

Eine *mu'ārada* (Kontrafaktur) auf al-Būṣīrī's *Burda* von Ibn Abī Haḡalah (gest. 776/1375) – Literarischer Wettstreit und Ausdruck einer „stillen“ Frömmigkeitspraktik?

Syrinx von Hees

Im 13. Jahrhundert entwickeln sich neue Frömmigkeitspraktiken, in deren Mittelpunkt die Verehrung des Propheten Muḡammad steht.¹ In diesem Kontext kann auch die geradezu kultische Verehrung des Prophetenlobgedichts von al-Būṣīrī (608–694-7/ 1212–1294-7), das unter dem Titel *al-Burda* (der Mantel) bekannt ist, eingeordnet werden.² Dieses Gedicht erhält schnell die Funktion eines Gebets, das von einem weiten Kreis von Gläubigen verwendet wurde und wird, wobei es wohl meist akustisch aufgeführt wurde und wird, im Rahmen einer Versammlung von Gläubigen. Das heißt, die Wirkung dieses Gedichts als Bittgebet entsteht auch über seine akustische Performanz verbunden mit dem Mitsprechen oder Mitsingen einzelner Verse, oder zumindest eines eingeschobenen Kehrverses.³ Hier zeigt sich die Bedeutung der Körperlichkeit, wie sie auch für andere Frömmigkeitspraktiken gilt, sowohl der Koranrezitation als auch des sufischen *dīkr* (Gedenken):⁴ Über das Öffnen der sinnlichen Wahrnehmungen wird die Öffnung des Herzens angestrebt.

Die herausragende Wirkung der *Burda* liegt vor allem in der gewählten rituell-transformatorischen Form der *qaṣīda*, die den Rezipienten von der irdischen Liebe über das Eingeständnis der Sünden hin zum Lob des Propheten führt, vor dem der Gläubige nochmals Reue zeigt, um dann die Bitte um Fürbitte vorzutragen. Suzanne Stetkevych interpretiert dies als rituellen Austausch, bei dem ein Gedicht zum Lob des Propheten für die Fürbitte des Propheten am Jüngsten Tag dargebracht wird. Dieser rituelle Austausch ist aber nur durch die performative Ausübung, etwa im Sprechakt wirksam oder in einer anderen Form der Aneignung dieses Gedichtes durch den Gläubigen. Al-Būṣīrī scheint formal und inhaltlich einen Nerv getroffen

¹ Vgl. z.B. Schimmel, Annemarie, *Und Muḡammad ist sein Propbet: Die Verehrung des Propbeten in der islamischen Frömmigkeit*, München 1981; Katz, Marion, *The Birth of The Propbet Muḡammad: Devotional Piety in Sunni Islam*, London und New York 2007.

² Stetkevych, Suzanne, *The Mantle Odes. Arabic Praise Poems to the Propbet Muḡammad*, Indiana 2010.

³ Weinrich, Ines, “Between Poem and Ritual: The Burda by al-Būṣīrī (d. 1294-1297)”, in: Ines Weinrich (Hg.), *Performing Religion: Actors, contexts, and texts. Case Studies on Islam*, Würzburg 2016, 103-126.

⁴ Homerin, Emil, “Recalling You, My Lord’: ‘Ā’ishah al-Bā’ūniyah on Dhīkr”, in: *Mamluk Studies Review* 17 (2013), 130-154; siehe auch Weinrich, Ines, “Strategies in Islamic Religious Oral Performance: The Creation of Audience Response”, in: Dorpmüller, Sabine et al. (Hgg.), *Religion and Aesthetic Experience: Drama – Sermons – Literature*, Heidelberg 2018, 233-256.

zu haben, denn sein Gedicht war und ist für viele unterschiedliche Gläubige, für Männer und Frauen, für Reiche und Arme, vor allem aber auch für stärker und weniger stark sufisch geprägte zugänglich. Auch wenn sich al-Būṣīrīs Mantel-Gedicht auf ein sufisches Liebesgedicht Ibn al-Fārīḍ (576–632/1181–1235) bezieht,⁵ unterscheidet es sich in dieser Hinsicht von dessen deutlicher monistisch-mystischen Dichtung, die im mamlukenzeitlichen Kairo durchaus diskutiert wurde, auch wenn sie sich als salonfähig durchsetzen konnte.⁶ In der Dichtung Ibn al-Fārīḍ steht die Liebe zum Propheten und/oder zu Gott im Zentrum und nicht die Rolle des Propheten als Fürsprecher. Üblicherweise wird seine Dichtung auch nicht der Gattung des Prophetenlobs, dem *madīḥ an-nabawī*, zugeordnet.⁷

Mittlerweile wissen wir, dass in dieser Zeit auch andere Prophetenlobgedichte in religiösem Rahmen rituell aufgeführt wurden, insbesondere zählen dazu Gedichte des spätabbasidischen Prophetenlob-Dichters aṣ-Ṣarṣarī (588–656/1192–1258), die zwar ebenfalls eine Qaṣīden-Struktur aufweisen, dabei aber nicht unbedingt die von Stetkevych für die *Burda* beschriebene Transformation vom Sündenbekenntnis hin zur Fürbitte formulieren, sondern stärker in der sufischen Tradition stehend von der Liebe zum Göttlichen über die Pilgerfahrt zum Lob des Propheten kommen, um dann ebenfalls in einer Bitte um Fürbitte zu enden.⁸

Neben diesen akustischen Aufführungen in einer Gemeinde, im Kreis von Gläubigen, entstehen auch andere Formen der Aneignung, um die Segenskraft der *Burda* oder auch die eines anderen Prophetenlobs für sich in Anspruch nehmen zu können. Dazu zählt die literarische Auseinandersetzung mit dem Gedicht, die verschiedene Formen annehmen kann. Neben der Amplifikation, zum Beispiel als *taḥmīs* (Verfünffachung), gehört dazu die *muʿāraḍa* (Kontrafaktur)⁹. Diese Formen sind bis-

⁵ L'Hôpital, Jean-Yves, *ʿUmar b. al-Fārīḍ. Poèmes mystiques*, Damaskus 2001, 169-179; Jacobi, Renate, *Ibn al-Fārīḍ. Der Dīwan. Mystische Poesie aus dem 13. Jahrhundert. Aus dem Arabischen übersetzt und herausgegeben von Renate Jacobi*, Berlin 2012, 39-40.

⁶ Homerin, Th. Emil, *From Arab Poet to Muslim Saint: Ibn al-Farid, His Verse and His Shrine*, New York 1994.

⁷ Homerin, Th. Emil, „Ibn Abi Ḥaḡalah and Sufism“, in: Papoutsakis, Nefeli und Syrinx von Hees (Hgg.), *The Sultan's Anthologist: Ibn Abi Ḥaḡalah and His Work*, Baden-Baden 2017, 13-44, hier S. 26.

⁸ Gering, Annabel mit Unterstützung von Syrinx von Hees, „Der spätabbasidische Prophetenlob-Dichter aṣ-Ṣarṣarī (588–656/1192–1258): Eines seiner Lobgedichte als Ausdruck seiner Hingabe zum Propheten Muḡammad: Übersetzung und Interpretation“, in diesem Band.

⁹ Kontrafaktur (wörtl. „Gegenentwurf“) scheint mir eine einigermaßen adäquate Übertragung des arabischen Begriffes *muʿāraḍa* zu sein, in dem ebenfalls eine oppositionelle Haltung steckt. Zur Kontrafaktur im europäischen Kontext, siehe z.B. Theodor Verwey und Günther Witting, *Die Kontrafaktur: Vorlage und Verarbeitung in Literatur, bildender Kunst, Werbung und politischem Plakat*, Konstanz 1987. Sie verstehen die Kontrafaktur als ein künstlerisches Verfahren, das sich seine Vorlage zunutze macht, „um eine eigene Botschaft zu transportieren, freilich in deutlicher Opposition oder Unterscheidung zur Botschaft der Vorlage, aber unter Ausnutzung von deren Textgestalt und Rezeptionsgeschichte. Zwischen Vorlage und Neudichtung hat ein enges intertextuelles Verhältnis zu bestehen. Die Vorlage muß dominanter konstruktiver Faktor sein, nur Einzeltexte (keine Gattungen etc.) werden verglichen. Dementsprechend verstehen die Verfasser die Kontrafaktur auch nicht als einen Texttypus, wie das bisher häufig geschehen ist, sondern

lang wenig untersucht. Das Mantel-Gedicht von al-Būṣīrī ist sehr häufig als Ausgangstext für eine literarische Bearbeitung herangezogen worden. Unter den kontrafaktischen Bearbeitungen sticht eine Gruppe hervor, die das Prophetenlob noch mit Stilkunde verknüpfen. Diese *badi‘iyyāt* genannten Gedichte haben bereits einige Aufmerksamkeit auf sich gezogen, wobei auch immer ihre Funktion als Teil der sich neu entwickelnden Frömmigkeitspraktiken betont wurde.¹⁰

In diesem Beitrag möchte ich eine „einfache“ *mu‘āraḍa* auf die *Burda* von al-Būṣīrī zunächst in Edition und Übersetzung vorstellen und dann aufzeigen, inwiefern dieser Text selbst seinen Bezug zum kultischen Ausgangstext herstellt, sich dabei auch davon absetzt und vor allem, inwiefern er diese literarische Auseinandersetzung als fromme Handlung diskutiert. Die Praxis der Kontrafaktur ist in der arabischen Dichtkunst bekannt und stellt im literarischen Kontext eine Ehrung zwar des Ausgangstextes dar, aber mit dem Ziel, mit diesem in einen Wettstreit zu treten, ihn also möglichst zu überbieten.¹¹ Formal muss für eine *mu‘āraḍa* Reim und Metrum des Ausgangsgedichtes übernommen werden und inhaltlich eine gezielte Intertextualität vorliegen.¹²

Im Hinblick auf die neu entstehenden Frömmigkeitspraktiken stellt sich nun die Frage, inwiefern ein solches literarisches Nacheifern neben dem poetischen Wettbewerb auch im Zusammenhang mit der intensivierten Verehrung des Propheten Muḥammad und seiner Funktion als Fürbitter steht. Es scheint so zu sein, dass der kreative Akt der literarischen Auseinandersetzung mit der *Burda* zu einer Teilhabe an der ihr zugeschriebenen Segenskraft führt. Können wir also sagen, dass das Verfassen einer solchen Kontrafaktur selbst schon als ritueller religiöser Akt verstanden wurde? Kann es sein, dass es sich hier um eine „stille“, private Praxis handelt im Gegensatz zu der „lauten“, gemeinschaftlichen Aufführungspraxis, die häufig im Zusammenhang mit der *Burda* steht? Oder muss auch eine *mu‘āraḍa* rezitiert, also „aufgeführt“ werden, um ihre religiöse Funktion einzulösen? In welcher Hinsicht ist eine *mu‘āraḍa* auf die *Burda* ebenfalls ein Gebet? Oder handelt es sich eigentlich im Wesentlichen um einen poetischen Wettbewerb, der nur mit einer sehr oberflächlich gemeinten frommen Geste verbunden ist? Gibt es Hinweise im Text, die uns hin-

eindeutig als eine Schreibweise.“, Scheitler, Irmgard, „Theodor Verweyen / Günther Witting, Die Kontrafaktur. Vorlage und Verarbeitung in Literatur, bildender Kunst, Werbung und politischem Plakat“, in: *Arbitrium* 7/1 (1989), 26-28. <https://doi.org/10.1515/arbi.1989.7.1.26>.

- ¹⁰ Bauer, Thomas, „Die Badi‘iyya des Naṣīf al-Yāziḡī und das Problem der spätosmanischen arabischen Literatur“, in: Neuwirth, Angelika und Andreas Christian Islebe (Hgg.), *Reflections on Reflections: Near Eastern writers reading literature dedicated to Renate Jacobi*, Wiesbaden 2006, 49-118; Stetkevych, Suzanne, „Rhetoric, Hybridity, and Performance in Medieval Arabic-Islamic Devotional Poetry: Al-Kāfiya al-Badi‘iyya of Ṣafī ad-Dīn al-Ḥillī“, in: Dorpmüller, Sabine et al. (Hgg.), *Religion and Aesthetic Experience: Drama – Sermons – Literature*, Heidelberg 2018, 207-231.
- ¹¹ Schippers, A.: „Mu‘āraḍa“, in: *EI2*; van Gelder, G.J.H.: „mu‘āraḍa“, in: Meisami, Julie Scott und Paul Starkey (Hgg.), *Encyclopedia of Arabic Literature*, 2 Bde., reprint, London 1999, 2:534.
- ¹² Es fehlt allerdings eine arabistische, literaturhistorische Untersuchung der Entwicklung dieses kreativen Prozesses, wie auch eine Untersuchung, wie die *mu‘āraḍa* seitens arabischer vormoderner Literaturkritiker definiert und eingeordnet wurde.

sichtlich dieser Fragen weiterhelfen? Wie reflektiert der Verfasser seine Frömmigkeitspraxis in seinem Text?

Als Beispiel habe ich ein Gedicht von Ibn Abi Ḥaḡalah (725-776/1325-1375) gewählt, einem der herausragenden Literaten des 14. Jahrhunderts, der also circa hundert Jahre nach al-Būṣīrī lebte.¹³ Er hat sich intensiv mit dem Genre des Prophetenlobs beschäftigt und sogar mehrere Bände mit Gedichten zum Lob des Propheten herausgebracht, von denen allerdings bislang keine Handschriften bekannt sind. Eine Besonderheit scheinen seine Gedichte über den Tod des Propheten zu sein.¹⁴ Das hier vorzustellende Lobgedicht ist am Ende seines Grabbesuch-Toten-Buches *Ġiwār al-ahyār fi dār al-qarār* (Die Nachbarschaft der Guten im Haus der Ruhe) überliefert,¹⁵ wo der Autor selbst erklärt, dass er mit diesem Gedicht den zweiten Band seiner Gedichtsammlung *Nasamat al-qabūl fi madḥ ar-rasūl* (*Der Hauch des Südwindes/Die Seele des Empfangs zum Lob des Gesandten*) eröffnet habe.¹⁶ Dieses Gedicht wird von Ibn Abi Ḥaḡalah hier zwar nicht als „*muʿāraḏa*“ bezeichnet,¹⁷ aber er verweist eindeutig auf seine kontrafaktische Bezugnahme auf das Mantel-Gedicht in Form und Inhalt, und zwar mit folgenden Worten:

„Ich verfasste im Metrum des Gedichts von al-Abūṣīrī, das *al-Burda* heißt, ein Gedicht, dem ich folgenden Titel gab: *Naṣr al-wardab fi tayy al-burdab* (*Das Entfalten/Der Duft der Rose aus den Falten des Mantels/der Burda*).“¹⁸

Der Titel selbst kann als Metapher für den kreativen Schreibprozess gelesen werden, der sich aus der Vorlage heraus entfaltet.

Dieses Gedicht ist bislang nicht ediert. Daher folgt hier zunächst einmal eine Edition auf der Grundlage von vier Handschriften,¹⁹ begleitet von einer Übersetzung ins Deutsche.

¹³ Zu ihm und seinem Werk siehe Gründler, Beatrice, „Ibn Abi Ḥajalah (1325-1375)“, in: Lowry, Joseph E. und Devin J. Stewart (Hg.), *Essays in Arabic Literary Biography: 1350-1850*, Wiesbaden 2009, 124-125; Papoutsakis, Nefeli und Syrinx von Hees (Hgg.), *The Sultan's Anthologist: Ibn Abi Ḥaḡalah and His Work*, Baden-Baden 2017.

¹⁴ Hees, Syrinx von, „Ein Trauergedicht auf Muḥammad im Kontext des Werkes *Ġiwār al-ahyār*“, in: Papoutsakis, Nefeli und Syrinx von Hees (Hgg.), *The Sultan's Anthologist: Ibn Abi Ḥaḡalah and His Work*, Baden-Baden 2017, 249-305.

¹⁵ Zum Inhalt dieses bislang unedierten Werkes siehe Hees, von, „Ein Trauergedicht auf Muḥammad im Kontext des Werkes *Ġiwār al-ahyār*“, 251-256.

¹⁶ Hees, von, „Ein Trauergedicht auf Muḥammad im Kontext des Werkes *Ġiwār al-ahyār*“, 257. – *Mit Schrägsetzung/und Unterstreichung* markiere ich eine Doppeldeutigkeit (*tawriya*), wobei das Schräggesetzte an dieser Stelle gemeint ist.

¹⁷ Der Begriff „*muʿāraḏa*“ für diese Art der Kontrafaktur ist Ibn Abi Ḥaḡalah aber nicht fremd, denn er bezeichnet seine literarische wie auch religiöse Auseinandersetzung mit der Dichtung Ibn al-Fāriḏ als *Gayt al-ʿarīḏ fi muʿāraḏa Ibn al-Fāriḏ*, ein Buchtitel, den Emil Homerin mit *The Sudden Downpour in Opposition to Ibn al-Fāriḏ* übersetzt, siehe Homerin, „Ibn Abi Ḥaḡalah and Sufism“, 26.

¹⁸ Hees, von, „Ein Trauergedicht auf Muḥammad im Kontext des Werkes *Ġiwār al-ahyār*“, 257.

¹⁹ Die Handschriften habe ich bereits beschrieben, siehe Hees, von, „Ein Trauergedicht auf Muḥammad im Kontext des Werkes *Ġiwār al-ahyār*“, 251. Ich liste sie hier in knapper Form:

Edition

وقلتُ أيضًا²⁰

على وزن قصيدة الأبوصيري الموسومة بالبردة قصيدة وسميتها نشر الوردة في طي البردة
وافتحتُ بها الجزء الثاني من ديواني نسمة القبول في مدح الرسول صلى الله عليه وسلم²¹
وهي هذه²²

حُرْمَتْ ²³ صَيْدَ الْكَرَى فِي حِنْدِسِ الظَّلَمِ	1	أَمِنْ مَحَبَّةِ ظَنِّي حَلَّ بِالْحَرَمِ
أَفْتَيْتُ دَمْعِي عَلَى الْحَوْرَا بِسَفْكِ دَمِي		وَهَلْ بِصَارِمِ بَرْقٍ بِالْعَقِيقِ بَدَا
بِالرَّفَمَتَيْنِ لَهُ طَرَزٌ عَلَى الْعَلَمِ		بَرْقٌ بَدَا كَشَرِيطِ التَّبْرِ مُعْتَرِضًا
فَرَقَ مِنْ أَرْقٍ وَاصْفَرَ مِنْ سَقَمِ		كَأَنَّمَا الْبَرْقُ يَهْوَى مَنْ كَلَفْتُ بِهِ
جَنَحَ الظَّلَامِ وَتَجَرَّى أَدْمَعُ الدَّيَمِ	5	أَمَا تَرَاهُ كَقَلْبِي حِينَ يَخْفِقُ فِي
فِي الْأَفْقِ كَالسَّيْرِ مَقْدُودًا مِنَ الْأَدَمِ		كَأَنَّهُ سَوْطٌ ²⁴ حَادِي الْعَيْسِ حِينَ بَدَا
يَهْزُهُ صَارِمٌ فِي كَفِّ مَنْهَزِمِ		كَأَنَّهُ وَسَحَابِ الْأَفْقِ سَائِرَةٌ
كَمَا يَلُوحُ لِهَيْبِ النَّارِ فِي الْفَحْمِ		فِي لَيْلَةٍ لَاحَ فِيهَا ضَوْءٌ بَارِقُهَا
جَدَّدَ لِهَيْبِي فَمَا لِلْعَهْدِ ²⁵ مِنْ قَدَمِ		يَا بَارِقًا فِيهِ مِنْ جَمْرِ الْغَضَا شَبَهُ
هَلْ نَارٍ لَيْلَى بَدَتْ لَيْلًا بِذِي سَلَمِ	10	وَإِنْ مَرَّرْتَ بِوَادِي النَّارِ سَلَّ حُرْقِي
أَرَاهُ يَبْدُو بِغَيْرِ السَّفْحِ مِنْ إِضْمِ		وَهَلْ بَدَا الظَّبِي فِي وَادِي الْغَزَالِ فَمَا

Istanbul, Yeni Cami 701 (datiert 1007/1598-9): Sigel (يج); Istanbul, Laleli 1358 (undatiert):
Sigel (ل); Leipzig, Vollers 282 (datiert 1065/1655): Sigel (و); Kairo, taşawwuf 893 (datiert
1073/1663): Sigel (ق).

20 (يج): وقال أيضًا رضي الله تعالى عنه ورحمه ورضي عنا به.

21 (و): تسليما كثيرا الى يوم الدين.

22 ناقص في (ل).

23 هكذا في (يج) و(ل): حَرَمَتْ.

24 (و) (ق): صوت.

25 (ل): بالعهد.

