

PDF hosted at the Radboud Repository of the Radboud University Nijmegen

The following full text is a publisher's version.

For additional information about this publication click this link.

<http://hdl.handle.net/2066/100051>

Please be advised that this information was generated on 2019-06-16 and may be subject to change.

DIE *MARṬIYYA* DES A[°]ŠĀ BĀHILA AUF SEINEN
HALBBRUDER AL-MUNTAŠIR.
EINE THEMATISCHE UNTERSUCHUNG

Gert Borg

RADBOD UNIVERSITEIT, NIJMEGEN

In some medieval anthologies of classical Arabic poetry we find a poem by the pre-Islamic poet A[°]šā Bāhila, who probably died in the beginning of the seventh century AD. This widely appreciated poem is a dirge in commemoration of his half-brother al-Muntašir b. Wahb, who died in battle. In this article, the poem is analysed and evaluated, and from the number of textual variants it becomes clear that both the text and the verse order are severely damaged. The number of transmissions of this poetic text can effectively be limited to three. A more essential factor that contributed to the dismembering of the text is that it may have become entangled with another dirge, composed by the sister of the deceased, Da[°]ḡā[°] uḥt al-Muntašir. Based on our knowledge of structure and thematic development of dirges composed by women, we are able to dissect these poems, and, in the process, we can ‘reconstruct’ both.

*Einführung*¹

In seinem Kapitel über die Struktur der altarabischen Dichtung² greift Wagner auf Kowalskis Auffassung über die molekulare Struktur altarabischer Gedichte zurück. Einige wichtige Begriffe, die er zu diesem Thema hervorhebt, sind “Komposition”, “Aufbau” und “innerer Zusammenhang”. Unverbundenheit verschiedener Themen und sogar Unverbundenheit der Einzelverse innerhalb eines Themas seien die Gründe dafür, dass man Einzelverse zwar übersetzen könne, aber das Gedicht als Ganzes dennoch nicht verstehe.

Andererseits erwähnt Wagner die Möglichkeit, dass das arabische Publikum die traditionelle Verknüpfung gängiger Themen so sehr als bekannt und selbstverständlich empfunden habe, dass es für den Dichter gar nicht mehr notwendig war, einen logischen Themenablauf anzustreben.

¹ Prof. Dr. Geert-Jan van Gelder und Prof. Dr. Harald Motzki haben mit ihren Bemerkungen entscheidend zu diesem Artikel beigetragen.

² E. Wagner: *Grundzüge der klassischen arabischen Dichtung*. Darmstadt 1987, I, S. 145–9.

Die altarabische Dichtung mag in hohem Masse gleichförmig gewesen sein – obwohl in jüngster Zeit auch darüber Zweifel aufkommen³ –, dieser Gedanke setzt aber beim damaligen Publikum Vieles als bekannt voraus und lässt wenig Raum für die Möglichkeit, dass es thematische Innovationen wiedererkennen und schätzen konnte. Es ist eher wahrscheinlich, dass man als Literaturkonsument einen gewissen Erwartungshorizont hatte, aber thematische Spielereien und Experimente dennoch genießen konnte, vielleicht sogar erwartete.

Außerdem ist gegen Kowalskis Ideen einzuwenden, ob man bei einer molekularen Struktur, in der offensichtlich kein Aufbau oder keine Komposition zu erkennen sind, noch von einer *Struktur* sprechen kann.

Während des Cairo International Bookfair (*al-Maʿriḍ al-Dawlī li-l-Kitāb*) in 2004 wurde eine CD-Rom auf den Markt gebracht mit dem Titel: *al-Mawsūʿa al-Šiʿrīya* 2003, eine Ausgabe der Cultural Foundation der Vereinigten Arabischen Emirate in Abu Dhabi. Die CD enthält eine Sammlung von 2,4 Millionen Versen arabischer Dichtung⁴, sowie eine *maktaba*, d.h. eine Auswahl an älteren Quellen lexikalischer⁵ und literaturtheoretischer Art sowie *adab*-Werke. Das ganze Projekt ist von erstaunlichem Umfang und die meisten dargebotenen Texte können nach Wörtern und Wortkombinationen durchsucht werden. Es wäre sogar fast das ideale Werkzeug des Arabisten, wenn die CD mit Verweisen auf Quellen und unterschiedliche Textrezensionen versehen worden wäre. Das ist aber leider nicht der Fall. Zum Teil geht es in der vorliegenden Untersuchung darum, festzustellen, ob und inwiefern diese Sammlung ihren Nutzen hat.

Gegenstand dieser Untersuchung ist ein Gedicht des Aʿšā Bāhila, das von einigen arabischen Literaturkritikern sehr geschätzt wird. Was hat diese Kritiker dazu veranlasst, diesem Gedicht eine besondere Bedeutung beizumessen?

³ Th. Bauer: *Liebe und Liebesdichtung in der arabischen Welt des 9. und 10. Jahrhunderts*. Wiesbaden 1998, S. 27–8; über die thematische Eigenheit des altarabischen Nasīb bemerkt der Autor: „Beurteilt wird der Dichter danach, ob es ihm gelingt, die den Hörern bekannten Themen und Motive geschickt und originell umgeformt zu haben.“

⁴ Es geht laut Text auf dem Umschlag um 2300 Dichter(innen), die vor 1952 gestorben sind.

⁵ Alle geläufige Lexika, wie der *Lisān al-ʿArab*, der *Tāğ al-ʿArūs* usw., sind nachsuchbar.

Den Beinamen A[°]šā (der Nachtblinde) gab man mehreren Dichtern. A[°]šā Bāhila ist vor allem bekannt wegen der längeren *martiya*, die er auf seinen Halbbruder al-Muntašir komponierte.

Nach al-Bağdādī⁶ sind die Gründe für die Bedeutung des Gedichts die folgenden:

—es ist *nādīra qallamā tūğad*: „in einer selten anzutreffenden Weise außergewöhnlich“

—es ist gut in seinem „Bereich“ (*ğayyida fī bābihā*)

—viele Verse daraus werden in den Büchern der Gelehrten zitiert (... *anna kaṭīran min abyātihā šawāhid fī kutub al-‘ulamā’*)

Al-Bağdādī sagt am Anfang des Paragraphen, der die Geschichte vom Tode Muntaširs erzählt, dass das Gedicht 34 Verse umfasst.⁷ Diese Bemerkung ist nicht selbstverständlich, weil in der arabischen linguistischen und literaturtheoretischen Tradition meist über einen isolierten Vers, manchmal über eine kleine Versgruppe gesprochen wird. In diesem Fall ging es al-Bağdādī offenbar ausnahmsweise um ein Gedicht als Ganzes.

Auch al-Murtaḍā, von al-Bağdādī zitiert, lässt sich in seinen *Amālī*⁸ lobend über das Gedicht aus: es gehöre zu den besten (*mufaḍḍala marāṭī*) und es sei als ein ausgezeichnetes Gedicht bekannt (*barā‘a*), auch wegen seiner rhetorischen Finesse (*balāğā*).

Die obigen Aussagen über das Gedicht sind hier zu prüfen:

—Was macht das Gedicht „außergewöhnlich gut“ (*“nādīra qallamā tūğad”*)?

—Was macht das Gedicht „gut“ als *martiya*?

—Wird es tatsächlich oft zitiert und, wenn ja, wieso?

Ein erster Eindruck

Zuerst folgt hier die vorläufige Übersetzung nach dem Text in al-Bağdādīs *Ḥizāna*:

1. Es erreichte mich ein Bericht, worüber ich mich nicht freuen kann, (und zwar) aus dem hohen Teil des Nağd, ein ungewöhnlicher, aber

⁶ al-Bağdādī: *Ḥizānat al-Adab wa-Lubb Lubāb Lisān al-‘Arab* (ed. ‘A. Hārūn). Kairo 1979, I, S. 188 ff., zitiert al-Murtaḍā: *al-Amālī* (ed. M. A. Ibrāhīm). Kairo 1998, II, S. 24

⁷ al-Bağdādī: *Ḥizāna*, I, S. 187.

⁸ al-Murtaḍā: *al-Amālī*, II, S. 24.

nicht verwunderlicher Bericht, wofür man mich nicht auch noch tadeln sollte (wegen meiner Trauer).⁹

2. Ich war eine Weile traurig, verwirrt,¹⁰ beklagte ihn; ich hatte ihn doch gewarnt; wenn meine Warnung nur genutzt hätte.
3. Mir wurde schwindlig, als alle ankamen und ein Reiter ankam, aus Taṭliṭ, zu Besuch.
4. Er ritt an den Leuten vorbei, bog nicht zu dem einen oder anderen ab, bis wir uns begegneten, und ganz Muḍar stand uns gegenüber.
5. “Derjenige für dessen Todesansage Du aus Taṭliṭ ausgeritten bist, sein ist die Freigebigkeit, das Verbieten und das Gebieten”.¹¹
6. Er verkündet den Tod eines Mannes, dessen Kochtopf dem Stamm nicht nur ab und zu vergönnt wurde, wenn der Regen, das Auf- und Untergehen der Sterne vorbeigeht.
7. Wenn die Kamelinnen nach ihrer Stillzeit mit verdorrten Schultern und staubigen Haaren einherziehen, die Kamelinnen, deren Fett und Haut schlecht geworden sind.
8. Wenn der weiße Reif am Hund ihn einen Unterschlupf suchen lässt und die Verstecke dem Stamm Unterschlupf bieten gegen seinen (d.h. des Winters) Schlag.
9. Dann ist die Versorgung des Stammes mit Essen seine oberste Pflicht – das wussten sie seit jeher – und dann (wenn es kein Essen mehr gibt) der Gang zu den Kamelen, wenn ihnen (d.h. dem Stamm) die Vorräte ausgegangen sind.
10. Die (neunjährigen) Kamele zerren an ihren Stricken, wenn sie ihn bemerken, sosehr, dass die Stricke sich in ihre Kehlen schneiden.
11. Ein Freigebiger von Sachen, die er gibt und um die er gebeten werden kann; Ungerechtigkeit hält er von ihm (dem Bittenden) fern, der freigebige *sayyid*.

