

## Einige arabische Ausrufe und Formeln.

Von

Ignaz Goldziher.

### I.

Das Kitâb al-agânî enthält mehrere Erzählungen, die zum Erweis der Erfahrung dienen sollen, dass man im 2. Jahrhundert des Islam über die Zulässigkeit der Musik im 'Irâk viel strenger urtheilte als im Hîgâz, der Wiege des Islam.<sup>1</sup> In Mekka hat der fromme Gottesgelehrte 'Aṭâ b. abî Rabâḥ (st. 114) gegen ein in seiner Gegenwart veranstaltetes Concert nichts einzuwenden; er hört es bis zu Ende mit grossem Interesse an.<sup>2</sup> Auch im frommen Medina kann sich viel freier ein munteres gesellschaftliches Leben entfalten<sup>3</sup> als im 'Irâk, dieser Heimath der in die Auffassung des religiösen Lebens eingedrungenen theologischen Spitzfindigkeit.<sup>4</sup> Hier werden wohl Hadîṭ-Sprüche entstanden sein, die den Fluch Gottes auf die Sänger und ihre Zuhörer herabrufen.<sup>5</sup> Die hîgâzenische Religionsauffassung

<sup>1</sup> Vgl. die Nachweise in den *Muhammedanischen Studien* II, 79, Anm.

<sup>2</sup> Ag. I, 109, 18 ff.

<sup>3</sup> WELLHAUSEN, *Die religiös-politischen Oppositionsparteien im alten Islam*, 95, 8 v. u.

<sup>4</sup> Siehe die vergleichende Schilderung, die Ibn abi-l-zawâ'id (Zeit des Chalifen al-Mahdî) von den beiderseitigen Verhältnissen entwirft, Ag. XII, 172, unten.

<sup>5</sup> لعن الله المعنى والمعنى له; als unecht gekennzeichnet in der von Sujûṭî bearbeiteten kleinen Hadîṭ-Sammlung des Badr al-dîn al-Zarkašî, unter dem Titel الدرر المنتشرة فى الاحاديث المشتهرة (Kairo, Mejmenijja, 1307) a. R.

war nicht so musikfeindlich; und auch das strenge Trâḳ mildert seine theoretische Opposition immer mehr, als die musikalischen Unterhaltungen an den Höfen der Beherrscher der Rechtgläubigen einheimisch wurden, in deren Schutze Sânger und Sângerinnen das munterste Leben führen konnten. Da rühmt der Chalife al-Wâtîḳ, selbst ausübender Künstler, die Musik als eine ‚Kenntniss, welche von den Alten gepriesen ward, nach welcher die Genossen des Propheten und ihre Nachfolger verlangten, und welche im Heiligthum Allâhs (Mekka) und dem Auswanderungsort des Propheten sehr viel geübt wurde‘.<sup>1</sup>

Unter den Agânî-Erzählungen, die noch jenen Gegensatz der älteren Zeit veranschaulichen, ist keine mehr charakteristisch, als eine in die Biographie der Sângerin Ġamîla eingeflochtene Episode.<sup>2</sup>

Die Sângerin veranstaltete einmal in ihrem Hause eine Zusammenkunft, zu der sie jedem, der nur zugelassen werden wollte, freien Eintritt gewährte. Ihre Halle war von Menschen dicht erfüllt, die sie durch ihre Selavinnen reichlich bewirthen liess. Als alle Gäste bereits frohen Muthes waren, richtete Ġamîla folgende Ansprache an die Versammlung: ‚Ich hatte einen schrecklichen Traum, der mir fortwährend Angst einflösst. Ich kenne die Ursache nicht, fürchte aber, dass er das Herannahen meines Lebensendes bedeutet. Ich muss nun daran denken, gute Werke zu üben, die mir nützen könnten. So habe ich mich denn entschlossen, das Singen aufzugeben, aus Besorgniss darüber, dass mir dies vor meinem Gotte von Nachtheil sein könnte.‘ Viele billigten den frommen Entschluss; andere glaubten, dass Ġamîla unnütz Scrupel hege. Da erhob sich ein ehrwürdiger, gelehrter und erfahrener Scheich aus der Versammlung und richtete folgende Ansprache an sie: ‚Jeder der Versam-

---

der Fatâwî ḥadîṭijja des Ibn Ḥaġar, 197. Auch unter den Fîḳhschulen ist es die ‘irâḳische (Abû Ḥanîfa), welche die Musik als verpönt (makrûḥ) oder als geradezu verboten (ḥarâm) erklärt. Vgl. über diesen Gegenstand Ḥasan b. ‘Abdallâh, Âtâr al-uwal fî tartîb al-duwal, 146 (a. R. von Sujûṭî, Târîḥ al-ḥulafâ, Kairo 1305).

<sup>1</sup> Ag. VIII, 162, 5 v. u.

<sup>2</sup> Ag. VII, 142—143.