مِثْلُ الَّذِي بِي عَنِ الْعُدَالِ مِنْ صَمَمٍ
 نَفَخَتْ مِنْ حَدِّ مَنْ أَهْوَاهُ فِي ضَرَمٍ
 فَنَارُ كُلِّ خَلِيلٍ جَنَّةُ النِّعَمِ
 لَمَا عَذَلْتَ مِثْلِي وَاسْتَسَمَنْتَ ذَا وَرَمٍ
 وَنَاطِرُ الْمُقْبَلِ بِالْحَوْرَاءِ لَمْ يَنْمِ
 قَلَّدْتُكَ الْحُكْمَ فِي الْأَجْفَانِ فَاخْتَكَمِ
 وَالْمَوْتُ إِنْ شِمْتُ²⁶ بَرَقَ الْحَيِّ مِنْ شِيمِ
 لَمَا أَرَقْتُ لَذِكْرِ الْبَانَ وَالْعَلَمِ
 وَشَاهِدُ الْقَدِّ عَدَلٌ²⁷ غَيْرَ مُتَّهَمِ
 حَكَمْتُهُ فِي الْحَشَا أَفْدِيهِ مِنْ حَكَمِ
 كَالدَّرِّ مَا بَيْنَ مَشُورٍ وَمُنْتَهَمِ
 فَمَا أَبُو الْهَوْلِ فِي مَصْرِ سَوَى هَرَمِ
 مَعَ جِيرَةٍ قَرَّبُوا حِينِي يُبْعِدُهُمْ
 حَتَّى تَخَيَّلْتُ أَنِّي بَيْنَ ظَعْنِهِمْ
 قَفَّ بِاللَّوِيِّ وَارِعَ عَهْدَ الشَّيْخِ وَالِدِيمِ³¹
 وَلَوْ غَدَوْتَ بِهِ فِي كَفِّ مُخْتَرِمِ³³

ظَبِي بِهِ عَنِ خَطَابِي حِينَ أُعْتِبُهُ
 فِيَا عَذُولِي عَلَى تَوْرِيدِ وَجَنَّتِهِ
 دَعِ الْمَلَامَ عَلَى نَارِ نَعَمْتُ بِهَا
 لَوْ كُنْتَ تَعْرِفُ مَهْزُولَ الْغَرَامِ 15
 تَنَامَ عَيْنِي وَعَيْنِ النِّجْمِ سَاهِرَةً
 فَأَنْتَ يَا سُهْدُ إِنْ جَنَّ الظَّلَامُ فَقَدْ
 فَالْسُّهْدُ فِي نَاعِسِ الْأَجْفَانِ مِنْ خُلُقِي
 لَوْ لَا قَوَامُ حَبِيبِ بَانَ عَنْ سَكْنِي
 فَكَيْفَ تُنْكِرُ لِينَا فِي مَعَاطِفِهِ 20
 قَضَى بِجِرْحِ فَوَادِي سَيْفٍ مُقْلَةً مَنْ
 دَمَعِي وَتَعَرَّ الَّذِي أَهْوَاهُ مَا بَرِحَا
 شَبَّ الْغَرَامُ وَفَوْدِي شَابَ فِيهِ أَسَى
 مِنْ لِي بِطَيْبِ لِيَالٍ فِي الْحِمَى²⁸ سَلَفْتُ²⁹
 كَمْ بَاتَ يَتَّبِعُهُمْ³⁰ قَلْبِي وَقَدْ ظَعَنُوا 25
 يَا سَائِقِ الظُّعْنِ لَا تَلْوِي عَلَى أَحَدٍ
 وَلَا تَخَفْ مَخْرِمًا³² تَسْرِي الْمَطْيُ بِهِ

26 (و) (ق): شيت.

27 (و): عدل.

28 (ل) (ق): بالحمى.

29 (ق): سلفت.

30 (ق): يبعيهم.

31 (ل): الرتم.

32 (و): محرما.

33 (و): محترم.

من كان في كَنْزِ دمع العين مطْلَبُهُ
 حيث الجبال إذ³⁴ لاحت شوامخها
 30 وحيث يبدو لجيشِ النازلين بها
 عُربٌ أباحوا دِما عشاقهم هَدْرًا
 عُربٌ إذا ضربوا بالخيفِ أخْبِيَةً
 هُمُ قريشِ البطاحِ العُرِّ ما برحوا
 بنوا قُصَيِّ بن كعب الزهر ما برحت
 35 وفي قُصَيِّ وقد أقصى خزاعةً عن
 ما زال يظْفَرُ منهم كلُّ ذي شَجَنِ
 غنِيَتْ فيهم حجازًا من موشحة
 وإن تغزلتْ يومًا في مَضَارِبِهِمْ
 لَمْ أَنْسَ لَيْلَةَ سِرنا بالعقيقِ وقد
 40 فأشْرقتْ كُتُبُ³⁵ الأحبابِ مِنْ كُتُبِ³⁶
 مَنْ نُورُهُ طَبَقَ السَّبْعِ الطِّبَاقِ وَمَنْ
 محمَّدُ أحمَدُ الهادي الذي نُسِختْ
 مُطَهَّرٌ طاهرٌ³⁷ الأردانِ أبيضُها
 ما دنَّسته من الأوهامِ فاحشة
 45 هو النبي الذي تنجوا العُصاة به
 له المقام الذي عمَّت شفاعته

رأى المهالك قبلَ الشَّيبِ والهَرَمِ
 لاحت بها للقِرَى نارٍ على عَلمِ
 راياتٍ نصر على أعلامِ نَجْدِهِمْ
 وحرِّموا صيدَ ظبي الجِلِّ في الحرِّمِ
 لاحت قبابُ قبا من نارِ حُبابِهِمْ
 أهل السقاية من أيَّامِ جَدِّهِمْ
 رؤسِ عربِ النقا من تحت كَعْبِهِمْ
 بطحاءِ مَكَّةِ إبقاءً لِمَجْدِهِمْ
 على الصريمِ بوصل غير مُنصَرِمِ
 فبات لي زجلٌ عالٍ بذكرهم
 غنَّى الحدأةُ به في ساكنِ الخيمِ
 لاحت قبابُ قبا كالزهرِ في الأكمِ
 وأمَّا هذِي خير الخلقِ من أممِ
 أعاد باللمسِ نُورَ الطرفِ حينَ عمي
 به الشرايعُ من عادٍ ومن إرمِ
 أنقى وأتقى عبادَ الله كلهمِ
 ولا ألمَّ به طيفٌ من اللَمِّ
 ويخرجون من النيرانِ كالحَمِّ
 وأمَّ بالفضلِ فيه سائرِ الأممِ

34 (و) (ق): اذ.

35 أصح. اما (بيج) (و) (ق): كتب.

36 أصح. اما (بيج) (و) (ق): كتب.

37 (ل): ظاهر.

موصولة كالتّصال³⁸ البرّ بالرحم
 جاء الكتابُ به في نون والقلم
 لاسيما بالذي في الججرِ من قَسَمِ
 بكلّ حرفٍ لبرتّ أحرف القسم
 حبلٌ من الله باقٍ غيرٍ منقسم³⁹
 حصنٌ وأمنٌ من الأسقام والألم
 ولا يمرّ بها الطاعون في الأطمِ
 غديرٍ خمّ بما فيها من الوخمِ
 إلا ومات ولم يبلغ إلى الحُلمِ
 إلا وحلّ به نوعٌ من السقمِ
 وكاد بالريّ⁴¹ يحيى دارس الرّممِ
 وناظر الكفر من كُحلّ الظلام عمي
 وبات ما بين منشقٍّ ومُنهدِمِ
 وباتت الفرس فرسانًا بلا لُجمِ
 وغاضَ ماءهُم من منبع الحكَمِ
 بهمّةٍ جازت الأقصى من الهمَمِ
 حتى رأى ربّه في غير ما حُلمِ
 شُهبُ الجوّاري له في الأفق كالخَدَمِ
 ورُدّت الشمس بالصهباء كالغيمِ

ورحمة الله ما زالت بأمتّه
 وخصّصه الله بالخُلُقِ العظيمِ كما
 وأجزل الله بالقرآن قِسَمته
 لو أقسم المرء أنّ الله شرّفه 50
 أمسى بعروته الوثقى لماسكها
 وللمدينة منه منذ حلّ بها
 لا يَدْخُلُ الأعور الدجّال ساحتها
 دَعَا بِنَفْلَةٍ حُمَاهَا فَخَصَّ إِذْنَ⁴⁰
 لم يولد الآنَ طفل فيه منذ دعا 55
 ولم يطر طائرٌ في أفقه أبدًا
 أحيا الموات بسقيا الغيث حين دعا
 وأبصر الدين نورًا يوم مولده
 وشقّ إيوان كسرى جييه حزنا
 وأصبح الشرك لا ينفك في شرك 60
 وأطْفَيْتْ نارهم من فيضِ أذْمُعِهِم
 وشاهدَ القدسَ في إسرائيه وسرى
 وقاب قوسين من مولاه ثمّ دنا
 لمّا غدا سيّد الكونين فيه غدت
 والبدرُ في أفقِ البَطْحَاءِ شقّ له 65

38 (ل): كاتّصال.

39 (يج): منقسم.

40 (يج): اذا.

41 (ل): الراي.

والذئبُ أخبر عنه صاحب الغنم
 من كفه ورؤوا من مائها الشيم⁴²
 من زنده وحكت لحمًا على وضم
 بها بئصرى رقاب الأينق الرشم
 مصداق ما قاله في وصف مغلهم
 أبدي التطاول في بُنيانِ دُورهم
 بألف عامٍ دليلاً مُلقِي السَلَمِ
 يُسَقونَ غيثاً به أيامَ قحطهم
 مُعظّم القدر في صندوق قسّم
 مصوِّراً دائماً من سالف القِدم
 وكم أياد وكم فضل وكم وكم⁴⁷
 وللفصاحة سوق قائم بهم⁴⁸
 بجمع ضفدع⁴⁹ جمع غير مُلتئم⁵⁰
 بين النبيين مثل المفرد العَلَمِ⁵¹
 بذكره أو مرور الذكر بالقلم
 والضبُّ مثل ذراع الشاة كلّمه
 والزادُ زادَ وعين الماء كم نبعث
 وردّ كفّ بن عفرا بعد ما قطعت
 والنار أخبر أن تأتي وقد ظهرت
 وعسكر القان⁴³ جنكس⁴⁴ خان حين أتى
 وبالخفاة رعاء الشاء طابق⁴⁵ ما
 وجآه⁴⁶ تُبّع من قبل مولده
 كتابه في بلاد الروم ما برحوا
 باقٍ إلى الآن في إقليم أندلس
 ولم يزل في حرير عند قيصرهم
 وكم له معجزات كالحصا اشتهرت
 وأعجز العُرب بالقرآن حين أتى
 وفي معارضة الكذاب حين أتى
 أسماؤه ألف إسمٍ لا يزال بها
 وصحّ أنّ صلاة المرء واجبة

42 أصحّ، اما (يج) (و) (ل) (ق): الشيم.

43 (و) (يج) (ق): الفان.

44 (يج): جنكر.

45 (و): طابق.

46 (و): والجاه.

47 (ق): وكم كرم.

48 هذا البيت ناقص في (ل).

49 (يج): صغدع، (و): ضفضع، (ق): ضفضع.

50 هذا البيت ناقص في (ل).

51 (ل): للعلم.

أَكْثَرَتْ مِنْهَا مِنَ الطَّاعُونَ وَالنَّقَمِ
 وَسَيْفِهِ فِي الْأَعَادِي كَمْ أَبَادَ كَمْ
 وَغَيْرِهِ مِنْ مَلُوكِ الْعُرْبِ وَالْعَجَمِ
 وَإِنْ أَسَالَ دِمَاءَ الْمُشْرِكِينَ ضَمِي⁵³
 وَيَقْرَعُ الرُّمْحُ فِيهِ السِّنَّ مِنْ نَدَمِ⁵⁵
 وَالْمَوْتِ يَلْتَقِمُ الْأَبْطَالَ فِي اللَّقَمِ
 لِأَنَّهُمْ⁵⁷ بِالْقَنَاءِ كَالْأَسَدِ فِي الْأَجَمِ
 أَعْدَائُهُمْ فِي سَوَادِ اللَّيْلِ بِالْدهَمِ
 فَسَلْ رِقَابَ الْأَعَادِي عَنْ سِيوفِهِمْ
 بِأَرْضِ بَرْزَةِ كَمْ سَاقَوْا مِنَ النَّعَمِ
 أَبْقَوْا⁶¹ بِأَفَاقِهَا حَصْنًا لِمُعْتَصِمِ
 بِالسَّيْفِ كَمْ شَيَّبُوا بِالْبَيْضِ مِنْ لِمَمِ
 وَجُودِ هَارِبِهِمْ فِي قَبْضَةِ الْعَدَمِ
 وَأَطْفَأُوهَا إِذَا حَرُّ الْوَطَيْسِ حَمِي

تَجْرِي بِوَاحِدَةٍ عَشْرًا وَتُسَلِّمَ إِنْ
 وَرُمَحُهُ طَالَ مَا نَالَ الْعُلَى شَرْفًا
 هَذَا هُوَ السَّيْفُ لَا سَيْفُ بَنِي يَزْنَ
 عَضِبْتُ تَجَاوَزَ⁵² حَدَّ الرِّيِّ حِينَ سَقَى
 فِي كُلِّ يَوْمٍ يَحَافُ⁵⁴ السَّيْفُ حَدَّتْهُ
 85 وَتَأْكُلُ الْخَيْلُ فِيهِ لِحْمَهَا حَنْقًا
 وَصَحْبُهُ حِينَ رَامُوا⁵⁶ الرُّومَ مَا وَجَمُوا
 زَرَقَ الْأَسِنَّةَ حُمْرُ الْبَيْضِ كَمْ دَهَمُوا
 إِنْ شِئْتَ⁵⁸ تَعْرِفُ فِي الْهَيْجَاءِ⁵⁹ حَدَّتْهُمْ
 90 وَسَلْ غَنَائِمَهُمْ فِي الشَّامِ إِذْ بَرَزُوا
 وَسَلْ مَدَائِنَ كَسْرَى وَالْعَوَاصِمِ⁶⁰ هَلْ
 وَسَلْ بِمِصْرَ سَوَادِ النَّقَعِ إِذْ فُتِحَتْ
 كَمْ بَادَرُوا الْقَوْمَ فِي بَدْرِ وَكَمْ تَرَكُوا
 كَمْ أَضْرَمُوا نَارَ حَرْبٍ بَعْدَ مَا طَفِئَتْ

52 (ل) (و): تجاور.

53 أصح: ظمي.

54 (و) (ق): يكل. ناقص في (يج) و أصح: يخاف.

55 (و): مدم. (ق): بدم.

56 (و): رام.

57 (و): لقيتهم. (ق): لنيلهم.

58 (ل): شتت ان.

59 (ق): البيداء.

60 (و): العقيق.

61 (يج): بل يقنوا. (ق): ابقنوا.

- 95 وكم لهم⁶² سابع ينجوا الغريقُ به
 وكم طعينٍ غدا يشكوا لسُمرهم
 وكم لهم منجنيق⁶⁴ حين سار إلى
 شُمُّ الأنوفِ حماةٌ روضُهُمُ أنْفُ
 تحيي بهم كُلُّ أرضٍ ينزلون بها
 100 إن كنتَ تطمع في الرِضوانِ فأرضَ بما
 وكفَّ عمَّا جرى في الحاليتين لهم
 وإن تجدَ أعوجًا في رَفْضِهِ أحدًا
 ولا تزلُ عنِ حمى باريكٍ محتميًا
 والذكرُ لا تنسُهُ فالذكرُ يونسَ من
 105 والجارِ جاوره بالإحسانِ وارضَ به
 ولا تُزاجِمِ على دنياك أكلها
 وقَلَّ الأكلَ تسلَّمَ ما حييتَ بها
 فما تدومُ على حالٍ تُسرُّ فلا
 وجنَّةُ الخلدِ لا تفنى كضرتَّها
 110 ورؤيةُ الله فيها ليس يُنكرها
 وخمرها لذةٌ للشارينِ وما
 في كلِّ بحرٍ من الفرسانِ مُلتَطِمِ
 شكوى الجريحِ الى العقبانِ⁶³ والرَّخَمِ
 قمامةٌ بات نزالًا على القَمَمِ⁶⁵
 شُمُّ الجبالِ بهم تُزهي من الشَمَمِ⁶⁶
 من المَواتِ ويُستَشْفَى بترِبِهِمِ
 رضوا به وتَرَضَّ عند ذُكْرِهِمِ
 في حربِ صِفِّينَ من كَلَمٍ ومن كَلَمِ
 منهم فقومُهُ⁶⁷ مهما إسْطَعَتْ واستَقَمِ
 واستَفْرغِ الدمعَ واحْفَظْ صِحَّةَ النَدَمِ
 أمسى من البحرِ في أحشاءِ مُلتَقِمِ
 إن كان محتشمًا أوغير محتشمِ
 فالأمرُ أهوَنُ فيها من يدِ لِقَمِ
 فإنَّ أكثرَ موتِ الناسِ بالتُّخَمِ
 تَرَجُّو الدوامَ فغيرُ الله لم يَدُمِ
 والريمِ فيها من الولدانِ لم يَرمِ⁶⁸
 إلا الذي صَمَّ عن إدراكها وعمي
 على النديمِ بها شيءٌ من الندمِ

62 (ل): لكم، (يج): لها.

63 (يج): الغربان.

64 (يج) (ق): منجنيقًا.

65 هذا البيت ناقص في (ل).

66 (ل): الشمشم.

67 (و): فقومهم، (ق): فقومهم ما.

68 (ل): ترم.

- طوبى لمنتشقي فيها وملتثم⁶⁹ طوبى بها المسك والهور الحسان فيا
كفّار نارٍ لظى من كلّ محترم⁷¹ لولا النبيّ لما طابت وما⁷⁰ احترقت
كان الجحيم ولا الفردوس و⁷³النعيم ولا لولاه ما سُكِنَ العرش⁷² العظيم ولا
حسان شاعره ما زال يُحسِنُ⁷⁴ في 115
فكلّما خطّه في اللوح مادحُه لي كل عام مديحٌ فيه أرسله
سعادة سبقت في اللوح والقلم قامت قيامة حُسادي عليه ولي
إليه تُمليه أفكاري على قلّمي فما برّيتُ لمدحي فيه لي قلّمًا
سوق⁷⁵ بغير مديحي فيه لم يُقم 120
إلا ويسرّه لي باري النسم فإن مدحتُ سواه كان تجربة
لصقل ذهني كصقل الصارم الحدم⁷⁶ لسوق شعريّ أيام الكساد به
بضاعةٌ تبلغ الغالي من القيم فلا تسم غير مدح المصطفى أبدًا
ولا تُقل لسوى ما قلتُ ذا بكم سُميتُ باسم النبيّ المصطفى فإننا
بالمدح أحمدُ ما أوتيتُ من نعيم إن كنتَ تسأل⁷⁷ أبناءَ الحجاز فلي
مثل الحمامة شجع⁷⁸ مطربُ النغم يطارح الورق في الأوراق لي قلم⁷⁹ 125
كالغصن في أيكها ناهيك من قلّم

69 هكذا في (ل)، (و): ملتقم، (يج): ملتثم، (ق): ملعتم.

70 (ل): لا.

71 هكذا في (يج) و(ق)، (ل): مجترم، (و): محترم.

72 (يج): النار.

73 (ل): ذو.

74 (يج): يشعر.

75 (يج): شوق.

76 هكذا في (و)، (يج) (ل) (ق): الحدم.

77 (ل): من تسل.

78 واصحّ: سجع.

79 (ل): قلم به.

أكرم⁸⁰ به قلمًا أمست كرامته
يمشي على رأسه كالجدع حين مشى
قابل بنظم قصيدي مثلها ل ترى
بيني وبين الأوصيري بها نسب⁸¹
130 نسجت فيها على منوال بُردته
لما غطست على المعنى النفيس بها
لكن له فضل سابق⁸² لست أنكره
فأغفر له يا إله العالمين ولي
يا خير من زان طرس المادحين إذا
135 إن لم يكن لي بمدحي فيك جائزة
حاشا جناب رسول الله يصبح لي
وهو الذي لم يقل يومًا لقاصده
ونال صفوان منه واديًا غنمًا
هذي المكارم⁸⁶ لا قعبان من لبن
140 عليه مني سلام دائمًا أبدًا

في كتبه معجزات الطاهر الشيم
إلى النبي على ساق بلا قدم
ما سقت فيها من الأمثال والحكم
إلى النبي وقسم وافر القسم⁸¹
نسخ الحريري فيما حاك من كلم
خرجت من بحرها والدر ملء فم
والفضل بالسبق لا يخفى على الفهم
ذنوب عمر مضى في الشعر والخدم
ما افتروا من⁸³ سيئه⁸⁴ عن ثغر مبتسم
على الصراط غدا يا زلة القدم
صدرت به ضيق في واسع الكرم
من جوده لا ولم⁸⁵ ينطق بحرف لم
تجود ألبانها بالسمن والدم
والجود لا ما روي عن كعب أو هرم⁸⁷
ما زان حسن قصيدي نظم⁸⁸ مختتم

80 (ق): كرم.

81 هذا آخر البيت في (ل).

82 (يج): سبق.

83 (و): عن.

84 (يج): سيته، (ق): سيته.

85 (يج): ول.

86 (ق): المكان.

87 (يج): التزم.

88 (يج): نظم قصيد حسن، (ق): نظم قصيدي حسن.

*Übersetzung*⁸⁹

Ich verfasste im Metrum des Gedichtes von al-Abūširi, das *al-Burda* heißt, ein Gedicht, dem ich folgenden Titel gab: „*Das Entfalten/Der Duft* der Rose aus den Falten *des Mantels/der Burda*“ und mit dem ich den zweiten Teil meiner Gedichtsammlung „*Der Hauch des Südwindes/Die Seele des Empfangs* zum Lob des Gesandten“ eröffnet habe, und zwar:

[Nasib]

- 1) Ist es aus Liebe zur Gazelle, die am geheiligten Ort einkehrt, dass mir die Jagd auf den Schlaf verwehrt wird in der Finsternis der Dunkelheit?
- 2) Oder ist es wegen des schneidenden Blitzes, der in al-ʿAqīq erschien, dass ich meine Tränen für die Schwarzäugige erschöpfte bis hin zum Vergießen meines Blutes?⁹⁰
- 3) Ein Blitz erschien, wie ein Goldfaden horizontal bei ar-Raqmatān mit Stickerei an der Bordüre,⁹¹
- 4) Als ob der Blitz sich auf *den stürzt/*den liebt, in den ich verliebt bin, so dass er dünn wurde durch *Schlafentzug/Gelbsucht* und gelb durch Krankheit.
- 5) Siehst du denn nicht, dass er wie mein Herz ist, wenn es heftig zuckt in der Finsternis der Nacht, und dass die *Tropfen/Tränen* den andauernden Regen strömen lassen?
- 6) Als ob er die Peitsche des Treibers der gelbweißen Kamele wäre, wenn er am Horizont erscheint wie ein Riemen, als Streifen geschnitten aus Leder;
- 7) Als ob er, während die am Horizont eilenden Wolken ihn hin- und herbewegen, ein Schwert sei in der Hand eines Fliehenden,
- 8) In einer Nacht, in der das Licht ihres Blitzes leuchtet wie die Glut des Feuers in der Kohle leuchtet.
- 9) Was für ein Blitz, in dem es etwas der glühenden Kohle der Tamarisken Vergleichbares gibt, der meine Glut erneuert – und so wird dieses Beziehungsband nie alt werden!⁹²
- 10) Wenn du vorbeigehst beim Tal des Feuers, frag meine Feuersbrunst, ob es das Feuer von Laylā war, das nachts erschien bei Dū Salam?⁹³

⁸⁹ Mit *Schrägsetzung/*und Unterstreichung markiere ich eine Doppeldeutigkeit (*tawriya*), wobei das Schräggesetzte an dieser Stelle gemeint ist.