⁹ In der Übersetzung von E. W. Lane: *An Arabic-English Lexicon*. London 1863 (Neuaufgabe: Cambridge 1984), II, S. 2144: “Verily information has come to me by which I shall not be rejoiced....from the higher....parts of Nejd....at which there is no wondering, as at a thing that is improbable, nor any scoffing”. Wahrscheinlich ist bei “scoffing” zu denken an “*lawm*” als Anfang einer *marīya*: siehe u.a. G. J. A. Borg: *Mit Poesie vertreibe ich den Kummer meines Herzens, eine Studie zur altarabischen Trauerklage der Frau*. Istanbul-Leiden 1997, S. 115–7.

¹⁰ Besser: *ḥayrān* (verwirrt, betrübt), wie z.B. in den Editionen nach al-Mubarrad und al-Quraṣī, als *ḥarrān*.

¹¹ Für die Erklärung von *ḡiyar* in dieser Bedeutung, siehe al-Baḡdādī, *Ḥizāna*, I, 192–3.

12. Du wirst keinen Streifen Land finden, keinen hören, der da wohnt, ohne dass es da von den ersten Schritten seines Absteigens eine Spur gibt.
13. Wenn du ihn bittest, zu warten, dann hat er keine Eile, und wenn du ihm freundlich begegnest, zeigt er keine Grobheit.
14. Wenn ein Feind dich eines Tages in einem Streit trifft, dann wirst du (dank ihm) die Oberhand bekommen und gewinnen.
15. In dessen Güte es keine Wohltat gab, mit der er einen Freund verstimmte, und in deren (d.h. der Wohltat) Sauberkeit etwas Verschmutztes war.
16. Ein Bruder der Trinker, ein Geber (eigentlich: Gewinner), wenn sie mittellos waren, und in der Furcht vor ihm vereinigen sich (beim Gegner) Ernst und Vorsicht.
17. (Wie) ein in den Krieg geworfener Stein und ein Licht, dessen Glut man sucht, so wie der Mond die Schwärze des Schattens beleuchtet.
18. Von hagerem Bau, schmal in den Hüften, abgenutzt hängt sein Kleid vom Leibe, das Reisen in der Nacht geringschätzend.
19. Hungrig in den Eingeweiden, sich aufmachend für die Anstrengung inmitten seiner Leute in der Nacht, wo es kein Wasser und keinen Baum gibt.
20. Er findet eine Sache nur so lange schwer, bis er sie in Angriff nimmt¹² und er nimmt alles auf sich, außer etwas Böses.
21. Er deckt nicht die Verhüllung einer Frau auf, die er ansieht, und sein Blick hängt sich nicht an seine Nachbarinnen.
22. Er nähert sich nicht dem, was er im Kochtopf sieht, und die "Hungerschlange" nagt nicht an seinen Rippenenden.
23. Er fühlt nicht nach dem (wenigen) Fett an seinem Bein wegen Hunger und Erschöpfung und er bleibt dem Stamm voraus bei der Verfolgung der Spur.
24. Auf keinem Wege trauen die Leute seinem Gehen am Abend oder am Morgen, (denn) auch wenn er keinen Angriff plant, wird dieser doch (immer) erwartet.
25. Ein längsgeschnittenes, geröstetes Stückchen Leber, das er isst, genügt ihm, und sein Durst wird getränkt mit einem kleinen Trinknapf.
26. Das ältere Kamel traut seiner Feindseligkeit nicht, ebenso wenig wie das junge Kamel, wenn die Reise lang dauert.

¹² Nach der Übersetzung H. Reckendorfs in: *Arabische Syntax*. Heidelberg 1921, S. 480–1.

27. Es ist als ob, nachdem die Leute sich der Verzweiflung sicher sind, von ihm aus die guten Nachrichten ausstrahlen.
28. (Im Notfall) veranlasst er die Leute nicht dazu, dass ihre Töpfe schnell kochen, und er reitet während der Nacht, bis der Blick wieder weit wird.
29. Wir lebten eine Zeitlang mit ihm zusammen, als er noch lebte, aber jetzt hat er uns verlassen; so bricht die Lanze mit ihren beiden eisernen Enden.
30. Wenn wir außer uns sind vor Trauer, dann ist es, weil unser Schicksal uns gebrochen hat, und wenn wir ausharren, dann ist es, weil wir eine Sippe von Ausharrenden bilden.
31. Du hast in unserem Tabu-Gebiet den Bruder-des-Vertrauens getroffen, Hind bint Asmā^c, möge der Sieg dir nicht bekommen!
32. Wenn die Nufayl ihn nicht verraten hätten – sie sind nun mal verräterisch, dann hätte er den Stamm morgens zum Tränken geführt, eine Führung zum Wasser, die ohne das Verlassen der Wasserstelle geblieben wäre (d.h. immer wieder).
33. Als er die Pferde aus Taṭliṭ in eure Richtung führte; nur (die Stellen) Raḡwān und Ḥaḍar drückten den Pferden die Augen zu.(??)
34. Wenn du jetzt dem Weg folgst, dem du folgst, geh' dann, und möge Gott dich nicht verloren gehen lassen, Muntašir.

Dass Gedicht zeigt die folgenden Merkmale auf, die für eine *martiya* typisch sind:

—es ist die Rede von einem Todesbericht (*y/tan^cā*) [Vers 1,5]

—die aus den *marāṭī* bekannte Redewendung *lā yub^cidanka llāhu* ist anzutreffen in [34]

—der Reim (*rawīy*) folgt dem Namen des Verstorbenen: *-ru / Muntaširu* [34]

Ansonsten ist eigentlich schwer festzustellen, woher dieses Gedicht als vollständige Komposition den Ruf hatte, "gut" zu sein: abgesehen von einigen kleineren Versgruppen ist das Ganze – thematisch gesehen – ein ziemliches Durcheinander.

Die Versfolge

Wie steht es also um den Text? Schon Geyer hat einen Überblick geboten, aus dem hervorgeht, dass dieses Gedicht in sehr unterschiedlicher Form überliefert ist.¹³ Hier folgt noch eine

¹³ R. Geyer: *Gedichte von Abū Bašīr Maimūn Ibn Qays al-A^cšā nebst Sammlungen von Stücken anderer Dichter des gleichen Beinamens und von al-Musayyab Ibn ^cAlas*. London 1928, S. 250, deutscher Text.

schematische Übersicht, die auf al-Qurašīs Version basiert, nicht weil sie die beste wäre, sondern aus praktischen Gründen, weil sie die längste Version ist:

(v = unwesentliche Varianten und V = erhebliche Varianten im Vergleich zu al-Qurašīs Version)

Qurašī ¹⁴	Murtaḍā Amālī ¹⁵	Kizāna ¹⁶	Mubarrad ¹⁷	Ibn al- Šağarī ¹⁸	al-Qurašī al-Nağafī ¹⁹	Yazīdī ²⁰	Ašma‘ī ²¹	al-Bašrī ²²	Ṭayālīsī ²³	Tawhīdī ²⁴
1	1v	1v	1v	1v	1	1v	1V	1v	1	1
2	-	-	-	-	-	-	-	-	2	-
3	4v	4v	4v	4	4	4v	4	24b	4	3V
4	-	-	-	-	-	-	-	3V	-	-
5	2V	2V	2V	2v	2V	2v	2V	2V	-	5V
6	3	3	3	3	3	3v	3	3v	3	3
7	5v	5v	-	5v	5v	5v	5	5V	5	-
8	6v	6v	5v	6v	6	6v	6	9	6	5v
9	7	7	-	7	7	7	7v	-	7	-
10	8v	8v	-	-	8V	8V	8V	-	8	-

¹⁴ (Abū Zayd Muḥammad ibn Abī l-Ḥaṭṭāb) al-Qurašī: *Jamharat Aš‘ār al-‘Arab*. Kairo 1308 AH (Neuaufgabe: Beirut 1983), S. 135–7. Diese Version ist fast identisch mit der Qurašī-Version in der *Mawsū‘a Ši‘rīya* mit den folgenden Unterschieden: 6b: *Mawsū‘a* hat *mu‘ammiru* statt *mu‘tamiru*, 14a *Mawsū‘a* liest Hamzaträger *‘alif* statt *yā* in *ys‘lh*; 20b *Mawsū‘a* hat *ḥdd* statt *ğdd*; 21b *Mawsū‘a* hat *ḏhyt* statt *ṭhyt*; 28b *Mawsū‘a* hat *yağtafiru* statt *yaqtafiru*; 30a *Mawsū‘a* hat wieder Hamzaträger *‘alif* statt *yā*.

¹⁵ al-Murtaḍā: *al-Amālī*, II, S. 19–24.

¹⁶ al-Bağḍādī: *Ḥizāna*, I, S. 187–200.

¹⁷ al-Mubarrad: *al-Kāmil fī l-Luġa wa-l-Adab*. Beirut s.d., II, S. 348–50.

