

75.
1.

ABHANDLUNGEN
ZUR ARABISCHEN PHILOLOGIE

VON

IGNAZ GOLDZIHNER

ERSTER THEIL



LEIDEN
BUCHHANDLUNG UND DRUCKEREI
vormals
E. J. BRILL
1896

ABHANDLUNGEN
ZUR ARABISCHEN PHILOLOGIE

165225

ABHANDLUNGEN
ZUR ARABISCHEN PHILOLOGIE

VON

IGNAZ GOLDZIHNER

ERSTER THEIL

MTAK



LEIDEN

BUCHHANDLUNG UND DRUCKEREI
vormals

E. J. BRILL

1896

707220

MAGYARAKADEMIA
KÖNYVTÁRA

VORWORT.

Die hier dargebotenen «*Abhandlungen*» hatten ursprünglich die Bestimmung, als Fortsetzung meiner «*Muhammedanischen Studien*» zu dienen. Aber der überwiegend literarhistorische Charakter des Inhaltes, sowie die von jenem Werke verschiedene Art der Ausarbeitung haben mich veranlasst, mit ihnen eine neue Reihe zu beginnen.

Die allgemeinen Grundlinien der Abhandlung über das «*Higâ*» sind zuerst in einer akademischen Vorlesung in ungarischer Sprache entworfen worden («*A pogány arabok költészetének hagyománya*». Budapest, 1893, S. 9—20); in der Abhandlung über die «*Sakina*» liegt eine völlige Neubearbeitung und Erweiterung meines Versuches: «*La notion de la Sakina chez les Mohamétans*» (*Revue de l'Histoire des religions*, T. XXVIII — 1893 —, p. 1—13) vor.

Die in mehreren Ausgaben vorhandenen orientalischen Druckwerke sind nach denselben Editionen citirt, die ich in den Vorreden meiner früheren Schriften angegeben habe; hinzufügen will ich nur, dass das *Kitâb al-mustatraf* nach der lithographirten Ausgabe von 'Alî 'Ağa (Kairo, 1275, in 2 Bden), al-Sujûtî's *Muzhir* nach der ersten Ausgabe von Bûlâk, 1282 (2 Bde), und dessen *Itkân* nach der Kairoer (Castelli) Ausgabe vom Jahre 1278—1279 (2 Bde)

angeführt werden. — Von den ungedruckten Diwānen konnte ich *Dû-l-rumma* und *Ubejdallāh ibn Kejs al-rukajjāt* durch die Gefälligkeit des Herrn Dr. RUD. GEYER in Wien in den in seinem Besitze befindlichen genauen Copien der Handschriften der Kairoer Vicekönigl. Bibliothek (für erstern: Adab, n^o. 3 [als B bezeichnet] und 562 [A]; für letztern: Adab, n^o. 511; vgl. Aug. Fischer, in ZDMG., XLIX, 679) benutzen.

Zu ganz besonderem Danke bin ich verpflichtet meinem Freunde Grafen LANDBERG-HALLBERGER für die mir eingeräumte schrankenlose Benutzung seiner an literarischen Schätzen und Seltenheiten reichhaltigen orientalischen Handschriftensammlung (in den nachfolgenden Abhandlungen mit LH. bezeichnet), die während der Sommerferien 1894 und 1895 auf dem gastlichen Schlosse Tutzing zu meiner freien Verfügung stand. Wenn ich zum Schluss der Verlagsfirma E. J. BRILL für die opferwillige Ausstattung des Buches an dieser Stelle gebührende Anerkennung zolle, kann ich nicht umhin, damit ein Wort herzlichen Dankes zu verbinden für die mühevollen Sorgfalt und das fachmännische Interesse, die Herr Dr. PAUL HERZSOHN meiner Arbeit während der durch ihn geleiteten Drucklegung derselben zuzuwenden die Güte hatte.

Budapest, im März 1896.

IGN. GOLDZIEHER.

UEBER DIE VORGESCHICHTE DER HIGÂ'-POESIE.

Aus dem weiten Kreise von Vorstellungen, die bei den alten Arabern hinsichtlich der mannigfachen Einwirkungen herrschten, welche die Ginnen auf die Schicksale der Menschen und die Bestimmung ihres Willens ausüben, werden wir in den folgenden Blättern eine besondere Gruppe in Betracht ziehen, die für die Beurtheilung der Anschauung der alten Araber vom Wesen der Dichtkunst einige Bedeutung hat.

Wie die Inspiration der Dichter im Glauben der Inder, Griechen und Römer ¹⁾, sowie vieler Naturvölker ²⁾ auf göttliche Mächte zurückgeführt wird, so bringen auch die alten Araber die Erweckung der poetischen Begabung in Verbindung mit der Einwirkung der Ginnen auf den zum Dichter bestimmten Menschen. Durch diese überirdische

1) S. Muir, *Original Sanskrit Texts*, III², 217—273. Weitere Nachweise über die Verbreitung dieser Anschauung bei verschiedenen Völkern findet man bei Buckle, *Gesch. der Civilisation in England*, Cap. VI, Anm. 16.

2) Es ist beachtenswerth, dass bei einigen australischen Naturvölkern im Sinne ihres Ahnencultus der Glaube herrscht, dass die Dichter ihre Lieder von den Geistern der Abgeschiedenen im Traume empfangen; Howitt, *Notes on Songs and Songmakers of some Australian tribes* (*Journal of the Anthropological Institute*, XVI, 330).

Hilfe erlangt er erst die Fähigkeit, dichterische Sprüche hervorzubringen.

Das literarische Material, das uns für die Kenntniss dieser Vorstellung der Araber zur Verfügung steht, stammt aus relativ junger Zeit. Wenig unmittelbare Daten besitzen wir aus der Epoche des Ausgangs der Gähilijja; das meiste ist aus muhammedanischer Zeit überliefert, aus welcher die Kenntniss heidnischer Dinge in eigenthümlicher Weise getrübt auf uns gekommen ist. Daneben hat sich ein grosser Schatz von *literarhistorischen Anekdoten* entfaltet, die in keinem wirklichen Zusammenhang mit *alten Traditionen* stehen und mit solchen nicht verwechselt werden dürfen. Die arabischen Schöngeister haben den alten Glauben an Dichter-Ginnen als Anknüpfungspunkt für humoristische Erzählungen benutzt, in welchen man die alten Dichter mit ihren Dämonen in Verkehr treten, oder, in späteren Zeiten, die Dämonen selbst über diesen Verkehr mit ihren Dichterschützlingen berichten lässt ¹⁾.

Im Laufe gegenwärtiger Abhandlung werden wir auf die *ursprüngliche* Bedeutung der *Ginnen der Dichter* einzugehen und den Glauben der Araber an einen auf Inspiration beruhenden Charakter ihrer Dichter auf seine *Anfänge* und *ersten Antriebe* zurückzuführen haben. Vorerst müssen wir jedoch die Form darstellen, welche dieser Glaube in späterer Zeit angenommen hat und in welcher er in der Erinnerung muhammedanischer Poeten und Philologen lebte. ²⁾.

1) Eine grosse Anzahl solcher Erzählungen ist in der *Ġamharat as'ār al-'arab* (Bālibāḡ, 1311), 17—24, zusammengestellt.

2) Zur Vermeidung von Wiederholungen verweisen wir auf einen früheren Versuch über diesen Gegenstand ZDMG., XLV (1891), 685—690.

I.

Die arabische Ueberlieferung hat die Anfänge manches alten Dichters vollends unter den Einfluss gönnischer Mächte gestellt. Keines Dichters poetische Laufbahn bietet dafür ein beredteres Zeugniß als die des nachmaligen Panegyrikers des Propheten und seiner Siege, Ḥassân b. Tâbit. Ein Si'îlât-Dämon — so wird erzählt — begegnete ihm, dem ahnungslosen Jüngling, in einer der Strassen Medîna's. Er hatte sich bis da noch niemals in der Poesie versucht. Da kniete der weibliche Dämon auf seine Brust und redete ihn mit folgenden Worten an: «Bist du es, von dem sein Volk erwartet, daß er sein Dichter werde?» Auf seine bejahende Antwort ward er gezwungen, drei Verse zu sprechen, in welchen er auch der Mitwirkung dämonischer Mächte auf sein poetisches Schaffen gedenkt¹⁾.

Nicht die legendendichtende Nachwelt allein ist es, die der poetischen Kraft des Ḥassân diesen übermenschlichen Ursprung zuschreibt. So wie er sich auch sonst auf seinen «Bruder von den Ginnen» beruft, der ihm seine Worte kunstvoll «webt»²⁾, sagt er einmal ganz deutlich, dass ihm manche gewichtige Kâfija zu nächtlicher Zeit vom Himmel herab entgegenkomme³⁾.

وَأَثِيخَ عَاجَتٍ بَلِيْلٍ رَزِيئَةٍ تَلَقَيْتُ مِنْ جَوِّ السَّمَاءِ ٤) نَزْوِيَهَا

1) Abû 'Ubejda, Chiz. al-adab, I, 418. Al-Kâfi bei Muzhir, II, 247.

2) Diwân, 39, 4.

3) Ibid., 79, ult.

4) Vgl. LA., ألك, XII, 274; ألك, ib., 371:

فَلَسْتُ لِأَنْتَى وَلَكِنْ لِمَلَكَ تَنْزَلَ مِنْ جَوِّ السَّمَاءِ يَضُوبِ

Der Vers wird verschiedenen Dichtern zugeschrieben, 'Ajni, IV, 532 ('Alkama,

App., I, 2, ist der erste Halbvers: (وَلَسْتُ بِأَجْنِيٍّ وَلَكِنْ مَلَكَ). Gött-

liche Eingebungen kommen من السماء, Tab., I, 1863, 9.

Trotzdem der Glaube an die Existenz und Wirksamkeit der Ginnen auch im Islâm niemals abgelehnt wurde ¹⁾, hat man doch von Anfang an jeden Einfluss und die Mitwirkung dieser Wesen vom Gebiet der Inspiration im Sinne der Religion möglichst fern gehalten. Ganz anders ist der muhammedanische Inspirations-Glaube geartet als die Vorstellung der alten Araber von den Einflüssen der Ginnen auf die Schöpfungen des Dichters. Aber wir können gleich an dieser Stelle vorwegnehmen, dass nichtsdestoweniger in den Anfängen jenes, durch Aneignung fremder Ideen entstandenen Glaubens die lebendige Einwirkung der altarabischen Ginn-Vorstellungen nicht zu verkennen ist. Zunächst vollzieht sich die Umwandlung des alten Glaubens an die von den Ginnen ausgehende Inspiration der Dichter dadurch, dass man die Vorstellung des von den Ahl al-kitâb entlehnten, als *Person* gedachten, später mit dem Engel Gabriel identificirten *Rûh al-kuds* mit Attributen ausstattet, die dem Kreise des alten Ginn-Glaubens angehörten. Man lässt Muhammed die Poesie des Ḥassân b. Tâbit, sofern sie zur Vertheidigung des Propheten dient, mit solchen überirdischen Potenzen in Verbindung setzen ²⁾. Dieselben treten für die religiöse Anschauung genau in die gewohnte Stellung der inspirirenden Giunen ein ³⁾. Die Behauptung Muhammeds, seine Offenbarungen durch die persönliche Vermittlung überirdischer Mächte zu erhalten, wurde zunächst durch das Bedürfniss hervorgerufen, den Ginn der Heiden durch verwandte, an die jüdisch-christlichen Anschauungen besser anklingende Vorgänge zu ersetzen. Und was wir aus älterer Zeit über diese Inspiratoren erfahren,

1) S. Excuse und Anmerkungen, I.

2) B. Salât, n^o. 68; Adab, n^o. 90. al-Tirmidî, II, 138. Kâmil, 778, 12.

3) Vgl. bei den Rabbinen: שרתה עליונים רוח הקודש ואמרו שררו; Me-
khiltâ, Par. 6, Ende, zu Exod., XIV, 31 (ed. Friedmann, 33b).

zeigt uns recht deutlich die Thatsache, dass die Anschauungen der frühesten Generation, trotz der veränderten Terminologie, an dem heidnischen Vorstellungskreise haften. Muhammed selbst glaubte — so wird in einer alten Legende über seine erste Erweckung durch den Engel Gabriel erzählt —, als er durch den Engel im Traume genöthigt wurde, «zu verkünden», dass er nun zum *Šā'ir* geworden sei¹⁾, ganz in derselben Weise, wie der durch den Dämon zum Dichten gepresste Ḥassân. Und auch in der theologisch beeinflussten Ueberlieferung seiner Lebensbeschreibung (die Berichte gehen auf al-Ša'bî zurück) wird von dem Verhältniss der inspirirenden Engel Ġibra'îl und Isrâfil zum Propheten dieselbe Terminologie gebraucht, die man von den sich dem Menschen zugesellenden Ġinnen anzuwenden pflegte. Die begleitenden und schützenden Dämonen heissen *قَرِين* pl. *قَرناء* der Menschen²⁾; und auch von jenen Engeln wird gesagt: *اسرافيل قُرْنٌ برسول الله*, oder *جبريل هو الذي قُرِنَ به*³⁾. Der Ausdruck wäre nicht auf dies Verhältniss übertragen worden, wenn der Vorstellung von demselben nicht noch ein Rest von jener Anschauung anhaftete, die den Ausdruck geschaffen hatte. Auch das Wort *نَفَث*, das man von den Einflüsterungen der Ġinnen gebrauchte, wird auf die Einwirkung des Heiligen Geistes übertragen: *روح القدس نفث في روعى*⁴⁾.

In der That hat man auch das Bedürfniss gefühlt, die Möglichkeit zurückzuweisen, dass der die Offenbarung vermittelnde Engel unter dem Gesichtspunkt des Ġinn

1) Tab., I, 1150, 10 f.

2) Van Vloten, WZKM., VII, 182; auch der Šejtân ist *قَرِين* der Ruchlosen, al-Mas'ûdî, Tanbih, 318, 4.

3) Tab., I, 1248, ult. 1249, 10.

4) Bei al-Sujûtî, Itkân (ed. Kairo¹⁾), I, 55, 4 v. u.

betrachtet werde ¹⁾: immerhin ein Beweis dafür, wie un- mittelbar diese Apperception sich in alten Zeiten den arabischen Muhammedanern aufgedrängt hat.

Die Vorstellung von der Inspiration des Dichters hat in späteren Zeiten noch andere, von den alten Anschau- ungen sich immer mehr entfernende Formen angenom- men. Ein Typus dafür ist die Legende, welche den sifitischen Dichter al-Sejjid al-Himjarî seine erste Weibe als Dichter in einem Traumbild vom *Propheten* erhalten lässt ²⁾. Zu erwähnen ist auch die bei späteren, namentlich persischen Dichtern vorkommende Modification der ara- bischen Vorstellung vom inspirirenden Dichter-Ginn. An seine Stelle tritt ein *Hâtif*; speciell hat Chiḍr den Beruf, dem Dichter als Muse zu dienen ³⁾. Zuletzt erhält sich noch ein Schimmer der alten Anschauung in der Annahme eines auf (göttlicher) *Inspiration* (ilhâm) beruhenden *Charakters der Dichter*, die auch innerhalb der orthodoxen Theologie ihren Platz behaupten konnte. Aus dem VII. Jahrhundert besitzen wir eine Disputation zwischen einem Hanbaliten und einem As'ariten ⁴⁾ über die dogmatische Differenz, ob der *Ḳoran* erschaffen, oder aber von Ewigkeit her vorhanden sei. Im Laufe dieser Disputation sagt der Hanbalite: «Von euerem Standpunkte aus müsstet ihr lehren, dass auch die Poesie *Ḳoran* sei, denn *Gott ist es ja, der dem Dichter die Poesie eingiebt* und ihm die Fähigkeit zu derselben verleiht, so wie er nach euerer Lehre dem Engel Gabriel den *Ḳoran* eingab» ⁵⁾.

1) I. Hišâm, 154. Tab., I, 1153, 3: *أَنَّ هَذَا لَمَّا دَكَ وَمَا هُوَ بِشَيْطَانٍ*.

2) Muḥâjarât al-udabâ', I, 51.

3) Siehe W. Bacher, Nizâmî's Leben und Werke, 11, Anm. 12; 41, Anm. 5.

4) Hechr. der Leidener Universitätsbibl., n^o. 1881 (Amîn, 151).

5) Pol. 3r^o: *كَمْ يَلْمِزُكُمْ أَنْ تَقُولُوا إِنَّ الشَّعْرَ قَرَأْنَا لِأَنَّ اللَّهَ عَزَّ*

Wollte man aber die Poesie als etwas Profanes oder gar dem religiösen Gefühle Widerstrebendes kennzeichnen, so bot nun die aus dem Heidenthum bekannte Anschauung um so leichter die Formel, die Dichtung *Satansrede* zu nennen, wobei man den Unterschied zwischen den mit den Ginnen völlig identischen *Sejtânen* der *Gâhiliġja* ¹⁾ und dem mit dem jüdisch-christlichen *Iblis* identischen *Sejtân* ausser Acht liess ²⁾. Dabei scheinen die Worte, mit welchen Muhammed die ihn selbst verfolgenden Poeten verhöhnte (*Sure XXVI, 221*), vorgeschwebt zu haben. Es ist freilich nicht zu übersehen, dass in den anerkannten *Ĥadîṭ*-Sammlungen an jenen Stellen, wo eine Verurtheilung der Poesie vorkommt ³⁾, gerade dies Moment nicht benutzt wird. Niemals wird die Poesie als *Teufelswerk* verpönt. Desto klarer tritt jedoch diese Anschauung in *Ĥadîṭen* zu Tage, welche die muhammedanische Kritik zwar als apokryph kennzeichnet, die uns aber immer als werthvolle Documente für die in den religiösen Kreisen des Islâm gangbaren Meinungen dienen. In einem *Ĥadîṭ* des *Umâma* wird das *Sîr* als jener *Ĥorân* bezeichnet, den Gott dem *Iblis* bei seiner Vertreibung aus dem Himmel verliehen ⁴⁾. Vor Beginn des *Ṣalât* soll der Prophet in der Regel folgende Bitte an Gott gerichtet haben: «O Gott! ich suche bei dir Schutz vor den Anfechtungen des *Sejtân*, vor seinem Zauber und vor seinem Hauche». Darunter habe er den Wahnsinn, die Poesie und den Hochmuth verstanden ⁵⁾.

وَجَدَّ اَللّٰهُمَّ الشّاعِرَ قَوْلَ الشّعْرِ وَاَقْدَرَهُ عَلَيْهِ كَمَا اَلَمَّ جَبْرِئِيلُ فِي قَوْلِكَ

1) S. Excuse und Anmerkungen, II.

2) Ibidem.

3) B. Adab, n°. 89—91. al-Tirmidî, II, 138. Ibn Mâġa, 275.

4) Al-Kazwîni, ed. Wüstenfeld, I, 368, 6 v. u.

5) Bei LA., نَفَثَ, III, 17; نَفَخَ, IV, 31; حَمَزَ, VII, 293. انه كان اذا استفتح

Aus dem Gebiete der kanonischen Tradition könnte die nur bei Muslim verzeichnete Version eines auch in den übrigen Sammlungen gangbaren Berichtes über die Verwerflichkeit der Poesie in diesem Zusammenhange mit erwähnt werden. Abū Sa'īd al-Chudrī erzählt dort: Wir wanderten mit dem Propheten im 'Ard; da kam uns ein Dichter entgegen, der Verse recitirte. Darauf sprach der Prophet: «*Fasset den Satan*»; es ist besser, dass der Leib des Menschen voll von Eiter, als voller Dichtungen sei¹⁾. Es ist jedoch nicht erwiesen, dass hier die Benennung «Satan» speciell auf den *Dichter* bezogen werde; es könnte ja damit der böse Mensch überhaupt gemeint sein²⁾.

In deutlicherer Weise ist die in Rede stehende Anschauung in literaturgeschichtlichen Notizen ausgeprägt worden. Man erzählt z. B., dass sich al-Farazdaq über das ihm vorgetragene Gedicht eines Dichtergenossen mit der Bemerkung lustig gemacht habe: «Iblis machte mit diesem Gedicht die Runde unter den Menschen und fand keinen Narren, der geeigneter gewesen wäre, dasselbe in sich aufzunehmen, als dich»³⁾. In demselben Sinne erzählt der Philologe Jūnus b. Ḥabīb, dass der alternde Dichter Ru'ba b. al-'Aǧǧāg seine Weigerung, ferner Gedichte zu recitiren, in die Worte gekleidet habe: *حتى متى أُزخرف لك كلام*

الصلاة قل اللهم انى اعوذ بك من الشيطان الرجيم من قومه ونفثه
ونفثه . . . قل اما همزة فالموتة واما نفثه فالتشعر واما نفثه فالكبر

Auf solche Gefühle wird es wohl zurückzuführen sein, dass man es mit dem Wesen der Poesie unvereinbar fand, ein poetisches Werk mit der Anrufung Gottes (bismillāh u. s. w.) zu beginnen, welche sonst an der Spitze jedes Schriftwerkes steht (al-Zurkānī zum Muwaṭṭa', I, 11).

1) Muslim, V, 74.

2) Im Sinne von I. Hišām, 472, 1. Tab., I, 1352, 5. Ag., VII, 93, 8; XXI, 83, ult. Chiz. ad., II, 957, 5, u. a. m.; auch im Korān häufig von bösen Menschen.

3) Muḥādarāt al-udabā', I, 48.

الشيطان «Wie lange soll ich dir noch mit der Rede des Šejtân flunkern?»¹⁾

In solchen Aussprüchen und Aeusserungen hat die muhamedanische Anschauung der alten Idee von dem inspirirenden Ginn der Dichter eine üble Wendung gegeben und den Dämon des Heidenthums in den Satan, als Urheber des Bösen, verwandelt, der in dieser seiner Eigenschaft auch die Erzeugnisse der Dichter hervorruft. Es ist nicht mehr der *spiritus familiaris* des einzelnen Dichters, der ihm *beisteht*, sondern der *Teufel*, der ihn zum Bösen anreizt.

Daneben lebt aber auch, wenigstens in der *Sprache*, die alte Auffassung vom Ginn oder Šejtân des Dichters fort, und die derselben entsprechende Ausdrucksweise schliesst eine der Poesie ungünstige oder gar gehässige Meinung durchaus nicht ein. Sie ist in Fällen solcher Art nur ein phraseologischer Ueberrest aus dem Alterthum und wird in den Kreisen der Dichter, wie manche andere aus dem Anschauungskreise des Heidenthums stammende und in demselben begründete Ueberlieferung, ohne wirklichen, inneren Zusammenhang mit der entschwundenen Ideenwelt zu haben, als formelhaftes Residuum fortgeführt. Will man z. B. sagen, dass Gerîr und al-Farazdaq gleichwerthige Dichter seien, so bedient man sich als rhetorischer Wendung des Ausdruckes: ما احسب شيطانهما الا واحدا «Ich denke, sie haben beide denselben Šejtân»²⁾. Zuweilen wird sogar dieser phraseologische Ueberrest aus alten Zeiten den neuen veränderten Verhältnissen auch äusserlich angepasst. Zu Anfang der Abbâsidenzeit spricht der Dichter Abû Nuhejla sogar vom Šejtân der Gedichte

1) Ag, XXI, 85, 15.

2) Diese Worte werden dem Chalifen Sulejmân nachgesagt, Gamhara, 38, 10.

(Šejtân al-*ḳawâfi*), welcher mit ihm in einer Herberge übernachtet und den Menschen, ob nun dem klassischen Dichter, oder dem Stümper (على فحل وغير فحل) *dictirt* (يُبلَى) ¹⁾.

Der Dichter war bereits zum Schriftsteller geworden.

Auch in unserem Bewusstsein ist die mythologische Bedeutung der *Muse* nicht mehr lebendig wirkend, so oft wir auch noch heute von der «*Muse des Dichters*» sprechen. Ebenso hat auch der nachmalige fromme Chalife ‘Omar b. ‘Abd al-‘Azîz nicht im entferntesten den Gedanken der alten Heiden auszusprechen geglaubt, als er den Ibn Nuṣejb zum Vortrage einer ihm besonders gut gefallenden *Ḳaṣîde* mit den Worten aufforderte: «Trage mir jene Dichtung vor, denn dein Šejtân war dir ein guter Rathgeber, indem er dir dieselbe einflösste» ²⁾. Aber sehr wünschenswerth, und anscheinend auch naturgemäss, war es für jene vom Pietismus des Islâm wenig beeinflussten Leute, die auch im Islâm die Denk- und Ausdrucksweise der Gâhiliĵja vertraten, den «*Dichterdämon*» in alter Weise in ihrer Rede fortbestehen zu lassen.

Als sehr charakteristisch erscheint in dieser Beziehung eine Mittheilung, die uns Abū ‘Ubejda vom Dichter Ğerîr überliefert. Ein reicher Temîmite, Urenkel des berühmten Hâġib b. Zurâra, hatte einen hohen Preis ausgesetzt für ein Gedicht, dem es gelänge, al-Farazdaġ die Palme der Poesie vor seinem Rivalen Ğerîr zu verschaffen. Dem Surâġa al-Bâriġî gelang es denn auch, in einem schneidigen Epigramm, das den Farazdaġ rühmte, Ğerîr herabzusetzen. Dies Epigramm sandte nun Biṣr b. Merwân dem beleidigten Dichter zu, mit der Aufforderung, er möge unverzüglich darauf antworten. Ğerîr zermartete eine

1) Aġ., XVIII, 144, 11.

2) Aġ., I, 137, ult.

ganze Nacht hindurch sein Gehirn; aber es kam ihm kein passender Gedanke. Während er sich so fruchtlos abmühte, rief ihm sein Ginn-Genosse aus einer Ecke des Zimmers folgende Worte zu (فهتف به صاحبه من الجنب من زاوية البيت): «Glaubst du etwa, dass du aus dir selbst im Stande seiest, ein Gedicht zu verfassen? Ich war diese Nacht nicht an deiner Seite, und so hast du auch nichts zu Stande bringen können». Darauf gab ihm derselbe die erste Zeile der dem Bišr zu sendenden poetischen Entgegnung gegen Surāka ein. Für die zweite Zeile erhielt er die Anregung von einem anderen, ihm dienstbaren Ginn; diese Zeile beginnt denn auch mit den Worten: يا صاحبي «O meine beiden Genossen»! 1).

Eine der vorhergehenden zum Verwecheln ähnliche Erzählung hat Abū 'Ubejda auch über al-Farazdaq mitgeteilt. Derselbe wurde bei Gelegenheit einer Reise nach Medīna von dem dort wohnenden Anšārer, dem Sohne des Abū Bekr b. Hazm herausgefordert, einer Kašide des Hassān 2) etwas an die Seite zu stellen, was sich mit derselben messen könnte. Es wird nun in sehr lebendiger Weise geschildert, wie al-Farazdaq sich alle erdenkliche Mühe giebt, seine poetische Ehre zu retten, wie er alle «Arten der Poesie auf- und abläuft» (اصعد واصوب), so ist das اصوت, der Ausg. zu verbessern), ohne einen Vers hervorbringen zu können. «Als der Mu'eddin den Morgen ausrief, sattelte ich mein Kamel und nahm die Zügel, bis dass ich beim Rajjān, einem Hügel bei Medīna, anlangte. Von dort rief ich so laut wie ich konnte: «Eueren Bruder, eueren Bruder (kommt ihm zur Hilfe)!» Damit rief er nämlich seinen Sejtān an. «Kaum hatte ich so gerufen, da brodelte es schon in meiner Brust, wie es in

1) Ag., VII, 67, unten.

2) Dieselbe, die im Diwān, ed. Tunis, 85—87 steht.

Derselben

einem Kochkessel brodelt; ich band mein Kamel fest (liess es niederknien), legte mich hin, mit meinem Kopf auf die Beine des Kamels, und stand nicht eher auf (قَلْتُ st. قَمْتُ der Ausg.) bis dass ich 113 Verszeilen gedichtet hatte¹⁾. Der angerufene Šejtân hat ihn dazu inspirirt.

Wir können freilich nicht entscheiden, ob in diesen Erzählungen das Anrufen des Šejtân und sein Erscheinen einem Vorgang in der Seele des Dichters entspreche. Viel wahrscheinlicher ist es, diese und ähnliche Erzählungen in die Reihe jener literarhistorischen Anekdoten zu stellen, auf welche wir zu Beginn dieser Abhandlung hingedeutet haben. Aber immerhin bieten sie einen Fingerzeig, unter welchem Gesichtspunkte man die Dichter jener Periode in einer der ihrigen noch nahestehenden Zeit (denn Abû 'Ubejda ist doch nicht für den ersten Erfinder dieser Geschichten zu halten) betrachtete, und wie kräftig noch die Anschauung des Heidenthums vom Dichterdämon wenigstens die Darstellung dichterischer Vorgänge beeinflussen konnte.

Es ist nicht nebensächlich, dass uns die Anknüpfung an die alte, heidnische Vorstellung und der Gebrauch der mit ihr zusammenhängenden, veralteten Ausdrücke zum grossen Theil in Verbindung mit der *Hijâ'-Poësie* begegnet. Denn dieser Zweig der arabischen Dichtkunst ist es eben, in welchem der alte heidnische Sinn, im Gegensatz zur religiösen Anschauung, am kräftigsten fortdauert. «Meine Schmähung hält seinen Šejtân nicht zurück»²⁾, -- so drückt al-'Ağğâğ den Gedanken aus, dass der Gegner nicht ablässt, feindliche Gedichte gegen ihn zu schleudern. Abû 'l-Nağm

1) Ag., XIX, 39.

2) LA., قَلَّمَ يُلِّتُ شَيْطَانَهُ تَنْهَمِي: III, 7, 1. لَوْتُ.

al-^ʿIġhî, der mit dem soeben erwähnten al-^ʿAġġâġ — die beiden waren die berühmtesten Regez-Dichter ihrer Zeit — ein öffentliches poetisches Certamen abhielt, ruft seinem Gegner die Worte zu:

«Fürwahr! vergleicht man mich mit allen Dichtern unter den Menschen, so ist deren Šejtân ein Weib, mein Šejtân hingegen männlich» ¹⁾; d. h. meine Muse ist kräftiger als die meiner Gegner, und berufen, die letzteren zu besiegen.

