

Der spätabbasidische Prophetenlob-Dichter aṣ-Ṣarṣarī (588–656/1192–1258)

Eines seiner Lobgedichte als Ausdruck seiner Hingabe zum Propheten Muḥammad: Übersetzung und Interpretation

Annabel K. Gering mit Unterstützung von Syrinx von Hees

Die Verehrung Muḥammads als dem letzten Propheten, der der Menschheit Gottes Willen und seine religiösen Werte und Normen übermitteln hat, hat im historischen und auch im aktuellen Islam eine herausragende Bedeutung. Zahlreiche islamische Gelehrte verfassten in der älteren und jüngeren Vergangenheit Lobgedichte auf den Propheten, um einerseits sein Leben und Wirken zu preisen und andererseits ihre spirituelle Nähe zum Propheten und die eigene Prophetenfrömmigkeit darzustellen. Zeitgenössische Formen des Prophetenlobs greifen heute unter anderem auf Originaltexte älterer Prophetenlobdichtung zurück, beispielsweise in Form von musikalischen Rezitationen. Die vortragenden Künstler intonieren die überlieferten Gedichte zumeist als reinen ‚Sprechgesang‘ oder unterstützt von Rhythmusgruppen.

Die Darbietung zeitgenössischer Prophetenfrömmigkeit findet sich heute auch in den Sozialen Medien wieder und hat damit die Möglichkeit einer größeren Verbreitung. Auf der Plattform YouTube finden sich zahlreiche Auftritte von Sängern, die Lobgedichte auf den Propheten Muḥammad vortragen. Ein Video zeigt beispielsweise den Sänger Naṣraddin al-Ḥusnī, der in einer sudanesischen Fernsehsendung zum *marwīd* ein Prophetenlobgedicht des Dichters aṣ-Ṣarṣarī aus dem 13. Jahrhundert a cappella vorträgt.¹

Das gleiche Lobgedicht bildet auch die Grundlage für ein weiteres Video, allerdings wird es in einem anderen ‚Setting‘ vorgetragen. In diesem Video sitzt der ebenfalls im Sudan wirkende Sänger Muḥammad al-Baṣīr Ḥāšim mit einer Gruppe von Männern im informellen Kontext zusammen und rezitiert Verse aus dem Gedicht, das er als *dīkr* für den Propheten vorträgt.² Auch der Dichter aṣ-Ṣarṣarī selbst ist Gegenstand eines Lobgedichtes von Ḥālīd al-Muṣṭafā, welches von der sudanesischen Sängerin Ḥayāt Maḥbūb, vorgetragen wird.³

¹ <https://www.youtube.com/watch?v=mO76lpz9bKU>. Der Sänger hält die Reihenfolge der Verse des Gedichts von aṣ-Ṣarṣarī bei seiner Rezitation nicht ein. Er beginnt beispielsweise mit den ersten beiden Versen, die er zweimal vorträgt. Danach überspringt er die Verse drei und vier, so dass er zunächst Vers fünf, der von dem Licht Muḥammads handelt, vorträgt. Danach rezitiert er Vers drei, um anschließend Vers fünf zu wiederholen. Wahrscheinlich ist das Video nur ein Ausschnitt des Auftritts, denn das Video endet bereits bei Vers 16.

² <https://www.youtube.com/watch?v=ANiVzOsBpdA>. (ca. 22.000 Aufrufe seit dem Upload, Stand 03.05.2021).

³ <https://www.youtube.com/watch?v=RzNKXYCNkKI>.

Doch wer ist der Prophetenlobdichter aṣ-Ṣarṣarī? Wie kann er in der Reihe der Verfasser von Prophetenlobgedichten eingeordnet werden? Der für das Genre der Prophetenlobdichtung (*al-madiḥ an-nabawī*) prägendste Dichter ist wahrscheinlich der Ägypter al-Būṣīrī (st. 694–7/1212–1294-7),⁴ der das berühmte Mantelgedicht (*Qaṣīdat al-Burda*) verfasst hat.⁵ Dieses Gedicht erzielte sehr schnell nach seiner ersten Verlautbarung eine enorme Breitenwirkung. Suzanne Stetkevych argumentiert, dass dies der Fall sei, weil es in der Tradition der altarabischen Bitt-*qaṣīda* (supplicatory ode) mit ihren stark performativen Qualitäten die Funktion eines überzeugenden Bittgebets erfülle, indem es zunächst die Sehnsucht nach einer irdischen Liebe zum Ausdruck bringt, von der sich das lyrische Ich allerdings abkehrt, um sich zum Propheten hinzuwenden. Es folgt das Prophetenlob, das in einer Bitte um Fürbitte kulminiert. Sie argumentiert, dass es inhaltlich dem religiösen *mainstream* der Zeit entsprach, indem es Bezug nimmt auf ein Sufi-Gedicht, ohne jedoch „zu sufisch“ zu sein und außerdem eine hegemoniale Stärke der Muslime gegenüber Christen betone.⁶ Das Sufi-Gedicht, auf das sich al-Būṣīrī in seiner *Burda* bezieht, stammt von dem älteren, ebenfalls ägyptischen Dichter Ibn al-Fārīd (576–632/1181–1235) und ist unter dem Titel „Laylas Feuer“ bekannt. Es ist in der Form eines Liebesgedichtes (*ghazal*) verfasst, das allerdings starke Anklänge an einen *nasīb* aufweist, und inhaltlich ‚stärker sufisch‘ geprägt, denn es drückt die Liebe zum Propheten und/oder Gott aus, die in diesem Gedicht möglicherweise als unerwidert geschildert wird, und rückt so die persönliche religiöse Hingabe in den Vordergrund.⁷

Der Dichter aṣ-Ṣarṣarī (588–656/1192–1258) wirkte im Irak, zeitlich zwischen Ibn al-Fārīd und al-Būṣīrī. Während das Mantelgedicht von al-Būṣīrī und auch die sufi-

⁴ Der Dichter al-Būṣīrī wurde entweder in Abūṣīr oder in Dilāṣ in Ägypten geboren. Er gehörte der Ṣādīliyya an. Der Hintergrund für die Entstehung des Mantelgedichtes ist folgender: al-Būṣīrī erkrankte an einer halbseitigen Lähmung. Er hoffte auf Heilung und schrieb deswegen ein Lobgedicht auf den Propheten. Immer wieder sagte er die Verse, die er für Muḥammed geschrieben hatte, auf, bis Muḥammed ihm in einem Traum erschien. Er berichtet, dass Muḥammed mit seiner gesegneten Hand über sein Gesicht gestrichen hat und einen Mantel über ihn warf. Als er erwachte, konnte er wieder aufstehen. Auf der Straße begegnete al-Būṣīrī einer Person, die ihn um das Gedicht bat, denn sie habe „im Verborgenen“ gesehen, wie Muḥammed das Gedicht vorgetragen wurde und dieser entzückt darüber war. al-Būṣīrī überließ der Person das Gedicht und bald war es überall bekannt. Vgl.: Nagel, Tilmann, *Allahs Liebling. Ursprung und Erscheinungsformen des Mohammedglaubens*, München 2008, 318ff.

⁵ Vgl. Stetkevych, Suzanne Pinckney, *The Mantle Odes: Arabic Praise Poems to the Prophet Muḥammad*. Bloomington 2010, zusammengefasst z.B. 88 und wieder 90 und speziell zum Argument der Sprache, 73-80.

⁶ Unterstützt wird die Thematik der Vormachtstellung des Islam und seiner Herrscher in den Prophetenlobgedichten nach Meinung von S. Stetkevych durch die Verwendung zahlreicher rhetorischer Mittel des „*badī* style“, die ihrer Ansicht nach eine Rhetorik für die arabisch-islamische Hegemonialmacht darstellt. Zu diesen rhetorischen Mitteln gehören die Metapher (*istiʿāra*), der Vergleich (*taṣbīb*), die Paronomasie (*ḡinās*), die Antithese (*tibāq*), sowie die Art der rationalistischen Theologie (*maḍhab al-kalāmī*). Vgl. Stetkevych, *The Mantle Odes*, 74.

⁷ Vgl. Stetkevych, *The Mantle Odes*, 88-89; Homerin, Th. Emil, *From Arab Poet to Muslim Saint: Ibn al-Fārīd, His Verse, and His Shrine*, Kairo 2001, 4-10; Jacobi, Renate, *Ibn al-Fārīd. Der Diwan. Mystische Poesie aus dem 13. Jahrhundert*, Berlin 2012, 39-40 und 287-289.

sche Dichtung von Ibn al-Fāriḍ bereits einen Raum in der wissenschaftlichen Forschung einnimmt,⁸ wurde das Leben und Wirken des Dichters aṣ-Ṣarṣarī bislang nur wenig analysiert. Im Kontext westlicher Forschung liegen bisher keine Arbeiten zu diesem Dichter vor.⁹ Es existiert nicht einmal ein EI-Artikel über ihn.

Im Rahmen dieses Beitrags soll daher zunächst der Dichter aṣ-Ṣarṣarī unter Berücksichtigung seiner Rezeption im mamlukenzeitlichen Ägypten und Syrien (13.-15. Jahrhundert) etwas genauer vorgestellt werden. Im Anschluss daran wird ein Beispielgedicht in Übersetzung präsentiert und dann strukturell und inhaltlich analysiert. Zentrales Ziel dieser Analyse ist es, herauszuarbeiten, welches Bild aṣ-Ṣarṣarī in diesem Gedicht vom Propheten zeichnet. Damit soll geklärt werden, welche Art der Prophetenverehrung sich in diesem Gedicht äußert. Dabei kann ein Vergleich mit dem Mantelgedicht von al-Būṣirī und der sufischen Dichtung von Ibn al-Fāriḍ helfen, das Spezifische an der Dichtung aṣ-Ṣarṣarīs zu betonen.

A Der Dichter aṣ-Ṣarṣarī und seine unmittelbare Rezeption im 13. und 14. Jahrhundert

aṣ-Ṣarṣarī, mit vollem Namen Ġamāladdin Abū Zakariyā Yaḥyā ibn Yūsuf ibn Yaḥyā ibn Manṣūr ibn al-Mu‘ammar ibn ‘Abdassalām aṣ-Ṣarṣarī, stammte aus Bagdad, einem kulturellen Zentrum seiner Zeit, wo er die letzten Jahrzehnte des abbasidischen Reiches und das Bestreben, verschiedene dogmatische Richtungen zu verbinden, miterlebte.

Einer der ersten uns bekannten Autoren, die über ihn berichten, ist der syrische Historiker al-Yūnīnī (640–726/1242–1326), der als ḥanbalitischer Rechtsgelehrter mit familiärer Verbindung zum Gründer der sufischen Qāḍiriyya-Bewegung eine führende Rolle in der Stadt Baalbek inne hatte.¹⁰ Er war ca. 16 Jahre alt, als aṣ-Ṣarṣarī starb. Auch aṣ-Ṣarṣarī war ḥanbalitischer Rechtsgelehrter in Bagdad und wird von al-Yūnīnī als Asket (*zāhid*) bezeichnet, der sich durch seine vorzügliche Dichtkunst hervortat. In beinahe zwanzig Bänden habe er den Gesandten Gottes gelobt. Gegen Ende seines Lebens sei er erblindet und habe bei der mongolischen Eroberung Bagdads im Jahr 656/1258 den Märtyrertod im Alter von beinahe 70 Jahren erlitten.¹¹ al-Yūnīnī führt dann 30 Prophetenlobgedichte von aṣ-Ṣarṣarī an, (alphabetisch geordnet, pro Reimbuchstaben ein Gedicht), und zwar in der Absicht, dadurch göttlichen Segen zu erlangen (*‘alā sabīli t-tabarrak*) und sein Geschichtswerk damit zu eh-

⁸ Stetkevych, *The Mantle Odes*; Schimmel, Annemarie, *Mystische Dimensionen des Islam. Die Geschichte des Sufismus*, München 1992; Homerin, Th. Emil, „Reflections on Arabic Poetry in the Mamluk Age“, in: *Mamlūk Studies Review* 1 (1997), 63-85.

⁹ Auf Arabisch liegt eine Doktorarbeit von Fidā‘ Fayṣal Zabād aus der Universität Jordanien zu Leben und Werk des Dichters vor, publiziert 1991, an die ich bislang leider nicht kommen konnte.

¹⁰ Sublet, Jacqueline, „al-Yūnīnī“, in: EI2; und Margoliouth, D.S., „Qāḍiriyya“, in: EI2.

