

ERIKA GLASSEN

Autobiographische und sozialkritische Dimensionen im
Fürstenspiegel *Anīs an-nās* von Šuġā‘ aus dem
timuridischen Schiras

Autobiographische und sozialkritische Dimensionen
im Fürstenspiegel *Anīs an-nās* von Šuġāʿ
aus dem timuridischen Schiras

Erika Glassen

Im Jahre 1971 publizierte der iranische Gelehrte Irāġ Afšār den Fürstenspiegel *Anīs an-nās* (»Der vertraute Freund der Menschen«), der dem timuridischen Provinzfürsten in Fārs, Ibrāhīm b. Šāhruġ b. Timur, gewidmet und dessen Abfassungszeit mit *tābistān* 830/Sommer 1427 genau datiert ist. Dieses Werk hatte schon vor der Publikation, als die Handschrift, die man damals für ein Unikat hielt, im Jahre 1941 nach Konsultation iranischer Gelehrter für die Nationalbibliothek Teheran angekauft worden war, das Interesse der Ḥāfiz-Forscher erregt. Es enthält nämlich die älteste Version der berühmten Anekdote über die Begegnung Timurs mit Ḥāfiz.¹ Soweit ich sehe, hat der *Anīs* aber sonst wenig Zuwendung erfahren. Das mag daran liegen, dass der Autor in anderen historischen Quellen nicht erwähnt wird, also eigentlich unter seinem Beinamen ein Anonymus geblieben ist. Dazu kommt, dass der *Anīs* auf den ersten Blick, abgesehen von einigen zeitgenössischen Anekdoten, wie ein Sammelsurium von Zitaten, also wenig originell erscheint. Das Werk ist ein gutes Exemplum für das Prosimetrum, (Reim-) Prosa mit poetischen Einlagen, einer literarischen Form, die in Persien überaus beliebt war.² Das bekannteste Beispiel ist der *Gulistān* des Schiraser Dichters Saʿdī (st. 1292), aus dem auch Šuġāʿ zitiert. Während Saʿdī aber seine Prosa und Poesie selbst produziert, schöpft der Autor des *Anīs* aus dem Brunnen der reichen persischen Literatur – meistens allerdings ohne die Herkunft der Zitate anzugeben. Übrigens weist der Autor selbst in einer originellen Einleitung darauf hin, dass er in seinem Buch, das der Bibliothek des Fürsten würdig sein solle, Weisheiten aus anderen Büchern und

¹ Šuġāʿ: *Anīs an-nās*, ed. I. Afšār, Teheran 2536 šš/1977. Obwohl nicht als solche gekennzeichnet, handelt es sich um die zweite, unveränderte Auflage. Die erste Auflage erschien 1350/1971 und die dritte 1374/1995. Alle drei Auflagen sind in Text und Seitenzählung identisch. Der dritten Auflage ist ein zweites Vorwort beigelegt, in dem der Herausgeber eine Liste unergiebigere Textvarianten aus einer zweiten sehr rudimentären Handschrift beigeigt. Ich zitiere das Werk als *Anīs* und stelle die relevanten Seitenzahlen im Fließtext in Klammern nach. Der Editor geht in seinem Vorwort ausführlich auf die Rezeptionsgeschichte ein. Die Ḥāfiz-Anekdote wird unten näher behandelt.

² Fritz Meier: *Über die Eigenart der älteren persischen Dichtung*, in: Iranzamin. Echo der iranischen Kultur I (1981–2), S. 53–64; über Prosimetrum S. 54.

eigene Erfahrungen in schönem Stil, der auf Kürze Wert lege, darbieten werde (11). Der Editor Afšār zählt als Quellen auf: das *Qābūs-nāma*, *Kalīla wa-Dimna*, *Gulistān*, *Būstān*, *Maṣnawī-yi Maulānā*, *Ḥamsa-yi Nizāmī* und Werke anderer klassischer Dichter, wie Firdausī.³ Ich möchte noch die *Aḥlāq-i Nāsirī* von Našīr ad-Dīn Ṭūsī und *Mantiq at-tair* von ‘Aṭṭār hinzufügen. Šuḡā‘ hat auch selbst gedichtet: Die panegyrischen Verse auf seinen Widmungsträger Ibrāhīm sind eindeutig von ihm. Mittelmäßig, wie der Kenner Afšār urteilt, für den es wohl relativ einfach gewesen wäre, die Autoren und Fundstellen der Zitate im einzelnen nachzuweisen. Doch Afšār verzichtet darauf. An einem Ḥāfiz-Ghasel zeigt er nämlich, dass Šuḡā‘ recht willkürlich mit dem geistigen Eigentum anderer umgeht, was ja durchaus legitim ist im islamischen Kulturkreis. Wenn man die poetischen Zitate, die etwa 30 Prozent des Gesamttextes (von 420 Seiten) ausmachen, in eine intensive Lektüre einbezieht, wird klar, dass sie für den Fortgang des Gedankenganges keineswegs verzichtbar sind, sie sind kein assoziatives Beiwerk, sondern sie vertiefen die Reflexionen, schärfen die Terminologie, illustrieren durch Metaphorik. Der eklektizistische und anthologische Charakter der Fürstenspiegelliteratur ist auf die Spitze getrieben, und man könnte hier einen Extremfall von Intertextualität nachweisen. Doch ich möchte meinen philologischen Ehrgeiz zügeln, ganz anderen kommunikativen Signalen, die der Text an mich sendet, gehorchen und das Individuum, das sich dahinter verbirgt, aufspüren. Wer war Šuḡā‘?

Der Autor bezeichnet sein Buch als »ethisches Werk« (*fī l-aḥlāq*). Es umfaßte ursprünglich 20 Kapitel, von denen 19 erhalten sind. Sie behandeln die übliche Thematik der Fürstenspiegelliteratur über das sittliche Verhalten in der Gesellschaft, doch der *Anīs* enthält ungewöhnlich wenig Spezifisches über die politischen und religiösen Pflichten der Herrscher. Wenn wir den *Anīs* in die reiche Tradition der iranischen *Andarz-*, *Aḥlāq-* bzw. Fürstenspiegelliteratur⁴ stellen, fällt trotz mancher Gemeinsamkeiten sogleich ein großer Unterschied auf, der sich auf das Verhältnis der jeweiligen Verfasser zu ihren Adressaten bezieht. Die berühmtesten Beispiele des Genres sind im 11. Jahrhundert entstanden. Kai Ka’ūs hat sein *Qābūs-nāma* (Abfassungsdatum 1082) seinem Sohn gewidmet. Der alte weise Vater aus dem Fürstengeschlecht der Ziyariden hinterläßt damit seinem Sohn ein Vermächtnis in Form lebenspraktischer und ethischer Ratschläge. Šuḡā‘ hat vieles aus dem *Qābūs-nāma* übernommen. Alle 20 Kapitelüberschriften des *Anīs* (12) finden sich in etwas anderer Formulierung schon unter den 44 Kapitelüberschriften des *Qābūs-nāma*. Das *Siyāsat-nāma* des iranischen Wesirs Nizām

³ *Anīs* (1977), Vorwort des Editors S. 12. Zwei längere prosimetrische Passagen aus *Kalīla wa-Dimna* betreffen die Motive ›Affenherz als Heilmittel‹ (63–79) und ›Spiegelbild im Wasser‹ (373–383). Belege bei R. Brednich (Hrsg): *Enzyklopädie des Märchens*, Berlin/New York 1993, 7, S. 892f.

