

Der Kātib als Medium: Überlegungen zum performativen Potential des Verschriftlichten bei Shihāb al-Dīn al-Qalqashandī (1355-1418/19)

Rebecca Sauer

Seminar für Sprachen und Kulturen des Vorderen Orients-Islamwissenschaften – Islamwissenschaft
(Arabistik)

Heidelberg, den 15. Dezember 2014

Zitiervorschlag

Rebecca Sauer, Der Kātib als Medium, Material Text Culture Blog 2014.3.

URI http://www.materiale-textkulturen.de/mtc_blog/2014_003_Sauer.pdf
DOI 10.6105/mtk.mtc_blog.2014.003.Sauer
ISSN 2195-075X



Dieser Beitrag steht unter der Creative Commons Lizenz CC BY-NC-ND 3.0 (Namensnennung – Nicht kommerziell – Keine Bearbeitung.) Sie erlaubt den Download und die Weiterverteilung des Werkes / Inhaltes unter Nennung des Namens des Autors, jedoch keinerlei Bearbeitung oder kommerzielle Nutzung.

Weitere Informationen zu der Lizenz finden Sie unter: <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/3.0/de>

Der *Kātib* als Medium: Überlegungen zum performativen Potential des Verschriftlichten bei Shihāb al-Dīn al-Qalqashandī (1355-1418/19)¹

Rebecca Sauer

1. Einleitung: Repräsentationen des Geschriebenen in einer semi-literaten Welt

Wenn wir versuchen, in Anlehnung an den prominenten Titel des SFB („Materialität und Präsenz des Geschriebenen“) die Präsenz des Geschriebenen zu fassen, so kommen wir nicht umhin, in einem semi-literaten Kontext neben dem Schriftlichen auch das mündliche Moment kommunikativer Aktionen in den Blick zu nehmen. Diese Betrachtungsweise ergibt sich jedoch weniger aus einer methodologischen Notwendigkeit heraus; vielmehr ist diese Multimedialität schon in den Quellen – in diesem Falle in einem Schreiberhandbuch aus dem Ägypten des 15. Jahrhunderts – vorgezeichnet. Es ist zwar das Anliegen des Schreibers, seinen Berufsstand als gewichtige *Schrift produzierende* kommunikative Schaltstelle zwischen Gruppierungen einer äußerst heterogenen Gesellschaft darzustellen, nichtsdestotrotz finden wir überall dort, wo es um die Rolle und die Wirkung des Geschriebenen geht, immer auch Oralität vor. Schriftliches und Mündliches bedingen so einander und

¹ Dieser Beitrag ist im Heidelberger Sonderforschungsbereich 933 „Materiale Textkulturen. Materialität und Präsenz des Geschriebenen in non-typographischen Gesellschaften“ entstanden (Teilprojekt C06 „Beruf und Bildung im islamischen Kanzleiwesen“). Der SFB 933 wird durch die Deutsche Forschungsgemeinschaft finanziert. Der Beitrag basiert auf einem Vortrag, der im September anlässlich des Deutschen Orientalistentages in Münster gehalten wurde. Mein herzlicher Dank gilt allen, die in vielfältiger Weise zur Weiterentwicklung meiner Thesen und Beobachtungen beigetragen haben.

können ohneeinander nicht effektiv präsent sein.² Wir postulieren daher hier ein grundsätzliches „performatives Potential des Verschriftlichten“ im Kontext eines Kairener Kanzleischreibers (*kātib*) des 14./15. Jahrhunderts.

Der hier untersuchte Kairoer Kanzleischreiber Shihāb al-Dīn Aḥmad ibn ‘Alī al-Qalqashandī (1355-1418/19) war ein Autor der Mamlukenzeit. Nach autobiographischen Angaben soll er vor seiner Tätigkeit als Schreiber eine „klassische“ Ausbildung als Gelehrter (*‘ālim*) absolviert haben, er hat u.a. die Berechtigung erworben, Rechtsgutachten zu erstellen und mehrere Jahre als schafiitischer Richter gearbeitet. Später gab es scheinbar einen Bruch in seiner Karriere, so dass er sich beruflich neu orientiert hat und Kanzleischreiber wurde.³ Al-Qalqashandī hat in einer Zeit gewirkt, in der die Verschriftlichung vieler Lebensbereiche recht weit fortgeschritten war, wie jüngst Konrad Hirschler⁴ gezeigt hat. Nichtsdestotrotz spielten orale und aurale Formen der Wissensvermittlung weiterhin eine wichtige Rolle.⁵

² Vgl. Schoeler 1985, 1989a, 1989b, 1992; Cook 1997; Heck 2002; Toorawa 2005; Ali 2010. Cook 1997 diskutiert interessanterweise die *Qurraʿ* (Koranleser), ohne darauf hinzuweisen, dass mit ihnen zusammen hängende Traditionen gewissermaßen als ultimative Grundlage für die Legitimität der Verschriftlichung koranischen Materials interpretiert werden können. So wird das drohende Abreißen der Traditionskette zur einzig möglichen Erklärung, warum die schriftliche Fixierung von Offenbarungsinhalten erlaubt sein soll, was uns doch im Spannungsfeld mündlich-schriftlich signifikant erscheint. Zu oralen Aspekten von Offenbarungen generell Graham 1987; speziell zum Koran jetzt Neuwirth 2010, insbesondere 120-181.

³ Van Berkel 2009.

⁴ Hirschler 2012.

⁵ Hirschler 2012, z.B. 32-81.

Es ist nicht unerheblich festzustellen, dass die hier herangezogene Quelle, das *Ṣubḥ al-aʿshā fī ṣināʿat al-inshāʾ* (dt. „Die Morgenröte des Nachtblinden, das das Kanzleiwesen betreffend“)⁶ auf einer Metaebene angesiedelt ist: Ein Berufsschreiber berichtet über das Schreiben – inwiefern wir es hier mit normativen oder deskriptiven Zuschreibungen zu tun haben, wird hier weniger eine Rolle spielen.⁷ Es liegt jedoch nahe, dass ausgehend von dieser sehr spezifischen Repräsentation der Oralität im Kontext der Schriftlichkeit ein bestimmter Blickwinkel dominant ist.