melten hat seine Meinung ausgesprochen, und jede Partei hat Wohlgefallen an ihrer Ansicht. Ich will niemand in seiner Ueberzeugung stören, wenn ich auch dieselbe nicht theilen kann. Aber man möge nun auch meine Rede ruhig anhören und mich nicht unterbrechen, ehe ich geendet. Wer meine Meinung annimmt, dem hat Gott Einsicht gegeben, wer anderer Meinung ist — auch dem nehme ich es nicht übel, da ich das Bewusstsein habe, selbst im Gehorsam Gottes zu stehen.' Da trat nun lautlose Stille ein und der Scheich begann eine wohlgesetzte Rede, die mit dem Lob Gottes und dem Preis des Propheten anhub. Darauf sagte er: ‚O ḥigâzenische Leute! Seitdem ihr die Macht verloren, seid ihr kraftlos geworden und euer Feind hat euch überfallen und überwältigt und niemals werdet ihr wieder Oberhand gewinnen. Ihr habt euch einschüchtern lassen von den Leuten vom Trâk und anderen Leuten, die nicht aufhören zu missbilligen, was ihr als theures Erbstück besitzet, was weder euere Gelehrten schlecht finden, noch euere Frommen zurückweisen, wie dies gross und niedrig bezeugen kann . . . Wenn sich der Fromme davon zurückzieht, thut er dies nicht, weil es etwa verboten wäre, sondern aus asketischer Neigung, da ja der Gesang der höchste Genuss und die grösste Freude ist. Er belebt das Herz, mehrt den Verstand, erfreut die Seele etc.' Nun folgt eine Verherrlichung der Musik. ‚Wie könnte man nun das Unterlassen derselben für richtig halten und sich nicht dieses Mittels bedienen, um sich für den Dienst Gottes zu erfrischen' — so endete der Scheich seine Rede. Niemand widersprach ihm; die früher anderer Meinung waren, bekannten ihren Irrthum. Schliesslich sagte der Scheich zu Ġamila: ‚Hast du dir eingeprägt, was ich da gesagt habe?' ‚Jawohl!' antwortete sie, ‚und ich bitte Gott um Vergebung.' ‚Nun denn, so schliesse unsere Versammlung mit einem schönen Lied.'

Wir haben so weit ausgeholt, um den Standpunkt für die folgende Erzählung zu gewinnen, in welcher die Darstellung jenes Gegensatzes in nicht so durchsichtiger und doctrinärer Weise, wenn auch immer genug klar hervortritt. Der ḥigâzenische Sänger Mâlik b. abi-l-Samḥ, Anhänger der 'abbâsidischen da'wa, zog zur Zeit des

Abu-l-'Abbās al-Saffāḥ von Medina nach dem 'Irāk. Am Donnerstag pflegte er seiner Reisegesellschaft zu sagen: ‚Es naht jetzt der Abend des Freitags. Ich weiss, dass ihr von mir Gesänge wünschet; aber ich singe um keinen Preis am Freitagabend (dabei leistete er die schwersten Schwüre). Wollt ihr nun etwas von mir hören, so denkt eure Wünsche jetzt aus, so lange noch Zeit ist.‘ Das thaten auch die Leute und er sang ihnen bis nahe zum Sonnenuntergang. Dann schrie er in übermüthigem Ton: ‚Der Feuerbrand ist im Hause von Šalmagān.‘ (الخریق فی دار شلمغان) Nichtsdestoweniger setzte er seinen Gesang fort; niemals sang er mehr als in dieser Nacht, trotz der schweren Eide, die er geleistet hatte.<sup>1</sup>

Die Anwandlung von Musikflucht, die den Sänger bei seiner Entfernung vom Ḥigāz und seiner Annäherung an das strenge 'Irāk wenigstens am Freitag<sup>2</sup> überkommt, ist eine Spiegelung des Gegensatzes der beiden Länder mit Bezug auf die Billigung von Musik und Gesang. Der Ausruf ‚Feuerbrand ist im Hause von Šalmagān‘ bedeutet so viel wie: Die Gefahr steht vor der Thür; Jam proximus ardet Ucalegon.

Aber es ist uns nicht möglich, über die specielle Beziehung dieses Ausrufes Genaueres zu ermitteln.

## II.

Unter den Schilderungen der masslosen Wirkung,<sup>3</sup> welche die Recitation einzelner, an sich nicht immer bedeutender Gedichte auf Zuhörer übt,<sup>4</sup> finden wir auch manche Einzelheit aus solchen Vor-

<sup>1</sup> Ag. iv, 170.

<sup>2</sup> Nuṣejb (auch dies im 'Irāk) enthält sich am Freitag des Recitirens von profanen Gedichten, Ag. II 146, 10.

<sup>3</sup> Man nennt dies *ṭarab*; das Wort wird sowohl auf den excessiven Uebermuth als auch auf die unmässige Kundgebung trauriger Gefühle angewandt; Ibn Kutejba, *Adab al-kâtib*, ed. GRÜNERT 22, 12 ff.; vgl. Schol. zu *Ḳuṭāmî* ed. BARTH, 19, 1.

<sup>4</sup> Z. B. Ag. IX 51, 11; ein Zuhörer wird durch eine Zeile des Nuṣejb, in welcher dieser davon spricht, dass er die Halfter schleppt, um zu seiner Geliebten zu gelangen, in solches *ṭarab* versetzt, dass er sein Kleid abwirft und durch den Saal

gängen im Kreise der Chalifen, sowohl der omajjadischen als auch der 'Abbāsiden.<sup>1</sup>

Walid b. Jezid geräth durch den Gesang des Ma'bad in so übermüthige Laune, dass er sich wiederholt in ein mit Wein gefülltes Bassin stürzt, an dessen Rande die Unterhaltung stattfand.<sup>2</sup> Freilich unterlässt er es nicht, den Künstler zu erinnern, dass man solche Hoferlebnisse nicht ausserhalb des Palastes erzählen dürfe. Auf Geheimhaltung solcher Belustigungen legten sie viel Gewicht;<sup>3</sup> sie erschrecken bei dem Gedanken, dass die Kunde von den weinseligen Unterhaltungen des ‚Beherrschers der Rechtgläubigen‘ mit dem leichten Volk der Musikanten ins Publicum dringen könnte.<sup>4</sup>

Jezid II. liess sich einmal von demselben Ma'bad ein lustiges Lied vorsingen; dabei verfiel er in so ausgelassene Stimmung, dass er mit seinen Slavinnen sich im Kreise herumdrehte ‚wie die Kinder beim Spiele zu thun pflegen‘; dabei sang er ein Lied,<sup>5</sup> das vielleicht der früheste litterarische Beleg für jene Art von Gedichtchen ist, von denen wir aus dem Munde der Strassenjugend in Kairo *ZDMG.* xxxiii 608 ff. Beispiele gegeben haben.