¹⁸ Ibn al-Šağarī: *Muḥtārāt*, S. 31–42.

¹⁹ d.h. al-Qurašī al-Nağafī: *Ḥamāsāt al-Qurašī* (von der *Mawsū‘a* übernommen).

²⁰ al-Yazīdī: *Marātī*, S. 57–66.

²¹ al-Ašma‘ī: *al-Ašma‘īyāt*. (ed. A. M. Šakir, °A. Hārūn), Kairo 1964, S. 91.

²² al-Bašrī: *al-Ḥamāsa al-Bašrīya*, (ed. °A. S. Jamāl), Kairo, 1999, II, S. 701–5.

²³ al-Ṭayālīsī: *al-Mukāṭara ‘inda l-Muḍākara*, (ed. R. Geyer), Wien & Leipzig, 1927, 8–10.

²⁴ Abū Ḥayyān al-Tawhīdī: *al-Imtā‘ wa-l-Mu‘ānasa*, (von der *Mawsū‘a* übernommen)

11	9v	9v	-	8v	9	9	9v	15	9	-
12	26V	25V	8V	11v	25V	26V	10	16	23	8v
13	10v	10v	9V	12	10	10	11v	7V	10	9v
14	11v	11v	-	21v	11v	11v	17	11v	11	-
15	15	15	6v	9	15	15	15v	9	14	6v
16	12V	12V	-	-	12V	12V	12V	12V	12	-
17	27V	26V	-	23V	26v	27V	25V	28V	24V	-
18	13	13	23V	30V	13	13	13	13	13	21V
19	14V	14V	19V	27V	14V	14V	14V	-	27V	17v
20	16v	16v	-	20	16v	16v	16	27	-	-
21	17v	17v	21V	26V	17V	17v	33V	22	16	19v
22	18	18	14v	17	18	18	21	10	17	14
23	-	-	-	-	-	-	-	23	-	-
24	19	19	7v	10v	19	19	20v	24V	18	7
25	21	22	12a-13bv	14	21	22	19a-18b	18	33	12
26	24v	25v	11v	13v	24v	25v	24v	20v	22	11V
27	23	24	18V	22	23	24	23	17V	21	16V
28	27V	28V	-	-	27v	28V	26v	14v	25	-
29	22v	23v	13a-12bv	15v	22	23v	18a-19b	19	20	13
30	28V	29V	15V	19v	28V	29v	27v	-	26	15V
31	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-
32	29v	31v	-	25v	29v	30v	30v	29v	28	-
33	-	30V	16V	28v	-	-	28V	25	29	-
34	30V	32V	20V	24v	30V	31v	32V	-	30	18V
35	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-
36	32v	34v	22v	29v	32v	33v	31v	26	32	20v
-	20	20	10	16	20	20	22	21	19	10
-	-	21	-	-	-	21	-	-	-	-
-	31	33	-	-	31	32v	-	-	31	-
-	-	-	17	-	-	-	29	-	-	-
-	-	-	-	18	-	-	-	-	-	-
-	-	-	-	-	-	-	-	-	34	-
Qurašī	Murtadā Amzīlī	Kizāna	Mubarrad	Ibn al-Šaġafī	al-Qurašī al-Naġafī	Yazīdī	Ašma ^c ī	al-Bašrī	Tayālīsī	Tawhīdī

Aus diesem Schema lässt sich entnehmen, dass wir es mit drei Rezensionen zu tun haben:

Die erste: al-Qurašī (1. Hälfte des 10. Jh.) [- *al-Mawsū^ca*].

Die zweite: al-Ašma^cī (gest. 828) – al-Yazīdī (922) – al-Tayālīsī (2. Hälfte des 10. Jh.) – al-Murtadā (1044) – [al-Qurašī (al-Naġafī) (?)] – al-Baġdādī (1682).

Die dritte: al-Mubarrad (899) – al-Tawḥīdī (vor 1023) – Ibn al-Šağarī (1147).

Die Versfolge in der zweiten, weitest verbreiteten Rezension ist bis zu Vers 20 klar und würde nach der al-Qurašī-Zählung lauten:

1–5–6–3–7–8–9–10–11–13–14–16–18–19–15–20–21–22–24–20.

Danach wird die Versfolge unsicher.

In der dritten Rezension ist die Versfolge des Gedichts nur am Anfang nachzuvollziehen: 1–5–6–3–7–8. Danach wird die Folge unsicher, mit der Besonderheit, dass die Verse 12 und 13 zerschnitten sind.

Ein näherer Blick auf die Rezensionsgeschichte des Gedichts, wie sie aus den unterschiedlichen Sammlungen hervorgeht, lässt erkennen, wie die meist vorkommende Reihenfolge historisch überliefert ist: die älteste Sammlung ist die von al-Ašmaʿī (gest. 828 AD). Ihr folgen al-Yazīdī (922 AD), al-Murtaḍā (1044 AD), al-Bağḍādī (1682 AD).

Al-Qurašīs Rezension ist einzigartig. Die anderen Gelehrten folgten ihr offenbar nicht. Dennoch ist sie alt, denn wir müssen mit einem Datum in der ersten Hälfte des 10. Jahrhunderts rechnen, also zeitgleich mit der Sammlung al-Yazīdīs.

Von der späteren Sammlung der *Ḥamāsa* des al-Baṣrī kann gesagt werden, dass sie ebenfalls einigermaßen für sich steht, obwohl sie einige Merkmale sowohl mit der al-Qurašī- als auch mit der al-Ašmaʿī-Rezension teilt.

Auch al-Mubarrads Rezension geht weit zurück: gegen 900 AD. Man kann eigentlich nicht sagen, dass Ibn al-Šağarīs Rezension darauf basiert, eher, dass beide Rezensionen außerhalb des *mainstream* stehen.

Über die unterschiedlichen Rezensionen lässt sich Folgendes bemerken:

In der al-Qurašī-Rezension sind Verse zu finden, die aus keiner anderen Rezension bekannt sind: 2–4–31–35.

Vers 18 der Version Ibn al-Šağarīs ist als Nachdichtung zu Vers 10 in seiner Rezension zu betrachten (= ungefähr gleichlautend mit al-Qurašī 24): *talqāhu ka-l-kawkabi l-durriyyi muṣalitan * bi-l-qawmi laylata lā nağamun wa-lā qamaru*. Geyer²⁵ lässt beide Verse nebeneinander stehen. Es sind die Verse 28–29 in seiner Ausgabe.

Al-Mubarrad 17 (= al-Ašmaʿī 29) wird von den modernen Editoren, ausser von Geyer, ausgeklammert. Wir werden später sehen, wie dieser Vers zu beurteilen ist.

²⁵ R. Geyer: *Gedichte*, S. 267 (Arabischer Text).

Al-Yazīdī 21 (= *Ḥizāna* 21) ist zwar wenig belegt, aber an sich interessant, weil dieser Vers eine besondere Tugend beleuchtet: Keuschheit und Rücksicht auf Frauen.

Vers *Ḥizāna* 20 ist in allen Rezensionen mit Ausnahme von al-Quraṣī zu finden. Dieser Vers steht nicht im Widerspruch zum Thema des Gedichts und ist deshalb wohl beizubehalten.

Ḥizāna 33 ist ein schwieriger Fall. Er kommt in den meisten Rezensionen vor, wird aber unterschiedlich vokalisiert. Die Vokalisierung ist ausschlaggebend. Liest man *wa-aqbala l-ḥayla* oder *wa-aqbala l-ḥaylu*? Die erste Lesung setzt voraus, dass Muntašir sein Pferd aus Taṭlīt heranzuführte, die zweite, dass das Pferd des *nāʿī* aus der Gegend von Taṭlīt her ritt. Andererseits hat dieser Vers kaum einen Bezug auf den Text als Ganzes. Man könnte daraus schließen, dass ein Beleg (*šāhid*) für den Ortsnamen Taṭlīt auf irgendeine Weise irrtümlich seinen Weg in das Gedicht gefunden hat. Das Wort *ragwān* ist in den Lexika nicht zu finden, nur in Yāqūts *Muʿjam al-Buldān*, wo eine nähere Bestimmung des Ortes fehlt. Es wird lediglich Aʿšāʿs Vers zitiert.²⁶

Obwohl es einzelne Versgruppen gibt, die einen inneren Zusammenhang aufweisen, lässt sich eine logisch zusammenhängende, thematische Versfolge für das ganze Gedicht eigentlich nicht feststellen.

*Die Urheberschaft von Muntaširs Martiya*²⁷

Für seine Ausgabe der „Gedichte von Abū Baṣīr Maymūn Ibn Qays al-Aʿšā nebst Sammlungen von Stücken anderer Dichter des gleichen Beinamens usw.“ hat Rudolf Geyer alle Textfragmente zusammengebracht, die zu seiner Zeit mit diesem Gedicht in Verbindung gebracht werden konnten. Dazu gehören auch die drei Anfangsverse, die aber auch der Dichterin al-Daʿġāʿ zugeschrieben werden, einer Tochter oder Schwester des al-Muntašir,²⁸ oder gar der Laylā (al-Aḥyalīya), was sicherlich falsch ist.

²⁶ Yāqūt: *Muʿjam al-Buldān*, Dār Ṣādir, Beirut, 1977, III, 54.