⁹⁰ ʿAqīq ist ein Wadi, das westlich von Medina verläuft und auch in dem Liebesgedicht von Ibn al-Fāriḍ genannt wird (siehe Jacobi, *Ibn al-Fāriḍ*, 39, 269 und 288), auf das sich die *Burda* bezieht.

⁹¹ Ar-Raqmatān bedeutet „die beiden Wasserstellen“ und ist ein häufiger Ortsname, mit dem hier wohl ein Wadi nahe Medina gemeint ist, der ebenfalls in dem Liebesgedicht von Ibn al-Fāriḍ genannt wird (siehe Jacobi, *Ibn al-Fāriḍ*, 39, 283, 288).

⁹² Neben der Dattelpalme sind Tamarisken die wichtigsten Bäume in den Trockengebieten Arabiens und Nordafrikas und werden häufig in der Dichtung erwähnt und auch von Ibn al-Fāriḍ in dem besagten Liebesgedicht genannt.

⁹³ Laylā ist bekannt als die Geliebte von Maḡnūn, der vor Liebe wahnsinnig wurde und dessen Liebe von Sufis als Symbol für die Liebe des Menschen zu Gott verwendet wird, und in diesem Sinn hat auch Ibn al-Fāriḍ von der Liebe zu Laylā gesprochen (siehe Jacobi, *Ibn al-Fāriḍ*, 39, 161, 279, 288), insbesondere beginnt das Liebesgedicht, auf das sich die *Burda* bezieht, mit diesem Halbvers, den Ibn Abī Ḥaḡalah hier zitiert. Der Ortsname Dū Salam bezeichnet ein Wadi an der Pilgerstraße von Basra Richtung Mekka und Medina (siehe Jacobi, *Ibn al-Fāriḍ*,

- 11) Und, erschien eine Gazelle im Tal der Gazellen? Ich sehe sie nicht in Erscheinung treten außer am Fuße des Iḏam.⁹⁴
- 12) Eine Gazelle ist sie, wenn sie sich von meiner Rede abwendet, wie ich es bin, der taub ist gegenüber den Tadlern.
- 13) Oh, Tadler, der du mich tadelst, weil ich ihre Wange zum Erröten brachte, du hast die Wange derjenigen, die ich leidenschaftlich liebe, (selbst) in Hitze entfacht.
- 14) Lass ab vom Vorwurf wegen eines Feuers, durch das ich Wohltaten erfahren habe, denn das Feuer eines jeden Geliebten ist das Paradies der Wohltaten.
- 15) Wenn du einen aus Sehnsucht Mageren kennen würdest, hättest du jemanden wie mich nicht getadelt und einen mit Geschwülsten nicht fett gefunden.
- 16) Mein Auge schläft, während das Auge der Sterne wacht, denn der Aufseher über die Pupillen der Schwarzäugigen schläft nicht.
- 17) Denn du, oh Schlaflosigkeit, dir habe ich, wenn die Dunkelheit hereinbricht, die Vollmacht gegeben über meine Augenlider: So handele danach!
- 18) Wirklich, die Schlaflosigkeit wegen der schläfrigen Augenlider gehört zu meiner Eigenschaft, und der Tod, wenn ich nach dem Blitz des *Stammes/Lebens* ausschaue, ist (ebenfalls) eine meiner Eigenschaften.
- 19) Hätte sich die (schlanke) Statur des Geliebten von meinem Wohnort nicht entfernen, dann würde ich nicht in Erinnerung an (wohlriechende) *Moringasträucher/al-Bān* und (hoch aufragende) *Wegzeichen/al-‘Alam* schlaflos wachen.⁹⁵
- 20) Wie kannst du die Weichheit seiner Biegungen leugnen, wo doch der Zeuge des Wuchses ein Gerechter ist – nicht verdächtig!
- 21) Der Schwertblick dessen, den ich in meinem Innersten zum Richter machte, entschied, mein Herz zu verwunden – oh, was gäbe ich für so einen Richter!
- 22) Meine Tränen und der Mund dessen, den ich liebe, lassen nicht ab so zu sein wie die Perlen, die zerstreut und aufgereiht sein können.
- 23) Die Sehnsucht *brennt/wächst heran* und meine Schläfe wird vor Traurigkeit *weiß/alt*. Die *Sphinx/der Vater des Schreckens* in Ägypten ist nichts im Vergleich zur *Altersschwäche/zur den Pyramiden!*⁹⁶

39, 288) und ist der Ort, den al-Būşiri in seinem ersten Vers aufgreift, siehe al-Būşiri, *Dirwān al-Būşiri*, ed. Muḥammad Sayyid Kilāni, Kairo 1955, 190.

⁹⁴ Iḏam ist das größte Wadi in Nordarabien, das sich von Medina nach Norden erstreckt und in Vers 3 des besagten Liebesgedichtes von Ibn al-Fāriḏ das Reimwort bildet (siehe Jacobi, *Ibn al-Fāriḏ*, 39, 263) und von al-Būşiri in Vers 2 (al-Būşiri, *Dirwān*, 190) ebenfalls als Reimwort aufgegriffen wurde.

⁹⁵ Al-‘Alam als Ortsbezeichnung bezeichnet u.a. einen Berg in der Nähe Medinas und ist in dieser Bedeutung im ersten Vers von Ibn al-Fāriḏs Liebesgedicht „Laylas Feuer“ das Reimwort (siehe Jacobi, *Ibn al-Fāriḏ*, 39, 288), das al-Būşiri in Vers 5 (al-Būşiri, *Dirwān*, 191) ebenfalls als Reimwort einsetzt, wobei Ibn Abi Ḥaġalah hier aus der *Burda* den letzten Halbvers ganz übernimmt, in dem al-‘Alam eine Doppeldeutigkeit erhält, weil ein weiterer Begriff parallel gesetzt ist, dessen übliche Bedeutung der Moringastrauch ist, der aber auch ein Ortsname ist (siehe Yāqūt, *Muġam al-buldān*, 5 Bde., Beirut 1997, 1:332 s.v. „al-Bān“, dort auch Du l-Bān).

⁹⁶ Die Sphinx wird auf Arabisch „Vater des Schreckens“ genannt.

- 24) Wer bringt mir zurück die besten Nächte am wohlbewachten Ort, die vergangen sind mit Nachbarn, die mein Unglück herbeiführen durch ihre Entfernung?
- [Raḥil]
- 25) Wie oft verfolgte des Nachts mein Herz sie, während sie schon reisten, sodass ich mir einbildete, zwischen ihren Lasttieren (d.h. auch: unter ihren Sänften) zu sein.
- 26) Oh Treiber der Karawane, der du dich um niemanden kümmerst: Mach Halt an der Krümmung des Sandhügels und behüte (oder ehre) das Beziehungsband mit dem Wermut und dem weißen Ginster.⁹⁷
- 27) Fürchte den schmalen Pfad nicht, auf dem die Reittiere in der Nacht reisen, selbst wenn du darauf in der Hand des Zerreißenden (d.h. des Todes) bist.
- 28) Wer darauf abzielte, die Tränen des Auges zu vergraben (d.h. nicht zu vergießen), sah die Abgründe (schon) vor dem weißen Haar und der Altersschwäche.⁹⁸
- 29) Wo immer die Berge sind, wenn ihre Höhen erscheinen, erscheint darauf zur Gastlichkeit ein Feuer auf einem Hügel,⁹⁹
- 30) Wobei sich der Legion von dort Einkehrenden Fahnen des Sieges auf Wegzeichen ihres *Landstriches/Nağd* zeigen.
- 31) Städtearaber, die das Blut ihrer Geliebten freistellen – ungestraft, während sie die Jagd der Gazelle, die sich im geheiligten Bezirk aufhält, verbieten.
- 32) Städtearaber, wenn sie kleine Zelte bei al-Ḥayf aufschlagen, schimmern die Kuppeln von al-Qubā' vom Feuer ihrer Liebe.¹⁰⁰
- 33) Sie sind die Qurayš al-Biṭāḥ, die Noblen, die nicht aufhören die Leute der Versorgung der Pilger mit Wasser zu sein, seit den Tagen ihrer Vorfahren.¹⁰¹

⁹⁷ Wermut und weißer Ginster sind Pflanzen, die auf der arabischen Halbinsel wachsen und in der altarabischen Dichtung immer wieder vorkommen, wobei in den Handschriften nur die Handschrift Laleli an dieser Stelle *ratam* schreibt, während die anderen drei Handschriften *diyam* überliefern, was als Reimwort in Vers 39 der *Burda* (al-Būṣīrī, *Dirwān*, 193) vorkommt und „Landregen“ bedeutet.

⁹⁸ Ibn Abi Ḥağalah verwendet sehr viele der Reimwörter von al-Būṣīrī, in diesem Vers ist *aš-šayb wa-l-haram* aus der *Burda*, Vers 13 (al-Būṣīrī, *Dirwān*, 191) übernommen.

⁹⁹ Auch in diesem Vers übernimmt Ibn Abi Ḥağalah nicht nur das Reimwort, sondern einen Teil des zweiten Halbverses von al-Būṣīrī, Vers 88 (al-Būṣīrī, *Dirwān*, 196):

ظهور نارِ القرى ليلاً على علم

¹⁰⁰ Al-Ḥayf ist eine Moschee an einem Berghang in Minā bei Mekka, wo laut Überlieferung nach Yazid ibn al-Aswad der Prophet Muḥammad auf seiner Abschiedswallfahrt gebetet habe und die als Ortsbezeichnung in mehreren Gedichten von Ibn al-Fāriḍ genannt wird, auch in dem besagten Liebesgedicht (s. auch Jacobi, *Ibn al-Fāriḍ*, 39, 267f. u.a.); al-Qubā' ist eine Moschee am südlichen Stadtrand von Medina, die der Prophet Muḥammad laut Überlieferungen gegründet haben soll (siehe auch Jacobi, *Ibn al-Fāriḍ*, 268).

¹⁰¹ Qurayš al-Biṭāḥ sind eine Untergruppe des Stammes der Qurayš, die im 6. Jh. von Quṣayy im Zentrum von Mekka um die Ka'ba herum angesiedelt wurden und während der Pilgersaison für die Versorgung der Pilger zuständig waren.

- 34) Der Stamm des Quṣayy ibn Kaʿb, die Strahlenden – es war schon immer so, dass die Häupter der Araber des Sandhügels unter ihren Knöcheln standen.¹⁰²
- 35) Und Quṣayy, der den Stamm der Ḥuzāʿa weit entfernte von der Ebene Mekkas, ist es, der ihren Ruhm beständig machte.¹⁰³
- 36) Jeder, der traurig ist über das Abgeschnittensein, erhält immer wieder durch sie eine untrennbare Verbindung.¹⁰⁴
- 37) Ich sang über sie im *ḥiġāz-Maqām*/Hiġāz/Gürtel Strophendichtung/aus Verzierung, da wurde mir durch das Gedenken an sie ein *Gesang*/Strophengedicht in Umgangssprache der Höhe zuteil.¹⁰⁵
- 38) Wenn ich eines Tages über ihre *Kämpfer*/Zeltlager Liebesgedichte verfasse, werden die Kameltreiber diese unter den Bewohnern der Zelte singen.
- 39) Ich vergesse nicht die Nacht, als wir durch al-ʿAqīq reisten und schon erschienen die Kuppeln von al-Qubāʾ wie Blüten auf der Hügelreihe.¹⁰⁶
- 40) Da erstrahlten die durch den Wind angehäuften Sandhügel der Geliebten aus der Nähe und uns leitete die Rechtleitung des Besten der Geschöpfe unter den Menschen.

[Madīḥ]

- 41) Der, dessen Licht die sieben Himmel erfüllt und der durch das Berühren das Licht des Auges wiederherstellt, nachdem es blind war.¹⁰⁷

¹⁰² Quṣayy ibn Kaʿb (hier werden zwei Generationen übersprungen, denn eigentlich heißt er: Quṣayy ibn Kilāb ibn Murra ibn Kaʿb ibn Luʿayy ibn Fihir oder Qurayṣ ibn Gālib) gilt als Stammvater der Qurayṣ und damit auch als Vorfahr des Propheten Muḥammad, der den Kult um die Kaʿba erneuerte.

¹⁰³ Quṣayy etablierte sich und damit den Stamm Qurayṣ in Mekka anstelle des bis dahin dort dominierenden Stammes Ḥuzāʿa.

¹⁰⁴ Hier verwendet Ibn Abi Ḥaġalah das Reimwort aus Vers 145 der *Burda*, einer der zentralen Verse der *Burda*, der vom Bund mit dem Propheten handelt: „Doch wenn ich auch Sünden begehe, so ist doch mein Bund mit dem Propheten ungebrochen und das Band, das uns verbindet, ungetrennt“ (Übersetzung von: Bauer, Thomas, *al-Buṣīri* (608- ca. 694/1212- ca. 1294): *Qaṣīdat al-Burda* (Basīṭ/ -3mi), <https://www.uni-muenster.de/ALEA/uebersetzungen.html>).

¹⁰⁵ In diesem Vers spielt Ibn Abi Ḥaġalah mit mehreren Doppeldeutigkeiten (*taʿwīriya*): Der Hiġāz ist die Gebirgslandschaft im Westen der Arabischen Halbinsel, in der die Städte Mekka und Medina liegen; *ḥiġāz* ist aber auch der Name für einen der Musikmodi (*maqām*) der arabischen Musik und das scheint hier die gemeinte Bedeutung zu sein, denn *muwaṣṣab* ist der Fachterminus für Strophendichtung, die gesungen wurde und zwar weil sie als „verziert“ wahrgenommen wurde; und so klingt auch die ursprüngliche Bedeutung von *ḥiġāz* als Abriegelung und damit auch als Gürtel an, der Verzierungen hat. *Zaġal* ist dann ein weiterer Fachterminus für Strophendichtung mit umgangssprachlichen Elementen (volksliedhaftes arabisches Strophengedicht) und meint auch allgemeiner Gesang, und zwar besonders schönen Gesang.

¹⁰⁶ Al-ʿAqīq ist ein Wadi, das westlich von Medina verläuft und von Ibn al-Fāriḍ in seinem Liebesgedicht „Laylas Feuer“ genannt wird (siehe Jacobi, *Ibn al-Fāriḍ*, 39, 269). Zu al-Qubāʾ s.o. Fn. 100 zu Vers 32. – Hier hat Ibn Abi Ḥaġalah wieder mehr als nur ein Reimwort aus der *Burda* übernommen, denn dort heißt es am Ende von Vers 150, al-Buṣīri, *Dirwān*, 200:

الأزهار في الأكم

¹⁰⁷ Nach sufischer Lehre rührt das Licht der himmlischen Gegenden wie auch dieser Welt vom Licht Muḥammads (*ar-nūr al-muḥammadi*) her. In den Überlieferungen wird berichtet, dass der Prophet Muḥammad das Auge von Qutāda ibn Nuʿmān, dass dieser im Zusammenhang mit

- 42) Muḥammad, der löblichste Rechtleiter, durch den die (alten) Gesetze annulliert wurden – angefangen von ‘Ād und Iram.¹⁰⁸
- 43) Der Gereinigte, der mit reinen und weißen Ärmeln, der Reinste und Gottesfürchtigste unter allen Dienern Gottes.¹⁰⁹
- 44) Keine schamlos große Sünde von den Irrtümern befleckte ihn und kein Hauch verzeihlicher Sünden kehrte bei ihm ein.
- 45) Er ist der Prophet, durch den die Widerspenstigen gerettet werden, und sie kommen aus den Flammen heraus *wie Kohle/als glühende Asche*.¹¹⁰
- 46) Er hat einen Rang, dessen Fürsprache alle einschließt, und durch seine Vorzüglichkeit darin geht er als Beispiel voraus für alle anderen Gemeinschaften.
- 47) Die Barmherzigkeit Gottes hört nicht auf mit seiner Gemeinde verbunden zu sein wie die Verbindung von *lieblichem Benehmen mit der Verwandtschaft/der Frömmigkeit mit dem Erbarmen/der Wallfahrt nach Mekka mit Mekka*.¹¹¹
- 48) Gott zeichnete ihn aus durch einen großartigen Charakter, so wie mit ihm das Buch kam über *Nūn /das Tintenfass/den Walfisch und al-Qalam/das Schreibrohr*.¹¹²

der Schlacht von Uḥūd beinahe verlor, durch Handauflegen heilte (siehe z.B. Ibn Hišām, *as-Sira an-nabawīyya*, ed. ‘Umar ‘Abd as-Sallām at-Tadmūrī, 4 Bde., Beirut 1990, 3:35f.; ad-Dahabī, *Siyar a’lām an-nubalā*, ed. Šu‘ayb al-‘Arna‘ūt u.a., 25 Bde., Beirut 1982-1988, 2:332).

¹⁰⁸ ‘Ād ist ein alt-arabischer Stamm, der mehrmals im Koran Erwähnung findet, auch zusammen mit Iram, und in einer mythologischen Frühzeit verortet wird. Iram wird häufig als das städtische Zentrum dieses alt-arabischen Stammes verstanden, steht aber auch als Name für den Stamm selbst (siehe Webb, Peter, „Iram“, in: *EI3*). Häufig wird „seit den Tagen von ‘Ād“ sprichwörtlich eingesetzt für „seit Urzeiten“. – Diese Namen tauchen auch schon gemeinsam in der *Burda* auf, wo der zweite Halbvers von Vers 92 (al-Būšīrī, *Dirwān*, 196) wie folgt lautet:

عن المعاد وعن عادٍ وعن إرم

¹⁰⁹ Die Reinheit des Propheten ist häufig ein Thema und wird mit der Diskussion über seine Sündlosigkeit verknüpft; und dass er der Gottesfürchtigste sei, wird als eine seiner eigenen Aussagen überliefert (siehe al-Buḥārī, *Ṣaḥīḥ*, Beirut 2002, 15, Ḥaḍīṭ Nr. 20:

إن أتقاكم وأعلمكم بالله أنا . –

Ähnlich von der Bedeutung greift Ibn Abi Ḥaḡalah das Versende von Vers 51 der *Burda* hier auf, al-Būšīrī, *Dirwān*, 194:

وأنه خير خلق الله كلهم

¹¹⁰ Das Reimwort ist aus der *Burda*, Vers 101 (al-Būšīrī, *Dirwān*, 197) aufgegriffen, wo die Sünder aber „schwarz wie Kohle“ ankommen, und dann ihre Gesichter weiß werden durch die Rezitation des Koran. Hier ist das Wortspiel im Vorbild besser geglückt.

¹¹¹ Neben den Doppeldeutigkeiten spielt Ibn Abi Ḥaḡalah auch hier mit einem deutlichen Bezug auf den zweiten Halbvers von Vers 125 der *Burda*, al-Būšīrī, *Dirwān*, 198:

من بعد غربتها موصولة الرحم

¹¹² Mit dem Buch ist der Koran gemeint, dessen Sure 68 unter dem Namen *al-Qalam* (Das Schreibrohr) bekannt ist und die mit dem einzelnen Buchstaben *nūn* beginnt (68:1): „Nūn. Beim Schreibrohr und dem, was sie damit schreiben!“; außerdem kann *nūn*, zumal im Kontext mit dem Schreibrohr auch das Tintenfass bezeichnen und schließlich wird auch der Walfisch, insbesondere in der Geschichte von Jonas als *nūn* bezeichnet, eine Geschichte, auf die am Ende der Sure 68 hingewiesen wird.

- 49) Gott machte seinen Anteil groß durch den Koran, ganz zu schweigen von dem, was es in der Sure al-Hijr an *Anteilen/Schwüren* gibt.¹¹³
- 50) Wenn der Mensch schwört, dass Gott ihm (Muḥammad) die größte Ehre verliehen hat durch jeden einzelnen Buchstaben, dann werden die Schwurworte gültig sein.
- 51) Er wird durch die sicherste Handhabe für den, der sie festhält, ein Seil von Gott, das bleibt ohne zu zerreißen.¹¹⁴
- 52) Die Stadt Medina bietet durch ihn, seitdem er darin verweilte, Befestigung und Sicherheit vor Krankheiten und Schmerz.
- 53) Der einäugige, endzeitliche Betrüger ad-Dağğāl wird ihre Plätze nicht betreten, und die Pest wird in ihren Festungstürmen nicht verweilen.¹¹⁵
- 54) Er bat flehend darum, dass ihr Fieber sie verlassen möge, und da also wurde Ġadir Ḥumm damit ausgezeichnet, mit dem, was es an verderblichem Schmutz in ihr gegeben hatte.¹¹⁶

¹¹³ Al-Ḥiğr ist der Namen der 15. Sure, in der neben vielen anderen Geschichten auch diejenige des Volkes von al-Ḥiğr kurz angerissen wird (Koran 15:80-84), die wie viele andere Völker ihrem Gesandten nicht zuhörten und deswegen vernichtet wurden. Al-Ḥiğr (das antike Egra) ist eine Ruinenstadt im Nordwesten des heutigen Saudi-Arabiens, die von einer großen Blüte dieser Stadt in nabatäischer Zeit zeugt (siehe Vidal, F.S., „al-Ḥiğr“, in: *EI2* und <https://corpus.oranicum.de/kommentar/index/sure/15/Vers/1> - Kursorischer Kommentar zu den Versen 80-84). Mir bleibt aber unklar, welche Anteile oder Schwüre dieser Sure es sind, durch die der Prophet ganz besonders ausgezeichnet wurde, auch wenn die Sure al-Ḥiğr mit drei einzelnen Buchstaben beginnt, die auch als Schwur gedeutet werden (und das würde dann auch zum folgenden Vers passen) und aus vielen einzelnen nur kurz angerissenen Geschichten besteht (wenn man das als Anteile verstehen will).