Ueber denselben Chalifen ist uns noch eine andere Erzählung dieser Art überliefert. Einmal wurde er durch die von den zwei Hofsängerinnen Ḥabāba und Salāma vorgetragene Lieder des Ma'bad so übermüthig, dass er ein Kissen von seinem Sofa nahm, es auf seinen Kopf legte und sich so im Kreise drehte immer tanzend und

---

schreitend die vom Dichter geschilderte Bewegung darstellt; ja sogar das Gelübde thut, bei jedesmaligen Hören des Verses diese Scene zu wiederholen. Ueber tarab, s. auch *Ag.* *ibid.* 55, 1 ff.

<sup>1</sup> Vgl. *Ġāhiz*, Buchalā ed. VAN VLOTEN 129, ein omajjadischer Prinz zerreisst beim Hören eines Gesanges aus lauter Lustigkeit sein *ḵamiṣ* und veranlasst seinen maulā dasselbe zu thun. Massloses Betragen des Hārūn al-raṣīd bei solcher Gelegenheit, *al-Maḥāsīn wal-aḡḡād*, ed. VAN VLOTEN 298, 3.

<sup>2</sup> *Ag.* I 27; III 98.

<sup>3</sup> *Ag.* II 124, 22; VIII 162, 6.

<sup>4</sup> *Ag.* III 99, 15; v, 16 16.

<sup>5</sup> *Ag.* I 33 *يا دار دوريني، يا قفر امسكيني العج.*

die Worte rufend: *السّمك الطرى اربعة ابطال عند بيطار حيان*<sup>1</sup>, Vier ruḥl frische Fische bei Bajtâr Ḥajjân<sup>2</sup>. In anderen Versionen dieser Erzählung<sup>3</sup> lautet der Ausruf anders: *الدخن بالنوى والسّمك فى بيطار*, Hirse um Dattelkerne und Fisch bei (فى ist wohl Schreibfehler für عند) B . . . .<sup>4</sup> (auch der zweite Eigenname scheint verschrieben zu sein). Baiṭâr ist hier nicht Bezeichnung des Gewerbes des Ḥajjân: (Thierarzt, das Wort müsste in diesem Falle den Artikel haben), sondern ist ein Theil des Eigennamens selbst.

Der gutgelaunte Chalife ahmt hier den Verkäufern (sie tragen das Behältniss der ausgebotenen Waaren auf dem Kopf) und ihre Marktrufe nach, ähnlich denen, mit welchen uns WERTZSTEIN in seinem schönen Aufsatz über den Markt in Damaskus bekannt gemacht hat;<sup>4</sup> Bajtâr Ḥajjân ist wohl der Name eines zeitgenössischen Fisch- oder Gemüsehändlers (baḳḳâl) der Chalifenstadt. Dass mit diesen Rufen die Nachahmung von Marktrufen beabsichtigt ist, zeigt uns eine andere Erzählung,<sup>5</sup> nach welcher ein durch Wein und Gesang erheiteter Mann seinen Mantel abwirft, eine Bettdecke über den Kopf legt und, nach medicinischer Art ruft: *الدّجّر بالنوى*. Hier wird nicht Hirse (دخن), sondern Lûbija-Bohne um Dattelkerne angeboten; es ist nicht unmöglich, dass in den oben angeführten Stellen das fragliche Wort in der That in diesem Sinne emendirt werden müsse.

<sup>1</sup> In den Nawâdir al-aḥbâr (gedr. am R. des Muḥid al-'ulum wa-mubîd al-humûm, Kairo 1310) 111 unten, steht statt *عند بيطار حيان*, beim Gemüsehändler *عند البقال*.

<sup>2</sup> Ag. XIII 161, 9 v. n.

<sup>3</sup> Ibid. 160, 5.

<sup>4</sup> ZDMG. XI 475 ff.

<sup>5</sup> Ag. XXI 153, 15 *وصحت كما يصاح بالمدينة الدجر بالنوى*.

<sup>6</sup> Es kann kein Zweifel darüber sein, dass das unverständliche *اوجد* der Ausgabe mit K. in *الدجر* zu verändern ist. Vgl. Nihâja, s. v. II 13 *فى حديث عمر اشترى لنا بالنوى دجرا الدجر بالفتح والضم اللوبياء وقيل هو بالفتح والكسر*. Nach L.A. s. v. v 362 ist die Aussprache mit Kesr *اللغة الفصحى dijr*.

## III.

## Eine Schwurformel.

Von den gewöhnlichen Schwurformeln, die aus altarabischer Zeit überliefert sind, hebt sich durch ihre Seltsamkeit ein bei Ibn Rosteh<sup>1</sup> und Ibn Kutejba<sup>2</sup> verzeichneter Ġâhilijja-Schwur ab, lautend: لا وَتُوْبَى الْوَلِيْدِ الْخَلْقِ مِنْهَا وَالْجَدِيْدِ ,Bei den beiden Kleidern des Walid, dem abgenützten und dem neuen‘.

Diese Schwurformel scheint ihre nähere Beleuchtung aus folgendem Verse des A'sâ gewinnen zu können:

فَاتَى وَتُوْبَى<sup>8</sup> رَاهِبِ اللَّيْلِ وَالنَّيِّ \* بِنَاهَا قُصَى وَحَدَّةٌ<sup>9</sup> وَابْنُ جُرْهَمٍ<sup>6</sup>

,Bei den zwei Kleidern des Einsiedlers der finsternen Nacht<sup>7</sup> und bei dem, was gebaut hat Koşajj allein und der Ġurhum-Sohn<sup>8</sup> (bei der Ka'ba).‘

Für den Einsiedler der لَيْلٍ haben andere Versionen ,den Einsiedler der Wallfahrt<sup>9</sup> oder ,den Einsiedler von Syrien‘;<sup>10</sup> aber der erste Theil des Schwures ,bei den zwei Kleidern des Einsiedlers‘ ist allen Versionen gemeinsam.

Zur Erklärung der in diesem Schwure enthaltenen Redensart dient die Thatsache, dass der Einsiedler, den in der Regel die härenen

<sup>1</sup> *Bibl. geogr. arab.* ed. DE GOEJE VII 191, 12.