In den wenigsten Fällen werden aber die Dichter des spätern Islâm bei Berufung auf ihren Dämon, ob nun als Šejtân oder Ġinn, etwas anderes als eine Metapher beabsichtigt haben ²⁾. Wenn wir hinsichtlich der ältern umejjadischen Zeit vom Fortwirken des altarabischen, durch muhammedanische Anschauung noch nicht vollends zurückgedrängten Bewusstseins sprechen können, so wäre die Möglichkeit einer solchen Annahme in Bezug auf die Dichter des II. Jahrhunderts kaum zulässig. Auch in ^ʿabbâsidischer Zeit sind die rechtgläubigen Muhammedaner nicht eben unter dem Dichtervolke anzutreffen. Aber der Gegensatz zum Islâm hat wesentlich andere Gesichtspunkte bei Abû Miġân, al-^Ḥuṭej'a, oder al-Farazdaq, als bei Abû Nuwâs, oder gar Baššâr b. Burd, Ḥammâd ^ʿAġrad und ihresgleichen. Baššâr wird wohl alles andere eher als bewusste Wiederbelebung altarabischer Begriffe vorgeschwebt haben, wenn er sich z. B. des Ausdrucks bedient: لقد كنتن ارب

1) Chiz. adab, I, 50:

انى وكذ شاعر من البشر شيطانه أنثى وشيطاني ذكر

2) Der Stotterer Abû 'Atâ' al-Sindi (lebte gegen Ende der Umejjaden- und zu Beginn der 'Abbâsidenzeit), der seine Gedichte durch seinen Maulâ 'Atâ' vortragen lässt, um durch seine eigene schlechte Aussprache die Wirkung seiner Poeme nicht zu gefährden, sagt von sich, „daß sein Šejtân sich über seine

«Ich habe meinem *Šejtân* etwas von dem gegen ihn (scil. *Ḥammâd*) beabsichtigten *Higâ'* zurückgegeben, um die Freundschaft fort-dauern zu lassen»¹⁾, d. h. ich habe einen Theil dessen, womit ich ihn schmähen wollte, unterdrückt oder zurückgezogen.

II.

Aus den im vorhergehenden Abschnitt gesammelten Mittheilungen können wir ersehen, dass auf jener Entwicklungsstufe, auf welcher die uns überkommene Ueberlieferung steht, die Vorstellung von der durch die *Ginnen* beeinflussten Thätigkeit des Dichters diesen lediglich als *Künstler* in Betracht zieht; und dies um so bestimmter, je weiter wir in der Festigung der muhammedanischen Anschauungen vorwärts schreiten. Zuletzt werden auch noch die *Melodien der Sänger* dem Wirkungskreis der *Ginnen* anheimgegeben²⁾; auch der Gesangskünstler kann eine Melodie nicht anstimmen, an welcher ihn der *Ginn* verhindert³⁾. Man nennt den Namen des *Ginn*, der den Gesang ein-

fremdartige Aussprache beklage» *وشكاني من عجمتي شيطاني* (Ag., XVI, 86, 15), d. h. dass der ihn inspirirende Genius darüber empört sei, in wie verderbter Gestalt die Dichtungen aus dem Munde des *Abû 'Atâ'* herauskommen. Dies ist wohl der richtige Text, den man — um den *Šejtân* aus dem Gedicht eines muhammedanischen Dichters zu tilgen — in die Worte: *وجفاني لعجمتي سلطاني* (ibid., 82, 11) „mein Herrscher tadelt mich wegen meiner fremdartigen Aussprache“ verballhornt hat.

1) Ag., XIII, 85, 4.

2) Ag., II, 135, 19: *Ġarîd*; vgl. al-Mas'ûdî, *Murûğ*, III, 327, 3.

3) Ag., XX, 10, 17: *لا سبيل الى ذلك عدا صوت قد نهيتي*

لجن عنه. *Iblîs* lehrt den Musiker *النقر والنغم*, Ag., IX, 53, 14.

giebt, und dass man es dabei mit einer in muhammedanischer Zeit entstandenen Anschauung zu thun hat, zeigt der gleichzeitige Wirkungskreis dieses Musikdämons: derselbe, Mihrân b. Hafân b. Filân, ist es, der die Menschen zum Weintrinken verleitet ¹⁾. Ginnen sind ja auch die Erfinder der Musikinstrumente, die sie den Tönen angepasst haben, welche König David in seinem Gesange hervorbrachte ²⁾.

Nicht dies ist aber die ursprüngliche Gestaltung des Glaubens vom Ginn der Dichter. Zunächst können wir die Beobachtung machen, dass noch zu Beginn des Islâm die Anschauung bestanden zu haben scheint, dass nur *ein bestimmter Kreis* von Dichtungen mit dem Einfluss der Ginnen in Verbindung zu bringen sei. Es giebt *menschliche* Verse, und es giebt *ginnische* Verse. Ein und derselbe Dichter spricht manchmal aus sich selbst «menschliche Verse»; ein anderes Mal redet er unfreiwillig unter dem Einfluss der Ginnen.

وَلَقَدْ نَطَقْتُ قَوَائِمًا أَنْسِيَّةً* ³⁾ وَلَقَدْ نَطَقْتُ قَوَائِمَ التَّاجِنِينَ ⁴⁾

Die Beziehung des Dichters zu höheren Mächten, die sich in seiner Rede offenbaren, ist in älterer Zeit in

1) Al-Kazwîni, ed. Wüstenfeld, I, 373, 11. Besondere Gesangsarten und Melodien gelten als vom Teufel eingegeben. (Salvador Daniel, La musique arabe, ses rapports avec la musique grecque et le chant grégorien (Alger, 1879), 106 ff.). Mit solchen, dem Islâm von Anfang an innewohnenden Anschauungen hängt die Erscheinung zusammen, dass der Gesang in den Cultus der Muhammedaner niemals Eingang finden konnte und selbst in den religiösen Uebungen der Derwische, aus welchen er nicht verbannt ist, die Missbilligung der richtigen 'Ulemâ' erregte. Vgl. al-Fâkîhî, Chron. Mekka, II, 7 ff.

2) Tab., I, (3, 563) وما صنعت الشياطين المزامير والبرابط والصنوج:
الآ على اصناف صوته.

3) Vgl. Husejn b. al-Humâm, Ag., XII, 128, 18:

وقائفة غير أنسية قرصت من الشعر أمثالها

4) Had., 72, 4.

Zusammenhang mit *besonderen* Aufgaben des dichterischen Berufes gedacht worden. Wir haben soeben gesehen, dass noch in späterer Zeit vorzugsweise das Higâ' jenes Gebiet ist, für das man die Intervention der Ginnen erwähnt. Auch 'Abîd b. al-Abraş hatte seine Erweckung zum Dichter ¹⁾ zunächst für ein Gedicht erhalten, das der Rettung seiner eigenen Ehre und der seines Stammes gewidmet war ²⁾.

Wir glauben, dass in den alten Zeiten, in denen die Dichtungen noch nicht als blosse *Kunstproducte* galten, als welche sie sich uns in der Kaşîden-Literatur darbieten, die Einwirkung der Ginnen unter einem wesentlich andern Gesichtspunkte aufgefasst wurde, als wie sich die Erinnerung an diesen Glauben in der Ueberlieferung darstellt. Diese Einwirkung gilt nicht der *künstlerischen Hervorbringung*, sondern der *Person* des Dichters und dem höhern Berufe, der ihm im alten Araberthum zukam. Noch in der oben (S. 3) erwähnten Erzählung von der Berufung des Hassân schimmert ein Rest dieser alten Anschauung durch. Ebe jener noch die geringste Probe seiner dichterischen Fähigkeit geliefert hatte, ist er von seinem Stamme zu dessen Dichter *auserssehen*. Und um zu erfüllen, was man vom Dichter im alten Heidenthum erwartete, musste er höherer Erleuchtung theilhaftig werden. Dies ist ein Nachklang von alten Anschauungen, welche bereits zur Zeit Hassân's im Schwinden waren. Wir werden damit in die Vorgeschichte des dichterischen Berufes bei den heidnischen Arabern geführt, in jene Zeit, in welcher die Poeten den «inspirirenden Dichterdämon» nicht bloss als rhetorische Floskel im Munde führen, sondern unter dem lebendigen Einfluss desselben zu stehen wännen, mindestens

1) ZDMG., XLV, 685.

2) Vgl. Hommel, Aufsätze und Abhandlungen, 62.

auf wirklichen Glauben rechnen konnten, wenn sie unter solchem Einfluss zu stehen vorgaben.

Bereits in den Muhammedanischen Studien, I, 44 f., war davon die Rede, dass die alten Araber ihren Dichtern tieferes, dem gemeinen Menschenverstande unzugängliches Wissen zueigneten. Nur möchte ich jetzt die früher den arabischen Sprachgelehrten nachgesprochene Deutung der Benennung des Dichters als *Šā'ir* «der Wissende» modificiren. Diese Benennung sollte den Dichter als den Wissenden und Kundigen nicht «zunächst um die Ueberlieferungen des Stammes, die im Kampfe zur Geltung gebracht werden sollten», kennzeichnen, sondern der *Šā'ir*¹⁾ ist ein «Wissender» im Sinne der synonymen Ausdrücke *‘arrāf* im Arabischen, *jiddē‘inî* im Hebräischen²⁾. Er besitzt übernatürliches, zauberisches Wissen und galt in alter Zeit wegen solcher Fähigkeit als eine Art Orakel des Stammes.

Der Vorgänger des Dichters späterer Zeit ist der *Šā'ir* «der Wissende» der *Vorzeit*, der in jene Reihe von kundigen Personen zu stellen ist, der auch der *Kāhin* angehört. Von letzterem unterscheidet er sich dadurch, dass,

1) Nach Doughty, Arabia deserta, I, 263, ist das Wort unter den Beduinen (wenigstens des durch D. bereisten Gebietes) nicht gebräuchlich; sie nennen den Dichter *nadēm* (im Index: *nādem*), wohl = *ناظم*. Nach den Informatio-

nen des Grafen v. Landberg (briefl. Mittheilung aus Damascus, 23. Nov. 1894) nennen die Beduinen Ostsyriens jeden Dichter *šā'ir*, auch den Rabāba-Spieler, der die Dichtungen Anderer vorsingt, während im Negd nur derjenige mit dieser Benennung bezeichnet wird, der um Geld Gedichte macht, und schmählt, wenn er nicht belohnt wird; ein solcher Lohndichter heisst auch *šawwād*: *حيث*

«*أنه يشعر بكلامه وهو من قواد*» weil er seine Rede fühlt und diese aus seinem Innern kommt. Der vornehme, uneigennützig Dichter heisst dort

يقصد لحاله, oder *يديب* = *اديب*; man sagt von ihm, dass er nicht für Andere, sondern für sich selbst, nach eigener Wahl dichtet.

2) Unhaltbar ist die von Vatke aufgestellte Analogie des arab. *šā'ir* «Einsicht» mit dem *maskil* in Psalmen-Ueberschriften (Hist.-Krit. Einleit. in d. A.T., 521).

während der Kâhin mit seiner Wirksamkeit zumeist an das Heiligthum gebunden ¹⁾ und innerhalb des religiösen Lebens der Nation Vertreter einer umgrenzten, häufig auch an Familien geknüpften ²⁾ *Institution* ist, die Thätigkeit des Šâfir an räumliche Grenzen nicht gebunden ist; derselbe ist der freie Berather seines Stammes. Seine Fähigkeit wird jedoch im Glauben des Volkes auf dieselbe Quelle zurückgeleitet, wie die des Kâhin ³⁾: auf die Inspiration durch den Ğinn.

Die spätere Gestaltung der Vorstellung von dieser Inspiration, der Glaube, dass es die *Kunst* ist, die der Ğinn dem Dichter bringt, ist eine durch den Wandel der Verhältnisse bewirkte Umbildung der ursprünglichen Vorstellung, nach welcher es das *Wissen* ist, was der Šâfir dem Ğinn verdankt. Mit dem völligen Verschwinden der heidnischen Lebensanschauungen ist aus dem *Wissenden* der *Dichter* geworden, aus dem *Seher* der *Wortkünstler*. Und dies ist nicht das einzige Beispiel dafür, dass eine Thätigkeit, mit welcher man auf uralten Kulturstufen die Vorstellung von zauberhaftem Charakter verband, auf entwickelteren Stufen, von allem religiösen Wesen losgelöst, im profanen Lebensverkehre zur Bedeutung gelangt ⁴⁾ und in dieser Eigenschaft einen neuen Entwicke-

1) Kremer, Studien zur vergleichenden Culturgeschichte III, IV, (Wien, 1890. Sitzungsberichte der Kais. Akademie der Wissensch., Phil.-hist. Classe., Bd. CXX), 75.

2) Wellhausen, Heidenthum, 130.

3) Bemerkenswerth ist bei dem medinensischen Dichter Uhejha b. al-Ğulâh die Erwähnung des „Gottesmannes“ neben dem Kâhin: **فهل من كاهن أو**

ذو آفة, Ğamhara, 125, V. 5.

4) Da in solchen Dingen die Beachtung ethnographischer Analogieen förderlich ist, wollen wir nach G. Wilken, Het Schamanisme bij de volken van den Indischen Archipel (Haag, 1887), 63 ff., erwähnen, dass bei vielen Völkern des ind. Archipels die männlichen und weiblichen Schamanen, die ihre

lungsgang anhebt. Das *Šîr* der Araber, wie es uns in der Literatur überliefert ist, hat dieselbe Vorgeschichte wie die *ἐπαιδοίη* und das *Carmen*.

Die tiefe Einsicht und die höhere Erleuchtung des alten *Šâ'ir*, sowie andererseits die zauberische Wirkung seines Wortes bethätigte sich auf verschiedenen Gebieten des Stämmelebens. Aus manchen Daten der Literatur können wir auch jetzt noch auf einige Momente dieser Verhältnisse schließen.

Zunächst ist es Zeit und Ziel der Wanderungen, bei welchen die Kunde des *Šâ'ir* zur Bethätigung gelangte. Der anerkannte *Šâ'ir* bestimmt richtigen Ort und richtige Zeit für Aufbruch und Aufenthalt. Die Analogie der wandernden Stämme der Hebräer zeigt uns, dass diese Anordnungen Gegenstände göttlicher Bestimmungen waren: *עַל פִּי יְהוָה יִסְעוּ בְנֵי יִשְׂרָאֵל וְעַל פִּי יְהוָה יִחַנו* (Num., 9, 18; vgl. V. 23). Den alten Araberstämmen scheinen die *Su'arâ* die Organe dieser Bestimmungen gewesen zu sein ¹⁾. Vom alten Dichter Zuhejr b. Ganâb wird berichtet, dass man nur auf seinen Zuruf Halt machte und die Wanderungen fortsetzte: *قَالَ ابْنُ الْكَلْبِيِّ وَكَانَ رَعِيمٌ إِذَا قَالَ أَلَا إِنَّ اللَّهَ طَاعُونَ* ²⁾ *ظَعْنَتْ قِضَاعَةٌ وَإِذَا قَالَ أَلَا إِنَّ اللَّهَ مُقِيمٌ نَزَلُوا وَأَقَامُوا* (Dasselbe wird vom weitberühmten Stammesoberhaupt Kulejb Wâ'il überliefert ³⁾), und in diesem Sinne ist es zu verstehen, wenn

Gesänge und Tänze sonst als Medien des in ihnen waltenden Geistes auszuführen pflegen, bei profanen Unterhaltungen als Sänger und Tänzer mitwirken; *ibid.* 65 wird berichtet, dass die öffentlichen Tänzerinnen bei Javanen, Makassaren, Sundanesen u. s. w. von den alten Schamanen abstammen und dass sie wegen dieser Vorgeschichte ihres Berufes besonderer Verehrung gewürdigt werden.

1) Die auf Wanderungen bezüglichen Anweisungen in Orakelform (*Sağ'*), z. B. *Ag.*, XIX, 95, 21 ff. *Jâkût*, IV, 463, 1 ff.

2) *Ag.*, XXI, 100, 8.

3) *Ag.*, IV, 165, 8: *وَكَانَ عَوَالِدِي يُنَزِّلُنِي مَنَازِلِي وَيُرْحَلُنِي وَلَا يَنْزِلُونِي*

von angesehenen Dichtern berichtet wird, sie seien *Kā'id*, Führer des Stammes, gewesen, deren Befehlen man sich mit unbedingtem Gehorsam unterwarf¹⁾. Bezeichnend ist es, dass Hauḍa b. 'Alī vom Hanīfastamme, den Muhammed durch seinen Abgesandten zum Anschluss an den Islām auffordern lässt, seine Macht über die Stämme Mittelarabiens mit den Worten ausdrückt: «Ich bin der *Dichter meines Volkes und sein Wortführer*»²⁾, und die Araber haben Ehrfurcht vor meinem Range» (أنا شاعر قومي وخطيبهم)³⁾. Der Rath des Sā'ir wurde auch hinsichtlich kriegerischer Unternehmungen eingeholt. An Ḳejs b. al-Aslat «lehnte der Aus-Stamm seine Kriege an» (أَسْنَدَتْ إِلَيْهِ حَرْبَهَا وَجَعَلْتَهُ رَئِيسًا), d. h. der Stamm vertraute seine Unternehmungen dem Rathe des Dichters⁴⁾. Vom Grossonkel des Zubejr, dem Dichter Bašāma, wird erzählt, dass die Ġatafāniten keinen Kriegszug unternahmen, ohne früher seinen Rath eingeholt zu haben; auch an der Beute betheiligten sie ihn dann in dem Maasse wie jene, die sich im Kriege selbst am wackersten hervorgethan hatten⁵⁾. Der Asad-Stamm hatte es nicht wenig

ولا يرحلون إلا بأمره. In späterer Zeit ist daraus die typische Phrase geworden: „nach Jemandes Befehle aufbrechen und mit seiner Erlaubniss Halt machen“, d. h. im Allgemeinen „Jemandem Gehorsam leisten“; لا يرحل إلا بأمره ولا ينزل إلا بإذنه. 'Ikd, II, 175, 4. Vielleicht gehört hieher auch صاحب رحلتكم, Ibn Sa'd, ed. Wellhausen, 76, 12.

1) I. Hišām, 293, 5: كان شاعراً لهم قائداً يستمعون منه ويطيعونه.

2) Chatīb ist hier nicht speciell *Redner*, sondern gehört zu jener arab. Wortgruppe, welche den Anführer als den *Sprecher* bezeichnet, Muh. Stud.

II, 52, Anm. 4. Ḥassān, Dīw. 77, 12: وجدى خطيب الناس.

3) Ibn Sa'd, ed. Wellhausen, 4, ult.; vgl. 'Āmir b. Wā'ila: كان سيد قومه

وشاعرهم. Ag., XIII, 169, 25.

4) Ag., XV, 161, 3.

5) Ag., IX, 157, 6.

zu beklagen, dass er sich nicht dem Rath des Dichters 'Amr b. Šâs fûgte, der ihm von der Offensive gegen den Stamm der Banû 'Âmir abrieth. Es ist interessant, die Rede des 'Amr zu lesen, in welcher er dem Stamme seinen Rath eröffnet; dieselbe ist völlig im Tone einer Prophetie gehalten ¹⁾).

Wir könnten kein bestimmtes Beispiel dafür anführen, dass man in der Gâhilijja den Dichter (so wie dies mit dem Kâhin geschah) ²⁾ in streitigen Fällen als *Schiedsrichter* in Anspruch zu nehmen pflegte. Dies wird aber auch dadurch wahrscheinlich, dass noch in muhammedanischer Zeit der Stamm der Bekr b. Wâ'il strittige Fälle dem Schiedspruch des inmitten des Stammes hochgeachteten al-Achtal anheimstellt ³⁾. Dass dieser sich zum Zwecke der Ausübung des Schiedsrichteramtes in die Moschee verfügt, ist ein Zeichen dafür, dass man dies Amt aus der Ordnung des profanen Lebens heraushob und dem Schiedsrichter eine Art religiöser Würde beimass, sowie auch der Umstand, dass es ein *christlicher* Dichter ist, der in dieser Weise in der Moschee als Schiedsrichter waltet, darauf hinweist, dass wir dabei auf dem Boden *altarabischer* (durch den Islâm wenig modificirter) Anschauungen stehen.

Man würde nicht richtig urtheilen, wenn man voraussetzen wollte, dass die Autorität des Dichters in diesen Dingen nur auf die Voraussetzung seiner besonderen Einsicht in die Angelegenheiten der Wanderung und der Kriegsunternehmungen gegründet war. Vielmehr war es die Voraussetzung der übergewöhnlichen Erleuchtung des *Wissenden, Kundigen* ⁴⁾, die ihn zur Stellung eines Orakels seines Stammes

1) Ag., X, 38, unten.

2) Wellhausen, Heidenthum, 131.

3) Ag., VII, 179, 26.

4) Diejenigen, die die Angelegenheiten des Stammes als die *Kundigsten* leiteten, nannte man mit einem Synonym von Šâ'ir: عريف plur. عرفاء, Ag., II,

emporhob; man erhoffte Glück und Segen aus der Befolgung seines Rathschlages (التَّيْمَنُ بِرَأْيِهِ)¹⁾. Den obenerwähnten Zuhejr b. Ġanâb hat man in der That geradezu als *Kâhin* bezeichnet²⁾, und wenn ein gassânidischer König, dessen Hof er aufsuchte³⁾, den Dichter um ein Arzneimittel angeht⁴⁾, so konnte diese Zumuthung wohl den Glauben an den 'Arrâf-Charakter des Dichters zur Voraussetzung haben⁵⁾. Der Glaube an die Erleuchtung der Dichter muss demnach mit der Vorstellung, dass sie von einem Ginninspirirt werden, in Zusammenhang gedacht werden. Man sagte z. B., dass den Uĥejĥa b. al-Ġulâĥ einen vorislâmischen Fürsten von Medîna, der den Auschlag des jemenischen Tobba^c auf Medîna durchschaute, «ein Schutzgeist» (تابع) von den Ginnen inspire, der ihn immer das Richtige treffen lasse⁶⁾.

186, 5. B. Wakâla, n°. 7: *حتى يرفعوا علينا امركم عرفاءكم*; Kast.:

وهو الذي يعرف أمير القوم وهو النقيب ودون الرئيس
'Atk., n°. 13. Das Amt des 'Arîf heisst *عرفاء*, Usd al-gaba, II, 302, 8: *أن*

علقت استعمل آباء على عرفاء قومه. In späterer Zeit verliert der 'Arîf-Titel (freilich hatte sich im Chalifat der Charakter der betreffenden Würde wesentlich verändert) sein ehemaliges Ansehen; wie in aller Obrigkeit sieht man auch im 'Arîf nur den *Unterdrücker*. Bezeichnend ist folgende volksthümliche

Anschauung: *إن الله تعماً لا يستجيب دعاء عريف ولا شرطى ولا*

جانب ولا عشار ولا صاحب عرصة ولا صاحب كربة, al-Mustatraf,

Cap. LXXVII (II, 324); vgl. Usd al-gâba I, 302, 23.

1) Tab., I, 1655, 9, in Bezug auf den hochbetagten Durejd b. al-Simma.

2) Ag., XXI, 99, 3. Abulfeda, Hist. anteislamica, ed. Fleischer, 136, 9.

3) Wohl des Ġafniden al-Iġarîĥ b. Mârija; vgl. Ag., IV, 175, unten.

4) Ag., XXI, 97, unten. Der dausitische Dichter al-Tufejl b. 'Amr ist zugleich Wundarzt *البصير بالجراح* Ag., XII, 53, 18.

5) Der Arzt ist 'Arrâf, vgl. Wellhausen, 141; das Gedicht des liebeskranken

'Urwa b. Hizâm, al-Muwaššâ, ed. Brünnow, 57, 11.

6) Ag., XIII, 120, 16.

In diesem Sinn ist die Inspirirung der Dichter durch die Ginnen zu verstehen.

Wir haben hier Beispiele für einen Theil jener Gebiete gesehen, auf welchen die Verbindung der alten Dichter mit den Ginnen zur Geltung kommt. Wenn auch unsere Beispiele in die älteste Zeit zurückreichen, bis auf welche die Ueberlieferung der arabischen Poesie zurückgeführt werden kann, so vertreten sie dennoch nur eine *relativ späte Entwickelungsstufe*. Aus derselben heraus kann man nur noch aus versprengten Resten ein dürftiges Bild von der alten Stellung der Dichter unter den heidnischen Arabern reconstruiren, da nur hie und da noch ein schwacher Strahl von jener Vorstellung, welche das alte Araberthum mit dem *Sâ'ir*, dem *Wissenden*, verknüpfte, auf einzelne bevorzugte Vertreter dieser Klasse fällt.

Es ist zwar nicht wahrscheinlich, dass bereits zur Zeit des Imru'ul-Kejs die Dichter in der gesellschaftlichen Schätzung so tief gesunken seien ¹⁾, dass der fürstliche Vater desselben es unter seiner Würde hält, einen Sohn zu haben, der unter den Dichtern zählt, und ihn deshalb von Haus und Hof vertreibt ²⁾. Für solche geringschätzige

1) Beachtung verdient das Epitheton *شاعر مارد* neben *شاعر*, al-Ja'kûbî, ed. Houtsma, I, 242, 13.

2) Ag., VIII, 68, 6. Die Verstossung galt nach Ibn Da'b (Gambara, 38, 10 ff.) dem Umstande, dass der abenteuerlustige Prinz mit seinen Liebesgedichten die Damen des Stammes beunruhigte. In dem von al-Zamachârî im *Rebî' al-abrâr* (nach dem Auszuge des Muhammed b. Kâsim, *Rauḍ al-achjâr*, Kairo 1292, p. 94) benutzten Berichte wird nur so viel erzählt, dass der König zum Dichter gesagt habe: *يا بُنَيَّ إِنَّ أَحْسَنَ الشَّعْرِ أَكْذِبُهُ وَلَا يَحْسَنُ*

الكذب باللوك. Von einer Verstossung ist dabei keine Rede. Man sieht, dass dem Vater des Imru' ul-Kejs hier ein Satz des Aristoteles (jüdische Uebersetzung: *מיטב השייר כזבו*) in den Mund gelegt wird (derselbe wird auch in folgender Form citirt: *الشعر أعدبه أكذبه*, Tirâz al-mağâlis, 244,

Gesinnung war erst mit dem Islām der Boden gewonnen; da mochte man vielleicht, wie dies dem Chalifen 'Otmân zugeschrieben wird, sagen: «den Dichtern sei nichts heilig» (الشاعر لا حريم له¹⁾). Zur Zeit des Imru' ul-Kejs sah man die Liebesgedichte und die Satiren mit anderen Augen an, als wie dies später die religiöse Kritik von Medīna that. Wohl war aber auch schon damals die alte Anschauung von der Inspiration des Dichters nicht mehr lebendig. Die Dichtkunst war auf dem Wege, als blosse *Kunst* betrachtet zu werden, schon weit fortgeschritten, obwohl auch von der alten Vorstellungsweise mancher bedeutsame Rest im Bewusstsein der Dichter und ihrer Hörer noch vorhanden gewesen sein mag.

In ganz alter Zeit galten andere Anschauungen. Man glaubte an die Inspiration des Dichters nicht in dem Sinne seiner Befähigung, in gebundener Rede genussreiche Dinge vorzubringen, sondern in dem Sinne, dass er von höheren Mächten tiefere Einsichten empfängt, die er in dichterischer Rede offenbart. Der Ginn ist nicht da, um ihm schöne Worte zuzuflüstern, sondern um ihn hinsichtlich der Dinge zu inspiriren, in denen der Stamm der geistigen Hülfe des *Šā'ir* bedarf.

Einen Niederschlag dieser alten Anschauung vom zauberhaften Charakter des *Šā'ir* scheint das schwer erklärbare Wort نَشَدَ I. IV. zu bergen, sofern es vom Recitiren der

11). Vgl. Abū-l-'Alā' al-Ma'arrī, Rasū'il (Leidener Hschr. n°. 1049 Warner, fol. 131): وزعم صاحب المنطق في كتابه الثاني من الكتب الأربعة: أن الكذب ليس بقميح في صناعة الشعر والخطابة ولذلك استجارت العرب أن تقبل وتفرط وتُسرف في الشيء وتُغري (folgen Beispiele aus Dichtern). Unter den arabischen Dichtern hat sich zu allererst Muhalhil solche Freiheit erlaubt, al-Huṣrī, Zahr al-Adāb, I, 213.

1) Aḡ., XX, 4, oben.

Gedichte gebraucht wird. Dasselbe Wort wendete man auch, wie wir bald sehen werden, bei Gelegenheit von Beschwörungen und Eidflüchen an. So dunkel es auch in etymologischer Beziehung sein mag, — die arabischen Philologen geben ihm die Grundbedeutung: «die Stimme erheben» —, so kann doch als wahrscheinlich angenommen werden, dass es in alter Zeit nicht für profane Rede angewendet wurde. Es haftet dem Worte der Begriff des Zauberischen an, der namentlich in seiner Anwendung bei Beschwörungen zur Geltung kommt. In einem Verse des alten Dichters Abū Duwād, den Gauharī, s. v., anführt (vgl. L A., s. v., IV, 431), ist **ناشد** der *Seher*, der, wie der Prophet Samuel dem Saul, das verlorene Gut (bei den Arabern handelt es sich zu- meist um verlaufene Kamele: **الضالّة**) nachweist. Jedenfalls wird (gegenüber der gebräuchlichen Anwendung von **نشد** I. für das Suchen und Ausrufen des verlorenen Gutes) IV. vom **معرّف** (1), d. h. dem Seher, gebraucht. Es kann wohl nicht als zufällig betrachtet werden, dass man dieselben Worte zur Bezeichnung des dichterischen Vortrages angewendet hat.