²⁷ Die in diesem Artikel benutzte Transkription ist als Transliteration des arabischen Originals gedacht. Deshalb sind die metrisch erforderlichen Formen der Suffixe ebenso ignoriert wie die Länge der Endvokale der Verse. Damit versuche ich, den Eindruck zu vermeiden, dass wir uns eine Aussage über die Weise, wie diese Gedichte geklungen haben könnten, erlauben können. Wer die Frage nach der metrischen Struktur aufwirft, kann sie aufgrund eigener Kenntnisse sowie der Transliteration selber lösen.

²⁸ Sie dazu R. Geyer: *Gedichte*, 249–51 (deutscher Text); Ibn Rašīq: *al-ʿUmda*. (ed. ʿA. M. Hārūn), Kairo 1934, II, S. 144; L. Cheikho: *Riyāḍ al-Adab fī Marāṭī Ṣawāʿir al-ʿArab*. Beirut 1897, S. 118.

Geyer entschließt sich dennoch dazu, das Gedicht als Ganzes dem al-A[°]šā zuzuschreiben, was aber aus inhaltlicher und thematischer Sicht fragwürdig ist:

—Einerseits erfolgt am Anfang des al-A[°]šā-Textes (*atānī lisānun...*) eine detaillierte Beschreibung des Anreitens des *nā[°]ī*, andererseits heißt es bei Geyer Vers 5, dass die Nachricht *muraġġama* war, verwirrend, unklar.²⁹ Das Eine schliesst das Andere aber aus. Man kann ja kaum eine Nachricht als unklar empfinden, wenn sie in aller Öffentlichkeit deutlich angekündigt und ausgesprochen wird.

—In Geyer Vers 2 heißt es: *qad kuntu a[°]haduhu wa-l-dāru ġāmi[°]atun*: ich lebte mit ihm zusammen (d.h. zur gleichen Zeit) im selben Haus. Das könnte zwar auf einen Halbbruder wie al-A[°]šā zutreffen, ist jedoch eher mit einem direkten Familienmitglied in Verbindung zu bringen wie z.B. mit Muntaširs Schwester oder Tochter al-Da[°]ġā[°].

—Mit diesen zwei Versen (Geyer 1 und 4) hat diese *marṭiya* eigentlich zwei Anfänge:

1. *hāġa l-fu[°]āda[°] alā[°] irfānihi l-dīkaru...*

4. *innī atānī lisānun lā usarru bihi...*

—Die Ausgaben von Cheikho und Geyer stellen als einzige diese drei Verse dem Gedicht voran.

Man könnte also annehmen, dass wir es hier eigentlich mit zwei unterschiedlichen Anfangsversgruppen zu tun haben, die fälschlich zusammengebracht worden sind. Das könnte bedeuten, dass hier eigentlich zwei verschiedene *marāṭī* mit einander verwoben wurden: eine von al-A[°]šā und die andere von al-Da[°]ġā[°]. In diesem Fall könnte man erwarten, dass in unserem Text noch mehr Verse aus der *marṭiya* der al-Da[°]ġā[°] zu finden sind.

Zu einer möglichen *marṭiya* von al-Da[°]ġā[°] könnten auch die folgenden Verse gehören (nach der Zählung Geyers):

5. *ġā[°]at muraġġamatan qad kuntu aḥḍaruhā law kāna yanfa[°]unī l-išfāqu wa-l-ḥaḍaru,*

aus dem oben bei der Besprechung von *muraġġamatan* angegebenen Grund.

6. *idā yu[°]ādu lahā dīkrun ukaddibuhu ḥattā atatnī bihā l-anbā[°]u wa-l-ḥabaru.*

Wenn dieser Vers zu al-A[°]šās Text gehört, dann liegt eine Dublette und ein innerer Widerspruch vor, da in Vers 4b steht: *lā kidbun minhu wa-lā saḥaru*: eine nicht zu leugnende Nachricht.

²⁹ R. Geyer: *Gedichte*. S. 266 (arabischer Text): 5. *ġā[°]at muraġġamatan qad kuntu aḥḍaruhā*

7. *fa-bittu mukta^ciban ḥarrāna andubuhu wa-lastu adfa^cu mā ya^ctī bihi l-qadaru.*³⁰

Dieser Vers ist in der thematischen Folge von al-A^cšā eigentlich fehl am Platz, weil es ihm im darauf folgenden Vers schwindlig wird, als der *nā^ctī* aus *Taṭlīt* einreitet, und von einer Nacht noch gar nicht die Rede ist. Außerdem ist die Einsamkeit der Nacht eher ein Thema der *Frauenmarṭiya*.³¹

25. *warrādu ḥarbin šihābun yustaḍā^cu bihi kamā yuḍṭ^cu sawāda l-zulmati l-qamaru.*

Der Vers fängt mit einer Formel an (*fa^cālu fa^clin*), die in *marāṭī* von Frauen nicht ungewöhnlich ist (*taršī^c*).³²

26. *ḍaḥmu l-dasī^cati mitlāfun aḥū tiqatin ḥāmī l-ḥaḳīqati minhu l-ḡūdu wa-l-faḥaru* stellt eine Häufung von Epitheta dar, die für die *Frauenmarṭiya* nicht ungebräuchlich sind. Manche Teile dieses Satzes sind wörtlich in anderen *marāṭī* zu finden.

28 und 29. Die Verse sind einander sehr ähnlich; man könnte sie sogar als austauschbare Varianten aufzufassen:

talqāhu ka-l-kawkabi l-durrīyi munṣalitan bi-l-qawmi laylata lā naḡmun wa-lā qamaru

ṭāwī l-mašīri^c alā l-azzā^ci munṣalitun bi-l-qawmi laylata lā mā^cun wa-lā šaḡaru

Der zweite Vers passt besser in die Thematik der Hagerkeit al-Muntaširs als 28; letzterer thematisiert eher eine allgemeine körperliche Schönheit und Leichtigkeit, sich unter Leuten zu bewegen. Deshalb würde ich 29 in al-A^cšā's *marṭiya* aufnehmen und 28 eher in die der al-Da^cḡā^c. Über die Möglichkeit einer gegenseitigen Beeinflussung lässt sich nur spekulieren.

31. Der Vers spricht ein typisches Thema an, dem man in der *Frauenmarṭiya* begegnet: Keuschheit und Scheu den Frauen gegenüber.³³

lā yahtiku l-sitra^c an unṭā yuṭāli^cuhā wa-lā yuṣaddu ilā ḡārātihī l-nazaru

Dieser Vers gehört wohl auch in die *marṭiya* der al-Da^cḡā^c.

³⁰ Die Einsetzung männlicher Adjektive ist in *marāṭī* von Frauen in solchen Fällen nicht selten: al-ḥansā^c, *Dīwān*, (ed. I. °Awaḍayn), al-Manṣūra, 1985, S. 58: *abat °aynī wa-°āwadati l-suhūdā wa-bittu l-layla mukta^ciban °amīdā*. In einer anderen *riwāya* heist es: ... *ḡāniḥatan °amīdā*.

³¹ So z.B. Su^cdā bint al-Šamardal in al-Aṣma^ct: *Aṣma^ctyāt*. S. 101, Verse 1–2.

³² Siehe dazu G. J. A. Borg: *Poesie*. S. 83–90.

³³ Siehe G. J. A. Borg: *Poesie*. S. 149–50.

41. Der Vers ist seinem Inhalt zufolge wohl einige Zeit nach dem Tod al-Muntaširs zu datieren:

*innī ašuddu ḥazīmī*³⁴ *tumma yudrikunī minka l-balāʿu wa-min ʿālāʾika l-dīkaru*

Ich reiße mich zusammen, dann ergreift mich aber der Schmerz um dich und die Erinnerungen an deine Wohltaten.

Da al-Aʿšās *marṭiya* anscheinend kurz nach dem Tod al-Muntaširs verfasst wurde, nehme ich an, dass auch dieser Vers zu der *marṭiya* der al-Daʿġāʿ gehört.

44. Die an die Mörder al-Muntaširs gerichtete Drohung, dass ihre Frauen zu Gefangenen werden können, passt wohl auch eher in die Gedankenwelt einer Frau:

in taqtulūhu fa-qad tusbā nisāʾukumū wa-qad yakūnu lahu l-maʿlātu wa-l-ḥaṭaru.

Wenn ihr ihn schon getötet habt, dann ist es doch so, dass eure Frauen gefangengenommen wurden, während er eine vornehme und ehrenwerte Stellung einnahm.

46. Der letzte Vers dieser *marṭiya* ist äusserst konventionell – der Abschied:

fa-idā salakta sabīlan kunta sālikahā fa-dḥab fa-lā yubʿidanka llāhu muntaširu.

Wenn du jetzt einen Weg gehst, dem du schon immer gefolgt bist, dann geh' ihn auch, und möge Gott dich nicht verloren gehen lassen, Muntašir.