Ḥiğr, durchaus auch in dieser Vokalisierung, ist dann auch die Bezeichnung für den (schwarzen) Stein an der Ka'ba. Vielleicht könnte der zweite Halbvers daher auch wie folgt gemeint sein: „ganz zu schweigen durch das, was beim Verteilen wegen des (schwarzen) Steins geschah“, und darin läge ein Verweis auf die Geschichte über das Wiedereinsetzen des schwarzen Steines in die Ka'ba und wie sich die Unterstämme der Qurayš stritten, wer die Ehre erhalten solle, den Stein wieder an seinen Platz zu setzen und wie sie sich einigten, die Entscheidung derjenigen Person zu lassen, die als erste aus dem Gebetsort herausträte und dies war dann Muḥammad, noch vor seiner Sendung, und er ließ sie ein Tuch nehmen, das alle halten konnten und so kam ihnen gemeinsam diese Ehre zu, wobei Muḥammad als Letzter den Stein in die Hand nahm und einsetzte (so z.B. in Ibn Hišām, *as-Sira*, 1:218-225) – und dadurch wurde er sicherlich „besonders ausgezeichnet“.

¹¹⁴ Ibn Abi Ḥaġalah zitiert im ersten Halbvers aus Koran 2:256:

فَقَدْ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَىٰ لَا انْفِصَامَ لَهَا

„Wer an Gott glaubt, der hat den sichersten Halt ergriffen, der nicht zerreißt“, und im zweiten Halbvers aus al-Bušīris *Burda*, Vers 37 (al-Bušīri, *Dirwān*, 193):

مُسْتَمْسِكُونَ بِحَبْلِ غَيْرِ مُنْفِصِمٍ ،

der mit diesen Worten auf den Koranvers anspielt.

¹¹⁵ Zur endzeitlichen Figur ad-Dağğāl und seiner Einäugigkeit siehe Cook, David B., „al-Dajjāl“, in: *EI3*.

¹¹⁶ Ġadir Ḥumm war zur Zeit des Propheten Muḥammad eine Wasserstelle zwischen Mekka und Medina und ist insbesondere im kulturellen Gedächtnis der Schiiten der Ort, an dem Muḥammad auf der Rückkehr von seiner Abschiedswallfahrt, kurz vor seinem Tod, seinen Schwiegersohn 'Alī zu seinem Nachfolger erklärte. Abgesehen davon, wird überliefert, – und darauf zielt Ibn Abi Ḥaġalah hier ab – dass das Klima dieses Ortes heiß und ungesund gewesen

- 55) Seit diesem Bittgebet, wird dort jetzt kein Kind mehr geboren, außer es stirbt ohne die Pubertät zu erreichen;
- 56) Und es fliegt überhaupt kein Vogel mehr an ihrem Horizont, außer dass ihn eine Art von Krankheit befällt.
- 57) Er erweckte das *brache Land/die Toten* zum Leben als er flehend um den Regenguss bat, so dass er beinahe durch das reichliche Begießen die modernden Gebeine wiederbelebt hätte.¹¹⁷
- 58) Am Tag seiner Geburt sah die Religion ein Licht, während das Auge des Unglaubens durch die Schwärze der *Unterdrückung/Finsternis* blind wurde.¹¹⁸
- 59) Der Bogen Chosrows spaltete sich aus Kummer an seinem Scheitelpunkt, und da wurde er teils gespalten und teils zerstört.¹¹⁹
- 60) Und die Vielgötterei konnte sich aus dem Vogelnetz nicht losmachen, und die Perser wurden wie Reiter ohne Zügel.
- 61) Ihr Feuer wurde gelöscht durch den Überfluss ihrer Tränen, und ihr Wasser verringerte sich durch die Quelle der Weisheit.¹²⁰
- 62) Auf seiner Nachtreise sah er das Heilige Jerusalem mit eigenen Augen und er reiste mit einem hohen Streben, das *das Äußerste/die al-Aqṣā-Moschee* an hohem Streben übertrifft.¹²¹
- 63) Und er näherte sich seinem Herrn bis auf zwei Bogenschusslängen, dann näherte er sich, bis er seinen Herrn sah in etwas, das kein Traum war.¹²²

sei, sodass der Stamm der Ḥuzā'a, der hier lebte, die Gegend verließ, weil sie von Fieber geplagt waren (siehe Vecchia Valghieri, L., „Ghadir Khumm“, in: *EI2*). – Dabei bildet Ibn Abi Ḥaḡalah eine Paronomasie zwischen dem Ortsnamen *Ḥumm* und dem Wort für Schmutz *wahām*.

¹¹⁷ Hier zitiert Ibn Abi Ḥaḡalah wieder mehr als nur das Reimwort aus der *Burda*, wo es im zweiten Halbvers von Vers 46 (al-Būṣīrī, *Dirwān*, 193) heißt:

أحنا اسمه حين يدعى دارس الرمم

¹¹⁸ Auch hier ein Verweis auf die *Burda*, Vers 76, zweiter Halbvers, (al-Būṣīrī, *Dirwān*, 195):

وكلُّ طرفٍ من الكفار عنه عمي

¹¹⁹ Der Bogen Chosrows ist bis heute in Ktesiphon (in der Nähe Bagdads) als Überbleibsel des Palastes der sassanidischen Kaiser, Ḥusraw I. (531-579) und Ḥusraw II. (521-628), erhalten und steht für deren fürstliche Pracht und Mächtigkeit, die jedoch bereits bei der Geburt des Propheten Muḥammad, so die Überlieferungen, durch ein Erdbeben erschüttert worden sei. – Auch al-Būṣīrī greift dieses Bild bei seiner Schilderung der Geburt auf, und zwar in Vers 61.

¹²⁰ Die Legende berichtet, dass bei der Geburt des Propheten das heilige Feuer der Zoroastrier erlosch und der Tigris versiegte, wie es auch von al-Būṣīrī in Vers 62 der *Burda* gesagt wird, siehe al-Būṣīrī, *Dirwān*, 194.

¹²¹ In Koran 17:1 ist von der *maṣḡid al-aqṣā* (der entfernten Kultstätte) die Rede, die entweder im Himmel oder in Jerusalem verortet wird, zu der Muḥammad durch Gott eine Nachtreise gewährt wurde: „Gepriesen sei der, der mit seinem Diener bei Nacht von der heiligen Kultstätte (in Mekka) nach der fernen Kultstätte (in Jerusalem), deren Umgebung wir gesegnet haben, reiste, um ihn etwas von unseren Zeichen sehen zu lassen!“ (Übersetzung von Paret, Rudi, *Der Koran*, 2. Aufl., Stuttgart 1977).

¹²² Der Ausdruck *qāba qawsayn* ist ein Zitat aus Koran 53:9, den auch al-Būṣīrī in der *Burda*, Vers 108 eingebaut hat und der im Zusammenhang einer Gottesschau während der Himmelfahrt des Propheten gedeutet wird, siehe al-Būṣīrī, *Dirwān*, 197.

- 64) Als der Herr der beiden Welten dort war, zeigten sich ihm *schützende Sternschnuppen/ glänzende Sängersklavinnen*, die für ihn am Horizont wie *Diener/ Armbänder* waren.¹²³
- 65) Der Mond am Horizont von al-Baḥḥā' spaltete sich für ihn und die Sonne wurde in *aṣ-Ṣabbā'/im rötlichen Wein* wie die Wolke (d.h. verdunkelte sich).¹²⁴
- 66) Und die Dornschwanzagame, wie der Vorderfuß des Schafs, sprach mit ihm, und der Wolf benachrichtigte über ihn den Herrn der Schafe.¹²⁵
- 67) Und der Proviant vermehrte sich und die Wasserquellen, wieviel sprudelte von seiner Hand, und sie tranken sich satt am kühlen Wasser.¹²⁶
- 68) Er brachte die Hand des Ibn 'Afrā' zurück, nachdem sie von seinem Vorderarm abgeschnitten wurde und Fleisch auf der Fleischbank glich.¹²⁷
- 69) Er sagte dem Feuer, dass es kommen soll, und schon zeigten sich dadurch in Bosra die Hälse der festlaufenden (Spuren hinterlassenden) Kamele.¹²⁸

¹²³ Der Ausdruck „Herr der beiden Welten“ (*sayyid al-kawṇayn*) wird meist gedeutet als Herr der sichtbaren und der unsichtbaren Welten, d.h. der supralunaren Welt der Engel und der sublunaren Welt der Menschen; und schon al-Būšīrī verwendet diese Formulierung in der *Burda*, Vers 34 (al-Būšīrī, *Dirwān*, 192), in Bezug auf Muḥammad. – Sternschnuppen kommen im Koran (z.B. 72:8-9) als Wächter vor, die die lauschenden Djinnen vertreiben.

¹²⁴ Die Erwähnung einer Mondspaltung in Koran 54:1 wird mehrheitlich als Wunder zur Beglaubigung des Propheten Muḥammad interpretiert, das sich zu seiner Zeit über Mekka zeigte (Ibn Abī Ḥaġalah verwendet hier den Namen des Wadis al-Baḥḥā', in dem Mekka liegt, im Gleichklang zum folgenden Ortsnamen), und auf das auch al-Būšīrī in Vers 75 der *Burda* anspielt, siehe al-Būšīrī, *Dirwān*, 195. – Aṣ-Ṣabbā' ist ein Ort in der Nähe von Ḥaybar, an dem der Prophet gebetet habe, wobei es zu einer Sonnenverfinsterung kam (siehe z.B. Ibn Kaṭīr, *al-Bidāya wa-n-nihāya*, ed. 'Abdallāh b. 'Abd al-Muḥsin at-Turkī, 26 Bde., Kairo 1997-1998, 8:572).

¹²⁵ Zu den Wundern des Propheten zählt eine Überlieferung über einen ungläubigen Beduinen, der mit einer Dornschwanzagame (*dabb*) zum Propheten kam, mit der dieser dann sprach und die sein Prophetentum beglaubigte (siehe z.B. Ibn Kaṭīr, *al-Bidāya*, 9:37-40). – Ebenso wird überliefert, dass der Prophet bei der Auseinandersetzung in Ḥaybar von einer Frau einen vergifteten Vorderfuß vom Schaf serviert bekam, was er aber merkte und nicht davon aß, wobei spätere Kommentatoren dies dann zu einem der Wunder des Propheten erklärten, da der Vorderfuß des Schafs mit ihm gesprochen habe (siehe z.B. Ibn Kaṭīr, *al-Bidāya*, 9:376). – Und auch die Überlieferung vom Wolf, der dem Schafshirten vom Propheten erzählte, wird im Zusammenhang mit den Wundern des Propheten gesehen (z.B. Ibn Kaṭīr, *al-Bidāya*, 9:22f.).

¹²⁶ Ibn Kaṭīr, *al-Bidāya*, 8:604, z.B. notiert eine Überlieferung, wie der Prophet aus seinen Fingerspitzen Wasser fließen ließ für die Waschung vor dem Gebet; und über wundersame Essensvermehrung werden gleich mehrere Geschichten erzählt (siehe z.B. Ibn Kaṭīr, *al-Bidāya*, 8:624-658).

¹²⁷ Ibn 'Afrā' war einer der jungen Kämpfer, der den Anführer Abū Ġahl bei der Schlacht von Badr schwer verletzte, und in diesem Zusammenhang wird manchmal erzählt, dass ein anderer Kämpfer seinen Vorderarm verloren habe (z.B. so überliefert z.B. in Ibn Hišām, *Sira*, 2:277). – Ibn Abī Ḥaġalah zitiert hier wieder eine ganze Phrase aus dem zweiten Halbvers von Vers 119 der *Burda*, wo es heißt:

حتى حَكَوْا بِالْقَنَا لِحَمًا عَلَيَّ وَضَم

¹²⁸ Bosra liegt im Südwesten des heutigen Syrien und war zurzeit Muḥammads eine große Stadt mit Bischofssitz, und eine sehr bekannte Überlieferung berichtet, dass die schwangere Āmina bis dahin leuchtete. – Wieder zitiert Ibn Abī Ḥaġalah mehr als das Reimwort aus der *Burda*, hier aus Vers 105, al-Būšīrī, *Dirwān*, 197:

سَعِيًّا وَفَوْقَ مُتَوْنَ الْأَيْنِقِ الرُّسْمِ

- 70) Und das Heer des Qāns Dschingis Khan, als es kam, war es ein Beweis für das, was er sagte zur Beschreibung ihrer Mongolen (Verräter).¹²⁹
- 71) Barfüßig wetteifern die Schafshirten um die Verlängerung beim Bau ihrer Häuser.¹³⁰
- 72) Tubba^c kam zu ihm schon tausend Jahre vor seiner Geburt als ein Beweis, ihn grüßend (für den Ort des Friedensgrußes).¹³¹
- 73) Wegen seines Buches hören sie in den Bilād ar-Rūm nicht auf an ihren Dürre-Tagen getränkt zu werden.¹³²
- 74) Es (das Buch) bleibt bis heute im Gebiet al-Andalus das größte Vermögen in der Schatztruhe ihrer Priester.
- 75) Es (das Buch) war schon immer bei ihrem Kaiser in Seide gestickt, immer schon, von alters her.
- 76) Wie viele (prophetische) Wunder hat er, so viel wie Kieselsteine, die bekannt wurden, wie viele Wohltaten und wie viel Trefflichkeit und *wie viel wie viel/wie viel Kummer*.
- 77) Er machte die Araber durch den Koran unfähig, etwas Vergleichbares nachzuahmen, als er kam, obwohl es für die wohlgesetzte Rede bei ihnen einen guten Markt gab.
- 78) Und in der Gegenrede des Lügners (wird das deutlich), als er den Plural *ḏifdi^c* brachte, ein nicht passender Plural.¹³³
- 79) Seine Namen sind tausend *Namen/Nomen* durch die er unter den Propheten immerfort bleibt wie *der Einzigartige, der Herausragende/der Singular, der Eigenname*.¹³⁴
- 80) Es ist richtig, dass das Gebet des Menschen im Gedenken an ihn eine Pflicht ist, wie auch das ununterbrochene Gedenken mit dem Schreibrohr.

¹²⁹ Dschingis Khan (reg. 1206-1227) war der Begründer des Mongolenreiches, das unter seinen Nachfolgern Bagdad zu Fall brachte. – Ibn Kaṭīr stellt Berichte zusammen, die davon handeln, dass Muḥammad spätere Ereignisse vorhergesagt habe, so z.B. auch Kämpfe gegen die Türken, Ibn Kaṭīr, *al-Bidāya*, 9:219f.

¹³⁰ Eine bekannte Überlieferung, die z.B. in Muslim, *Ṣaḥīḥ Muslim*, Beirut 1991, 38, Ḥaḍīṭ Nr. 8, überliefert ist, zählt zu den Anzeichen des jüngsten Tages:

أَنْ تَلِدَ الْأُمَمَةُ رَبَّنَهَا، وَأَنْ تَرَى الْحَفَاةَ الْعُرَاةَ الْعَالَةَ رِعَاءَ الشَّاءِ يَتَطَاوَلُونَ فِي الْبَنِيَانِ

(Dass die Gemeinde ihre Herrin gebiert, und dass man die Barfüßigen, die Nackten, die Mittellosen, die Hirten sieht, die höhere Gebäude bauen wollen).

¹³¹ Tubba^c ist der Herrschaftstitel, den die Könige von Himyar trugen, ein alt-südarabisches Reich im heutigen Jemen, und Tubba^c wird auch im Koran genannt (z.B. Koran 44:37; 50:14) als einer der vergangenen Herrscher, die nicht auf ihre Gesandten hörten.

¹³² Mit Bilād ar-Rūm ist das byzantinische, also das (ost-)römische Reich gemeint.

¹³³ Mit dem Lügner ist der sogenannte Lügenprophet Muṣaylima gemeint, der seinerseits in Reimprosa verfasste Offenbarungen präsentierte, in denen er u.a. einen Frosch anspricht und zwar einmal als ابنة ضفدع *ibnat ḍafḍa^c* und dann auch als يَا ضَفْدَعُ بِنْتُ ضَفْدَعَيْنِ. (Auch wenn ich bislang noch keinen Nachweis gefunden habe, wurde dies sicherlich kritisiert, um die Unfähigkeit Muṣaylimas zu beweisen, denn der übliche Plural lautet *ḍafḍi^c*). – Das Reimwort mit der Verneinung davor ist ein Zitat aus Vers 61 der *Burda*, al-Būṣīrī, *Dirwān*, 194.

¹³⁴ Auch hier ist das Versende ein Zitat aus der *Burda*, Vers 112 (al-Būṣīrī, *Dirwān*, 197) dessen zweiter Halbvers wie folgt lautet:

نُودِيَتْ بِالرَّفْعِ مِثْلَ الْمَفْرَدِ الْعِلْمِ

und ebenfalls Doppeldeutigkeiten mit den Grammatikbegriffen erzeugt.

- 81) Es belohnt eins zu zehn und, wenn du es vermehrt praktizierst, macht es dich unverehrt gegen die Pest und die Strafen.
- 82) Seine Lanze erreicht, was die Höhe an Ehre verleiht, und sein Schwert gegen die Feinde, wie viele hat es vernichtet, wie viele!
- 83) Dies ist das (richtige) Schwert, nicht *Ṣayf*/das Schwert des Ibn Dī Yazan oder eines anderen der arabischen oder persischen Könige.¹³⁵
- 84) Ein Scharfes, das *das Ausmaß/die Schärfe* des Durstlöschers überschreitet, wenn dieser trinkt, doch wenn es das Blut der Polytheisten fließen lässt, ist es weiterhin durstig.
- 85) Jeden Tag fürchten die anderen Schwerter seine Schärfe und die anderen Lanzen *stoßen aufeinander/knirschen* mit ihren *Spitzen/Zähnen* aus Reue.
- 86) Die Pferde fressen dabei (jeden Tag) ihr Fleisch aus Zorn, und der Tod verschlingt die Helden in Bissen.
- 87) Und seine Gefährten, als sie die Byzantiner (um die Wette) beschossen, waren nicht scheu, weil sie mit den Lanzenrohren wie die Löwen im Dickicht waren.¹³⁶
- 88) Mit blauen Lanzenspitzen und roten Helmen – wie viele ihrer Feinde überraschten sie im Schwarz der Nacht in einer *großen Schar/mondlosen Nacht*.
- 89) Wenn du etwas wissen willst über ihre Schärfe in der Schlacht, dann frag die Häule der Feinde nach ihren Schwertern.
- 90) Und frag ihre *Schafe/Beute* in Syrien, als sie auszogen ins Land von Barza, wie viele sie trieben *vom Weidevieh/aus Wohltat*?¹³⁷
- 91) Und frag *Madā'in*/die Städte des Chosraw und *al-ʿAwāšim*/die Hauptstädte, ob sie an ihren Horizonten eine Festung verschont ließen zur Zuflucht?¹³⁸
- 92) Und frag in Ägypten das Schwarz des aufgewirbelten Staubes, als es erobert wurde mit dem Schwert, wie viele Locken weiß wurden *unter den Helmen/durch das Weiß*?

¹³⁵ Ṣayf Ibn Dī Yazan ist ein legendärer, vorislamischer Held, dem ein wohl spätmamlukenzeitliches Epos gewidmet ist (siehe etwa Guillaume, J.-P., „Ṣayf Ibn Dī Yazan“, in: *EI2*). – Vergleiche außerdem das Ende des Verses mit dem Ende von Vers 34 der *Burda*, al-Būšīri, *Dirwān*, 192:

من عربٍ و من عجم

¹³⁶ Hier übernimmt Ibn Abi Ḥaġalah wieder eine ganze Formulierung von einer 2. Vershälfte der *Burda*, auch wenn er ein anderes Wort für „Löwe“ einsetzt, vgl. Vers 137 (al-Būšīri, *Dirwān*, 199), wo es heißt:

كالبيث حلّ مع الأشبال في أجم

¹³⁷ Am Bergmassiv Qāsiyūn im Norden von Damaskus liegt der Ort Barzeh, an dem u.a. der Geburtsort Abrahams verehrt wird.

¹³⁸ Al-Madā'in nannten die Araber die sassanidische Hauptstadt, weil sie aus mehreren Städten auf beiden Seiten des Tigris bestand, die im Jahr 16/637 von den Arabern erobert wurde (siehe Neggaz, Nassima, „al-Madā'in“, in: *EI3*); al-ʿAwāšim wurde der innere Teil des Grenzgebietes zu Byzanz in Nordsyrien genannt (siehe z.B. Canard, M., „al-ʿAwāšim“, in: *EI2*).