1) Auch **عرّاف**. Dieser unterscheidet sich vom *Kāhin* dadurch, dass er verborgene Verhältnisse der Gegenwart kundgibt, während der *Kāhin* Zukünftiges prophezeien kann. Al-Chattābī, bei al-Nawawī zu Muslim, IV, 41;

أَنَّ الْكَاهِنَ أَمَّا يَتَعَلَّقُ بِالْأَخْبَارِ عَنِ الْكَائِنَاتِ فِي مَسْتَقْبَلِ الزَّمَانِ وَيَدَّعَى مَعْرِفَةَ الْإِسْرَارِ وَالْعَرَّافُ هُوَ الَّذِي يَدَّعَى مَعْرِفَةَ الشَّيْءِ الْمَسْرُوقِ وَمَكَانِ الضَّالَّةِ وَنَحْوَهَا مِنَ الْأُمُورِ. Vgl. das Sprichw. Mejdānī, II, 237: **ما بقي من اللص أخذ العرّاف**

Tajjib (IV. Jhd.) verfasste eine **مقالة في عرّاف أخبر بما ضاع**, Ibn Abī Usejbi'a, ed. A. Müller, I, 241, 13.

III.

Das hervorragendste Thätigkeitsgebiet, auf welchem nach dem Glauben der alten Araber die Dichter ihre Eigenschaft als von göttlichen Mächten geleitete Personen zur Geltung bringen, ist das *Higâ'*.

Wir müssen uns bei der Betrachtung dieses Gebietes der arabischen Dichtkunst von der Anschauungsweise frei machen, als stelle das *Higâ'*, wie es in der vorhandenen Literatur, auch in ihren ältesten Theilen, uns vor Augen tritt, das ursprüngliche Wesen dieses Zweiges des dichterischen Betriebes bei den heidnischen Arabern dar. Wenn wir von der jüngsten Erscheinungsform des *Higâ'* (persönliches Geplänkel zwischen den Dichtern)¹⁾ zu der bekannten ältesten Anwendung desselben aufsteigen²⁾, kommen wir bei einer Stufe an, auf welcher diese Art der Dichtung den Kampf der Stämme gegen einander einleitet und begleitet, ein Element des Krieges ist³⁾, ebenso wichtig, ja vielleicht noch wichtiger, als der Waffengang selbst. In den heiligen Monaten erforderte der Gottesfriede, dass man ebenso wie den Kampf, so auch das *Higâ'* unterlasse⁴⁾.

Der *Dichter* ist ein ebenso wichtiger Mitarbeiter am Kampfe wie der *Krieger*. Als die Kurejsiten nach der Badr-Schlacht den Abû 'Azzâ al-Gumahî, einen armen Mann, für den Rachekampf anwerben wollen, da sagt zu ihm Şafwân b. Umejja: «*Du bist Dichter, hilf uns mit deiner Zunge*»⁵⁾. Und in einem Gedichte des Hudba b. Chaşram wird das

1) Wie sich diese Art von Schmähdichten bis in die neueste Zeiterhalten hat, s. Stumme, Tripolitanisch-tunisische Beduinenlieder (Leipzig, 1894), 20.

2) Eine Skizze dieses Entwicklungsverlaufes s. Einleitung zu al-Hutej'a, 17—24.

3) Man droht mit dem *Higâ'* ebenso wie mit dem thatsächlichen Kampfe, Tarafa, 19, 17. 18.

4) Abû Zejd, Nawâdir, ed. Bejrût, 1894, 8, 14.

5) Tab., I, 1385, 5.

Higâ² vollends der Kriegführung gleichgestellt ¹⁾, und dies hauptsächlich wegen der *Drohungen*, die ein solches Higâ²-Gedicht zu enthalten pflegt, womit der Feind eingeschüchtert werden sollte ²⁾. Es wäre unbegreiflich, dass der blossen *Schmähung* und mündlichen Bedrohung des Feindes diese Bedeutung in der Kriegführung zugemuthet worden sei. Die Stellung des Higâ² in der Anschauung der Araber wird uns jedoch verständlicher werden, wenn wir davon ausgehen, dass es sich dabei in den ältesten Zeiten nicht um blosse Schmähung und Beschimpfung handelte. Man betrachtete vielmehr den Dichter des Stammes oder einen fremden Dichter, den man zu diesem Zwecke herbeiholte, kraft seiner persönlichen Fähigkeiten und seiner Beziehung zu höheren Mächten (Ginnen), als dazu geeignet, durch seinen Schmähspruch *dem Feinde zu schaden*. Das *Higâ²* ist ursprünglich ein Zauberspruch, ein Fluch; das Wort selbst, das etymologisch nicht ganz klar ist ³⁾, bedeutet vielleicht so viel wie *Besprechung*.

Die Ursprünge des Higâ² stehen mit der alten Vorstellung in Verbindung, dass das von hierzu innerlich geeigneten und befähigten Leuten unter feierlichen Umständen gesprochene Wort eine unausbleibliche Wirkung auf jene Personen (oder auch Gegenstände) ausübe, auf welche sich dies gesprochene Wort bezieht ⁴⁾. Aus dem Munde solcher

1) Ham., 232.

2) In den gegnerischen Antworten auf ein Higâ² findet man sehr häufig die Zurückweisung solcher *Drohungen*; vgl. Ham., 641, V., 5—7. Ag., XIX, 128, 10. 18. Muhammed verspottet die feindlichen Dichter damit, dass sie ihre Drohungen nicht ausführen können; dies ist wohl der Sinn von Sûre 26, 236.

3) Ernst Meier (Die Form der hebräischen Poesie, Tübingen, 1853, p. 24) hat es mit Rücksicht auf Klagelieder 3, 62, mit der Psalmenüberschrift  zusammenstellen wollen.

4) Ueber diese Vorstellung hat schon Benjamin Constant, De la religion (Paris, 1831), II, 144 ff.; IV, 45 ff., eingehend gehandelt.

Menschen hat sowohl Segen als Fluch unbedingte Wirksamkeit, auch wenn das feierliche Wort irrthümlich gesprochen, und Leuten, die es nicht verdient, zugewandt worden wäre (vgl. Genes., 27, 33, Schluss). Für die in diese Gruppe gehörigen, in ihrem Entwicklungsverlauf mannigfaltig abgestuften Vorstellungen hat Lippert ¹⁾ die zutreffende Benennung «Fetischkraft des Wortes» gefunden ²⁾. Der Glaube an dieselbe ist ohne Unterschied der Rasse der gesammten Menschheit auf primitiven Stufen ihrer Bildung gemeinsam und begleitet dieselbe auf ihrem Fortschritte zu höheren Culturstufen, auf welchen sie zuweilen in den Dienst von Institutionen tritt.

Mehr Kraft als Heilkräuter und Heilwerkzeuge haben nach dem Glauben der alten Perser die von Priestern gesprochenen heiligen Formeln der Mäthra speñta ³⁾. «Das Wort ist — nach indischem Glauben — die Waffe des Brahmanen, mit welcher er seine Feinde vernichten kann» ⁴⁾. Auch bei den alten Arabern herrschten solche Anschauungen.

1) Geschichte des Priersterthums, II, 373.

2) In diese Reihe gehört auch die auf die Voraussetzung der *nothwendigen Wirkung des ausgesprochenen Wortes* beruhende talmudische Warnung: אַל תִּשְׁמַע בְּפִי לְשׂוֹן, יִפְתַּח אָדָם פִּי לְשׂוֹן, Bab. Berâkhôth, fol. 19a; vgl. ZDMG., XLII, 588. Auch die Wirkung der Träume ist von dem «Munde des Traumdeuters» abhängig; sie richtet sich nach der Deutung, die ihr der «Mund» des letztern giebt: כָּל הַחֲלוֹמוֹת הַלְכוּתֵי אַחַר הַפֶּה, Talmud, ibid. fol., 56a. Dieselbe Vorstellung herrscht auch im muhammedanischen Aberglauben, al-Dârimi, 283 (Tirm., II, 45): الرُّوْيَا عَلَى رَجُلٍ طَائِرٍ (جَنَاحِ طُ: ما لَرِ بِيحَدِّثُ: (Dam., II, 111, 1: 288: اِذَا عَيَّرْتُمْ لِلْمُسْلِمِ الرُّوْيَا فَاهْبِرُوْهَا عَلَى الْخَبِيرِ ثَاَنِ الرُّوْيَا يَكُوْنُ عَلَى مَا يَعْبَرُهَا صَاحِبُهَا وَقَعَتْ (D.: عَيَّرْتِ: 288: اِذَا عَيَّرْتُمْ لِلْمُسْلِمِ الرُّوْيَا فَاهْبِرُوْهَا عَلَى الْخَبِيرِ ثَاَنِ الرُّوْيَا يَكُوْنُ عَلَى مَا يَعْبَرُهَا صَاحِبُهَا

3) Le Zend-Avesta, ed. J. Darmesteter, II, 107, 288.

4) Les lois de Manou, traduites du sanskrit par G. Strehly (Paris, 1893), XI, 33 (p. 329).

Sie stellten sich die Wirksamkeit des unter Anrufung Gottes ausgestossenen Fluches in ganz materieller Weise vor. Wir werden noch sehen, dass man sich denselben gegenständlich dachte, unter dem Gleichniss des abgeschossenen Pfeiles. Die feierlich ausgesprochenen *Worte* vernichten den, den sie treffen. Man bestrebt sich demnach, dieselben von sich abzuwenden; und dies in körperlicher Weise. Darum pflegte derjenige, gegen den ein Fluch ausgesprochen wurde, sich auf die Seite zu legen, damit der Pfeil des Fluches über ihn hinwegfliege ¹⁾ und er so der directen Wirkung des Wortes entgehe. Würde er dabei, gleichsam als Zielscheibe, aufrecht stehen bleiben, so würde er unfehlbar getroffen werden. In diesem Zusammenhange wird uns erst die Nachricht verständlich, dass die Juden von Medīna das Bildniss ihres Feindes, des Anführers der Chazrag, Mālik b. al-^cAglān, der ihre Unterdrückung unternahm, *in ihren Synagogen anbrachten* und, so oft sie diese Räume betraten, Flüche gegen Mālik aussprachen ²⁾. Der Fluch musste sich gegen einen greifbaren Treffpunkt richten, wenn er sicher wirksam sein sollte; das Bildniss des Feindes sollte ihn zu diesem Zwecke vergegenwärtigen und als wirklicher Zielpunkt der abgesandten Fluchpfeile dienen. Auf wen sich der Fluch niederlässt, der entgeht seiner Wirkung nicht; dieselbe ist dem durch den Fluch Ereilten immanent; sie geht ihm allenthalben nach und folgt ihm selbst über das Grab hinaus ³⁾. Durch moralische Momente wird die Eignung des Fluches, Schaden zu bereiten, gesteigert.

1) I. Hišām, 641, 15: *وكانوا يقولون ان الرجل اذا نعى عليه*

فاصطابح جنبه رثت عنه

2) Ag., XIX, 97, 21.

3) Usd al-gāba, I, 277, unten: *اتعنه لعنة تدخل معه في قبره*.

Unverdient erlittenes Unrecht verleiht nach arabischer Anschauung dem unbillig Gekränkten die Fähigkeit, gegen den *Zālim* (Gewalthätigen) wirksame Verwünschungen auszusprechen.

Ehe wir dafür Beispiele anführen, wollen wir nur noch darauf hinweisen, dass diese Anschauung in eigenthümlichen Formen auch in den Islām mit hinübergenommen worden ist. «Nehmt euch in Acht vor der Verwünschung desjenigen, dem ihr Unrecht zugefügt habt, denn dieselbe wird auf den Wolken getragen»; oder «sie steigt in den Himmel, als ob sie Sprühfeuer wäre»¹⁾. Darin wird auch der Schmerzensschrei des Ungläubigen mit eingeschlossen; keine Scheidewand trennt ihn von der Erhörung²⁾. — Man verglich die Gebete, Klagen und Verwünschungen, die der Unschuldige gegen seinen Unterdrücker zum Himmel sendet, mit *Pfeilen*³⁾ und *Wurfgeschossen*⁴⁾, die den Ruchlosen unfehlbar treffen. In der Voraussetzung, dass der durch seinen Tyrannen zur Verzweiflung Getriebene in einsamer Nacht sich zu Gott um Schutz wendet, nannte man solche

1) *آتَقُوا دَعْوَةَ الْمَظْلُومِ فَإِنَّهَا تَنْحَلُّ عَلَى الْغَمَامِ*, Hadit, bei Tab., III, 2400, ult. *تَصْعَدُ إِلَى السَّمَاءِ كَأَنَّهَا شَرْارَةٌ*, Zurk. zu *Muwatta'*, IV, 246.

2) Zurk., *ibid.*: *آتَقُوا دَعْوَةَ الْمَظْلُومِ وَلَوْ كَانَ كَافِرًا فَإِنَّهُ لَيْسَ دُونَهُ حِجَابٌ*. Nach einer Tradition bei Ibn Māǧa, 283, sind es dreierlei Gebete, welche sicher auf Erhörung rechnen können: *دَعْوَةُ الْمَظْلُومِ وَدَعْوَةُ الْمُسَافِرِ وَدَعْوَةُ الْوَالِدِ لَوْلَدِهِ*.

3) Bei Karabacek, Mittheilungen aus der Sammlung der Papyrus Erzherzog Rainer, I, 96; Führer durch die Ausstellung (Wien, 1894), 212. Man sagt auch: «das Gebet ist die *Waffe* des Gläubigen» (*السَّلَاحُ لِلْمُؤْمِنِ*), *ʿIkd*, I, 394, 4; vgl. die Ausführung dieses Gleichnisses bei al-Chafāǧī, *Tirāz al-maǧālis*, 165.

4) *آتَقُوا بِجَانِبَيْكَ الصَّفَاءِ (أَيْ دَعْوَاتِهِ)* Mustatraf, Cap. LXXVII (II, 327, 12).

Gebete näher: *سهام الليل* «die Pfeile der Nacht»¹⁾. In einer dem Motive von I. Kön. 21 nachgeahmten muhammedanischen Erzählung richtet eine Frau, der der König ihr Haus, das seinen Bauplänen im Wege steht, in listiger Weise entreisst, ein Gebet an den Beschützer derer, die Unrecht erdulden müssen. Noch dieselbe Nacht stürzt der königliche Palast ein und auf einer der Wände findet man von unbekannter Hand die Inschrift:

«Wirst du wohl die Anrufung (Gottes) verhöhnern und verachten? Du weisst nicht, was die Anrufung (Gottes) vermag;

Die Pfeile der Nacht verfehlen nicht ihr Ziel; sie haben wohl eine Frist, aber einmal geht die Frist zu Ende»²⁾.

Ein *Abbâside*, so erzählt die Legende, beabsichtigte, in Bagdad Gewaltthätigkeit zu üben. Als er die sich Widersetzenden höhnisch fragte, ob sie denn ein Mittel hätten, seine Absichten zu vereiteln, da antworteten sie: «Ja wohl, wir werden dich mit den *Pfeilen der Nacht* bekämpfen». Und er liess von seinen Plänen ab. Diese «nächtlichen Pfeile» werden geplättet «mit Lippen, welche Gebete murmeln, mit Wimpern, aus welchen Thränen rieseln»³⁾.

1) Oder, weil die nächtlichen Pfeile gefahrbringender sind, da man sich vor denselben nicht hüten kann. Der Prophet sagt zu Hassân: *لَشِعْرِكَ أَشَدُّ*

Mustatraf, Cap. LXVI (II, 189, unten); hingegen Ps. 91, 4: «vor dem Pfeil, der am Tage fliegt».

2) Al-Bikâ'î, *Tabakât*, IV (Hschr. der Leipziger Universitätsbibl. D. C., 237), fol. 18b:

أَتَهَرَأُ بِالذُّعَاءِ وَتَوَدُّرِيهِ وَنَمَّ تَدْرِبَا فَعَلَّ الذُّعَاءِ
سِهَامُ اللَّيْلِ لَا تُخْطِي وَلَكِنْ لَهَا أَمَدٌ وَلِلْأَمَدِ انْقِصَاءُ

3) *ibid.*, III (Hschr. n°. 256), fol. 16a:

بِأَشْفَاهِ تُبَمِّمُهُمْ فِي دُعَائِهَا وَأَجْفَانِ تَقِيصُ مِنَ الدَّمُوعِ

In der Literatur sind einige überlieferte Erzählungen erhalten zum Erweise dafür, mit welchem Erfolg derjenige, dem ein Unrecht geschehen, unter Anrufung Gottes jenen verwünschen kann, der sich die Vergewaltigung zu Schulden kommen liess. **بَيْل**, ein Synonym von **تَعْن**, ist der Terminus dieser Art von Verwünschung. Sie trifft umso sicherer, wenn man sie an geweihtem Orte und in weihevoller Zeit¹⁾ ausspricht. Man scheint es auch als eine Art Gottesgericht betrachtet zu haben, zum Erweis der Wahrheit Flüche gegen einander auszusprechen (**بَيْل** III. VIII); das Eintreffen der Verwünschung ist ein Beweis dafür, dass derjenige im Rechte ist, dessen Fluch sich als wirksam erweist²⁾. Von diesem **بَيْل** wird eine Reihe von sehr lehrreichen Beispielen in Sukkari's Bearbeitung des Hudejliten-Diwân's, n°. 245, mitgeteilt³⁾. Wir beschränken uns auf die Wiedergabe eines von denselben, welches mit einigen Varianten auch aus einer andern Quelle bekannt ist⁴⁾ und uns in sehr anschaulicher Weise zeigt, welche unmittelbare Wirksamkeit die Araber von dem durch einen Unrechtleidenden ausgesprochenen Fluche erwarteten⁵⁾.

Inmitten des Stammes der Banû Damra wohnt ein Gâr von den B. Guhejna. Ein aus dem Stamme ausgestossenes⁶⁾

1) Bei al-Azrakî, 269, findet man gleichfalls eine Anzahl hieher gehöriger Erzählungen; diejenigen, welche das *Du' d'* aussprechen, warten damit immer bis zum heiligen Monat; z. B. Z. 4, v. u.:

امهل حتى اذا دخلت الاشهر الحرم انتهى

الى الحرم فاجعل يرفع يديه ويقول اللهم اصدك الخ

2) Sûre, 3, 54; vgl. Ibn Sa'd, ed. Wellhausen, 76, 21 ff. I. Hisâm, 410.

3) Vgl. Wellhausen, Heidenthum, 126, oben.

4) Usd al-gâba, I, 203.

5) In Betracht kommen auch Erzählungen wie Tab., III, 1718, 1.

6) Usd hat irrtümlich **خلعنا** für **خلعنا**. Disa war **خليع** des Stammes, wegen seiner bösen Handlungen durch *chal'* (Muh. Stud., I, 62) aus dem Stammesverbande ausgeschlossen, **طريد جنديات**, wie Šanfara sich nennt (I'Amijja, V. 45),

Mitglied des Damra-Stammes, Namens Dîsa (Hud: Rîsa), trieb die dem Ġâr zugehörigen Thiere fort und schlachtete sie ab; wenigstens fiel der Verdacht, diese Verletzung des Eigenthumes des Schutzgastes verübt zu haben, auf ihn. Da aber der Stamm für die Thaten des Ausgestossenen nicht aufzukommen hat, — die Ausstossung hatte eben den Zweck, die Verantwortlichkeit des Stammes für ein un-

vgl. auch al-Huteja, Einleit., 26, Anm., 3 **طَرِيدٌ تَم** Farazd, 26, 4; wer wegen einer Blutschuld den Stammesverband meiden muss. Solche *Chula'd'* mussten in der Regel von Stamm zu Stamm herumirren (**شريد**, Muslim b. al-Walid, ed. de Goeje, 2, penult.) und werden in ihrer Vereinsamung und Verlassenheit mit dem in den Steppen hausenden Wolf verglichen (Imrk., Mu'all., V. 49; App., 26, 8; vgl. al-Nagâsi, Chiz. ad., IV, 367, 16). Man nennt sie auch **مُطَرَّدٌ** (Ag., II, 186, 17) oder **مَدَّقٌ** (Hassân, 64, 1); ihnen Gastfreundschaft und Asyl zu gewähren, galt als Tugend (Lebid, 46, 7. Zuhejr, 3, 34; **مَأْوَى الْمُطَرَّدِ**, App., 3, 2. **مَأْوَى كَرِّ مَطْرُودٍ**, Muslim, 20, 97), das Gegenteil als unehrenhaft (Ag., XIII, 37, 23). Der von seinen Verfolgern gehetzte al-Kattâl, der, nirgends ein Asyl findend, in den Klüften des Berges 'Amâja Schutz sucht, nennt diesen Aufenthalt: **أَمَّ كَرِّ طَرِيدٍ** die Mutter aller Geächteten (Ag., XX, 160, 3. — **عَرِيدٌ**, Jâk., III, 722, 7). Es gab auch bestimmte Colonien für solche Geächtete (Ag., X, 48, 6 v. u.: **دَفَعَ إِلَى جَبَلِ طَيْءٍ**). Der Berg Hadauda im westlichen Arabien wird als solcher Verbannungsort bezeichnet: **كَانَتْ الْعَرَبُ فِي الْجَاهِلِيَّةِ** **تَنْفِي الْيَدِ خَلْعًا** (Jâkût, II, 289); dahin verbannte auch 'Omar den Dichter Abd Mihgan (Ag., XXI, 210, 19; 211, 15 = Abel, 39, 40, wo aber Had. als Insel bezeichnet wird). Das Beispiel des Dîsa zeigt uns, dass die *Chula'd'* sich auch um das Lager des sie ausweisenden Stammes umhertreiben. Zuweilen sammeln sich mehrere *Chula'd'* zu einer Räuberbande und beunruhigen die bürgerliche Gesellschaft (Ag., XIX, 111, 19). Nach Ch. Huber (Bulletin de la Société de Géographie, 1884, 305, note) nennt man **baowak** (**بَوَاقٍ**): „un Arabe qui, par félonie ou autre crime contre l'honneur, a été chassé de sa tribu, condamné à un exil perpétuel“, eigentlich: der Treulose, der in Acht und Bann gethan wird. Vgl. Wrede, Reise in Hadhramaut, 52. Im Dîret et-Tulûl, Syrien, giebt es einen Tell el-Bauwâk, ZDPV, XII, 274.

würdiges Mitglied abzulehnen ¹⁾ und jede Solidarität mit seinen Thaten aufzuheben ²⁾, -- so blieb dem Ġuhaniten nichts Anderes übrig, als das Gericht Gottes anzurufen. Er trat vor die offene Stammesversammlung ³⁾ hin und sprach (im Regez) eine Anrufung, mit den Worten anhebend:

«Hat wohl Diša Recht, o Stamm der Ġamra, wenn er wähnt, dass Allāh keine Gewalt über ihn habe?»

und nach der Kennzeichnung des Vergehens des Diša mit den Worten schliessend:

«O Gott! Wenn er seine Missethat wirklich vorbereitet (begangen) hat, so mache ihm vor seinem Auge eine Pustel, die immer weiter an ihm fresse, bis dass er ins Grab gelangt (daran stirbt)».

1) Dies ^{تبرؤ} war ja Sinn und Zweck des *Chal'*, z.B. bei al-Barrâs b. Kejs al-Kinânî: ^{كان وهو في حية عياراً فانكأ يجنى الجنائيات على اعلاه فخلعه} (Mejd., II, 29); Kejs b. al-Haddâdijja (Ag., XIII, 2); 'Amir b. Ġuwejn: ^{وعامر يومئذ احد الخلاء قد تبرأ قومه من جرأته}; vgl. ^{رجل شهيد قد تبرأ منه قومه} Schol. Muslim b. al-Walid, I, 1, und 6, 5. Auch die ihm zugefügte Verletzung ist dem Stamme gleichgiltig, Tebr. Ham. 256, 12 ff.

2) Bei den B. M'zab nennt man die (religiöse) Excommunication in diesem Sinne noch heute. ^{تبرئة} 'Immorality or excess is punished by the Tolba by a kind of excommunication called 'Tebria'. Tristram, The great Sahara (London, 1860), 204.

3) ^{الى نادى بنى ضمرة} Die *nadwa* (vgl. ^{مكبره العزبة}) war der Schauplatz aller feierlichen Handlungen: ^{وكان لا يبتعج رجل من قريش ولا يتشاورون في أمر ولا يعقدون لواء بالحرب ولا يعذرون غلاماً إلا في} ^{دار الندوة} al-Ja'kûbî, ed. Houtsma, I, 277, 16. — Die Legende des *Hilf al-fudl* lässt den in seiner Habe beeinträchtigten Zubejditen seine Klage vom Abû Kubejs-Berg herab angesichts der im Heiligthum versammelten Kurejsiten vortragen, Ag., XVI, 65, 22. Vgl. Richter, 9, 7 (Jôthâm besteigt den Berg Gerizzim, um Klage und Fluch gegen Abhimelek vorzutragen).

لَهُمْ أَنْ كَانَ مُعَدًّا فَاجْبِرَهُ فَاجْعَلْ أُمَّمَ الْعَيْنِ مِنْهُ بَثْرَةً¹
تَأْكُلُهُ حَتَّى² يُوَافِيَ الْحُقْفَةَ³

Der Fluch des in seinem Gastrecht verletzten Ġâr hatte die Wirkung, dass dem Dîsa ein kleines Geschwür im Augenwinkel entstand, das bald solche Verheerungen anrichtete, dass er innerhalb der nächsten Wallfahrtsperiode daran zu Grunde ging.

Die Eigenartigkeit und Wirksamkeit des Segens (vgl. Num., 6, 27)⁴) sowie des Fluches ist durch die *Anrufung Gottes* für oder gegen eine Person bedingt; diese Anrufung (اللَّهُمَّ، لَا عَمَّ) ist das charakteristische Merkmal der feierlichen Verwünschung und bestimmt ihr eigenthümliches Wesen: ... دعا لى (scil. اللّٰه دعا⁵) (ebenso wie auch in ... دعا لى, segnen, als Object اللّٰه zu suppliciren ist, d. h. «zu Jemandes Gunsten Gott anrufen»⁶). Man ruft *Gott als Richter* an gegen Per-

1) Hud: فَاجْبِرَهُ (viell. فَاجْبِرَهُ, Höhlung?); der Zusammenhang erfordert jedoch eher das oben vermuthete Wort; Hud., 72, 21: جَدْرُهُ. Man nennt solche tödtliche Pusteln auch عَدَسَةٌ, cf. Tab., I, 1340, 10 ff., oder طَاعُونََةٌ, Pestbeulen. An einer solchen stirbt (53) der den Frommen verhasste Statthalter Zijâd; man sagte, sie sei an seinem Finger in Folge des Gebetes des 'Abd Allâh b. 'Omar und seiner frommen Genossen entstanden, die, gegen die Kibla gewendet, Verwünschungen gegen den gottlosen Statthalter aussprache. Tab., II, 158, unten.

2) Hud: حَمِينٌ.

3) Hud.: النَّجْمَةُ.

4) Vgl. die feierliche Anrufung im Segen: Genes., 48, 15.

5) Ĥârit, Mu'all., V. 79. — نَعْنِمٌ وَدَعَا عَلَيْهِمْ, Tab., I, 1703, 16.

6) Man findet denn auch sowohl bei لى als auch bei على die volle Construction, z.B. al-Tirmidî, II, 314, 24. Eine Frau sagt zum Propheten: يَا رَسُولَ اللَّهِ أَنَسَ خَادِمَكَ ادْعُ اللَّهَ لَكَ قَالَ اللَّهُمَّ أَكْثَرَ مَا لَهُ وَوَلَدَهُ وَوَارِثَهُ
فَادْعُوا اللَّهَ لَنَا. 'Ikâd, III, 90, 4 v. u.:

sonen, von denen man Unrecht erleidet; dies ist einer der ältesten Anlässe und eine der primitivsten Formen dessen, was man in alten Zeiten *Gebet* genannt hat¹⁾. «Gott möge zwischen mir und dir richten»²⁾, wie es im A. T. häufig heisst³⁾. Zu beachten ist auch der Zusammenhang, in den die Legende das Unglück Abrahams mit dem in Versform ausgesprochenen Fluche bringt, den 'Ikrima b. 'Amir gegen ihn schleudert. In demselben wird Gott zur Bestrafung des Frevlers angerufen (لاقم), diesem jedoch nicht, wie in der Disa-Erzählung ein *specielles Uebel*, sondern *im Allgemeinen* Unglück und Verderben angewünscht⁴⁾. Und auch die muhammedanische Legende weiss für den Propheten gegen die ihn in seiner Andacht verhöhnenden ungläubigen Kurejsiten kein wirksameres Mittel zu finden, als dass er gegen die Ka'ba gewendet, Gott gegen sie anruft (يا علي

اللهم. Beispiele für Segen und Fluch, welche mit اللهم eingeleitet sind, bei al-Azrakī, Chron. Mekk., I, 382, 19; 383, 7. Ebenso beginnt auch der Segenspruch des Propheten über die Anṣār beim Graben, B. Manāḳib al-anṣār n^o. 9.

1) Dieser Anschauung ist auch das hebräische Wort הַפְלֵה, *Gebet*, entsprungen; es steht unter den semitischen Worten für diesen Begriff vereinzelt. Ich denke, es ist ursprünglich die Anrufung Gottes als *Richter* gegen erlittene Unbill. הַפְלֵה wäre dann eigentlich so viel wie „Gottes Richterspruch für sich fordern, *Gott als Richter* (פְּלוֹיָהּ) gegen erlittene Unbill anrufen“. Daraus hat sich dann der allgemeinere Begriff „*Gebet*“ entwickelt. In den alttestamentl. Gebeten ist dieser Gesichtspunkt, d. h. Gott als Richter anrufen, auch noch in später Zeit vorherrschend. Hiob, 9, 15: לְמַשְׁפָּטִי אֶהְיֶה. Ps. 34, 23; 43, 1; 119, 154. Klagelieder, 3, 59, u. a. m.