Im Folgenden soll anhand einiger prägnanter Beispiele aufgezeigt werden, wie eng schriftliche Kommunikationsmodi mit der oralen/auralen Sphäre verbunden sind. Dabei konzentriere ich mich vor allem auf Beispiele, die al-Qalqashandī in seiner Vorrede (*muqaddima*) und im ersten Teil (*al-maqāla al-ūlā*) zu seinem vierzehnbändigen Werk *Ṣubḥ* nennt.⁸

2. Selbstrepräsentation des Schreibers: Al-Qalqashandī zur *kitāba*

Das Schreiben (*al-kitāba*), so al-Qalqashandīs Definition, sei nicht nur eine geistig-spirituelle (*rūḥānī*) sondern ebenso körperliche (*juthmānī*) Tätigkeit, die

⁶ Grundsätzlich zu dieser Enzyklopädie Björkman 1928; vgl. auch Soravia 2005.

⁷ Für die geplante zweite Förderphase ist anvisiert, u.a. dem Spannungsfeld des Metatextes *Ṣubḥ* zwischen Normativität und Deskriptivität nachzugehen. Ein weiterer Schwerpunkt soll der Vergleich mit gelebten Textkulturen al-Qalqashandīs Zeit sein.

⁸ Die Entscheidung, sich hier zunächst auf diese Kernbereiche zu begrenzen, entspringt der Feststellung, dass im Vergleich zu anderen Passagen des *Ṣubḥ* dort besonders bewusst und explizit mit Schriftlichkeit umgegangen wird. Diese vorliegende Studie soll daher um einen zweiten Teil ergänzt werden.

gewissermaßen „materialisiert“ und in eine Handlung umgesetzt wird – wir haben es hier also mit einem „Schrift-Akt“ zu tun.⁹

Sodann zitiert al-Qalqashandī eingangs, um die Bedeutung der Schrift und des Schreibertums hervorzuheben, einige Koranverse. Darunter ist an erster Stelle Q 96:3-5 prominent vertreten:

„Trag vor! Dein edelster Herr / hat durch die [Schreib-]Feder gelehrt / hat den Menschen gelehrt, was er [zuvor] nicht wusste“¹⁰

In diesem Zusammenhang hebt al-Qalqashandī hervor, dass es die Schrift ist, durch die Gott selbst den Menschen Bildung (*taʿlīm*) zuteilwerden lässt. Als besonders signifikant erachtet er, dass diese Verse an das anschließen, was (gemäß der üblichen Datierung) den frühesten Teil der Offenbarung (*wahy*) bildet. Die Erweckung des Propheten sieht er so eng verbunden mit der Schrift an sich; die Bedeutung des Geschriebenen ist für al-Qalqashandī mithin göttlich sanktioniert:

„[Zitat Q 96:3-5] mit dem was damit zusammenhängt und was diesem Vers vorgelagert ist, ist die Offenbarung eröffnet, und zwar [ist dies] die erste Sendung (*tanzīl*) an den edelsten Propheten, [Eulogie]. Darin zeigt sich die Wichtigkeit in ihrer [der Schrift] Sache (*ihtimām bi-shaʿnihā*), und ihr hoher Stellenwert (*rafaʿat maḥallihā*), der [also] völlig klar ist (*mā lā khafāʾ fīhī*).“¹¹

⁹ al-Qalqashandī 1913-1919, I, 51, Bezug hier auf *Mawādd al-Bayān*.

¹⁰ al-Qalqashandī 1913-1919, I, 35. Übersetzung RS.

¹¹ al-Qalqashandī 1913-1919, I, 35. Übersetzung RS.

Ein weiterer Koranvers, den al-Qalqashandī heranzieht, um den Stellenwert des Geschriebenen hervorzuheben, ist Q 82:10/11, der Teil einer Sure ist, die das jüngste Gericht zum Thema hat. Hier werden die koranischen Rezipienten ermahnt, den jüngsten Tag nicht als Lügengebilde zu qualifizieren, schließlich würden alle ihre Taten von Engeln schriftlich in einem himmlischen Buch fixiert:

„So sind doch bei Euch Behütende (*ḥāfiẓīn*) / solch Vornehme, die [alles] aufschreiben (*kātibīn*)“¹²

Der dritte zitierte Koranvers entstammt dem Anfang der Sure „al-qalam“ (die Feder). Dort heißt es:

„*Nūn*, und bei der [Schreib-]Feder und bei dem, was man damit einschreibt / durch die Gnade Deines Herrn bist Du nicht verrückt“¹³

Al-Qalqashandī erklärt, dass Gott solche Schwurformeln einzig im Zusammenhang mit den herausragendsten (*abdaʿ*) Phänomenen verwende, wie der Sonne, dem Mond oder den Sternen. Daher weise auch diese Passage auf den essentiellen Stellenwert der Schrift und des Instrumentes des Geschriebenen, der Schreibfeder (*qalam*) hin.¹⁴

In diesem Zusammenhang dieser generellen Betrachtungen verhandelt al-Qalqashandī auch Aussagen, die den Analphabetismus Muḥammads betreffen.

¹² al-Qalqashandī 1913-1919, I, 35. Übersetzung RS.

¹³ al-Qalqashandī 1913-1919, I, 35. Übersetzung RS.

¹⁴ al-Qalqashandī 1913-1919, I, 35-36.

Tenor der Argumentation, die fast ausschließlich auf Zitaten basiert, ist, dass der Analphabetismus Muḥammads ein prophetischer Vorzug war, diese Eigenschaft bei allen anderen (nicht-prophetischen) Personen jedoch als Mangel zu betrachten sei. Mit den überlieferten Worten al-Ma'mūns bringt al-Qalqashandī diesen Sachverhalt auf den Punkt: Wer sich mit seiner Unfähigkeit zu schreiben und zu lesen auf das prophetische Vorbild berufe, sei zusätzlich zu allen anderen charakterlichen Fehlern auch noch dumm.¹⁵ Den Stellenwert des Geschriebenen versucht er so von dem Konzept des *nabī ummī* loszulösen.¹⁶

Al-Qalqashandī skizziert die zwei Hauptformen der *kitāba*: *kitābat al-inshā* und *kitābat al-amwāl*, d.h. zum einen das Schreiben der Staatskanzlei und zum anderen das Schreiben der Finanzverwaltung. Dem *inshā* weist al-Qalqashandī eindeutig einen höheren Stellenwert zu und begründet dies damit, dass der *kātib al-inshā* (bei aller Traditionsgebundenheit freilich) Garant sprachlicher Originalität (*ikhtirā* oder *ibtikār*) sei, anstatt einfach Vergangenes zu wiederholen und zu reproduzieren wie der *kātib al-amwāl*.¹⁷ Damit bildet al-Qalqashandī jedoch eher ein hehres Ideal des *kātib* ab, denn er lenkt ein, dass der *kātib al-inshā* nur dann sein Handwerk wirklich beherrscht, wenn er in seiner Ausdrucksfähigkeit nicht nur über eine formelhafte Sprache und auswendig gelernte Termini verfügen kann.¹⁸ Erfahrung und Wissen

¹⁵ al-Qalqashandī 1913-1919, I, 43.