Die folgenden Verse gehören also wahrscheinlich zu einer *marṭiya* der Daʿġāʿ. Obwohl wir kaum einen Anhaltspunkt für Versfolge und Vollständigkeit des Textes haben, scheint es sinnvoll, die Verse 5 und 6 umzudrehen. Sie werden damit 4 und 5 in diesem Gedicht:

1. *hāġa l-fuʿāda ʿalā ʿirfānihi l-dīkaru wa-zawru (dīkru) maytin ʿalā l-ayyāmi yahtaširu*

2. *qad kuntu aʿhaduhu wa-l-dāru ġāmiʿatun wa-l-dahru fīhi dahābu l-nāsi wa-l-ʿibaru*

3. *id nahnu nunbaʿu aḥbāran nukaddībuhā wa-qad atānī wa-law kaddabtuhu l-ḥabaru*

4. *idā yuʿādu lahā dīkrun ukaddībuhu ḥattā atatnī bihā l-anbāʿu wa-l-ḥabaru*

³⁴ Die Mawsūʿa al-Šiʿrīya verweist auf eine Stelle in der *Šiḥāḥ* wo es heisst: *al-ḥayzūmu wasaṭu l-ṣadri wa-mā yuḍammu ʿalayhi l-ḥizām; wa-l-ḥazīmu miṭluhu. yuqāl: šadatu li-hādā l-amri ḥazīmī.*

5. *ġāʿat muraġġamatan qad kuntu aħdaruhā law kāna yanfaʿunī l-išfāqu wa-l-ħadaru*

6. *fa-bittu muktaʿiban ħayrāna andubuhu wa-lastu adfaʿu mā yaʿtī bihi l-qadaru*

7. *warrādu ħarbin šihābun yustadāʿu bihi kamā yuḍtīʿu sawāda l-zulmati l-qamaru*

8. *ḍaħmu l-dasīʿati mitlāfun aħū tiqatin ḥāmī l-ħaqīqati minhu l- ġūdu wa-l-faħaru*

9. *talqāhu ka-l-kawkabi l-durrīyi munšalitan bi-l-qawmi laylata lā naġmun wa-lā qamaru*

10. *lā yahtiku l-sitra ʿan untā yuḥāliʿuhā wa-lā yuṣaddu ilā ġārātihī l-nazaru*

11. *innī ašuddu ḥazīmī tumma yudrikunī minka l-balāʿu wa-min ālāʿika l-dikaru*

12. *in taqtulūhu fa-qad tusbā nisāʿukumū wa-qad yakūnu lahu l-maʿlātu wa-l-ħaḥaru*

13. *fa-id salakta sabīlan kunta sālikahā fa-dhab fa-lā yubʿidanka llāhu muntaširu*

Übersetzung:

1. Die Erinnerungen überfielen das Herz, als es zur Einsicht kam, und das Gedenken eines Toten zerbricht das Herz für ewig.³⁵

2. Ich war mit ihm zusammen, weil unser Haus uns vereinigte, aber im Schicksal liegt das Gehen der Menschen fest und das Vergießen der Tränen.

3. Weil uns Berichte erreichen, die wir nicht wahr haben wollen; mich erreichte (auch) ein Bericht, auch wenn ich ihn nicht wahrhaben wollte.

4. (Auch) als sie immer wiederholt wurden, blieb ich sie von mir weisen, bis sie mir andere Berichte brachten (die seinen Tod bestätigten).

5. Die Berichte kamen als Gerüchte; ich fürchtete sie schon, wenn nur Besorgnis und Furcht etwas nützten.

6. Ich verbrachte die Nacht in Trauer, verwirrt beklagte ich ihn, aber ich kann nicht von mir fernhalten, was das Schicksal bringt.

³⁵ Der zweite Halbvers ist problematisch, vor allem wegen “zawr”. Cheikho liest *wa-zawru maytin ʿalā l-ayyāmi muhtaşaru* und scheint dies zu interpretieren als “und das Besuchen eines Toten ist für immer abgebrochen”; Ibn Rašīq liest *wa-dikru ḥawdin* (var.: *maytin*) *ʿalā l-ayyāmi mā yaḍaru*: “das Nennen eines Mädchens ist, was für immer gelassen wird”. Mein Vorschlag würde lauten: *wa-dikru maytin ʿalā l-ayyāmi yahtaşiru*. Für die Belegstellen siehe Anm. 26.

7. Immer unterwegs zum Kampf, ein Feuer, dessen Glut ersehnt wird, wie der Mond die Schwärze der Finsternis erleuchtet.

8. Generös, verschwenderisch mit seinem Besitz, ein Vertrauenswürdiger, Verteidiger dessen, was Schutz verdient; von ihm kommen Güte und Stolz.

9. Du begegnest ihm gleich dem leuchtenden Stern, strahlend unter den Leuten in der Nacht, wo es kein Stern- oder Mondlicht gab.

10. Er nimmt nicht die Verhüllung einer Frau weg, und betrachtet sie, und sein Blick wird von den Nachbarinnen nicht gefesselt.

11. Ich reiße mich zusammen, dann ergreift mich aber der Schmerz um dich und die Erinnerungen an deine Wohltaten.

12. Wenn ihr ihn schon getötet habt, dann ist es doch so, dass eure Frauen gefangengenommen wurden, während er eine vornehme und ehrenwerte Stellung einnahm.

13. Wenn du jetzt einen Weg gehst, dem du schon immer gefolgt bist, dann geh' ihn auch, und möge Gott dich nicht verloren gehen lassen, Muntašir.³⁶

Damit haben wir ein Gedicht vor uns, das alle Merkmale einer Frauen*martiya* hat:

a. Die Verszahl ist für eine *martiya* normal: ein mittellanges Gedicht

b. Die thematische Gliederung ist normal:

- Das Eintreffen der Todesnachricht und die erste Trauer (1–2)
- (Verweise auf) Dialoge in der ersten Unsicherheit (3–5)
- Die losbrechende Trauer (6)
- Die Legitimation der Trauer: *madīḥ* (7–10)
- Erneutes Aufkommen der Trauer infolge der Erinnerungen (11)
- Rachedrohung gerichtet an die Gegner: *tahrīd* (12)
- Abschied und Segenswunsch (13)

Nach der Ausklammerung der *martiya* der Da^cḡā^c uḥt al-Muntašir bleiben uns in der Zählung von Geyer noch 46–13 = 33 Verse. Von diesen ist Vers 43 (*wa-aqbala l-ḥayla min taṭlīṭa muṣḡiyatan...*) auszuschließen, weil er in diesem Kontext keinen Sinn ergibt. Weiterhin ist Vers 19 wohl als alternative Rezension zu Vers 21 zu verstehen:

³⁶ An diesem Vers – offensichtlich der Schlussakkord des Gedichts – ist gut zu erkennen, wie unterschiedliche Rezensionen ähnlich und zugleich verschieden sein können: al-Baḡdādī: *idā salakta sabīlan anta sālikuhu * fa-ḏhab fa-lā yub^cidanka llāhu muntaširu*. Al-Qurašī: *fa-in salakta sabīlan kunta sālikahā * fa-ḏhab fa-lā yub^cidanka llāhu muntaširu*. Beide Rezensionen sind ihrem Sinne nach gleich, aber wegen des Perfekts *kunta* bei al-Qurašī gebe ich doch der al-Baḡdādī-Rezension den Vorzug.

19: *yamšī bi-baydā'a lā yamšī bihā aḥadun wa-lā tuḥassu bihā 'aynun wa-lā ataru*

21: *lam tara arḍan wa-lam tasma' bi-sākinihā illā bihā min bawādī waq'ihī ataru*

Es bleiben also 31 Verse, die eine *martiya* bilden, die im Nachfolgenden wiederherzustellen ist. Dabei habe ich mich von einem sinnvollen, zusammenhängenden Themenablauf führen lassen. Es folgt die Rekonstruktion mit den Verszahlen von Geyers Ausgabe an jedem Versende:

1. Es erreichte mich ein Bericht, über den ich mich nicht freuen kann, (und zwar) aus dem hohen Teil des Nağd, ein ungewöhnlicher, aber nicht verwunderlicher Bericht, wofür man mich nicht auch noch tadeln sollte (wegen meiner Trauer). **(4)**

2. Mir wurde schwindlig, als alle ankamen und ein Reiter aus Taṭliṭ zu Besuch kam (8)

3. Er ritt an den Leuten vorbei, bog nicht zu dem einen oder anderen ab, bis wir uns begegneten, und ganz Muḍar stand uns gegenüber. **(9)**

4. "Derjenige für dessen Todesansage Du aus Taṭliṭ ausgeritten bist, sein ist die Freigebigkeit, das Verbieten und das Gebieten." **(10)**

5. "Du³⁷ verkündest den Tod eines Mannes, dessen Kochtopf dem Stamm nicht nur ab und zu vergönnt wurde, wenn der Regen die Frist des Untergangs der Sterne überschritt".³⁸ **(11)**

Dann folgt der am klarsten zusammenhängende Teil dieser *martiya*, d.h. die von *idā* abhängigen Sätze mit dem sinnvollen Übergang zur Pflicht, den Stamm zu versorgen, die in Zeiten des Hungers von Muntašir ernst genommen wurde:

6. Wenn die Kamelinnen nach ihrer Stillzeit mit verdorrten Schultern und staubigen Haaren umherziehen, die Kamelinnen, deren Fett und Haut schlecht geworden sind. **(12)**

7. Wenn der weiße Reif am Hund ihn einen Unterschlupf suchen lässt und die Verstecke dem Stamm gegen seine (= des Reifs) Kälte Unterschlupf bieten. **(13)**

8. Dann ist die Versorgung des Stammes mit Essen seine erste Pflicht – das wussten sie seit jeher – und dann (wenn es kein Essen mehr gibt) der Gang zu den Kamelen, wenn ihnen (d.h. dem Stamm) die Vorräte ausgegangen sind. **(14)**

³⁷ Die zweite Person hier im Anschluss an die Edition Geyers.

³⁸ Hier ist doch wohl eher mit der Mehrzahl der Rezensionen *aḥtā* zu lesen statt *ḥawwā* bei al-Qurašī.