¹¹ al-Yūnīnī, *Dayl Mir‘āt az-zamān*, Hayderabad 1954, 1:257.

ren (*tašrif*).¹² Er ergänzt seinen Auszug aus dem Diwan des Dichters mit zwei persönlichen Gedichten an dessen Vater.¹³

al-Yūnini berichtet außerdem von einem Koranrezitator und Sänger (*al-muqriʿ, al-munšid*) in Damaskus namens Kamāladdīn ibn Ismāʿil al-Aʿzāzī (637–708/1239–40–1308). Dieser war ca. 21 Jahre alt, als aṣ-Ṣarṣarī starb. Er soll die meisten Lobgedichte aṣ-Ṣarṣarīs auf den Propheten auswendig rezitiert und diese bei Festen und Sitzungen mit einer wehmütig rührenden Stimme und einer guten Melodie intoniert haben (*wa-yunšiduhā fi l-maḥāfilī wa-l-maḡālīsī bi-ṣawtin ṣaḡīyyin wa-naḡmatin ṭayyibin*). Dieser Sänger sei es gewesen, der die Dichtung aṣ-Ṣarṣarīs in Syrien bekannt gemacht habe.¹⁴ al-Yūnini hebt als erstaunlichen Zufall hervor, dass dieser Sänger al-Aʿzāzī an einem Donnerstagabend im Raḡab 680/1281 in der Moschee in Damaskus ein Prophetenlob aṣ-Ṣarṣarīs vortrug, in dem unter anderem von der Bekämpfung der Ungläubigen und dem Sieg des Propheten die Rede war, während zeitgleich in Ḥoms das mongolische Heer vom mamlukischen Sultan besiegt wurde.¹⁵

Wir sehen, dass das Prophetenlob aṣ-Ṣarṣarīs schnell auch in Syrien rezipiert wurde und bereits im 13. Jahrhundert als segensbringend wahrgenommen wurde, sowohl in seiner schriftlichen als auch in seiner akustischen Form, sowohl in einem individuellen als auch in einem öffentlich-gesellschaftlichen Rahmen. Es ist aber schwierig zu beurteilen, ob dies aufgrund der einschlagenden Beliebtheit des Mantelgedichts von al-Būšīrī geschieht oder die Dichtung von aṣ-Ṣarṣarī den Weg zum Erfolg des Mantelgedichts mit vorbereitet hat. Deutlich wird aber, dass diese Form der Lobdichtung bereits im 13. Jahrhundert zu festlichen Anlässen vertont und gesungen wurde.

Ibn Ḥaḡar al-ʿAsqalānī (773–852/1372–1449) lebte ca. 200 Jahre nach aṣ-Ṣarṣarī. In seiner biographischen Sammlung erwähnt er einen Mann namens ʿAbdalqāhir at-Tādfi (628–705/1230–1–1306). Dieser war Altersgenosse des Sängers al-Aʿzāzī und wirkte ebenfalls in Damaskus. Er kommentierte als Koranrezitator und ḥanafitischer Rechtsgelehrter „die lange *qaṣīda*“ von aṣ-Ṣarṣarī in zwei Bänden.¹⁶ Diese Tatsache scheint auf eine schnell einsetzende wissenschaftliche Auseinandersetzung mit dem Werk von aṣ-Ṣarṣarī hinzudeuten.

¹² al-Yūnini, *Dayl Mirʿat az-zamān*, 1954, 1:257.

¹³ al-Yūnini, *Dayl Mirʿat az-zamān*, 1954, 1:331f.

¹⁴ al-Yūnini, *Dayl Mirʿat az-zamān*, am Ende von: Sibṭ Ibn al-Ġauwzi, *Mirʿat az-zamān fi taʿrīḥ al-aʿyān*, ed. Yūsuf Ibn Qizuḡlū und Kāmil Salmān al-Ġubūrī, 23 Bde., Beirut 2013, 22:396. Im Anschluss präsentiert al-Yūnini zwei weitere Gedichte von aṣ-Ṣarṣarī, die der Sänger al-Aʿzāzī zu bestimmten Anlässen vortrug.

¹⁵ al-Yūnini, *Dayl Mirʿat az-zamān*, 2013, 22:396–398. al-Yūnini zitiert nach dieser Aussage noch ein weiteres Gedicht von aṣ-Ṣarṣarī, das der Sänger al-Aʿzāzī zu einem glücklichen Anlass vortragen habe, 22:398f.

¹⁶ Ibn Ḥaḡar al-ʿAsqalānī, *ad-Durar al-kāmina fi aʿyān al-miʿa at-tāmina*, 6 Bde., Hayderabad 1972–1976, 3:394. Diese Formulierung deutet darauf hin, dass es klar war, welches „die lange *qaṣīda*“ ist. Es wird wohl seine bekannte ʿAyniyya damit gemeint sein, die auch von anderen Autoren gesondert hervorgehoben wird.

Auch eine künstlerisch-religiöse Auseinandersetzung mit seinem Werk ist schon früh belegt. So berichtet Ibn Ḥağar al-ʿAsqalānī von einem gewissen Şadraddin Ibn Ğanūm (686–734/1287-8–1333), der um 1300 in Alexandria lebte und „Fünffachungen“ (*taḥmīs*) der Gedichte von aş-Şarşarī anfertigte.¹⁷ Das war eine der neu auf gekommenen Gattungen der arabischen Dichtkunst, die einerseits das Gedicht, das sie verfünffachen, kommentierten und andererseits der frommen Praxis dienten.¹⁸ Besonders bekannt sind die zahlreichen „Fünffachungen“ der Burda.

Der Damaszener Historiker Ibn al-Ġazārī (658–739/1260–1338) führt am Ende seiner Einträge zum Jahr 735/1334-3 eine Reihe von Gedichten an. Das erste darunter ist ein Gedicht von aş-Şarşarī, das ihm sein Freund al-Birzālī (665–739/1267–1339) vortrug, als sie gemeinsam an der Kaaba in Mekka standen.¹⁹ Dies ist ein weiterer Hinweis auf die frühe Rezeption der Prophetenlobgedichte von aş-Şarşarī und ihre Verwendung in der religiösen Praxis, insbesondere auch im Rahmen der Pilgerfahrt als Vortrag an den heiligen Stätten.

Im 14. Jahrhundert nehmen mehrere Autoren biographische Notizen zu aş-Şarşarī in ihre historiographischen Werke auf. Der älteste darunter ist ad-Ḍahabī (673–748/1274–1348), der das Jahr 588/1192 als Geburtsjahr aş-Şarşarīs angibt und eine persönliche Verbindung mit einem Qādiriyya-Şayḫ namens ʿAlī ibn Idrīs erwähnt und bereits notiert, dass aş-Şarşarīs Prophetenlob (*al-madāʾiḥ an-nabawīyya*) weit verbreitet sei (*sāʿira*). Außerdem erzählt er die Geschichte, dass der erblindete Dichter beim Kampf um Bagdad einen Mongolen mit seiner Krücke erschlagen habe, bevor er dann selbst getötet wurde, wie er von dessen Onkel mütterlicherseits selbst gehört habe.²⁰ ad-Ḍahabī zitiert dann ein seiner Meinung nach beispielloses Gedicht, in dem aş-Şarşarī in jedem der 35 Verse alle Buchstaben des Alphabets verwendet.²¹

Auch Ibn Şākīr al-Kutubī (687–764/1287–1363) betont die herausragenden sprachlichen Fähigkeiten aş-Şarşarīs und meint, er kenne keinen anderen Dichter, der so zahlreich Prophetenlobgedichte verfasste, dass er acht Bände damit füllen konnte.²² Trotz der Bekanntheit und Verbreitung seiner Dichtung ist es Ibn Şākīr al-Kutubī ein Anliegen, zwanzig Gedichte von aş-Şarşarī als seine eigene Auswahl zu präsentieren, unter denen sich auch das für die folgende Untersuchung ausgewählte findet, wie auch biographisch relevante Gedichte, in denen aş-Şarşarī über sich selbst spricht oder auch seine Freunde anspricht.²³ Der Literat und Biograph aş-Şafadī (696–

¹⁷ Ibn Ḥağar al-ʿAsqalānī, *ad-Durar al-kāmina* 4:447f.

¹⁸ Kennedy, P.F., „Takhmīs“, in: EI2. Ausführlich zur Technik des *taḥmīs* siehe den Beitrag von Alev Masarwa in diesem Band.

¹⁹ Ibn al-Ġazārī, *Taʾriḥ ḥawādīṯ az-zamān wa-anbāʾihī wa-wafayāt al-akābir wa-l-ʿyān min abnāʾihī*, 3 Bde., Beirut 1998, 2:830.

²⁰ ad-Ḍahabī, *Taʾriḥ al-Islām wa-wafayāt al-mašābir wa-l-ʿlām*, 52 Bde., Beirut 1999-2000, 48:303f. und ders., *al-ʿIbar fi ḥabar man ḡabar*, 3 Bde., Kuwait 1960-1961, 3:285.

²¹ ad-Ḍahabī, *Taʾriḥ al-Islām* 48:304-306.

²² Ibn Şākīr al-Kutubī, *Fawāʾid al-wafayāt wa-ḍayl ʿalayhā*, ed. Iḥsān ʿAbbās, 5 Bde., Beirut o.J., 4:298f.

²³ Ibn Şākīr al-Kutubī, *Fawāʾid al-wafayāt*, 4:299-319.

764/1296–1363) stimmt in seiner biographischen Darstellung wörtlich mit Ibn Šākir al-Kutubī überein, ergänzt nur, dass aš-Šaršarī sich in seiner langen ʿAyniyya wie auch in anderen Gedichten mit dem Anthropomorphismus (*tağsim*) auseinandersetze. Er stellt dann aber seinerseits seine eigene Auswahl von insgesamt vierzehn Gedichten vor, darunter auch Rätsel.²⁴ Das bedeutet einerseits, dass es diesen Biographen im 14. Jahrhundert wichtig war, ihre eigene Gedichtauswahl ihren Lesern zu präsentieren, andererseits aber auch, dass sie jeweils Zugang zum *dirwān* des Dichters hatten, um daraus überhaupt Gedichte auswählen zu können.

Andere Biographen des 14. Jahrhunderts präsentieren keine Gedichtauswahl, bringen aber ausführlichere Informationen zu Ausbildung und weiteren Schriften aš-Šaršaris. So berichtet Ibn Kaṭīr (701–774/1300–1373), dass aš-Šaršarī Ḥadīṭ-, Rechts- und Sprachwissenschaften hörte und das lexikographische Wörterbuch von al-Ġawharī (gest. ca. 1005) komplett memoriert hatte. Neben seinem Prophetenlob habe er auch zwei ḥanbalitische Rechtswerke verdichtet.²⁵ Aber auch Ibn Kaṭīr, ein šāfiʿitischer Rechts- und Ḥadīṭgelehrter, kannte die Prophetenlobgedichte von aš-Šaršarī, denn in einem Abschnitt über die Wundertaten des Propheten Muḥammad zu Beginn seines Geschichtswerks berichtet er nach den Worten Āminas, wie Muḥammad direkt nach seiner Geburt drei Schlüssel aus frischen, weißen Perlen ergriff, und dazu fällt ihm ein Gedicht von aš-Šaršarī ein, in dem dieses Motiv der Schlüssel auftaucht.²⁶ Der ḥanbalitische Rechtsgelehrte Ibn Rağab (736–795/1335–6–1393) bringt eine Biographie zu aš-Šaršarī in seinem biographischen Lexikon ḥanbalitischer Rechtsgelehrter und geht darin noch ausführlicher als Ibn Kaṭīr auf dessen Ausbildung und weitere Schriften ein.²⁷ Er erwähnt auch, dass aš-Šaršarī von ʿAlī Ibn Idrīs, einem Schüler ʿAbdalqādir, mit dem Sufigewand (*al-ḥirqa*) eingekleidet wurde.²⁸ Außerdem berichtet Ibn Rağab, dass aš-Šaršarī den Propheten im Traum gesehen habe, der ihm die gute Nachricht übermittelte, dass er im Glauben an die Sunna sterben werde, worüber er eine lange *qaṣida* verfasste, seine bekannte ʿAyniyya.²⁹ Auch Ibn Rağab erwähnt einen persönlichen Bezug zu aš-Šaršarī, denn er habe dessen Grab besucht, als er im Jahr 749/1348–9 in den Ḥiğāz reiste.³⁰ Dies ist ein erster Hinweis darauf, dass bereits ca. 100 Jahre nach seinem Tod der Dichter aš-Šaršarī selbst verehrt wurde.

Auch für das 14. Jahrhundert ist eine gesangliche Aufführung seiner Gedichte belegt. aš-Šafadi berichtet über einen Sänger (*munšid*) namens Sulaymān ibn ʿAskar al-

²⁴ aš-Šafadi, *Kitāb al-Wāfi bi-l-wafayāt*, Bd. 28, ed. Ibrāhīm Šabbūh, Berlin und Beirut 2004, 359–370.

²⁵ Ibn Kaṭīr, *al-Bidāya wa-n-nihāya*, ed. ʿAbdallāh b. ʿAbd al-Muḥsin at-Turkī, 26 Bde., Kairo 1997–1998, 17:377f.