¹⁶ Vgl. dazu auch Günther 2002.

¹⁷ al-Qalqashandī 1913-1919, I, 56.

¹⁸ al-Qalqashandī 1913-1919, I, 54.

bilden die beiden Grundpfeiler des idealen Schreibers.¹⁹ Beim Verfertigen von Schriftstücken kann der ideale *kātib al-inshā'* den jeweiligen Kontext des Geschriebenen einschätzen und sich der entsprechend passenden Sprache bedienen²⁰:

„Die Kunst des Schreibens von Aussagen/Gesprochenem (*kalām*) ist/bedeutet Zusammensetzung/Anpassung (*tarkīb*) von Gesprochenem und Anordnung (*tartīb*) von Ausdrücken (*alfāz*)“²¹

Die Aufgabe des Schreibers ähnelt hier der eines Übertragenden: Die verschiedenen Register gilt es, einzuschätzen und zu ordnen, um sie für alle Beteiligten verständlich zu machen. Um es hier mit Sybille Krämer zu formulieren, so *ist* der *kātib* selbst ein Medium, das in der Form eines Boten Inhalte transformiert und übersetzt.²²

¹⁹ Signifikanter Weise baut auch der Bildungskanon des Schreibers, wie in seiner *Maqāla I* angelegt, auf zwei Pfeiler: 1) *al-umūr al-ʿilmīya* (Wissen[schaft]) und 2) *al-umūr al-ʿamalīya* (Praktiken). Der Schreiber soll demnach Theoretiker und Praktiker sein. al-Qalqashandī 1913-1919, I, 140- III, 226.

²⁰ al-Qalqashandī 1913-1919, I, 55. In diesem Zusammenhang kritisiert er die *Maqamāt* des al-Ḥarīrī, der zwar einen schönen Stil pflege, aber vorsätzlich mit Termini arbeite, die selten, schwer verständlich und kompliziert seien.

²¹ al-Qalqashandī 1913-1919, II, 250.

²² Vgl. zum Begriff der „Übertragung“ und des „Boten“ Krämer 2008. Mit dieser hier jedoch eher aktiven Rolle entspricht er nicht vollständig Krämers Konzeption, die den Boten als neutrale Instanz beschreibt: Krämer 2008, 117-118. Wir bewerten hier die fünf „Attribute des Botenmodells“ (Distanz, Heteronomie, Drittheit, Materialität, Indifferenz, 110-119) allerdings eher als idealtypische Eigenschaften, die je nach Kontext einer Spezifizierung harren. Überdies scheint es uns gegenwärtig nicht schlüssig zu sein, einerseits den Boten als neutral zu beschreiben und ihm gleichzeitig eine übersetzende und übertragende Funktion zuzuweisen. Jede Übersetzung und jede Übertragung beinhaltet doch immer ein mehr oder weniger aktives Transformieren.

Eine weitere Standortbestimmung von Schriftlichkeit und Oralität finden wir in al-Qalqashandī's Diskussion der Poesie, der er als Stilistiker zwar einen entscheidenden Stellenwert einräumt (er lobt Ebenmaß [*i'tidāl*], Reime, Zweideutigkeiten [*qāfiyya*, Pl. *qawāfi*] als Alleinstellungsmerkmale [*tafarrud*] der Dichtung), die dennoch für ihn an zweiter Stelle nach der Prosa steht.²³ Denn wohingegen in der Dichtung notwendigerweise die Bedeutung dem Ausdruck (*ma'ānīhi tābi'atan li-alfāzihi*) folge, folge in der Prosa der Ausdruck der Bedeutung (*alfāzihi tābi'atan li- ma'ānīhi*).²⁴ Hier stellt al-Qalqashandī demnach eine Dichotomie zwischen Form und Inhalt dar; Form und Inhalt scheinen in diesem Sinne nicht deckungsgleich zu sein; vielmehr ist es für die Kommunikation zwischen Menschen ein Unterschied, ob das Primat der Form oder des Inhaltes gilt. Für die Verständigung ist es für al-Qalqashandī demnach essentiell, dass die Form dem Inhalt gehorcht, um eine klare Kommunikation zu gewährleisten. Für die Praxis des Schreibers ist das Ideal jedoch noch weitreichender, denn al-Qalqashandī stellt fest, dass unbeachtet der skizzierten Hierarchie eine Synthese beider Bereiche zu erreichen sei:

²³ al-Qalqashandī 1913-1919, I, 58-61. Der ultimative Grund für die höhere Stellung der Prosa gegenüber der Dichtung ist nach Q. jedoch, dass Gott seine heilige Schrift eben nicht in poetischer Form, sondern als (Reim-) Prosa herabgesandt hat, darin zudem die Person des Dichters für minderwertig erklärt und seinem Propheten das Dichten verboten habe. Die Dichtung sei außerdem nicht frei von Lügengebilden (*kadhb*). (I, 59)

²⁴ al-Qalqashandī 1913-1919, I, 58.

„Die Eigenschaften des Redners und Schreibers vervollständigt, wenn ein jeder von ihnen beiden Dichter ist; ebenso werden die Eigenschaften des Dichters vollständig, wenn er [zugleich] ein Redner und Schreiber ist.“²⁵

Hier wird also schon deutlich, dass das Schriftliche nie für sich allein steht, sondern das Mündliche, repräsentiert durch die Poesie, einen entscheidenden Beitrag zur Vervollständigung schriftlicher Kommunikation bildet.²⁶

3. Schreiben als Interaktion

a) Bei Hofe

Der Schreiberberuf, so äußert al-Qalqashandī, impliziert zu einem nicht unbeträchtlichen Teil Interaktion. Die interaktive Funktion des *kātib* wird bereits deutlich in einem Satz, der die Multisensualität seines Berufsstandes skizziert:

„Die *kuttāb* der Könige/Herrscher sind ihre erleuchteten Augen, ihre aufmerksamen Ohren und ihre beredten Zungen“²⁷

Signifikanter Weise wird hier nicht der Schreiber in seiner Schrift produzierenden Funktion umrissen – vielmehr ist es eine eindeutig dem Bereich der Oralität und der

²⁵ al-Qalqashandī 1913-1919, I, 61, übrigens ein Zitat aus dem *Kitāb al-Ṣināʿatayn al-kitāba wa-l-shiʿr* des Abū Hilāl al-ʿAskarī (gest. ca. 1009).