⁴ Eine Definition dieses Genres ist schwierig. Ich benutze den gängigen Terminus Fürstenspiegel, denn der *Anīs* ist ja einem Fürsten gewidmet. Eine gute Zusammenfassung und Bibliographie, in der alle wichtigen Ausgaben und Übersetzungen der von mir erwähnten Fürstenspiegel und *Aḥlāq*-Werke aufgeführt sind, findet sich in: Z. Safā: ›*Andarz*‹, in: *Encyclopedia Iranica*, II (1987), S. 16–22.

al-Mulk (1092 von Assassinen ermordet) dagegen ist eine politische Denkschrift über die Zustände im Großseldschukenreich angesichts der Assassinengefahr, vorgelegt dem türkisch-seldschukischen Sultan Malikšāh. Das dem großen sunnitischen Religionsgelehrten Muḥammad al-Ġazālī (st. 1111) zugeschriebene *Naṣīhatnāma* ist dem Seldschuken Saṅḡar gewidmet und legt den Akzent auf die religiös legitimierte gerechte Herrschaft. Der isma‘ilitische Theologe Naṣīr ad-Dīn Ṭūsī, der später auf der Assassinenfestung Alamut und dann als Berater des Mongolen Hülāgü bei der Beseitigung des Abbasidenkalifats eine undurchsichtige politische Rolle spielte, hat sein *Aḥlāq-i Nāṣirī* für den isma‘ilitischen Gouverneur von Quhistān, Nāṣir ad-Dīn ‘Abd ar-Raḥīm, wohl 1235 verfaßt. Es ist das Werk, das die Ethik als unabhängige Gattung in der islamischen Literatur etablierte.⁵

Alle diese Autoren sind historische Figuren und haben ihre Werke aus der Position eines öffentlichen Amtes oder als anerkannte religiöse Autoritäten verfaßt. Wer aber war Šuḡā‘ und welche Beziehung hatte er zu dem Timuridenprinzen Ibrāhīm? Wir erfahren gleich in der Einleitung (3–13), dass er vor dummen und gemeinen »Rüpel« (*kawādina*) aus Schiras geflohen war und in dem Dorf Gūkān⁶ Zuflucht gesucht hatte. Er war aber vom Regen in die Traufe gekommen, denn der Ortsvorsteher und seine Kumpane, »stumpfsinnig wie das Vieh« (Sure 7,179), waren für ihn noch unerträglicher im Umgang. In einer psychischen Krise, die er als innere Zerrissenheit mit Dialogen zwischen Seele, Herz, Verstand und Geschick literarisch inszeniert, gewinnt er, inspiriert durch ein Ḥāfiz-Ghasel,⁷ wieder Hoffnung. Der Verstand, der ihn verlassen hatte, kehrt zurück und überzeugt ihn, er könne nur gerettet werden, wenn er seine prekäre Lage darlege und sich unter den Schutz Sultan Ibrāhīms stelle. Dessen edler Charakter und seine Verdienste und Tugenden, besonders die Freigebigkeit, werden dann in Versen und einem panegyrischem Stück Reimprosa gefeiert. Mit dem *Anīs an-nās* als angemessenem Geschenk für die Bibliothek des Herrschers will er auch die Aufmerksamkeit der engsten Berater des Fürsten gewinnen. Er preist schließlich, wie bei persischen Literaten üblich, die rhetorischen Feinheiten seines Werkes (11f.).

Wenn ich richtig sehe, hatte Šuḡā‘ also vorher noch keinen persönlichen Kontakt zu dem Herrscher. Hier wird ein Fürstenspiegel als Bittschrift konzipiert und das altherwürdige Genre zu einem Medium umfunktioniert, in dem sich ein verzweifelt Individuum artikuliert. Wenn auch die Fakten, die wir aus der Einleitung erfahren, nicht

⁵ D. Gutas: *Ethische Schriften im Islam*, in: W. Heinrichs (Hrsg.): *Orientalisches Mittelalter* (Neues Handbuch der Literaturwissenschaft, Bd. 5), Wiesbaden 1990, S. 346–365.

⁶ Dihḡudā: *Luḡatnāma*, Teheran 1335/1956, 10/2, S. 178 und Teheran 1338/1969, 23/1, S. 567. Gūkān gehörte anscheinend zu einem Dorfkomplex in einer fruchtbaren Gegend südlich von Schiras.

⁷ *Anīs*, S. 5f. Es handelt sich um das Ghasel Nr. 37 in der Ausgabe von P. Ḥānlarī: *Dīwān-i Ḥāfiz*, Teheran 1983. Šuḡā‘ zitiert die Verse 3–5, wobei der 3. Vers abgewandelt ist. Andere Ḥāfiz-Ghaselen, auf die er sich bezieht oder die er zitiert, sind Nr. 250 (*Anīs*, S. 7; nur Metrum und Reim sind übernommen); Nr. 147 (*Anīs*, S. 122; die Verse 1, 2, 5, 7 stimmen fast wörtlich überein); Nr. 3 (*Anīs*, S. 317; der Eingangsvers wird zitiert in der Timur-Anekdote).