2) Vgl. Tab., II, 13, 4 ff., 267, 17. حَدِّ اللَّهُ بَيْنِي وَبَيْنَكَ. Bâsim le forgeron, ed. Landberg, 28, 4.

3) Oder „er möge Richter sein“. וְהָיָה יְהוָה לְבִן וְשֹׁפֵט בֵּינִי וּבֵינֶךָ (I. Sam., 24, 15); in diesem Sinne ist Gott בֶּן אֱלֹמֶתוֹת (Ps. 68, 6), d. h. er sendet Strafen über den Unterdrücker der Wittve, die ihn als Richter gegen ihre Feinde anruft.

4) I. Hišām 35, 6 ff.

(نفر من قبريش), wodurch er — so erzählt die Legende — erreicht, dass die gottlosen Spötter allsogleich entseelt zu Boden stürzen ¹⁾.

Eine mildere Art solcher Herausforderung eines Gottesurtheiles gegen erlittenes Unrecht, aber dem Wesen und auch der äusseren Form nach (Regezverse) mit derselben verwandt, ist die mit der feierlichen Anrufung Gottes sich einleitende öffentliche Klage des Bedrängten gegen den Uebelthäter, in der Weise, dass jener die Leute, denen, als Blutsverwandten oder als Verbündeten, seine Beschützung obliegt ²⁾, gegen erlittenes oder erst befürchtetes Unrecht *im Namen Gottes* zu Hülfe ruft. Ein Specimen solcher Anrufung bietet der in der Moschee von Medina vor Muhammed erscheinende Chuzâ'ite, der in feierlichen Regezversen, unter Berufung auf Gott, für den von den Kurejsiten erlittene Friedensbruch die gebührende Ahndung herbeiführen will ³⁾. Der bei solchen feierlichen Anklagen übliche Ausdruck ist نَشَدَ mit demselben (III. Conj.) wird auch bei feierlichen Eidschwüren derjenige angere-det, den man zur Beeidigung einer Behauptung anhält; man sagt zu ihm: أَنتَ أَشَدُّ بِاللَّهِ (darauf, ob seine Aussage der Wahrheit entspricht), und er antwortet اللَّهُمَّ نَعَمْ ⁴⁾. Die

1) B. Magâzi, n^o. 7.

2) Tab., I, 1396, 11: أَنْشَدَكَ اللَّهُ وَالرَّحِمَ.

3) Tab., I, 1621, 11 ff.: لَا عَمَّ أَنْتَ يَا نَشَدُ الْخ. Mit dieser Anrufung auch Chron. Mekk., II, 49, 12, während in der Gamhara, 14, 24, das Gedicht mit يَا رَبِّ anhebt.

4) Tab., I, 1723, 2—9. Dies *Allahumma na'am* entspricht dem im A. T. in ähnlichen Fällen gesprochenen *Amén*. اللَّهُمَّ نَعَمْ für أَنْ, als Bestätigung des ausgesprochenen Fluches, Ag., I, 9, 15.

älteste Form des Schwures ist aus dem Eidfluch (âlâ), einer Art von Gottesgericht, hervorgegangen.

Die Scheu vor der Wirkung des Fluches hat denselben als bedingte Selbstverwünschung (für den Fall lügenhafter Aussage oder der Versäumung des Versprechens) zur höchsten Form der Bekräftigung einer Aussage erhoben; vgl. die Li'ân-Procedur im Korân (Sûra 24, 7).

Im Sittengesetz verschiedener Völker wird demnach in der Reihe der ärgsten Sünden besonders hervorgehoben: Unschuldigen zu fluchen und ihnen durch Worte oder sonstiges Zauberwerk, an deren sicherem Zutreffen man nicht zweifelte, Schaden an Gut und Leben zuzufügen. Die sichere Voraussetzung des unausbleiblichen Effectes des ausgesprochenen Fluches hat das sittliche Gefühl ferner zu der Anschauung geführt, dass sich die Wirkung des ungerichten Fluches an demjenigen kundgebe, der ihn ausspricht, nicht an demjenigen, gegen den er gerichtet war ¹⁾. Denn an irgend einer Stelle muss sich die Wirkung des ausgesprochenen Fluchwortes bewähren. Es schwirrt in der Luft umher — so wörtlich hat man sich die Sache vorgestellt —, bis es irgendwo niedergeht. Es ist interessant, zu beobachten, dass gegen die Lehre von Prov., 26, 2, wonach der «unverdiente Fluch ²⁾ nicht trifft» (לֹא תִבָּא) die Randlesart opponirt, welche auch einem solchen Fluche die Wirkung zuschreibt, dass er denjenigen treffe, der ihn

1) Aus Plutarch (Vita Crassi, 16) erfahren wir, dass nach dem Glauben der Römer gewisse, in Begleitung von Weihrauch- und Trankopfer ausgesprochene geheime und uralte Verwünschungen, bei welchen man „furchtbare und scheussliche Gottheiten namentlich anrief“, die Kraft hatten, dass Keiner, der damit belegt ward, ihnen entrinnen konnte, zugleich aber auch derjenige, welcher von ihnen Gebrauch machte, unglücklich wurde.

2) Dagegen heisst es wieder im Talmud Bab., Makkôth fol. 11a, dass der Fluch des Weisen in jedem Falle wirksam sei, selbst wenn er sich gegen einen Unschuldigen gerichtet hätte (קללת חכם אפילו בחנם היא באר).

ausgesprochen (لَوْ) und dass die LXX z. St. die Erklärung im Sinne der Textlesart durch die Hinzufügung eines Wortes nachdrücklich kräftigen zu wollen scheint: οὕτως ἀρὰ ματαία οὐκ ἐπελεύσεται οὐδενί. Dies letzte Wort ist dem Texte nicht ohne Absicht hinzugefügt.

Im Islâm hat man die Wirkung des ungerechten Fluches im Sinne der Anschauung angedroht, die in der Randlesart zum Ausdruck kommt: مَنْ لَعَنَ شَيْئًا لَيْسَ بِأَعْلَى: رَجَعَتْ الْعِنَةُ عَلَيْهِ¹⁾, und daraus wird die Angst erklärlich, die Jedermann davor empfindet, einen Fluch in aller Form deutlich auszusprechen. Statt die Person zu nennen, welche man mit einem Fluche oder bösen Wunsche belegt, nimmt man Zuflucht zu Formeln, bei welchen das Object des Fluches unbestimmt gelassen wird, wie z.B. لَعَنَ اللَّهُ الْأَبْعَدَ «Gott möge den Entfernten verfluchen»²⁾ — (diese Formel findet sich auch bei nicht ernstern, in humoristischem Sinne gemeinten Selbstverwünschungen)³⁾, — oder man bedient sich anderer, synonymen Redensarten⁴⁾, denen die Absicht ge-

1) Usd al-gâba, I, 95. Vgl. Dam. s. v. نَاقَةٌ, II, 393. S. Excuse und Anmerkungen, III.

2) Auch in einem Hadîth bei al-Bazzâr, Zurk., III, 52, 7: تَعَسَّ الْأَبْعَدُ;

vgl. I. Hisâm, 401, 16. Die Mutter des Zamachârî, der als Kind den Fuss eines kleinen Vogels beschädigt hatte, zürnt dem Sohn mit den Worten:

قَطَعَ اللَّهُ رَجُلَ الْأَبْعَدِ كَمَا رَجَعَ. Dam. s. v. عَصْفُورٍ II, 143 (aus I. Chall).

3) Oder bei Behauptungen, deren Wahrheit man von sich ablehnen möchte; so z. B. sagt Muhammed, der nicht um alle Welt als Dichter angesehen werden möchte, von sich selbst: أَوَّانَ الْأَبْعَدِ لِشَاعِرٍ أَوْ مَاجْنُونٍ, Tab., I, 1150, 10. Noch häufiger in volksthümlichen Texten; um den Ernst des Talâk-

Schwures abzuschwächen, sagt der Schwörende: عَلَى الْبَعِيدِ الطَّلَاقِ, Tausend u. eine Nacht (ed. Bûlâk, 1279), II, 197, 8, u. a. m.

4) Die Lexica verzeichnen: أَبْعَدَ اللَّهُ الْأَبْعَدَ Asâs al-balâga, I, 37, 21.

كَبَّ اللَّهُ الْأَبْعَدَ لَفِيهِ, LA., بعد, IV, 58.

meinsam ist, einen unbilligen Fluch möglichst zu vermeiden. Dahin gehört auch die Gewohnheit, statt *bestimmter* Dinge, die man Jemandem anwünschen möchte, mit Umgehung der überlieferten Nomenclatur der Verwünschungen (wie قَبِيح I. oder II. ¹⁾, لعن ²⁾, لَعْنًا ³⁾, حَيْبٌ ⁴⁾, أَخْرَى, أَخْفَر ⁵⁾, immer mit der Person des Verfluchten als Object, oder ... في الله ⁶⁾, (أَبْعَدَهُ اللهُ ⁷⁾ u. a. m. ⁸⁾), in euphemistischer Weise ganz allgemein gehaltene Ausdrücke zu benutzen. Mit besonderer Vorliebe sagt man in solchen Fällen bloss: «Gott möge thun» ⁹⁾; dabei wird man an das biblische כִּה יִעֲשֶׂה יְהוָה

1) Den dieser Fluch trifft, ist مُقْبِحٌ (al-Chansá', ed. Bejrút, 3, 8), oder ان رجلا نال من عاتشة عند مقبوح, Usd al-gába, V, 503, ult.: عمار بن ياسر فقال اغرب مقبوحا منبوحا أتوى حبيبة رسول الله

2) Beides zusammen: قَبِيحٌ اللهُ ثُمَّ قَتَى يلعن Ag., IX, 165, penult.

3) Al-Farazdak wendet einmal wegen eines kräftigen Wortspiels ein Synonym von لَعْنًا an: أَلا قَشَرَ الألهُ بنى قَشِيرٍ Ag., XIX, 28, penult.

4) حَيْبِكُمْ اللهُ, I. Hisám, 326, 13.

5) Ibid., 35, 6. 8.

6) Náb., 16, 9.

7) Muslim, III, 333, 15: أَبْعَدَ اللهُ اليهودية.

8) Z. B. Korán, 47, 9 تَعَسَا, oder das Verdorren der Hand (ib. 111, 1),

daher auch im Selbstfluch شَلَّتْ يَمِينِي Ag., IX, 17, 13; X, 8, 16; XXI, 192, 16; vgl. Ps. 137, 5; Verdorren der Finger, Ḥam. 69. — Ueber alte Fluchformeln s. Excuse und Anmerkungen, IV.

9) Vgl. besonders Ag., XX, 106, 17 ff, passim. Tab., II, 1059, 11; III, 556, 8. — **فَعَلَ** besonders von der Erfüllung einer Verwünschung durch Gott, Chiz. ad. I, 136. Auch in gewöhnlichen Drohungen lässt man durch den blossen Spruch: „Ich werde thun“ die Strenge eines zu gewärtigenden Strafgerichtes ahnen, wie z. B. Tab., I, 852, 2. لَنْتَأْتِيَنَّ بِإِيٍّ أَوْ لَأَفْعَلَنَّ وَلَا فَعَلَنَّ.

وَأَلَّا فَعَلْتُ وَفَعَلْتُ, oder Perf.: لَأَفْعَلَنَّ بِكَ وَلَا فَعَلَنَّ, Ag., VII, 73, 7; Ag., XIII, 168, 23. Jedoch auch als *ibhām* guter Leistungen und Belohnungen wird dieselbe Phrase verwandt, Tab., III, 235, 3, nach der Aufzählung einer Reihe von Versprechungen: وَيَفْعَلُ بِكَ وَيَفْعَلُ.

וכה יוסף (II. Sam., 3, 9. Ruth., 1, 17, u. a. m.) erinnert. Um so fester wurzelt der aus alter Zeit ererbte Glaube von der sichern Wirkung des Fluches, der vom Munde von Personen ausgeht, die hierzu besonders geeignet sind, zumal wenn damit Personen belegt werden, die den Fluch — der in diesem Sinne als die höchste Strafe betrachtet wird ¹⁾ — verdient haben. Da Muhammed den Arabern zunächst unter dem Gesichtspunkt des Kâhin als bevorzugte Person galt, konnten sie vom Propheten auch die Verfluchung des feindlichen Stammes verlangen. Die religiöse Ueberlieferung lässt ihn eine solche Zumuthung freilich mit der Erklärung zurückweisen, dass er von Gott nicht als «Flucher» gesandt worden sei ²⁾. Auch darin wollte er weder dem Kâhin, noch — wie wir gleich sehen werden — dem Šâfir des Heidenthums als ähnlich betrachtet werden ³⁾.

IV.

Die Voraussetzung der Wirkung des von den Dichtern ausgesprochenen *Higâ* war auf den Glauben der Araber gegründet, dass diese Menschen *nicht aus sich selbst* sprechen, sondern dass höhere Mächte sich in ihrer Rede offenbaren ⁴⁾. Im ursprünglichen *Higâ* tritt also der Dichter mit

1) B. Hudûd, n^o. 5.

2) Usd al-gâba, IV, 236: *قيل للنبي صلعم العن بني عامر قال لا*
لا يكون المؤمن طعانا ولا لعانا. Der Prophet sagt: *أُبْعَثَ لَعَانًا*
 al-Ta'âlibî, Syntagma, ed. Valetton, 9, 7.

3) Vgl. B. Adab, n^o. 37: *لم يكن النبي صلعم سبأيا ولا فحاشيا ولا لعانا*.

4) Der Dichter ist der *مؤدى*; der eigentliche *قائل* des Gedichtes ist der *Ginn*. Gamhara, 31, 17.

der Zauberkraft seines von den Ginnen inspirirten Wortes auf. Dies ist der eigentliche Ausgangspunkt des Higâ³. In der arabischen Literatur ist uns kein Specimen desselben aus jener alten Zeit erhalten. Wohl aber besitzen wir ein Document aus einem nah verwandten Kreise; dasselbe vermag den ältern Charakter dieses Brauches auch auf arabischem Gebiete zu beleuchten.

Als das nachweisbar älteste Higâ³-Document können wir nämlich ein alttestamentliches Stück betrachten, das zugleich den *ursprünglichen* Charakter und die *ursprüngliche* Bestimmung *der gegen den Feind gerichteten Schmähsprüche* sowie die Volksanschauung aufweist, aus welcher die Higâ³-Sitte emporgewachsen ist. Wir meinen: *die Sprüche des Bile^câm*. Hinsichtlich der Belehrung, die aus denselben für das Verständniss des Higâ³ zu schöpfen ist, ist die genaue Entscheidung der Frage nach der Abfassungszeit und Quellscheidung der in der biblischen Literatur als Bile^câm-Sprüche überlieferten Texte nicht von wesentlichem Einfluss. Jedenfalls liegt denselben die Kenntniss der Thatsache zu Grunde, dass in den kriegerischen Beziehungen der Stämme das Kampfmittel, welches in allen Versionen der Kernpunkt der Bâlâk-Bile^câm-Episode ist, zur Anwendung kam. Die Erzählung und Richtung der besonderen Einzelheiten, sowie die textliche Fassung der Sprüche selbst (in denen sich ja zum Theil Beziehungen auf sehr späte Ereignisse der israelitischen Geschichte finden), nimmt je nach der Zeit ihrer schriftlichen Abfassung und je nach dem Kreise, aus welchem sie hervorgegangen, sowie den nationalen und religiösen Zwecken der Verfasser, verschiedene Gestaltung an. Allen Gestaltungen liegt die gemeinsame Voraussetzung der in jenen Ländern geltenden Sitte zu Grunde, in der Bekämpfung des Feindes die Hilfe von Leuten zu verwenden, in denen man die persönliche Be-

gabung vermuthet, durch Zaubersprüche dem Feinde Verderben zuzufügen. «So komm nun und verfluche mir dieses Volk . . . vielleicht kann ich ihm dann eine Niederlage beibringen . . . ich weiss ja, wen du segnest, der bleibt gesegnet, und wem du fluchst, der bleibt verflucht» (Num., 22, 6). Und dies umso sicherer, als die mit Zauberkraft begabte Person im Ansehen steht, oder mindestens sich selbst den Anschein giebt, als ob Gott selbst es sei, der ihr die Sprüche «in den Mund giebt» ¹⁾, indem sie durch zauberische Mittel (Kṣēsāmim) den Verkehr mit Gott herbeiführt.

In diesem Kreise begegnet uns noch aus viel späterer Zeit dieselbe Anschauung und sie führt zu demselben Vorgange, zu dem nach der biblischen Ueberlieferung der Moabiterkönig Bâlâk sich den ihm gefährlich scheinenden Israeliten gegenüber entschlossen hatte.

Josephus Flavius berichtet²⁾ darüber (Archæolog., XXIV, Cap. II, 11) unter den Ereignissen des Bruderkrieges zwischen den beiden Hasmonäern Hyrkan und Aristobul. Die zumeist aus Leuten des Araberfürsten Aretas bestehenden Truppen des Hyrkan lassen den «gerechten und gottliebenden» Mann, Onias, der zur Zeit der Dürre durch sein Gebet Regen bewirken konnte, ins Lager herbeiholen und wollen ihn zwingen, gegen die Feinde Flüche zu schleudern (ἐν' οὕτως ἀράς θῆ κατὰ Ἀριστοβούλου καὶ τῶν συστασιαστῶν αὐτοῦ). Wer durch sein Gebet Regen hervorbringen kann — dachten sie —, dessen Worte müssen die Kraft haben, dem Feinde zu schaden. Auch in dieser Nachricht soll der Fluch des Gottesmannes im Kriege als Mittel zur Schwächung des Feindes dienen.

1) Man war ja auch sonst geneigt, zu glauben oder zu befürchten, dass Segen und Fluch im Munde der Menschen durch göttliche Eingebung hervorgerufen seien. II. Sam., 16, 10—11: יהוה אמר לו קלל את דוד.

Es ist immerhin merkwürdig, dass unter den mannigfachen feindlichen Beziehungen Israels zu den Völkern östlich und westlich des Jordan nur aus seinem Verhältniss zu Mō'âbh sich die Ueberlieferung der Anschauung erhalten hat, dass das feindliche Volk den Gegnern durch Schmä- oder Zaubersprüche beikommen wollte, und dass sich die hebräischen Urbilder des Higâ² nur in der literarischen Darstellung der Beziehungen dieser beiden Völker erhalten haben. Der Spruch der Mōselim — d. h. der Verfasser von Spottgedichten ¹⁾ — (Num., 21, 27 ff.) ist der Rest von altem hebräischen Higâ² gegen Mō'âbh. Auch sonst zeigt uns die Literatur, dass das Higâ², sowie dies später bei den Arabern hervortritt, auch bei den alten Hebräern Gegenstand mündlicher Ueberlieferung und Festhaltung im Volke war; man citirte es, berief sich darauf, schöpfte daraus, so oft sich Gelegenheit bot, demselben feindlichen Stamme in späteren Zeiten entgegenzutreten. Der Verfasser von Jesaias 15. 16 beruft sich darauf, dass er in den Sprüchen gegen Mō'âbh alte Gottesprüche reproducirt (16, 13), und die oben angeführten Worte der Mōselim kehren bei Jeremias 48, welcher jene Urkunde wohl auch aus älterer Ueberlieferung geschöpft hatte, wieder.

V.

Solche Anfänge werden es gewesen sein, aus denen sich das arabische Higâ², sowie auch die bei anderen Völkern

1) Kuenen-Matthes, Hist. krit. Einleit. in die Bücher d. A. T. (deutsche Uebers.), III, 10, oben. Robertson-Smith, Old Testament in the Jewish Church², 327: „reciters of sarcastic verses“. Vgl. Ewald, Die Dichter des Alten Bundes², I, I, 60, über לִשְׁמֵחַ als *Spottlied*. Im Assyrischen hat *muššulu* die Bedeutung: *verhöhn*en (H. Winckler, Alttestamentliche Untersuchungen, 179).

vor dem Kampfe häufig zu findenden Schmähsprüche entwickelt haben. Die älteste Stufe, auf welcher wir ihre weitere Fortentwicklung aus der Literatur kennen, knüpft an jene Anfänge an. Schon in alten Zeiten ist aus dem gegen den feindlichen Stamm gerichteten Zauberspruch des Šâ'ir der Schmähvers des Dichters geworden, der den Beruf hatte, nicht so sehr den Feind durch das kräftige Wort zu vernichten, als ihn mit spitziger Rede zu verhöhnern und der Schmach preiszugeben ¹⁾). Aus dem gegenseitigen Wettfluchen der Zauberer wird das gegen einander gerichtete Lästern der Dichter, das aber auch auf dieser Stufe noch vielfach die Spuren der alten Richtung solcher Sprüche (Fluchformeln) aufweist ²⁾).

Aber auch in anderen Momenten offenbart sich noch im Ausgange des Heidenthumes die feierliche Bedeutung, die man dem Higâ' des Šâ'ir zuerkannt hatte. Es war kein blosses Recitiren von Spottgedichten, als welches es sich in späterer Zeit darstellt, der Ausdruck des Rivalität zwischen Stämmen oder Personen. Es scheint, dass zu jener Zeit das Higâ' noch als Ahndung für begangenen Frevel galt, wie der Fluch ³⁾).

Und noch aus den Erinnerungen einer spätern Generation lassen sich Reste der alten Anschauung herauserkennen, die man als Anlass der Verhöhnung der Higâ'-Sitte benutzen konnte. So fragt Jemand den Farzdağ in Medîna, ob es denn wahr sei, dass seinem Higâ' die Wirkung innewohne, dass in Folge desselben das Pferd, oder ein Kind desjenigen, gegen den das Higâ' gerichtet ist, oder

1) Eine hebräische Analogie bietet hier besonders das פָּרַחָה vor Beginn des thatsächlichen Kampfes (I Sam., 17, 10; II Sam., 21, 21; 23, 9).

2) Z. B. Imrk., 57, 1. 2. Náb., App., 41, 2 = Ag., IX, 165, penult.

3) Tarafa, 4, 75 (= Mu'allaka 76, Arn.) auf einer Linie stehend mit طرد der Ausschliessung aus dem Stamme; vgl. oben 33.

auch dieser selbst, unfehlbar stürbe¹⁾. Es ist dies eine ironische Bemerkung, die darauf hinweist, dass in der Furcht der Araber vor dem Higâ²⁾ noch ein latenter Rest von jenen alten Anschauungen schlummerte, die den Higâ²⁾-Sprüchen auch üble Wirkungen auf Person und Familie des Besprochenen zumutheten²⁾.

Diesen Anschauungen entspricht auch die Thatsache, dass das Higâ²⁾ in alter Zeit auch durch die äusseren Umstände, unter welchen der Šâ'ir dasselbe vorbrachte, sich von der Recitation gewöhnlicher Gedichte unterschied. Das Higâ²⁾ wird vielmehr als eine mit bestimmten Formalitäten³⁾ verbundene ceremonielle Handlung dargestellt. Nach der vereinzelt Mittheilung eines Philologen haben wir bei anderer Gelegenheit⁴⁾ ganz kurz auf den Bericht hingewiesen, wonach der Dichter, der sich anschickte, die Schmähung zu sprechen, «bloss eine Seite seines Haupthaars salbte, seinen Mantel schlaff herabhängen liess, und nur einen Fuss mit der Sandale versah», eine Reihe von symbolischen Handlungen⁵⁾, über deren Bedeutung wir jetzt nicht

1) 'Ikd, II, 155, unten.

2) Man sagte in alter Zeit vom Higâ' *«dass es nichts schont und nichts übrig lässt»* (لا تُبْقِي وَلَا تَتَكْر), Zuh., 7, 6); dies bezieht sich allerdings

bereits im Munde Zuhejr's auf die Reputation (أَعْرَاض), al-A'lam, ed. Landberg, 134, V. 5) des Stammes. Jedoch, als man im höheren Alterthum das Higâ' mit solchen Attributen charakterisirte, wird man darunter noch etwas Anderes als *moralische* Schädigung oder Vernichtung verstanden haben.

3) Auch die *مباهلة* (s. oben, S. 32) scheint in einer bestimmten Stellung (nämlich der hockenden, جثا) geschehen zu sein; eine Erinnerung daran bei

al-Ja'kûbî, II, 91, 9: جثا كما تجثو النبيون للمباهلة. In anderen Berichten über den Verkehr des Propheten mit den Negrân-Leuten fehlt dies Detail.

4) Al-Hutej'a, Einleitung, 5, Anm. 5.

5) Symbolische Handlungen werden mit der Kleidung auch sonst geübt.

Bei dem Šalât al-istiskâ' wandte der Prophet seinen Mantel um (قلب) oder

mehr gut Rechenschaft geben können, deren Verständniss jedoch durch Beibringung von Parallelen aus weiteren Kreisen gefördert werden könnte. Andererseits kann die Absicht einiger von Muhammed erlassener Kleidungsverbote, über deren eigentliche Ursache man im Unklaren ist, im Zusammenhange mit jenen alten heidnischen Gewohnheiten verständlicher werden. Wir werden hier sehen, dass einige in diese Gruppe gehörige Verbote mit der Bestrebung im Zusammenhange stehen, die mit den Stammesfehden der heidnischen Araber verbundenen Bräuche aus dem Islām zu verbannen ¹⁾. Von diesem Gesichtspunkte aus haben die betreffenden Ḥadīṭ-Daten besondern Werth für unsere Untersuchungen; sie bekräftigen die Thatsächlichkeit der aus andern Quellen geschöpften Berichte über die Formalitäten beim Higā².

Zunächst das Schuhsymbol. Das Ausziehen des einen Schuhs ²⁾ begegnet uns noch in späterer Zeit als Symbol der Aufhebung des Treue-Eides ³⁾. Wenn man einen Herrscher, dem man früher den Eid der Treue geleistet hatte, des Thrones für verlustig erklärte, so pflegte man in feierlicher Versammlung einen Schuh vom Fusse abzuwerfen, um anzuzeigen, dass der Entthronte von der Herrschaft

حَوَالِ رِءَاةِ, B, Istisḳā', n^o. 3) und die Sunna verlangt, dass die ganze Gemeinde während des Regengebotes mit umgewandtem Mantel sitze (Muwaṭṭa', I, 344). Vgl. über das Umwenden der Kleider, Wellhausen, Heidenthum, 156, unten.

1) Vgl. Muh. Studien, I, 57 ff.

2) Zu dem althebräischen Rechtsbrauch Ruth, 4, 7 (Ausziehen des Schuhs als Symbol der Besitzübertragung) findet man eine arabische Analogie bei Burton, The Land of Midian, II, 197.

3) Nach Th. W. Juynboll's unlängst ausgesprochener Vermuthung (Over het historische verband etc., Leiden, 1894, S. 34) wiese خَلَعَ³⁰² als Name einer Art der Ehescheidung darauf hin, dass das symbolische Ausziehen des Schuhs (oder eines andern Kleidungsstückes) bei den alten Arabern bei Eheauflösungen im Gebrauche war. Es ist jedoch mit diesem Ausdruck sicher die Lossagung *der eigenen Person*, nicht die Trennung von einem Gegenstande, gemeint.

ebenso entblösst werde, wie es der Fuss vom Schuhe wurde ¹⁾. Ausser dem Schuh werden zur selben feierlichen Erklärung auch andere Kleidungsstücke verwandt; die Kopfbekleidung ²⁾, der Leibrock u. a. m. Als die Medinenser Jezîd I. der Chalifenwürde für verlustig erklärten, da lagen in der Moschee, in der diese Absetzung verkündet wurde, die verschiedensten Kleidungsstücke herum, welche die Anwesenden bei dieser feierlichen Erklärung abgeworfen hatten ³⁾. Wenn jemand die Leute, die ihm früher gehuldigt hatten, des ihm geleisteten Treue-Eides selbst entband, so vollzog er selbst eine solche symbolische Lossagung. So zieht Muhammed b. Gâ'far (i. J. 201) in feierlicher Versammlung seinen Ring vom Finger, um anzuzeigen: «Ich entsage dem Huldigungseide, den ihr mir geleistet, so wie ich diesen Ring von meinem Finger ziehe; und ich bin geworden wie ein jeder andere (gewöhnliche) Muslim» ⁴⁾.

Es ist kaum anzunehmen, dass das Ausziehen des einen Schuhs beim Higâ' mit der hier erwähnten Uebung, für welche ausser dem Schuh jedes andere Kleidungsstück verwandt werden konnte, in Zusammenhang stehe. Die

1) Vgl. Zeitschrift für Völkerpsychologie, XVI, 381.

2) Hingegen dient das Abnehmen der 'Imâma vom Haupte des Statthalters Châlid b. al-Welfîd als Zeichen seiner Amtssetzung durch 'Omar I. Tab.

I, 2148, 17: *أَنزَعَ عِمَامَتَهُ عَنْ رَأْسِهِ*; vgl. 2149, 7.

3) Ag., I, 12, unten: *فَقَالَ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ أَبِي عَمْرٍو بْنِ حَفْصِ بْنِ الْمُغِيرَةِ الْمَخْزُومِيُّ خَلَعْتُ يَزِيدَ كَمَا خَلَعْتُ عِمَامَتِي وَنَزَعْتُهَا عَنْ رَأْسِهِ . . . وَقَالَ آخِرُ خَلَعْتَهُ كَمَا خَلَعْتُ نَعْلِي وَقَالَ آخِرُ خَلَعْتَهُ كَمَا خَلَعْتُ ثَوْبِي وَقَالَ آخِرُ خَلَعْتَهُ كَمَا خَلَعْتُ خَفِي حَتَّى كَثُرَتْ الْعِمَامَةُ وَالنِّعَالُ وَالْخُفُفُ وَالنَّظِيرُ وَالنِّبْرَاءُ مِنْهُ*.

4) Tab., III, 994, 12 ff.

Zugehörigkeit jener Sitte zu einer Gruppe von Bräuchen des Heidenthums zeigt folgende Thatsache.