²⁶ Dass sich auch die Prosa oraler Kommunikationskanäle bedient, steht freilich auf einem anderen Blatt und lässt seine Argumentation, in der *khiṭāba* mit *shiʿr* gleichgesetzt wird, etwas schwach erscheinen.

²⁷ al-Qalqashandī 1913-1919, I, 43.

Interaktion zuzuweisende Tätigkeit. Der Schreiber sieht, hört und spricht dabei für den Machthaber; er vertritt hier gewissermaßen den königlichen Körper.²⁸ Und dies soll er zudem in besonders stilsicherer Weise tun, denn er soll Rhetorik (*balāgha*) auf einem hohen Niveau beherrschen.²⁹ Diese interaktive und vor allem auf oralen Kommunikationsformen aufbauende Tätigkeitsbeschreibung findet sich auch dort wieder, wo al-Qalqashandī die Berufsethik des Schreibers verhandelt.

Diese lässt ihn eher als Netzwerker, der in sehr unterschiedliche habituelle soziale Praktiken eingebunden ist erscheinen, denn als Einzelgänger in einer isolierten Schreibstube, dessen Tätigkeit eben „nur“ das Schreiben ist. Dabei gilt es zu bedenken, dass der Schreiber eine Funktion als kommunikatives Bindeglied zwischen heterogenen Teilen der Bevölkerung ausfüllt – er hat ebenso mit dem illiteraten Fellachen zu tun wie mit dem Handwerker, Händler oder Gelehrten aus städtischem Milieu wie mit den Personengruppen, die an seiner höfischen Arbeitsstätte auf ihn treffen. Damit einher geht das idealtypische Beherrschen verschiedener Jargons und Sprachstile, also die Anpassung an unterschiedliche Soziolekte.³⁰

²⁸ Vgl. dazu Krämer 2008, 113: „Ist der Bote nicht zugleich auch die Extension des Körpers seines Auftraggebers, der im Boten nicht nur repräsentiert wird, sondern ein Stück weit auch anwesend und gegenwärtig gemacht wird?“.

²⁹ al-Qalqashandī 1913-1919, I, 66. Hier ist diese Aussage übrigens mit einem Zitat verbunden, das eine „Verkörperung“ des Schreibvorganges nahe legt: „denn er ist die Zunge des Sultans, die für ihn spricht und die beiden Hände des Sultans, die für ihn schreiben.“.

³⁰ al-Qalqashandī 1913-1919, I

Einige kurze veranschaulichende Details, speziell im Umgang in höfischem Kontext sind hier angebracht³¹: Al-Qalqashandī beschreibt die Regeln der höfischen Umgangsformen als schwierig; einen wichtigen Einfluss auf den Potentaten übt seine Entourage aus, dementsprechend ist es für den Schreiber³² in der komplizierten höfischen Gemengelage von unterschiedlichen Seilschaften und Loyalitätskonflikten nicht einfach, eine Mittlerposition einzunehmen.³³ Maßnahmen und Strategien, um das „beruflich“ und „persönlich“ erfolgreich zu meistern sind folgende: Der *kātib* soll aufrichtig sein, ein ehrlicher und kompetenter Ratgeber sein und zudem Geheimnisse bewahren. Er solle dankbar sein, um sich des Schutzes durch den Machthaber sicher zu sein. Gleichzeitig gilt es jedoch, loyal und beratend tätig zu sein (mit *naṣīḥa* und *ijtihād*), dabei jedoch jegliche Anmaßung zu vermeiden; besonders wenn sich die Regierungszeit des jeweiligen Herrschers dem Ende zuzuneigen scheint ist Diskretion gefragt. Mit Zuverlässigkeit und Fleiß, ständiger Abrufbereitschaft und hohem Einsatz für den Sultan könne sich der *kātib* ebenso bei Hofe beweisen. Wichtig ist es ferner, Präsenz zu zeigen in entscheidenden Versammlungen, dabei aber besonderes diplomatisches Geschick (*siyāsa fāḍila*) an den Tag zu legen. Ein respektvolles Benehmen gegenüber der Entourage des Herrschers ist hier ein Muss. Dazu gehört es, seine Rede dem jeweiligen Zweck bzw. Ziel anzupassen, und zwar sowohl in Ausdruck und Stil, als auch bezogen auf die Länge und Ausführlichkeit

³¹ al-Qalqashandī 1913-1919, I, 73-81.

³² Es versteht sich von selbst, dass es sich bei dem Folgenden um eine Tätigkeitsbeschreibung eines hochrangigen Kanzleischreibers (etwa des *kātib al-sirr*) handelt, der direkten Zugang zur politischen Entscheidungsebene hat.

³³ al-Qalqashandī 1913-1919, I, 73-74.

eines Redebeitrags. Dabei sollte er im Auge behalten, dass die Laune des jeweiligen Sultans von der Fähigkeit seines Schreibers abhängig sein kann. Auch das äußere Erscheinungsbild des *kātib* erfordert besonderes modisches Geschick, denn er soll auf extravagante Kleidung generell verzichten – eine wichtige Ausnahme von dieser Regel ist ein Ehrenkleid (*khil'a*, pl. *khila'*).³⁴ Dieses soll dem Herrscher zu Ehren bei gegebenem Anlass durchaus gezeigt werden. Ansonsten gilt die Regel: Es ist unauffällige, saubere Kleidung zu tragen, und mögliche olfaktorische Belästigung der Umgebung ist tunlichst zu vermeiden. Die äußere Erscheinung wird ergänzt durch eine angenehme Sprechstimme, die Eloquenz und Klarheit in der Sprache vermittelt.³⁵ Interessanterweise ist es auch Kleidung, mit der al-Qalqashandī später die Verschriftlichung des gesprochenen Wortes erläutert: Der Ausdruck (*lafẓ*) habe der Bedeutung (*ma'nā*) zu folgen, als ob er Körper (*abdān*) kleide.³⁶

Der Erfolg oder Misserfolg des Schreibers hängt also nach al-Qalqashandī entscheidend von seinem politischen und psychologischen Geschick und seiner sprachlichen wie visuellen Performance ab. Es ist hier demnach nicht die Schrift allein, die Wirkmächtigkeit entfaltet, sondern erst ihre Vermittlung auf – in der Regel – oral-auralem Wege (unterstützt durch visuelle Mittel wie Kleidung), die ihre Präsenz bei Hofe sichert.³⁷

³⁴ Zu den Ehrenkleidern demnächst Sauer (im Druck).