ausreichen, uns ein lebendiges Bild von dem Autor zu machen, so enthält doch der Text viele verstreute autobiographische und zeithistorische Andeutungen, die uns weiterhelfen. Šuġā' stammt aus einer Seitenlinie des angesehenen Schiraser Herrscher-geschlechts der Inġū'iden.⁸ Ein Vetter seines Großvaters war der berühmte Abū Ishāq b. Maḥmūd Šāh (st. 1357), der erste Māzen des Dichters Ḥāfiẓ. In einem Vers preist Ḥāfiẓ die intellektuelle Elite, die unter Abū Ishāq wirkte, dazu gehörte der berühmte Gelehrte 'Aḍuḍ ad-Dīn Īḡī (st. 1355). Auch der Reisende Ibn Baṭṭūṭa, der Schiras zweimal besuchte, rühmt Abū Ishāq als einen wohlgesitteten, großzügigen, bescheidenen und mächtigen Sultan.⁹ Zwischen Abū Ishāqs Tod (1357) und der Abfassung des *Anīs* (1427) liegen also 70 Jahre. Wenn Šuġā's Großvater etwa gleichaltrig mit seinem Vetter Abū Ishāq war, hat Šuġā's Vater unter der Dynastie der Muẓaffariden (1353–1393) gelebt, die als Māzene das Erbe der Inġū'iden antraten, aber durch blutige Familienstreitigkeiten auch keine politische Kontinuität für die Region brachten. Die wechselnden muẓaffaridischen Herrscher schwankten je nach ihren grauen Eminenzen zwischen religiöser Toleranz und *šarī'a*-gemäßer Restriktion. Das hatte Auswirkungen auf das gesellschaftliche Leben in Schiras. Die Ghaselen des Ḥāfiẓ (st. 1389) spiegeln diese Verhältnisse. Timur – er soll 1387 und 1393 nach Fārs gekommen sein – versetzte den Muẓaffariden den Todesstoß. Timurs Enkel Iskandar b. 'Umar Šaiḥ (1409–1414) und Ibrāhīm b. Šāhruḥ (1414–1435), nacheinander Statthalter Šāhruḥ b. Timurs in Schiras, waren zwar immer wieder in kriegerische Auseinandersetzungen verwickelt, aber fasziniert von der persisch-islamischen Kultur haben sie sich vor allem als Förderer der Künste einen Namen gemacht. Die von ihnen initiierten großen Anthologien der klassischen persischen Literatur, darunter die ersten Sammlungen des Ḥāfiẓ-Diwans, und die kalligraphisch gestalteten und prächtig illuminierten Handschriften sind heute in den Bibliotheken überall in der Welt zu finden. Erst jüngst haben Wissenschaftler den Bestand der Bibliotheken der Timuridenprinzen zu rekonstruieren versucht. Šuġā's Hinweis auf die Bibliothek Ibrāhīms, die man ohne dieses Wissen für eine Floskel halten könnte, kommt also nicht von ungefähr. Ibrāhīm selbst war ein eifriger Kalligraph, der dem berühmten Bagdader Yāqūt Musta'simī naheieferte. Das verleiht der gelegentlichen Erwähnung dieses Kalligraphen (120) im *Anīs* besonderes Gewicht.¹⁰

⁸ Die Geschichte der Provinz Fārs im 14. Jahrhundert und das geistige Leben in Schiras behandelt: A.J. Arberry: *Shiraz. Persian City of Saints and Poets*, University of Oklahoma 1960.

⁹ Ibn Baṭṭūṭa: *Rihla*, Dār Šādir: Beirut o.J., S. 107ff.

¹⁰ Diese Forschungen faßt zusammen: Priscilla Soucek: »Ebrāhīm Solṭān« und »Eskandar Solṭān«, in: *Encyclopedia Iranica*, VIII (1998), S. 76–78 und 603f. In diesen Artikeln noch nicht aufgeführte neuere Arbeiten: E. J. Grube: *Ibrahim-Sultans Anthology of Prose Texts*, in: R. Hillenbrand (Hrsg): *Persian Painting from the Mongols to the Qajars. Studies in Honour of Basil W. Robinson*, London/New York 2000, S. 103–117; E. Sims: *The Hundred and One Paintings of Ibrahim-Sultan*, in: *ibid.*, S. 119–127. F. Richard: *Naṣr al-Solṭānī, Naṣir al-Din Mozahheb et la Bibliothèque d'Ebrāhīm Solṭān à Širāz*, in: *Studica Iranica* 30 (2001), S. 67–194.

Wenn man sich mit Šuġāʿs Fürstenspiegel näher befaßt, entpuppt er sich als ein Zeitdokument, das uns eine individuelle Perspektive auf die gesellschaftlichen Verhältnisse in Schiras eröffnet, die von der hochstilisierten Hofchronistik kaum beleuchtet werden. Als er den *Anīs* schrieb, war man gerade dabei – Šuġāʿ benutzt das durative Präsens –, im *maġlis* des Herrschers die edlen Taten Timurs aufzuzeichnen. Er nennt diese Chronik mit dem Arbeitstitel *Faḥnāma-yi Sulṭānī* (387), gemeint ist das berühmte *Zafarnāma* des Šaraf ad-Dīn ʿAlī Yazdī. Wie aus der Einleitung Yazdīs zu diesem Werk hervorgeht, hatte Ibrāhīm eine Kommission berufen, um alle oralen und schriftlichen Quellen zur Geschichte Timurs und seiner Nachkommen systematisch zu sammeln und auszuwerten.¹¹ Hier wurde die timuridische Identität konstruiert, die die Legitimität der Dynastie begründen sollte.¹² Auch Šuġāʿ beteiligt sich an der Mythisierung Timurs: vielleicht will er sich für die Mitarbeit in der Kommission qualifizieren. In seinen Augen war der geniale Feldherr zum Welteroberer berufen, er mußte daher danach streben, sich die ganze Welt botmäßig zu machen. Wer sich Timur freiwillig unterwarf und bereit war, *ḥuṭba*-Lesung, Münzprägung und Steuerabgaben friedlich mit ihm zu regeln, wurde in seiner Herrschaft belassen, ebenso wie der begnadigte Besiegte; als Beispiele nennt er die Mamluken und den Osmanen Bāyezīd Yıldırım (386). Den Untergang der Muẓaffariden führt Šuġāʿ darauf zurück, dass Maṅšūr Šāh, anstatt sich in einer sicheren Festung zu verschanzen und geduldig abzuwarten bis Timur wieder nach Transoxanien abgezogen wäre, gegen eine zwanzigfache Übermacht den Kampf gewagt habe. Eins gegen zehn sei aber die oberste mögliche Grenze (363).

Im engeren Kontext betrachtet, belegt die viel diskutierte Ḥāfiẓ-Anekdote¹³ nicht nur die zeitgenössische Rezeption der Ghaselen – der Diwan wurde nämlich unter den

¹¹ Šaraf ad-Dīn ʿAlī Yazdī: *Zafarnāma*. Ed. M. ʿAbbāsī, 2 Bd., Teheran 1336/1957. In seiner Einleitung I, *šanzdah* f., schreibt der Editor, dass Yazdī sein Werk selbst *Faḥnāma* genannt habe. Die *muqaddima* Yazdīs ist abgedruckt in der einbändigen Taschkenter Ausgabe, ed. von J. Urunbayev 1972, in der englischen Zusammenfassung über die Arbeitsweise der Kommission: S. XXXVII–XLVIII.

¹² B. A. Manz: *Tamerlan and the Symbolism of Sovereignty*, in: *Iranian Studies* 21 (1988), S. 105–122.