- 93) Wie viele Leute überraschten sie in Badr und wie viele ließen sie zurück an Existenz der vor ihnen Fliehenden im Handgriff des Nichts?¹³⁹
- 94) Wie viele fachten das Feuer eines Krieges an, nachdem es verloschen war und löschten es, wenn der hitzige Kampf glühend heiß war?¹⁴⁰
- 95) Wie viele schnell laufende Pferde/Schiffe haben sie, mit denen der Ertrinkende entkommt in allen wogenden Reitermeeren?¹⁴¹
- 96) Wie viele Durchbohrte werden ihre Lanzen anklagen, indem sie die Klage eines Verwundeten führen gegen den Seeadler/die beiden Enden (d.h. Belohnung und Bestrafung) und den Aasgeier?¹⁴²
- 97) Wie viele Wurfmaschinen hatten sie, als sie zu einer Schar gelangten, die sich niederließen auf den Gipfeln?
- 98) Sie sind stolz und beschützend, und ihre Gärten sind unbetreten, und die stolzen (hohen) Berge sind stolz auf sie (rühmen sie) aus Stolz (Erhabenheit).¹⁴³
- 99) Zum Leben erweckt wurden durch sie alle Länder, auf denen sie sich niederließen, vom Brachsein und wurden geheilt durch ihre Erde.
- 100) Wenn du das göttliche Wohlgefallen begehrt, so sei zufrieden mit dem, womit sie sich zufriedengaben, und sprich "Gott möge mit ihnen zufrieden sein" bei dem Gedenken an sie.
- 101) Lass ab von dem, was ihnen widerfuhr in den beiden Gruppen im Krieg von Šiffin an Wunden und an Worten.¹⁴⁴
- 102) Wenn du einen Falschen/Gekrümmten findest in seiner Ablehnung einer (Gruppe) von ihnen, so mach ihn wieder gerade so gut du kannst und sei auch du gerade.

¹³⁹ In Badr, einem kleinen Ort südwestlich von Medina, fand im Jahr 2/624 der erste größere Kampf unter Muḥammads Leitung gegen die Mekkaner statt, bei dem die Muslime siegten.

¹⁴⁰ Vgl. hiermit den zweiten Halbvers, Vers 75 der *Burda*, al-Būšīrī, *Dirwān*, 195:

تقيه حرّ وطيس للحجير حمى

¹⁴¹ Vgl. inhaltlich und auch wörtlich mit dem gesamten Vers 123 der *Burda*, al-Būšīrī, *Dirwān*, 198:

يرمي بموج من الأبطال ملتطم يجرّ بحر خميس فوق سابحةٍ

„der das Meer eines Heeres auf Pferden mit weitausgreifenden Vorderläufen hinter sich herzieht, das aneinanderprallende Wogen von Helden ausspeit“ (Übersetzung Bauer, *Burda*).

¹⁴² Vgl. hierzu das Versende von Vers 120 der *Burda*, (al-Būšīrī, *Dirwān*, 198), das ebenfalls im Kontext der Kämpfe steht:

أشلاء شالت مع العقبان والرحم

¹⁴³ Vgl. Vers 31 der *Burda*, al-Būšīrī, *Dirwān*, 192:

ورادته الجبال الشمّ من ذهبٍ عن نفسه فأراها أيّما شمّ

¹⁴⁴ Šiffin war ein verlassenes byzantinisches Dorf in der Nähe von ar-Raqqā in Nordsyrien am Euphrat, wo die berühmt-berüchtigten Kämpfe zwischen den Irakern unter der Führung ‘Alis als Kalifen gegen die Syrer unter Führung des dortigen Gouverneurs Mu‘āwīya im Jahr 37/657 stattfanden.

Vgl. Vers 65 der *Burda* (al-Būšīrī, *Dirwān*, 194), 2. Halbvers:

والحقّ يظهر من معنى ومن كلم

- 103) Verlasse nicht den wohlbewahrten Ort deines Schöpfers, der dich beschützt, und entleere die Tränen und wahre die Aufrichtigkeit der Reue.
- 104) Das Gedenken, vergiss es nicht, denn das Gedenken leistet *Gesellschaft/des Jonas* demjenigen, der aus dem Meer in den Bauch des Verschlingenden (d.h. des Fisches) geriet.¹⁴⁵
- 105) Und der Nachbar, sei ihm ein guter Nachbar durch Wohltat und stelle ihn zufrieden, ob er bescheiden ist oder nicht.¹⁴⁶
- 106) Bedränge nicht den Mitesser in deiner Welt, denn die Angelegenheit darin ist doch leicht (d.h. unbedeutend): von der Hand in den Mund.
- 107) Iss wenig, damit du gesund bleibst, solange du lebst, denn der häufigste Tod der Menschen kommt durch Übersättigung.
- 108) Du wirst nicht immer in einem Zustand bleiben, der dich erfreut, erhoffe nicht die Andauer, denn nichts außer Gott ist dauerhaft.
- 109) Der Garten der Ewigkeit erschöpft sich nicht, genauso (wenig) wie ihre Nebenbuhlerin (d.h. das ewige Feuer), und die Gazelle darin wird von den Dienstknechten nicht begehrt.
- 110) Die Schau Gottes darin kann nicht geleugnet werden, außer von demjenigen, der taub ist gegenüber seinem Verständnis und blind.
- 111) Sein Wein ist köstlich für die Trinker und für den Trinkgenossen gibt es dabei nichts, wofür er Reue zeigen müsste.
- 112) Wie gut sind dort der Moschus und die schönen Schwarzäugigen, und oh, was für gute Dinge gibt es darin für den Riechenden und den Küssenden.¹⁴⁷
- 113) Wenn es den Propheten nicht gäbe, wäre er (der Paradiesgarten) nicht angenehm und würden die Ungläubigen im Höllenfeuer nicht verzehrt unter allen Dahingerafften.
- 114) Wenn es ihn nicht gäbe, wäre der gewaltige Thron nicht bewohnt und gäbe es nicht die Hölle und nicht das Paradies und die Wohltaten.

[Dichtung]

- 115) Ḥassān, sein Dichter, hörte nicht auf, gut zu dichten in seinem Lob und den Schmähgedichten gegen die Götzendiener.¹⁴⁸

¹⁴⁵ Vgl. Vers 71 der *Burda*, in dem ebenfalls auf die Jonas-Geschichte angespielt wird, al-Būšīrī, *Dirwān*, 195:

نيد المسح من أحشاء ملتقم

¹⁴⁶ Vgl. Vers 14 der *Burda*, al-Būšīrī, *Dirwān*, 191:

ضيف ألم برأسي غير محتشم

¹⁴⁷ Hier hat Ibn Abi Ḥaġalah beinahe den gesamten 2. Halbvers von Vers 58 der *Burda* (al-Būšīrī, *Dirwān*, 194) übernommen, der diejenigen für selig erklärt, die das Grab des Propheten riechen und küssen:

طوبى لمتشوق منه وملثم

¹⁴⁸ Ḥassān ibn Tābit gilt als Lobdichter des Propheten, der in hohem Alter um 40/660 starb (W. ʿArafat, „Ḥassāb b. Tābit“, in: *EI2*); Suzanne Stetkevych geht in ihrem Buch über die verschiedenen Mantelgedichte auch kurz auf ein Trauergedicht Ḥassāns ein (Stetkevych, *Mantle Odes*, 66-69).

- 116) Jedes Mal, wenn sein Lobdichter es auf die Tafel schreibt, gelangt die Glückseligkeit zuerst zur Tafel und zum Schreibrohr.¹⁴⁹
- 117) Jedes Jahr verfasse ich ein Lobgedicht auf ihn, das ich zu ihm schicke – meine Gedanken diktieren es meinem Schreibrohr.
- 118) Der jüngste Tag meiner Neider bricht deswegen an, und für mich besteht kein Markt ohne mein Lobgedicht auf ihn.
- 119) Ich habe mir kein Schreibrohr gespitzt bei meinem Lob über ihn, außer dass Er ihn erfolgreich machte für mich, der Schöpfer alles Lebendigen.¹⁵⁰
- 120) Wenn ich jemanden anderen als ihn lobte, war das eine Übung zur Polierung meines Scharfsinns, wie das Polieren des Schwertes, des Schneidigen.
- 121) Für den Markt meiner Dichtung, wenn die Tage dafür flau sind, erzielt die Ware den höchsten der Preise.
- 122) Nimm dir niemals etwas anderes vor als das Lob des Auserwählten und sage nur zu dem, was ich gesagt habe: Was kostet das?
- 123) Mir wurde der Name des Propheten, des Auserwählten gegeben, und wirklich, *durch das Lob preise ich/durch das Lob bin ich Aḥmad*, was ich an Gunsterweisungen erhalten habe.¹⁵¹
- 124) Wenn du die Söhne des *Hiğāz/Hiğāz-Maqām* fragen würdest, so ist mir wie den Tauben ein *Gurren/Reimprosa* zu eigen mit entzückender Melodie.
- 125) Ich habe ein Schreibrohr, das die aschfarbenen Tauben im Blätterwerk zum Gesang auffordert, das wie der Zweig in ihrem Dickicht ist – wie tüchtig ist dieses Schreibrohr!
- 126) Was für ein nobles Schreibrohr, dessen Ehre entsteht im Schreiben der prophetischen Wunder des Keuschen, des Charaktervollen.
- 127) Es läuft auf seinem Kopf wie die Palme, als sie zum Propheten lief auf einem Bein ohne Füße.¹⁵²
- 128) Vergleiche mit den Versen meines Gedichtes ihm ähnliches, damit du siehst, was ich darin einfließen ließ an Sprichwörtern und Weisheiten.
- 129) Zwischen mir und al-Abūširī gibt es dadurch eine Genealogie bis zum Propheten und ein Los mit reichlichen Anteilen.

¹⁴⁹ Vgl. al-Būširī, *Dirwān*, 200 und Bauer, *Burda*, 7, Vers 154, 2. Halbvers:

ومن علومك علم اللوح والقلم

die Tafel und die Feder sind Teil deines Wissens.

¹⁵⁰ Vgl. al-Būširī, *Dirwān*, 199 und Bauer, *Burda*, 2, Vers 41, 2. Halbvers:

ثم اصطفاه حبيباً باري النسم

worauf ihn der Schöpfer alles Lebendigen zum Geliebten auserwählt hat.

¹⁵¹ Vgl. Vers 115 der *Burda* (al-Būširī, *Dirwān*, 198), 2. Halbvers:

وعز إدراك ما أوليت من نعم

¹⁵² Hier hat Ibn Abi Ḥağalah nochmals beinahe einen gesamten 2. Halbvers aus der *Burda* übernommen, und zwar von Vers 72, al-Būširī, *Dirwān*, 195:

تمشي إليه على ساقٍ بلا قدم

- 130) Ich webte es auf dem Webstuhl seiner *Burda*/seines Mantels nach Art des Gewebes des *al-Ḥariri*/Seide im Hinblick auf dessen Weben der Rede.¹⁵³
- 131) Jedes Mal, wenn ich mich in ihm tief in ein köstliches Conchetto versenkte, trat ich aus seinem Meer heraus und Perlen füllten meinen Mund.
- 132) Allerdings hat er den Vorzug des Vorgängers, den ich nicht leugnen will; und der Vorzug durch das Zuvorkommen bleibt dem Verständigen nicht verborgen.
- 133) Verzeih ihm, oh Gott der Welten und mir die Sünden des Lebens, das verging in der Dichtung und den Amtspflichten.¹⁵⁴
- 134) Oh Guter, der das Blatt der beiden Lobenden schmückt, wenn immer er durch sein Geschenk die Zähne entblößt beim Lächeln.
- 135) Wenn ich durch mein Lob auf Dich keine Wegzehrung habe für den Weg morgen – Oh, was für ein schlimmer Ausrutscher!¹⁵⁵
- 136) Gott behüte, dass mir durch die Exzellenz des Gesandten Gottes die Brust eng werde in der Weite der Großzügigkeit.
- 137) Er ist es, der eines Tages dem zu ihm Kommenden nicht „Nein“ sagt wegen seiner Freigebigkeit und die (Verneinungs-)Partikel *lam* nicht aussprechen wird.
- 138) Durch ihn wurde *Ṣafwān*/die nackten Felsen beschenkt mit Tälern voller Weidevieh, deren Milch von vortrefflichster Qualität war, mit Butter und Fett.¹⁵⁶
- 139) Dies ist die Güte, nicht zwei Becher Milch und (dies ist) die Freigebigkeit, nicht das, was überliefert wird von Ka‘b und Harim.¹⁵⁷
- 140) An ihn von mir einen Friedensgruß immerfort, solange die Schönheit meines Gedichts das *Verfassen des Schlussteils*/die Poesie des Endes schmückt.

Struktur

Die Kontrafaktur zur *Burda* von Ibn Abī Ḥaġalah ist nach den Regeln dieser Kunst im gleichen Metrum *al-basīṭ* verfasst und verwendet den gleichen Reim -3mī wie das

¹⁵³ Neben al-Būšīri selbst (im vorherigen Vers) und seinem Mantelgedicht nennt Ibn Abī Ḥaġalah hier al-Ḥarīri (446-516/1054-1122), den für seine in Reimprosa verfassten Makamen bekannten Schriftsteller.

¹⁵⁴ Hier verwendet Ibn Abī Ḥaġalah einen kompletten 2. Halbvers als Zitat aus der *Burda*, nämlich aus Vers 140, al-Būšīri, *Dīwān*, 199.

¹⁵⁵ Vgl. hierzu Vers 147 der *Burda* (al-Būšīri, *Dīwān*, 200), aus dem Anfang und Ende zitiert wird:

فضلاً وإلا فقل يا زلة القدم إن لم يكن في معادي أخذاً بيدي

¹⁵⁶ Hier ist wohl Ṣafwān b. Umayya gemeint, einer der führenden Qurayš, der bis zur Eroberung Mekkas gegen Muḥammad agiert hatte und dem dann in größter Bedrängnis eine Amnestie unterbreitet wird, welche er – obwohl er Todesängste hat – annimmt, weil sein ehemaliger Mitstreiter ihn davon überzeugt, dass „Muḥammad großzügiger sei als daran zu denken, ihn zu töten“ (so z.B. überliefert in Ibn Ḥiṣām, *Sira*, 4:60).

¹⁵⁷ Ka‘b ibn Māmā al-Iyādi wird zusammen mit Harim ibn Sinān al-Murri als einer der drei Großzügigsten in vorislamischer Zeit hervorgehoben (siehe z.B. in Ibn ‘Abd Rabbih, *al-Iqd al-Fariḍ*, ed. Mufid Muḥammad Qamiḥa, 9 Bde., Beirut 1983, 1:241-246).

Ausgangsgedicht, aber auch in der Länge entspricht sie mit ihren 140 Versen gegenüber den 160 Versen ungefähr der Länge von al-Būṣīrī's *Burda*. Die *mu'arḍa* ist also ebenfalls ein ziemlich langes Gedicht und daher lohnt es sich, wenn wir uns erst einmal einen Überblick über ihre Struktur im Vergleich zur *Burda* verschaffen.

Aufbau der Gedichte im Vergleich

Ibn Abi Ḥaḡalah		al-Būṣīrī
<i>Naṣr al-wardah fi tayy al-burdah</i>		<i>al-Burda</i>
1-24	Nasīb (Einleitung mit Liebesthematik)	1-12 Nasīb
25-40	Rahīl (Überleitung mit Reisetematik)	13-28 Zuhd (Ermahnungen)
41-99	Madīḥ (Hauptteil mit Lobesthematik)	29-139 Madīḥ
	41-47 allgemein	29-58 allgemein
	48-51 Koran	59-71 Geburt
	52-56 Medina	72-87 Wunder
	57 Wiederbelebung	88-104 Koran
	58-61 Geburt	105-117 Himmelfahrt
	62-64 Himmelfahrt	118-139 Kampf
	65-68 Wunder	
	69-75 Vorhersagen und Beweise des Prophetentums	
	76 so viele Wunder	
	77-79 Sprache	
80-81	Frömmigkeitspraxis des Gedenkens	
	82-99 Kampf endet in Wiederbelebung	
100-108	Zuhd (Ermahnungen)	
109-114	Paradies – Gottesschau	
115-135	Dichtung als Frömmigkeitspraxis des Gedenkens	140-151 Reue und Bitte
136-139	Bittgebet	152-160 Bittgebet
140	Friedensgruß	

Die Kontrafaktur ist im Grunde ganz ähnlich aufgebaut wie das Ausgangsgedicht: Beide Gedichte beginnen mit dem Ausdruck einer Liebessehnsucht (*nasīb*) und handeln im Hauptteil vom Lob (*madīḥ*) des Propheten, wobei Ibn Abi Ḥaḡalah die Überleitung als Reise (*rahīl*) gestaltet, was der traditionellen Qaṣīdenstruktur deutlicher entspricht als die Überleitung mit Ermahnungen (*zuhd*), die al-Būṣīrī formuliert. Auf die Gestaltung des Lobs selbst werde ich in diesem Aufsatz nicht gesondert eingehen. Ziel dieses Beitrags ist die Frage nach der religiösen Bedeutung des Verfassens einer solchen Kontrafaktur. Daher wird der Fokus hier auf dem Ende dieses Gedichtes liegen, weil – wie bereits der schaubildhafte Überblick über die Struktur anzeigt – Ibn Abi Ḥaḡalah in einem langen Abschnitt (Verse 115-135) seine Gedanken über sein Tun als Dichter formuliert. Wie reflektiert er über die Situation des li-

terarischen Wettstreits einerseits und wie weit und wenn in welcher Art und Weise beschreibt er sein dichterisches Tun als Teil seiner Frömmigkeit?

Um diesen Abschnitt am Ende, in dem Ibn Abī Ḥaġalah ausführlich über seine Dichtung reflektiert, besser interpretieren zu können, will ich exemplarisch den sprachlichen und inhaltlichen Umgang mit dem Ausgangsgedicht von der Einleitung bis zum Lob anreißen und dabei auch herausarbeiten, inwiefern sich inhaltliche Unterschiede in der ausgedrückten Art der Frömmigkeit zeigen. Ibn Abī Ḥaġalah stellt den direkten Bezug zur *Burda* als sein Ausgangsgedicht bereits im Titel eindeutig her und verweist in seinem kurze Einleitungssatz auch explizit auf die formale Übernahme von dessen Metrum, und die Identität des Reimbuchstabens ist so offensichtlich, dass er dies nicht explizit benennt. Wie gestaltet er aber nun die inhaltlichen Bezüge?

Zielgerichtete Intertextualität – Einleitung mit Liebesthematik (nasīb)

In den ersten beiden Versen

أَمِنْ مُحَبَّةِ ظَبْيٍ حَلَّ بِالْحَرَمِ حُرْمَتْ صَيْدِ الْكَرَى فِي حِنْدَسِ الظَّلَمِ
وَهَلْ بِصَارِمِ بَرْقٍ بِالْعَقِيقِ بَدَا أَفْنَيْتُ دَمْعِي عَلَى الْحَوْرَا بِسَفْكِ دَمِي

- 1) Ist es aus Liebe zur Gazelle, die am geheiligten Ort einkehrt, dass mir die Jagd auf den Schlaf verwehrt wird in der Finsternis der Dunkelheit?
- 2) Oder ist es wegen des schneidenden Blitzes, der in al-ʿAqīq erschien, dass ich meine Tränen für die Schwarzäugige erschöpfte bis hin zum Vergießen meines Blutes?

findet sich sofort eine erste, gezielte Intertextualität, denn Ibn Abī Ḥaġalah beginnt mit der gleichen Fragestellung *a-min* und greift auch die doppelte Frage, allerdings anders formuliert, des zweiten Verses auf.¹⁵⁸ Die Frage nach dem Grund würde aber für einen eindeutigen Verweis auf die *Burda* nicht ausreichen.¹⁵⁹ Ibn Abī Ḥaġalah verwendet aber auch die gegensätzlichen Begriffe Dunkelheit (*zalam*) und Blitz (*barq*), die al-Būšīrī im zweiten Vers nebeneinander verwendet (der Blitz in der Dunkelheit), von Ibn Abī Ḥaġalah jedoch getrennt werden, verteilt auf die beiden Verse und damit anderen Bildern zugeordnet sind. Ebenso markant greift Ibn Abī

¹⁵⁸ Vgl. die Eingangsverse der *Burda*, Verse 1-2, al-Būšīrī, *Dīwān*, 190; Bauer, *Burda*, 1:

أَمِنْ تَذَكُّرِ جِيرَانِ بِنْدِي سَلَمٍ مَزَجْتِ دَمْعًا جَرَى مِنْ مُقْلَةٍ بِدَمٍ
أَمْ هَبَّتِ الرِّيحُ مِنْ تَلْقَاءِ كَاظِمَةٍ وَأَوْمَضَ الْبَرْقُ فِي الظُّلْمَاءِ مِنْ إِضْمٍ

Dass du aus einem Augenwinkel strömende Tränen mit Blut mischst: Geschah's, weil du an Nachbarn in Dū Salam dachtest,

oder wehte der Wind aus Kāzīma herüber, oder zuckten Blitze aus Iḍam in der Dunkelheit?

¹⁵⁹ Bauer, Thomas, „Wie fängt man eine Qaṣīda an? Formelhafte und nichtformelhafte Nasīb-Einleitungsverse“, in: *Zeitschrift für Arabische Linguistik* 25 (1993), 50-75, hier speziell 68-70.

Ḥaḡalahs das Bild der „Blutstränen“ auf, zusammen mit dem *ḡinās al-muḏayyal* zwischen *damʿ* und *dam*, wobei sich in der *Burda* die Tränen mit Blut vermischen, wogegen die Tränen bei Ibn Abi Ḥaḡala gewissermaßen gesteigert, als so erschöpft dargestellt werden, dass nun reines Blut fließt, was als Metapher für den Märtyrertod aus Liebesleidenschaft verstanden werden kann. Ibn Abi Ḥaḡalah nennt auch einen ḥiḡāzischen Ortsnamen, wenn auch just einen anderen der drei, die al-Būṣīri nennt, nämlich das westlich von Medina liegende Wadi al-ʿAqīq, das Ibn al-Fāriḏ in seinem sufischen Gedicht erwähnt.¹⁶⁰

Ibn Abi Ḥaḡalah beginnt seine Kontrafaktur mit diesen Rückgriffen eindeutig in Bezug auf die *Burda*, ganz ähnlich und doch deutlich anders: Er führt sofort zu Beginn ein Bild ein, das in der *Burda* überhaupt nicht vorkommt: Eine Gazelle (*zabī /al-ḥawrā*), die im *ḥaram* – dem geheiligten Bezirk, dem wohlbeschützten Ort, an dem nicht gejagt werden darf – Schutz gefunden hat, wobei hierin ein deutlicher Verweis auf den geheiligten Bezirk (*al-ḥaram aš-šarif*) in Mekka, aber auch in Medina zu lesen ist, dem Ort der Sehnsucht für die Pilger, für den Gläubigen, an dem die Nähe zum Propheten Muḡammad und zu Gott besonders naheliegen, wenn damit nicht sogar das Paradies selbst angedeutet wird. Diese Gazelle nun ist Ursache der geschilderten Liebessehnsucht.

