

Aus ihnen wird ganz deutlich, dass sowohl gott als auch der adressat des gedichts angesprochen werden. Ähnlich liegt der fall auch an der stelle, an der der dichter darauf wartet, dass gott zu ihm sagt: «Ḥāmidī, kehre zu uns zurück!» Selbstverständlich will Ḥāmidī dereinst in seine himmlische heimat zurückkehren, doch zuvor möchte er erst wieder in den kreis am hof Mehmeds aufgenommen werden. Dieser kreis nämlich erscheint ihm, wie sich der «beschreibung des frühlings» im prolog unschwer entnehmen lässt, als ein irdisches abbild des paradieses, jenes «rosenhains der geistwesen» und «gartens der seele». Die erinnerung an das leben im gefolge des sultans lässt den dichter nicht weniger in begeisterung geraten als es die vorstellung vom paradies vermöchte:

Wie herrlich, mit den glaubenskriegern zu ziehen,
wie herrlich, die kesselpauke des königs zu hören!

Wie herrlich, jeden augenblick in einer quellenau
wie die rose das zelt in einem tulpenfeld aufzuschlagen!

(KH, 9, 16f.)

Fassen wir kurz zusammen: In seinem bestreben, sich erneut der zuwendung seines herrschers zu versichern, hat es der dichter Ḥāmidī verstanden, die eigene lebensbeschreibung einer gelehrten tradition einerseits und dem bedürfnis nach möglichst eindrucksvoller und günstig stimmender darstellungsweise andererseits anzupassen. Er hat dazu auf eine reihe von konventionen der panegyrik zurückgegriffen, insbesondere auf die abbildung des göttlichen und paradiesischen in den bereich des belobigten *(mamdūḥ)* und die art der selbstdarstellung von lobdichtern, und hat diese im formalen rahmen eines *maṯnawīs* mit einer narrativen darstellung seines lebenswegs verknüpft.

Auch wenn der rein biographische gehalt dieses gedichts eher bescheiden ist, so verdient es doch interesse als ein beispiel für die literarisierung und den funktionalen einsatz biographischer einzelheiten, aber auch als ein repräsentant der tradition von literarischen jenseitsreisen, einer tradition, die möglicherweise ein ferner vorläufer unserer science fiction literatur ist.

Literaturverzeichnis

ATEŞ, Ahmed [Besprechung von] *Külliyyāt-i Dīvān-i Mevlānā Ḥāmidī,* in: *Türk Tarih Kurumu Belleteni* XIV, 1950, pp. 116–126.

BÜRGEL, J. Christoph. «Sanā'īs 'Jenseitsreise der Gottesknechte' als poesia docta», in: *Der Islam* 60, 1, 1983, pp. 78–90.

BÜRGEL, J. Christoph. «Die Symbolik der Reise in der islamischen Geisteswelt», in: *Kosmos - Kunst - Symbol.* Akten des 3. Symposiums der Gesellschaft f. Symbolforschung und Vorträge eines Zyklus des Collegium generale der Universität Bern, hrsg. v. Adam Zweig u. Maja Svilar. Bern usw.: Lang, 1986 (Schriften zur Symbolforschung, 3), pp. 113–138.

CORBIN, Henry. *Avicenne et le récit visionnaire: étude sur le cycle des récits avicenniens,* 2. aufl., Teheran, Paris: Institut franco-iranien, Maisonneuve, 1954 (Bibliothèque iranienne, 4).

DANKOFF, Robert. «The Lyric in the Romance: The Use of Ghazals in Persian and Turkish Maṣnavīs», in: *Journal of Near Eastern Studies* 43, 1, 1984, pp. 9–25.

EI² = *L'Encyclopédie de l'Islam.* Nouvelle édition. Leiden, Paris: Brill, Maisonneuve, 1960.

FLEMMING, Barbara. *Faḫrīs Ḫusrev u Šīrīn - Eine türkische Dichtung von 1367.* Wiesbaden: Steiner, 1974 (Verz. d. oriental. Handschriften in Deutschland, Supplementband 15).

GLÜNZ, Michael. *Untersuchungen zur panegyrischen qaṣīda bei Kamāl ud-dīn Ismā'īl aus Isfahan (7./13. jh.).* Diss. Bern 1986.

ḤĀMIDĪ. *Külliyyāt-i Dīvān-i Mevlānā Ḥāmidī,* ed. İsmail Hikmet Ertaylan, Istanbul: Üniversite, 1949 (İstanbul fethinin beşyüzüncü yıldönümü ... yayınlarından, seri 3, 2).

IBN ABĪ UṢAYBI'A. *'Uyūn al-anbā' fi ṭabaqāt al-aṭibbā',* ed. A. Müller, bd. II, Königsberg, Kairo 1982.

KAMĀL ISMĀ'ĪL. *Dīwān-i* Ḫallāq ul-ma 'ānī Abū l-Faḍl Kamāl ud-dīn Ismā'īl-i Iṣfahānī, ed. Ḥusayn-i Baḥr ul-ulūmī. Teheran: Dihḫudā, 1348 h.š.

NIẒĀMĪ-i GANǦAWĪ. *Ḫusraw u Šīrīn,* ed. Waḥīd-i Dastgirdī, 2. aufl., Teheran: Ibn-i Sīnā, 1333 h.š.

Pseudo-MAǦRĪṬĪ. *«Picatrix» - Das Ziel des Weisen.* Trl. into German ... by Hellmut Ritter and Martin Plessner. London: The Warburg Institute, University of London, 1962.

RŪMĪ, Ǧalāl ud-dīn. *The Mathnawí of Jalálu'ddín Rúmí,* ed. ... with critical notes, translation, and commentary by Reynold A. Nicholson. 8 bde., Leiden, London: Brill, Luzac, 1925–1940.

SA'DĪ, Muṣliḥ ud-dīn. *Kullīyāt,* ed. Maẓāhir-i Muṣaffā. Teheran: Kānūn-i Ma'rifat, o.J. (ca. 1339 h.š.).

SALMĀN-i SĀWAǦĪ. *Kullīyāt,* ed. Awistā. Teheran: Zuwwār, o.J.

SUHRAWARDĪ, Šihāb ud-dīn Yaḥyā. *Oeuvres philosophiques et mystiques,* ed. Henry Corbin, bd. II. Teheran, Paris: Académie impériale iranienne de philosophie, Maisonneuve, 1977 (Bibliothèque iranienne, N.S., 2).

SUHRAWARDĪ, Šihāb ud-dīn Yaḥyā. *The Mystical and Visionary Treatises of Shihabuddin Yahya Suhrawardi,* trl. by W. M. Thackston jr. London: Octagon, 1982.