³⁵ al-Qalqashandī 1913-1919, I, 74-81.

³⁶ al-Qalqashandī 1913-1919, II, 183.

³⁷ Vgl. hierzu auch Aigle 2008.

b) Zwischen Herrschern und Beherrschten

Wie bereits erwähnt, nimmt der Schreiber eine Mittlerposition zwischen Herrschern und Untertanen ein.³⁸ Ein Beispiel aus dem Bereich der *mazālim* soll hier veranschaulichen, wie die performative Funktion des Schreibers und die Transformation des Gesprochenen in Geschriebenes und am Ende wieder in gesprochenes Wort funktioniert. *Mazālim* bezeichnet eine Art Appellationsgerichtshof, der Eingaben und Petitionen der Untertanen aufnimmt. Nicht alle dieser Eingaben werden später bei Hofe dem Sultan unterbreitet, sondern von Staatsbeamten eigenverantwortlich verhandelt.

Al-Qalqashandī schildert nun in seiner Beschreibung der Abläufe im *mazālim*-Kontext folgendes Szenario: Eingaben erfolgen in der Regel mündlich, diese sind dann gemäß einer bestimmten formalen Regelung aufzunehmen. Wichtig hierbei ist es, um den Erfolg der Eingabe zu gewährleisten, möglichst kurz zu bleiben, um „den Herrscher nicht zu langweilen“ oder ihn zu verärgern. Diese Verschriftlichung wird dann aber wieder in einer mündlichen Form bei Hofe vorgetragen.³⁹ So wird die Eingabe in ihrer schriftlichen Form hier gewissermaßen zu einer reinen Gedächtnisstütze (*aide-mémoire*), die erst durch den Sprechakt wieder präsent wird. Ganz ähnliche Phänomene können auch mit Blick auf Gerichtsakten aus dem mamlukischen Syrien gefolgert werden.⁴⁰ Die Form der Schriftlichkeit, die also hier

³⁸ al-Qalqashandī 1913-1919, I, 83.

³⁹ al-Qalqashandī 1913-1919, VI, u.a. 202-212.

⁴⁰ Müller 2011.

eine Rolle spielt, ist ohne ihre performative Umsetzung, quasi ihr „enactment“, überhaupt nicht denkbar. So kommt dem Schreiber eine kommunikative Scharnierfunktion zwischen mündlicher Eingabe, verschriftlichter Speicherung und mündlicher Wiedergabe zu. Dies ist einerseits im Spannungsfeld einer semi-literaten Gesellschaft zu sehen.⁴¹ Zum anderen spielt hier sicherlich eine Rolle, dass in der sozial äußerst heterogenen Gesellschaft des al-Qalqashandī von den Herrschenden schlichtweg eine andere Sprache gesprochen wurde als von den Beherrschten und so jede übergreifende Kommunikation solcher Mittlerfiguren bedurfte. Allerdings dürfen wir nicht vergessen, dass al-Qalqashandī nicht nur auf seine eigene Zeit rekurriert, sondern auch auf bereits vorhandene Traditionen der Schreiberhandbücher Bezug nimmt – die performative Präsenz des Verschriftlichten wird auch in früheren Zeiten nicht grundlegend anders gewesen sein.⁴²

Auch in diesem Zusammenhang erscheint der Schreiber als vermittelndes Medium (s.o.), der Ansprüche verschiedener gesellschaftlicher Gruppen jeweils verhandelt, sie dabei jedoch übersetzen, rückübersetzen und weitertragen muss.

4. Der Schreiberberuf: Ein Bildungskanon zwischen Oralität und Schriftlichkeit

Al-Qalqashandī skizziert einen Bildungskanon, der maßgeblich auf oralen und auralen Techniken der Wissensspeicherung und Tradierung beruht. Wie bereits

⁴¹ Hierzu zusammenfassend Hirschler 2012, 12-16.

⁴² Vgl. dazu Gruendler 2009.

angeklungen ist, sind es nicht nur theoretische Kenntnisse, die der Schreiberberuf erfordert, sondern darüber hinausgehend auch solcher praktischer Art (*al-umūr al-‘ilmīya*⁴³ und *al-umūr al-‘amalīya*⁴⁴). Letztere betreffen Kenntnisse über das Herstellen von Tinte ebenso wie den eigentlichen Vorgang des Schreibens (Buchstabenformen, Ligaturen etc.), aber auch etwa Benimmregeln für den höfischen Kontext. Auf die eher theoretischen Fertigkeiten möchte ich nun gerne eingehen, einen „Bildungskanon zwischen Oralität und Schriftlichkeit“, wie ich das Kapitel genannt habe. Das Schreiben (*al-kitāba*) allein ist für den *‘ālim-kātib* al-Qalqashandī kein wirklich eigenständiger Beruf, so er nicht durch grundlegende Kenntnisse der arabisch-islamischen Wissenschaften gefüllt wird.⁴⁵ Dies korrespondiert mit seinen Aussagen über die Sprache, bei der Form und Inhalt eng miteinander verbunden sind (s.o.).

Al-Qalqashandī macht drei Standardkompetenzen im Bereich der *al-umūr al-‘ilmīya* aus, und zwar Koran, *ḥadīth* und Dichtung – Wissensbereiche, die sich der Schreiber vor allem auf dem mündlichen Wege aneignen soll. Das auswendig gelernte Material des Korans soll verinnerlicht werden und in den Sprachgebrauch integriert werden, so dass es konstant abrufbar ist.⁴⁶ Auch *ḥadīth*-Material solle in dieser Weise in einen Pool von Zitaten und stilistischen Vorbildern eingehen, dies alles in mündlicher

⁴³ al-Qalqashandī 1913-1919, I, 140- II, 429.

⁴⁴ al-Qalqashandī 1913-1919, II, 430- III, 226.

⁴⁵ al-Qalqashandī 1913-1919, I, 146. Sein Hauptargument ist hier, dass es zwar noble Beinamen wie *al-naḥwī*, *al-‘ālim* etc. gebe, kaum jemand aber durch sein Schreibertum allein zu Ruhm gelangt sei.

⁴⁶ al-Qalqashandī 1913-1919, I, 189.