Im Ḥadīṭ wird mit besonderm Nachdruck verboten, dass Jemand nur an einem Fuss die Sandale trage; man möge entweder beide Füße damit versehen, oder beide davon entblößen: *عن ابى هريرة ان رسول الله صلعم قال لا يمشين احدكم في نعل واحد لينعلهما جميعا او ليخفهما جميعا* ¹⁾

Die Nachricht stammt von Abū Hurejra, dem man schon in älterer Zeit nicht Alles glaubte, was er vom Propheten gehört zu haben vorgab ²⁾. Wie viel Gewicht er aber auf die soeben angeführte Nachricht legte, ersieht man aus einer Mittheilung des Abū Razīn: «Abū Hurejra trat zu uns heraus, schlug mit seiner Hand nach der Stirn und sagte: Ihr munkelt wohl, dass ich Lügenhaftes im Namen des Propheten mitzutheilen pflege, damit *ihr* auf den rechten Weg geleitet werdet, während *ich* dabei auf dem schlechten Wege bin ³⁾; fürwahr ich bezeuge, vom Propheten gehört zu haben: Wenn Jemandem von euch der Riemen der einen Sandale zerreisst, so möge er die andere nicht am Fusse behalten, bis er nicht jene in Ordnung gebracht ⁴⁾.

1) Muwatta', IV, 109. B. Libās, n°. 40. Ibn Mâga, 266.

2) Vgl. Muh. Stud., II, 49, Anm. 4.

3) D. h. dass ich an sich heilsame Lehren zu euerem Wohl ersinne und dabei die Sünde begehe, den Namen des Propheten dazuzulügen, also einen guten Zweck mit lügnertischen Mitteln anstrebe.

4) Nur bei Muslim, IV, 440: *عن ابى التوزين قال خرج الينا ابو*

*هريرة فضرب بيده على جبهته فقال ألا انكم تحدثون اتى
اكذب على رسول الله لتتهدوا وأصلرأأ واتى أشهد لسبع
رسول الله صلعم يقول اذا انقطع شسع أحدكم فلا يمشى في
الأخرى حتى يصلحها.*

Es wäre selbst bei der Kleinigkeitskrämerei des muhammedanischen Gesetzes kaum denkbar, dass man ein so unbedeutendes Moment der Kleiderordnung mit so viel Emphase vorgetragen hätte, wenn dasselbe nicht durch seinen Zusammenhang mit einem dem Islām verhassten Kreise von Ideen und Bräuchen einer so nachdrücklichen Verpönung würdig gehalten worden wäre. Die Ursache der Wichtigkeit, die jenem Verbote im Hadīṭ beigelegt wird, ist in dem grossen religiösen Interesse zu suchen, das man daran hatte, die Gewohnheiten des Heidenthums mit Stumpf und Stiel auszurotten. Der Bekenner des Islām sollte niemals *so* bekleidet erscheinen, wie es der heidnische Araber beim Higâ² war, welches der Prophet strenge verpönte; auch die letzte Reminiscenz daran sollte im äussern Auftreten des Muslim vollends verschwinden. Die muhammedanischen Hadīṭ-Erklärer, die keine Ahnung von jener heidnischen Gewohnheit hatten, waren nicht im Stande, diese Beziehung zu errathen; dieselbe scheint in der Ueberlieferung sich zu der allgemeinen Anschauung verflüchtigt zu haben, dass die Beschuhung nur eines Fusses die Kleidungsart des Sejtân sei: *زى الشيطان* ¹⁾.

Aber es ist ausserdem noch zu bemerken, dass jene heidnische Sitte bei den alten Arabern nicht vereinzelt vorkam. Wir werden angeregt, den Brauch den Araber, beim Higâ² nur einen Fuss zu bekleiden, seinem weitem Zusammenhange nach zu erfassen, wenn wir aus einem Fragment des Euripides (ed. Nauck, 534) erfahren ²⁾, dass die

1) Al-Zurkânî, z. St., und al-Kastallânî, VIII, 501. Die Commentatoren führen ausserdem blosse Bequemlichkeitsrücksichten, Furcht vor leichterem Straucheln u. s. w. als Ursachen des Verbotes an; dies Alles kann gar nicht in Betracht kommen.

2) Vgl. Sartori, Der Schuh im Volksglauben, Zeitschrift des Vereins für Volkskunde, IV, 51.

Aetoler bei kriegerischen Unternehmungen den linken Fuss unbeschuh't zu lassen pflegten. Es wäre sehr erwünscht, wenn wir von Seiten der Folkloristen weitere Aufschlüsse über die Verbreitung ähnlicher Bräuche erhalten würden. Dadurch würde möglicher Weise auch die innere Bedeutung der symbolischen Handlung ¹⁾ dem Verständnisse näher gerückt werden.

Viel mehr Anhaltspunkte, als uns für die eben erwähnte Art der Fussbekleidung die arabische Literatur selbst bietet, gewinnen wir aus derselben für die andere Aeusserlichkeit des Higâ'.

Das schlaife Herabhängenlassen des Izâr ist Zeichen des Zornes und der Rachbegierde. Dafür steht uns in der arabischen Literatur eine Reihe von Beispielen zur Verfügung. Als der asaditische Häuptling Kubejda dem durch den Mord seines Vaters getroffenen Imru' ul-Kejs die Hilfe seines Stammes in der Blutrache für den Getödteten zusagt, bietet er ihm an, «zu warten, bis die trächtigen (Kamele) geworfen haben; dann werden *wir die Mäntel herabhängen lassen* und Tücher an die Fahnen heften» ²⁾. Die sich zum Kampfe anschicken, werden von 'Udejl (st. 70) bezeichnet als solche, «welche den Mantel schlaif herabhängen lassen; wenn sie ziehen, sind sie als ob sie Ginnen von Gail oder Teufel wären» ³⁾. Wenn man Jemand seinen Mantel nachschleppen sieht, so vermuthet man, dass er

1) Auch ominöse Bedeutung scheint man mit dem Ausziehen der Schuhe verbunden zu haben. Tab., I, 1223, unten. I. Hišâm, 301, 7 (beide Schuhe).

2) Ag., VIII, 76, 4: حتى تصع الخوامل فنسدل الازر ونعقد الخمر فوق الرايات.

3) Ag., XX, 17, 4 v. u.:

معى كذ مسترخى الازر كآته * اذا ما مشى من جن غيل وعيقرا

auf Böses sinnt ¹⁾. Ich möchte mit den Kleidungsgebräuchen bei der Herausforderung und dem Higâ² eine in der alten Literatur öfters erwähnte Art, das Oberkleid zu tragen, in Verbindung bringen: nämlich das in vielfach widersprechender Weise erklärte ³⁾ *اشتتمال الصماء*. Unter den verschiedenen Erklärungen dieses schwierigen Ausdrucks beansprucht, mit Rücksicht auf die oben in Betracht gezogenen Daten, unsere Aufmerksamkeit die Angabe des Buchârî, nach welcher unter *al-šammâ* zu verstehen sei: *أن يجعل ثوبه على أحد عاتقيه فيبدو أحد شقيه ليس عليه ثوب*, «dass man das Kleid um die eine Schulter hüllt, sodass dann die andere Seite vollends unbedeckt bleibt» ³⁾. Dies ist ungefähr die Art, wie derjenige, der sich zum Higâ² anschickt, sein Izâr umnahm. Dass aber das *istimâl al-šammâ* in diesen Kreis der altarabischen Bräuche gehörte, folgt aus einer aus heidnischer Zeit überlieferten Nachricht über den Kampf der Aus und Chazrag (Jaum Bu'ât). Da heisst es, dass Hađîr al-katâ'ib al-Ashalî, welcher die Aus-Leute zum Kampfe anfachte, vor ihnen sass: *وعليه بردة قد اشتتمل بها الصماء* «in seinen Mantel nach der Šammâ'-Art gehüllt» ⁴⁾. Dies galt also als das Zeichen (vielleicht Symbol) kriegerischer Absicht. Es liegt nach alledem nahe, zu vermuthen, dass zwischen dieser Šammâ'-

1) Ein bemerkenswerthes Beispiel: Mejd., II, 30, 15. [Vgl. jetzt auch Journ. asiat. 1894, II, 391, note 3].

2) S. die Erklärungen bei LA, s. v. *صم*, XV, 239. Ag., XVIII, 134, 9:

واشتتمال الصماء أن يرد فضلة ثوبه على عضده اليمى.

3) Kitâb al-libâs, n^o. 20. Diese Art der Bekleidung wird auch im B. Šalât, n^o. 4, als speciell während des Gebetes unzulässig erklärt; die Benennung *šammâ* wird jedoch dabei nicht erwähnt; der Gegensatz der verbotenen Bekleidungsart wird an dieser Stelle als *منكبيه على* bezeichnet.

4) Ag., XV, 163, 15.

Kleidung und dem Kampfeswesen der alten Araber irgend ein Zusammenhang obwalte.

Vom diesem Gesichtspunkte aus ist es nun auch von Bedeutung, dass nach der Ueberlieferung Muhammed seinen Gläubigen streng verbietet, sich nach der Şammâ²-Art zu kleiden (نهى النبي صلعم وان يشتمل الصماء).¹⁾ Der Grund dieses Verbotes wird wohl nicht mit den Theologen in der Schicklichkeitsrücksicht zu finden sein, dass in Folge dieser Art der Umhüllung die *‘Aura* sichtbar werden könnte, sondern vielmehr auch in diesem Falle in dem Umstande, dass die Şammâ² im Heidenthume in besonderer Beziehung zu den Stammesfehden stand. Allerdings müssen wir gestehen, den Zusammenhang zwischen der Benennung «die taube Umhüllung» und dieser Kleidungsart nicht ergründen zu können. Die Thatsache, dass die Philologen des III. Jahrhunderts die widersprechendsten Angaben darüber machen, was unter der Şammâ²-Umhüllung zu verstehen sei (in besserem Einklange mit der Benennung «taub» meinen einige, man verstehe darunter die *vollständige* Einhüllung des Oberkörpers, durch welche die Hände völlig unsichtbar und unfrei werden)²⁾, weist schon an sich darauf hin, dass man es nicht mit einer actualen³⁾ Kleidungsart zu thun habe, sondern mit einer Gewohnheit des Alterthumes, über deren Natur zur Zeit, als jene überlieferten Texte Gegenstand wissenschaftlicher Erklärung

1) B. Şalât, n°. 10. Şaum, n°. 66. Libâs, l. c.; vgl. Bujû', n°. 62. Muslim, IV, 440. Al-Tirmidî, I, 326.

2) Glosse zu Ibn Mâga, 263, oben: قُلْ ابْنِ كَتَيْبَةَ سَمِيَتْ صَمَاءٌ لِأَنَّهَا

سَدَّ الْمَنَافِذَ كُلَّهَا كَالصَّخْرَةِ الصَّمَاءِ الَّتِي لَيْسَ فِيهَا خَرِقٌ وَلَا صَدْعٌ

3) Ibn Chaldûn (Histoire des Berbères, I, 106) sagt von der Kleidungsart

der Berbervölker: وَيَشْتَمِلُونَ الصَّمَاءَ بِالْأَكْسِيَةِ الْمُعَلَّمَةِ, giebt aber keine nähere Bestimmung.

wurden, bereits keine sichere Klarheit mehr vorhanden war.

Nicht nebensächlich ist eine gelegentliche Mittheilung aus dem II. Jhd., in welcher, wie es den Anschein hat, alte Higâ'-Sitte travestirt wird, aus welcher man jedoch auf die Sitten schliessen kann, welche dabei Gegenstand der spasshaften Darstellung sind. Wir meinen die ins Einzelne gehende Schilderung des gegenseitigen Higâ' der beiden Regez-Dichter Al-^cAggâg und Abû-l-Nagm (st. 130). Ersterer hatte gegen den Rabi^ca-Stamm vor einer grossen Volksversammlung Spottverse recitirt. Darauf stachelt ein Mann von den Bekr b. Wâ'il den Abû-l-Nagm an, die Ehre des Stammes zu vertheidigen. «Der Dichter liess ein in der Mühle verwandtes ¹⁾ Kamel (جمل طحانة) herbeiholen, das mit Pech vollauf beschmiert war ²⁾. Dann nahm er ein Beinkleid, steckte ein Bein hinein, mit dem Reste des Kleides umhüllte er sich» ³⁾. So erschien er in der Versammlung, um den ^cAggâg herauszufordern. Abû-l-Nagm will hier den aus dem alten feierlichen Higâ' bekannten Brauch, die Kleidung in ungewohnter Weise zu verändern, in humoristischer Weise zur Darstellung bringen. Nur der halbe Körper ist bedeckt; die andere Hälfte bleibt unverhüllt; dies scheint allen hier zusammengestellten Schilderungen gemeinsam zu sein.

Für den Brauch, beim Higâ' nur die eine Seite des Hauptes zu salben, entrathen wir der einschlägigen Parallelen. Hingegen kann auf ein anderes, mit den Schmäh-

1) Dies ist wohl auch die Bedeutung des حصان طحان in dem bei Stumme, Tripolitanisch-tunisische Beduinenlieder, (5, Ann. Z. 4) mitgetheilten Kinderliede. Das Pferd soll damit als Schindnähre verspottet werden. Stumme übersetzt: „du loser Strick“.

2) S. zu Hutej'a, 23, 13.

3) Ag., IX, 78, unten.

sprüchen zusammenhängendes äusserliches Moment hingewiesen werden.

Ob bereits in der Zeit des Heidenthums, gleichwie der Eid ¹⁾, auch der Ausspruch des Segens ²⁾ von einem bestimmten Gestus begleitet war, können wir aus der Literatur nicht erfahren. Bei der Verwünschung jedoch war dies sicherlich der Fall. Wie die Benennung *al-sabbāba* für den *Zeigefinger* (d. h. Schmähfinger) ³⁾ zeigt, wurde bei der Verwünschung (سب) ⁴⁾ dieser Finger in besonderer Weise verwendet, und wenn einmal berichtet wird, dass ein Araber vor dem Higâ' *«mit der Hand»* gegen den zu Schmähenden deutete ⁵⁾, so wird darunter wohl das Ausstrecken des Zeigefingers zu verstehen sein. Dies wird auch der Grund sein, warum im Hadit verboten wird, beim Gruss *«mit einem Finger zu deuten»* ⁶⁾. Wohl wird aber die besondere Anwendung des Zeigefingers beim Glaubens-

1) باسط ليمينه قسماً, Muf., 7, 19 (al-Ilâqira, 9, 1).

2) Aus späterer Zeit haben wir die Nachricht bei Tab., I, 1810, 14:

يُرفَع يده إلى السماء ثم يضعها على فُعرفته أنه يدعو لى.
Levit., 9, 22. Der Ritus des priesterlichen Segens heisst im Talmûd (bab. Sôfâ, 33a) נשיאות כפיים.

3) Jedoch in dem durch Socin und Stumme bearbeiteten „Arabischen Dialekt der Huwûra des Wâd Sûs in Marokko“ (Leipzig, 1894), 78, heisst der *Mittelfinger* جَبَان العار, Schimpffinger. „Den Mittelfinger allein vorstrecken und mit ihm stossende Bewegungen nach einem machen ist eine böse Verdächtigung“ (Anm. gl.).

4) سب synonym mit لعن. B. Adab, n°. 4. Tab., I, 951, 16.

5) Hudejl., ed. Kosegarten, 272, 1: فأشار له بيده.

6) Al-Dahabî, Mîzân al-i'tidâl, II, 162: تسليم الرجل باصبع واحدة

يشير بها فعل اليهود. Was eine solche Motivirung zu bedeuten habe, s. meinen Aufsatz in Revue des Études juives, XXVIII (1894), 80.

bekennniss ¹⁾ und Gebet ²⁾ als Uebertragung aus dem Kreise älterer Gebräuche zu betrachten sein:

المَسَّحَةُ . . . وَسَمِيَّتْ سَبَابَةَ لَاتَمَّ كَانُوا يَشِيرُونَ بِهَا عِنْدَ السَّبِّ
وَالْمُخَاصِمَةِ وَاجْوَعَاهُ قَالَ ابْنُ يُونُسَ فِي شَرْحِ التَّعْجِيزِ وَتَسْمَى اَيْضًا
(³⁾ سَبَابَةَ وَمَهْلَةَ وَدَعَاءَ).

Der besondere Gebrauch der Finger bei Schmähungen und Verwünschungen ist auch in einigen bei Lenormant mitgetheilten babylonischen Gegenzauber-Formeln angedeutet; wiederholt werden «die gewaltsame Einwirkung, das Zeigen mit Fingern, die bezaubernde Schrift, die Verwünschung» u. s. w. als jene Mittel erwähnt, durch welche böswillige Zauberer Unglück über die Menschen herbeiführen und deren Wirkung eben durch jene Gegenformeln

1) Der Zeigefinger heisst daher شاهد, türk. شاهد یرمعی, weil er beim Aussprechen der Bekenntnisformel (*shahāda*) gebraucht wird (ZDMG., XXXIX, 599; vgl. z. B. Minhāg al-tālibīn, ed. Van den Berg, I, 89). Der Talmūd verbietet das Deuten mit den Fingern gerade bei ähnlicher Gelegenheit, Bāb. Jômā, 19b: ולא יורה באצבעוהו (vgl. die folgende Anm.)

2) Zum Gebrauch dieses Fingers beim Du'ā' (vgl. Usd al-gāba, IV, 49, 11)

ist ein Hadīṭ bei Ṭab, III, 2415, 2, zu erwähnen: أَنَّهُ رَأَى رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى

عَلَيْهِ فِي الصَّلَاةِ وَاضْعًا ذِرَاعَهُ عَلَى فَخْذِهِ الْيَمِينِ رَافِعًا أَصْبَعَهُ السَّبَابِيَةَ

قَدْ حَنَّاهَا شَيْئًا وَهُوَ يَدْعُو. Nach LA, XVIII, 283, ob., wird diese Be-

nennung nicht nur auf den Zeigefinger, sondern auf alle anderen Finger bezogen:

وَالدَّعَاءُ الْأَمْلَةُ يُدْعَى بِهَا كَقَوْلِهِمُ السَّبَابِيَةَ كَأَنَّهَا عَنِ الَّتِي تَدْعُو

وَالدَّعَاءُ الْأَمْلَةُ يُدْعَى بِهَا كَقَوْلِهِمُ السَّبَابِيَةَ كَأَنَّهَا عَنِ الَّتِي تَدْعُو

كما أن السَّبَابِيَةَ هِيَ الَّتِي كَأَنَّهَا تَسْبَبُ

In einem Hadīṭ bei al-

Azrakī, I, 5, 9, heisst es von den erschrockenen Engeln, die Gott um Gnade

anfehen: «sie deuteten mit den Fingern» (وَإِشَارُوا بِالْأَصَابِعِ يَتَضَرَّعُونَ). Ueber

den Gestus bei verschiedenen Arten des Gebetes vgl. einige Hadīṭe bei Zurk. zum Muwaṭṭa', I, 392. 'Ikḍ, I, 395: كيف يكون الدعاء.

3) Al-Fīrāzābādī, al-Isārāt etc. (Hschr. der Leipziger Universitätsbibliothek, DC, n°. 260), fol. 58b; vgl. Tebr. zu Ham., 790, 8.

aufgehoben werden soll ¹⁾. Es ist nicht unmöglich, dass auch Jes., 58, 9, **שְׁלַח אֶצְבְּע** in die Reihe solcher Gebräuche gehöre ²⁾. Der Name *al-sabbāba* birgt das letzte Residuum dieser heidnischen Zaubergebräuche, und es ist merkwürdig, dass der Islām, der seinen religiösen Purismus sonst auch auf die Ausmerzung heidnischer Sprachausdrücke auszudehnen pflegt ³⁾, denselben nicht in seinen Index verpönter Wörter aufnahm, sondern ganz unbehelligt fortbestehen lässt und selbst in religiösen Texten nicht anstössig findet ⁴⁾, obwohl er ihn doch im Sinne seiner eigenen Religionsgebräuche durch andere ersetzt hatte ⁵⁾.

VI.

Man würde sich in vage praehistorische Grübeleien verlieren, wollte man sich zumuthen, Untersuchungen über jene Periode der arabischen Poesie anzustellen, in welcher die ersten Anfänge eines *Metrum*s noch nicht hervorgetreten waren.

Erst durch das *Metrum* wurde für die Gedächtnisskraft

1) Die Magie und Wahrsagekunst der Chaldäer (Deutsche Ausgabe, Jena, 1878), 76, 9. 26; 77, 1. 17. 33; 78, 7.

2) Blossen Spott bezeichnet das „Deuten mit dem Finger“ (vgl. Prov., 6, 13):

يُشَارُ بِأَصْبَعٍ. Ḥassān, 63, 11. Hud., 252, 31. Ag., XII, 51, 6. Vgl. تُحْتَىٰ إِلَيْهِ

الأصابع, Tab., I, 1921, 15.

3) Vgl. Muh. Stud., I, 264–266.

4) Sehr oft im Ḥadīṭ, z. B. B. Ṭalāk', n°. 24. 32; Nikāh, n°. 23. u. a. m.

5) Im selben Ḥad. neben مَسْبُوحَةٌ. B. Libās, n°. 25. Zuweilen wird, vielleicht eben zur Vermeidung der heidnischen Reminiscenz, der Name des Zeigefingers so umschrieben: **التى تلى الابهام**.

ein fesselndes Element gewonnen und das Festhalten des in flüchtiger Weise Gesprochenen ermöglicht ¹⁾. Aus den der Anwendung des Metrums vorhergehenden Epochen sind keine Reste bis in jene Zeit hinein erhalten, in welcher bereits auch die *Schrift* den Hindernissen des Gedächtnisses und anderen Mängeln mündlicher Ueberlieferung zu Hilfe kommen konnte.

Wenn wir in Betracht ziehen, wie verhältnissmässig geringfügig für ein in der Redekunst so gewandtes Volk, wie es das arabische ist, die uns erhalten gebliebenen Reste aus den ältesten Perioden der metrischen Poesie sind, so können wir leicht begreifen, dass man in Ermangelung festen Materials hinsichtlich einer noch ältern Vorzeit auf blosser Combination und Folgerungen angewiesen ist.

Einige Andeutungen können immerhin zeigen, was uns an arabischer Poesie aus jener alten Zeit abhanden gekommen ist. Wir besitzen z. B. keines jener *Quellenlieder*, welche, nach dem Berichte des hl. Nilus, die alten Araber anzustimmen pflegten, wenn sie auf langen Wanderungen eine Wasserquelle fanden und sich aus derselben gelabt und gewaschen hatten (*προσχορεύοντες καὶ τὴν πηγὴν ἀνυμνοῦντες*) ²⁾. Wir haben alle Ursache, diesem aus der Natur der Wüstenwanderungen recht verständlichen Berichte Glauben zu schenken, um so mehr, da uns Num., 21, 16. 17, zeigt, dass ein stammverwandtes Wandervolk die Aufindung einer Quelle in der Wüste mit freudigen Liedern zu feiern pflegte ³⁾.

Einen Anklang an jene alten arabischen Quellen- und

1) Ibn Rašik, bei Muzhir, II, 236, oben. Vgl. *الشعر قييد الأخبار*, Mejd., I, 311, 4 v. u.

2) Opp. S. Nili (Migne, Patrologia graeca, vol. LXXIX, 648).

3) Ueber diese hebräischen Nomadenlieder hat Budde in einem Genfer Congress-Vortrage anregende Ideen vorgebracht.

Brunnensprüche können wir vielleicht noch aus dem Regez-Gedicht bei al-Azrakî, 69, 15, heraushören.

Die älteste Form der poetischen Rede war das *Sağ*^c. Selbst in jenen Zeiten, in welchen diese Stufe der poetischen Form längst überwunden war und bereits die metrischen Schemata üppig entwickelt waren, galt das *Sağ*^c noch als eine Art des *poetischen* Ausdrucks. Die Gegner hätten ja sonst Muhammed nicht als *Sā'ir* bezeichnen können, da er niemals metrische Gedichte recitirte, sondern nur in *Sağ*^c-Sprüchen redete. Und auch noch in einem dem Muhammed zugeschriebenen *Hadîṭ*-Ausspruch wird gesagt: «*Diese Poesie ist Sağ*^c von der Rede der Araber; durch dieselbe giebt man dem Bittenden, unterdrückt man den Grimm, und damit kommt man vor das Volk in seiner Versammlung»¹⁾).

Lange vor jener Zeit, in der die Dichter die in diesem Spruche erwähnten profanen Zwecke verfolgten²⁾, und als sie vielmehr noch als Organ des sie inspirirenden Ginn galten, war es das *Sağ*^c, in dessen Form sie ihre Sprüche kleideten.

1) Usd al-gāba, II, 130, pennult: *أَنَّ عَذَا الشَّعْرِ سَاجِعٌ مِنْ كَلَامِ الْعَرَبِ بِهِ يُعْطَى السَّائِلُ وَبِهِ يُكْظَمُ الْغَيْظُ وَبِهِ يُؤْتَى الْقَوْمَ فِي نَادِيهِمْ*
vgl. *ibid.*, I, 219, 20. Eine Variante dazu ist 'Ikd, III, 122, 10: *وَقَالَ عَمْرٍو: إِنَّ كَلَامَ الْعَرَبِ يَسْكُنُ بِهِ الْغَيْظُ أَنْحَ الْخُطَابِ الشَّعْرِ جَدَلٌ مِنْ كَلَامِ الْعَرَبِ يَسْكُنُ بِهِ الْغَيْظُ أَنْحَ*
Raud al-achjār (Auszug aus Rabi' al-abrār von Muhammed b. Kāsim (Kairo, 1292), 194, 5, hat *جدل*. Keine der beiden Formen bietet einen annehmbaren Sinn; es ist wohl *جَزَلٌ* zu lesen, wie bei Gamhara, 12, ult.: *الشَّعْرِ كَلَامٌ مِنْ كَلَامِ الْعَرَبِ جَزَلٌ*.

2) In einem (bei al-Gāhiz citirten) Ueberblick des Abū 'Amr b. al-'Alā' über die Entwicklungsstufen der Poesie geht der spätern Erwertspoesie (welche bei Lebîd, App. 20; Muhâdarât al-udabâ', I, 47, in greller Weise gekennzeichnet ist) eine Stufe voraus, in welcher dieselbe vorzüglich die Einschüchterung der Stammesfeinde und ihre Bekämpfung zum Zwecke hat; der Text ist mitgetheilt WZKM., VI, (1892), 101, unten.

Das Sag^c ist in alter Zeit noch nicht, wozu es in späterer Zeit verwendet wird, bloss *rhetorischer Schmuck* der prosaischen Rede. Wann es beginnt, die kennzeichnende Form *aller Beredtsamkeit* zu werden, lässt sich nicht entscheiden. Nicht viel ist darauf zu geben, dass die in den historischen Quellen und Adab-Werken aus älterer Zeit überlieferten öffentlichen Ansprachen bereits vielfach diese Form zeigen, ebenso wenig wie darauf, dass die namentlich in den philologischen und anthologischen Werken zusammengestellten *Wufūd*-Ansprachen (Ansprachen der Führer der zu Muhammed und anderen Herrschern gesandten Abordnungen) mit dem Schmuck des regelrechten Sag^c prunken. Die Herstellung dieser Reden ist spätere ¹⁾ philologische und stilistische Arbeit, und der Anspruch ihrer Texte, auch nur als annähernd wortgetreue Wiedergaben zu gelten, ist nicht grösser, als beispielsweise der der Reden bei Thukydides u. a. m., oder, wenn wir auf arabischem Gebiete bleiben wollen, des Schönheitskatalogs des Mundir, der in den sāsānidischen Archiven aufbewahrt worden sein soll (Tab., I, 1026), oder der in die historischen Erzählungen eingestreuten Verse ²⁾ u. a. m.

Namentlich gilt dies von den Wufūd-Reden, deren Aus-

1) Von den alten Chutba's ist wohl nichts Echtes erhalten geblieben. Nach al-Nahhās begannen die Chutba's der Kurejsiten alle mit dem Worte *نعم*, Chiz. ad., IV, 486, 4: *وكانت خطباء قريش تفتتح خطبتها بنعم*

Ueber den Ursprung der Formel *أما بعد* hat man verschiedene Fabeln; man geht hinsichtlich ihrer ersten Anwendung bis auf Kuss b. Sā'ida hinab; erfunden habe sie zuerst König David (s. die Commentare zu Süre 38, 19), Chiz. ad., *ibid.*, 347.