<sup>2</sup> *Ma'ârif* ed. WÜSTENFELD 273, 16.

<sup>3</sup> *Mâwardî* ed. ENGER 277, حَلَفْتُ بِتُوْبَى.

<sup>4</sup> So Bekrî 489; desgleichen in einem Citat bei Anbârî, Commentar zu den *Mufađđalijjât* (Leipziger Hschr. D. C. nr. 221) fol. 33<sup>v</sup>, und nach freundlicher Mittheilung des Herrn Dr. GEYER im Escorial-Codex des *Dîwân* (fol. 63<sup>v</sup>).

<sup>5</sup> *Mâw.* I. c. جَدَّة.

<sup>6</sup> Bekrî, I. c. وَالْمِضَاضُ بْنُ جُرْهَمٍ.

<sup>7</sup> Das Wort kann hier kaum in anderer Bedeutung aufgefasst werden; TA<sup>2</sup> s. v. II 92 (ganz unten) Additam. des Verfassers.

<sup>8</sup> Vgl. Zuh. 16, 16 [und NÖLDEKE, z. St. Fünf Mo'allaqât, III (Wien 1901) 26].

<sup>9</sup> الْحَجُّ hat Cod. Leiden nr. 2055, Ged. II v. 44 und — nach GEYER's Mittheilung — auch die Kairiner Hschr. des *Dîwân*s.

<sup>10</sup> *Mâwardî* I. c. رَاهِبِ الشَّامِ.

Kleider,<sup>1</sup> die er trägt, charakterisiren, in dieser Beziehung auch specieller ‚der mit den zwei härenen Kleidern‘ genannt wird: ذُو<sup>2</sup> ذُو طِمْرَيْنِ, الْمَسْكِينِ.<sup>3</sup> In die Reihe dieser Benennungen stellen wir das Epitheton ذُو الْمَجَادِينِ, das man (nach der Ueberlieferung, Muhammed selbst), dem in der Umgebung des Propheten sich aufhaltenden Büsser ‘Abdallâh (früher ‘Abd al-‘Uzza) b. ‘Abd Nuham al-Muzanî ertheilte,<sup>4</sup> der nach seiner Bekehrung sich an der Thüre des Propheten aufhielt und fortwährend Lob- und Busslitaneien schrie,<sup>5</sup> sodass ihn mancher für einen Heuchler hielt.<sup>6</sup> Allen den bei den Ueberlieferern angeführten Erklärungen des Epithetons ist wohl die Einfügung des ‚Mannes mit den beiden härenen Kleidern‘ in die hier zusammengestellte Nomenclatur vorzuziehen; es wird ausdrücklich angegeben, dass نَبِيَّاتٌ ein Aequivalent von مَسْجُوعٌ sei.<sup>7</sup> Es ist zu erwägen, ob die Zweizahl der Mönchskleider in dieser Schwurformel, sowie auch die der Kleider, die der Orakelwerber von den Tempelhütern des Galsad-Idols erborgt,<sup>8</sup> nicht einer besonderen Beziehung

<sup>1</sup> *musûh*. S. *Revue de l'Histoire des Religions* xxxvii 315; *amsâh* Ḥassân b. T. 25, 7, *Lebid*, App. 12, 5. — Das hebr. פָּשׁ als Buss-, oder Trauerkleid wird von den arabischen Bibelübersetzern in der Regel mit מַסְמָה, מַסְמָה übersetzt. Z. B. Sa'adja Gen. 37, 34; Jes. 3, 24; 15, 3; 20, 2; 22, 12; 37, 1. 2; 50, 3; 58, 5; — Ps. 69, 12; Hiob 16, 15. Oxford Cod. Hunt. nr. 206, Joel 1, 8. 13; Amos 8, 10; Jona 3, 5; Abulwalid, *Uşûl* s. v. פָּשׁ erklärt פָּשׁ מַסְמָה Ps. 30, 2 mit مَسْجُوعٌ.

<sup>2</sup> *Ġerîr* bei Ibn Hişâm 385, 4.

<sup>3</sup> *Ġahîz*, *Bajân* II 130, 7. Die طِمْرَانِ gehören ständig zu den Attributen der Büsser. Z. B. Maḥâsim ed. VAN VLOTEN 221, 6. — Der Einsiedler in der Wüste ist bekleidet mit طِمْرَانِ رِثَانِ *Jâfi'*, *Raud al-rajâhîn* nr. 103 (ed. Kairo, CASTELLI, 1297) 95, 7; der König, der seine Herrschaft mit der Lebensweise eines Büssers vertauscht: نَزَعَ مَا كَانَ عَلَيْهِ مِنْ لِبَاسِ الْمَلِكِ وَلَبَسَ طِمْرَيْنِ *ibid.* (nr. 109) 149 ult.

<sup>4</sup> Ein *Regez-Citat* von ihm *LA.* s. v. دَرَج III 91.

<sup>5</sup> *Usd al-ġâba* III 123 *بالقرآن* وكان يرفع صوته بالقرآن فلزم باب رسول الله صلعم وكان يرفع صوته بالقرآن والتسبيح والتكبير فقال: عمر يا رسول الله أمراء هو قال: دَعَا فَاتَهُ أَحَدُ الْأَوَاهِينِ (الأَوَاهِينِ). Vgl. auch *ibid.* I 56 unten II 138. 332 (wo الأَوَاهِينِ).

<sup>6</sup> Die Verdächtigung werkheiliger Leute als Heuchler ist in der alten Zeit nicht ungewöhnlich, *ZDMG.* XLIII 650; vgl. eine Erzählung und dazu gehöriges Gedicht aus der Omajjadenzeit über einen heuchlerischen *nâsik* *Ag.* xv 17. 19 ff.

<sup>7</sup> Ibn Hişâm 905, 7.