¹³ Q. Ġānī: *Tārīḥ-i ʿaṣr-i Ḥāfiẓ*, Teheran 1321/1942, S. 390–393, stellt als erster nach Auftauchen der *Anīs*-Handschrift die Ḥāfiẓ-Timur-Anekdote neben die beiden damals schon bekannten späteren Fassungen von Daulatšāh (st. 1494/5) und ʿAlī b. al-Ḥusain al-Wāʿiẓ al-Kāšifī (st. 1532/3). W. M. Thackston: *A Century of Princes: Sources on Timurid History of Art*, Cambridge/Mass. 1989, S. 12f., hält, gestützt auf die Version von Daulatšāh, der Timurs Anwesenheit in Schiras mit 795/1392–93 im Zusammenhang mit dem Tod Maḥmūd Šāhs datiert, also nach dem vermutlichen Todesdatum von Ḥāfiẓ 1389–90, diese Geschichte für apokryph. Im *Anīs* findet sich zwar kein Datum, aber es wird Sultan Zain al-ʿĀbidīn erwähnt, der zur Zeit des ersten Feldzugs von Timur nach Fārs für Maḥmūd kurze Zeit als Statthalter in Schiras war. Das war vor Ḥāfiẓ' Tod, nämlich 789/1387. Damals wurde auch der Sayyid Šarīf Ġurġānī nach Samarqand verschleppt. Dazu: Ḥāndamīr: *Ḥabīb as-siyar*, ed. Ġalāl ad-Dīn Humāʿī, Teheran 1333/1954, III, S. 547. Über die systematische Sammlung der Ḥāfiẓ-Ghaselen unter Iskandar und Ibrāhīm, s. E. Glassen: *The Reception of Hafiz. Textual Transmission*

Timuridenfürsten ganz systematisch zusammengestellt –, sondern sie erfüllt für Šuġā‘ auch die Funktion, Timurs Witz und großzügigen Charakter, aber auch die Schlagfertigkeit des Dichters zu zeigen. Timur hatte den Schiraser Bürgern eine Abgabe auferlegt. Da Ḥāfiẓ ein Anwesen besaß und für wohlhabend galt, sollte auch er seinen Anteil leisten. Der Dichter aber begab sich zu dem Welteroberer und bat um Steuererlass mit der Begründung, er sei »zahlungsunfähig« (*muflis*). Timur wollte das nicht gelten lassen, er hielt ihm vor:

»Hast du nicht gesagt: ›Wenn dieser Schiraser Türke mein Herz in seine Hand nimmt, schenke ich ihm für sein indisches Schönheitsmal Samarqand und Buchara? Wer Samarqand und Buchara für ein Schönheitsmal verschenkt, ist nicht zahlungsunfähig‹. Ḥāfiẓ entgegnete: ›Wegen dieser Großzügigkeit bin ich ja zahlungsunfähig‹.«

Daraufhin verzichtete Timur auf die Zahlung (318). Šuġā‘, der ebenfalls »in materieller Not« (*muflis*) ist, will mit dieser Geschichte an Ibrāhīms Großzügigkeit appellieren.

Man sollte nicht vergessen, dass die transoxanischen Hauptstädte Timurs damals nicht nur im Metapherngefüge der Ghasele ihren Platz fanden, sondern ihre Erwähnung auch konkret daran erinnerte, dass viele Künstler und Gelehrte aus anderen Gegenden der islamischen Welt durch den ehrgeizigen Eroberer dorthin verschleppt wurden. Auch Schiraser Gelehrte waren davon betroffen. Der angesehene Sayyid Šarīf al-Ġurġānī (1339–1413),¹⁴ Kommentator von Īġīs Erkenntnislehre, lebte bis zu Timurs Tod (1405) in Samarqand, bevor er seinen Lebensabend wieder in Schiras verbringen konnte. Wie wir dem *Anīs* entnehmen können, verband den Autor eine engere persönliche Beziehung zu dem von ihm hochverehrten Sayyid Šarīf, der zu seinen Lehrern und Gönnern gehört haben muß. Eine ganz individuelle – da für einen Fürstenspiegel ungewöhnliche – Komponente des *Anīs* ist der hohe Anteil der im ganzen Buch verstreuten Hinweise auf die *‘ilm al-ma‘ānī* (»Bedeutungslehre«, von den Sinnformen der Rede), einen Zweig der Rhetorik (22, 59, 80, 398, 406). Eines der wenigen Bücher, deren Titel er nennt, ist der *Miftāḥ al-‘ulūm* von Sakkākī, und wir wissen, dass der dritte, rhetorische Teil dieses Standardwerkes in Schiras besonders eifrig studiert und kommentiert wurde.¹⁵ Šuġā‘ beherrscht das Arabische exzellent, wie schon aus dem einleitenden *tamḥīd* (»Gotteslob«) hervorgeht. In zwei längeren Passagen über das Weinverbot und die »Wiedervergeltung« (*qiṣās*) – hier zitiert er den *Kaššāf* von Zamaḥšarī (559) – dokumentiert er sein Interesse an der Koraninterpretation, wobei die grammatischen Feinheiten jeweils eine Rolle spielen. Besonders sensibel ist er als Rhetoriker für sprachliche Strategien. Das alles deutet auf den Einfluß des Sayyid

in a Historical Perspective, in: M. Glünz und J. Ch. Bürgel (Hrsg.): *Intoxication. Earthly and Heavenly. Seven Studies on the Poet Hafiz of Shiraz*, Bern 1991, S. 40–52.

¹⁴ Siehe dazu die historische Einleitung von J. van Ess: *Die Erkenntnislehre des ‘Aḩudaddīn al-Īcī*, (Akad. d. Wiss. u. d. Lit., Veröff. d. Orient. Kommission, Band XXII), Wiesbaden 1966, S. 1–13 und S. Gümüř: *Cürċānī, Seyyid Šerif*, in: *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 1993, S. 134–136.

¹⁵ van Ess (s. Anm. 14), S. 5f.

Šarīf. Übrigens operiert Šuġā‘ auch mit eigenwilligen Formen und Wortbildungen im Persischen, der Editor Afšār ist zuweilen irritiert. Da Šuġā‘, wie wir erfahren, eine jährliche Zuwendung aus den Stiftungen der Madrasa-yi Fazārīya¹⁶ zu erhalten pflegte, wage ich die Hypothese, dass er dort als Hochschullehrer im Bereich der Rhetorik wirkte. Einige zeitgenössische Anekdoten verraten intime Vertrautheit mit dem Schiraser Hochschulmilieu (256–264).