In der Interpretation von Stetkevych zeichnet sich der *nasīb* von al-Būṣīris *Burda* dadurch aus, dass er – ganz anders als in dem Gedicht des mystischen Dichters Ibn al-Fāriḏ, auf das sich al-Būṣīri seinerseits bezieht – nicht die Liebe zum Propheten oder gar zu Gott thematisiert, sondern die irdische Liebe zum Diesseits, von dem sich das lyrische Ich dann abwendet und im überleitenden *zubb*-Teil seine Sündhaftigkeit eingesteht und davor warnend zum Lob des Propheten kommt. Dies sei so, weil er nicht wie Ibn al-Fāriḏ ein *ḡazal*, sondern eine polythematische *qaṣīda* als Form wählte.¹⁶¹

Ibn Abi Ḥaḡalah übernimmt von seinem Ausgangstext die Form der polythematischen *qaṣīda*, bleibt in seiner *muʿārāḏa* auf die *Burda* aber – anders als al-Būṣīri – in seinem *nasīb* inhaltlich im Rahmen der mystischen Tradition. Ibn Abi Ḥaḡalah beschreibt zunächst sieben Verse lang den Blitz, dessen Erscheinen ihn in seiner Liebessehnsucht bestärkt, indem er dessen Aussehen und Verhalten mit dem liebeskranken Zustand des lyrischen Ichs vergleicht. (Verse 3-9). Am Ende dieses Abschnittes sagt er:

يَا بَارِقًا فِيهِ مِنْ جَمْرِ الْعَصَا شَبَهُ جَدَّدَ لَهَيْبِي فَمَا لِلْعَهْدِ مِنْ قَدَمِ

- 9) Was für ein Blitz, in dem es etwas der glühenden Kohle der Tamarisken Vergleichbares gibt, der meine Glut erneuert – und so wird dieses Beziehungsband nie alt werden!

¹⁶⁰ Jacobi, *Ibn al-Fāriḏ*, 39, 269 und 288.

¹⁶¹ Stetkevych, *Mantle Odes*, 93-95.

In den letzten Worten *al-ʿabdi min qidami* klingt der göttliche Urvertrag¹⁶² an und damit bringt Ibn Abī Ḥaġalah hier deutlich zum Ausdruck, dass sich die in seinem Gedicht ausgedrückte Liebesglut nicht auf etwas Diesseitiges bezieht, sondern religiös zu deuten ist. Diese religiöse Liebe erhält durch diese Formulierung eine Betonung der sufischen Dimension. In dem sufischen Gedicht von Ibn al-Fāriḍ, auf das sich al-Bušīrī ja seinerseits bezieht, heißt es nämlich an zentraler Stelle in Vers 11:¹⁶³

وَحُرْمَةَ الْوَصْلِ وَالْوَدِّ الْعَتِيقِ وَبِالْ
عَهْدِ الْوَثِيقِ وَمَا قَدْ كَانَ فِي الْقَدَمِ

Bei unserem heiligen Bund, bei unserer hohen Liebe, beim Urvertrag, vor aller Zeit besiegelt

Mystiker stellten sich vor, dass man durch das rituell praktizierte Gedenken (*dīkr*) zu diesem Ursprungs Augenblick zurückkehren kann und dort dann vor Gottes Präsenz steht.¹⁶⁴

Wie Emil Homerin aufgedeckt hat, ist es allerdings genau diese Vorstellung, gegen die sich Ibn Abī Ḥaġalah in seiner nach 769/1368 veröffentlichten Auseinandersetzung mit Ibn al-Fāriḍ wendet, indem er den mystischen Wein, der einen dorthin führen kann, für gefährlich, gar tödlich erklärt.¹⁶⁵ Das hier von mir diskutierte Gedicht, das wahrscheinlich um 755/1354 entstand, reflektiert wohl eine andere, frühere Sichtweise Ibn Abī Ḥaġalahs. In dieser *mu'arada* auf die *Burda* scheint er sich eher bewusst Ibn al-Fāriḍ zuzuwenden und setzt sich damit deutlich von al-Bušīrī ab.

Diese Interpretation ist nicht abwegig, da Ibn Abī Ḥaġalah selbst im folgenden Vers so deutlich auf das Gedicht von Ibn al-Fāriḍ verweist (das seinerseits den Ausgangstext der *Burda* darstellt), wie es stärker wohl gar nicht möglich wäre, indem er dessen ersten Halbvers,¹⁶⁶ nach dem das Gedicht als „Laylas Feuer“ bekannt ist, vollständig in seiner zweiten Vershälfte zitiert:

وَإِنْ مَرَزْتَ بِوَادِي النَّارِ سَلْ حُرْقِي
هَلْ نَارٌ لَيْلَى بَدَتْ لَيْلًا بِذِي سَلَمِ

- 10) Wenn du vorbeigehst beim Tal des Feuers, frag meine Feuersbrunst, ob es das Feuer von Laylā war, das nachts erschien bei Dū Salam?¹⁶⁷

¹⁶² Vgl. dazu etwa Jacobi, *Ibn al-Fāriḍ*, 184-186.

¹⁶³ L'Hôpital, *ʿUmar b. al-Fāriḍ*, 176 und Jacobi, *Ibn al-Fāriḍ*, 39.

¹⁶⁴ Homerin, „Ibn Abī Ḥaġalah and Sufism“, 31.

¹⁶⁵ Homerin, „Ibn Abī Ḥaġalah and Sufism“, 33.

¹⁶⁶ L'Hôpital, *ʿUmar b. al-Fāriḍ*, 170 und Jacobi, *Ibn al-Fāriḍ*, 39, Vers 11:

هَلْ نَارٌ لَيْلَى بَدَتْ لَيْلًا بِذِي سَلَمِ أَمْ بَارِقٌ لَاحَ فِي الرَّوْرَاءِ فَالْعَلَمِ

Scheint Lailās Lagerfeuer nachts in Dhū Salam, oder leuchten Blitze über Zaurā' und ʿAlam?¹⁶⁷ Laylā ist bekannt als die Geliebte von Maġnūn, der vor Liebe wahnsinnig wurde und dessen Liebe von Sufis als Symbol für die Liebe des Menschen zu Gott verwendet wird und in diesem Sinn hat auch Ibn al-Fāriḍ von der Liebe zu Laylā gesprochen (siehe Jacobi, *Ibn al-Fāriḍ*, 39, 161, 279, 288). Der Ortsname Dū Salam bezeichnet ein Wadi an der Pilgerstraße von Basra Richtung Mekka und Medina (siehe Jacobi, *Ibn al-Fāriḍ*, 39, 288) und ist der Ort, den al-Bušīrī in seinem ersten Vers aufgreift.

Mit diesem direkten Zitat (*taḍmīn*) einer ganzen Vershälfte nicht etwa aus der *Burda*, sondern aus deren Bezugsgedicht „Laylas Feuer“ von Ibn al-Fāriḍ, rückt Ibn Abi Ḥaḡalah hier zu Beginn seines Gedichtes seine Kontrafaktur in dessen Nähe und damit betont er auch stärker als dies bei al-Būṣīrī der Fall ist eine sufische Dimension der ausgedrückten Liebessehnsucht. Auch die Gazelle, das Ziel dieser Sehnsucht, die Ibn Abi Ḥaḡalah so prominent im ersten Vers eingeführt hatte, und auf die er nun wieder zu sprechen kommt (Verse 11-12), wie auch der wohlbeschützte Ort, an dem sie sich aufhält, treten in leicht abgewandelter Form in dem nur 18 Verse langen sufischen Liebesgedicht Ibn al-Fāriḍs auf.¹⁶⁸

Ibn Abi Ḥaḡalah lässt Verse in Auseinandersetzung mit dem Tadler folgen. In diese Auseinandersetzung baut er nun in Vers 19 ein direktes Zitat (*taḍmīn*) eines kompletten zweiten Halbverses aus der *Burda* (Vers 5) ein und markiert damit nun auch sehr deutlich seinen Bezug zum Mantelgedicht. Er übernimmt aus der *Burda* insgesamt die allermeisten Reimbuchstaben und in vielen Versen auch einige markante Ausdrücke, meist aus der zweiten Vershälfte¹⁶⁹ und zitiert schließlich gegen Ende seiner *muʿārāḍa* in Vers 133 nochmals einen kompletten zweiten Halbvers. Insofern ist sein Bezug zur *Burda* nicht etwa minder deutlich und über die Länge des Gedichtes natürlich sogar viel stärker als derjenige zu dem kurzen Liebesgedicht Ibn al-Fāriḍs.

Ibn Abi Ḥaḡalah verändert dann allerdings immer wieder den Gehalt der *Burda*-Verse. In diesem Fall etwa formuliert al-Būṣīrī, dass man ohne die Liebe all diese Sehnsucht erst gar nicht ertragen müsste¹⁷⁰ (wobei sich bei ihm dann ja herausstellt, dass es sich hier um die Liebe nach irdischen Wonnen handelt); Ibn Abi Ḥaḡalah dagegen meint, wäre der Geliebte nur da geblieben, müsste man all diese Sehnsucht erst gar nicht ertragen! (Bei ihm ist diese geliebte Person ja auch der Prophet Muḥammad, wie sich herausstellt.)

¹⁶⁸ Vers 4, in dem *al-ḥimā* (nicht *al-ḥaram*) vorkommt, L'Hôpital, *Umar b. al-Fāriḍ*, 172 und Jacobi, *Ibn al-Fāriḍ* 39f.:

عُجِّجَ بِالْحِمَى يَا رَعَاكَ اللَّهُ مُعْتَمِدًا حَمِيلَةَ الصَّالِ ذَاتِ الرَّئِدِ وَالخُرْمِ

Biege beim Schutzgebiet – Gott schütze dich! – zur Seite in Richtung auf das Lotosdickicht voll mit Lorbeer und Lavendel,

Vers 16, in dem *az-zibāʿ* im Plural (nicht im Singular *zabīy*) vorkommt:

عَنِي إِلَيْكُمْ ظِبَاءَ الْمُنْحَنِ كَرْمًا عَهْدْتُ طُرُوفِي لِمَنْ يَنْظُرُ لَعَنِيهِمْ

Aus meinem Blick, ich bitte euch, Gazellen in den Tälern! Ich habe meinen Augen auferlegt, nur sie zu sehen,

¹⁶⁹ Vgl. die Anmerkungen zu meiner Übersetzung.

¹⁷⁰ al-Būṣīrī, *Dīwān*, 191 und Bauer, *Burda*, 1, Vers 5:

وَلَا أَرْقَتَ لَذِكْرِ الْبَانِ وَالْعِلْمِ وَلَا الْهُوَى لَمْ تَرْقِ دَمْعًا عَلَى طَلَلِ

Wäre die Liebe nicht, du würdest keine Tränen über Wohnspuren vergießen und keine schlaflose Nacht haben, wenn du an (den Ort) *al-Bān*/Moringasträucher und *al-ʿAlam*/Wegzeichen denkst!

- 19) Hätte sich die (schlanke) Statur des Geliebten von meinem Wohnort nicht entfernen, dann würde ich nicht in Erinnerung an (wohlriechende) *Moringasträucher/al-Bān* und (hoch aufragende) *Wegzeichen/al-ʿAlam* schlaflos wachen.

In der *Burda* wird der Tadel schließlich akzeptiert, von Ibn Abī Ḥaḡalah jedoch weiterhin abgewehrt. Al-Buṣīrī formuliert schließlich sein Bedauern, dass er sich nicht einmal vom Alter habe warnen lassen, obwohl das weiße Haar doch unverdächtig sei.¹⁷¹

Für Ibn Abī Ḥaḡalah dagegen ist nicht etwa das weiße Haar unverdächtig (also lass dich warnen!), sondern der schöne Wuchs des Geliebten (also hör auf zu tadeln!):

فَكَيْفَ تُنْكِرُ لِينًا فِي مِعَاطِفِهِ وَشَاهِدُ الْقَدِّ عَدْلٌ غَيْرُ مُتَّهَمٍ

- 20) Wie kannst du die Weichheit seiner Biegungen leugnen, wo doch der Zeuge des Wuchses ein Gerechter ist – nicht verdächtig!

Wie Ibn al-Fāriḍ bleibt Ibn Abī Ḥaḡalah bei der Sehnsucht nach der (früher schon einmal stattgefundenen) Vereinigung:

مَنْ لِي بِطَيْبِ لَيْالٍ فِي الْحِمَى سَلَفَتْ مَعَ جَيْرَةٍ قَرَّبُوا حِينِي يُبْعِدِهِمْ

- 24) Wer bringt mir zurück die besten Nächte am wohlbewachten Ort, die vergangen sind mit Nachbarn, die mein Unglück herbeiführen durch ihre Entfernung?

Zielgerichtete Intertextualität zu seinem Ausgangsgedicht ist deutlich zu sehen, wobei sich Ibn Abī Ḥaḡalah viel stärker als al-Buṣīrī auf dessen eigenes Bezugs Gedicht „Laylas Feuer“ von Ibn al-Fāriḍ bezieht und dabei auch bei dessen Ausdruck einer religiösen Liebe zum Propheten und damit zu Gott bleibt. In seiner wetteifernden Nachahmung der *Burda* verwendet Ibn Abī Ḥaḡalah wie dieser die lange Form der *qaṣīda*. Er formuliert also seine Liebe zum Propheten als Einleitung mit Liebesthematik (*nasīb*), von der er sich aber deswegen im überleitenden Abschnitt (*raḥīl*) nicht abwenden kann. Daher stellt sich die Frage, wie er den Übergang von der Liebe zum Propheten hin zum Lob des Propheten nun gestaltet.

Einführung der persönlichen Stimme des Dichters – Übergang als Reise (raḥīl)

Ibn Abī Ḥaḡalah verwendet das Bild der Karawane, die der Liebende zunächst nur gedanklich verfolgt (Verse 25-30), um dann über Mekka und Medina sprechend die Vorfahren des Propheten zu loben (Verse 31-36) – ein Thema, das in der *Burda* gar

¹⁷¹ al-Buṣīrī, *Dīwān*, 191 und Bauer, *Burda*, 1, Vers 12:

إِنِّي اتَّهَمْتُ نَصِيحَ الشَّيْبِ فِي عَدَلٍ وَالشَّيْبُ أُبْعَدُ فِي نُصْحٍ عَنِ الثُّهْمِ

Sogar den Ratschlägen des Alters misstraute ich, wenn man mich tadelte, obwohl doch das Alter bei seinen Ratschlägen am allerwenigsten Misstrauen verdient!

nicht vorkommt. Gegen Ende dieser Überleitung, in der das ReisetHEMA als Pilgerreise gestaltet ist, spricht Ibn Abi Ḥaḡalah zum ersten Mal in erster Person. Er stellt sich hier als ein Frömmigkeit-praktizierender Dichter vor, und zwar als ein Dichter, der über sie, die Vorfahren des Propheten, die alten Araber, die Bewohner des Ḥiḡāz sang und damit ihrer gedenkt. Durch diese Tätigkeit identifiziert er sich mit dem Liebenden aus dem *nasīb*, der ja gerade vom Ḥiḡāz gesprochen hatte:

غَنَيْتُ فِيهِمْ حَجَاؤًا مِنْ مَوْشِحَةٍ فَبَاتَ لِي زَجَلُ عَالٍ بِذَكَرِهِمْ

- 37) Ich sang über sie im *ḥiḡāz-Maqām/Ḥiḡāz/Gürtel Strophendichtung/aus Verzierung*, da wurde mir durch das Gedenken an sie ein *Gesang/Strophengedicht in Umgangssprache* der Höhe zuteil.

Dikr, das Gedenken, die erinnernde Erwähnung – hier zunächst der Vorfahren des Propheten, aber dann vor allem des Propheten selber und das Gedenken an Gott, ist – worauf wir bereits in der Einleitung hingewiesen haben – ein zentraler Bestandteil der damaligen mystischen Praxis. Ibn Abi Ḥaḡalah beschreibt hier, dass er als Dichter in Form von Gedichten gedenkt. Diese Gedichte müssen nicht ausschließlich die Form einer *qaṣida* haben, sondern auch in der Form von Strophengedichten, die gesungen werden, wird das Gedenken praktiziert.

Ibn Abi Ḥaḡalah – und es macht Sinn hier nicht von einem neutralen „lyrischen Ich“ zu sprechen, sondern diese Ich-Form als seine persönliche Stimme wahrzunehmen – erinnert sich daraufhin an seine eigene Pilgerfahrt, seine persönliche Reise (auf dem Rücken eines Kamels) durch die Wüste:

لَمْ أَنْسَ لَيْلَةَ سِرْنَا بِالْعَقِيقِ وَقَدْ لَاحَتْ قُبَابٌ قَبَا كَالرَّهْرِ فِي الْأَكْمِ

- 39) Ich vergesse nicht die Nacht, als wir durch al-ʿAqiq reisten und schon erschienen die Kuppeln von al-Qubāʾ wie Blüten auf der Hügelreihe.

„Die Blüten auf der Hügelreihe“ sind ein Zitat aus der *Burda*, die dort im Zusammenhang mit dem Propheten und seiner Großzügigkeit stehen.¹⁷² Mit diesem Verweis unterstreicht Ibn Abi Ḥaḡalah seine Verbindung zu Muḥammad, dem er hier näherkommt, denn mit al-Qubāʾ ist schon eine Moschee am südlichen Stadtrand von Medina in Sicht.

Ibn Abi Ḥaḡalah gestaltet nun das Ende seiner persönlichen Pilgerreise als Übergang (*taballuṣ*) zum zentralen Lob (*madīḥ*) des Propheten:

فَأَشْرَقَتْ كُتُبُ الْأَحْبَابِ مِنْ كُتُبِ وَأَمَّنَّا هَدْيِي خَيْرَ الْخَلْقِ مِنْ أُمَّمِ

- 40) Da erstrahlten die durch den Wind angehäuften Sandhügel der Geliebten aus der Nähe, und uns leitete die Rechtleitung des Besten der Geschöpfe unter den Menschen.

¹⁷² al-Būṣīrī, *Dīwān*, 200 und Bauer, *Burda*, 6, Vers 150:

ولم يفوت الغنى منه يداً تربت إن الحيا ينبت الأزهار في الأكم

Wenn er seinen Reichtum ausschüttet, verfehlt er auch die leere Hand des Armen nicht. Regen lässt ja Blumen auf allen Hügeln wachsen!

Mit den Sandhügeln der Geliebten (im Plural!) verweist Ibn Abi Ḥaġalah wohl auf die Gräber der Vorfahren des Propheten, von denen in den Versen vorher ja die Rede ist.

So gelangt Ibn Abi Ḥaġalah also – mit vielen intertextuellen Verweisen auf die *Burda*, aber doch deutlich anders – über die in seinem *nasīb* ausgedrückte religiöse Liebesehnsucht zunächst in Gedanken in den Ḥiġāz und erinnert sich der Vorfahren des Propheten, um dann seine eigene Stimme zu erheben und von seiner eigenen Pilgererfahrung zu sprechen, die ihm das Gedenken an den Propheten vergegenwärtigt.

Seine Gestaltung des eigentlichen Lobes des Propheten ist in diesem Beitrag, daran sei erinnert, nicht Gegenstand der Untersuchung. Dies kann in einem anderen Zusammenhang nachgeholt werden, da es viele interessante Aspekte aufweist. Im Folgenden sollen jedoch einige Aspekte angesprochen werden, die mit der Frömmigkeitspraktik des Gedenkens zu tun haben.

Zur Bedeutung des Gedenkens (dīkr) – Das Lob (madīh) des Propheten

Ibn Abi Ḥaġalah lobt im Hauptteil seines Prophetenlobes den Besten der Geschöpfe als Licht, als Rechtleiter, als Gereinigter, frei von Sünde, als Retter und Fürsprecher, als Barmherzigkeit Gottes (Verse 41-46) und betont dabei das Thema der Verbindung zu Gott, die eine Vereinigung wahrscheinlich macht, wobei er durch geschickten Einsatz von Doppeldeutigkeiten eine Bandbreite an Assoziationen auslöst, die von Verwandtschaftsbanden bis hin zur Pilgerfahrt reichen:

ورحمة الله ما زالت بأمتيه موصولة كالتصال البرّ بالرحم

- 47) Die Barmherzigkeit Gottes hört nicht auf mit seiner Gemeinde verbunden zu sein wie die Verbindung von *lieblichem Benehmen mit der Verwandtschaft/der Frömmigkeit mit dem Erbarmen/der Wallfahrt nach Mekka mit Mekka*.¹⁷³

Er spricht dann vom Koran (Verse 48-51), von der herausgehobenen Stellung Medinas (Verse 52-56), der beinahe Auferweckung der Toten (Vers 57), der Geburt (Verse 58-61), der Himmelfahrt (Verse 62-64), weiterer Wunder (Verse 65-68), und erörtert Vorhersagen auf und Beweise für das Prophetentum Muḥammads (Verse 69-75), spricht von „so vielen Wundern“ (Vers 76), und kommt nochmals auf das Sprachwunder zu sprechen (Verse 77-79).