2) Obwohl diese Thatsache heute keines Beweises mehr bedarf, möchte ich hier dennoch ein bezeichnendes Beispiel für die in den Sira-Versen vorkommenden Anachronismen anführen: Bei Gelegenheit der Pilgerfahrt, die der Prophet im Jahre 7 nach Mekka unternimmt, führt 'Abd Allāh b. Rawāha das Kamel Muhammed's am Zügel und recitirt dabei ein Regez-Gedicht, in welchem er

schmückung, wie es scheint, eine Lieblingsaufgabe der Schöngelster bildete. Um sich davon zu überzeugen, braucht man nur die einfachen Berichte bei Ibn Sa'd, ed. Wellhausen, 28 ff., mit dem Kapitel über Wufūd im 'Ikd, I, 124—164, zu vergleichen. Der schmucklose Bericht der Historiker wurde von Schöngelstern rhetorisch erweitert, ausgearbeitet und ausgeschmückt. In hervorragender Weise kann man dies an den Wufūd-Erzählungen aus vorislāmischer Zeit beobachten, in denen man die arabischen Helden ihre Redekunst vor dem persischen König, vor dem jemenitischen Fürsten Seif b. Dī Jazan u. a. m. entfalten lässt. 'Âmir b. al-Tufejl spricht da vor Kistrâ von der bevorstehenden Geburt des Propheten in geheimnissvoller Art, die den König zu der Einrede veranlasst: «Seit wann bist du ein Kâhiu, o 'Âmir?» u. s. w. 1). Und den Seif

über die Wahrhaftigkeit des Propheten und den Unglauben der Mekkaner spricht; da sagt er in Bezug auf Muhammed's Verkündigungen die Worte:

نَحْنُ قَتَلْنَاكُمْ عَلَى تَأْوِيلِهِ كَمَا قَتَلْنَاكُمْ عَلَى تَنْزِيلِهِ

d. h. „wir haben euch getödtet wegen ihrer Erklärung, so wie wir euch wegen ihrer Offenbarung getödtet haben“ (Tab., I, 1595. I. Hiš. 789). Nun ist dies nichts Anderes als ein *ihlâb* aus einer Parteitradition der 'Alî-Anhänger, nach welcher 'Alî wegen der richtigen *Erklärung* des Korân kämpft, wie der Prophet wegen der *Anerkennung* des Koran als Gotteswort gekämpft hat (s. die Stellen in Muh. Stud., II, 112, Anm. 5). Der Verfasser unseres Verses, dem ohne Zweifel dies *Hadîth* vorschwebte, lässt nun bereits Muhammed gegen die arabischen Heiden sowohl wegen der Anerkennung des Korân als *tanzîl* als auch wegen der richtigen Erklärung desselben (*ta'wîl*) kämpfen. Es giebt jedoch auch eine andere Fassung des Gedichtes (bei al-Tirmidî, II, 138. Ibn al-A'tîr, Nihâja, s. v. *قَبِيل*, III, 290, LA, s. v., XIV, 97); in derselben ist bei verändertem Text des ersten und Weglassung des zweiten Halbverses, an Stelle des letztern die erste Hälfte der darauf folgenden Zeile getreten:

الْيَوْمَ نَضْرِبُكُمْ عَلَى تَنْزِيلِهِ ضَرْبًا يَزِيلُ عَنْهُمْ عَنْ مَقِيلِهِ

Dadurch ist die Beziehung auf *ta'wîl* getilgt. Ich kann nicht entscheiden, ob diese letztere die ursprüngliche Gestalt des Gedichtes ist, oder ob sie erst kritischen Bedenken gegen den Anachronismus ihre Entstehung verdankt.

1) 'Ikd, I, 129, 18 ff.

lässt man dem ^cAbd al-Muttalib gegenüber die Ansprüche der späteren Anṣâr auf den Vorrang im Islâm mit denselben Gründen geltend machen, die in späterer Zeit in den Debatten derselben mit den Kurejsiten so oft wiederkehren ¹⁾. Es hiesse daher, offene Thüren einrennen, wenn man beim Nachweise der späten Entstehung solcher Saġ^c-Reden länger verweilen wollte ²⁾.

Bei dem unverkennbaren Bestreben der Literatoren ³⁾, die alten Chuṭba's, wie sie dies auch mit anderen in die alte Zeit zurückgeführten Texten thun ⁴⁾, im Sinne des spätern Geschmackes in Saġ^c-Form abzufassen, fällt der Umstand um so schwerer ins Gewicht, dass nichtsdestoweniger eine ganze Menge von Chuṭba's, die aus der ersten Zeit des Islâm überliefert sind, dieses formalen Elementes vollends entbehren.

Jene Chaṭīb-Ansprachen, welche in einem speciell die-

1) Ikd, I, 132, wo Zeile 22 **وَلَدْنَاهُ** in **وَجَدْنَاهُ** zu verbessern ist nach Muh. Stud., I, 95, Anm. 3; vgl. auch Kâmil, 302. 787. Fragmenta hist.

arab., ed. de Goeje: **وَأَنَّ عَاشِمًا وَوَلَدَ عَلِيًّا مَرَّتَيْنِ وَأَنَّ عَبْدَ الْمُطَّلِبِ وَوَلَدَ حَسَنًا مَرَّتَيْنِ**. A'sû Hamdân, Ag., V, 154, 20.

2) Sie gehören in dieselbe Kategorie, wie z. B. die dem Ka'b b. Lu'ejj angedichte Saġ^c-Chuṭba, welche zum Schluss auf die Vorherverkündigung des Propheten hinausläuft, al-Ja'kûbî, ed. Houtsma, I, 272, 6. Al-Mâwerdî ed. Enger, 282.

3) In den Adab-Werken findet man häufig ein specielles Kapitel über Chutab, in welchem gewöhnlich die alten Chutba's, mit besonderer Berücksichtigung der chârigitischen, gesammelt sind (z. B. 'Ikd, II, 156—199). Eine sehr interessante Monographie dieser Art, welche auch die moderne Chuṭba (Ibn Nubâta und seine Nachfolger) berücksichtigt, findet sich in den **مسالك** **الابصار في ممالك الامصار** von Abû-l-'Abbâs Šihâb al-dîn al-'Omarî (Kairoer Hschr.), im XIII. Theil des Werkes, Kurrâsa 15—21, in Form eines Sendschreibens des Tarâbulus'schen Kâtib Tâġ al-dîn ibn al-Bârînâzi an den Verfasser.

4) Z. B. die von den Philologen fingirten südarabischen Musnad-Inschriften in Saġ^c, Tab., I, 585, ult. f. Ag., IV, 38, 8. Nešwân, bei D. H. Müller, ZDMG, XXIX, 611, 22 ff. In dem bisher bekannten sabäischen Inschriftenmaterial haben sich Homoioteleuta nicht gefunden.

sem Kreise der altarabischen Gesellschaft gewidmeten Aufsatz angeführt wurden ¹⁾, weisen kein Saġ^c auf ²⁾. Und dazu möchte ich jetzt noch ein Beispiel anführen, das für unsere Frage um so wichtiger ist, als wir mit demselben bis in die Zeit des Ḥaġġāġ gelangen. Al-Muhallab — so wird erzählt — sendet eine Abordnung an al-Ḥaġġāġ; unter den Abgesandten ist Ka^cb b. Ma^cdān al-Aškarī. Als dieser vor dem mächtigen Statthalter erscheint, richtet dieser die Frage an ihn: «Bist du Dichter oder Wohlredner?» أشاعر ام خطيب. Er antwortet: «Ich bin Beides»; erst recitirt er eine Kašīde, nachher entwirft er (als Chaṭīb), von al-Ḥaġġāġ darüber befragt, eine rhetorische Schilderung der Mitglieder der Familie des Muhallab. Während wir sonst gewohnt sind, gerade in rhetorischen Charakterschilderungen aus der Blüthezeit des arabischen Stils prosaische Reimerei zu finden ³⁾, entbehrt die in seiner Eigenschaft als Chaṭīb vorgetragene Darstellung des Ka^cb ⁴⁾ dieses sonst als unentbehrlich betrachteten Redeschmuckes. Und auch die vom Propheten selbst ⁵⁾ und von den alten Chalifen überlieferten Chutba's ⁶⁾ zeugen von der Thatsache, dass man in Kreisen, deren Aufgabe nicht die rhetorische Ausschmückung des Ueberlieferten war, für jene alte Zeit ⁷⁾

1) WZKM., VI, 97, Anm. 2 u. 3.

2) Vgl. auch Ṭab., I, 1711. Usd al-ġāba, I, 119, s. v. al-Akra' b. Iḥābis.

3) Dieselben sind als Nachahmungen jener Schilderungen zu betrachten, welche den *Genealogen* (wir werden bald sehen, warum in *ihrer* Rede das Saġ' am Platze ist) eigenthümlich sind. Daran anknüpfend, hat man auch für Selbstschilderungen gern Saġ' verwandt. Beispiel bei Mejd., II, 150 (Sprichw.:

لا عتلب الخ

4) Kāmil, 694.

5) Beispielsweise Ṭab., I, 1257. Kāmil, 119, 11.

6) 'Ikd, II, 156 ff. Nur humoristischen Werth hat eine Chutba in Regez, die der Chalife al-Walīd b. Jezīd im Kreise seiner Zechgenossen an einem Freitag extemporirt. Ag., VI, 128, unten.

7) Auch in der legendarischen Wallfahrts-Chutba des Hāsim b. 'Abd Manāf (al-Ja'kūbī, ed. Houtsma, I, 279, unten) hat man das Saġ' nicht angewandt.

J. 45 in Bašra hielt und die ihm den Ruhm eines grossen Chaṭīb eintrug ¹⁾, ist vollends ohne Spur dieser rhetorischen Form. Und auch andere hochberühmte Redner ²⁾ sprechen ohne Anwendung von Homoioteleuta. Höchstens Muchtâr, der sich Prophetencharakter beilegt und in seinen Reden mit den alten Kâhin's und mit Muhammed wetteifert, spricht seine Chuṭba's in Sag^c ³⁾; oder bei Verkündigungen von ganz feierlichem Charakter, wie z. B., wenn Zahl b. K̄ejs dem Chalifen die Nachricht von der Vernichtung des Husejn überbringt, einem Ereignisse, das man auch schon zu jener Zeit in seiner epochalen Bedeutung für das Gemeinwesen des Islâm begriff, lässt sich der Redner zur Benutzung dieser enthusiastischen Form hinreissen ⁴⁾. Selbst zu Anfang der 'Abbâsidenzeit scheint jedoch dieselbe in der öffentlichen Rede noch nicht eingebürgert. In der bei al-Ṭabarî mitgetheilten Auswahl von Chuṭba's des Manṣûr ⁵⁾ ist die Entwicklung der Anwendung des Sag^c auf diesem Gebiete noch nicht weiter fortgeschritten, als unter den Umejjaden.

Erst ungefähr um die Mitte des III. Ihd.'s scheint das Sag^c in die öffentliche Chuṭba einzudringen; da findet

1) Ṭab., II, 76, 2. 2) 'Âmir b. Wâtîla al-Kinânî (v. J. 81): **كُنْ أَوَّلَ**

مَنْ تَكَلَّمَ يَوْمَئِذٍ وَكُنْ شَاعِرًا خَطِيبًا, Ṭab., II, 1054, 5 ff.; der sī'itische

Missionar 'Ubejd Allâh b. 'Abd Allâh al-Murrî (v. J. 65): **مَا رَأَيْتَ مِنْ عَذَّةٍ**

الْأُمَّةِ أَحَدًا أَبْلَغَ مِنْ عَبِيدِ اللَّهِ فِي مَنْطِقٍ وَلَا عِظَةٍ, II, 507, 9; oder der chârigitische Redner 'Ubejda b. Hilâl, dessen Redekunst (*balâdja*) ganz ausdrücklich gerühmt wird, II, 515, 18. Alle diese Virtuosen der Redekunst sprechen ohne Sag^c.

3) Ṭab., II, 632, 13 ff.; 642, 15 ff.

4) Ṭab., II, 375, 4 ff.

5) Ṭab., III, 426—33. Es ist dies umsomehr zu beachten, als die Berichte über die Reden dieser Epoche Anspruch auf wörtliche Genauigkeit erheben; *ibid.*, 446, 16: **يَجْعَلُ فِيمَا كَرِهَكَ وَحَزَنَكَ مَخْرَجًا أَوْ قَوْلًا فُرَجًا وَمَخْرَجًا**.

man ¹⁾ in einer Anrede des Chalifen an seine Getreuen vorherrschend, wenn auch noch nicht consequent durchgeführt, die Sag^c-Form. Dieselbe entwickelt sich mit dem Fortschreiten der Einrichtung des *gewerbmässigen* Predigeramtes ²⁾ und ist im IV. Jhd. mit Ibn Nubâta (st. 374) bereits auf einem gewissen Höhepunkt angelangt ³⁾. Sehr viel Einfluss auf das Ueberhandnehmen der Sag^c-Form in der öffentlichen Rede hat ihr Ueberwuchern im officiellen Stil ⁴⁾ ausgeübt. Bereits Ende des II. Jhd. finden wir in einer schriftlichen Kundgebung über die Tödtung des Muhammed b. Hârûn ⁵⁾ gut entwickeltes Sag^c im Kanzleistil, und Anfang des III. Jhd. ist in einem für den Chalifen al-Mu'tasim verfassten «Fürstenspiegel» von Šihâb al-dîn Aḥmed b. Muḥammed b. Abî-l-Rabîc in der Einleitung bereits das Sag^c durchgeführt ⁶⁾. Zur völligen Entfaltung ge-

1) Tab., III, 1676, 1 — 1677, 12.

2) Die Chalifen lassen sich ihre Chutba's auch gelegentlich durch professionelle Wortkünstler verfertigen (WZKM., I. c., 100, Anm. 4).

3) Dessen Chutab sind gedruckt Kairo, 1286. 1309 (OB., V, 3824).

4) Den in den ersten Epochen des Chalifates herrschenden kurzen, markigen Amtsstil beginnt bereits der Sekretär des 'Ubejdallâh b. Zijâd schwülstig zu

gestalten: *واحو أول من اطل الكتَاب*, Tab., II, 270, 17. Die epistolographische Kunst vertritt zu allererst 'Abd al-Ḥamîd al-aṣṣar (st. 132), der in der zweiten Hälfte der Umejjadenzeit (von Sulejmân an) fast unter sämtlichen

Chalifen dieser Dynastie als Kâtib diente (*وكان أول من فتق أكمام*)

وكان أول من فتق أكمام, البلاغة وسهل طرقها وفن رباب الشعر, Rhetorik d. Araber, 264, 9) und dessen Briefe man später auch gesammelt hat

(al-Mas'ûdî, Tanbih, ed. de Goeje, 328). Ob aber diese Stilisten bereits Sag^c anwandten, ist aus diesen Daten nicht ersichtlich.

5) Tab., III, 950, 3 ff., anno 198. Man vergleiche die später üblichen pompösen Bestallungsurkunden (von denen man bei Ibn al-Atîr al-Ġazarî, und Ibn Ḥaġġa al-Ḥamawî viele Proben findet) mit dem Ernennungsdekret des 'Omar I. an Abû 'Ubejda (Tab., I, 2144, ult.).

6) *كتاب سلوك الممالك في تدبير الممالك*, lith. Kairo, 1286. Eine Vergleichung dieser Einleitung mit der schmucklosen des Abû Jûsuf zu seinem

langt dasselbe jedoch auf diesem Gebiete erst unter den Būjiden durch Ibrāhīm b. Hilāl al-Şābī (st. 384) ¹⁾. Wie sehr man aber diese Form auch noch nach ihrer vollen Entfaltung als ungehörige Neuerung betrachtete, die nur im heiligen Texte des Korān ihre Berechtigung hat, in menschlichen Kundgebungen aber nicht am Platze ist, beweist der Umstand, dass der Rhetoriker Ibn al-Atīr al-Gazarī, einer der hervorragendsten Vertreter des künstlerischen Kanzleistils, noch im VI. Jhd. diese Form des schriftlichen Ausdruckes gegen die Einwürfe der Conservativen zu vertheidigen hat ²⁾. Zu seiner Zeit gab es noch in der That Stilisten, welche nicht die Wege al-Şābī's gingen, sondern der einfachen Prosa der alten Zeit den Vorzug gaben ³⁾. Mit dem stufenweisen Ueberhandnehmen der Verkünstelung der geschriebenen Prosa wird nun auch das Eindringen der gleichen Manier in die öffentliche Rede Schritt gehalten haben.

Jedenfalls können wir aus den hier angeführten Daten schliessen, dass in der *alten* Epoche des Islām die Sağ̃^c-Rede im öffentlichen Leben noch nicht zur Geltung gekommen war. Bezeichnend ist es, dass nach einer Hadīth-Erzählung der Prophet einem Manne gegenüber, der ihm auf seinen Urtheilsspruch eine Einrede mit Prosareimen vorträgt, die Bemerkung macht: ob er denn ein Zauberer

für Hārūn al-Rāsīd geschriebenen Kitāb al-charāğ zeigt den Umschwung, der in der stilistischen Kunst in den dazwischen liegenden Jahrzehnten eingetreten war.

1) Ibn Chaldūn, Not. et Extr., XVIII, 356: **وَأَمَّا حَمَلُهُ عَلَيْهِ مَا كَانَ مِنْ مَلُوكِهِ مِنَ الْعَاجِمَةِ وَالْبَعِيدِ عَنْ صَوْلَةِ الْخُلَافَةِ.**

2) Al-matal al-sā'ir (Bulāk, 1282), 114 ff.

3) Der berühmte Epistolograph Jaljā b. Zijāda al-Şejbānī (st. 594) **وَكُنَ الْغَالِبُ فِي رِسَالَتِهِ عَنَاءَ الْمَعْنَى أَكْثَرَ مِنْ طَلَبِ التَّسْجِيعِ**, Ibn Challikān, n^o. 818, ed. Wüstenfeld, IX, 82. Dasselbe wird auch von Ibn al-Kasīra, einem Stilisten des Almohadenreiches, berichtet, al-Marrākīšī, 2. Aufl., 115, 15.

sei ⁴⁾). Denn gerade den Zaubersprüchen war in jener alten Zeit die Sag^c-Form eigenthümlich. Man bringt dieselbe auch später in Legenden, in denen von Exorcismen die Rede ist, immer zur Geltung ²⁾ und behält sie auch im Islām in Heilsprüchen (نعويذ) ³⁾ und besonderen, dem Propheten zugeschriebenen wirksamen Schutzgebeten ⁴⁾ bei, während sie in gewöhnlichen Gebeten vermieden werden sollen ⁵⁾. Auch die heutigen Raḳwe's gegen das böse Auge u. a. m. sind im Sag^c gehalten ⁶⁾. In der Literatur werden sogar Bettelsprüche in diese Form gekleidet ⁷⁾, als ob dieselben

1) Al-Muwatta', IV, 35. B. Tibb, n^o. 46. Muslim, IV, 136. Ibn Chaldūn,

l. c. XVI, 183: **أَنَا مِنْ أَخْوَانِ الْكُهَّانِ.**

2) Vgl. besonders al-Azraḳī, Chron. Mekk., I, 262, 5. ff.

3) Raḳja-Formeln des Propheten: **رَبِّ النَّاسِ، الْحَيِّ، الْقَيُّوْمِ،**

B. Tibb., n^o. 38. Muslim, V, 36 ff.; **أَعِيذُكُمْ بِكَلِمَاتِ اللَّهِ التَّامَّةِ،**
مَنْ كَذَبَ عَيْسَى لَأَمْسَهُ، وَمَنْ كَذَبَ شَيْطَانَ وَعَامَتَهُ،
 Tirm., II, 6.
 'Ikd, I, 398.

4) Z. B.: **اللَّهُمَّ أَنْتَ أَعُوذُ بِكَ مِنْ عِلْمٍ لَا يَنْفَعُ، وَمِنْ قَلْبٍ لَا يَخْشَعُ، [وَعَيْنٍ لَا تَدْمَعُ، وَدَعَاءٍ لَا يُسْمَعُ،] وَمِنْ نَفْسٍ لَا تَشْبَعُ،** Muslim, V, 307 [erweiterte Fassung: 'Ikd, I, 397, unten].
 Bei Ibn Māga, 281, ist das Sag^c noch weiter ausgeführt, indem das Gebet mit den Worten beginnt: **أَنْتَ أَعُوذُ بِكَ مِنْ أَرْبَعٍ**; darauf wird 1. 2. 5. 3 aufgezählt. Auch das Gebet vor dem Eintritt in Medīna, Tab., III, 2428, 16, kann als Beispiel angeführt werden. Vgl. eine Sammlung von Beispielen im Rabi' al-abrār, Cap. XXIX, und die vom Propheten überlieferten kurzen Gebete bei al-Iklīšī, Kitāb al-naḡm min kalām sejjid al-'arab wal-'agam (Kairo, 1302), 33 ff. Auch die kurzen Talbija-Sprüche der Stämme sind im Sag^c, al-Ja'kūbi, ed. Houtsma, I, 296.

5) Man hat sogar ein Hadīth dafür angeführt: **لَقَوْلِهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَا كَرِيمُ وَالسَّجَّعِ**

في الدعاء Mustatraf, Cap. LXXVII (II, 325, oben).

6) Beispiele in ZDPV., XII, 214—219.

7) Z. B. Tab. III, 535, unten.

eine zauberische Wirkung zu Gunsten des Bittstellers ausüben sollten. Ihr Ursprung liegt in der Form der Kâhinsprüche des heidnischen Alterthums, in denen sie unerlässlich ist, denen sie ihren eigenthümlichen Charakter verleiht¹⁾. Auch in seiner Eigenschaft als Richter, in welcher er im Namen Gottes ein Urtheil fällt, verkündet der Kâhin den Rechtsspruch in Sag^c-Form²⁾ (bezeichnend ist der Ausdruck:

فَسَجَعَتْ عَلَيْهِ مِنْ كَهَانَتِهَا بَأْنَ لَا يَدْخُلُ مَكَّةَ الْحَجَّ Tab., I, 1135, 7) und auch seine Antworten auf Scharfsinnsproben dachte man sich noch in späterer Zeit in dieser Form³⁾.

Den Kâhinspruch charakterisirt eben سَجَعٌ und زمزومة⁴⁾, das geheimnissvolle Murmeln, mit welchem der Mann seine Wahrsprüche vortrug. Im Ausdruck سَجَعٌ selbst ist die Vergleichung desselben mit dem Girren der Tauben gegeben⁵⁾.

Wenn man auch annehmen muss, dass die in der Ueber-

1) Statt vieler Beispiele erwähnen wir nur die Prophezeiungen der Kâhina Zarifat al-chejr über den bevorstehenden Dammbruch in Südarabien, al-Mas'ûdî, Murûg, III, 379, 5 ff; 381, 5 ff; 382, 1, vgl. ibid., 387—389.

2) In späterer Zeit hat man sich auch den Vortrag der streitenden Parteien in dieser Form vorgestellt; vgl. z. B. das Ehepaar aus dem Volke Gadis vor dem Tasm-Könige 'Imlik, Ag., X, 48. Hudba sagt von seinem Gegner, der

mit ihm vor Mu'âwija als Kläger erscheint: هَذَا رَجُلٌ سَجَاعٌ, Ag., XXI, 270, 7. Der Vater eines treulosen Sohnes trägt die Klage gegen denselben vor 'Omar im Sag^c vor; Hudêjl., ed. Wellhausen, 69, oben.

3) I. Badrûn, 170, 8.

4) I. Hisâm, 171, 7; vgl. Jes, 8, 19, wo von den jidde'ônîm gesagt wird הַמְצַפְצִפִּים וְהַמְזַמְזָמִים; dies הַמְזַמְזָמִים wird zumeist vom Girren der Turteltauben gebraucht. Ich möchte die Möglichkeit andeuten, dass die Erklärung des Wortes سَجَاعٌ von diesem Punkt aus versucht werde; es wäre dann eigentlich ein Synonym von سَجَعٌ.

5) سَجَعٌ wird übrigens auch von anderen Thieren gebraucht: von den Klagetönen der Kamele, Mutammim, bei Nöldeke, Beiträge, 102, ult. Hud. 280, 2: سَجَعُ الْهَدَاجِدِ. Ag, XIII, 5, 21, (vgl. صَوْتُ هَدَاجِدِ, Kâmil,

lieferung vorkommenden zahlreichen Kähinsprüche, wie wir deren namentlich in den Darstellungen der dem Erscheinen Muhammed's unmittelbar vorangehenden Periode in grosser Anzahl finden, wohl sammt und sonders Erdichtungen der muhammedanischen Ueberlieferer sind, so sind sie dennoch für die Kenntniss des formellen Charakters solcher Sprüche immerhin maassgebend. Man konnte sie ja nur in solcher Form erfinden, in welcher die alten Vorbilder ¹⁾, und auch die Sprüche der zeitgenössischen Zauberer abgefasst waren. Und an dieselbe Form hielten sich ja auch Muhammed ²⁾ und seine Rivalen, die ihren Mitmenschen Kunde vom Himmel zu bringen hatten ³⁾, und in derselben Form liess man auch die Seherworte des Kuss b. Sâ'ida auf dem Markte von 'Ukâz ertönen ⁴⁾. Noch von Muchtâr ⁵⁾ und seinem Parteigänger 'Abd Allâh b. Nauf ⁶⁾ erfahren wir, dass sie prophetische Aussprüche und Orakel

493, 16); auch von den Ginnen, LA., **ادد**, VII, 34, 25. Nach der muhammedanischen Legende rufen Tauben und Turteltauben in ihrem Girren den Namen Gottes an, ZDPV., VII, 103, n^o. 149 (Hassân, Dîwân, ed. Tunis, 121, 1, ist **ساجعت** Fehler für **شاجعت**).

1) Vgl. al-A'sâ, bei Tab., I, 773, 11. I. Hiš., 47, 11: **كما صدق الذئبي**
ان ساجعا.

2) Freilich ist es eine weitläufig verhandelte Streitfrage der muhammedanischen Theologen, ob man den Korân als Sag' betrachten dürfe. Die Leute bieten alle Spitzfindigkeit auf, um dem Gottesbuche diesen Charakter abzusprechen, wodurch es leicht mit den Zaubersprüchen auf eine Linie gestellt werden könnte, al-Suġūti, Itkân, II, 110 ff.; man müsse vielmehr die Homoioteleuta des Korân **فواصل** nennen, Ibn Haġġa, Chizânat al-adab, 423.

3) Musejlîma, Tab., I, 1738, 16: **جعل يساجع السجاعات**, ibid., 1933, 6; Saġâh, ibid., 1915, 13; 1916, 10 ff.; Tulejha, ibid., 1897, 9, ff.

4) Aġ., XIV, 42.

5) Kâmil, 596: **كان يدعى ان يلقم ضربا من السجاعة لأمر تكون**. Wellhausen, Heidenthum, 130. Eine Probe solcher Sag'-Offenbarung des Muchtâr, Tab., II, 563, 11—17.

6) Tab., ibid., 736, 10 ff. Von den Nachahmungen des Korân habe ich anderswo gesprochen; in Sag'-Form gehaltene Nachahmung koranischer Rede

Auch die *alten Higd̄-Sprüche*, welche vor dem Kampfe gegen den Feind geschleudert wurden, um dadurch seine Vernichtung zu bewirken, werden wohl in solcher Form zutage getreten sein. Wir besitzen noch den Rest einer solchen alten Verwünschungsformel ¹⁾ in folgendem Saġ^c:

اللَّهُمَّ أَحْصِيهِمْ عِدْدًا، وَأَقْتُلِهِمْ بَدْدًا، وَلَا تَسُدَّرْ عَلَى الْأَرْضِ
 ، وَمِنْهُمْ أَحَدًا،

welches man noch in späterer Zeit im Kampfe anwandte ²⁾, sowie denn die Saġ^c-Verwünschungen auch noch aus jüngerer Zeit bezeugt sind ³⁾. Wir können in diese Reihe stellen die Verwünschungen, welche Muhammed gegen die ihn bekämpfenden arabischen Stämme (يوم الأحزاب) richtet:

اللَّهُمَّ مَنْزِلَ الْكِتَابِ، سَرِيعَ الْحِسَابِ، [اللَّهُمَّ] اءِزِمِ الْأَحْزَابَ، اللَّهُمَّ
 ائْتِرْهُمْ وَزَلِّهِمْ، ⁴⁾

Tebr. zu Ham., 951, v. 2. Am reichlichsten sind solche Regeln in Ibn Hamdān's Tadhkira gesammelt; daraus hat dieselben Kremer i. J. 1851 mitgetheilt: Beiträge zur Kenntniss der Geschichte und Sitten der Araber vor dem Islam (Wiener Sitzungsberichte, Phil. hist. Cl. VI, 444—449). Auch die modernen volksthümlichen Bauernregeln sind in solche Form gefasst, Jewett, Arabic proverbs and proverbial phrases, n^o. 156—158, Stumme, Tunesische Märcen und Gedichte, I, 112, n^o. 129 ff. Hierher gehören auch die an die koptischen Monatsnamen gereimten Bauernregeln (Devises qui accompagnent les noms des mois coptes) der ägyptischen Fellāhīn, welche Artin Pascha gesammelt hat (Bulletin de l'Institut égyptien, 1891, 250—270).

1) I. Hisām, 641, 12; vgl. Usd al-gābā, II, 112, 11. Bezeichnend ist die Ueberlieferung über die Hinrichtung des Chubejb b. 'Adī in einem alten Bericht bei al-Fākihī, Chron. Mekka, II, 16. 17. Der Berichterstatter, ein Augenzeuge des Ereignisses, fügt hinzu: „Ich befand mich unter dem Publikum und hätte nicht geglaubt, dass (nach jenem Fluche des Chubejb) jemand von ihnen übrig bleiben werde“.

2) Z. B. Ṭab., II, 361, 12; III, 197, 15.

3) Vgl. ibid. II, 1486, 4: اللَّهُمَّ اقْطَعْ آثَارَهُمْ، وَاجْعَلْ أَعْدَارَهُمْ،
 وَأَنْزِلْ بِهِمُ الصَّرَا، وَارْفَعْ عَنْهُمْ السَّرَا،

4) B. Gihād, n^o. 97. Magāzī, n^o. 31. Tauhid, n^o. 35. Al-Bejhakī, ed. Nylander, 79.

gen eine Gesammtheit, sondern bloss gegen einen Einzelnen gerichtet war, hat man sich dieser Form bedient, wie man aus einem auf Asmâ' b. Chârîga gemünzten Fluch des Muchtâr ersehen kan:

لَتَنْزِلَنَّ نَارٌ مِّنَ السَّمَاءِ، تَسْوِفِيهَا ^{١)} رَيْحٌ حَالِكٌ دَعْمَاءَ، حَتَّى تَحْرِقَ دَارَ أَسْمَاءَ وَآلَ أَسْمَاءَ،

Als Asmâ' davon hörte, sprach er: Hat wohl Abū Ishâk gegen mich Sag^c gesprochen (سَجَعَ بِي)? Es ist keines Bleibens, wenn der Löwe gebrüllt hat ²⁾. Er verliess denn auch aus Furcht vor der Verwünschung seinen Wohnort Kûfa, um nach Syrien auszuwandern.