Nach dem Tode des Sayyid Šarīf Ğurġānī stand er anscheinend in einem Abhängigkeitsverhältnis zu dessen Sohn Šams ad-Dīn Muḥammad, der zur Zeit der Abfassung des *Anīs* als *mutawallī* der Schiraser Madrasa-yi Fazārīya fungierte. Šuġā‘’s Äußerungen über Šams ad-Dīn deuten aber eher auf eine gewisse Distanz. Vielleicht ist ja das Vermächtnis des Vaters an den Sohn, das Šuġā‘ kolportiert: »Halte jeden anderen für besser als dich selbst«, auf eine unkritische Selbstüberschätzung Šams ad-Dīns gemünzt (126). Die Verhältnisse an den Schiraser Hochschulen, wie in der Gesellschaft allgemein, zeigen nach Šuġā‘’s Beobachtungen zunehmend dekadente Züge. Schon der Sayyid Šarīf mußte einen seiner Anhänger, der ihm in leichtfertiger und nachlässiger Haltung begegnete, mahnen: »O törichter Freund, wenn du schon nicht ›legal‹ (*maš’rū‘*) leben kannst, benimm dich wenigstens ›vernünftig‹ (*ma‘qūl*).« Unser Autor knüpft daran die Überlegung, Lüsterheit und Rücksichtslosigkeit seien äußerst bequeme Verhaltensweisen, jeder könne sie praktizieren (56). Aber ein Mensch zu werden und sich die Eigenschaften der Aristokratie anzueignen, sei mühsam und nicht für jedermann erreichbar. Damit sind wir bei dem versteckten Leitmotiv des *Anīs*: Das Leiden des verarmten, gelehrten Aristokraten an der verdorbenen, verlotterten Gesellschaft. Selbstverständlich gehört es zur Thematik jedes Fürstenspiegels, der Gesellschaft den Spiegel vorzuhalten und moralische Prinzipien für alle Lebenslagen anzubieten, aber Šuġā‘ fällt immer wieder aus der Rolle des weisen Ratgebers. Er läßt sich allzuoft hinreißen von seinem Zorn auf die bösen Geister der Schiraser Gesellschaft, die ihn ganz persönlich in eine peinliche Lage gebracht haben. Dabei spürt der Ethiker, der ja den Zorn eigentlich verdammen und zu Milde und Geduld mahnen sollte, was er auch tut, selbst den Widerspruch zwischen seinem Verstand und seinen Emotionen. Der Zorn auf die böartigen Rüpel und die Enttäuschung über die treulosen Freunde haben ihn aus Schiras vertrieben, und weil er in Ğūkān auch keine edle Menschenseele fand, gerät er in eine psychische Krise. Ohne Freund, der das Herz erleichtern hilft, ohne Buch, das man lesen, und ohne Gefährten, mit dem er, wie in Schiras gewohnt, gelehrte Diskussionen führen könnte, klagt er sein Herz an, das ihn in diese Lage gebracht und den Verstand vertrieben habe (5).

¹⁶ Über diese Hochschule scheint wenig bekannt. Vielleicht ist sie nach dem Schiraser Richter Abū Muḥammad al-Fazārī benannt, zu ihm F. Sobieroj: *Ibn Ḥafīf aš-Šīrāzī und seine Schrift zur Novizenerziehung* (Kitāb al-iqtisād), Beirut Texte und Studien 57, Beirut 1998, S. 181. Gelegentlich erwähnt wird die Hochschule in ‘Īsā b. Ğunaid Šīrāzī: *Hazār Mazār*, Schiras 1364/1995, S. 389, 390, 468. Die zweite im *Anīs* genannte Hochschule, die Madrasa-yi Sungurīya, S. 312, habe ich nicht aufspüren können.

Wir erfahren später in dem Kapitel 12 (»Über den Sklavenkauf«) mehr über die unzivilisierten, ungehobelten, gemeinen Kerle, vor denen er aus Schiras geflohen war. Er nennt sie sogar bei Namen: Maulānā Nūr Samarqandī, der zu den Untergebenen von Sayyid Šams ad-dīn Muḥammad b. Sayyid Šarīf Ğurġānī gehörte und den dieser in seiner Eigenschaft als *mutawallī* der Madrasa-yi Fazāriya zu allerlei Dienstaufgaben verwendete, und Maulānā Muḥammad Kurd, der sich ebenfalls an dieser Hochschule herumtrieb (256). Ob diese beiden ursprünglich gekaufte Sklaven waren, wage ich nicht zu entscheiden. Mir scheint, dem Autor dient der Rückgriff auf die »Wissenschaft der Physiognomik« (*ilm al-firāsa*), die ein Sklavenkäufer beherrschen sollte, hier als strategisches Mittel, um dem Herrscher Ibrāhīm kompetent, aber auch drastisch vor Augen zu führen, was für freche Ignoranten und gemeine Kerle den gebildeten Kreisen in Schiras das Leben schwer machten und dazu noch mit Stiftungsgeldern üppig lebten. Die Physiognomik erlaubt es Šuġāʿ, die üblen Charaktereigenschaften und Verhaltensweisen dieser beiden auf ihre verkorksten Physiognomien, die er genüsslich beschreibt (256), zurückzuführen. Es sind eigentlich Banalitäten und Geringfügigkeiten, über die sich Šuġāʿ ärgert, die aber doch bedenkenswerte Auswirkungen haben. Da Maulānā Nūr die einfachsten Rechenarten nicht anwenden könne, schädige er die Stiftungsverwaltung der Hochschule.

Diese unbedarften Tölpel, die anscheinend einen gewissen naiven Bildungsdrang hatten, störten den Lehrbetrieb und trugen zum Niveauverlust der Madrasa bei, weil sie die strebsamen begabten Studenten nicht zu ihrem Recht kommen ließen (265). Die Studenten waren dadurch oft so genervt, dass sie Maulānā Muḥammad Kurd einmal windelweich prügeln, wofür sie dann auch noch vom Diwan gemäßregelt wurden. Der gelehrte Rhetoriker findet es unerträglich, dass sie trotz aller demonstrativen Bildungsbeflissenheit nicht einmal die Grundregeln der arabischen Grammatik beherrschten. Er beschreibt eine kleine Szene, die sich bei einer Audienz am Hofe Ibrāhīms zutrug. Maulānā Nūr wurde vorstellig und klagte dem Herrscher, er habe eine große Familie und bitte untätigst darum, ihm zur Fortsetzung seiner Studien und Lehre aus den Staatsstiftungen Zuwendungen für seinen Lebensunterhalt zukommen zu lassen. Zufällig war im Audienzsaal der einfache turkistanische Derwisch Sütkendī anwesend, der den vermeintlich gelehrten Maulānā Nūr fragte, was denn »*sa-nastadriġuhum*« für eine Form sei. Der Befragte meinte ausweichend, die habe er sich wohl selbst ausgedacht. Dabei – entrüstet sich unser Autor – gehört diese Form doch zu den koranischen Ausdrücken, Sure 68,44 (»Wir werden sie Stufe um Stufe – ihrem Verhängnis entgegen gehen lassen, ohne dass sie sich dessen bewußt werden.«) (258f.). Er könne noch so viel lesen, sagt Šuġāʿ von Maulānā Nūr, er verstehe nichts. Wenn andere durch Lesen »verständlich« (*dānišmand*) werden, wird er nur »vollgelesen« (*ḥʾānišmand*) (264).