Ibn Abi Ḥaġalah geht auf die Bedeutung eines derartigen Gedenkens an den Propheten für die Frömmigkeitspraxis ein, indem er klar und prägnant formuliert:

¹⁷³ Neben den Doppeldeutigkeiten spielt Ibn Abi Ḥaġalah auch hier mit einem deutlichen Bezug auf den zweiten Halbvers von Vers 125 der *Burda*, al-Bušīrī, *Dirwān*, 198:

من بعد غربتها موصولة الرحم

Bis die Gemeinschaft des Islam, die durch sie, nachdem sie vorher fremd gewesen war, eine Familie erhalten hatte,

وصحَّ أَنْ صَلَاةَ الْمَرْءِ وَاجِبَةٌ بذكره أومرور الذكر بالفلم

- 80) Es ist richtig, dass das Gebet des Menschen im Gedenken an ihn eine Pflicht ist, wie auch das ununterbrochene Gedenken mit dem Schreibrohr.

Dabei betont er in diesem Vers, dass nicht nur das gemeinschaftliche Gebet, also das gesprochene und/oder gesungene Erinnern, das (sufische) *dikr*-Ritual in der Gruppe, eine Pflicht ist, sondern behauptet, dass diese Pflicht genauso gut erfüllt werden könne durch das (fortwährende) Schreiben über den Propheten. Damit beschreibt er hier das Verfassen eines Prophetenlob-Gedichtes selbst als frommes *dikr*-Ritual. Durch die Wiederholung des Wortes *dikr* wird das Gedenken als Pflicht in jedem Fall betont und im Folgenden sein Nutzen hervorgehoben:

تَجْزِي بِوَاحِدَةٍ عَشْرًا وَتُسَلِّمَ إِنْ أَكْثَرْتَ مِنْهَا مِنَ الطَّاعُونَ وَالنَّعْمِ

- 81) Es (das Gedenken) belohnt eins zu zehn und, wenn du es vermehrt praktizierst, macht es dich unversehrt gegen die Pest und die Strafen.

Dies stellt eine in das Lob eingeschobene Vorwegnahme späterer Gedanken dar. Ibn Abi Ḥaḡalah kommt zurück zum Lob des Propheten, in dem er lange von dessen Kämpfen spricht: Der Prophet ist der Besieger der Feinde (Verse 82-99). Damit ist das Lob zunächst einmal beendet, und Ibn Abi Ḥaḡalah formuliert Anweisungen an den Frommen, seine Ermahnungen (*zuhd*).

Die Überleitung dazu knüpft er an die gerade vorher erwähnten Prophetengefährten:

إِنْ كُنْتَ تَطْمَعُ فِي الرِّضْوَانِ فَأَرْضَنَّ بِمَا رَضُوا بِهِ وَتَرْضَنَّ عِنْدَ ذِكْرِهِمْ

- 100) Wenn du das göttliche Wohlgefallen begehrt, so sei zufrieden mit dem, womit sie sich zufriedengaben und sprich "Gott möge mit ihnen zufrieden sein" bei dem Gedenken an sie.

Die Ermahnung, sich ein Beispiel an den Prophetengenossen zu nehmen, komponiert um Variationen des Verbes „sich-zufrieden-geben“, wird verbunden mit der frommen Praxis des Gedenkens an diese, die mit der Formel „*raḡiya llābū ‘anhum*“ („Gott möge mit ihnen zufrieden sein“) ritualisiert ist. Vereinzelt werden Bezüge zum *zuhd*-Teil der *Burda* hergestellt und damit Reue und Beherrschung thematisiert. Etwa im Vers 103, der mit dem Reimwort *an-nadam* (die Reue) wie Vers 23 der *Burda*¹⁷⁴ endet:

وَلَا تَزُلْ عَنِ حِمَى بَارِيكَ مُحْتَمِيًّا وَاسْتَفْرِغِ الدَّمَعَ وَاحْفَظْ صِحَّةَ النَّدَمِ

¹⁷⁴ al-Būṣirī, *Dīwān*, 192 und Bauer, *Burda*, 1f., Vers 23:

وَاسْتَفْرِغِ الدَّمَعَ مِنْ عَيْنٍ قَدْ امْتَلَأَتْ مِنَ الْمَحَارِمِ وَالرَّمِّ حَمِيَّةَ النَّدَمِ

Lass den Tränen ihren Lauf aus einem Auge, das sich an Verbotenem sattgesehen hat, und halte dich an die Diät der Reue!

- 103) Verlasse nicht den wohlbewahrten Ort deines Schöpfers, der dich beschützt und entleere die Tränen und wahre die Aufrichtigkeit der Reue.

Ebenso greift Ibn Abi Ḥaġalah das Reimwort *at-tuḥam* (Übersättigung) aus Vers 17 der *Burda*¹⁷⁵ in seinem Vers 107 auf, wobei er auch inhaltlich bei seinem Vorbild bleibt:

وقلّل الأكل تسلّم ما حييتَ بها فإنّ أكثر موت الناس بالتخّم

- 107) Iss wenig, damit du gesund bleibst, solange du lebst, denn der häufigste Tod der Menschen kommt durch Übersättigung.

Es ist aber deutlich, dass Ibn Abi Ḥaġalah nicht das Eingeständnis seiner Sündhaftigkeit ins Zentrum rückt, sondern einerseits die Zufriedenheit, die er in Vers 100 so eindringlich hervorhebt, und von der auch Vers 105 handelt:

والجار جاوره بالإحسان وأرض به إن كان محتشمًا أو غير محتشم

- 105) Und der Nachbar, sei ihm ein guter Nachbar durch Wohltat und stelle ihn zufrieden, ob er bescheiden ist oder nicht.¹⁷⁶

Noch zentraler scheint ihm das Gedenken selbst als Akt der Frömmigkeit zu sein, an den er hier nachdrücklich ermahnt, den Begriff *ad-dīkr* nochmals wieder in einem Vers wiederholend:

والذكرُ لا تنسهُ فالذكرُ يونسَ من أمسى من البحر في أحشاء ملتمّم

- 104) Das Gedenken, vergiss es nicht, denn das Gedenken leistet *Gesellschaft/des Jonas* demjenigen, der aus dem Meer in den Bauch des Verschlingenden (d.h. des Fisches) geriet.¹⁷⁷

Von diesen Ermahnungen, die sich nicht so sehr um die Sündhaftigkeit des Menschen drehen, sondern ihn an die fromme Praxis des Gedenkens/Erinnerns/Erwährens (*dīkr*) ermahnt, gelangt Ibn Abi Ḥaġalah zum Paradies:

¹⁷⁵ al-Būṣīrī, *Dīwān*, 192 und Bauer, *Burda*, 1, Vers 22:

واخشِ الدّسائسَ من جُوعٍ ومن شَبَعٍ فرُبَّ مَحْمَصَةٍ شرُّ من التّخّم

Hüte dich vor den Tücken des Hungers und der Satttheit! Gar mancher Hunger ist schlimmer als Übersättigung!

Vgl. auch die Verse 17 und 21 der *Burda*, hier jetzt nur in der deutschen Übersetzung angegeben:

Glaub nur nicht, mit noch mehr Sünden ihre (der Seele) Gier zu stillen! Das Essen mehrt nur den Hunger des Unersättlichen!

Manch einen Genuss macht sie (die Seele) uns schmackhaft, der sich als tödlich erweist, wenn man nicht bedenkt, dass das Gift immer im Fett steckt!

¹⁷⁶ Vgl. Vers 14 der *Burda*, al-Būṣīrī, *Dīwān*, 191:

ضيفِ ألم برأسي غير محتشم

¹⁷⁷ Vgl. Vers 71 der *Burda* (al-Būṣīrī, *Dīwān*, 195), in dem ebenfalls auf die Jonas-Geschichte angespielt wird:

نبذ المسبح من أحشاء ملتقم

فما تدوم على حالٍ تُسرُّ فلا تَرُجُو الدوامَ فغير الله لم يَدُم

- 108) Du wirst nicht immer in einem Zustand bleiben, der dich erfreut, erhoffe nicht die Andauer, denn nichts außer Gott ist dauerhaft.

وجنَّة الخلد لا تفنى كضرتها والريم فيها من ولدان لم يَمِ

- 109) Der Garten der Ewigkeit erschöpft sich nicht, genauso (wenig) wie ihre Nebenbuhlerin (d.h. das ewige Feuer) und die Gazelle darin wird von den Dienstknechten nicht begehrt.

Damit wird auch klar, dass die sehnsüchtig geliebte, erbetete Gazelle am wohlbeschützten Ort aus dem Eingangsvers sich (auch) auf das Paradies bezieht. Im Paradies nun wird der Gläubige die Schau Gottes erleben:

ورؤية الله فيها ليس يُنكرها إلا الذي صَمَّ عن إدراكها وعمي

- 110) Die Schau Gottes darin kann nicht geleugnet werden, außer von demjenigen, der taub ist gegenüber seinem Verständnis und blind.

Das ist das Ziel des Gläubigen, insbesondere das Ziel des mystischen Weges, zu dem man (laut diesem Gedicht von Ibn Abi Ḥaḡalah) möglicherweise über das Lob des Propheten gelangen kann. Hier also formuliert Ibn Abi Ḥaḡalah als Höhepunkt die Gottesschau. In der mystischen Dichtung Ibn al-Fāriḍ etwa steht die Vereinigung mit dem Göttlichen im Zentrum, die wesentlich „mystischer“ ausgedrückt wird. Dennoch hebt sich Ibn Abi Ḥaḡalah mit dieser Passage über das Paradies deutlich von al-Būṣirī ab. In der *Burda* wird zwar die Vereinigung mit Gott, die Gottesschau des Propheten während seiner Nachtreise/Himmelfahrt thematisiert, aber sehr deutlich gemacht, dass dies ein Alleinstellungsmerkmal des Propheten ist, unter allen anderen zeichnet er sich aus, dies erlebt zu haben.¹⁷⁸

Ibn Abi Ḥaḡalah kommt am Ende seines Hauptteils wieder dazu, den Propheten zu loben, denn: Das Paradies und die Hölle, alles existiert nur aufgrund des Propheten, was Ibn Abi Ḥaḡalah stark betont in zwei aufeinanderfolgenden Versen ausdrückt:

لولا النبي لما طابت وما احترقت كقار نارٍ لظى من كلٍّ مخترم

- 113) Wenn es den Propheten nicht gäbe, wäre er (der Paradiesgarten) nicht angenehm und würden die Ungläubigen im Höllenfeuer nicht verzehrt unter allen Dahingerafften.

لولا ما سُكِنَ العرش العظيم ولا كان الجحيم ولا الفردوس والنعم

- 114) Wenn es ihn nicht gäbe, wäre der gewaltige Thron nicht bewohnt und gäbe es nicht die Hölle und nicht das Paradies und die Wohltaten.

¹⁷⁸ Vgl. hierzu al-Būṣirī, *Dirwān*, 196-7 und Bauer, *Burda*, 5, Verse 107-115, z.B. in Vers 108: und verbrachtest die Nacht aufsteigend, bis Du an den Ort gelangtest – den Ort mit „zwei Bogenschusslängen“ Entfernung –, den niemand erreicht noch jemals angestrebt hat.

Poetische Reflexion über das Verfassen einer mu'āraḍa auf die Burda als private Frömmigkeitspraxis – Abschnitt zur Dichtung

Von diesem höchsten Lob, das den Propheten als Ursache der Schöpfung Gottes lobt, leitet Ibn Abi Ḥaḡalah zu einer langen Passage über die Aktivität des Lobens dieses Propheten, der Ursache der Schöpfung, über, in der er seine eigene Tätigkeit, das Verfassen eines Lobgedichtes, spezifisch einer *mu'āraḍa* auf die *Burda*, reflektiert und in den Kontext seiner Frömmigkeit(spraxis) setzt. Was passiert beim Verfassen eines solchen Gedichtes?

Zunächst wird Ḥassān ibn Tābit aufgerufen, ein Zeitgenosse Muḥammads, als erster Repräsentant eines Lobdichters auf den Propheten:

حسّان شاعره ما زال يُحسِنُ في مديحه وأهاجي عابدي الصنم

115) Ḥassān, sein Dichter, hörte nicht auf, gut zu dichten in seinem Lob und den Schmähgedichten gegen die Götzendiener.

Damit setzt sich Ibn Abi Ḥaḡalah in eine lange Traditionslinie, die weit über al-Buṣīri und Ibn al-Fāriḍ hinausweist und kann sich als Dichter über die Figur dieses Dichters in die (auch zeitliche) Nähe des Propheten bringen.¹⁷⁹ Er formuliert dann:

فكلّما خطّه في اللوح مادّحه سعادة سبقت في اللوح والقلم

116) Jedes Mal, wenn sein Lobdichter es auf die Tafel schreibt, gelangt die Glückseligkeit zuerst zur Tafel und zum Schreibrohr.

Ibn Abi Ḥaḡalah formuliert die Vorstellung, dass während des Schreibprozesses die Schreibmaterialien – Tafel und Schreibrohr – bereits von der Glückseligkeit des noch zu Schreibenden ergriffen werden, also noch während sich die aufzuschreibenden Lobesworte in den Gedanken des Verfassers formen. Tafel und Schreibrohr stehen in Vorfreude bereit, die Lobesworte zu realisieren. Nun schrieb Ḥassān ibn Tābit – und natürlich auch Ibn Abi Ḥaḡalah – sicher auf Papier. Über den Begriff der Tafel (*al-lawḥ*), der in diesem Vers durch die Wiederholung sogar besonders betont wird, eröffnet Ibn Abi Ḥaḡalah aber eine weitere Dimension: Tafel und Schreibrohr sind auch die von Gott verwendeten Werkzeuge in Gottes Schöpfungsprozess, die damit am Beginn der Schöpfung stehen. Auf der ewigen Tafel ist das gesamte Weltgeschehen bereits niedergeschrieben. In diesem Sinne verwendet auch al-Buṣīri das Begriffspaar *al-lawḥ wa-l-qalam*.¹⁸⁰ Ibn Abi Ḥaḡalah zeigt durch diese An-

¹⁷⁹ Vgl. hierzu auch seine intertextuelle Auseinandersetzung mit einem berühmten Trauergedicht Ḥassāns in seinem eigenen Trauergedicht auf den Propheten Muḥammad (siehe von Hees, „Ein Trauergedicht auf Muḥammad im Kontext des Werkes *Ġiwār al-abyār*“).

¹⁸⁰ Vgl. al-Buṣīri, *Dirwān*, 200 und Bauer, *Burda*, 7, Vers 154, 2. Halbvers:

ومن علومك علم اللوح والقلم

die Tafel und die Feder sind Teil deines Wissens.

spielung mit intertextuellem Bezug zur *Burda* in seinem Vers eine Parallele zwischen literarischer und göttlicher Schöpfung auf.

Auf diesen Gedanken folgend bringt er sich nun zum zweiten Mal in diesem Gedicht in der ersten Person selbst ins Spiel:

لي كل عام مديح فيه أرسله إليه تُمليه أفكاري على قلّمي

117) Jedes Jahr verfasse ich ein Lobgedicht auf ihn, das ich zu ihm schicke – meine Gedanken diktieren es meinem Schreibrohr.

Ibn Abi Ḥaḡalah betont, dass auch er sein eigenes Schreibrohr habe, welches seine Gedanken zum Vorschein bringe, und setzt sich damit parallel zum Lobdichter des Propheten, er arbeitet also wie Ḥassān (und im Grunde auch wie Gott). Ibn Abi Ḥaḡalah macht auch deutlich, dass das Verfassen eines solchen Prophetenlobgedichtes für ihn zu einer rituellen Praktik geworden ist, die er jedes Jahr wiederholt: Jedes Jahr verfasst er ein neues Gedicht, das er dem Propheten schickt. Wie wir z.B. auch von an-Nawāḡī wissen, war diese fromme Praktik verbreitet.¹⁸¹ Diese Prophetenlobgedichte wurden mit Pilgern nach Medina geschickt, zum Grab des Propheten, um dort, in unmittelbarer (auch räumlicher) Nähe zum Propheten rezitiert zu werden.

Weil Ibn Abi Ḥaḡalah sein eigenes Schreibrohr hat und damit sein eigenes Lobgedicht auf den Propheten realisiert, geht er davon aus, dass es Neider gibt:

قامت قيامة حُسّادي عليه ولي سوقٌ بغير مديحي فيه لم يُقْم

118) Der jüngste Tag meiner Neider bricht deswegen an, und für mich besteht kein Markt ohne mein Lobgedicht auf ihn.

Er scheint sich sicher zu sein, dass diese Neider vor Scham zu Grunde gehen: Sie versinken im Boden, weil das Gedicht von Ibn Abi Ḥaḡalah so schön ist. Durch das verwendete Bild des jüngsten Tages wird insbesondere die zweite Aussage in diesen endzeitlichen Zusammenhang gesetzt: Ohne das Lobgedicht auf Muḥammad würde Ibn Abi Ḥaḡalah am Tag seiner Bewertung (durch Gott) nichts in der Hand halten. Er beschreibt das Lobgedicht also als eine so außergewöhnlich stark wirkende fromme Handlung, die alleine ausreichen möge, um ins Paradies zu kommen. Möglicherweise gilt dies für ein ästhetisch besonders überzeugendes Gedicht in besonderem Maße.

Ibn Abi Ḥaḡalah nimmt im folgenden Vers seine eigene Leistung zurück, indem er darauf hinweist, dass seine persönliche, kreative Schaffenskraft von Gott, dem Schöpfer allen Geschehens abhängig ist:

فما برّيتُ لمدحي فيه لي قلّمًا إلا ويسّرّه لي باري النسم

119) Ich habe mir kein Schreibrohr gespitzt bei meinem Lob über ihn, außer dass Er ihn erfolgreich machte für mich, der Schöpfer alles Lebendigen.

¹⁸¹ Siehe Bauer, Thomas, „Nearer, My Prophet, to Thee – Šamsaddin an-Nawāḡī’s Supplicatory Poem in the Metre Mutadārik“, in: Masarwa, Alev and Hakan Özkan (Hgg.), *The Racecourse of Literature: An-Nawāḡī and His Contemporaries*, Baden-Baden 2020, 193-212, hier speziell 194.

Durch das Versende „Schöpfer alles Lebendigen“ verknüpft er seinen Gedanken, dass Gott ihm bei seinem erfolgreichen Schreibprozess geholfen hat, an den Vers aus der *Burda* mit gleichem Versende,¹⁸² indem es der Prophet ist, der vom „Schöpfer alles Lebendigen“ ausgezeichnet wurde. Und wieder schafft es Ibn Abi Ḥaḡalah durch die Intertextualität mit seinem Ausgangsgedicht sich selbst in besondere Nähe zum Propheten zu versetzen.

Ibn Abi Ḥaḡalah beschreibt dann, dass er allerdings auch viel geübt habe, um in der Lage zu sein, ein so schönes Gedicht wie dieses zu verfassen:

فإن مدحتُ سواه كان تجربة لصقل ذهني كصقل الصارم الحزم

- 120) Wenn ich jemanden anderen als ihn lobte, war das eine Übung zur Polierung meines Scharfsinns, wie das Polieren des Schwertes, des Schneidigen.

Al-Būṣīrī bittet gegen Ende seines Gedichts im Abschnitt über „Reue und Bitte“ um Vergebung für sein sündhaftes Leben, das er mit Dichtung und Ämterdienst verbrachte.¹⁸³ Al-Būṣīrī sieht sich als Diener des Propheten; sein Lobgedicht als Prophetendienst, mit dem er – das steht bei ihm im Zentrum – um Vergebung seiner Sünden bittet. Zu diesen Sünden zählt er alle seine weltlichen Tätigkeiten, auch das Verfassen von Gedichten. Das scheint Ibn Abi Ḥaḡalah etwas anders zu sehen: Zwar zählt in der Endrechnung, auf dem Markt, nur sein Prophetenlob, aber das Verfassen anderer Dichtung war nicht reiner Tand und Schand, sondern ist als eine sinnvolle Übung zu sehen, ein Training in Sprache und Dichten, beinahe vergleichbar mit dem seelischen Training des Mystikers auf dem Weg zu Gott, – ein Training, das wesentlich notwendig ist, um so ein schönes Lobgedicht zu verfassen, um überhaupt das Verfassen eines Prophetenlobgedichtes als religiöse, fromme Praxis ausüben zu können. Gedichte verfassen kann eben nicht jeder und schon gar nicht ein wirklich schönes Gedicht.

In den nächsten zwei Versen spricht Ibn Abi Ḥaḡalah weiter in ökonomischen Bildern:

لسوق شعري أيام الكساد به بضاعةً تبلغ الغالي من القِيمِ
فلا تسم غير مدح المصطفى أبدًا ولا تقل لسوى ما قلتُ ذا بكم

- 121) Für den Markt meiner Dichtung, wenn die Tage dafür flau sind, erzielt die Ware den höchsten der Preise.
122) Nehme dir niemals etwas anderes vor als das Lob des Auserwählten und sage nur zu dem, was ich gesagt habe: Was kostet das?

¹⁸² Vgl. al-Būṣīrī, *Dīwān*, 193 und Bauer, *Burda*, 2, Vers 41, 2. Halbvers:

تم اصطفاه حبيبًا باري النسم

So war er es, dessen Gestalt und Wesen perfekt waren, worauf ihn der Schöpfer alles Lebendigen zum Geliebten auserwählt hat.

¹⁸³ al-Būṣīrī, *Dīwān*, 199 und Bauer, *Burda*, 6, Vers 140.

Auch al-Būṣīrī verwendet in seinem Reue-Abschnitt ebenfalls ökonomische Metaphern,¹⁸⁴ wobei die Bedeutung recht klar ist: Das Diesseits zählt nicht, nur der Lohn im Jenseits. Bei Ibn Abī Ḥaḡalah dagegen geht es um den religiösen Wert seiner Dichtung.