Weil es darum geht, dass die Kamele in Zeiten von Hungersnot geschlachtet werden, lassen sich hier noch gut die Verse 15 und 16 anreihen:

9. Das ältere Kamel traut seinem Vorbeigehen (oder: Schlagen³⁹) mit dem Schwert nicht, wenn die Reise schnell vorangeht.⁴⁰ **(15)**

10. Die (neunjährigen) Kamele zerren an ihren Stricken wenn sie ihn bemerken, sosehr dass die Stricken sich in ihre Kehle schneiden.⁴¹ **(16)**

An dieser Stelle wäre es m.E. treffend, die Thematik der Hagerkeit Muntaširs einzuführen als Gegensatz zu seiner Bereitwilligkeit, in Zeiten des Hungers seine Kamele für die Leute des Stammes zu schlachten.⁴²

11. Von hagerem Bau, schmal in den Hüften, abgenutzt hängt sein Kleid vom Leibe, das Reisen in der Nacht geringschätzend. **(27)**

12. Er lungert nicht herum bei dem, was im Kochtopf ist, spähend, und die "Hungerschlange" nagt nicht an seinen Rippenenden. **(32)**

13. (Nein...) ein längsgeschnittenes, geröstetes Stückchen Leber, das er zufällig bekommt, genügt ihm und sein Durst wird mit einem kleinen Trinknapf gelöscht. **(34)**

14. Hungrig in den Eingeweiden, sich aufmachend für die Anstrengung inmitten seiner Leute in der Nacht, in der es kein Wasser und keinen Baum gibt. **(29)**

15. Die Leute des Stammes zwingt er nicht zur Eile, um die Töpfe am Morgen zum Kochen zu bringen, wenn man sich das Auge noch nicht ausgerieben hat.⁴³ **(36)**

³⁹ *ʿadwa* oder *darba*.

⁴⁰ Im zweiten Halbvers bin ich Geyers Text gefolgt.

⁴¹ Auch hier scheint mir die Variante in der Mehrheitsrezension besser: *ḥīna tubširuhu* statt *ḥīna yaḥḡaʿuhā*, denn von einem unerwarteten Kommen, kann aus der Sicht der Tiere kaum die Rede sein.

⁴² Die Lebhaftigkeit dieses Abschnitts wird hoffentlich durch die Präsenz-Übersetzung unterstrichen.

⁴³ Dieser Vers ist ziemlich kompliziert. Es gibt im wesentlichen zwei Rezensionen. Al-Qurašī Vers 28: *al-muʿḡilu l-qawmi an taḡlī marāḡiluhum / qabla l-ṣabāḡi wa-lammā yumsaḡi l-baṣaru*. Die anderen Rezensionen mit kleineren Varianten: *lā yuʿḡilu l-qawma an taḡlī/ā marāḡilu/ahum / wa-yudliḡu l-layla ḡattā yafsu/aḡa l-baṣaru*. In der ersten Rezension macht Muntašir also etwas (Qurašī Vers 28), in der anderen jedoch nicht. Der Ausdruck *yafsa/uḡa l-baṣaru* ist schwer zu verstehen. Ich habe mich letztendlich dazu entschlossen, die Mehrheitsrezension für 18A zu wählen und die al-Qurašī-Rezension für 18B.

16. Er fühlt nicht (als Entschuldigung) nach dem (wenigen) Fett an seinem Bein als Folge von Hunger und Erschöpfung, und er blieb dem Stamm voraus die Spur folgen. **(33)**

Jetzt, nachdem Muntašir als verzichtender Held beschrieben ist, der trotz Hunger und Durst dem Stamm voraus geht, kann er umso effektvoller als Kämpfer dargestellt werden:

17. Ein "Bruder der Kriege", ein Gewinner, wenn sie in Not waren, und in der Furcht vor ihm (beim Feind) stecken Ernst und Vorsicht. **(24)**

18. Es ist als ob, nachdem die Leute sich der Verzweiflung sicher sind, vor ihnen die guten Nachrichten strahlen. **(20)**

In Krisensituationen ist Muntašir also immer vorne im Kampf dabei. Krisen sind in seiner Anwesenheit jedoch ständig zu erwarten. Dennoch gewinnt er immer.

19. Du wirst keinen Streifen Land finden, keinen hören, der da wohnt, oder es gibt da von den ersten Schritten seines Absteigens eine Spur.⁴⁴ **(21)**

20. Auf keinem Pfad trauen die Leute seinem Gehen am Abend oder am Morgen, (denn) auch wenn er keinen Angriff plant, wird dieser doch (immer) erwartet. **(35)**

21. Wenn dann ein Feind dich eines Tages in einem Streit trifft, dann wirst du gleich auch schon die Oberhand bekommen und gewinnen (d.h. mit Muntaširs Hilfe). **(23)**

22. Er, der der Schlucht folgt, während das Geschick ihm günstig ist, ist das Gift für die Feinde und (mit der Lanze) kämpft er gegen den Gegner.⁴⁵ **(45)**

Jetzt sind Muntašir's Aufopferungsbereitschaft und sein Mut im Kampf dargestellt und gepriesen. Damit wird es Zeit, seine sonstigen Tugenden zu erwähnen.⁴⁶

⁴⁴ Eine völlig andere, aber dem Sinne nach einigermaßen identische Rezension in al-Qurašī: *Ġamhara*. S. 136: *yamšī bi-baydā'a lā yamšī bihā aḥadun * wa-lā yuḥassu ḥalā l-ḥāfi bihā aṭaru*: er läuft herum in einer Wüste, wo keiner geht, und abgesehen von den *jinnen* wird da keine Spur wahrgenommen.

⁴⁵ *al-sāliku l-tağra wa-l-maymūnu ṭā'iruhu sammu l-udāti li-man 'ādāhu muštağiru*.

⁴⁶ Ich habe 22 und 23 wegen des Gegensatzes so aneinander gereiht: einerseits geht er alleine in die unbekannte Wüste, andererseits wird ihm sogar dann nicht getraut, wenn er mit den Stammesgenossen unterwegs ist.

23. Ein Freigebiger von allen Sachen, die man sich wünschen kann: er gibt sie (spontan) oder er wird darum gebeten;⁴⁷ Ungerechtigkeit weist er zurück⁴⁸ als edler *sayyid*, der er ist.⁴⁹ **(17)**

24. (ein Mann) in dessen Güte es keine Wohltat gab, mit der er einen Freund verstimmte, und in deren (d.h. der Wohltat) Sauberkeit nichts Verschmutztes war. **(18)**

Damit sind aus dem Tugendkatalog schon einige Elemente genannt: selbstlose und uneingeschränkte Freigebigkeit, seine Verantwortung dem Stamm gegenüber, Aufopferung und Verzicht, Mut und Hilfsbereitschaft im Kampf, Dreistigkeit und Rückhaltlosigkeit. Daran schließen sich die folgenden Tugenden an:

25. Wenn du ihn zu warten bittest, dann hat er keine Eile und wenn du ihm freundlich begegnest, zeigt er keine Grobheit.⁵⁰ **(22)**

26. Er findet eine Sache nur so lange schwer, bis er sie in Angriff nimmt, und er nahm alles auf sich außer etwas Bösem. **(30)**

27. Wie gut (oder wie viel besser) geht es dir, wenn du ihn herbei bittest, wenn es dir gut geht, und wie gut geht es dir auch dann, wenn du ihn einlädst, wenn es dir schlecht geht. **(38)**

28. Wenn die Nufayl ihn nicht verraten hätten – sie sind nun mal verräterisch – dann hätte er den Stamm morgens zur Tränke geführt, eine Führung, die ohne das Verlassen der Wasserstelle geblieben wäre (d.h. immer wieder). **(42)**

29. Du hast in unserem Tabu-Gebiet den Bruder-des-Vertrauens getroffen, Hind bint Asmā^c (oder Salmā). Möge der Sieg dir nicht bekommen! **(39)**

Allmählich geht das Gedicht zur Kommunikation über: in 29 wurde der Mörder angesprochen; in 30 wendet sich der Dichter den Stammesgenossen zu und schließlich in 31 dem verstorbenen Muntašir:

⁴⁷ Es wird hier *yas'aluhā* und *yus'aluhā* gelesen.

⁴⁸ Mit al-Yazīdī, *Marāṭī*, 61 und anderen Rezensionen ist hier wohl *ya'bā* zu lesen statt *yaḥšā*.

⁴⁹ Der al-Yazīdī-Kommentar fasst *minhu* als *mu'akkada li-l-kalām* auf: *li'annahu l-nawfalu l-zufaru*.

⁵⁰ Der Wortwahl lässt auch auf diese Versfolge schließen: [25] *man laysa*....[26a] *wa-laysa*....[26b] *wa-laysa* ...