Ferner hat man in verschiedenen Erzählungen in alterthümlicher Weise nachgeahmte Verwünschungen angebracht und die bei solchen Nachahmungen angewandte Form bietet Anhaltspunkte für die Folgerungen, zu denen man hinsichtlich des *formalen* Charakters solcher Verwünschungen im Alterthum berechtigt ist. Auch die Form der Kâhinsprüche kennen wir ja nur aus solchen Nachbildungen. Man geht auch in unserem Falle nicht fehl, wenn man behauptet, dass bei der Nachahmung der Verwünschungssprüche jene Form beibehalten wurde, von welcher man die überlieferte Kunde hatte, dass dieselbe im Alterthum beim Ausdruck solcher Gefühle zur Anwendung kam. Dies kam auch dann zur Geltung, wenn man die feierlichen Acte des Alterthums in frivoler Weise auf die allergewöhnlichsten Verhältnisse des Lebens übertrug. So lässt man den Imru'ul-Ķejs, den sein Vater, um ihn von den Weibern, denen er den Hof macht, fernzuhalten,

1) Ag., XIII, 36, unten f.

2) لا قِوَارَ عَلَيَّ زَارَ مِنَ الْأَسَدِ, aus Nâb., 5, 41. Mejd., II, 143, 20 (vgl. 'Amôs, 3, 8).

zum Kleinviehhirten degradirt, folgende Verwünschung gegen die unbotmässige Herde aussprechen ¹⁾:

أَخْرَاجَا اللَّهُ وَقَدْ أَخْرَاجَا، مَنْ بَاعَهَا خَيْرٌ مِمَّنْ اشْتَرَاهَا، لَا تَرْقِعْ
إِذَا ارْتَفَعَتْ، وَلَا تَرَوَى إِذَا شَرِبَتْ، أَخْرَاجَا اللَّهُ لَا تَهْتَدِي طَرِيقًا،
وَلَا تَعْرِفِ صَدِيقًا، أَخْرَاجَا اللَّهُ لَا تُطِيعُ رَاعِيًا، وَلَا تَسْمَعُ دَاعِيًا،

Für die Form ist es interessant, dass hier das Fluchwort mehrereremal, und zwar immer vor Beginn einer neuen zweigliedrigen Assonanzgruppe wiederholt wird. Dies mag wohl alterthümlichen Verwünschungen nachgemacht sein.

Die traditionellen Berichte über arabische Poeten geben uns öfters Gelegenheit, die Beobachtung zu machen, dass die mit den alten dichterischen Verhältnissen zusammenhängenden und nur aus ihnen verständlichen Momente an vereinzeltten Fällen bis in die muhammedanische Zeit als Rudimente jener alten Verhältnisse in kümmerlichen Resten sich erhalten haben. Es ist sehr nützlich, auf solche versprengte Ueberbleibsel zu achten. Die umejjadische Zeit war überaus geeignet, solche alterthümliche Erscheinungen zu conserviren.

Man glaubt einen Schamanen vor sich zu haben, welcher im Zustande der Exaltation seine Zaubersprüche von sich giebt, wenn man über den Regez-Dichter Abû-l-Nağm (Zeitgenossen des Farazdak) die Nachricht hört ²⁾, dass ihm, «wenn er seine Verse recitirte, der Schaum vor dem Munde stand und dass er dabei seine Kleider (gleichsam rasend) von sich warf» (وَكُن إِذَا أَنْشَدَ أَرْبَدَ وَوَحَّشَ بِثِيَابِهِ (أَي رَمَى بِهَا)).

Auch die Anwendung des Sağ^c im Higâ³ hat sich bis in eine Zeit hinein erhalten, in welcher der ursprüngliche

1) Gamhara, 38, 20.

2) Ag., IX, 78, 10. Es ist wohl nicht Zufall, dass (oben, S. 54.) eine alte Higâ¹-Formalität durch denselben Abû-l-Nağm dargestellt wird.

Charakter jener alten Form der Verwünschungssprüche so viel wie vollends aus dem Bewusstsein geschwunden war¹⁾ und auch das Higâ² selbst seine ursprüngliche Bedeutung seit langer Zeit ganz und gar eingebüsst hatte und bereits nichts mehr war, als der Ausdruck individueller Gehässigkeit und persönlicher Rivalität der Dichter, die einander damit verfolgten. Wir erfahren nämlich, dass der berüchtigte Schmähdichter Ibn Mejjâda einem andern Dichter Namens Hakam ein Stelldichein nach Medîna gab, um sich mit ihm zu messen. Leute aus dem Stamme Kurejs, die mütterlicherseits mit dem von den B. Murra stammenden Ibn Mejjâda verwandt waren, wollten ihn davon zurückhalten, dass er sich dem Hakam stelle. «Wie könntest du ihm entgentreten, da du ihm doch nicht ebenbürtig bist? Er könnte unsere Mütter und unsere mütterlichen Onkel und Tanten schmähen, denn er hat eine böse Zunge». Hakam konnte nämlich viel Saġ^c sprechen. *وكان حكيم يساجع*

ساجعاً كثيراً. Darauf erwiderte Ibn Mejjâda: «Wenn ich mit ihm zusammentreffe, so spreche ich, noch bevor es zum Wortkampf kommt, ein Saġ^c gegen ihn, durch welches ich ihn zu Schanden mache». *لا ساجعن به قبل*

المقارضة ساجعاً أفصحه به *والله لئن ساجعتني*

*ساجعاً، لتجدني شجاعاً، الخ*²⁾ Wir ersehen hieraus, dass noch in der Umejjadenzeit (unser Dichter blühte während der zweiten Hälfte der Regierung dieser Dynastie) das Saġ^c gerade zu Higâ²-Zwecken üblich war, und können daraus

1) Ein Beispiel dafür bietet ein aus der Zeit 'Omar's überliefertes Higâ' zwischen al-Chawwât und dem Judenfreunde 'Abbâs b. Mirdâs, Ag., XIII, 71, unten.

2) Ag., II, 100.

schliessen, dass dies ein Residuum aus jener alten Zeit ist, in welcher *Sag^c* als die eigentliche *Higâ³*-Form galt.

VII.

Das älteste metrische Schema der arabischen Poesie ist das sogenannte *Regez*. Dasselbe ist im Grunde nichts Anderes als *rhythmisch disciplinirt* *Sag^c*. Dieser Charakter offenbart sich vornehmlich darin, dass in den älteren Gestaltungen der *Regez*-Gedichte die einzelnen Glieder gemeinsamen Reim haben (nicht wie bei den entwickelteren Metren nur die zweiten Halbverse untereinander) und dass die Theilung der Zeilen in zwei Halbverse in denselben noch nicht durchgedrungen ist, sodass am Schluss der kürzeren *Regez*-Gedichte überaus häufig ein überschüssiger Halbvers vorhanden ist. Jedes Glied (Halbvers) steht noch für sich und entspricht je einer *Fikra* des *Sag^c*.

Ferner ist für das Verhältniss des *Regez* zum *Sag^c* in Betracht zu ziehen, dass es noch manches metrisches Residuum aus jener Zeit giebt, in welcher das regelrechte Schema des *Regez*-Verses erst in Entwicklung begriffen war, in welcher es sich erst zu seinem Schema heranringt, zu dessen voller Herausbildung es aber noch nicht gelangt ist. Dabei denke ich zunächst ¹⁾ an Stücke, wie das alte Trauerlied (Ağ., X, 29, 9), welches nach der Ueberlieferung ein Mann aus dem ġurhumitischen Stamm der *Darî* (?) auf den Tod des *Hârîṭ* b. *Zâlim* gedichtet haben soll ²⁾:

1) Um nicht verdächtige Producte wie I. *Hišâm*, 47, 7. 8, (Ibn Khordadbeh ed. de Goeje I45) mit herbeizuziehen.

2) Mein Freund S. Fraenkel hat mir in der Herstellung und Erklärung dieser Zeilen die besten Rathschläge ertheilt.

يا حَارِ جَنِيًّا (1) * حَرًّا قَطَامِيًّا * مَا كُنْتَ تَقْرِيًّا *
 فِي الْبَيْتِ ضَاجِعِيًّا * أَذْنَى (2) لُبَاخِيًّا (3) * مَمَلًّا عِيًّا *

«O, Hârîṭ, Ginnenabkömmling (oder Ginnengleicher, Ginnischer), Edler, Falkengleicher, nicht warst du ein Dickwanst (Einfaltspinsel), ein im Haus Herumliegender, Niedriger, Feister, mit Ohnmacht Erfüllter» 4).

Das metrische Schema - - - - -

kann hier nicht als Verkürzung des ursprünglichen Regez oder gar als verkürztes Basîṭ⁵⁾ betrachtet werden, wie solche Verkürzungen in relativ moderner Zeit hervortreten⁶⁾; sondern es ist in einem so alterthümlichen Stück als Reminiscenz an jenes Stadium anzusehen, in welchem das Regez, wie wir es heute haben, und wie es wohl auch schon zur Zeit der Entstehung jenes Trauerliedes existirt hat, noch nicht zur festen Ausgestaltung gelangt war, sondern sich eben erst aus dem numerisch undisciplinirten Sag⁶⁾ herausarbeitet, welches in alter Zeit in Trauerliedern angewandt wurde⁷⁾. Denn eben das Trauer-

1) Ag., حَارِحِنِيًّا.

2) Ag., ادعى. Die Correcturen hat Fraenkel vorgeschlagen.

3) لُبَاخِيَّةٌ wird hingegen als rühmliche Schönheit bei einer Frau gepriesen. Hud., 244, 8.

4) Im Trauergedicht preist man gern in negativer Weise; vgl. al-Chansâ, ed. Bejrût, 118.

5) Freytag, Darstellung der arab. Verskunst, 449, ult.

6) Im II. u. III. Jhd. reducirten einzelne Dichter die Regez-Halbzeile auf ein einzelnes mustafîlan; im regelmässigen Schema müssen deren mindestens zwei vorhanden sein (s. Excursion und Anmerkungen, V).

7) Eine Reminiscenz daran: Ibn Numejr al-Taḳaff, Kâmil, 43, 2: كَمَا سَجَّعَ النُّوَاتِجَ بِالْمُرَائِي. Todtenklage in Sag⁶⁾ findet man bei Mejd., II, 137,

Sprichw. (لَا مَحْبَأَ لِعَظْرٍ). Hud., n°. 211, Ende. Tab., II, 370, 6. Die metrische Martija der Ganûb über ihren Bruder 'Omar Dû-l-kalb wird durch Sag⁶⁾ eingeleitet bei al-Sukkarî, Chiz. ad., IV, 353, unten.

lied scheint es besonders gewesen zu sein, worin man dies alte Schema zur Anwendung brachte ¹⁾).

Viele Theoretiker der arabischen Poetik mögen dem Regez den Charakter des *Šīr* gar nicht zuerkennen, oder sie scheiden wenigstens die beiden Kategorien der Gedichte von einander ²⁾. In den Nawâdir des Abū Zejd al-Anšârî (st. 214/16) wechseln mit einander die Kapitel: *bâb šīr* und *bâb regez*. Der seiner etymologischen Bedeutung nach unklare poetische Terminus *karîd*, der uns bereits in alten Gedichten begegnet ³⁾, soll eben das wahrhafte, künstlerisch *gegliederte* Gedicht in seinem Unterschiede von dem nachlässigen Gange des Regez unterscheiden ⁴⁾. Jedoch hat sich diese Ansicht von der Ausschliessung des letztern aus dem System der wirklichen Poesie in der arabischen Literatur nicht behauptet, obwohl andererseits eine gewisse Herabsetzung desselben, als volksthümlichen Knittelverses ⁵⁾,

1) Verwandtes Metrum finden wir auch in dem Trauerspruche Tab., I, 1692, 5. Unvollkommenes Regez zeigt auch der der Zauberin Zarkâ' al-Jamâma zugeschriebene Seherspruch, Ag., IX, 175, 11. Chiz. ad., IV, 300, 11. al-Tebrîzî zu Nâb., 5, 35 (80) in Ten ancient arabic poems, ed. Lyall, 156, 10—11.

2) LA., s. v., VII, 217; vgl. al-Bejdâwî, II, 164, 21. Die Scheidung ist z. B. aus folgendem Ausspruch des Abd 'Amr b. al-'Alâ' ersichtlich: *ختم*

العجاج الشعر بذي الرمة والرجز برؤية بن العجاج, Muzhir, II, 242, 5 v. u.

Auch B. Adab, n°. 89, macht in der Aufschrift den Unterschied: *ما يجوز*

من الشعر والرجز; vgl. Ag., XXI, 89, 3. Auf dem Titelblatt des Kitâb al-ġarib al-muṣannaf von Abū 'Ubejd al-Kâsim b. Sallâm (Hschr. LH) wird eine Statistik des Inhaltes dieses Werkes zusammengestellt, u. a.: *عدد الابيات المستشهد بها في الكتاب خمسمائة واربعة وتسعون بيتا*,

وعدد أنصاف الابيات ثلاثمائة واحد وعشرون نصفاً, و*عدد أبيات* *الرجز مائتان وثلاثة وخمسون بيتا*. Man sieht, wie auch hier die Regez-Verse von den anderen scharf unterschieden werden.

3) Hassân, 66, 4. Muzarrîd, Muf., 16, 63.

4) S. Excuse und Anmerkungen, V.

5) Arbeiter recitiren solche Verse während der Arbeit, z. B. B. Šalât, n°. 48, Ibn Rosteh, ed. de Goeje, 65, oben. Vgl. Stumme, Tripolitanisch-tunisische Beduinenlieder, 7, 1.

gegenüber der Kunstpoesie nicht übersehen werden kann ¹⁾. In der That kommen im Régez die meisten metrischen Unregelmässigkeiten vor, sowie es auch constatirt ist, dass der unregelmässige Reim *ikfâ* (der im Saġ^c des Korân auf Schritt und Tritt begegnet) nirgends so häufig ist, wie gerade in Régez-Versen ²⁾. In neuerer Zeit zumal ist das Régez in seiner künstlerischen Werthung vollends herabgesunken; man betrachtet es als Metrum «für alte Weiber und Slaven, die in Versen stümpern» ³⁾.

Mit der Festigung des Régez wurde das Saġ^c allmählig auch vom Gebiet des Higâ² verdrängt. Auch für die Schmähsprüche trat das Régez ein, zu dessen frühesten Anwendungen ja ohnehin das improvisirte Kampfesgedicht gehört ⁴⁾. Auch auf dem Schlachtfelde ist es an Stelle der ältern Saġ^c-Anwendung getreten ⁵⁾. Mehrere Beispiele für

1) Man hat, wie es scheint nicht ohne Absicht, vermieden, in die Sechs Diwâne Régez-Gedichte aufzunehmen. Nur einzelne Régez-Fragmente von Imru' ul-Kejs, 44, 61 (beide beziehen sich auf die Ermordung seines Vaters) 53, sind aufgenommen worden; aber auch von diesen fehlen zwei in den meisten Handschriften des Diwâns.

2) S. eine eingehende Abhandlung darüber im Chiz. adab, IV, 532—534.

3) In dem Epilog des Muhammed 'Otmân Galâl zu seiner Uebersetzung des Racine (الروايات المفيدة في علم التراجيد), Kairo, Šerkijja, 1311), 136, 8:

قلتها بالنظم من بحر الراجز * حيث انه يبحر لشعر العواجز *
والعبيد ان صنع منهم فرد شاعر

4) في الحرب, Ag, XVIII, 164, 12, u. vgl. Muzhir, II, 243, 2; damit sind Verse gemeint, wie Hud., n°. 40 und 83. 'Ant., App., 12. Lebid, 33 (vermuthlich auch App. Leb., 23) Ham. 144 und die bei den Historikern zu vielen Dutzenden vorkommenden Kampf-Régez vom Auszug zur Schlacht bis zur Tödtung des Feindes. In den arabischen Volksbüchern, namentlich im Sirat 'Antar begleiten immer grössere oder kleinere Gedichte (in den verschiedensten Metren) die Zweikämpfe der Helden. Wo dies nicht der Fall ist, sagt der Erzähler der

Sirat Sejf (I. Ausg., IV, 58, 5): ومدة اليد السنان من غير شعر ولا اوزان

5) In Kampfesprüchen, welche im Saġ^c gehalten sind, bemerkt man zuweilen, wie ein Glied unwillkürlich in richtigem Régez herauskommt, z. B. I. Hiš., 720, 4 = Muslim, IV, 252. I. Hiš., 816, 15.

altes Higâ²-Regez kann man unter den klassischen Dichtern bei Lebîd finden ¹). Nach der Schlacht beim Oḥod stand Hind auf einem Felsen und «regezte gegen uns» (ترتاجز بنا), — so erzählt ‘Omar dem Ḥassân, um ihn zu Gegengedichten anzureizen ²). Auch Ibn Mejjâda und Ḥakam (oben, S. 75.) setzen, nachdem sie sich früher im Sag^c gemessen hatten, ihre gegenseitige Schmähung im Regez fort. Daher kommt es denn, dass das Verbum رجز I. VIII. bald die specielle Bedeutung gewinnt: *höhn*en, *schmähen* ³). Es liegt sehr nahe, bei dieser Erscheinung an die Analogie des Griechischen zu denken, wo ἰαμβοί nicht bloss die im jambischen Versmass gebildeten Gedichte bezeichnet, sondern speciell auch Gedichte mit spottendem Inhalt, für welche man nach dem Vorgang des Archilochos mit Vorliebe das jambische Versmaass verwandte. Und ebenso wie Plato in seinem Gesetzsystem (Republ., XI, 935, E) gegen die Verfasser solcher Jamben harte Strafen, unter Umständen sogar Landesverweisung, verhängen möchte, so wollten auch unter den Arabern die ersten Chalifen das Higâ² als criminelle Sache betrachten ⁴). Dass *Regez* die specielle Bedeutung *Spottvers* annehmen konnte, ist eine Erinnerung daran, dass man das Higâ² besonders in diese Versform gefasst hat. Einige Beispiele für diese Anwendung des Wortes: فيينما هم ذات يوم عند النعمان (Mejd., II, 42, 2); al-Farazdaq sagt zu Dû-l-rumma: Dich nimmt das Beweinen der Wohnungsspuren vollends in Anspruch,

1) Insbesondere n^o. 34. Vgl. auch die Higâ¹-Verse Ag., XV, 55; vielleicht gehört auch Inrak, n^o. 53 in diese Gruppe.

2) Tab., I, 1416, 2.

3) Vgl. Ag., XXI, 267, 7.

4) Muhammed. Stud., I, 44, Anm. 2.

während jener Slave (Hisâm al-Mar'î) *يرجز بك* (Ag., VII, 61, 14). Daher sagt man von der gegenseitigen Schmähung (*١* *تراجز*). — *أرجوزة*, pl. *أراجيز*, als Bezeichnung des Schmähspruchs, z. B. in einem Verse des Kumejt: «Als ob die Meerewogen in ihrer Brandung die Schmähsprüche der Aslam wären, wenn sie die Gifâr schmähen» *٢*). Dieser mächtigen Vergleichung kaum an die Seite zu stellen ist der Einfall des Dû-l-rumma: «Es folgt ihnen (den Eselinnen) ein Wildesel *٣*), als ob sein Geschrei an ihrer Seite das Regezmachen des Schmähers wäre» *٤*). In diesem Verse wird *رجز* VIII, das gewöhnlich von den Donnerwolken gesagt wird *٥*), wie I oder III gebraucht, wenn man nicht vielmehr an-

1) Vgl. Diwân des Hutej'a, Einleitung, 18 ff.

2) Ag., I, 139, 11:

كَانَ الْعَطَامِطُ مِنْ غَلِيهَا أَرَاغِيْزُ أَسْلَمَ تَهْجُو غَغَارًا

Vgl. Kâmil, 323, 19, von Dû-l-rumma.

3) Der die Heerde anführende Wildesel wird mit Eigenschaften, die stark an die Schilderung bei Lebîd, 116, v. 2 ff. (vgl. Mu'all., v. 65—66. Zuhejr, Delectus, 108), Imrk., 10, 8, erinnern, als Eigenthümlichkeit Syriens erwähnt von Aristoteles, Wunderbare Gesch., 10.

4) Diwân (MS.), 67, 59:

حَدَاغُنْ شَحَلَجٌ كَأَنَّ سَاكِيْلَهُ عَلَى حَافَتَيْهِمْ ارْتَجَازُ مُفَاضِحِ

Schol.: كَأَنَّ صَوْتَهُ عَلَى جَانِبِ الْأَقْنِ ارْتَجَازُ مِنْ اِثْنَتَيْنِ يَرْتَجَازَانِ

ليفتضح كل واحد منهما صاحبه، مفاضح فيه فضاخ وسياب

5) Z. B. Hud., 65, 7; Dû-l-rumma, Diwân, 52, 1. 2:

أَلَا يَا دَارَ مَيْتَةٍ بِالسُّوْحَيْدِ كَأَنَّ رَسْمَهَا قَطْعُ الْبُرُودِ

سَقَاكَ الْغَيْثُ أَوْ لَهْ بِسَاجِلِ كَثِيرِ الْمَاءِ مُرْتَجِزُ الرَّعُودِ

Auch von dem Summen des abgeschossenen Pfeiles, Abû Du'ejb, Diwân (Hschr. LH), fol. 126a:

كَأَنَّ ارْتَجَازَ الْجَعَثِمِيَّاتِ وَسَطَّهْمُ نَوَائِحُ يَشْفَعْنَ الْبُكَ بِالْأَزَامِلِ

nehmen sollte, dass das Higâ' durch dieses Wort mit dem Donner verglichen werde.

Es kommt die Zeit, in der auch das Higâ', das den Charakter der alten Zaubersprüche schon längst eingebüsst hatte, sich in jene künstlicheren Metra kleidet, welche sich in der arabischen Poesie geraume Zeit vor dem Islâm ausbildeten. Es stellt sich hiedurch den übrigen Arten der Dichtung vollends gleich, bleibt jedoch immerhin eine gefürchtete Specialität gewisser Dichter, die, ob nun durch ihren sarkastischen Charakter oder durch ihre hierauf ausgebildete Anlage, besonders als Higâ'-Dichter hervorragen. Die, welche nach altem Stil im Spottgedicht noch immer das Regez pflegen, können nun mit diesen Kunstdichtern nicht concurriren und müssen, wie dies das Beispiel des eben erwähnten Hisâm al-Mar'î dem Dû-l-rumma gegenüber zeigt, von anderen Dichtern gewissermassen poetische Almosen erbetteln. «O Abû Ḥarza — so sagt jener Hisâm zu Gerîr —, was soll ich thun? Jener spricht Kaşiden, ich aber kann nur Regez; Regez kann aber der Kaşide nicht die Wage halten. So hilf du mir doch aus!» ¹⁾. Nicht jeder Regez-Dichter war zugleich, wie dies al-Aġlab al-'Iġlî von sich rühmt, auch der Kaşide fähig ²⁾. Noch von einem Dichter zu Ausgang der Umejjadenzeit wird als nicht

1) Aġ., VII, 61, 7 v. u.: *فأصنع يا أبا حريزة وهو يقول القصيد وأنا*; *أقول الرجز والرجز لا يقوم للقصيد فلو رثدنى*; *أبي عشم المرثى أبو فاسترشد على ذي الرمة*. Ausser dem Ausdruck *رثد* finden wir auch *طرح* III für solche Aushilfe, Aġ., XVII, 14, 13. Ibn Munâdir ist mit dem Klagegesang (Nihâġe) der Takîfiten über den Tod ihres Stammesgenossen nicht zufrieden und giebt zu diesem Zweck aus eigenem eine Kaşide: *تخرج معى حتى أطارحك فطارحى القصيدة التي يقول فيها الخ*.

2) Aġ., XVIII, 165, 3; vgl. Muzâhim, *ibid.*, XVII, 150, 8.

alltäglich hervorgehoben, er sei ¹⁾ *شاعر مقدّم في القصيد والرّحى*. Hisam al-Mari verfügte nicht über diesen Umfang der Formfahigkeit.

VIII.

Im Anschluss an unsere Erorerungen über die Stellung des Higa² bei den alten Arabern wollen wir noch einen Kunstausdruck der arabischen Poetik in seinem natürlichen Zusammenhang mit dem Higa²-Wesen einfügen. Es ist der Terminus *Kafija*.

Von den bei orientalischen Philologen erwähnten Bedeutungen des Ausdruckes *al-kafija* scheint uns die *ursprüngliche* zu sein jene, welche man gewöhnlich als abgeleitete, durch Verallgemeinerung (*ittisa*) entstandene, zu erklären pflegt.

Die Philologen sagen nämlich: *Kafija* bedeute *ursprünglich* die *Reimsilbe*, das *Reimwort* oder den *Reimfuss*, und davon in *übertragener* Weise zuweilen auch die ganze *Verszeile*, ja sogar ein ganzes *Gedicht*. Ein neuerer arabischer Philologe ²⁾ findet in der letztern Anwendung des Wortes die Figur *pars pro toto*, sofern der Name des Reims zur Bezeichnung einer Sache verwandt wird, von welcher der Reim nur einen Theil bildet. Wir glauben, dass sich die Sache in Wirklichkeit gerade umgekehrt verhalte. *Kafija* bedeutet *ursprünglich* einen dichterischen Spruch, einen Vers oder geradezu ein ganzes Gedicht; diese Bedeutung hatte das Wort zu einer Zeit, in der es noch keine Ter-

1) Ag., XIV, 115, l. Einige Angaben darüber bei al-Gahiz, Kitab al-hajwan, fol. 189a.

2) Muhit al-muhit, s. v. *شرد*, I, 1069 b: *تسمية للكّل باسم البعض*; das dort angeführte Beispiel ist verkehrt gewählt und dient gerade fürs Gegentheil.

minologie der Poetik gab. Erst letztere eignete ihm die Bedeutung *Reim* zu und liess die ursprüngliche Bedeutung, deren Zusammenhang mit den Gewohnheiten des altarabischen Lebens in Vergessenheit gerathen war, als secundär erscheinen ¹⁾. Denn die Thatsache, dass Kāfija über den Reim hinaus grössere Theile des Gedichtes und auch das ganze Gedicht bezeichne, liess sich angesichts der vielen Beweisstellen für eine solche Anwendung des Wortes nicht gut aus der Welt schaffen ²⁾.

Wenn der von den Fahmiten belagerte 'Amr Dû-l-kalb zu den ihn Bedrohenden sagt: «Lasst mich nur noch so lang am Leben, bis ich fünfzig Kāwâfi gesprochen habe, die ihr dann in meinem Namen weiter überliefern möget» ³⁾, so hat er gewiss nicht *Reimwörter* darunter verstanden. Auch der alte A'sâ kann unmöglich letztere im Sinne gehabt haben, wenn er es mit Entrüstung zurückweist, auf seine alten Tage «die Kāwâfi Anderer zu entleihen» ⁴⁾. Ein Plagiator ist ja nicht, wer *Reimwörter* Anderer benützt. Auch wenn der Dichter seinem Gegner damit droht, «dass er ihm mit feindlicher Rede und mit ausgesuchten

1) Nach Kögel, *Gesch. der deutschen Literatur bis zum Ausgang des Mittelalters*, V, 7, bedeutete auch das deutsche *rîm* ursprünglich die *Verszeile* des Tanzliedes und wurde erst später auf das *Versende* und den Reim eingeschränkt.

2) Ibn Rašîk, 'Umda, Leipziger Hschr., fol. 54a; ed. Tunis, 97, nach einer weitläufigen Darlegung der gewöhnlichen Erklärung und der Meinungsverschiedenheit des Chalîl und des Achfaš hinsichtlich der Lautgruppen, auf welche die Benennung Kāfija sich erstreckt: **ومنهم من قال البيت كله هو**

القافية لأنك لا تبني بيتا على أنه من الطويل ثم تخرج منه إلى البسيط ولا إلى غيره من الأوزان ومنهم من جعل القافية القصيدة

وذلك اتساع ومجاز. Vgl. auch Ibn Kejsân, bei Wright, *Opusc. arab.* 48.

Al-Tebrîzî zu Ham., 55, oben; 299, v. 3.

3) Hud., ed. Wellhausen (Text), 52, 17.

4) Hutej'a, Einleitung, 43, 4.

Ḳāfija's (قواف عيون) entgegengetreten werde¹⁾, so kann er ja damit unmöglich die letzten Silben der Verse gemeint haben, sondern mindestens die ganzen Verse oder auch ganze Sprüche. Und wenn man 'Omar, die Poesie des Zuhejr charakterisirend, von diesem Dichter sagen lässt: لا يعاظم من القوافي ولا يتبع حوشى الكلام, dass er in den Ḳawāfi nichts auf einander häuft, und dass er nicht seltsamen Ausdrücken nachjagt²⁾, so kann damit sicherlich nicht die Eigenthümlichkeit der Reime³⁾, sondern nur die der Gedichte⁴⁾ des Zuhejr gemeint sein. 'Uwejj al-ḳawāfi hat diesen Beinamen von seinem Spruche erhalten: «Ich sage: jeder ist ein Lügner, welcher vorgiebt, dass ich die Ḳawāfi nicht gut mache (لا اجد القوافيا), wenn ich spreche»⁵⁾. Damit will er nicht sagen, dass seine Feinde seine Reime schlecht finden, sondern wohl, dass man ihm die Fähigkeit zum Dichten abspricht. Dasselbe gilt andererseits von der Bezeichnung des Ṭarafa als «Schatz der Ḳawāfi⁶⁾ und ihre Stadt» (كنز القوافي ومدينتها); auch damit will man nicht die Reimfertigkeit des Ṭarafa rühmen⁷⁾, ebenso wenig wie der Dichter Suwejd b. Kurâc in

1) Hud., 72, 2; vgl. zu عيون Ag., III, 23, 24: قال بشار بن ائنا عشر الف بيت عيون.

2) 'Ikd, III, 117, 15.

3) Über المعاطلة s. Ibn al-Aṭir, Al-matal al-sâ'ir, 178 ff.; keine von den Definitionen lässt sich auf Reime anwenden.