<sup>8</sup> *Jâkût* II 101, 8.



entsprechen, und demnach nicht unter den allgemeinen Gesichtspunkt gehörten, den WELLHAUSEN für den Dualis taubân im arabischen Sprachgebrauch festgestellt hat.<sup>1</sup> Der Heide schwört auch bei den zwei Kleidern seines Götzen.<sup>2</sup>

Die Berufung auf Walîd in der hier behandelten alten Schwurformel ist lediglich durch das Homoioteleuton (والجدید) hervorgerufen,<sup>3</sup> und kann nicht, wie dies im Zusammenhang, in dem Ibn Kut. die Schwurformel verzeichnet, versucht wird, auf einen bestimmten Träger dieses Namens, W. b. al-Mugîra, bezogen werden, der in einer völlig unzuverlässigen Ueberlieferung als Urheber verschiedener Rechtsinstitutionen gerühmt wird.<sup>4</sup>

Es kann nicht als Zufall betrachtet werden, dass noch in späterer islamischer Zeit die beiden Kleider des Einsiedlers ganz in der Weise erscheinen, wie sie in der Schwurformel näher beschrieben werden. Ein verzückter Şûfi-Einsiedler in Alexandrien wird nämlich in folgender Weise geschildert. Er hatte zwei kamîşe; das eine, das er auf dem blossen Körper trug, war abgenützt, das andere war neu; jenes zerriss er (im Zustande der Ekstase) in Stücke, das andere liess er unversehrt.<sup>5</sup>

#### IV.

##### Zauberformeln.

1. ابْنَىٰ عِيَانِ أَسْرِعَا الْبَيَانَ, O ihr beiden Kinder des Augenscheines (?) — lasset rasch Klarheit kommen, soll ein alter Zauber-

<sup>1</sup> WELLHAUSEN, *Heidenthum*<sup>1</sup>, 117 Anm.

<sup>2</sup> Insofern man im Schwure des Sanfara, Jâkût I 340 وَتَوْبَىٰ الْأَيْصِرِ als das ursprünglichere (gegen وَأَتْوَابِ) halten kann.

<sup>3</sup> Aehnlich wie im Schwure, bei Châlid b. Walîd, LANDBERG, *Arabica* IV 142 penult. im Reime mit حديد.

<sup>4</sup> Es wird ihm z. B. die Einrichtung der Kasâma zugeeignet, was WÜSTENFELD, *Register zu den Genealog.* Tab. 461 s. v. dahin missverstanden hat, dass man ihn für den Urheber der Institution des Schwures hält.

<sup>5</sup> Al-Dabbî, ed. CODERA nr. 308 (p. 132 unten): فتواجد منهم رجل وكان يلبس فميصين احدهما خلق يلى جلده والثانى جديد فترك الجديد ومد يده الى الخلق فمزقه. — Ueber das Zerreißen der Kleider im Zustande şufischer

spruch sein, den man bei verschiedenartig angegebenen Augurien anwandte. Die alten Philologen haben einander widersprechende Angaben über die Bedeutung des Ausdruckes ابننا عيان. Nach einigen sollen damit Vögel gemeint sein, nach anderen zwei Striche, die der Zauberer auf dem Boden zog; nach anderen gehört der Ausdruck zur Terminologie des Glücksspiels und bedeutet zwei gewinnbringende Pfeile. Noch andere meinen, zwei Dämonen hiessen ibnâ 'ijân; diese wurden beim Augurium angerufen.<sup>1</sup> Man ersieht aus der Mannigfaltigkeit der Versuche, diesen alterthümlichen Ausdruck zu erklären, dass die richtige Ueberlieferung seiner wirklichen Bedeutung bereits abhanden gekommen war, als die Philologen die Reste des Alterthums sammelten.

## 2. Sprüche gegen den ‚bösen Blick‘.

a) Die abergläubischen Vorstellungen der Muhammedaner über den ‚bösen Blick‘ hat am eingehendsten KREMER erörtert.<sup>2</sup> Unter den Namen, mit denen man im Arabischen den bösen Blick (gewöhnlich عين und نُظْرَة,<sup>3</sup> seltener نَفْسِ<sup>4</sup>) bezeichnet, ist am meisten charakteristisch die Bezeichnung per antiphrasin, als: عين الكمال ‚Auge der Schönheit‘,<sup>5</sup> als wollte man den ominösen Charakter der damit benannten Sache durch diese euphemistische Bezeichnung schon von vornherein abwenden. Abû Bekr al-Chwârizmî sagt in einem seiner Briefe: ‚O Gott! erbarme dich der Verstorbenen, denn du bist barmherzig gegen die Edeln, gnädig gegen die Leute des Wohlthuns; und behüte die am Leben Gebliebenen vor dem Auge

Ekstase s. Gazâlî Ihjâ II, 280—2; D. B. MACDONALD, Emotional Religion in Islam as affected by Music and Singing. *JRAS.* 1902, 9 f.

<sup>1</sup> LA s. v. عين XVII 178, Muraşsa' ed. SEYBOLD 158.

<sup>2</sup> *Culturgeschichte des Orients* II 253 ff. *Studien zur vergleichenden Culturgeschichte* III/IV 62 ff. Die Ausgleichung dieser im Hadîţ gebilligten Anschauung (إن العين حق) mit den Einwürfen des Rationalismus bei Fachr al-dîn al-Râzî, *Mafâtiḥ* VIII 278.

<sup>3</sup> Alte Stellen bei Zarḳânî zu *Muwaţṭa'* IV 153, 7 ff.

<sup>4</sup> Ibn Ḳut. *Adab al-Kâtib*, ed. GRÜNNER 22, 7.