30. Wenn wir außer uns sind vor Trauer, dann ist es, weil unser Schicksal uns gebrochen hat, und wenn wir ausharren, dann ist es, weil wir eine Sippe von Ausharrenden sind. (40)

31. Wir lebten eine harte Zeit lang mit ihm zusammen, aber dann hat er uns verlassen;⁵¹ so ergeht es der aus zwei Stücken gemachten Lanze: sie zerbricht. (37)

Die "Zitierbarkeit" dieser Gedichte

Wenn es nach al-Bağdādī so ist, dass diese Verse vielfach von den Gelehrten zitiert werden, dann müssten wir davon noch Spuren finden können. Dazu habe ich einen Suchbefehl in der *Mawsūʿa* benutzt und dabei sind die folgenden Stellen ans Tageslicht gekommen;⁵²

(die Zahlen der Verse folgen der Verszählung Geyers)

Quelle	Verse
Ibn al-Sikkīt, <i>Islāh al-Mantiq</i>	24 (3x), 32a + 33b (2x), 4
Ibn Durayd, <i>al-Iṣṭiqāq</i> :	8b, 39
Abū ʿUbayd bn Sallām, <i>al-Amtāl</i> :	8b
Abū al-Barakāt al-Anbārī, <i>al-Addād</i> :	32, 34
Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī, <i>al-Baṣāʿir wa-al-Dakāʿir</i> :	35
Ibn Ḥamdūn, <i>al-Tadkira al-Ḥamdūnīya</i>	11 (v), 18, 22, 17, 21, 35, 34, 30, 40, 44a + 37b, 46, 23 (V) ⁵³
Ibn Abī ʿAwn, <i>al-Tašbīhāt</i> :	34
Al-Mubarrad, <i>al-Taʿāzī wa-l-Marātī</i> :	4, 33a + 32b, 29 (V), 20
Ḡāḥiẓ, <i>al-Ḥayawān</i> :	13
Abū ʿUbayda, <i>al-Dībāğ</i> :	4, 9 (V), 46, 35, 33a + 32b, 34, 32a + 3
Al-Āmidī, <i>al-Muʿtalif wa-l-Muktalif</i> :	4
Ibn Qutayba, <i>al-Maʿānī l-Kabīr fī</i>	36 (V), 32b, 34

⁵¹ Quraṣīs Wortwahl ist vielleicht schöner und moderner: *fa-waddaʿanā* ("er hat von uns Abschied genommen) statt *fa-fāraqanā* ("er hat uns verlassen"), aber meist sind es wohl doch die Hinterbliebenen, die sich vom Toten verabschieden statt umgekehrt.

⁵² Ich verfüge leider nicht über all diese Quellen; daher können die bibliographischen Angaben nur lückenhaft sein.

⁵³ Diese Verse werden in dieser Reihenfolge als ganzes Gedicht präsentiert.

<i>Abyāt al-Maʿānī:</i>	
Al-Āmidī, <i>al-Muwāzana</i> usw.:	35
Al-Ġurġānī, <i>al-Wasāʾta</i> usw.:	35
Abū Hilāl al-ʿAskarī, <i>Ġamharat al-Amtāl:</i>	34 (2x)
Al-Zamakšarī, <i>Rabīʿ al-Abrār wa-Nuṣūṣ al-Aḥbār:</i>	40 (v), 46
Ibn al-Ġawālīqī, <i>Šarḥ Adab al-Kātib:</i>	33, 32
Ibn Qutayba, <i>ʿUyūn al-Aḥbār:</i>	17 (v), 22
Taʿlab, <i>Qawāʿid al-Šiʿr:</i>	25 (V), 35
Al-Rāġib al-Iṣfahānī, <i>Muḥāḍarāt al-Udabāʾ:</i>	33a + 32b
Al-Muzaffar al-ʿAlawī, <i>Naḍrat al-Iġrīd:</i>	23a + 44b
Qudāma bn Ġaʿfar, <i>Naqd al-Šiʿr:</i>	30 (v)

Aus anderen Quellen:⁵⁴

- Ibn Sallām al-Ġumahī (ed. Šākir, Cairo 1974), *Ṭabaqāt*, 210–2: 35, 33, 41, 40, 46, 30
- al-Ġāḥiẓ, *Bukalāʾ* (ed. al-Hāġirī, Cairo, z.j.), 119: 34, 32/33
- al-Ġāḥiẓ, *Burṣān* (ed. Hārūn, Beirut, 1990), 244–45, 276: 33a/32b, 35
- al-Qālī, *Amālī*, I, 16; II, 201: 34, 32
- Ibn Abī Ṭāḥir Ṭayfūr (Cairo, 1987), *Balāġāt*, 254: 27, 34 (Var. *kumarū* für *ġumarū*)
- al-Iṣfahānī, *Aġānī* (Cairo, Dār al-Kutub), XI, 25–26: 27, 35 (eine anonyme Frau)
- al-Murtaḍā, *Amālī*, II: 27, 35 (Laylā al-Akyaḷīya)
- al-Anbārī, *Šarḥ al-Qaṣāʾid al-Sabʿ al-Ṭiwāl* (ed. Hārūn, Cairo, 1969), 58: 27
- Ibn Durayd, *Ġamharat al-Luġa* (ed. R.Baʿlabakī): 34 (5x), 39, 17 (3x), 32 (2x), 4 (2x), 21
- al-Marzubānī, *Nūr al-Qabas* (ed. Sellheim), 250: 27, 35 (Laylā al-Akyaḷīya)
- al-Kālīdīyān, *al-Ašbāḥ wa-l-Nazāʾir* (ed. Muḥ. Yūsuf, Cairo, 1958-65), II, 213: 35 (ukt al-Muntašir)
- Abū Hilāl al-ʿAskarī, *Ġamharat al-Amtāl* (Beirut, 1988), I, 102, 195: 34; (II, 305): 32

⁵⁴ Diese Angaben sind von Geert-Jan van Gelder.

al-Hātimī, *Hilyat al-Muḥāḍara* (Baghdad, 1979), I, 441: 4

Abū °Ubayd al-Bakrī, *Faṣl al-Maqāl* (ed. I. °Abbās & °Abd al-Majīd °Ābidīn, Beirut, 1983), 509: 4, 7, 8, 11

Abū l-°Alā° al-Ma°arrī, *al-Šāhil wa-al-Šāhiġ* (Cairo, 1984), 580: 4

Yāqūt, *Mu°ġam al-Buldān*, s.v. Taṭlīt Vers 8, s.v. Ḥaḍar und Raġwān Vers 43.

Und noch:

Ibn Qutayba, *K. al-Ma°ānī al-Kabīr* (ed. °Abd al-Raḥmān al-Yamānī, Hyderabad, 1949) I, 405–6: 32 (*šaḡaru* statt *šafaru*), I, 373: 36, II, 1108–9: 34, III, 1231: 33a/32b

Der Kontext, in dem diese Verse zitiert werden, kann unterschiedlich sein: so werden die Verse in al-Ġumāḥīs *Ṭabaqāt* in einem Kapitel (*ṭabaqa*) genannt, das den *ašḥāb al-marātī* gewidmet ist, zusammen mit Mutammim ibn Nuwayra und al-Kansā°; in Ibn Qutaybas *Ma°ānī* geht es um Abschnitte, die einzelnen Themen gewidmet sind. So Vers 32 im Kontext der Bewirtung der Gäste mit Milch (und Milchprodukten), *al-qirā bi-l-laban*, I, 398–406; und Vers 36 in einem Abschnitt über Kochgerät, *abyāt ma°ānin fī l-quḍūr*, I, 365–74, beide als Teile des Kapitels über Nahrung und Gastfreundschaft (*kitāb al-ṭa°ām wa-l-diyāfa*). In einem Abschnitt über Nachbarschaft, Bündnis und Hilfeleistung (*bāb al-ġiwār wa-l-ḥilf wa-l-iġāta*) ist dieser Satz zu finden: *al-°arab takrah fī l-rajul kutra al-ṭa°m wa-lā taṣif bih al-šuġā° bal taṣifuh bi-qilla al-ṭa°m wa-minhu qawl A°šā bāhila* (die Beduinen lehnen es ab, dass ein Mann viel isst, und den Helden beschreiben sie damit nicht, sondern eher mit Nahrungsmangel, so A°šā Bāhila...(folgt Vers 34.). Und in einem Abschnitt mit dem Titel *abyāt al-ma°ānī fī l-ādāb* steht fast am Anfang von A°šā Bāhila Verse. 33a/32b.

In einem Abschnitt aus al-Qālīs *Amālī* (I, 16) fragt eine ältere Frau ihre drei Töchter nach männlichen Qualitäten. Jede Tochter hat selbstverständlich ihren Vorzug. In einem Kommentar wird erklärt, was denn eine *ḥudda* ist, ein Stückchen Fleisch, und dann wird Vers 34 zitiert (obwohl Geyer *ḥuzza* liest) und als Erklärung für das Verb °arrā / *yata°arrā* wird (in II, 201) Vers 32 angeführt.

So unterschiedlich die Kontexte sein mögen, klar ist, dass die folgenden Verse aus dem Gedicht des A°šā Bāhila ein gewisses Interesse bei den Gelehrten fanden, und zwar aus verschiedenen Gründen:

Vers 4 (1 in der „normalen“ Fassung von A°šā, möglicherweise weil der Vers als „Titel“ des Gedichtes diente)

Vers 46, weil er ein starker Schlussvers ist, der den Namen des Verstorbenen enthält, der "monumentale" Schlussvers (der aber nach meiner Auffassung der Da[°]ġā[°] zuzuschreiben ist).

Die Verse 27, 32, 34, 35 und (weniger) 33 scheinen besonders unter den Gelehrten populär gewesen zu sein. Der Grund dafür mag sein, dass in diesen Versen auf Hagerkeit des Aussehens und Verzicht auf Essen und Trinken als *madīh*-Elemente Bezug genommen wird. Zur Steigerung des Effekts dient Vers 33: der Verstorbene beruft sich nicht auf seine Hagerkeit, geht aber stolz dem Stamm im Kampf voran. Könnte es sein, dass in den städtischen Kreisen des arabischen Reiches der Abbasidenzeit eine solche Haltung des Verzichts auf Essen und Trinken, der Aufopferungsbereitschaft gepaart mit Mut und Führungsqualitäten als bemerkenswert galt?