Form, denn al-Qalqashandī warnt: „auf das, was Du nicht auswendig gelernt hast, kannst Du Dich nicht verlassen“⁴⁷. So erscheint in Sachen Wissensspeicherung das Gehörte und Verinnerlichte hier glaubwürdiger als das Geschriebene.

Es scheint zu al-Qalqashandīs Zeit jedoch nicht mehr selbstverständlich gewesen zu sein (oder es wird dem angehenden Schreiber intellektuell nicht zugetraut), große Mengen von Traditionen und Koranstellen auswendig verfügbar zu haben,⁴⁸ denn er gibt dem potentiellen Schreiber Lerntipps mit auf den Weg. Er lenkt ein, dass es viel Material sei, das gelernt werden müsse, deshalb sei es vonnöten, durch ständiges Wiederholen das Gelernte wirklich zu verinnerlichen und in den alltäglichen Sprachgebrauch zu integrieren. Es sei viel zu lernen, also müsse auch viel wiederholt werden.⁴⁹

Relevant in diesem Zusammenhang ist, dass das hier erwähnte Material zwar bereits einige Jahrhunderte lang schriftlich fixiert und kanonisiert vorlag, der Stempel des „Vertrauenswürdigen“ aber hier eher auf dem Oralen denn auf dem Geschriebenen liegt.

⁴⁷ al-Qalqashandī 1913-1919, I, 203-204.

⁴⁸ Darüber hinaus ist das *Ṣubḥ* selbst ja genauso strukturiert, um als universelles Nachschlagewerk schnell Zugriff auf spezifische Informationen zu ermöglichen, was auch allein grafisch anhand der Manuskripte nachvollziehbar ist. Hierzu demnächst Sauer (in Vorbereitung). Vgl. zur Struktur der Wissensvermittlung van Berkel 1997.

⁴⁹ al-Qalqashandī 1913-1919, I, 204. Das Stichwort ist hier *muwāḏaba* oder *wuḏūb*.

Neben Koran, *ḥadīth* und Dichtkunst soll sich der Schreiber auch ein Vorbild nehmen an den „Reden der Rhetoriker“ (*khuṭab al-bulaghā*).⁵⁰ In diesem Zusammenhang wird noch einmal klar, welchen Stellenwert bei al-Qalqashandī Mündlichkeit und Schriftlichkeit haben, denn nach einer Liste⁵¹ solcher vorbildhafter (meist frühislamischer) Persönlichkeiten äußert er sich, dass das Mündliche (in Form der *khuṭab*) das Schriftliche (in Form der *rasā'il*) in seiner Sprache bedinge (*ja'ala*), aber ebenso auch das Geschriebene auf das Mündliche einwirke.⁵²

Frühislamische Sendschreiben bzw. Korrespondenzen (*rasā'il*), die zum Teil *verbatim* im Werk aufgeführt werden gehören ebenso zu des Schreibers Bildungskanon.⁵³ Bei all diesen Schilderungen wird eines deutlich: Die scheinbare Austauschbarkeit von Mündlichem und Schriftlichem, wahlweise unter Verwendung von *qāla*, *kataba*, *kitāb*, *kalām*, oder *khuṭba*, *mukātaba*, *rasā'il*. Dabei ist Qalqashandī der Unterschied beider Ebenen durchaus bewusst, die beiden Modi sind jedoch wegen der Zitierung von Vergangenen, das sich in der Übergangsphase zwischen Mündlichkeit und Schriftlichkeit abspielte, eng miteinander verflochten.

⁵⁰ al-Qalqashandī 1913-1919, I, ab 210.

⁵¹ al-Qalqashandī 1913-1919, I, 210-225.

⁵² al-Qalqashandī 1913-1919, I, 225.

⁵³ al-Qalqashandī 1913-1919, I, 228-265.

5. Ein Ausblick: Materiale Präsenz des Geschriebenen: „Nur“ eine Frage des „Archivs“?

Wie anhand des vorliegenden Materials exemplarisch gezeigt werden konnte, sind schriftliche wie mündliche Ebene auch in einem zunächst der Schriftlichkeit verpflichteten Werk wie dem Kanzleihandbuch des al-Qalqashandī eng miteinander verbunden und daher schwer voneinander zu trennen. Dies steht in Widerspruch zu dem, was al-Qalqashandī im Rahmen der „Selbstdarstellung“ des *kātib* zum Geschriebenen äußert, wo er es zu einer göttlich sanktionierten Kommunikationsform werden lässt und ihm mithin einen „Wunderstatus“ zuweist, indem er es mit überirdischen Phänomenen wie der Sonne, dem Mond und den Sternen vergleicht. Diese gleichsam transzendente Erhöhung des Geschriebenen und – in seiner Weiterführung – des *inshāʾ* verwundert zunächst auch ob des materialen Befundes, den wir für das (dokumentarische) Kanzleischrifttum konstatieren müssen. Wenngleich das Vorhandensein dokumentarischer Quellen – gerade für die Mamlukenzeit – heute weniger prekär bewertet wird als noch vor einigen Jahrzehnten,⁵⁴ so fällt doch auf, dass rein materiell nicht-dokumentarisches Schrifttum weitaus präsenter in Form erhaltener Manuskripte ist. Al-Qalqashandī's Äußerungen zum Status des in der Kanzlei Geschriebenen muten vor diesem Hintergrund wie eine übereifrige Selbstvergewisserung an. Dennoch wäre es voreilig (und würde der Komplexität des *Ṣubḥ* auch nicht gerecht), daraus zu schließen, dass

⁵⁴ Vgl. hierzu Bauden 2005, der mit Verweis auf Little von einer „encouraging situation“ schreibt. Vgl. auch Sijpesteijn 2013, Grob 2010.