<sup>5</sup> LANE V 2216<sup>a</sup>, VI 2423<sup>a</sup> unten: ‚an eye believed to have the power of killing by its glance.‘

der Schönheit, denn es ist die grösste Gefahr für den Menschen'.<sup>1</sup> Ġuzūlī verzeichnet folgenden durch die Erfahrung empfohlenen heilsamen Brauch: Wenn jemand ein Haus baut, so möge er an der Front eine kahle Stelle übrig lassen, um das Haus vor dem übeln Einfluss des Auges der Schönheit zu beschützen'.<sup>2</sup> Und 'Abd al-Ķādir al-Baġdādī erklärt bei Gelegenheit eines Verses des Ġemil, in welchem er seiner Geliebten Butejna den Wunsch ausspricht ‚Gott möge ihr Splitter in die Augen senden‘ u. s. w. solche in der arabischen Rede häufige scherzhafte Flüche (wie قاتله الله u. s. w.) damit, dass man einem Ding, das eine vollkommene Stufe erreicht hat, scheinbar flucht, um es vor dem 'ajn al-kamāl zu schützen'.<sup>3</sup> Šafi al-dīn al-Ĥillī sagt in einem Ġazal-Gedicht,<sup>4</sup> dass er nach der Aufzählung so vieler rühmlichen Eigenschaften nur deswegen auch einen Fehler folgen lässt, um den Gerühmten vor dem 'ajn al-Kamāl zu bewahren'.

قُصِدْتُ بِأَنْ جُعِلْتُ الْعُذْرَ عَيْبًا \* عَسَاءَ يَبْقِيكَ مِنْ عَيْنِ الْكَمَالِ

Die alten Synonyma für den Begriff ‚jemanden mit dem bösen Blick treffen‘ und ‚von dem bösen Blick getroffen werden‘ sind bei Ibn al-Sikkīt ed. Beyrut 545 f. in einem eigenen Kapitel (باب الإصَابَةِ) zusammengestellt. Aus der Litteratur kann noch einiges hinzugefügt werden, was für die Vorstellung der Araber über die vom Blick ausgehenden schädlichen Wirkungen charakteristisch ist. Ag. xv 19, 17 نَظَرُوا إِلَيْكَ بِسَمِّ مَوْتٍ نَاقِعٍ (Ḥamza b. Bīd), als ob der böse Blick ein tödtliches Gift enthielte. — لَقَعْنِي بِعَيْنِهِ — schleudern, mit

<sup>1</sup> Rasā'il al-Chwārizmī (Stambul 1297) 162, 15: اللهم ارحم الماضي فاتك رحيم بالكرام، منعم على اهل الإنعام، واحفظ الباقي من عين الكمال، فانها اكبر آفات الرجال.

<sup>2</sup> Maṭālī' al-budūr I 9: وقال بعض اهل التجربة اذا ابنتى احدكم دارا فليترك في واجبتها ثلثة تقيها شر عين الكمال.

<sup>3</sup> Chiz. ad. III 93 oben: ان الشئ اذا بلغ غايته يدعى عليه صوتا عن عين الكمال. Dafür findet man ein interessantes Beispiel aus dem Leben bei Dāmīrī s. v. خطاف, I 327 ganz unten.

<sup>4</sup> Dīwān (Damaskus 1297—1300) 282, 4.

etwas bewerfen<sup>1</sup> (Mejd.<sup>1</sup> II 304 ult.). — كَوَاهُ بِعَيْنِهِ versengen (s. die Lexx. s. v.); auch in den heutigen Beschwörungsformeln wird der böse Blick wiederholt mit den Worten ‚glühender als‘ gekennzeichnet.<sup>2</sup> — Wir werden bald sehen, dass in der späteren Sprache auch das Verbum<sup>3</sup> طَرَفَ in der Bedeutung ‚mit schelen Blicken ansehen‘ gebraucht wird; طارف = عائن = مطروف = معيون oder مَعِين.

Auch Koran 68, 51 بِأَبْصَارِهِمْ<sup>4</sup> wird von mehreren Exegeten auf den bösen Blick gedeutet; aber keinesfalls steht diese Anwendung mit der Bedeutung von زلق iv (zu Falle bringen, ausgleiten lassen) in Zusammenhang.

b) Schon die heidnischen Araber haben Amulette gegen die schädliche Wirkung des bösen Blickes gebraucht.<sup>5</sup> Nach einer sehr schwach bezeugten Nachricht sollen sie in den Bart einen Knoten<sup>6</sup> geknüpft oder Pfeilsehnen um den Nacken gelegt haben, um den bösen Blick fernzuhalten. Diese abergläubischen Bräuche sollen im Islam, der übrigens die Thatsächlichkeit dieser Bezauberung zugestand, in Form eines Ḥadīṭ untersagt worden sein.<sup>7</sup> Besonders den Asaditen eignete man die Fähigkeit des bösen Blickes zu; sie sollen sich zu dessen Ausübung durch dreitägiges Fasten vorbereitet haben.<sup>8</sup> Dass man

<sup>1</sup> LA. s. v. لقع, ix 197. Nach Abū 'Ubejd wird dies Verbum in der Bedeutung schleudern nur vom Mist und dem bösen Blick angewandt: لَم يُسْمَعِ اللَّقْعَ إِلَّا فِي إِصَابَةِ الْعَيْنِ وَفِي الْبُعْرَةِ.

<sup>2</sup> Kaṭā'if al-laṭā'if 211. اَجَى مِنْ النَّحْ mit verschiedenen Gegenständen fünfmal wiederholt.

<sup>3</sup> Dozy, s. v. II 37<sup>b</sup> unten, weist nur an einem Beispiel für das Substantiv طَرَفَ die Bedeutung ‚mauvais oeil‘ nach; die Anwendung des Verbums für diese Bedeutung verzeichnet er nicht.

<sup>4</sup> In FLÜGELS *Concordantiae Corani* (wenigstens in der 1. Aufl. v. J. 1842) fehlt diese Form, sowie überhaupt der Stamm زلق. Das Wort ist unter زلف als لِيُزَلِّفُونَكَ verzeichnet.

<sup>5</sup> WELLHAUSEN, *Heidenthum*<sup>1</sup>, 143 ff.

<sup>6</sup> Ueber Zauberknoten vgl. Mittheilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien xxxi (1901) [137].