Šuġāʿ flieht immer wieder allgemeine zeitkritische Äußerungen ein. Zur Zeit verhätschele man die Ignoranten und ruiniere die Gebildeten. Während solche gemeinen Tölpel mit den Zuwendungen aus staatlichen Stiftungen geruhsam und opulent leben könnten, befinde er sich ständig in verzweifelter Lage (250f.). Er möchte den Herrscher mahnen, lieber die gebildeten und edlen Elemente der Gesellschaft zu fördern,

die solcher finanziellen Zuwendungen würdig seien. Freigebigkeit am falschen Platze sei eigentlich Tyrannei und schädlich für die Gesellschaft insgesamt (305). Im 15. Kapitel über Verzeihungsgewähren und Bittgesuche erfahren wir dann endlich, am Ende einer längeren interessanten Passage (325ff.) über gewisse Praktiken im Schiraser Stiftungswesen, die Ursache für die aktuelle finanzielle Misere unseres Autors. Er hat sein »Jahresgehalt« (*wazīfa*) von der Fazārīya-Madrasa nicht erhalten, weil Maulānā Nūr, der im Auftrag des *mutawallī* die Angelegenheiten der Stiftungsgelder regeln sollte, durch ungehobeltes dreistes Benehmen und Betteln um Abgabenerlaß zur Unzeit den Herrscher verärgert hatte. In diesem Kapitel bekennt er auch freimütig, »finanziell ruiniert« (*mufliṣ*) und vor seinen Gläubigern auf der Flucht zu sein (321). Übrigens ist sein Zufluchtsort Gūkān ein Stiftungsgut seiner Madrasa (257). Dieses 15. Kapitel enthält viele persönliche Äußerungen, aber auch immer wieder Lobpreisungen auf den Widmungsträger. Der *Anīs* wird als Bittgesuch durchschaubar, das Šuğā‘ taktisch klug strukturiert. In diesem Kontext enthüllt er seine edle Herkunft aus der Familie des Abū Ishāq, den er als verzeihungsgewährenden und freigebigen Herrscher zeigt. Sein Widmungsträger Ibrāhīm wird in der hier plazierten Hāfīz-Anekdote mit seinem Großvater Timur konfrontiert, der den *mufliṣ* Hāfīz großzügig behandelt. Solche wechselseitigen Spiegelungen sind einkalkuliert.

Obwohl Šuğā‘ den Sohn seines verehrten Lehrers Sayyid Šarīf, Sayyid Šams ad-Dīn, nicht ausdrücklich kritisiert, so ist doch ein vernichtendes Urteil impliziert, wenn er den verheerenden Einfluß der engeren Entourage des *mutawallī* seiner Hochschule so drastisch darstellt. Im 18. Kapitel über die »Tisch- und Zechgenossenschaft« (*nadīmī*) nennt er noch zwei weitere Namen aus dem Kreis Šams ad-Dīns, Ḥarfī und Muḥammad Ḥuğandī. Der Herr und Gönner hatte die beiden wegen ihres andauernden schimpflichen Benehmens und um sein Ansehen zu schützen, aus seiner Umgebung verbannt. Doch sie kamen bald wieder demütig angekröchen und baten um Verzeihung. Ḥarfī, das ist sicher ein Dichtername, wollte sich mit einer pointierten Rede einschmeicheln. Er sagte: »Verehrter Herr (*mahdūmā*), wir und du gleichen dem Hund und der Fliege, sooft du uns auch vertreibst, wir kehren auch ungerufen immer wieder zurück.« Der sensible Rhetoriker Šuğā‘ ist empört, denn dieses Gleichnis sei leicht mißverständlich. Ḥarfī wolle zwar sagen: »Sooft der Herr den Hund und die Fliege verjage (...)«, doch durch seine Formulierung liege es nahe zu verstehen: »Sooft der Hund die Fliegen verjage (...)«. Damit habe er aber statt der demütigen Huldigung eine freche Beleidigung ausgesprochen (396). Der Verfall der guten Sitten im menschlichen Miteinander äußert sich für Šuğā‘ auch gerade im rhetorischen Bereich. Immer wieder zeigt er seine Empfindlichkeit und Kompetenz auf diesem Gebiet.

Was Šuğā‘’s Werk von den klassischen Fürstenspiegeln unterscheidet, bei aller Abhängigkeit von Kai Ka’ūs, von dem er viele lebenskluge Sentenzen und praktische Ratschläge übernommen hat, ist die Allpräsenz der sufischen Gedankenwelt, die inzwischen durch Ibn ‘Arabī’s Einfluß geprägt in die persische Dichtung eingedrungen war. Die Werke von Nizāmī, ‘Attār, Rūmī und Hāfīz sind eine Fundgrube für die *Andarz*-Literatur. Ja, die mystischen und selbst die romantischen »Versepen« (*masnawī*) können weitgehend zu diesem Genre gezählt werden. Das Schicksal be-

rühmter Liebespaare, wie Lailī-ū Maḡnūn und Maḡmūd-ū Ayāz, und ihre Liebesleidenschaft gehören nun zu den beliebtesten Geschichten. Šuḡā' zitiert lange Partien aus den Versepen.¹⁷ So zeigt auch der *Anīs*, ein säkulares *Aḡlāq*-Werk und Timurs Enkel zugeeignet, wie vehement die mystischen Liebesvorstellungen in alle Bereiche der menschlichen Beziehungen eingedrungen sind. Die Seeleninspektion des Mystikers kann als Training für die Persönlichkeitsentfaltung des Individuums empfohlen werden. Wenn die Seele des Autors in seiner Einleitung Zwiesprache mit dem Herzen hält, erinnert das an Niẓāmīs ›Reise in das eigene Herz‹ in dem ethisch-didaktischen Epos *Maḡzan al-asrār*, aus dem Šuḡā' auch zitiert hat.¹⁸ Šuḡā's sufische Tendenzen lassen sich leicht vereinbaren mit seiner Ṭūsī-Rezeption, die er in einer längeren aus dem *Aḡlāq-i Nāširī* übernommenen Passage (›Über die platonische Dreiteilung der Seele und über die Liebe als das Gefühl, das die gesellschaftlichen Bindungen festigt‹) dokumentiert (367f.). Er hat sie recht textnah paraphrasiert, ohne allerdings Autor und Titel seiner Quelle zu nennen.¹⁹ Der ›große *ḡihād*‹ der Sufis, der Kampf der Geistseele gegen die Begierden der Triebseele, erhält für Šuḡā' im Streben des Individuums nach Selbstbeherrschung die gleiche Funktion wie die vitale Konkurrenz der drei Triebkräfte der menschlichen Seele (der appetitiven, der irasziblen und der vernünftigen), wobei der »vernünftige Teil« (*quwwat-i nāṭiq*) die Führungsrolle erringen sollte. Der »wahre Mutige« (*šuḡā'-i ḡaḡiqī*) ist der Mensch, der seinen »Zorn« (*ḡaẓab*) beherrschen und in Milde und Geduld umwandeln kann (366f.). Wenn wir hier den Bezug zu seinem Beinamen sehen, und der drängt sich auf, spüren wir die Ursache für die innere Zerrissenheit und Verstörtheit. Der *Anīs* ist vor allem auch an sein eigenes Ich gerichtet. Es ist trotz des Namens ein unheroisches Ich. Šuḡā', der Mutige, spricht von sich als »armer Seele, Verwirrter der Zeit, Verrückter, Umherirrender« (*ḡān-i biččāra, in parišān-i rūzgār, in šūrīda, āwāra*). Die »seelische Gesundheit« (*salāmat-i nafs*) kann nur der wahre Mutige bewahren. Er appelliert an sich selbst, sich nicht den seelischen Krankheiten, wie der Melancholie (26, 191), hinzugeben, schon gar nicht durch übertriebenen Kummer über verlorenes Vermögen (105f.). Aber er weiß, selbst der edle Mensch wird von der breiten Masse nur geachtet, wenn er (finanziell) von ihr unabhängig ist. Wer dieser Leute bedarf, wird geringgeschätzt, mag er in der Wissenschaft auch ein Avicenna sein (98).