er in simpelster Weise versucht, sich und seinen Berufsstand als das *non plus ultra* seiner Gesellschaft darzustellen. Im Zusammenhang mit al-Qalqashandīs impliziten Äußerungen (wie in Sachen *mazālim* etwa) können wir uns durchaus ein vollständigeres Bild vom Stellenwert des Geschriebenen in seiner Zeit machen. Dieses Bild wiederum lässt auch Rückschlüsse zu auf die Mechanismen kultureller Filterungsprozesse, die in jüngerer Zeit erneut diskutiert werden.⁵⁵ Ausgehend von al-Qalqashandīs Schilderung von Schriftlichkeit und Mündlichkeit können wir so rekonstruieren, welche Übersetzungsleistung dokumentarischem Schrifttum zugrunde liegt – Mündliches wird verschriftlicht, aber grundsätzlich wieder rückübersetzt und dann wieder in schriftlicher Form niedergelegt. Es ist also gerade nicht eine generelle „Schriftskepsis“, die einer Absenz institutionalisierter zentraler Speicherungsorte („Archive“) zugrunde liegt. Im Idealfall werden alle mündlich verhandelten Sachverhalte schriftlich fixiert⁵⁶ – und das dürfte gerade das Gegenteil einer skeptischen Haltung sein. Die Übersetzungsleistung (mündlich-schriftlich-mündlich) des Schreibers entspricht in leicht abgewandelter Form (weil nicht in so starkem Maße auf Multilingualität beruhend) einem Phänomen, das Cornelia Vismann für das Römische Reich beschrieben hat:

⁵⁵ Van Berkel 2014; El-Leithy 2011, Bezug nehmend auf Chamberlain 1994; außerdem Bauden 2003 und Bauden 2004. Dass es sich in vielen Fällen auch schlichtweg um „Überlieferungszufälle“ handeln kann, hat Esch 1985 für den lateinischen Westen bereits zeigen können.

⁵⁶ Dass es sich bei der Schilderung administrativer Vorgänge (insbesondere der Verwahrung und dem Kopieren von Akten) um reine „Erfindungen“ handelt, ist im Übrigen wenig plausibel. Es scheint vielmehr ein sehr pragmatischer Zugang zur Schriftproduktion zu sein, der sich etwa auch im Umgang mit verfügbaren Beschreibstoffen niederschlägt. Hierzu vgl. Meyer/Sauer (im Druck).

„Das zum Ritual gewordene Dolmetschen betont sicht- und hörbar, wer die Befehlsgewalt hat. Es verleiht Rom auch außerhalb der Stadt eine Stimme. Im Akt des Verlesens ersteht die römische Befehlsgewalt, das Imperium. Die Verlautbarung oder buchstäblich Auswendigkeit der Briefe folgt dem rhetorischen Verfahren der Stimmgebung, Prosopoiia. Sie überträgt die ‘Kommandostimme Roms’ in alle Richtungen. Wo immer Latein in Kombination mit einer fremden Sprache zu hören ist, geben Dolmetscher einen Begriff von der Reichweite Roms. Die Bedingung des Sprechens, des Vorsprechens vor Gericht ebenso wie des Befehlens, besteht in der Übersetzung.“⁵⁷

Die Übersetzungsleistung des *kātib* in unserem Kontext besteht darin, unterschiedliche Formen und Register der Kommunikation miteinander in Einklang zu bringen und zu vermitteln. Die Beschreibung des *kātib* als über den Schreibenden hinausgehende „Augen, Hände und Zungen“ (vgl. oben) macht diese Funktionen sehr prägnant deutlich. Der Schreiber wird in dieser Sicht selbst zum Medium und Ausgangspunkt verschiedenster sozialer Verflechtungen. Gleichzeitig passt es paradoxer Weise in das Bild des *kātib* als eines Mediums im Sinne Sybille Krämers⁵⁸, dass er selbst und seine Schriftzeugnisse dabei zunächst „unsichtbar“ bzw. wenig präsent erscheinen. Den Anspruch des *kātib* mit den material präsenten Zeugnissen literarischer wie dokumentarischer Ausrichtung abzugleichen, wird Aufgabe künftiger Forschungen sein.

⁵⁷ Vismann 2011³, 83.

⁵⁸ Krämer 2008, z.B. 104: Hier weist sie darauf hin, dass bei jedem „(störungsfreien) Gebrauch“ das Medium dazu tendiert, selbst unsichtbar zu werden.

Literaturverzeichnis

Aigle (2008): Dénise Aigle, „La parole et l'écrit. Baybars et le califat abbaside au Caire“, in: M. F. Auzépy (Hg.), *Oralité et lien social au Moyen Âge (Occident, Byzance, Islam) : parole donnée, foi jurée, serment*, Paris, 123-136.

Ali (2010): Samer M. Ali, *Arabic literary salons in the Islamic Middle Ages: Poetry, public performance, and the presentation of the past*, Notre Dame, Ind.

Auzépy (2008): M. F. Auzépy (Hg.), *Oralité et lien social au Moyen Âge (Occident, Byzance, Islam) : parole donnée, foi jurée, serment*, Paris.

Bauden (2005): Frédéric Bauden, „Mamluk Era Documentary Studies: The State of the Art“, *Mamluk Studies Review* 9:1, 15–60.

Bauden (2003): Frédéric Bauden, „Maqriziana I: Discovery of an Autograph Manuscript of al-Maqrizi: Towards a Better Understanding of his Working Method“, *Mamluk Studies Review* 7:2, 21–68.

Bauden (2004): Frédéric Bauden, „The Recovery of Mamluk Chancery Documents in an Unsuspected Place“, in: Michael Winter u. Amalia Levanoni (Hgg.), *The Mamluks in Egyptian and Syrian Politics and Society* (The Medieval Mediterranean 51), Leiden, 59–76.

Behzadi u. Bihmardī (2009): Lale Behzadi u. Waḥīd Bihmardī (Hg.), *The weaving of words: Approaches to classical Arabic prose*, Beirut, Würzburg.

Binkley (1997): Peter Binkley, (Hg.), *Pre-modern encyclopaedic texts: Proceedings of the Second COMERS congress, Groningen, 1 - 4 July 1996* (Brill's studies in intellectual history 79), Leiden, Köln.

Björkman (1928): Walter Björkman, *Beiträge zur Geschichte der Staatskanzlei im islamischen Ägypten* (Abhandlungen aus dem Gebiet der Auslandskunde 16=28), Hamburg.

Chamberlain (1994): Michael Chamberlain, *Knowledge and social practice in medieval Damascus, 1190-1350*, Cambridge, New York.

Cook (1997): Michael Cook, „The Opponents of the Writing of Tradition in Early Islam“, *Arabica* 44:4, 437–530.

Enderwitz u. Sauer (2014): Susanne Enderwitz u. Rebecca Sauer (Hgg.), *Communication and Materiality. Written and Unwritten Communication in Pre-Modern Societies* (Materiale Textkulturen 8), Berlin/München/Boston.

Esch (1985): Arnold Esch, „Überlieferungs-Chance und Überlieferungs-Zufall als methodisches Problem des Historikers.“, *Historische Zeitschrift* 240, 529–570.