²⁶ Ibn Kaṭīr, *al-Bidāya wa-n-nihāya*, 6:299f.

²⁷ Ibn Rağab, *Dayl Ṭabaqāt al-ḥanābila*, ed. ʿAbdarraḥmān b. Sulaymān al-ʿUṭaymin, 5 Bde., Riyad 2005, 4:31–37.

²⁸ Ibn Rağab, *Dayl Ṭabaqāt al-ḥanābila* 4:32f.

²⁹ Ibn Rağab, *Dayl Ṭabaqāt al-ḥanābila* 4:35.

³⁰ Ibn Rağab, *Dayl Ṭabaqāt al-ḥanābila* 4:37.

Ḥawrānī ‘Alamaddin Abū r-Rabī‘ (gest. 751/1350), den er als „Vertreter der Turbanträger“ (*naqīb al-muta‘ammamīn*) bezeichnet, dass dieser die meisten Prophetenlobgedichte aus dem *dirwān* aŞ-Şarşaris auswendig konnte und bei Gastmählern, Hochzeiten, Beendigungen von Koranrezitationen, Trauerfeiern und allen möglichen Zusammenkünften anwesend war und am Ende der Sitzungen aufstand und eines der Prophetenlobgedichte von aŞ-Şarşari intonierte. Dabei trug er es gut und ohne sprachliche Fehler vor, weil er sich bei der Vokalisierung Hilfe von Gelehrten einholte.³¹ Er sei in der Lage gewesen, dem Thema der Sitzungen entsprechend ein passendes Lobgedicht von aŞ-Şarşari auszuwählen. Nicht nur bei solch festlichen Angelegenheiten, auch nach dem Unterricht, den er in einer Madrasa verfolgte, trat er als Sänger auf. Abū r-Rabī‘ war außerdem der Gebetsrufer der sultanischen Pilgerkarawane, die alljährlich von Damaskus nach Mekka aufbrach, und aŞ-Şafadī hatte das diesbezügliche Dekret verfasst, indem er ihn mit Salomon vergleicht und mit einem, dem die Psalmen Davids gegeben wurden, und schließlich aŞ-Şarşari heraufbeschwört, der, wenn er Abū r-Rabī‘ hören würde, Gewissheit hätte, dass dieser seine Worte mit Einsicht verstehe und die Zuhörenden zu Tränen und Gottesfurcht bewege.³²

In seinen Annalen berichtet der ägyptische Historiker al-Maqrīzī (765–845/1364–1442), dass der Emir Şayḫū im Jahr 753/1352 jeden Freitag eine Zeit festsetzte, in der sich bei ihm die Rechtsgelehrten (*al-fuqahā’*) zum Gedenken (*muḏākara*) versammelten, während ‘Alī Ibn ar-Rukubdār, der Lobdichter, aufstand und Lobgedichte aŞ-Şarşaris und anderer intonierte, was die Zuhörer in Verzückung versetzte.³³ Hiermit haben wir einen Hinweis darauf, dass diese Prophetenlobgedichte auch in Ägypten und auch von der Militärelite rezipiert wurden und zwar im Kontext spezieller Frömmigkeitspraktiken.

Auch eine literarische Rezeption kann für das 14. Jahrhundert belegt werden, denn der bekannte ägyptische Dichter Ibn Abī Ḥaġala (725–776/1325–1375) nennt aŞ-Şarşari in einem seiner eigenen Lobgedichte auf den Propheten und verweist damit auf ihn als Vorbild.³⁴

Für das 15. Jahrhundert haben wir keine Erwähnung einer spezifischen Aufführung eines Şarşari-Gedichtes. Der ägyptische Historiker Ibn Taġribirdī (813–874/1411–1470) fügt immerhin wieder eine eigene Auswahl von vier Gedichten seiner biographischen Notiz zu aŞ-Şarşari hinzu, und zwar neben Prophetenlob auch ein Gedicht über das abbasidische Kalifat.³⁵

³¹ aŞ-Şafadī, *Kitāb al-Wāfi bi-l-wafayāt*, Bd. 15, ed. Bernd Radtke, Berlin und Beirut 1991, 405.

³² aŞ-Şafadī, *Kitāb al-Wāfi bi-l-wafayāt*, 15:405.

³³ al-Maqrīzī, *as-Sulūk li-ma‘rifat al-mulūk*, ed. Muḥammad ‘Abdalqādir ‘Atā, 8 Bde., Beirut 1997, 4:157.

³⁴ *Wa kam habba riḥu Ş-Şarşari bi-madbi wa ‘arḥā ‘alaybi lil-qubūli raḥā’* (und wie sehr sich der Wind aŞ-Şarşaris in Bewegung setzte mit seinem Lob, so lässt dies ein gutes Leben zu, Vers 28). Vgl.: Ibn Abī Ḥaġala at-Tilimsānī, *Dirwān*, ed. Maġāhid Muşţafā Bahġat und Aḥmad Ḥamid Maḥlaf, Amman 2010, 64.

³⁵ Ibn Taġribirdī, *an-Nuġūm az-zābira fi mulūk Mişr wa-l-Qābira*, 12 Bde., Kairo 1929-1956, 7:66f.

aş-Şarşarî wird also insbesondere wegen seiner Prophetenlobdichtung erinnert, aber auch als ḥanbalitischer Rechtsgelehrter und Eingeweihter der Qādiriyya, der die letzten Tage des abbasidischen Kalifats in Bagdad erlebte und durch die Hand der mongolischen Eroberer Mitte des 13. Jahrhunderts starb. Neben seiner Intelligenz und Sprachbegabung wird seine asketische Haltung und vorzügliche Tugendhaftigkeit hervorgehoben. Seine Dichtkunst müssen wir als in der abbasidischen Tradition stehend verstehen, geprägt von einer Popularisierung sufischer Ideen und Praktiken.

Deutlich konnten wir nachweisen, dass seine Gedichte zum Lob des Propheten Muḥammad in mamlukischer Zeit wahrscheinlich zunächst in Syrien, dann auch in Ägypten Verbreitung fanden, gelesen und auswendig gelernt wurden und bei Festen und insbesondere als Gebet in einem religiösen Setting im Rahmen sich wandelnder Frömmigkeitspraktiken vorgetragen wurden, wobei es klare Hinweise gibt, dass dieser Vortrag stark musikalisch war und gesungen wurde.

Im 20. Jahrhundert gab der palästinensische Rechtsgelehrte Yūsuf an-Nabhānī (1849–1932) eine Sammlung von Prophetenlobgedichten in vier Bänden heraus, die er alphabetisch anordnete. Er bringt unter den Reimbuchstaben Gedichte in mehr oder weniger chronologischer Reihenfolge, beginnt jedoch meist mit einem Gedicht von al-Būṣīrī, gefolgt in direktem Anschluss von Gedichten von aş-Şarşarî. An letzter Stelle platziert an-Nabhānī sein eigenes Prophetenlob.³⁶ Daraus kann geschlossen werden, dass den Gedichten von aş-Şarşarî eine erhöhte Bedeutung für die Tradition der Prophetenlobdichtung zugemessen werden kann.

Heute scheint sich aş-Şarşarîs Prophetenlob speziell im Sudan besonderer Beliebtheit zu erfreuen. Sein *Dīwān* wurde zum letzten Mal im Jahr 2017 in Khartum veröffentlicht.³⁷

Um sich nun der Prophetenlobdichtung aş-Şarşarîs zu nähern, wird im Folgenden ein ausgewähltes Gedicht exemplarisch in Übersetzung vorgestellt und daraufhin mit dem Ziel analysiert, die Art der Prophetenverehrung zu beschreiben, die darin zum Ausdruck gebracht wird.

³⁶ an-Nabhānī, Yūsuf b. Ismāʿīl, *al-Mağmūʿa an-Nabhāniya fi l-madāʾih an-nabawiya*, 4 Bde., Beirut 1996.

³⁷ *Dīwān aş-Şarşarî*, herausgegeben von Ḥanān Sayyid Aḥmad Bābakir, Khartum 2017. Eine frühere Edition wurde von Muḥaymar Ṣāliḥ herausgegeben, Irbid 1989, die uns leider nicht zugänglich waren.

B Das Beispielgedicht

B.1 Übersetzung

Das ausgewählte Gedicht hat 31 Verse, ist im Metrum *al-kāmil* verfasst und reimt auf „i/ūmuhū“.³⁸ Eine Übersetzung dieses Gedichts könnte wie folgt lauten:

1 يَوْمًا أَرَاكَ بِهِ فَلَسْتُ أَصُومُهُ فَالْعَيْدُ عِنْدِي ثَابِتٌ تَحْرِيْمُهُ

Am Tage, wenn ich Dich sehe, faste ich nicht, da das Fest es streng verbietet für mich.

2 وَدُجَى أَمِيطٍ لَنَا لِثَامٌ ظَلَامِهِ بِصَبَاحٍ وَصَلٍ مِنْكَ كَيْفَ أَقُومُهُ

Am Morgen der Vereinigung zieht die Finsternis ihren dunklen Schleier weg von uns. Wie soll ich da noch die Nachtwache halten?

3 لَكِنْ أَرَى قَرْضًا عَلَيَّ مُعَيَّنًا نَظْرِي إِلَيْكَ مَعَ الزَّمَانِ أَدِيمُهُ

Ich sehe doch eine bestimmte Pflicht bei mir: Mein Blick zu Dir soll von immerwährender Dauer sein,

4 حَتَّى أُرَوِّيَ مِنْ جَمَالِكَ غُلَّتِي وَتَزُولَ أَثْقَالُ الْهَوَى وَهُمُومُهُ

Bis ich mein Verlangen an Deiner Schönheit stille und die Last des Verlangens und der Sorgen abfallen.

5 فَبِنُورِ وَجْهِكَ يَنْجَلِي عَنِّي صَدَى قَلْبِي وَيَحْيَا بِاللِّقَاءِ رَمِيمُهُ

Durch das Leuchten Deines Antlitzes wird mein Herzeleid gelindert und mein totes Herz durch das Zusammensein mit Dir zum Leben erweckt.

6 مَنْ لِي بِوَصْلِكَ إِنْ وَصَلَكِ جَنَّتِي وَدَوَامَ هَجْرِكَ لِلْفَوَادِ جَحِيمُهُ

Wer vermag mir eine Vereinigung mit Dir zu ermöglichen? Wirklich, die Vereinigung mit Dir ist mein Paradies und die fortdauernde Trennung von Dir ist die Hölle für mein Herz.

7 عَالَجْتُ فِيكَ مِنَ الْغَرَامِ أَمْرَهُ وَصَبِرْتُ حَتَّى قِيلَ لَيْسَ يَرُومُهُ

Wegen Dir behandelte ich vom Kummer das Bitterste. Ich ertrug es standhaft; sogar als man sagte: „Er begehrt dich nicht“.

8 وَكَتَمْتُ حَتَّى غَالَ حُبُّكَ مُهْجَتِي وَأَشَدُّ شَيْءٍ فِي الْهَوَى مَكْتُومُهُ

Ich habe geschwiegen, bis meine Liebe zu Dir mein Herz entrissen hat. Das Schwierigste an der Liebe ist es, sie zu verheimlichen.

³⁸ Ich richte mich nach der Fassung, wie sie von an-Nabhānī, *al-Mağmū'a an-Nabhāniya* 4:52-54, ediert wurde; leider lagen die beiden Editionen des Diwans nicht vor, jedoch konnte die Edition von an-Nabhānī mit der Version im biographischen Lexikon von Ibn Šākīr al-Kutubī, *Fawā'id al-wafayāt* 4:306f. abgeglichen werden. Es finden sich einige Unterschiede, die im Folgenden jedoch nicht vermerkt werden.

9 وَصَبْرْتُ حَتَّى نَمَّ دَمْعِي بِالْهَوَى وَأَبْرُدَمْعِ الْعَاشِقِينَ نَمُوهُ

Ich ertrug es, bis meine Träne die Liebe verraten hat. Die ehrliche Träne der Verliebten ist die Enthüllende.

10 فَأَعْطِفْ عَلَيَّ قَلْبِي مَلَكَتْ زِمَامَهُ أَنْتَ الشِّفَاءُ لَهُ وَأَنْتَ نَعِيمُهُ

Neig Dich einem Herzen zu, dessen Zügel Du hältst, denn Du bist Heilung und Glückseligkeit für es.

11 لَوْلَاكَ لَمْ يُطِلِ الْعَقِيقُ تَلْفُتِي وَلَمَّا شَجَانِي بِالْعُورِ نَسِيمُهُ

Ohne Dich hätte ich mich nicht immerzu al-ʿAqīq zugewandt und die Brise in al-Ġuwayr hätte mir keinen Kummer zugefügt.