Damit ist noch nicht erklärt, was die Zitierbarkeit von Vers 35 ausmacht. Auch da muss man spekulieren: es könnte sein, dass die Verlässlichkeit des Verstorbenen angezweifelt wird (eine scheinbare Sünde in der *martīya*-Gattung) – die Stammesmitglieder fürchten sich vor seinen Ausflügen, d.h. er war unzuverlässig – aber das eigentliche, tiefer liegende Thema ist dann doch wieder *madīh*, weil Muntašir unablässig dazu neigt, andere Stämme zu überfallen, dazu jede Gelegenheit wahrnimmt, auch wenn dies nicht verabredet wurde. Dies kann sicher als eine kunstvolle Gestaltung gewertet werden: der scheinbare Tadel wird am Ende (d.h. mit dem letzten Wort) plötzlich auf subtile Weise in Lob umgestaltet.

Es sei noch darauf hingewiesen, dass keiner der oft zitierten Verse mit denen der *martīya* der Da[°]ġā[°] in Verbindung gebracht werden kann.

Schluss. Das Gedicht und der Dichter A[°]šā Bāhila

Wir haben es mit einem Dichter zu tun, dessen Lebensgeschichte und dessen Dichtung nicht auffallend oder wichtig genug waren, um ihm einen Platz in den großen Sammlungen der arabischen Literatur als selbständige Persönlichkeit zu sichern: in den *Aġānī* sucht man vergebens nach einem Kapitel über A[°]šā Bāhila. Es ist als einziges nennenswertes Gedicht nur die *martīya* auf Muntašir bekannt.

Obwohl diese *martīya* als gutes Gedicht anerkannt war, ist ihr Text in der Überlieferung der arabischen Dichtung offenbar schon früh auseinander-

gebrochen. Die ältesten bekannten Rezensionen zeigen schon erhebliche Divergenzen: al-Aṣma[°]ī, al-Mubarrad und al-Qurašī nehmen das Gedicht im Laufe des 9. Jahrhunderts mit erheblichen Unterschieden in ihre Sammlungen auf.

Dass es, obwohl fragmentiert, als “gut” bekannt war, ist erstaunlich. Wahrscheinlich verdankt es seine Popularität der Zitierbarkeit bestimmter Fragmente – besonders über die Themen Hagerkeit und Verzicht – und der Eigentümlichkeit seines Themas: eine längere *martiya* auf den Tod eines Halbbruders.

2. Die Dichterin Da[°]ġā[°] bint Wahb und ihre *martiya* auf ihren Bruder al-Muntašir.

Diese Dichterin wird an einigen Stellen erwähnt, aber ihre tatsächliche Existenz oder Spuren ihrer Dichtkunst sind nirgendwo mit Sicherheit nachzuweisen⁵⁵; der ursprüngliche Text der *martiya* auf Muntašir wird in seiner Gesamtheit sowohl ihr als auch A[°]šā zugeschrieben. Sie existiert nur als angebliche Verfasserin dieses Textes.

Welche Argumente gibt es, ihr einen Text zuzuschreiben, wenn auch nicht den ganzen, so doch einige Fragmente daraus?

—Ihr Name wird in verschiedenen Quellen erwähnt, was wohl kaum der Fall gewesen wäre, wenn ihr gar nichts zuzuschreiben ist.

—Der Text als Ganzes – entweder A[°]šā oder Da[°]ġā[°] zugeschrieben – ist in den Fassungen von Cheikho und Geyer unzusammenhängend überliefert und zeigt kaum einen inneren, thematischen Zusammenhang. Sieht man genauer hin, stellt sich heraus, dass die *martiya* einen doppelten Anfang hat, ein sicheres Indiz dafür, dass wir es mit zwei Texten zu tun haben.

—Aus dem ursprünglichen Gedicht lassen sich einzelne Themen ausklammern, die mit dem Themenverlauf einer Frauen*martiya* in Einklang zu bringen sind.

—Die verbleibenden Verse sind als selbständige *martiya* – in diesem Falle von A[°]šā – ohne Weiteres sinnvoll zu deuten.

—Die Verknüpfung der beiden Texte ist aus dem gleichen Reim (der sich dem Namen des Verstorbenen anschließt) und dem gleichen Metrum zu erklären; außerdem sind beide Personen eng verwandt.

Der Nutzen der Mawsū[°]a CD

Inwieweit hat die *Mawsū[°]a*-CD-ROM zu dieser Studie beigetragen? Es ist klar, dass eine umfassende Untersuchung wie die nach den Zitaten aus

⁵⁵ Sie wird öfter auch als Tochter des al-Muntašir identifiziert. So z.B. Ḥ. [°]Abbūd: *Nisā[°] Šā[°]irāt*. Beirut 2000, S. 107; [°]U. R. Kaḥḥāla: *A[°]lām al-Nisā[°]*. Beirut 1959, I, S. 411–3; [°]A. Muḥannā: *Mu[°]ġam al-Nisā[°] al-Šā[°]irāt*. Beirut 1990, S. 86–8. Dagegen ist einzuwenden, dass eine Verwandtschaft als Schwester wahrscheinlicher ist. Wenn der Held jung stirbt, hat eine Tochter in vielen Fällen doch wohl weniger Erfahrung im traditionsgemäßen Schaffen einer *martiya* als eine Schwester des Helden.

dieser *martiya* ohne die *Mawsū^ca*-CD aus praktischen Gründen unmöglich gewesen wäre, weil eine solche Vielzahl an Quellen in kurzer Zeit nicht zu überblicken ist. Andererseits bringt die Benutzung der *Mawsū^ca*-CD auch Probleme mit sich. Wie schon in der Einleitung erwähnt, enthält die CD keine Hinweise auf die Editionen (oder Handschriften), die dem Textbestand der CD zugrunde liegen. Das erschwert eine Kontrolle der Texte und ist daher ein Handicap, das den Wert der CD für wissenschaftliche Untersuchungen auf den ersten Blick fraglich erscheinen lässt. Andererseits zeigen Textvergleiche mit mir zugänglichen Editionen und die Erfahrung, die ich mit den Texten der CD gemacht habe, dass diese im Allgemeinen nicht schlechter sind als gedruckte Neueditionen von älteren Editionen. So war es z.B. möglich, zweifelsfrei festzustellen, dass der digitalen Ausgabe der *martiya* des A^cšā Bāhila die al-Qurašī-Rezension zugrunde gelegen hat.

Dennoch ist eine Neuausgabe der *Mawsū^ca*-CD, die Hinweise auf die schriftlichen Quellen enthält, auf denen die digitalen Texte beruhen, und die in den Seitenzahlen mit den Originalen übereinstimmt, ein Desiderat. Eine solche Textsammlung wäre von großem wissenschaftlichen Wert.

LITERATURVERZEICHNIS

- °Abbūd, Ḥ: *Nisā^o Šā^cirāt*. Beirut 2000.
- al-Ašma^cī: *al-Ašma^cīyāt*. (ed. A. M. Šakir, °A. M. Hārūn), Kairo 1964.
- al-Bağdādī: *Ḥizānat al-Adab* (ed. °A. M. Hārūn). Kairo 1979 (al-Bağdādī: *Ḥizāna*).
- Bauer, Th: *Liebe und Liebesdichtung in der arabischen Welt des 9. und 10. Jahrhunderts*. Wiesbaden 1998.
- Borg G. J. A.: *Mit Poesie vertreibe ich den Kummer meines Herzens, eine Studie zur altarabischen Trauerklage der Frau*. Istanbul-Leiden 1997 (G. J. A. Borg, Poesie).
- Cheikho, L.: *Riyāḍ al-Adab fī Marāṭī Šawā^cir al-^cArab*. Beirut 1897.
- Geyer, R.: *Gedichte von Abū Bašīr Maimūn Ibn Qays al-A^cšā nebst Sammlungen von Stücken anderer Dichter des gleichen Beinamens und von al-Musayyab Ibn °Alas*. London 1928 (R. Geyer: Gedichte).
- Ibn Rašīq: *al-^cUmda*. (ed. °A. M. Hārūn), Kairo 1934.
- Ibn al-Šağarī: *Muḥtārāt Šu^carā^c al-^cArab*. (ed. °A. M. Al-Bağāwī), Beirut, 1992 (Ibn al-Šağarī, *Muḥtārāt*).
- Kaḥḥāla^cU. R.: *A^clām al-Nisā^o*. Beirut 1959.
- al-Ḥansā^c: *Dīwān*, (ed. I. °Awadāyn), al-Manšūra, 1985.
- Lane, E. W.: *An Arabic–English Lexicon*. London 1863 (Neuausgabe: Cambridge, 1984).

- al-Mubarrad: *al-Kāmil fī l-Luġa wa-l-Adab*. Beirut s.d.
°A. Muḥannā: *Muġam al-Nisā' al-Šā'irāt*. Beirut 1990.
al-Murtaḍā: *al-Amālī*. (ed. M. A. Ibrāhīm), Kairo, 1998 (al-Murtaḍā: *al-Amālī*).
al-Qurašī: *Ġamharat Aš'ār al-°Arab*. Kairo 1308 AH (Neuaufgabe: Beirut 1983).
Reckendorf, H.: *Arabische Syntax*. Heidelberg 1921.
Wagner, E.: *Grundzüge der klassischen arabischen Dichtung*. Darmstadt 1987.
Yāqūt: *Muġam al-Buldān*, (ed. Dār Šādir), Beirut, 1977.
Al-Yazīdī: *al-Marāṭī*. (ed. M. N. al-Ṭarīfī), Damaskus, 1991 (Yazīdī, *Marāṭī*).

ONLINE