Graham (1987): William A. Graham, *Beyond the Written Word. Oral Aspects of Scripture in the History of Religion*, Cambridge.

Grob (2010): Eva Mira Grob, *Documentary Arabic private and business letters on papyrus: Form and function, content and context*, New York, Berlin.

Gruendler (2009): Beatrice Gruendler, „Tawqī (Apostille): Royal Brevity in the Pre-modern Islamic Appeals Court“, in: Lale Behzadi u. Waḥīd Bihmardī (Hgg.), *The weaving of words: Approaches to classical Arabic prose*, Beirut, Würzburg, 101–129.

Günther (2002): Sebastian Günther, „Muḥammad, the Illiterate Prophet: An Islamic Creed in the Qur'an and Qur'anic Exegesis“, *Journal of Qur'anic Studies* 4:1, 1–26.

Heck (2002): Paul L. Heck, „The Epistemological Problem of Writing in Islamic Civilization: al-Ḥaṭīb al-Baḡdādī's (d. 463/1071) 'Taqyīd al-'ilm'“, *Studia Islamica* 94, 85–114.

Hirschler (2012): Konrad Hirschler, *The written word in the medieval Arabic lands: A social and cultural history of reading practices*, Edinburgh.

Krämer (2008): Sybille Krämer, *Medium, Bote, Übertragung: Kleine Metaphysik der Medialität*, Frankfurt a.M.

El-Leithy (2011): Tamer El-Leithy, „Living Documents, Dying Archives: Towards a Historical Anthropology of Medieval Arabic Archives“, *Al-Qanṭara* 32: 2, 389–434.

Lowry (2009): Joseph E. Lowry (Hg.), *Essays in Arabic Literary Biography: 1350-1850* (Mīzān 17), Wiesbaden.

Meier, Ott u. Sauer (2014): Thomas Meier, Michael R. Ott, Rebecca Sauer (Hgg.), *Materiale Textkulturen. Konzepte, Materialien, Praktiken* (Materiale Textkulturen 1), Berlin/München/Boston.

Meyer u. Sauer (im Druck): Carla Meyer u. Rebecca Sauer, „Papier“, in: Thomas Meier, Michael R. Ott und Rebecca Sauer (Hgg.), *Materiale Textkulturen: Konzepte, Materialien, Praktiken* (Materiale Textkulturen 1), Berlin, 355-370.

Müller (2011): Christian Müller, „The Ḥaram al-Šarīf Collection of Arabic Legal Documents in Jerusalem: A Mamlūk Court Archive?“, *Al-Qanṭara* 32:2, 435–459.

Neuwirth (2010): Angelika Neuwirth, *Der Koran als Text der Spätantike. Ein europäischer Zugang*, Berlin.

Al-Qalqashandī (1913-1919): Shihāb al-Dīn Aḥmad ibn ‘Alī al-Qalqashandī, *Ṣubḥ al-a‘shā fī šinā‘at al-inshā*, 14 Bde., unter Mitarbeit von Muḥammad ‘Abd al-Rasūl Ibrāhīm (Hg.), Kairo.

Sauer (im Druck): Rebecca Sauer, „The textile performance of the written word“, in: Susanne Enderwitz u. Rebecca Sauer (Hgg.), *Communication and Materiality. Written and Unwritten Communication in pre-modern Societies* (Materiale Textkulturen 8), Berlin/München/Boston.

Sauer (in Vorbereitung): Rebecca Sauer, „Manuscript Notes in the Framework of Textual Archaeology. The Case of al-Qalqashandīs (d. 1418) *Ṣubḥ al-A‘shā*“, in: Pascal Buresi (Hg.), *Arabic Chancellery Documents through the Prism of Historicity. Writing, Vocabulary, Syntax and Intertextuality from ‘Abd al-Ḥamīd al-Kātib to al-Qalqashandī*, Leiden.

Schoeler (1985): Gregor Schoeler, „Die Frage der schriftlichen oder mündlichen Überlieferung der Wissenschaften im frühen Islam“, *Der Islam* 62:2, 201–230.

Schoeler (1989a): Gregor Schoeler, „Weiteres zur Frage der schriftlichen oder mündlichen Überlieferung der Wissenschaften im Islam“, *Der Islam* 66:1 (1989a), 38–67.

Schoeler (1989b): Gregor Schoeler, „Mündliche Thora und Hadīṭ: Überlieferung, Schreibverbot, Redaktion“, *Der Islam* 66:2, 213–250.

Schoeler (1992): Gregor Schoeler, „Schreiben und Veröffentlichen. Zu Verwendung und Funktion der Schrift in den ersten islamischen Jahrhunderten“, *Der Islam* 69: 1 (1992), 1–43.

Sijpesteijn (2013): Petra M. Sijpesteijn, *Shaping a Muslim State: The World of a Mid-Eighth-Century Egyptian Official*, Oxford.

Soravia (2005): Bruna Soravia, „Les manuels à l'usage des fonctionnaires de l'administration ("Adab al-Kātib") dans l'Islam classique“, *Arabica* 52:3, 417–436.

Toorawa (2005), Shawkat M. Toorawa, *Ibn Abī Ṭāhir Ṭayfūr and Arabic writerly culture: A ninth-century bookman in Baghdad*, London, New York.

Van Berkel (1997): Maaïke van Berkel, „The Attitude towards knowledge in Mamlūk Egypt: Organisation and Structure of the Ṣubḥ al-aʿshā by al-Qalqashandī (1355–1418)“, in: Peter Binkley (Hg.), *Pre-modern encyclopaedic texts: Proceedings of the*

Second COMERS congress, Groningen, 1 - 4 July 1996 (Brill's studies in intellectual history 79), Leiden, Köln, 159–168.

Van Berkel (2009): Maaïke van Berkel, „al-Qalqashandī (1355-1418)“, in: Joseph E. Lowry (Hg.), *Essays in Arabic Literary Biography: 1350-1850* (Mīzān 17), Wiesbaden, 331–340.

Van Berkel (2014): Maaïke van Berkel, „Reconstructing Archival Practices in Abbasid Baghdad“, *Journal of Abbasid Studies* 1, 7-22.

Vismann (2011³): Cornelia Vismann, *Akten. Medientechnik und Recht*, Frankfurt a.M.

Winter u. Levanoni (2004): Michael Winter u. Amalia Levanoni (Hgg.), *The Mamluks in Egyptian and Syrian Politics and Society*, (The Medieval Mediterranean 51), Leiden.