12 وَلَرُبَّ حِلٍّ قَالَ لِي وَبَدَا لَهُ مَا لَيْسَ يُجْهَلُ فِي الْهَوَى مَعْلُومُهُ

Manch ein Freund sagte zu mir, als er erkannte, was man in der Liebe nicht verbergen kann:

13 مَا لِي أَرَاكَ إِلَى الْأَبَارِقِ طَامِحًا وَإِذَا بَدَا بَرْقٌ فَأَنْتَ تَشِيمُهُ

Warum ist es denn so, dass du dich nach al-ʿAbāriq wendest und warum, wenn dort ein Blitz aufleuchtet, schaust du dann zu ihm?

14 وَأَرَى شَمَائِلَكَ اغْتَرَاهَا نَشْوَةٌ أَسْبَاكَ مِنْ نَفْسِ الْعَرَارِ شَمِيمُهُ

Ich sah deine Vorzüge, die der Rausch verändert hat. Hat denn der Duft des wohlriechenden Flohkrauts dich so gefangen genommen?

15 فَأَجَبْتُهُ إِنَّي لَصَبُّ شَقِيٍّ يَخْفَى بَوُجْدٍ وَالْغَرَامُ غَرِيمُهُ

So habe ich ihm geantwortet: Ich bin ein Verliebter voller Sehnsucht, der verborgen ist durch die Liebe und dabei ist doch die Liebe der Gläubiger.

16 وَلَهُ قَدِيمٌ لَا دَوَاءَ لِدَائِهِ وَأَرَى الْهَوَى يُعْيِي الرِّجَالَ قَدِيمُهُ

Meine Liebe währt schon lang und lässt sich nicht heilen. Und ich weiß, dass eine solch langandauernde Liebe die Männer unfähig macht.

17 وَمُبَكَّرٍ يَطْوِي جَلَابِيْبَ الْفَلَا بِجَلَاعِ عَدْلٍ لَا يَسْتَقْرِ رَسِيمُهُ

Manch ein Frühreisender mit einem starken Kamel, das in seinem Lauf nicht innehält, faltet die Kleider der Wüste zusammen.

18 يَهْوِي بِهِ فِي كُلِّ خَرْقٍ مَهْمِهِ فَكَأَنَّهُ فِي جَانِبِهِ ظَلِيمُهُ

Das Kamel galoppiert durch die breite, öde Wüste, wie ein Strauß der Wüstengegenden.

19 يُمْسِي وَمَعْتَلُّ النِّسِيمِ مَدَامُهُ وَالنَّجْمُ فِي أَفْقِ السَّمَاءِ نَدِيمُهُ

Am Abend ist die schwache Brise ihm Wein, während der Stern am Horizont des Himmels ihm Trinkgenosse ist.

20 نَادَيْتُهُ إِنْ رُمْتَ نُورًا مُشْرِقًا تَهْدِيكَ إِنْ حَارَ الدَّلِيلُ نُجُومُهُ

Ich rief ihm zu: Wenn du ein strahlendes Licht wünschst – Sterne dir den rechten Weg weisen, wenn der Führer nicht weiterweiß, –

21 وَمَقِيلَ أَمْنٍ وَاسِعًا رَحْبًا فُلْدُ بِجَنَابٍ مَنْ نَفَتِ الضَّلَالُ عُلُومُهُ

Und einen sicheren Rastort suchst, dann suche Schutz an der Seite von demjenigen, dessen Wissen die Irrleitung vertreibt.

22 مَاحِي الضَّلَالِ الشَّاهِدِ الْمُتَوَكِّلِ الِ صَحَّاحُكَ أَسْنَى مَنْ تَغَتَّ كَلُومُهُ

Der, der die Irrleitung aufhebt, der Zeuge, der sich Gott anvertraut, der am strahlendsten Lächelnde, der deine Wunden heilen lässt.

23 كَنْزِ الْفَضَائِلِ مَلْجَأِ الْخَلْقِ الَّذِي هُوَ فِي الْمَعَادِ إِمَامُهُ وَرَعِيمُهُ

Er ist die Schatztruhe aller Vorzüglichkeit und der Zufluchtsort aller Geschöpfe, der am jüngsten Tag der Vorsteher und Führer ist.

24 جُمِعَتْ لَهُ غُرُرُ النُّهَى وَتَجَدَّدَتْ بِهِدَاؤُهُ لِلدِّينِ الْحَنِيفِ رُسُومُهُ

In ihm vereinigt sich das Beste der Weisheit und durch seine Rechtleitung werden die verwischten Spuren der wahren Religion erneuert.

25 وَتَوَى بِتُرْبَةٍ أَرْضِهِ لَمَّا تَوَى فِيهَا الْفَخَارُ خُصُوصُهُ وَعُمُومُهُ

Als er begraben wurde, erhielt die Erde, weil er sich in ihr niederließ, speziellen und allgemeinen Ruhm.

26 بَابُ الْهُدَى حِصْنُ النِّجَاةِ مُحَمَّدًا طَابَتْ مَنَاسِبُهُ وَطَابَ أُدِيمُهُ

Er ist das Tor der Rechtleitung, die Festung der Rettung, Muhammad, dessen Herkunft ausgezeichnet und dessen Leib unversehrt ist.

27 يَا مَنْ لَأَدَمَ بَانَ سَابِقُ فَضْلِهِ وَسَمَا بِهِ فِي الْحَشْرِ إِبْرَاهِيمُهُ

Oh Du (Muhammad), dessen vorzügliche Tugend bereits Adam gezeigt worden war und mit dem sich Abraham am Tag der Versammlung erheben wird.

28 يَا مَنْ لَهُ الْحَوْضُ الرَّوِيُّ وَشَفَاعَةٌ يَنْجُو بِهَا دَنْسُ الْإِهَابِ أَثِيمُهُ

Oh Du, der das durststillende Becken hat und eine Fürsprache, mit der die unreine, sündhafte Haut gerettet wird.

29 وَصَلَّتْكَ مِنْ رَبِّ السَّمَاءِ صَلَاتُهُ وَأَتَاكَ مِنْهُ عَلَى الْمَدَى تَسْلِيمُهُ

Möge Gott im Himmel Dich segnen und möge Er Dir für immer seinen Frieden geben.

30 مَنْ تَسْتَجِيرُ بِفَضْلِ جَاهِكَ لِأَيْدًا فَمَنْ الَّذِي فِي الْعَالَمِينَ يَضِيمُهُ

Kann überhaupt jemandem, der bei Dir, wegen der Vorzüglichkeit Deines Ranges, in Dienst geht, auf der Welt Unrecht getan werden, denn er ist doch Schutzsuchender?

31 فَأَجْرٌ مَرُوعًا مِنْ خُطُوبٍ كَيْدَهَا يَعِيَا بِهِ فِي ذَا الزَّمَانِ حَلِيمُهُ

Gib Lohn demjenigen, der sich vor den Schicksalsschlägen fürchtet, deren Tücken sogar den Sanftmütigen dieser Zeit unvermögend machen.

B.2 Struktur

Dieses Prophetenlobgedicht hat 31 Verse, die inhaltlich in unterschiedliche Abschnitte gegliedert werden können: Die ersten 16 Verse sprechen von Liebe (*nasib/ghazal*), gefolgt von einem „Kamelritt“ (*raḥīl*) in 5 Versen, der zum eigentlichen Lob (*madīḥ*) auf den Propheten Muḥammad überleitet, das mit 10 Versen im Vergleich zum ersten Teil relativ kurz ist. Die letzten drei Verse können davon sogar noch abgetrennt werden als abschließendes Bittgebet. Damit weist dieses Gedicht von aṣ-Šarṣarī wie das Mantelgedicht von al-Būṣīrī eine Qaṣīden-Struktur auf, deren Ziel eine Bitte an den Propheten Muḥammad darstellt.

Im Vergleich zum Mantelgedicht sind die Proportionen der Qaṣīden-Abschnitte jedoch deutlich anders. Das Mantelgedicht mit 160 Versen ist wesentlich länger und weitet insbesondere das Prophetenlob deutlich aus. Üblicherweise wird es in zehn thematische Abschnitte unterteilt: 1. Der prophetische *nasib*, 2. Die Warnung vor den Begierden des Selbst (hier ist also der Reiseabschnitt (*raḥīl*) stark abstrahiert und kommt ganz ohne Nennung eines Kamels oder einer Karawane aus), 3. Das Lob, 4. Die Geburt, 5. Die Wunder, 6. Der Koran, 7. Die Nachtreise und Himmelfahrt, 8. Der Prophet und seine Genossen im Kampf, 9. Die Reue und Bitte, 10. Das Abschlussgebet um Beistand am Jüngsten Tag.³⁹

Es zeigt sich also, dass die Gewichtung der Themen zwischen dem Mantelgedicht und dem Beispielgedicht sehr unterschiedlich ist. Die Einleitung mit Liebesthematik, der *nasib*, ist in aṣ-Šarṣarīs Gedicht deutlich länger als das eigentliche Lob auf Muḥammad. In dieser Hinsicht nähert es sich dem reinen Liebesgedicht (*ghazal*) des sufischen Dichters Ibn al-Fāriḍ an, in dem außerdem auch von einer Karawanenreise die Rede ist.

B.3 Die Einleitung mit Liebesthematik – Ein prophetischer *nasib* (Verse 1-16)

aṣ-Šarṣarī legt also schon allein durch die gewählte Textlängen großes Gewicht auf seine Einleitung mit der Liebesthematik. Nach Stetkevych liegt ein Unterschied zwischen der Bitt-*qaṣīda* von al-Būṣīrī und dem Liebesgedicht von Ibn al-Fāriḍ, auf das

³⁹ Vgl. Stetkevych, *The Mantle Odes*, 90-91.

es sich bezieht, in der Identität der geliebten Person, die zwar nicht offenkundig ist, sich aber im Mantelgedicht als eine weltliche Liebe entpuppt, von der es sich abzuwenden gilt.⁴⁰ Dieser Aspekt sei für die performative Wirkung der Bitt-*qaṣīda* wichtig. Das sufische Liebesgedicht von Ibn al-Fāriḍ dagegen erwähnt zwar die geliebte „Layla“, die jedoch zusammen mit Bekannten im Ḥiğāz als Symbol für eine Liebessehnsucht nach Muḥammad verstanden wird, wenn nicht direkt nach Gott. Wie geht nun aṣ-Şarşari in diesem Beispielgedicht vor?

Das Gedicht beginnt mit dem Vers: „Am Tage, wenn ich Dich sehe, faste ich nicht, da das Fest es streng verbietet für mich.“ (1). aṣ-Şarşari richtet sich mit einer persönlichen Anredeform (*arāka/i*) an eine bestimmte Person, deren Name nicht genannt wird und deren Geschlecht ohne Vokalisationszeichen unbestimmt ist, beim Vortrag aber bestimmt werden muss. Der Dichter spricht zu dieser Person und teilt ihr mit, dass er nicht fastet, wenn er sie sieht, denn dieser Tag erscheint ihm wie ein Festtag. Daher fastet er nicht, denn im islamischen Glauben ist es verboten, am Tag eines Festes zu fasten. Diese Verknüpfung des Festes und des Fastens können schon hier ganz am Anfang als deutliche Hinweise verstanden werden, dass es sich hier um eine religiös motivierte Liebe handelt. Es liegt also nahe, die Anredeform männlich auszusprechen und an den Propheten zu denken. Warum aber sollte der Liebende/der Gläubige, wenn er den Geliebten/den Propheten sieht, überhaupt fasten?

Der paradoxartig aufgebaute Gegensatz zwischen Fest und Fasten wird im nächsten Vers weitergeführt: „Am Morgen der Vereinigung zieht die Dunkelheit ihren dunklen Schleier weg von uns. Wie soll ich da noch die Nachtwache halten?“ (2). Die Begriffe „Finsternis“ (*duġā*) und „Morgen“ (*ṣabāḥ*) bilden das rhetorische Mittel *tibāq* (Antithese). Die Helligkeit, die am Morgen erscheint, steht im Gegensatz zur nächtlichen Dunkelheit. Der Vers drückt eine zwiespältige Stimmung aus: Die Dunkelheit wird vertrieben, der Morgen beginnt, es kommt sogar zur Vereinigung mit der geliebten Person, aber gleichzeitig wird dadurch die „Nachtwache“ des Liebenden unmöglich gemacht. Es scheint, dass der Dichter deswegen unglücklich ist. Aber warum? Im Koran finden sich Hinweise, dass der Prophet Muḥammad und seine Anhänger Vigilien abgehalten haben, beispielsweise in 74:2: „Steh die Nacht über bis auf ein wenig“. In derselben Sure (Verse 6-7) heißt es: „Der Beginn der Nacht ist stärker in seiner Wirkung und geeigneter zur Rede; tagsüber nehmen dich zahlreiche Geschäfte in Anspruch.“⁴¹ Solche Nachtwachen dienten in Sufikreisen dem Ziel der Vereinigung mit dem Göttlichen.⁴² Zusammen mit dem ersten Vers deutet der Dichter darauf hin, dass er die nächtliche Ruhe fastend für Gebete, nämlich im Gedenken Gottes und/oder Muḥammads genutzt hat und möglicherweise mit einer Traumerscheinung belohnt wurde. aṣ-Şarşari berichtet auf an anderer Stelle, dass er den Propheten Muḥammad im Traum erblickt habe.⁴³ Hier freut er sich zwar über die Begegnung mit

⁴⁰ Vgl. Stetkevych, *The Mantle Odes*, 93-95, speziell 94.