¹⁷ Er übernimmt z.B. wörtlich eine Passage über Maḡmūd und Ayāz aus 'Aṭṭār: *Manṭiq at-tair*, ed. Sayyid Šādiq Gauḡārīn, Teheran 1365/1996, 172f. (*Anīs*, S. 161–164). Über die paränestische Funktion der persischen Poesie handelt J. Scott Meisami: *Medieval Persian Court Poetry*, Princeton University Press 1987.

¹⁸ Dazu R. Würsch: *Niẓāmīs Reise ins eigene Herz als Erfahrung mystischer Wirklichkeit*, in: *Asiatische Studien* 50 (1996), S. 547–561. Im *Anīs*, S. 47–49, finden wir die wörtliche Übernahme der Geschichte von Jesus und dem Hundefaas aus: Niẓāmī: *Maḡzan al-asrār*, ed. Sarwatiyān, Teheran 1363/1994, S. 187f.

¹⁹ Ḥ'wāḡa Našir ad-Dīn Ṭūsī: *Aḡlāq-i Nāširī*, ed. M. Mīnuwī und 'Alīriẓā Ḥaidarī, vor allem S. 258ff.; Našir ad-Dīn Ṭūsī: *The Nasirean Ethics*. Transl. from the Persian by G. M. Wickens, London 1964, S. 195ff.

Für Šuġāʿ gilt noch die klassische Dichotomie der islamischen Gesellschaft zwischen der privilegierten »edlen Klasse« (*ḥawāṣṣ*) und dem »einfachen Volk« (*ʿawāmm*), und er bezieht sein Selbstbewußtsein aus der Zugehörigkeit zur Aristokratie.²⁰ Nicht jeder, der »Mensch« (*insān, ādam*) genannt wird, ist schon ein »Mensch«. »Menschlichkeit« (*insāniyat*) muß man sich erst erwerben, aber die dazu befähigenden Eigenschaften sind nur den »Edlen« (*abrār, aṣīlān, karīmān*) angeboren. Doch sie dürfen gegenüber den anderen Geschöpfen keinen Hochmut zeigen, sondern müssen Bescheidenheit üben (22,126). Die Begabung des »Gemeinen« (*badāṣl*) dagegen wirkt wie ein Edelstein im Abtritt, und wenn er sich Bildung erwirbt, so fehlen ihm doch die edlen Sitten, um mit der Bildung umzugehen. Unser Autor warnt davor, sich mit den »Gemeinen« (*laʿīm*), die sich als Große gebärden, näher einzulassen. Wenn die Gemeinen und Niederträchtigen zu Macht und Vermögen gelangen, werden die Zeichen ihrer Gemeinheit und Niedertracht hinter ihrer Großmannssucht umso deutlicher sichtbar (323). Er wird drastisch, wenn er sich an seine bösen Erfahrungen mit den dreisten Halunken erinnert: »Sie sind wie nackte Hintern mit Gürtel drumherum« (22).

Šuġāʿs ethische Vorstellungen sind stark vom Sufitum geprägt. Er vermittelt ein Schiraser Lebensgefühl, das dem Ḥāfiẓ-Leser bekannt ist. Es gibt einige Spezifika, die man aus der Tradition der Schiraser Mystik ableiten kann. Drei Namen sind zu nennen, die durch die *silsila* (»geistige Genealogie«) verbunden sind: 1. Ibn Ḥāfiẓ (st. 982), der Augenzeuge der Hinrichtung des Maṣūʾir Ḥallāġ in Bagdad 922 gewesen sein soll und die Diskussion über diesen Märtyrer der Gottesliebe angefacht hat, 2. Scheich Abū Ishāq Kāzarūnī (st. 1035), nach dem der inġūʾidische Ahnherr benannt war, wie wir von Ibn Battūta erfahren, und 3. Rūzbihān Baqlī (st. 1209), der die Geschichten über Ḥallāġ sammelte und dessen paradoxe theopathische Äußerungen kommentierte. Spuren dieser Sufiheiligen, deren Sanktuarien im religiösen Leben in Schiras eine große Rolle spielten²¹, finden sich auch direkt oder unterschwellig im *Anīs*. Sie beschwören eine geistige Atmosphäre, in der die Grenzen zwischen Sein und Schein, himmlischer und irdischer Liebe verwirrend und faszinierend zugleich ineinander verschwimmen. Die Schiraser Sufis kennen das Geheimnis, das Ḥallāġ verraten hat: Gott ist nirgends zu suchen als in uns selbst. Und sie huldigen einem Schönheitskult, da sie in der irdischen Schönheit, etwa der eines menschlichen Gesichts, den Abglanz der göttlichen Schönheit sehen.

Als Beispiel für die Vielfalt der Einflüsse auf die Gedankenwelt des Autors und den Textkorpus des *Anīs* können die Kapitel 6 (»Über die Liebe«) und 7 (»Über Weintrinken«) gelten. Šuġāʿ warnt zunächst, wie Kaʿūs, vor der Liebe: Man solle sie vermeiden, sie verursache nur Leiden der Trennung und Kosten. Aber bald folgt der Umschwung (148), und der Autor bekennt fast ironisch, mit dieser Warnung habe er nur dem

²⁰ In einem Artikel über das Klassensystem im mittelalterlichen Persien wird der *Anīs* erwähnt. Ashraf/Banuazizi: »Classes in Medieval Islamic Persia«, in: *Encyclopedia Iranica*, V (1992), S. 660.