<sup>7</sup> Nihāja s. v. وتر, iv 192 zum Ḥadīṭ وَتَرًا او تَقَلَّدَ او تَقَلَّدَ وَتَرًا. — من عقد لحينه او تقلّد او تقرأ وقرأ ويدفع عنهم المكارة فنهوا عن ذلك يزعمون أنّ التقلّد بالاو تار يرد العين ويدفع عنهم المكارة فنهوا عن ذلك.

<sup>8</sup> LA. s. v. زلق, xii 10 unten.

im Heidenthum auch Zaubersprüche anwandte, lässt sich nicht nachweisen. Dagegen ist in den ältesten islamischen Ḥadīṭ-Documenten von Ruḵja gegen das böse Auge mehreremal die Rede; eine bestimmte Formel ist jedoch an der Stelle, die KREMER dafür angiebt, nicht überliefert.<sup>1</sup> Interessant ist folgender auf Asmá' bint 'Umejs zurückgeführter Bericht: Der Prophet drückte einmal der Nu'má, Tochter des Ġa'far b. Abi Ṭálib seine Verwunderung darüber aus, dass die Kinder des Ġa'far alle so dürr und mager sind, als wenn sie sich nicht satt essen könnten. Nu'má erwidert ihm, dass diese Leute allerdings keine Noth litten, ihr mageres Aussehen aber die Folge ihrer Empfänglichkeit gegen den bösen Blick sei (تسرع اليهم العين). 'Soll ich sie vielleicht besprechen?' Zugleich schlug sie eine hierfür geeignete (in religiöser Beziehung) unbedenkliche Formel vor (افأرقبهم فعرضت عليه كلاما لا بأس به). Der Prophet erlaubte ihr, diese Formel anzuwenden.<sup>2</sup> Der Text derselben ist nicht mitgeteilt. Die spätere magische Praxis hat eine Menge solcher Zaubersprüche erdacht, welche neben den Texten der geschriebenen Amulette, Zaubersymbolen (خاتم) und anderen Mitteln in der betreffenden Litteratur reichlich mitgeteilt sind.<sup>3</sup>

Einer der ältesten Zaubersprüche scheint folgender zu sein:<sup>4</sup>

[باسم الله عظيم الشان، شديد البرهان، ما شاء الله كان،<sup>5</sup> حَبَسَ حَابِسَ،  
وَحَجَّرَ<sup>6</sup> يَابِسَ، وشهاب قابس<sup>7</sup>، اللهم أتى ردّت عين العائن عليه، وعلى<sup>8</sup>  
أحبّ الناس إليه، وفي كبدّه وكليتيه، لحم رقيق، وعظم دقيق<sup>9</sup>، فمأله لا

<sup>1</sup> Muwaṭṭa' iv 152; KREMER, *Studien* I. c. 64.

<sup>2</sup> Usd al-ġāba v 396. 556.

<sup>3</sup> S. besonders Aḥmed al-Dijarbī, Muġarrabāt (der volle Titel ist: فتح الملك فتح المجيد المؤلف لنفع العبيد الباب الحادى والعشرون فى فوائد: 58—60) lith. Kairo 1313; über den Verf. — st. 1151 — s. 'Alī Mubārak, Chiṭāṭ ḡadīda xi 72) 58—60. تتعلّق بالعين والنظرة.

<sup>4</sup> Vgl. Damirī s. v. جمل I 251 oben, Zahr al-kimām fī Kiṣṣat Jūsuf 'alejhi al-salām (Hschr. der Leipziger Universitätsbibl. D. C. Nachtrag nr. 7) fol. 141v.

<sup>5</sup> Parenthese bei Dam. <sup>6</sup> Dam. Dijarbī: من حجر.

<sup>7</sup> Vgl. in der grossen Amulettformel al-ḥiġāb al-a'zam: وحجبتك يا حامل هذا الحجاب . . . ورميت من اراذك بشر . . . بشهاب ثاقب (Kairo 1317) 147, 6.

<sup>8</sup> Dam. وفى. <sup>9</sup> Zahr (?) لحم دقيق ودم رقيق وعظم رقيق.

يفيق<sup>1</sup> فأرجع البصر هل ترى من فطور، ثم أرجع البصر (كترتين) ينقلب اليك البصر خاسياً وهو حسير<sup>2</sup>.

Die Formel wird in verschiedenen Variationen gegeben; wir wollen versuchen, sie annähernd wörtlich zu übersetzen:

„Die Fesselung des Gefesselten<sup>3</sup> — und ein trockener Stein<sup>4</sup> — und die lodernde Flamme (komme auf den selbst, der den Zauber verübt hat). — O Gott, ich schleudere zurück das (böse) Auge des Bezauberers auf ihn selbst und auf die Menschen, die ihm am theuersten sind — in seine Leber und seine Nieren. Möge sein Fleisch mager und mögen seine Knochen schwach werden und seine Thiere keine Milch geben. Kehre zurück, du Blick (auf den Zauberer); siehst du irgend eine Spalte (durch welche du zu ihm ziehen kannst)? Nochmals: Kehre zurück du Blick (zweimal)! Möge der (böse) Blick sich zu dir zurückwenden, weit weg, und möge er kraftlos sein (in Bezug auf den, dem er ursprünglich zugedacht war)!“

<sup>1</sup> Dam. Zahr: وفى ماله يليق.

<sup>2</sup> Dijarbî: فأرجع البصر الى حسير.

<sup>3</sup> D. h. durch Zauber bewirktes Binden der Kräfte des Bezauberten, in diesen Fälle gewöhnlich المعقود; ein Gegenzauber gegen eine besondere Art dieses zauberischen Bindens ZDMG. XLVIII 359.