⁴¹ <https://corpuscoranicum.de/kommentar/index/sure/73/vers/1>.

⁴² <https://corpuscoranicum.de/kommentar/index/sure/73/vers/1>.

⁴³ al-Yūnini, *Dayl Mir'āt az-zamān*, 1954, 1:299.

der geliebten Person, wodurch es hell wird und das Fest beginnt, ist aber auch verzweifelt darüber, da er das nächtliche Gebet mit Anbruch des Sonnenaufgangs beenden muss und er sich durch die Pflichten des Alltags nun nicht mehr dem Gedenken Muḥammads widmen kann. Die Vereinigung mit der geliebten Person scheint hier also eher vom Gedenken an den Propheten abzulenken und könnte damit ähnlich wie in der *Burda* dann auch ein Symbol für die irdischen Nichtigkeiten sein. Die ersten beiden Verse beschreiben in jedem Fall eine paradoxe Situation.

Im dritten Vers wird das Paradox gewissermaßen aufgelöst, indem das negative Gefühl des Dichters näher erläutert und im darauffolgenden Vers die erhoffte Auflösung seiner Traurigkeit als Wunsch formuliert wird: „Ich sehe doch eine bestimmte Pflicht bei mir: Mein Blick zu Dir soll von immerwährender Dauer sein, bis ich mein Verlangen an Deiner Schönheit stille und die Last des Verlangens und der Sorgen abfallen.“ (3-4). *aṣ-Ṣarṣarī* fühlt sich schuldig, denn er fühlt sich verpflichtet, „seinen Blick“ – es könnten seine Gedanken und Handlungen gemeint sein – immer nur der geliebten Person zu widmen.⁴⁴ Die Unterbrechung der Vigilien ist dann also eine Verletzung dieser Verpflichtung. Der Dichter fühlt sich also schuldig, abgelenkt worden zu sein, nicht nur durch das Tagesgeschäft, sondern möglicherweise auch von einer bereits erreichten Vereinigung, die zu einer Feststimmung führte – vielleicht im Traum? Gleichzeitig formuliert er, dass der Anblick der geliebten Person ihn von seinen schlechten Gefühlen heilen könnte. Es ist dem Dichter wohl klar, dass eine Vereinigung mit dem Propheten Muḥammad in diesem Leben nicht wirklich möglich ist, er im Diesseits an diesen Geliebten – und sei es in einer Traumerscheinung – nicht nah genug herankommt. Daher könnte hier eine Andeutung auf den Jüngsten Tag gemeint sein, denn an diesem Tag würde der gläubige Liebende Muḥammad sehen und, wenn Gott will, ins Paradies eintreten. Dass er in diesem Leben Muḥammad nicht nah genug kommen kann, könnte der Grund für seine traurige Stimmung sein.

Im nächsten Vers geht *aṣ-Ṣarṣarī* genauer auf die Wirkung des erlösenden Anblicks der geliebten Person ein: „Durch das Leuchten Deines Antlitzes wird mein Herzeleid gelindert und mein totes Herz durch das Zusammensein mit Dir zum Leben erweckt.“ (5). „*Sadā*“ kann sowohl „rosten“ als auch „Durst stillen“ bedeuten. Somit kann hier die Entfernung des Rostes oder die Stillung des Durstes des Herzens gemeint sein. Das Stillen des Durstes des Herzens ist hier sinnvoll und drückt die Sehnsucht sowie das starke Verlangen des Dichters nach der geliebten Person aus. Mit „der Rost des Herzens“ könnte ein sündiges Herz gemeint sein, das der Prophet am Jüngsten Tag reinigt. Das Adjektiv „*rarīm*“ kommt im Koran in Bezug auf Knochen vor, die damit als „zerfallen, vermodert, morsch“ gekennzeichnet sind, was auch im Koranvers im Gegensatz zu „lebendig machen“ steht.⁴⁵ Auf *aṣ-Ṣarṣarī*s Situation bezogen könnte dies bedeuten, dass er sehr unter den Umständen auf der Er-

⁴⁴ Ibn al-Fārīd formuliert eine ähnliche Verpflichtung in Vers 16: „Ich habe meinen Augen auferlegt nur sie zu sehen“; vgl. Jacobi, *Ibn al-Fārīd. Der Diwan*, 38.

⁴⁵ Homerin, *From Arab Poet to Muslim Saint*, 10.

de leidet. Er sehnt sich so sehr nach Muḥammad und/oder Gott und kann auf Erden nicht glücklich sein, weil ihm die Nähe zu Muḥammad und/oder Gott fehlt. Nach muslimischer Vorstellung ist es die Anschauung Gottes, die den Gläubigen selig macht, und auch Gott ist es, der die Toten auferweckt. Insofern könnte die geliebte Person nicht nur Muḥammad, sondern auch Gott selbst sein, wie dies in der sufischen Dichtung durchaus üblich ist.

Der nächste Vers geht auf diese fehlende Nähe ein: „Wer vermag mir eine Vereinigung mit Dir zu ermöglichen? Wirklich, die Vereinigung mit Dir ist mein Paradies und die fortdauernde Trennung von Dir ist die Hölle für mein Herz.“ (6). Der Dichter sehnt sich sehr nach einer Verbindung mit Muḥammad und/oder Gott, denn eine Verbindung mit ihm wäre für ihn wie das Paradies. Er vergleicht den „Zustand“, den er bei einer „Vereinigung“ mit Muḥammad und/oder Gott hätte, mit dem der Glückseligkeit im Paradies. Er hebt den guten Zustand bei einer Verbindung mit Muḥammad und/oder Gott mithilfe zweier Gegensätze hervor. Das rhetorische Mittel *tibāq* findet in den Ausdrücken „Paradies“/„Hölle“ und „Vereinigung“/„Trennung“ ihre Verwendung.⁴⁶ aṣ-Şarşari scheint die koranischen Beschreibungen des Paradieses nicht wörtlich zu nehmen, sondern versteht unter „Paradies“ einen Zustand der Glückseligkeit, den ein Mensch nach der Anschauung Gottes erlangt. So wie die Verbindung mit Muḥammad und/oder Gott für ihn wie das Paradies ist, ist die aktuelle Trennung von ihm vergleichbar mit der Hölle. Aş-Şarşari stellt die rhetorische Frage, wer ihm diese Vereinigung bringen kann. Er selbst lässt die Fragen offen. Diesen Vers könnte man auch in Bezug auf Muḥammads Fürsprache am Jüngsten Tag verstehen, denn der Eintritt ins Paradies wird durch Muḥammads Fürsprache wahrscheinlicher. Die Antwort könnte also der Tod sein, auf den das Jüngste Gericht folgt.

In den Versen sieben und acht geht der Dichter genauer auf seine schmerzliche Liebessehnsucht ein und nimmt somit Bezug zu den beiden ersten Versen des Gedichts: „Wegen Dir behandelte ich vom Kummer das Bitterste. Ich ertrug es standhaft; sogar als man sagte: „Er begehrt dich nicht“. Ich habe geschwiegen, bis meine Liebe zu Dir mein Herz entrissen hat. Das Schwierigste an der Liebe ist es, sie zu verheimlichen.“. Der Dichter beschreibt hier seine bittere Liebessituation, die er versucht zu behandeln. Wir können uns vorstellen, dass er seinen bitteren Kummer durch das Gedenken an Muḥammad im Gebet während der Nachtwache und fastend behandelt hat. Wie in der Liebesdichtung üblich, versucht er seine Liebe nicht öffentlich zu machen. Er muss sich aber eingestehen, dass die Verheimlichung das Schwierigste an der Liebe ist. Warum sollte aṣ-Şarşari seine fromme Liebe zu Muḥammad und/oder Gott überhaupt verstecken? Vielleicht ist seine Liebe zu Muḥammad und/oder Gott so gewaltig, dass andere Menschen sie nicht verstehen könnten. Deswegen versteckt er das Ausmaß seiner Liebe, um seinen persönlichen Glauben zu schützen. Einige gaben ihm zu bedenken, dass seine Liebe nicht erwidert werde. Einen ähnlichen Gedanken äußert Ibn al-Fāriḍ im letzten Vers seines Liebesgedich-

⁴⁶ Im arabischen Text von an-Nabhāni steht *ḥaḡimubu*. Wir gehen von einem Druckfehler aus und übersetzen daher *ḡaḡimubu*.

tes, wenn er sich einem Richter unterwirft „taub – er hört keine Klage, stumm – er gibt nicht Antwort, und vor dem Leid des Liebenden stellt er sich blind“. ⁴⁷ Dennoch bleibt der Dichter standhaft in seiner Liebe.

Im nächsten Vers beschreibt aṣ-Ṣarṣari das Versagen und das nicht Standhaftbleiben des Liebenden: „Ich ertrug es, bis meine Träne die Liebe verraten hat. Die ehrliche Träne der Verliebten ist die Enthüllende.“ (9). Er war so lange standhaft, bis er seine Tränen nicht mehr zurückhalten konnte und er seine Gefühle plötzlich und ohne Absicht zeigte. Eine plötzliche Träne ist es, die die aufrichtige, bedingungslose Liebe zeigt. Mit der Wiederholung der Wurzel des Wortes „*nammā*“ (verraten, offenbaren) und „*numūm*“ (offenbarend, enthüllend) unterstreicht er, dass die Träne sehr plötzlich und vielleicht ungewollt kam. Auch im Mantelgedicht von al-Buṣiri wird die Schwierigkeit, die Liebe zu verbergen, da sie sich unter anderem durch Tränen verrät, angesprochen. Es ist dort allerdings der Tadler, der dem Liebenden vorwirft, an die Geheimhaltung der Liebe zu glauben. ⁴⁸

Im darauffolgenden Vers wird die Hingabe des liebenden Dichters deutlich: „Neig Dich einem Herzen zu, dessen Zügel Du hältst, denn Du bist Heilung und Glückseligkeit für es.“ (10). Hier bittet aṣ-Ṣarṣari die geliebte Person, gut mit ihm umzugehen, denn sie hat sein Herz ganz unter Kontrolle. ⁴⁹ Die geliebte Person wird als die „Heilung“ und „Glückseligkeit“ der Menschen betrachtet. Das rhetorische Mittel *taṣrīʿ* (auch der erste Halbvers endet im Reim) tritt wieder auf (*zimāmuḥū – naʿimuhū*) wie in den Versen 1 und 2. An dieser Stelle drückt der Dichter vor allem seine Ergebenheit und Liebe gegenüber dem Propheten und/oder Gott aus.

Im elften Vers werden Ortsnamen erwähnt, mit deren Hilfe die Identität der geliebten Person noch deutlicher als der Prophet Muḥammad bestimmt werden kann: „Ohne Dich hätte ich mich nicht immerzu al-ʿAqīq zugewandt und die Brise in al-Ġuwayr hätte mir keinen Kummer bereitet.“. aṣ-Ṣarṣari erwähnt zwei Orte, die im Ḥiğāz liegen. Er nennt das Tal al-ʿAqīq in Medina (der Stadt des Propheten) und die Stadt al-Ġuwayr, die im Norden des heutigen Saudi-Arabien liegt, die zu den Pilgerstationen gehört. Damit werden Bezüge zur Pilgerfahrt und zu Muḥammad hergestellt. aṣ-Ṣarṣari selbst hat den Ḥağğ im Jahre 651/1253-4 vollzogen. ⁵⁰ Das Thema der Sehnsucht nach Medina und Orten des Ḥiğāz findet sich auch in der Dichtung

⁴⁷ Vgl. Jacobi, *Ibn al-Fāriḍ. Der Diwan*, 38.

⁴⁸ Bauer, Thomas, *al-Buṣiri (608- ca. 694/1212- ca. 1294): Qaṣīdat al-Burda (Basit/ -3mi)*, <https://www.uni-muenster.de/ALEA/uebersetzungen.html>, Vers 4: „Glaubt denn der Liebende, bei all seiner Erregung, die Liebe geheim halten zu können?“ und dann Vers 6: „Wie kannst du leugnen, verliebt zu sein, nachdem Tränen und Krankheit vertrauenswürdige Zeugen gegen dich ausgesagt haben?“.