Er fährt fort und verweist dabei darauf, dass er nach dem Propheten Muḥammad benannt wurde:

سُمِّيْتُ بِاسْمِ النَّبِيِّ الْمُصْطَفَى فَإِنَا بِالْمَدْحِ أَحْمَدُ مَا أُوتِيتُ مِنْ نَعَمٍ

123) Mir wurde der Name des Propheten, des Auserwählten gegeben, und wirklich, *durch das Lob preise ich/durch das Lob bin ich Ahmad*, was ich an Gunsterweisungen erhalten habe.¹⁸⁵

Auch al-Būṣīrī spielt in seiner Reue-Passage in Vers 146 damit, dass er den Namen Muḥammad wie der Prophet trägt.¹⁸⁶ Für al-Būṣīrī birgt die Namensgleichheit eine besondere Beziehung zum Propheten, die ihn unter dessen besonderen Schutz stellt. Ibn Abī Ḥaḡalah dagegen verknüpft die Namensgleichheit mit seiner Dichtung und kreiert auf diese Weise die Möglichkeit *ahmadu* nicht nur als Verb, sondern waghalsig auch als Nomen *Aḥmadu* mitzudenken, wodurch er sich beinahe mit dem Propheten gleichsetzt, beziehungsweise eine Vereinigung mit ihm suggeriert, und zwar eine Vereinigung, die „durch das Lob“ erreicht wird. Das Verfassen des Lobgedichtes kann also dazu führen, so beschreibt es Ibn Abī Ḥaḡalah, ganz nah an Muḥammad heranzukommen.

Er spricht dann weiter von seiner Dichtung:

إِن كُنْتَ تَسْأَلُ إِبْنَاءَ الْحِجَازِ فَلِي مِثْلَ الْحَمَامَةِ سَجَّعَ مَطْرَبُ النِّعَمِ

124) Wenn du die Söhne des *Hiḡāz/Hiḡāz-Maqām* fragen würdest, so ist mir wie den Tauben ein *Gurren/Reimprosa* zu eigen mit entzückender Melodie.

Ibn Abī Ḥaḡalah lobt hier erneut seine eigene Dichtung, indem er sie mit Musik verbindet und führt gedanklich zurück an den Beginn seines Gedichtes, genauer an

¹⁸⁴ al-Būṣīrī, *Dīwān*, 199-200 und Bauer, *Burda*, 6, Verse 143-144:

فِيَا حَسَارَةَ نَفْسٍ فِي تِجَارَتِهَا لَمْ تَشْتَرِ الدِّينَ بِالدُّنْيَا وَلَمْ تَسْمِ
وَمَنْ يَبِيعُ آجَلًا مِنْهُ بِعَاجِلِهِ يَبِينُ لَهُ الْعَيْنُ فِي بَيْعٍ وَفِي سَلَمٍ

Auf welchen verlustreichen Handel bist du, o Seele, hereingefallen, als du das Diesseits nicht als Preis für die Religion geboten hast!

Wer die Zukunft um das Jetzt verkauft, merkt bald, dass er beim Verkauf und bei der Vorauszahlung einem Betrug aufgesessen ist!

¹⁸⁵ Vgl. Vers 115 der *Burda* (al-Būṣīrī, *Dīwān*, 198), 2. Halbvers:

وَعَزَّ إِدْرَاكُ مَا أَوْلَيْتَ مِنْ نَعَمٍ

¹⁸⁶ al-Būṣīrī, *Dīwān*, 200 und Bauer, *Burda*, 6, Vers 146:

فَإِنِّي لِي ذِمَّةٌ مِنْهُ بِتَسْمِيَّتِي مُحَمَّدًا وَهُوَ أَوْفَى الْخُلُقِ

Denn weil man mich Muḥammad hat genannt, untersteh ich seinem Schutz. Von allen Schutzherrn ist er doch der treueste!

das Ende seines *raḥīl*-Abschnittes, wo er in Vers 37 die *tawriya* mit Ḥiḡāz bereits verwendete und die Strophendichtung erwähnte.¹⁸⁷ Durch die Hervorhebung des lautlichen Aspekts wird nochmals deutlich, dass diese Gedichte (auch oder vor allem?) durch den klanglichen Vortrag ihre Wirkung entfalten.

Ibn Abi Ḥaḡalah kommt aber auch sofort wieder auf sein Schreibrohr als Werkzeug seines kreativen Schaffens zurück:

يطارح الورق في الأوراق لي قلم كالعصن في أيكها ناهيك من قلم

125) Ich habe ein Schreibrohr, das die aschfarbenen Tauben im Blätterwerk zum Gesang auffordert, das wie der Zweig in ihrem Dickicht ist – wie tüchtig ist dieses Schreibrohr!

Das Schreibrohr, so sagt er, regt gewissermaßen durch das Realisieren der Gedanken in Worten zu einer musikalischen Darbietung an. Der musikalische Vortrag, die Rezitation des Gedichtes ist wichtig, aber zuvor kommt der stille Schreibvorgang, der erst einmal die Gedanken in Worte fasst.

Ibn Abi Ḥaḡalah betont sehr stark die Bedeutung des Schreibrohrs für ihn, denn er fährt fort:

أكرم به قلمًا أمست كرامته في كتبه معجزات الطاهر الشيم

126) Was für ein nobles Schreibrohr, dessen Ehre entsteht im Schreiben der prophetischen Wunder des Keuschen, des Charaktervollen.

Er beschreibt also weiter den Schreibprozess und betont, dass durch diesen Schreibprozess das Schreibwerkzeug zu Ehren gelangt. Wenn das der Fall ist – lässt sich weiterdenken, wie groß muss dann die Ehre für den Verfasser, beziehungsweise den Ausdenker der Lobesworte sein?

Die Passage über das Schreibrohr zieht sich weiter. Nun wird dessen Tätigkeit von Ibn Abi Ḥaḡalah mit einem der Wunder des Propheten verglichen:

يمشي على رأسه كالجذع حين مشى إلى النبي على ساق بلا قدم

127) Es läuft auf seinem Kopf wie die Palme, als sie zum Propheten lief auf einem Bein ohne Füße.

Hierfür zitiert er beinahe einen gesamten 2. Halbvers aus der *Burda*, wo al-Būṣīri in seiner Passage über die Wunder des Propheten mit diesen Worten auf das Wunder der laufenden Palme anspielt,¹⁸⁸ und im darauffolgenden Vers seinerseits dieses Bild

¹⁸⁷ Vgl. oben S. 130.

¹⁸⁸ al-Būṣīri, *Dirwān*, 195 und Bauer, *Burda*, 3, Vers 72:

جاءت لدعوتيه الأشجار ساجدة تمشي إليه على ساق بلا قدم

Als er sie rief, eilten die Bäume ohne Füße auf ihren Stämmen herbei und warfen sich vor ihm nieder.

schon mit dem Schreiben verknüpft.¹⁸⁹ Auch al-Būṣīrī hatte hier wahrscheinlich bereits einen Vergleich mit seinem Verfassen des Prophetenlobs intendiert: Wie die Bäume sich vor dem Propheten verbeugen und damit dessen Prophetentum bestätigten, so auch sein Prophetenlobgedicht. Diesen Gedanken greift Ibn Abi Ḥaḡalah auf. Seine Ausführung zielt aber stärker darauf ab, den Wundercharakter des Verfassens seines Lobgedichtes heraufzubeschwören. Wenn sein Schreibrohr wie die Palme, also selbst wie ein Wunder läuft und dabei die Gedanken des Dichters zum Erscheinen bringt, dann ist der Schreibprozess selbst ein Wunder und wird dadurch zu einer spirituellen Erfahrung erhoben.

Ibn Abi Ḥaḡalah reflektiert dann auch die Wettbewerbssituation, in die er sich mit seinem Prophetenlob ganz bewusst begeben hat:

قَابِلٌ بِنِظْمِ قَصِيدِي مِثْلَهَا لَتَرَى مَا سُقْتُ فِيهَا مِنَ الْأَمْثَالِ وَالْحِكْمِ

128) Vergleiche mit den Versen meines Gedichtes ihm ähnliches, damit du siehst, was ich darin einfließen ließ an Sprichwörtern und Weisheiten.

In diesem Vers fordert er den Rezipienten geradezu zum Vergleich heraus und stellt sich damit bewusst dem Wettbewerb, der einer Kontrafaktur innewohnt. Wie er hier deutlich macht, geht es ihm dabei nicht etwa nur um die ästhetische Schönheit, um gelungene Bilder, sondern auch, wenn nicht in erster Linie, um den Inhalt: Gleichnisse und Weisheiten, so behauptet er, enthalte sein Gedicht, mit denen er sich messen lassen will.

Er setzt sich dann ausdrücklich in Bezug zu seinem Vorbild al-Būṣīrī:

بَيْنِي وَبَيْنَ الْأَبُوصَيْرِيِّ بِهَا نَسَبٌ إِلَى النَّبِيِّ وَقِسْمٌ وَافِرُ الْقِسْمِ

129) Zwischen mir und al-Abūṣīrī gibt es dadurch eine Genealogie bis zum Propheten und ein Los mit reichlichen Anteilen.

Im Hinblick auf die Wettbewerbssituation setzt er sich mit diesen Worten allerdings nicht von al-Būṣīrī ab, sondern baut ausdrücklich eine genealogisch gedachte Reihe (*nasab*) über al-Būṣīrī zum Propheten auf. Also, nochmals wird betont, dass man durch das Verfassen eines solchen Lobgedichtes sich dem Propheten nähert, räumlich, zeitlich und hier auch familiär. Eine genealogische Verbindungslinie wird hier gezogen, die allerdings ohne weitere Zwischenglieder vom direkten Vorbild al-Būṣīrī direkt zum Propheten führt. Außerdem betont Ibn Abi Ḥaḡalah auch den religiös relevanten Lohn, den eine solche Tätigkeit mit sich bringt.

¹⁸⁹ al-Būṣīrī, *Diwān*, 195 und Bauer, *Burda*, 3, Vers 73:

كَأَنَّمَا سَطَرْتِ سَطْرًا لِمَا كَتَبْتِ فُرُوعُهَا مِنْ بَدِيعِ الْخَطِّ فِي اللَّقَمِ

Es schien, als würden sie saubere Zeichen ziehen, indem ihre Zweige inmitten des Weges mit nie gesehenem Duktus schrieben.

Er beschreibt dann weiter sein Schaffen, das er mit der Tätigkeit des Webers vergleicht:

نَسَجْتُ فِيهَا عَلَى مَنَوَالٍ بُرْدَتِهِ نَسَجَ الْحَرِيرِيُّ فِيمَا حَاكَ مِنْ كَلِمٍ

130) Ich webte es auf dem Webstuhl seiner *Burda*/seines Mantels nach Art des Gewebes des *al-Ḥariri*/Seide im Hinblick auf dessen Weben der Rede.

Mit diesem Vergleich, der durch die verwendeten Doppeldeutigkeiten (*taḥwīriya*) eine weitere Dimension erhält, kreiert Ibn Abi Ḥaḡalah ein sehr schönes Bild für die Arbeit an einer Kontrafaktur, denn er schildert, wie er den Ausgangstext mit seinen Worten und weiteren Elementen verwebt und dadurch immer wieder verschiedene Ebenen schafft und so zu einem neuen Kunstwerk gelangt. Neben der Referenz auf die *Burda* findet sich ein Verweis auf die Wortgewandtheit von *al-Ḥariri* (446-516/1054-1122), dem berühmten Autor der in Reimprosa verfassten *Māqāmāt*, wobei Ibn Abi Ḥaḡalah diesen Autor hier möglicherweise schlicht deswegen nennt, weil er mit dessen Namen in diesem Kontext eine weitere stoffbezogene *taḥwīriya* kreieren kann.

Die Arbeit an der *mu'āraḍa* und seine damit verbundene, intensive Beschäftigung mit der *Burda* wird weiter beschrieben:

لَمَّا غَطَّسْتُ عَلَى الْمَعْنَى النَّفِيسِ بِهَا خَرَجْتُ مِنْ بَحْرِهَا وَالِدُرُّ مِلءُ فَمٍ

131) Jedes Mal, wenn ich mich in ihm tief in ein köstliches Conchetto versenkte, trat ich aus seinem Meer heraus und Perlen füllten meinen Mund.

Seine kontrafaktische Auseinandersetzung mit dem Ausgangstext umschreibt Ibn Abi Ḥaḡalah als ein Versenken, und damit als etwas Kontemplatives. Mir scheint hier also wirklich eine individuelle, kontemplative, stille Beschäftigung von Ibn Abi Ḥaḡalah beschrieben zu werden, aus der dann seine Kreation hervorgeht; aus der ihm neue Worte, neues Prophetenlob einfällt, in ihm emporsteigt, seinen Mund füllt; sein ganz eigenes individuelles Prophetenlob, das ihn ganz nah zum Propheten und damit dann auch zu Gott führt.

Ibn Abi Ḥaḡalah betont dann noch einmal die Abhängigkeit seiner Kreation von seinem Ausgangstext, dem Mantelgedicht:

لَكِنْ لَهُ فَضْلٌ سَابِقٍ لَسْتُ أَنْكَرُهُ وَالْفَضْلُ بِالسَّبْقِ لَا يَخْفَى عَلَى الْفَهْمِ

132) Allerdings hat er den Vorzug des Vorgängers, den ich nicht leugnen will; und der Vorzug durch das Zuvorkommen bleibt dem Verständigen nicht verborgen.

Er zeigt sich hier bescheiden, die *Burda* als Vorbild seiner *mu'āraḍa* ist der erste und damit der vorrangige Text, aus dem sein eigener entstanden ist. Die vielfältigen Bezüge und direkten, zielgerichteten Intertextualitäten legen diese Beziehung offen und bewusst zu Tage.

Zum Abschluss bittet nun auch Ibn Abi Ḥaḡalah um Vergebung der Sünden, und zwar für al-Būṣīrī und sich selbst gemeinsam:

فَأَغْفِرْ لَهُ يَا إِلَهَ الْعَالَمِينَ وَلِي ذُنُوبَ عَمْرٍ مَضَى فِي الشَّعْرِ وَالخِدْمِ

133) Verzeih ihm, oh Gott der Welten und mir die Sünden des Lebens, das verging in der Dichtung und den Amtspflichten.

Für diese Bitte um Vergebung, die bei al-Būṣīrī im Zentrum steht, verwendet Ibn Abi Ḥaḡalah nun zum zweiten Mal wirklich einen vollständigen zweiten Halbvers aus der *Burda*¹⁹⁰ als Zitat (*taḍmīn*) und betont damit seinen Bezug zu diesem Gedicht und zu dessen Autor, mit dem er sich hier parallel setzt und ja für sie gemeinsam um Vergebung bittet.

Mit Verweis auf den Propheten, der in den Lobgedichten in Erscheinung tritt, beendet Ibn Abi Ḥaḡalah seinen langen Abschnitt über seine Tätigkeit als Dichter und leitet zu seinem abschließenden Bittgebet über:

يَا خَيْرَ مَنْ زَانَ طِرْسَ الْمَادِحِينَ إِذَا مَا افْتَرَّ مِنْ سَيِّئِهِ عَن ثَغْرِ مَبْتَسِمِ
إِنْ لَمْ يَكُنْ لِي بِمَدْحِي فِيكَ جَائِزَةً عَلَى الصَّرَاطِ غَدَا يَا زَلَّةَ الْقَدَمِ

134) Oh Guter, der das Blatt der beiden Lobenden schmückt, wenn immer er durch sein Geschenk die Zähne entblößt beim Lächeln.

135) Wenn ich durch mein Lob auf Dich keine Wegzehrung habe für den Weg morgen – Oh, was für ein schlimmer Ausrutscher!

In Vers 135 greift er zwar wieder ein Versende mit dazugehörigem Versbeginn aus der *Burda* auf, wo der „schlimme Ausrutscher“ passieren würde, wenn der Prophet sich nicht um einen kümmern würde.¹⁹¹ Ibn Abi Ḥaḡalah bringt aber wieder ganz dezidiert sein Gedicht ins Spiel: Über das Prophetenlob verdient er sich seinen Eingang ins Paradies, so seine Hoffnung.

Ibn Abi Ḥaḡalah betont dann die Großzügigkeit und Freigebigkeit des Gesandten Gottes, speziell auch am Jüngsten Tag, bevor er sein Gedicht mit einem Gruß abschließt:

عَلَيْهِ مِنِّي سَلَامٌ دَائِمًا أَبَدًا مَا زَانَ حُسْنُ قَصِيدِي نَظْمَ مُخْتَمِّمِ

140) An ihn von mir einen Friedensgruß immerfort, solange die Schönheit meines Gedichts das Verfassen des Schlußteils (die Poesie des Endes) schmückt.

¹⁹⁰ al-Būṣīrī, *Diwān*, 199 und Bauer, *Burda*, 6, Vers 140:

خَدْمَتُهُ بِمَدِيحٍ أَشْتَقِيلُ بِهِ ذُنُوبَ عَمْرٍ مَضَى فِي الشَّعْرِ وَالخِدْمِ

Ich diene ihm mit einem Lobgedicht, mit dem ich um Vergebung für die Sünden eines Lebens bitte, das mit Dichtung und Dienst in Ämtern vergangen ist.

¹⁹¹ al-Būṣīrī, *Diwān*, 200 und Bauer, *Burda*, 6, Vers 147:

إِنْ لَمْ يَكُنْ فِي مَعَادِي آخِذًا بِيَدِي فَضْلًا وَإِلَّا فَقُلْ يَا زَلَّةَ الْقَدَمِ

Nimmt er am Tag der Rückkehr nicht aus Gnade meine Hand, wird mein Fuß böse ausgleiten!

Die *Burda* ihrerseits schließt in Vers 160 mit einer Bitte um Gottes Segen über den Propheten solange Prophetenlobdichtung erklingt, wobei al-Buṣīrī diesen Gedanken metaphorisch ausdrückt.¹⁹² Das heißt, Ibn Abi Ḥaḡalah integriert auch hier am Ende wieder sein eigenes Gedicht. Er formuliert ganz persönlich: Er ist es, der seinen Gruß entsendet an den Propheten, keinen Segensgruß, sondern einen Friedensgruß und dies solange sein Gedicht ein schönes Ende hat. Er scheint sicher zu sein, dass dies der Fall ist.

Abschluss

Ibn Abi Ḥaḡalah verfasst eine *mu'āraḍa* auf die *Burda*, indem er deutliche intertextuelle Bezüge herstellt, Worte und Gedanken aufgreift, diese aber in andere Zusammenhänge setzt, so dass inhaltlich ein deutlich anderes Lobgedicht entsteht, indem sufische Gedanken viel stärker präsent sind als in der *Burda*. Vor allem reflektiert Ibn Abi Ḥaḡalah in diesem Gedicht sein Verfassen dieser *mu'āraḍa* als frommen Akt. Er beschreibt sein kreatives Schaffen aus ihrer Grundlage heraus als sein persönliches Gedenken (*dīkr*). Das Gedenken an den Propheten stellt für ihn den Weg zu ihm und damit zum Paradies, zur Schau Gottes her. Diese schriftliche Art des *dīkr* ist sehr kontemplativ und individuell, Ibn Abi Ḥaḡalah spricht ausführlich von sich selbst. Es ist sein eigenes Gebet, zunächst im Stillen, im kreativen Denk- und Schreibprozess verwirklicht. Es soll dann auch zum musikalischen Vortrag animieren, es erstaunt aber nicht, dass dieses Gedicht für andere nicht zum Gebet verwendet wurde, nicht zum weiteren Nachahmen anregte. Es ist Ibn Abi Ḥaḡalahs persönliches *dīkr*-Gedenken.

Literaturverzeichnis

Bauer, Thomas, *al-Buṣīrī* (608- ca. 694/1212- ca. 1294): *Qaṣīdat al-Burda (Baṣīṭ/-3mi)*, <https://www.uni-muenster.de/ALEA/uebersetzungen.html>.

al-Buṣīrī, *Dīwān al-Buṣīrī*, ed. Muḥammad Sayyid Kilānī, Kairo 1955.

Hees, Syrinx von, „Ein Trauergedicht auf Muḥammad im Kontext des Werkes *Ġīwār al-abyār*“, in: Papoutsakis, Nefeli und Syrinx von Hees (Hgg.), *The Sultan's Anthologist: Ibn Abi Ḥaḡalah and His Work*, Baden-Baden 2017, 249-305.

Homerin, Th. Emil, „Ibn Abi Ḥaḡalah and Sufism“, in: Papoutsakis, Nefeli und Syrinx von Hees (Hgg.), *The Sultan's Anthologist: Ibn Abi Ḥaḡalah and His Work*, Baden-Baden 2017, 13-44.

¹⁹² al-Buṣīrī, *Dīwān*, 201 und Bauer, *Burda*, 7, Vers 160:

مَا رَتَّحَتْ عَدَابَاتِ الْبَانِ رِيحُ صَبَاً وَأَطْرَبَ الْعَيْسَ حَادِي الْعَيْسِ بِالنَّعْمِ

solange die Zweige des Moringastrauches im Ostwind biegen und der Kameltreiber mit seinem Singen die weißen Kamele ermuntert!

- Ibn Hišām, *as-Sira an-nabawīyya*, ed. ʿUmar ʿAbd as-Sallām at-Tadmuri, 4 Bde., Beirut 1990.
- Ibn Kaṭīr, *al-Bidāya wa-n-nihāya*, ed. ʿAbdallāh b. ʿAbd al-Muḥsin at-Turkī, 26 Bde., Kairo 1997-1998.
- Jacobi, Renate, *Ibn al-Fāriḍ. Der Diwan. Mystische Poesie aus dem 13. Jahrhundert. Aus dem Arabischen übersetzt und herausgegeben von Renate Jacobi*, Berlin 2012.
- L'Hôpital, Jean-Yves, *ʿUmar b. al-Fāriḍ. Poèmes mystiques*, Damaskus 2001, 169-179.
- Stetkevych, Suzanne, *The Mantle Odes. Arabic Praise Poems to the Prophet Muhammad*, Indiana 2010.