²¹ Dazu Arberry (s. Anm. 8) und Sobieroj (s. Anm. 16).

Verstand, auf den sich ja sein Buch gründe, Genugtuung erweisen wollen. »Liebe« (*‘išq*) habe aber nichts mit »Verstand« (*‘aql*) zu tun. Der Verstand sei Farbe ohne Duft, die Liebe Duft ohne Farbe usw. Eine längere Passage, die sich stark an Ṭūsīs Ausführungen über die Liebe als zivilisatorische Kraft anlehnt, nämlich die Ordnung der Welt und die menschliche Gemeinschaft seien ohne Liebe undenkbar, nimmt dann Ṭūsīs Begriff von der »vollkommenen und göttlichen Liebe« (*‘išq-i tāmm, maḥabbat-i ilāhī*) auf (152), um endlich widerstandslos in die von der persischen Poesie geprägte Geisteshaltung der Schiraser Sufis einzumünden. Šuḡā‘ kehrt damit auch überraschend konkret zurück in die Gelehrtenwelt. Die Liebe ist ja auch eine »geheime Wissenschaft« (*‘ilm-i bāṭin*) und »Seelenkunde« (*rūḥānīyat*). Die Sublimierung der »irdischen Liebe« (*‘išq-i maḡāzī*) zur »göttlichen Liebe« (*‘išq-i ilāhī*), die durch Gottnähe Zugang zur verborgenen Welt und damit zu geheimem Wissen verhilft, gelingt aber nicht jedermann. Voraussetzung ist die reinigende Polierung des Herzensspiegels als Auffanggerät für göttliche Offenbarungen. Wieder macht Šuḡā‘ zeitgenössische Gelehrte – allerdings ohne Namensnennung – lächerlich. Für ihn besteht eine unüberbrückbare Kluft zwischen der »offiziellen traditionellen Wissenschaft« (*‘ilm-i rasmī*) und der »geheimen Wissenschaft« (*‘ilm-i bāṭin*). Einer der offiziellen Gelehrten bat einen Mystiker, ihn anzuleiten, damit er Zugang zum geheimen Wissen erlangen könne. Der Scheich erwidert:

»Solange du die Formeln der offiziellen Wissenschaft und ihrer Beweisführungen, die in deinem Herzen eingegraben sind, nicht beseitigst und vergisst, so dass dein Herz ganz rein poliert wird, kannst du keine göttlichen Enthüllungen aufnehmen« (184).

Einer der großen Gelehrten wurde um seine Definition von Liebe gebeten. Er sagte: »Liebe ist das Verlangen nach Geschlechtsverkehr mit einer bestimmten Person.« Das sind die Leute, empört sich Šuḡā‘, die in der Welt der Begierden ihrer Triebseele gefangen sind und keine Ahnung von der sittlichen Verfeinerung durch die Geistseele haben. Sie schließen von sich auf andere und verstehen nicht, dass der reinste Genuß der Liebe aus »Blickespiel und keuscher Zurückhaltung« (*naẓar-bāzī, pāk-dāmanī*) bezogen werden kann (182). Der Geschlechtsakt ist nicht Ziel dieser Liebe, dafür sollte die gesetzlich angetraute Gattin dienen. Die Sensibilisierung für die irdische Schönheit hat die irdische Liebe geadelt. Wenn der »Geliebte« (*ma‘šūq*) eine »höhergestellte Persönlichkeit« (*mamdūh*) ist, läßt die ohnehin gebotene Distanz eine solche Beziehung durch erwidertes Blickespiel besonders genußreich erscheinen. Šuḡā‘ bekennt, dass ihn sein Herz auch öfter zu einer solch leid- und genussvollen Liebe hingerissen habe (164f.). Damit sind wir ganz in der Atmosphäre der Ghaselen-Welt von Ḥāfiz. Durch sufische Kategorien wird eine religiöse Geisteshaltung kultiviert, die mit der irdischen Liebe, dem Fürstenlob und Schönheitskult säkularisiert wird. Als Ethiker rät Šuḡā‘, auf den Abendveranstaltungen mit Musik und Wein müssten nicht nur die Musiker und der Saki schöne Menschen sein, sondern der Gastgeber dürfe auch nur schöne Gäste einladen (192, 198). Ziel des Weintrinkens seien vertraute Gespräche, »Ungezwungenheit und Unverhülltheit« (*bī-takalluf, bī-ḥiḡābī*). Wenn der Schleier fällt, soll er Schönheit enthüllen (201). Am besten feiert man solche Feste im Frühling, in der Zeit der Rosen. Šuḡā‘ rechtfertigt vorsichtig mäßigen Weingenuß, indem er alle

Koranverse, die sich mit dem Weinverbot befassen, chronologisch reiht und historisch interpretiert. Hätten die frühen Muslime sich nicht so übel betrunken, randaliert, gegrölt und sich Schlägereien geliefert, hätte der Vers 16,67 (69), in dem der Rauschtrank aus den Früchten des Weinstocks als Gottesgabe erwähnt wird, Gültigkeit behalten (194–197).

Hinter dem Beinamen Šuġā^c verbirgt sich ein Individuum, das den Schiraser Zeitgeist repräsentiert und das dem fürstlichen Adressaten wie dem Leser in einer eindeutigen Kommunikationssituation mittels Geständnis, Bittgesuch und Zeitkritik sein Schicksal nahebringt. Es bedient sich einer traditionellen Gattung und Form (Fürstenspiegel und Prosimetrum) und artikuliert sich gemäß der Mode der Zeit auf der hohen Stilebene der Etikette,²² wobei aber Spontaneität und Subjektivität oft den formalen Rahmen sprengen. Sein Fürstenlob erscheint angesichts der historisch belegten Verdienste Ibrāhīms als Patron der schönen Künste und Literatur angemessen, und seine herbe Kritik an den Zuständen der Gesellschaft wirkt realistisch und mutig. Der sprachensible Literat und Rhetoriker Šuġā^c demonstriert in einer verzweifelten Situation seine geistige Souveränität und Identität. Der *Anīs an-nās* kann mit dieser Selbstdarstellung einer originellen Persönlichkeit als frühes Zeugnis der ›vormodernen‹ islamischen Literatur gelten.²³

²² E. A. Polyakova: *The Development of a Literary Canon in Medieval Persian Chronicles: The Triumph of Etiquette*, in: *Iranian Studies* 17,2 (1984), S. 237–256.

²³ Etwa ein Jahrhundert vor Babur können wir hier das Phänomen der offenen Selbstdarstellung eines Individuums fassen. S. F. Dale: *Steppe Humanism: The Autobiographical Writings of Zahir al-Dīn Babur, 1483–1530*, in: *International Journal of Middle East Studies* 22 (1990), S. 37–58.