⁴⁹ Im Gegensatz dazu fragt al-Buṣiri in der *Burda*, Vers 16: „Wer hilft mir, den Eifer meiner Seele beim Irregehen zu bändigen, so wie man die Störrigkeit der Pferde mit Zaumzeug bündigt?“, Übersetzung nach Bauer, *Qaṣīdat al-Burda*.

⁵⁰ an-Nabhāni, *al-Mağmūʿa an-Nabhāniya* 4:55, der als Überschrift zu einem Gedicht notiert, dies habe aṣ-Ṣarṣari bei seiner Umkreisung der Kaʿba im Jahr 651 gedichtet. Darauf hat bereits Marco Schöller aufmerksam gemacht in: *The Living and the Dead in Islam: Studies in Arabic Epitaphs. 2 Epitaphs in Context*, Wiesbaden 2004, 58.

Ibn al-Fāriḍ wieder,⁵¹ und soll auch in anderen Gedichten von aş-Şarşarī dominierend sein.⁵² Bei Ibn al-Fāriḍ kann die Nennung dieser Orte, die auf der Pilgerroute liegen und bei ihm meist im Zusammenhang mit einer Karawane durch die Wüste genannt werden, als Symbol für eine spirituelle Reise gedeutet werden. Diese Ortsnamen sollen die Erinnerung an den *ḥağğ* hervorrufen, der eine rituelle Reinigung beinhaltet, denn nach dem *ḥağğ* sind die Gläubigen von ihren Sünden befreit.⁵³ Auch in der *Burda* werden derartige Ortsnamen erwähnt, ohne dass jedoch von einem Kamelritt die Rede wäre.

Die nächsten drei Verse sind ein Dialog zwischen aş-Şarşarī und einem „Vertrauten“ von ihm, der in der Liebesdichtung häufig auftritt und den Liebenden für seine Liebe tadelt: „Manch ein Freund sagte zu mir, als er erkannte, was man in der Liebe nicht verbergen kann: „Warum ist es denn so, dass du dich nach al-ʿAbāriq wendest und warum, wenn dort ein Blitz aufleuchtet, schaust du dann zu ihm? Ich sah deine Vorzüge, die der Rausch verändert hat. Hat denn der Duft des wohlriechenden Flohkrauts dich so gefangen genommen?“ So habe ich ihm geantwortet: „Ich bin ein Verliebter voller Sehnsucht, der verborgen ist durch die Liebe und dabei ist doch die Liebe der Gläubiger.“ (12-15). Der Vertraute fragt aş-Şarşarī, warum er sich nach al-ʿAbāriq wendet (ebenfalls ein Ort auf der arabischen Halbinsel) und nach einem „Blitz“ schaut, der dort aufleuchtet. Er könnte meinen, dass aş-Şarşarī abgelenkt ist. In seinem Rausch, womit hier der Liebesrausch gemeint sein könnte, hat aş-Şarşarī sich verändert. Aş-Şarşarī bringt den Liebesrausch mit Muḥammad in Verbindung, indem er das wohlriechende Flohkraut (*pulicaria jaubertii* / *al-ʿarār*) nennt, das im Ḥiğāz häufig vorkommt. Vor seinem „Rausch“ hat „der Freund“ die „Vorzüge“ aş-Şarşarīs gesehen, aber jetzt ist aş-Şarşarī verloren im Liebesrausch zu Muḥammad. Vielleicht meint er auch, dass er nicht mehr wirklich am sozialen Leben teilnimmt, weil er nichts anderes mehr tut, als zu beten und an Muḥammad zu denken. Dieser Dialog kann nicht nur als ein Dialog mit einem Vertrauten verstanden werden, sondern auch als ein Zwiegespräch, das aş-Şarşarī mit sich selber führt. Der Vertraute könnte eine Metapher für die Stimme seiner Vernunft sein, die ihn darauf aufmerksam macht, dass seine Liebe ihn verändert.⁵⁴ In Vers 13 wird das rhetorische Mittel verschiedener Gleichklänge (*ğinās*) verwendet: „*ʿarāka* / *al-ʿabāriqi* / *barqun*“. Auch die beiden letzten Wörter des 15. Verses „*al-ğarām*“ und „*ğarimuhū*“ bilden einen *ğinās*. Der Dichter nutzt in Vers 14 den Duft des wohlriechenden Flohkrauts als Metapher dafür, dass der Dichter von den Gerüchen, die man im Ḥiğāz oder bei der Ḥağğ riecht, fasziniert und dadurch abgelenkt ist. Die Erwähnung des Blitzes könnte in diesem Vers einen Inspirations-Moment symbolisieren.⁵⁵ Durch Himmelserscheinungen wie Donner und Blitze offenbart sich Gott den Menschen. Hier ist auch ei-

⁵¹ Vgl. Jacobi, *Ibn al-Fāriḍ. Der Diwan*, 171-174.

⁵² Vgl. Schöller, *Epitaphs in Context*, 57-58.

⁵³ Jacobi, *Ibn al-Fāriḍ. Der Diwan*, 174.

⁵⁴ Vgl. Jacobi, *Ibn al-Fāriḍ. Der Diwan*, 169.

⁵⁵ Vgl. Schimmel, *Mystische Dimensionen*, 37.

ne Verbindung zum dritten Vers des Gedichts möglich, denn er schaut dem Blitz hinterher, so wie sein Blick zu der Person von immerwährender Dauer ist. Der Dichter ist voller Sehnsucht, muss seine Liebe aber im Verborgenen ausleben, obwohl die Liebe (in diesem Vers mit einem Gläubiger) an den Verliebten glaubt. Er wird, wenn er seine Liebe offenbart, von ihr nicht enttäuscht werden.

Im folgenden Vers nimmt der Dichter den Tadel der Vernunft oder des Vertrauten an: „Meine Liebe währt schon lang und lässt sich nicht heilen. Und ich weiß, dass eine so langandauernde Liebe die Männer unfähig macht“ (16). Die Stimme der Vernunft hat ihn zu der Einsicht gebracht, dass seine „alte Liebe“ ihn kraftlos macht. Das Wort „*qadim*“ am Anfang des Verses wird an seinem Ende mit „*qadimuhū*“ wieder aufgegriffen und stellt so das rhetorische Mittel (*radd al-ʿağuz ʿalā aṣ-ṣadr*) dar. Die Wörter „*dawā*“ (Medizin) und „*dā*“ (Krankheit) bilden hier das rhetorische Mittel *tibāq*. Dieser Gegensatz unterstreicht die Aussichtslosigkeit seiner Liebe. Für seine Liebe gibt es keine Medizin, denn näher kann er in diesem Leben nicht zu Muḥammad gelangen. Das bekannte Motiv der „Krankheit der Liebe“, für die es keine Heilung gibt, wird auch von al-Buṣīrī aufgegriffen, auch dort im Gespräch mit dem Tadel. ⁵⁶ Aṣ-Ṣarṣarī gesteht in diesem Vers eine Krisensituation ein, die nicht aufzulösen sein scheint. Er wendet sich jetzt von seiner eigenen unheilbaren Liebeskrankheit, die ihn unfähig macht, ab und nimmt eine Beobachterposition ein.

B.4 Überleitung in Form eines *raḥils* (Verse 17-21)

Die Überleitung beginnt in diesem Gedicht von aṣ-Ṣarṣarī mit dem Vers: „Manch ein Frühreisender mit einem starken Kamel, das in seinem Lauf nicht innehält, faltet die Kleider der Wüste zusammen.“ (17). Es ist naheliegend den Begriff des Kamelritts (*raḥil*), wie er aus der altarabischen *qaṣīda* bekannt ist, auf diesen Abschnitt anzuwenden, da ebenfalls von einer Reise mit einem Kamel die Rede ist. Dieser Teil kann als Überleitung zum eigentlichen Hauptteil des Gedichts, dem Lob des Propheten, verstanden werden. Ein solcher "Zwischenteil" ist ein Merkmal der altarabischen *Qaṣīden*, in denen sich die Dichter von der nicht mehr erfüllbaren Liebe abwendeten und ihrem Reittier zuwendeten, das sie durch die Wüste trug, hin zur Person, die im Hauptteil gelobt wurde. ⁵⁷ Ibn al-Fāriḍ verwendet diese Kamelreise häufig als Hauptthema und zwar als Symbol für die Lebensreise eines Menschen, für die Pilgerfahrt, auch mit autobiographischen Zügen, und schließlich für den sufischen Weg hin zur Erleuchtung. ⁵⁸ Auch in Gedichten von aṣ-Ṣarṣarī kommt dieser Abschnitt häufig vor und soll gedanklich die Landschaft des *Hiğāz* in Erinnerung

⁵⁶ Bauer, *Qaṣīdat al-Burda*, Vers 10: "Du hast ja gemerkt, in welchem Zustand ich mich befinde, vor den Verleumdern ist mein Geheimnis nicht verborgen geblieben, und meine Krankheit findet keine Heilung."

⁵⁷ Vgl. Jacobi, *Ibn al-Fāriḍ. Der Diwan*, 158.

⁵⁸ Vgl. Jacobi, *Ibn al-Fāriḍ. Der Diwan*, 171.

rufen.⁵⁹ In diesem Beispielgedicht wird die Landschaft des Ḥiğāz mit Orts- und Pflanzennamen bereits im *nasīb* evoziert. Um die Funktion dieser Überleitung im Gedicht von aş-Şarşari genauer zu bestimmen, ist es wichtig, zu überlegen, ob er sich mit dieser Reise vom Geliebten aus dem *nasīb* abwendet, um sich dann dem zu Lobenden zuwenden zu können, oder wie die Beziehung zwischen Geliebtem und zu Lobenden sich hier gestaltet.

In diesem Teil des Gedichts wechselt aş-Şarşari auf jeden Fall die Perspektive. Er fährt fort: „Das Kamel galoppiert durch die breite, öde Wüste, wie ein Strauß der Wüstengegenden. Am Abend ist die schwache Brise ihm Wein, während der Stern (*an-nağm*) am Horizont des Himmels ihm Trinkgenosse ist.“ (19/20). Der Dichter könnte in seinen Gedanken den Weg einer Karawane verfolgen, die eilig durch die gefährliche Wüste zieht, ohne Halt zu machen.⁶⁰ Dieser Reisende steigt auf das starke Kamel; sie scheinen es eilig zu haben, denn das Kamel macht keine Pause. Es ist Abend geworden und von der „schwachen Brise“ und den Anstrengungen des Tages fühlt er sich berauscht wie vom Trinken eines Weines. Die Wörter „*mudāmubū*“ und „*nadīmubū*“ bilden in Vers 19 einen *ğinās*. Dieser Reisende mag ein Symbol sein für jedweden Menschen auf seinem Weg durch das Leben und auf seiner Suche nach dem Göttlichen.

Der Dichter spricht jetzt diesen Reisenden an: „Ich rief ihm zu:“ Wenn du ein strahlendes Licht wünschst – Sterne (*nuğūm*) dir den rechten Weg weisen, wenn der Führer nicht weiterweiß, und einen sicheren Rastort suchst, dann suche Schutz an der Seite von demjenigen, dessen Wissen die Irrleitung (*aḍ-ḍalāl*) vertreibt.“ (20/21). Es scheint als ob der Dichter aus seiner eigenen Erfahrung, die eingangs im *nasīb* beschrieben wurde, seine Erkenntnis dem Reisenden – vielleicht ist damit auch er selbst gemeint – weitergibt. Es gibt Situationen, in denen der Mensch Rechtleitung wünscht und Schutz sucht. Der Dichter selbst fand sich zuletzt in einer solchen Krisensituation. Hier verweist er auf ein Licht. Bereits in Vers 19 wurde „der Stern am Horizont“ als Trinkgenosse, also als Ersatz für einen Freund genannt. Die Wiederholung der Sterne in Vers 20 unterstreicht die Bedeutung des Lichts für den Autor. An dieser Stelle könnte aş-Şarşari mit „Führer“ den Führer einer Pilgerkarawane meinen, die nach Mekka aufbricht. Durch die Erwähnung der Sterne als Lichtkörper, die den Weg weisen, passt dieser Vers in die mystische Deutungsebene. Wenn das menschliche Unvermögen offensichtlich wird, soll der Mensch sich nicht an einen irdischen Führer, sondern an ein Licht (die Sterne), mit dem das Licht Muḥamads gemeint sein kann, halten.⁶¹ Diese Reise schien zunächst ohne konkretes Anliegen gewesen zu sein, wird jetzt aber auf die Person des darauffolgenden Lobs gerichtet.⁶² Zu loben ist die Person, bei der der Gläubige Schutz finden kann, und

⁵⁹ Vgl. Schöller, *Epitaphs in Context*, 57f.

⁶⁰ Vgl. Jacobi, *Ibn al-Fāriḍ. Der Diwan*, 171.

⁶¹ Vgl. Jacobi, *Ibn al-Fāriḍ. Der Diwan*, 181.