<sup>4</sup> Dies ist im Zusammenhang mit einer Formel zu verstehen, durch welche böse Omina wirkungslos gemacht werden, nämlich الحجبر بفيك الحجر, einen Stein in deinen Mund<sup>4</sup> oder Staub (التراب) in deinen Mund<sup>4</sup>; dies wird Leuten zugerufen, die eben etwas Verhängnisvolles ausgesprochen haben. Diese Formeln sind ZDMG. XLII 588 f. behandelt worden. Aus den Materialien, durch welche die dort gesammelten Beispiele jetzt vermehrt werden könnten, will ich bei dieser Gelegenheit nur einiges Charakteristische anführen. Als der Dichter Ibn ẖajs al-ruḡajjât in einem zu Ehren des Abd al-ʿAzîz gesprochenen Gedicht auf den dereinstigen Tod des ʿAlbdalmelik anspielt, sagt dieser zum Dichter: بفيك الحجبر (Ag. xvi 60). — Al-Nuwejrî, Encyclopädie, (Leidener Hschr., 2<sup>b</sup>) fol. 151: فمن ذلك ما حكى أن أمية بن ابي الصلت الثقفى بينا هو يشرب مع اخوان له فى قصر غيلان بالطائف اذ سقط غراب على شرفة القصر فمعب نعبة فقال امية بفيك الكئىث اى التراب فقال له اصحابه ما يقول قال يقول اذك اذا شربت الكأس التى بيدك مت. Ein Stein oder Staub wird auch in den Mund der Schadenfrohen oder der Angeber gewünscht. Farazdaq wünscht einen ‚Fels‘ in den Mund der ersteren بفي الشامتين الصخر nach der La. in Ḥam. Buḥturî (Hschr. Leiden) 190, wo im Kâmil 128, 5 التراب (vgl. Abû Zejd, Nawâdir 36, 7). Beides zusammen

c) Nicht immer will der mit der Fähigkeit des schädlichen Blickes Begabte dieselbe zum Schaden seiner Nebenmenschen gebrauchen; vielmehr will er selbst die Folgen seines eigenen Blickes wirkungslos machen. In diesem Falle kann also nicht eine Formel, wie die soeben erwähnte, in Anwendung kommen, welche die bösen Wirkungen auf den zurückschleudern soll, von dem der Blick ausgegangen ist. Bei al-Râgib al-Işfahânî<sup>1</sup> (st. 502) finde ich eine ziemlich unverständliche Zauberformel für solche Fälle verzeichnet: اذا طرف احدهم عين صاحبه اخذ الطارف عين المطروف فيقول باحدى جاءت من المدينة باثنتين جاءتا من المدينة بثلاث جئن من المدينة الى سبع فتسكن عينه. ‚Mit einer kam sie aus Medina; mit zweien (fem.) kamen beide (fem.) aus Medina, mit dreien (fem.) kamen sie alle drei (fem.) aus Medina‘ u. s. w. bis zu sieben. ‚Wenn der den bösen Blick gegen das Auge eines andern geworfen, das Auge des letztern anfasst und diese Formel spricht, wird sich dessen Auge beruhigen.‘ Was man sich aber bei der Erfindung dieses Zauberspruches gedacht haben mag? Er scheint nicht recht durchgedrungen zu sein; denn in der Sammlung des Djarbî habe ich ihn nicht erwähnt gefunden.

Neben solchen Sprüchen, welche die Aufgabe haben, die Schädlichkeit des eingetroffenen bösen Blickes wirkungslos zu machen, giebt es auch prophylaktische Reimsprüche dagegen. Man findet sie in der gedehnten Raḳwe, die der in den zehn ersten Tagen des Muḥarrem mit der meǰ‘a mubâraka von Haus zu Haus ziehende ‚Räucherer‘<sup>2</sup> während der ganzen Verrichtung seines Zaubers über seine Clienten spricht. Der ganze Text dieser Raḳwe ist jetzt im Buche Ḳaṭâ‘if

Sibaw. I 132, 11 فثَرِبَ لافواهِ الوُشاةِ وَجَنَدُلٌ. Im Muwaṭṭa‘ III 38 (Mitte) wird ein Rechtsfall angeführt, der sich daraus ergab, dass zwei Eheleute die einander zugerufene Ehelösungsformel durch die Entgegnung; بِفِيكَ الْحَجَرِ rechtlich wirkungslos machen wollen. Später werden diese Formeln zur poetischen Metapher abgeschwächt, z. B. Abû Temmâm, Diwân 434, 16:

وَأَنْتَ إِذْ تَسَاجَلْنِي تَجِدْنِي \* لِرَأْسِكَ جَنْدَلًا وَلَفِيكَ تُرْبًا

Der Dichter selbst ist der Staub und der Stein für den Feind. — Auch in obiger Beschwörungsformel ist die Erwähnung des حجر als Gegenzauber beabsichtigt.

<sup>1</sup> Muḥâdarât al-udabâ I 95.

<sup>2</sup> LANE, *Manners and Customs* I Kap. 11 (5. Aufl. London 1871) 317 ff.

al-laṭâ'if 210—213 abgedruckt.<sup>1</sup> Einige Elemente aus diesen Formeln kommen auch in den Raḳwes gegen den bösen Blick vor, die Frau LYDIA EINSZLER in Palästina gesammelt und mitgetheilt hat.<sup>2</sup> Aber in diesen modernen Formeln ist merkwürdigerweise gar keine Reminiscenz an die oben aus der Litteratur mitgetheilten älteren Zauberformeln wahrzunehmen.

---

<sup>1</sup> Diese Zauberformel bietet übrigens einen guten Beleg für die unlängst von Baron v. ANDRIAN in seinem Vortrag über Volkszaubersprüche hervorgehobene Eigenthümlichkeit solcher Formeln, dass in ihnen häufig die erzählende Form angewandt wird, die dann in einen Dialog übergeht; eine Eigenthümlichkeit, die auch an den babylonisch-assyrischen Beschwörungsformeln beobachtet worden ist. S. Mittheilungen der anthropolog. Gesellschaft in Wien l. c. [135] unten.

<sup>2</sup> ZDIV., XII (1889) 200—222. „Das böse Auge.“