⁶² Vgl. Jacobi, *Ibn al-Fāriḍ. Der Diwan*, 158.

das ist jetzt eindeutig der Prophet Muḥammad, denn er ist derjenige, der durch die Offenbarung die Rechtleitung ermöglicht.

B.5 Hauptteil – Das Lob des Propheten (*madiḥ*) (Verse 22-28)

Die Verse 21 und 22 stellen eine geschickte Verbindung zwischen *rahīl* und *madiḥ* dar, unter anderem wegen der Wiederholung des Wortes „*ad-ḍalāl*“ (Irrleitung). Durch die Wiederholung dieses Wortes wird großes Gewicht darauf gelegt, dass die Menschen bei demjenigen, der die Irrleitung auf der Welt aufhebt, Schutz suchen sollen. Vers 22 wird außerdem durch eine Art Reihung hervorgehoben, mit der das direkte Lob des Propheten beginnt: „Der, der die Irrleitung (*ad-ḍalāl*) aufhebt, der Zeuge, der sich Gott anvertraut, der am strahlendsten Lächelnde, der deine Wunden heilen lässt.“ (22). Muḥammad hatte den Auftrag von Gott erhalten, eine Rechtleitung für die Menschen auf Erden zu schaffen. Die Botschaft, die er von Gott erhielt, beschrieb Gott als den Schöpfer der Welten und den Richter, der eines Tages über die Menschen urteilen wird. Die Menschen sind demnach verpflichtet, sich an Gottes Gebote wie Nächstenliebe, Gerechtigkeit und Ehrlichkeit zu halten.⁶³ Mit der Sendung Muḥammads soll die Irrleitung auf Erden beendet werden, womit auch die unterschiedlichen religiösen Ansichten, die in Mekka, Medina und der Umgebung verbreitet waren, gemeint sein können. Muḥammad ist derjenige, „der die Irrleitung aufhebt“ und der Zeuge Gottes, und damit *der* Mensch, den alle Menschen sich zum Vorbild nehmen sollen. Dass Muḥammad der Zeuge der göttlichen Botschaften ist, sagt der Koran in der Sure an-Nisāʿ in Vers 41: „Wie denn (wird es den Sündern ergehen am Gerichtstag), da Wir Zeugen aus jeder Gemeinschaft hervorbringen werden und dich (o Prophet) als Zeugen gegen sie bringen?“⁶⁴ Er ist außerdem der Zeuge Gottes, der am Jüngsten Tag neben der Fürsprache auch gegen die Menschen sprechen kann. Er wird außerdem als lächelnd, von hoher Position und als Heiler gelobt.

Im nächsten Vers macht aṣ-Ṣarṣarī deutlich, dass diese Eigenschaften vor allem auch am Jüngsten Tag für die Menschen von Bedeutung sind: „Er ist die Schatztruhe aller Vorzüglichkeit und der Zufluchtsort aller Geschöpfe, der am Jüngsten Tag der Vorsteher und Führer ist.“ (23). Der Prophet Muḥammad ist für Muslime der beste Mensch auf Erden. Wenn es eine offene Frage gibt, ist Muḥammad die Quelle, welche die Antwort gibt. Wenn ein Mensch einen Fehler begangen hat und über ihn gerichtet wird, ist die Sunna die zweitwichtigste Quelle nach dem Koran in der islamischen Rechtslehre. Außerdem tritt er auch nach dem Tod eines Menschen für ihn ein, wenn er es verdient hat und ein gläubiger Mensch war – auch wenn er Sünden begangen hat. Das ist in diesem Gedicht seine wichtigste Funktion, die gelobt wird und auf die gehofft wird.

⁶³ Vgl. Schimmel, Annemarie, *Muhammad*, München 2002, 13.

⁶⁴ Übersetzung von Asad, Muhammad, *Die Botschaft des Koran. Übersetzung und Kommentar*. 3. Aufl., Ostfildern 2013, 160.

Auf die weiteren Eigenschaften Muḥammads geht aŞ-ŞarŞari im nächsten Vers ein: „In ihm vereinigt sich das Beste der Weisheit und durch seine Rechtleitung werden die verwischten Spuren der wahren Religion erneuert.“ (24). Der Prophet Muḥammad verkörpert für Muslime Weisheit und er ist das Leitbild für ihre Lebensweise. Durch seine Weisheit wurden die Normen und Werte der islamischen Religion festgelegt. Mit seinen Anschauungen und Werten hat er eine Rechtleitung auf der Grundlage der hanifischen Religion gegründet (wörtlich „*wa-taġadda bi-hudāhu li-dīni l-ḥanīfi rusūmubū*“). Der hanifische Glaube ist ebenfalls ein monotheistischer Glaube, dem auch Abraham, der ‚Stammvater‘ der drei großen monotheistischen Religionen, gefolgt sein soll. Muḥammad hat alle Irrtümer aufgehoben und eine Gemeinde geschaffen, bei der nicht mehr die Blutsverwandtschaft im Vordergrund steht, sondern der Glaube an den Einen Gott mit ihm als Propheten.

Das, was Muḥammad den Menschen auf Erden gebracht hat, wird auch weiterhin bestehen bleiben: „Als er begraben wurde, erhielt die Erde, weil er sich in ihr niederließ, speziellen und allgemeinen Ruhm“ (25). aŞ-ŞarŞari verweist damit auf den bleibenden Ruhm des Propheten und speziell auf die Bedeutung des Grabes des Propheten in Medina.

Erst im nächsten Vers nennt aŞ-ŞarŞari endlich den zu Lobenden beim Namen: „Er ist das Tor der Rechtleitung, die Festung der Rettung, Muḥammad, dessen Herkunft ausgezeichnet und dessen Leib unversehrt ist.“ (26). Wenn ein Mensch dem Weg des Propheten folgt, also durch sein „Tor“ geht, dann erwartet ihn die „Rettung“. Hier könnte die Rettung am Jüngsten Tag gemeint sein, denn Muḥammad kann für die Menschen bei Gott Fürsprache einlegen. Der Mensch muss sich nur an die vom Propheten vermittelten Werte und Normen halten. aŞ-ŞarŞari schreibt in diesem Vers, dass Muḥammads Herkunft ausgezeichnet ist und würdigt damit die Linie seiner Vorfahren. Er erwähnt, dass Muḥammads Körper im Grab unversehrt bleibt und sich nicht auflöst. Dadurch, dass Muḥammad in der Erde liegt, ist die Erde speziell geworden und wurde geehrt.

Im nächsten Vers wechselt aŞ-ŞarŞari nochmals die Perspektive, indem er nun den zu lobenden Muḥammad direkt anredet: „Oh du (Muḥammad), dessen vorzügliche Tugend bereits Adam gezeigt worden war und mit dem sich Abraham am Tag der Versammlung erheben wird.“ (27). aŞ-ŞarŞari bezieht sich hier vermutlich auf das „Licht“ Muḥammads, das zuvor durch Adam und die anderen Propheten gegangen ist. an-Nabhāni erwähnt in der Fußnote zu diesem Vers eine Geschichte: Adam sollte von Gott bestraft werden, weil er sich seinem Willen widersetzt hatte. Dann sah Adam Muḥammads Namen auf dem „Thron Gottes“ und bat daraufhin Gott wegen Muḥammad (wegen seiner Fürsprache) um Vergebung. Er wurde von Gott verschont und zur Erde geschickt.⁶⁵

Die Fürsprache Muḥammads wird dann im nächsten Vers ausdrücklich genannt: „Oh du, der das durststillende Becken hat und eine Fürsprache (*şafāʿa*), mit der die

⁶⁵ an-Nabhāni, *al-Maġmūʿa an-Nabhāniya* 4:53.

unreine, sündhafte Haut gerettet wird.“ (28). Als Muḥammad einmal das Gebet in der Moschee beendete, sprach er, bevor er von der Kanzel (*minbar*) stieg, folgende Worte: „Ich gehe vor euch, und ich bin euer Zeuge. Euer Treffen mit mir ist beim Wasserbecken, das ich von dieser Stelle, an der ich jetzt stehe, sehen kann. (...)“⁶⁶ aṣ-Ṣarṣarī meint in dem Vers das Becken, aus dem die Gläubigen, die ins Paradies kommen, trinken. Sie stillen ihren Durst mit dem Wasser aus diesem Becken. Muḥammad hat also auch am Jüngsten Tag eine heilende Wirkung für die Menschen.

B.6 Abschluss – Segen und Bitte (Verse 29-31)

Der nächste Vers drückt eine Bitte um Segnung für Muḥammad aus: „Möge der Segen von Gott im Himmel bei Dir ankommen und möge Er Dir für immer seinen Frieden geben.“ (29). In der Sure al-Aḥzāb, Vers 56 steht: „Wahrlich, Gott und Seine Engel segnen den Propheten: (darum) o ihr, die ihr Glauben erlangt habt, segnet ihn und gebt euch hin (seiner Rechtleitung) in äußerster Selbstergebung.“⁶⁷ Der Segenspruch für den Propheten gehört für die Gläubigen zu ihrer rituellen Praxis. Auf ihre Wichtigkeit wird immer wieder verwiesen.⁶⁸

Es folgt eine rhetorische Frage, die nochmals die herausgehobene Stellung des Propheten betont: „Kann überhaupt jemandem, der bei Dir, wegen der Vorzüglichkeit Deines Ranges, in Dienst geht, auf der Welt Unrecht getan werden, denn er ist doch Schutzsuchender?“ (30). Muḥammad wird im Islam vorherrschend als der Prophet der absoluten Sündlosigkeit betrachtet.⁶⁹ Dazu gehört der Sinn für Gerechtigkeit. Außerdem hat Muḥammad bei Gott eine besondere Stellung inne, die ihm erlaubt, Fürbitte für die Menschen einzulegen, und die sich auch in dem Segensgruß zeigt. Wer sich also in den Dienst Muḥammads begibt, weil er sich seiner Besonderheit bewusst ist, dem wird kein Unrecht getan, denn bei ihm werden alle Menschen gerecht behandelt.

An diesen Vers schließt die abschließende Bitte an: „Gib demjenigen Lohn, der sich vor den Schicksalsschlägen fürchtet, deren Tücken sogar den Sanftmütigen dieser Zeit unvermögend machen.“ (31). In diesem letzten Vers bittet aṣ-Ṣarṣarī Muḥammad, die Menschen zu belohnen, und zwar mit seinem Schutz und seiner Fürbitte. Diesen Vers kann man wieder im Zusammenhang mit dem Jüngsten Tag verstehen. Es könnte auch sein, dass sich aṣ-Ṣarṣarī bereits auf Erden einen Schutz wünscht. Sogar die, die sich im Verlauf des Lebens bemühen, Gutes zu tun, die „Sanftmütigen“, können durch die Tücken der Welt auf den falschen Weg geraten.

⁶⁶ Vgl. Lings, Martin, *Muḥammad. Sein Leben nach den frühesten Quellen*, Kander im Schwarzwald 2000, 463.

⁶⁷ Übersetzung von Asad, *Die Botschaft des Koran*, 810.

⁶⁸ Vgl. z.B. Herdt, Andreas, „Ibn Abi Ḥaḡalah und sein Traktat „Das Feien gegen jedwede Widerwärtigkeit mittels des Bittgebets für den Propheten der Gnade (Dafʿ an-niqmah bi-ṣ-ṣalāh ʿalā nabi ar-raḥmah)“, in: Papoutsakis, Nefeli und Syrinx von Hees (Hgg.), *The Sultan's Anthologist – Ibn Abi Ḥaḡalah and His Work*, Baden-Baden 2017, 209-236.

⁶⁹ Schimmel, *Muḥammad*, 88.

Daher könnte man annehmen, dass aş-Şarşarî mit dem „Sanftmütigen“ auch sich selber meint.

Dieses Gedicht von aş-Şarşarî schildert die Grundsituation eines Gläubigen, der sich bemüht fromm zu sein und Gottes/des Propheten zu gedenken, der sich in seiner religiösen Liebe aber verliert. Diese Situation wird von aş-Şarşarî als Unfähigkeit (‘ayā’) beschrieben (Vers 31: *ya‘yā* und Vers 16: *yū‘yī*). Mit diesem Begriff wird das Gedicht auch in zwei Hälften geteilt.

B.7 Das Muḥammadbild in diesem Gedicht

Eine der Hauptfunktionen des Mantelgedichts und der allgemeineren Prophetenlobdichtung ist die Bitte um Fürbitte. Bei al-Būşirî lautet ein entscheidender Vers (Vers 36): „Er ist der Geliebte, auf dessen Fürsprache man bei all den plötzlich hereinbrechenden Schrecken hofft“.⁷⁰ Auch in diesem Beispielgedicht von aş-Şarşarî wird Muḥammad als Fürsprecher dargestellt, der in der Situation der Unfähigkeit helfen möge. Im eigentlichen Lobteil wird Muḥammad als „der Zeuge, der sich Gott anvertraut“ (Vers 22) bezeichnet und als derjenige, „der am Jüngsten Tag der Vorsteher und Führer“ ist (Vers 23). Beides verweist auf seine Rolle als Fürbitter, ohne jedoch das Wort „Fürbitte“ zu nennen. Dies kommt dann in Vers 28 als direkte Ansprache an den Propheten vor: „Oh Du, der das durststillende Becken hat und eine Fürsprache (*şafā‘a*)“.

Im Zusammenhang mit seiner Rolle als Fürsprecher wird Muḥammad in diesem Beispielgedicht insbesondere als heilend und schutzbringend geschildert: Er ist derjenige, der „den Wunden den Eiter ausschneidet“ (*man tağatta kulūmuhū*, Vers 22) und wird als Zufluchtsort (*malğā’*) gelobt (Vers 23); er bringt die Rettung (*an-nağāb*, Vers 26) und wird am Jüngsten Tag den Durst stillen (*man labu l-ḥawdu r-rawā*, Vers 28). Wer ihm dient, indem er bei ihm Schutz sucht (*lā’idan*, Vers 30), der soll belohnt werden.

Der Prophet Muḥammad kann all das, weil er bei Gott einen hohen Rang inne hat, so unterstreicht es aş-Şarşarî immer wieder in diesem Gedicht: Er ist „die Schatztruhe aller Vorzüglichkeit (*al-faḍā’il*)“ (Vers 23) und bester Abstammung (*tābat manāsibuhū*, Vers 26). Diese Vorzüglichkeit (*sābaqa faḍlibi*) wurde schon von Adam bezeugt und zusammen mit Abraham wird sich der Prophet Muḥammad am Jüngsten Tag erheben (Vers 27). Am Ende des Gedichtes wird der hohe Rang (*bi-faḍli ḡābika*) Muḥammads als eine Art Garantie für seine Schutzwirkung angeführt (Vers 30).

Wer dem Propheten dient, weil er seinen hohen Rang anerkennt, dem wird Schutz gewährt, nicht nur im Paradies, sondern bereits im Diesseits, und zwar durch die Rechtleitung des Propheten. Muḥammad wird nämlich auch als derjenige dargestellt, der den rechten Weg weist: „Der, der die Irrleitung aufhebt“ (Vers 22), damit beginnt in diesem Gedicht das eigentliche Lob des Propheten, allerdings in dieser

⁷⁰ Bauer, *Qaṣīdat al-Burda*.

„negativen“ Formulierung: Er ist nicht der, der die Rechtleitung bringt, sondern die Irrleitung (*ad-dalāl*) auslöscht. In Vers 24 kommt dann aber der „positive“ Begriff: „durch seine Rechtleitung (*bi-hudābū*) werden die verwischten Spuren der wahren Religion erneuert“. Dieser Aspekt des Propheten wird nochmals betont in Vers 26: Muḥammad ist „das Tor der Rechtleitung (*bābu l-hudā*)“.

Außerdem wird er mit strahlendem Lächeln (Vers 22), mit Weisheit ausgezeichnet (Vers 24), Ruhm verleihend (Vers 25) und mit unversehrtem Leib (Vers 26) beschrieben. Entsprechend dieses Bildes, das der gläubige Liebende von Muḥammad hat, wünscht er sich im ersten Teil des Gedichtes, dass durch die Begegnung mit diesem Geliebten seine Sorgen abfallen mögen (Vers 4) und sein Durst gestillt werde (Vers 5); er verspricht sich Heilung und Glückseligkeit (Vers 10). Auf das leuchtende Antlitz des geliebten Propheten wird auch schon im ersten Teil verwiesen (Vers 5) und im Mittelteil wird das Licht des Sterns und dann wieder der Sterne stark betont, das mit der Rechtleitung des Propheten in Verbindung gesetzt wird.

B.8 Die Frömmigkeitspraxis: Welche Art der Prophetenverehrung

Das Mantelgedicht von al-Būṣīri formuliert wie aṣ-Ṣarṣari in diesem Gedicht eine Bitte um Fürbitte, die sich an den Propheten Muḥammad richtet. Darüber hinaus, so sehen es Suzanne Stetkevych und auch Tilman Nagel, formuliere das Mantelgedicht einen islamischen Machtanspruch und sei mithin polemisch zu verstehen. Die Grundaussage des Mantelgedichtes sei die, so Nagel, dass diejenigen, die nicht an Muḥammad glauben, vernichtet werden müssen, denn „sie fallen aus der islamischen Harmonie des Schöpfungshandeln“, und diese Harmonie müsse wieder erreicht werden.⁷¹ Dieser Aspekt kommt bei aṣ-Ṣarṣari gar nicht vor. Inhaltlich finden sich in diesem Beispielgedicht keine Hinweise auf eine vergleichbare Stoßrichtung: Es gibt keinen Verweis auf Ungläubige, und es handelt auch nicht von den kriegerischen Auseinandersetzungen des Propheten.

Bei aṣ-Ṣarṣaris Gedicht handelt es sich um eine Darstellung eines inneren Prozesses, der von seinen Gefühlen handelt. Er beschreibt seine religiöse Verehrung und Liebe zum Propheten. Dabei beginnt er mit der paradoxen Situation, dass er einerseits eine Vereinigung mit der geliebten Person erreicht hat, deswegen aber abgelenkt werde von seinen frommen Handlungen, dem Gedenken Gottes/des Propheten. Er sieht es als seine religiöse Pflicht, sich nicht von seinem Geliebten abzuwenden, denn er verspricht sich davon das Paradies. Seine Liebe findet in der Welt keine vollkommene Erfüllung, denn er hat bemerkt, dass er auf Erden keine endgültige Verbindung zu Muḥammad erlangen kann. Er ist aber so verliebt und damit so liebeskrank, dass er sich nicht mehr standhaft verhalten kann, was der religiösen Norm entspräche, und nur noch hingebungsvoll um Zuneigung bitten kann. Mit seinen

⁷¹ Vgl. Nagel, *Allabs Liebling*, 320. Inwiefern die Grundaussage des Gedichtes andere Religionen dementiert, ist in weiteren Forschungen über das Mantelgedicht noch auszuarbeiten.

Tränen wurde dann den anderen Menschen seine bedingungslose, aufrichtige Liebe gezeigt. Durch eine Auseinandersetzung mit einem Vertrauten – oder mit sich selbst –, gesteht sich der gläubige Liebende ein, dass er durch diese Liebe berauscht ist und sich darin womöglich verloren hat. Er erkennt, dass es für diese Liebe keine Medizin gibt und dass sie ihn in eine Krise geführt hat, denn er sieht sich als unfähig. Seine Vernunft hat ihn zur Einsicht gebracht, dass er sich nicht in seinem „Liebesrausch“ verlieren darf.

Mit dieser Erkenntnis und dem Eingestehen, sich in einer Krisensituation zu befinden, nimmt aş-Şarşari Abstand und blickt nun von außen auf einen Reisenden in der Wüste – der natürlich auch er selbst sein kann. Aus dieser Perspektive kann er selbst diesem Reisenden nun den entscheidenden Rat geben, sich an das Licht der Rechtleitung des Propheten zu wenden für den Fall des Irrgehens. Damit kann dieser überleitende *rahil* als Weg zur Erleuchtung verstanden werden. Aus der Beobachterperspektive wird von einem Reisenden erzählt, der nach Rechtleitung sucht. Er wird ermahnt, sich an den richtigen „Fürsprecher“ zu wenden, bei dem er Schutz vor Irrleitung finden kann. Nun kann der Blick direkt auf den Propheten gerichtet werden, dessen Eigenschaften gelobt werden, seine Rechtleitung, seine Funktion als Heiler, Retter, Fluchtort und Fürsprecher.

Im Hauptteil (*madih*) wird Muḥammad als derjenige gelobt, der für die Menschen auf Erden einen Weg geebnet hat, dem die Menschen folgen sollen. Hält man sich an seine Rechtleitung, erwartet die Menschen am Jüngsten Tag Muḥammads Fürsprache und Gerechtigkeit. Daher kann Muḥammad den Gläubigen die Garantie dafür geben, dass man nach dem Tod eine Verbindung mit ihm erreichen kann. Die Lösung für ein langes, tief liegendes Problem ist die Hinwendung zu Muḥammad und damit zur wahren Religion, die Zufriedenheit im Diesseits und Seelenheil im Jenseits verspricht. Nach islamischem Glauben führt die Liebe zum Propheten zur Liebe Gottes.⁷²

Diese Schlussfolgerung, dass das Lobgedicht von aş-Şarşari vor allem seine Liebe zum Propheten ausdrückt, wird unterstützt durch den Fernsehauftritt von Naşrad-din al-Ḥusnî, der wiederholt *die* Verse rezitiert, die von der Liebe zum Propheten Muḥammad handeln. Er hebt insbesondere die Verse 5 („Durch das Leuchten deines Antlitzes wird mein Herzeleid gelindert und mein totes Herz durch das Zusammensein mit dir zum Leben erweckt“) und 16 („Meine Liebe währt schon lang und lässt sich nicht heilen. Und ich weiß, dass eine solch langandauernde Liebe die Männer unfähig macht“) hervor.

⁷² Vgl. Schimmel, *Mystische Dimensionen*, 306.

Bibliographie

- Asad, Muhammad, *Die Botschaft des Koran. Übersetzung und Kommentar*. 3. Aufl., Ostfildern 2013.
- Bauer, Thomas, *al-Buṣīrī (608- ca. 694/1212- ca. 1294): Qaṣīdat al-Burda (Basīṭ/-3mi)*, <https://www.uni-muenster.de/ALEA/uebersetzungen.html>.
- aḏ-Ḍahabī, *Taʿrīḥ al-Islām wa-wafayāt al-mašābir wa-l-aʿlām*, 52 Bde., Beirut 1998-2000.
- Homerin, Th. Emil, *From Arab Poet to Muslim Saint: Ibn al-Fāriḏ, His Verse, and His Shrine*, Kairo 2001.
- Ibn Ḥaḡar al-ʿAsqalānī, *ad-Durar al-kāmina fi aʿyān al-miʿa at-tāmina*, 6 Bde., Hayderabad 1972-1976.
- Ibn Kaṭīr, *al-Bidāya wa-n-nihāya*, ed. ʿAbdallāh b. ʿAbd al-Muḡsin at-Turkī, 26 Bde., Kairo 1997-1998.
- Ibn Raḡab, *Ḍayl Ṭabaqāt al-ḥanābila*, ed. ʿAbdarraḡmān b. Sulaymān al-ʿUṭaymīn, 5 Bde., Riyad 2005.
- Ibn Šākīr al-Kutubī, *Fawāʾ al-wafayāt wa-ḍayl ʿalayhā*, ed. Iḡsān ʿAbbās, 5 Bde., Beirut o.J..
- Jacobi, Renate, *Ibn al-Fāriḏ. Der Diwan. Mystische Poesie aus dem 13. Jahrhundert*, Berlin 2012.
- an-Nabhānī, Yusūf b. Ismāʿīl, *al-Maḡmūʿa an-Nabhānīya fi l-madāʾiḡ an-nabawīya*, 4 Bde., Beirut 1996.
- Nagel, Tilmann, *Allahs Liebling. Ursprung und Erscheinungsformen des Mohammedglaubens*, München 2008.
- aṣ-Šafadī, *Kitāb al-Wāfi bi-l-wafayāt*, Bd. 15, ed. Bernd Radtke, Berlin und Beirut 1991.
- aṣ-Šafadī, *Kitāb al-Wāfi bi-l-wafayāt*, Bd. 28, ed. Ibrāhīm Šabbūḡ, Berlin und Beirut 2004.
- Schimmel, Annemarie, *Mystische Dimensionen des Islam. Die Geschichte des Sufismus*, München 1992.
- Schimmel, Annemarie, *Muhammad*, München 2002.
- Schöllner, Marco, *The Living and the Dead in Islam: Studies in Arabic Epitaphs. 2: Epitaphs in Context*, Wiesbaden 2004.
- Stetkevych, Suzanne Pinckney, *The Mantle Odes: Arabic Praise Poems to the Prophet Muhammad*. Bloomington 2010.
- al-Yūnīnī, *Ḍayl Mirʾāt az-zamān*, 3 Bde., Hayderabad 1954 (die Jahre 654-707 umfassend).
- al-Yūnīnī, *Ḍayl Mirʾāt az-zamān*, am Ende von: Sibṭ Ibn al-Ġauwzi, *Mirʾāt az-zamān fi taʿrīḥ al-aʿyān*, ed. Yusūf Ibn Qizuḡlū und Kāmil Salmān al-Ġubūrī, 23 Bde., Beirut 2013, Bände 16-22 (die Jahre 654-711 umfassend).