4) In der That haben andere Versionen: لا يعاظم في الكلام oder gar: من المنطق, Ag., IX, 147, 3, 22; vgl. Ġamhara, 25, 20.

5) Ag., XVII, 107, 25; vgl. 108, 2: وكان بعض الشعراء غيره بأنه لا

يحبب الشعر.

6) Al-Hamadânî, Maḳâmât (ed. Bejrût, 1889), 3, 2. Auch al-Mutanabbi rühmt sich als القوافي, Diwân (ed. Kairo, 1308), II, 404, v. l.

7) Vgl. Ġerîr, Ag., VII, 60, 11 v. u.; 69, 5 v. u. (172, 5). Ġamhara, 35, 22:

أنى لمدينة الشعر منها يخرج واليها يعود

dem bekannten Gedichtchen, in welchem er schildert, wie ängstlich er die Kawâfi zurückhält, ehe er sich zu deren Veröffentlichung entschliessen kann ¹⁾, mit diesem Worte die bedächtige Feilung der *Reime* gemeint haben konnte. Und endlich, wenn der Dichter seine Kâfija mit einem buntgewirkten Kleide vergleicht ²⁾, so hätte eine solche Vergleichung gar keinen Sinn, wenn die Benennung Kâfija sich bloss auf den Reim bezöge.

Wir möchten noch weiter gehen und die Meinung aussprechen, dass das Wort *al-kâfija*, welches freilich, wie auch das zuletzt erwähnte Beispiel aus der mittlern Umejjadenzeit zeigt, bei Dichtern der jüngern Epoche unzweifelhaft auf Gedichte jeder Art angewandt wird, in den ältesten Zeugen seiner Anwendung für die Bezeichnung einer ganz bestimmten Gattung von Versen und poetischen Sprüchen gebraucht wurde. Wenn wir die uns zugänglichen Reste der ältesten arabischen Dichtung durchmustern, gelangen wir zu dem Resultate, dass das Wort vorzugsweise von *Schmähsprüchen* gebraucht wird, dass es ursprünglich ein Terminus des *Hiğā* war, ehe es auf Gedichte und Verse im Allgemeinen, ohne Rücksicht auf Richtung, Zweck und Inhalt derselben, angewandt ward. Nur unter

Goeje, 39, 8 (von Imru'ul-Kejs). Bekannt ist der dem Muhammed zugeschriebene Spruch: *أنا مدينة العلم وعلى بابها*; sunnitischer Eifer hat denselben

in folgender Weise erweitert: *سقفها وعلى بابها أنا مدينة العلم وأبو بكر*

أساسها وعمر حيطانها وعثمان, bei Ibn Hagar alHejtami, *Al-Fatâwâ al-hadîtiġa* (ed. Kairo, 1307), 197. Im selben Sinne wird auch das Wort *بيت* angewandt. So sagt im Kitâb al-hajda (gegen Ende) al-Kinânî zum vor-

sitzenden Chalifen: *بيت اللغة وأمير المؤمنين يعلم ويشهد لى أن كان* (Hschr. LH).

1) Ibn Kutejba, ed. Rittershausen, 19, 13 = Nöldeke, Beiträge, 22, 12; 46, 3 v. u. Das „Weben“, „Feilen“ und „Entleihen“ der Kawâfi (auch hier unmöglich *Reime*): *Ag.*, XV, 147, 20—23.

2) *Hud.*, 96, 1.

dieser Voraussetzung kann man Stellen wie z. B. folgenden Vers des A'sâ richtig verstehen¹⁾:

سَأَى شِعْرِي لَهُمْ قَائِيَةً وَعَلَيْهِمْ صَارَ شِعْرِي دَمَمَةً

d. h. «meine Dichtung treibt zu ihnen einen Spottspruch, und mein Gedicht wird ihnen zur Vernichtung». Hier und an vielen ähnlichen Stellen zeigt sich die ursprüngliche Bedeutung des alten Ausdrucks, als Spruch, der dem Feinde Verderben bereitet. Wenn er von feindlicher Seite kommt, muss er «abgewehrt (vertrieben) werden, wie der hurtige Knabe den Heuschreckenschwarm vertreibt»:

أَذُودُ الْكُفَّاءِ عَنِّي زِيَادًا زِيَادَ غَلَامٍ جَرَى جِرَادًا²⁾

Diese Bedeutung erweist sich als die ursprüngliche, wenn wir in Betracht ziehen, mit welchen Dingen die Kāwāfi am häufigsten *verglichen* zu werden pflegen, die Beziehungen, in welche sie bei alten Dichtern, denen auch jüngere gerne nachahmen, gesetzt werden.

Die Kāwāfi werden, und dies deutet vornehmlich auf Schmähsprüche, am liebsten mit gefährlichen Waffen und Wurfgeschossen *verglichen*³⁾, die der Dichter wie Pfeile⁴⁾

1) Ġamhara, 6, 24.

2) Imrk., 11, 1. Wir geben der Lesart ^{جواد} كَامِدًا, Kām., s. v. ذُود, den Vorzug vor jener der Ahlwardt'schen Ausgabe: ^{جواد} كَامِدًا (LA., مرج, III, 189, ult.: جِيَادًا). Das Gedicht kann übrigens kaum dem berühmten Imrk. zugeschrieben werden; Kāmūs (TA.), l. c., führt v. l. von Imru' ul-Kejs b. Bekr an. Es fehlt im Dīwān ed. Slane, sowie auch in den Commentar-Redactionen des Bataljūsi (Kairo, 1308), und des Abd Sa'īd al-Sirāfi (Hachr. LH). Eine Reminiscenz an den Ausdruck in v. l. findet man bei Muslim b. al-Walīd, ed. de Goeje, 15, 23: ذَاكَ الْكُفَّاءِ عَن سَمَائِهَا.

3) Am ausführlichsten und vollkommensten ist diese Vergleichung bei Lebīd, 39, 70—73, ausgespannen.

4) Ham., 646, v. 4: سَلَّتْ سِهَامُهُ الْخَبْزَ; vgl. Achtal an Ġerīr, Dīwān

163, 6: نَصَبْتُ الَّتِي نَبَيْتُكَ مِنْ بَعِيدٍ; vgl. نَضَل VIII (ursprünglich: mit Pfeilen um die Wette schießen), Tab., I, 1083, 9; 1084, 7. Hut., 20, 18.

(vgl. Genes., 49, 24) und Wurfsteine¹⁾ schleudert (رمى)²⁾. In einer Ueberlieferung reizt der Prophet den Ḥassân zum poetischen Angriff seiner Feinde mit den Worten an: «Dein Gedicht ist ihnen gefährlicher als das Treffen der Pfeile in finsterner Nacht» (oben, S. 31, Anm. 1)³⁾. Der Higâ'-Dichter ist demnach auch شديد الرجم باللسان وباليدين, hart im Steinewerfen mit Zunge und Hand (Zuh., 3, 33). Denn den Felsblöcken gleicht das Higâ'-Wort⁴⁾; «wenn es ins Rollen kommt, kann es keine Überlegung zurückhalten»,

1) Vgl. Farazd., 144, 9: قصيدة رجم; Tab., II, 108, 15: قصيدة رجم;

vgl. auch das häufige رجم بالغيب, Gamhara, 9, 6 v. u. S. auch Van Vloten's Abhandl. über الشيطان الرجيم (1891).

2) Muzarrid, Muf., 16, 61. Kâmil, 142, 2. Ġerir, Ag., XX, 171, 19: رميته رميته بكالمة (بقافية كالمة scil. الأعراس: Ahtal, 123, 11: بقافية الخ رمى حسان عبد الله... ببيت. Tab., I, 1646, 7: ياني رسومها

رمى mit ب so viel wie «einer Sache beschuldigen» (Sâre 24, 6); die falsche Beschuldigung, die man gegen jemand geschleudert hat, kehrt auf den Verleumder zurück: لا يرمى رجل رجلا بالقصوى ولا يرمى بالكفر إلا ارتدت عليه B. Adab, n° 43. Man sagt auch: ..رمى عن... d. h. durch Spottgedichte den auf einen Stamm geschleuderten Spott abwehren, erwidern: وما رمت

أرمى عن ربيعة من رمى اليها بكذ شروء الخ Farazd., 226, 4; vgl. ibid. 32, 2: أرمى عناء... ناصل دون... z. B. Aht., 105, 4. Man

vgl. auch den Gebrauch des synonymen قذف, schleudern (قذف der Wurfsteine schleudert, Nöldeke, Beiträge, 194, ult.), verleumden. Vom Higâ': Muf., 16, 18. Farazd., 158, 2, gegen Ġerir: حسبت قذافي الخ (wo von der Bedeutung: verleumden nicht die Rede sein kann); besonders: تقاذفوا بالشعر, Tab., I, 1401, 13.

3) Bei ähnlicher Gelegenheit sagt er von den Gedichten des Ibn Rawâha: لهنى أسرع فيهم من نصيح النمل, al-Tirmidî, II, 138.

4) Vgl. كالجلميد, يقول, Ḥassân, Diwân, 35, ult. Kâmil, 141, 19,

قوافي كالسلام اذا استمرت¹⁾ فليس يرد مدحها التظنى

(Nâb., 29, 7); «eine Kâfija wie die scharfe Spitze eines Wurfsteines»,

وقافية مثل حدّ الرّدا ة لم تترك لمجيب مقالا

(Tamîm ibn Mukbil, TA., ردى²⁾); «wie die Spitze einer Lanze

(وقافية مثل حدّ السنان), bleibend, wenn der, welcher sie gesprochen, auch verschwindet» (Ĥam., 299, v. 3. 'Ubejd b.

Mâwija al-Tâ'î³⁾); «eine Kâfija, als ob in derselben Gift wäre» (d. h. als ob sie ein vergifteter Pfeil wäre)⁴⁾; «niemand,

den sie verwundet, kommt wieder auf: damit wende ich die Zunge der Leute von euch ab» (Ġ., LA., نهمى, XX, 218,

oben), وقافية كأنّ السمّ فيها وليس سليمها أبدا بنامى

صرفت بها لسان القوم عنكم

«Sprüche, welche lodern wie die Flamme; wen der Dichter damit sticht, dessen Seele wird gedemüthigt»⁵⁾. «Sie finden Eingang in die engsten Räume; selbst da, wohin eine

1) Vgl. Ĥassân, 58, 11, wo der erste Halbvers völlig gleichlautend; die ganze Kašide ist nach 'Ajnî, IV, 563, richtig zu stellen.

2) LA., رده, XVII, 385, hat für الرّداة die Lesart الرّداة.

3) Der ganze Vers findet sich wörtlich im Diwân der Chansâ' (ed. Bejrât), 75, 3.

4) Muf. 34, 93: حجرة حجر: نبال ذات سمّ, Tab., II, 350, penult. LA.,

حجرية: حجر: نبال ذات سمّ, Tab., II, 350, penult. LA.,

حجرية: حجر: نبال ذات سمّ, Tab., II, 350, penult. LA.,

حجرية: حجر: نبال ذات سمّ, Tab., II, 350, penult. LA.,

حجرية: حجر: نبال ذات سمّ, Tab., II, 350, penult. LA.,

حجرية: حجر: نبال ذات سمّ, Tab., II, 350, penult. LA.,

5) Ĥassân, I. Ĥisâm, 234, 11, anders Diwân, 58, 12.

Nähnadel nicht dringen kann, dringt ein solcher Spruch» ¹⁾ (App. Tarafa, 8, 2) ²⁾.

Vgl. auch Hud., 72, 2; 120, 2, wo Kāwāfī speciell von Schmähverzen gebraucht wird. Dasselbe zeigen auch viele Stellen aus dem Diwān des Ḥassān b. Tābit:

9, 2: «Wir haben von den Ma'add Tag für Tag Bekämpfung, Spott und Schmach zu erleiden;

Aber wer uns schmäht, den richten wir mit Kāwāfī», u. s. w.

27, penult: «Jeder Mensch benutzt einen Brandstempel ³⁾, den die Leute (als Eigenthumszeichen) erkennen; unsere Stempel sind auslaufende Kāwāfī; drücken wir damit ein Brandmal auf, so verkennen es die Leute nicht» u. s. w.

35, 6, sagt er von den Schmähungen, die er gegen den 'Ābidī schleudert, sie seien «bleibende Kāwāfī, welche die Rhapsoden in jedem Thale recitiren». Vgl. auch 66, 2 v. u.

Besonders zwei Eigenthümlichkeiten sind es eben, welche (wie in letzteren Beispielen) den brandmarkenden Kāwāfī zugeeignet werden. Sie *verbreiten* sich in alle Welt ⁴⁾; in

1) Vgl. Ačtal, 105, 6: وَالْقَوْلُ يَنْقُدُ مَا لَا تَنْقُدُ الْآبِرُ; vgl. fast wörtlich al-Ķutāmi, LA., V, 58, ult.; Zuhejr, bei Dyroff, 30, 9, vergleicht den Tadel mit Ahlen (أجر).

2) Ibn Rašīk, 'Umda (ed. Tunis) 46, 9, führt den Vers von Tarafa an.

3) Vgl. Ag. XII, 65, 6 v. u. Hud. 88, 4, und Note z. St. Al-Mutalammiš, Mucht., 32, 3: جَعَلَتْ لَهُ فِرْقَ الْعَرَانِينَ مَيْسِمًا. Ham., 194, v. 2: لِلْعَدَى
لِأَسْمِ الْقَصَائِدِ. Abū Temmām, Diwān (Bejrūt, 1889), 443, 16 ff. Besonders die auf Familienverhältnisse bezügliche üble Rede drückt ein ميسم auf. Ibn Badrūn, 170, 4.

4) سيدعيب غورا, خروج باقوا الرواة, Ag., VII, 40, 23; XX, 171, 20. بعد اتجار
بأفية شنعاء تشتبه, 'Abid, Mucht., 99, 4. Zuhejr., 7, 7.

diesen Sinne haben sie oft die Epitheta (شوارذ², مشهورة¹, آوايد³). Die beiden letzten Wörter, neben welchen, so wie auch neben anderen Epithetis femin. gen.⁴), das Wort تافية bezw. der Plural desselben auch weggelassen wird, bedeuten in dieser Verbindung: Gedichte, welche in die weite Welt hinauslaufen (und Verbreitung finden), sowie das Thier, welches mit diesen Epithetis bezeichnet wird, seinen Zustand als Hausthier verlässt (تَفَرَّتْ مِنَ الْاِنْسِ), in die Wildniss läuft, um als Wild unbehindert umherzuschweifen. Die Epitheta beziehen sich demnach auf die *Verbreitung* der Schmähsprüche⁵).

1) Vgl. Hassân, 63, 7: قول قصيدة مشهورة am Anfang eines Spottgedichtes.

2) Als Plur. auch شُرذ, Muslim b. al-Walid, 8, 14. Also nicht, wie Schwarzlose Waffen der alten Araber, 111, übersetzt: „zerstreuter Vers“, und erklärt: „Verse, die dem betreffenden Dichter zugeschrieben werden, aber nicht in seinem Diwân, sondern anderswo stehen“. Dies kann gelegentlich in der spätern Schulterterminologie so gebraucht sein; aber شوارذ wird ja von Gedichten gesagt zu einer Zeit, wo man von Diwânen noch nichts wissen konnte. Das Wort wird in demselben Sinne auch zur Kennzeichnung der Sprichwörter als weithin verbreitete angewandt, z. B. im Titel شوارذ الامثال, Catal. Lugd. Batav., 2. Aufl., I, 220, oben.

3) تافيته بأوايد, Muzarrid, Muf., 16, 58; vgl. auch Hommel, Actes du sixième Congrès des Orientalistes (Leide, 1885), II, 1, 401, wo das Wort „seltsame“, Z. 10, nach Note 62 derselben Seite zu verändern ist. — In späterer Zeit wird آوايد auch von Melodien gebraucht, Ag, V, 128, 6.

4) Z. B. مُحَكَّمَات, Nâb, 30, 3. Muslim b. al-Walid, 15, 29. الباقيات القوارصا. al-A'sâ, Chiz. ad., I, 89, 3 (Higâ' gegen 'Alkama b. 'Ulâta). موبدات Hud., 252, 19.

5) Merkwürdig ist, dass al-Nuwejrî, Nihâjat al-arab (Leidener Hachr. n° 2 b, 136 ff.), unter آوايد العرب die Institutionen, Gebräuche, Aberglauben etc. des Heidenthums versteht, wie z. B. die Bahîra, Wašîla, das Ta'sîr, Mejsir, die Azlâm, das Begraben der Töchter, u. s. w.: وكانت للعرب آوايد جعلوها

Dann sind die *Kawâfi unverwüstlich* und *nachbleibend*; selbst nach dem Tode des von ihnen Betroffenen üben sie noch ihre Wirkung¹⁾; darin sind sie dem Fluche gleich (oben, S. 29, Anm. 3). Das Attribut باقية (im Sing. oder Plur.), wo es ohne Nomen vom Schmähspruch gebraucht wird, ist wohl auf ein selbstverständliches قاتية zu beziehen²⁾. Mit diesem Festhaften der Schmähsprüche hängt es dann zusammen, dass sie, einmal ausgesprochen, nimmer rückgängig gemacht werden können. Selbst die Reue des Dichters kann daran nichts ändern³⁾; ihre Wirkung ist durch das gesprochene Wort beschlossen. In dieser Anschauung⁴⁾ liegt noch ein Ueberrest des ältesten Charakters der Higâ'-Gedichte als Zaubersprüche.

بينهم أحكاماً ونسكاً وضلالةً وعادةً ومداواةً ودليلاً وتفانولاً وظميرةً

Dies bildet den Inhalt von II, II, 2, seiner Encyclopädie. Ich habe diese — wie es scheint — völlig willkürliche Erklärung von Awâbid sonst nirgends gefunden; al-Absihî, der ungefähr ein Jahrhundert nach al-Nuwejrî schrieb, hat (ohne sein Vorbild zu nennen) seinem al-Mustatraf ein ähnliches Kapitel (das LX.) einverleibt (ed. Kairo, 1275, II, 101 ff.), das er gleichfalls überschreibt:

للعرب وأوابدكم في أخبار العرب الجاهلية وأوابدكم

أوابد وعوائد كانوا يرونها فضلاً وقد دلّ على بعضها القرآن الخ

1) Vgl. Bišr, Muchtârât, 67, 1 (vgl.

2) Zuhejr, 1, 51, und oben, S. 91, Anm. 4.

3) Vgl. al-Hutej'a, Einleit., 20, Anm. 6. Zuhejr, 8, 7:

بان الشعر ليس لها مرد.

4) Bei späteren Dichtern kehrt sie in ganz formelhafter Weise wieder.

Boucher, 674, hat den Farazdak, 226, 4, missverstanden, wenn er بكل شroud

لا تُردّ übersetzt: „dont on ne peut repousser les traits“.

Nach dem Vorhergehenden dürfte es nicht als unwahrscheinlich gelten, dass *Kâfija*, *Kawâfi* in ihrer ursprünglichen Anwendung nicht Verse jeder Art, sondern speciell *Schmähsprüche* bedeuten und dass diese Ausdrücke zur alten Terminologie des *Higâ'* gehören. Allerdings wird eine *sichere* Bestimmung des Sprachgebrauchs erst dann zu erschliessen sein, wenn man auch die vielen noch unedirten Materialien altarabischer Poesie nach dieser Richtung wird durchmustern können. Fänden wir die allgemeine, unbeschränkte Anwendung dieser Benennung in Versen aus vorislâmischer Zeit ¹⁾, so böten dieselben (wenn anders ihre Echtheit keinem Zweifel unterliegt) einen Beweis dafür, dass die Verallgemeinerung der Bedeutung des Terminus bereits zu jener Zeit Platz gegriffen habe, aus welcher die betreffenden Verse stammen. Die Entscheidung der Frage nach der *ursprünglichen* Bedeutung der *Kâfija* würde dadurch nicht beeinflusst werden.

Andererseits können wir noch an den guten Dichtern der mittlern Zeit die Beobachtung machen, dass, sie wenn auch die Verallgemeinerung des Gebrauches bei ihnen bereits durchgedrungen war, das Wort mit grosser Vorliebe auf Schmähgedichte anwenden ²⁾ und es in diesem Sinne mit Epithetis begleiten, welche demselben im Alterthume beigegeben zu werden pflegten. Wir möchten hier zwei Beispielen

1) Nöldeke hat mich z. B. auf *Bišr* b. *Abî Châzim*, *Muchtârât*, 67, 3, aufmerksam gemacht: *امتيتها المودة في القوافي* (dort ist von Liebesgedichten die Rede); vgl. *ibid.*, 75, 6.

2) Vgl. z. B. *Farazd.*, 144, 11. »Würden sie die harten Kieselsteine treffen, *تصيح من حد القوافي صلابها*. »Die Stricke der *K.* sind fest geflochten gegen die *Banû Fadaukas* (den Stamm des *Achtal*)«, *Ġamhara*, 160, v. 20. — *Āg.*, XIV, 161, 4. *Īfām.*, 678, v. 1, u. a. m.

aus dem ungedruckten Diwân des Dû-l-rumma Raum geben.

1) 42, 26—29 1):

سَيَاتِيكُمْ مِنِّي ثَنَاءٌ وَمَدْحَةٌ مُحَابَّرَةٌ²⁾ صَعَبٌ غَرِيصٌ قَرِيصُهَا
 رِيَاضَةٌ مُلْجِمٌ³⁾ وَكُلُّ قَصِيدَةٍ وَأَنْ صَعَبَتْ سَهْدٌ عَلَى عَرُوضِهَا
 وَقَافِيَةٌ مِثْلَ السِّنَانِ نَطَقْتُهَا⁴⁾ تَمِيدُ انْمَهَارِي فِي بَاقِي مَضِيصِهَا
 وَتَزْدَادُ فِي عَيْنِ الْخَبِيبِ مَلَاحَةً وَتَزْدَادُ تَبْغِيصًا إِلَيْهَا بَعِيصِهَا

«Es kommt zu euch von mir Lob- und Preisgesang, buntgewirkt, spröde, (aber dennoch ist) frisch seine Dichtungsart;

Die Zähmung eines am Zaum gehaltenen (Reitthieres)⁵⁾ und jede *Kasîde*, ist sie noch so widersprüchlich, leicht bändige ich sie, wenn sie störrig ist⁶⁾.

1) Das Gedicht fehlt in *B* und so sind wir für die Heilung des schlechten Textes auf blosse Conjectur angewiesen.

2) Ms. مُحَابَّرَةٌ. Ueber مُحَابَّرَةٌ vgl. weiter: „Alte und neue Poesie“.

3) Ms. مَلْجِمٌ, allerdings ist in der von uns angenommenen Bedeutung

IV gebräuchlich. Zuhejr, Mu'all., v. 36; 'Ant., Mu'all., v. 60: مُلْجِمٌ. Imrk., App., 4, 2.

4) Ms.: بَطَقُهَا. Von Gedichten sehr oft: نَطَقَ, z. B. Ka'b b. Zuhejr. 'Ikd, II, 25, 10: نَوَابِكُ عِنْدِي الْيَوْمَ أَنْ يُنْطَقَ الشَّعْرُ. Zub., 10, 33: مَنَظَفٌ.

Von einem ungebildeten Städter aus dem Higâz habe ich einmal das Wort *nufk* in der Bedeutung *Gedicht* anwenden gehört.

5) D. h. eines unbotmässigen Thieres, das immer im Zaum gehalten werden muss; vgl. Lebid, 46, 12 b.

6) Das Gedicht wird mit einem störrigen Kamel (صَعَبٌ oder عَرُوضٌ) verglichen, welches der geschickte Dichter bündigt und im Zaume hält, sodass es folgsam (كَلِيلٌ) wird. Man vgl. was der Hudejlite Sahn b. Usâma von seinem Liebesgedicht auf Lejlâ sagt (Hud., 95, 16):

جَدَّ بِلَيْلِي كُلَّ عَامٍ عَرُوضِهَا كَلِيلٌ لِرَاوِي الشَّعْرِ وَالْمَمْتَلِ

Die Vergleichung des Gedichtes mit dem Kamel ist auch der für die Benennungen *شوارب* und *أوابد* leitende Gesichtspunkt. Vgl. auch Farazd., 221, 3; جاححات القصائد.

(Aber auch) gar manche Kâfija, der Lanzen Spitze gleich ¹⁾, habe ich gesprochen; die mahrischen Kamele (die man damit antreibt — hidâ' —) ²⁾ verschwinden, aber der ätzende Schmerz (den das Gedicht verursacht) bleibt;

Im Auge des Freundes gewinnt sie an Annehmlichkeit, und sie wird immer mehr ärgererregend für den, den sie ärgern will ».

Hier ist die Kâfija als Schmähdgedicht dem Lobgesang als Gegensatz gegenübergestellt.

1) Vgl. oben, S. 89. Ag., X, 78, 19. Bei einem spätern Dichter: سنان القوم, die Lanzen Spitze der Rede; حسام القوم, das Schwert der R., Ag., XVII, 39, 5 v. u.; 40, 3. 'Adî b. Artât sagt zu 'Omar II., der die Dichter zurückweisen will: أن الشعراء يبأبوك وأقوالهم بأبيئنا وسنانهم مسنونة. 'Ikd, I, 154, 14.

2) Vgl. Muh. Stud., I, 47, 1, und Anm. Zuhejr, 7, 7: يَعْلَلُ رُكْبَانَ الْمَطْيِ إِذَا خَرَجْتَ مَعِيَ تَرَى, von Spottversen; Farazd., 47, 13 (gegen Gerîr): كَلَّ شَاعِرٍ يَدَبٍ وَيَسْتَحْدِي لَهَا حِينَ تَرَسَلِ, d. h. die Verse werden

als حداء benutzt; keineswegs wie Boucher, 119, erklärt: tu vois tous les poètes accablés se prosterner devant eux (als ob B. das Wort mit ساجد verwechselt hätte!). — Als Hidâ'-Verse begegnen nicht nur (wie z. B. Kâmil, 279, 11 ff.) einfältige Regez-Gedichte (Ag., XV, 6; XIX, 113, wo in beiden Fällen Hidâ'-Verse bei Chalifenreisen; Usd al-gâba, I, 75, unten; der Kameltreiber des Propheten, Ag., XXI, 86, 3), sondern gewerbsmässige Hidâ'is (man nennt sie auch سائق, Zuhejr, 9, 13) verwenden auch Kasîden berühmter Dichter (Ag., X, 128, unten: ein langes Gedicht des ältern Murakkiš; vgl. auch Tab., II, 1738, 8. Ag., XV, 154, 16; XVII, 43, 14). Bemerkenswerth ist der Sprachgebrauch:

أَحْدُو قَصِيدَةً (أغنى) Vgl. Ifut, 8, 10. Dû-l-rumma setzt hier eine ähnliche Anwendung seiner Gedichte voraus als Beweis ihrer Berühmtheit und Volksthünlichkeit. Zur Charakteristik der gewöhnlichen Hidâ'-Verse dient übrigens ein im LA., جود, IV, 113; جود, V, 14; روى, XIX, 67; Chiz. ad., IV, 532, 5 v. u. angeführter anonymer Vers: „Hätte sie (die Thiere) Abû-l-gûdî (oder A gûdî) angetrieben mit Regez-Versen von hüpfendem Reimgang (برجز مسخنفر السوى); Schilderung des Hidâ',

Kâmil, 502, 14.

2) In einem Spottgedicht gegen die B. Imru' ul-Kejs ¹⁾,
Dîwân, n^o. 63:

فَأَصْبَحْتُ أَرْمِيكُمْ بِكُلِّ غَرِيْبَةٍ
تُجَادُّ اللَّيَالِي عَارَهَا وَتَزِيدُهَا
قَوَائِفَ كَشَامٍ ²⁾ الْوَجْدَ بِأَيِّ حَبَارِهَا
إِذَا أُرْسِلَتْ لَمْ يَثْنِ ³⁾ يَوْمَاهُ شَرُّوْهَا
يُؤَاثِي بِهَا الرُّكْبَانَ فِي كُلِّ مَوْسِمٍ ⁴⁾
وَيَحْلُو بِأَفْوَاهِ الرُّوَاهِ تَشْمِيْذُهَا

«Ich schleudere gegen euch gar manches ausgezeichnete (Gedicht); die Schmach (die es euch bringt) wird durch die Zeit immerfort erneuert und vermehrt;

1) Der Stamm der B. Imru' ul-Kejs (Ag., VII, 61, 75) und nicht der alte Kindite dieses Namens ist es, den Dû-l-rumma in seinem Dîwân sehr häufig verhöhnt. Herr Lammens hat in seiner Abhandlung über al-Achtal (Journal asiatique, 1894, II, 115) irrigerweise den Mu'allaka-Dichter als den Gegenstand des Higâ' vorausgesetzt und einen Vers, in welchem der Dichter den zeitgenössischen Mitgliedern des Stammes (in alter Zeit hat sich Zuhejr, 6, mit ihnen beschäftigt) vorwirft, dass sie schlechte Muhammedaner seien, zum Erweise der These benutzt, Imrk. sei Christ gewesen. Dû-l-rumma wirft dem Stamme der Imru' ul-Kejs auch sonst ihre Schlafheit in der Religion vor; auch von den Frauen sagt er, dass sie die Gebetszeiten vernachlässigen und dem Trunk ergeben seien (Dîwân, 64, 44. 45):

نِسَاءُ بَنِي أَمْرِئِ الْقَيْسِ الْوَلَوَاتِي كَسَوْنَ وَجُوْعَهُمْ حُمَمًا وَقَارًا
أَصْعَقْنَ مَوَاقِيْتِ الصَّلَوَاتِ عَمْدًا وَخَالَقْنَ الْمَشَاعِلَ وَالْجَرَارًا

Wären sie Christen gewesen, so hätte er den Vorwurf wohl nicht in dieser Weise formulirt. Wie ein Muhammedaner jener Zeit Christen zu verspotten pflegte, ersieht man aus Ġamhara, 169, 5.

2) A: كَسَام; vgl. Muf., 16, 61.

3) Vgl. Farazd., 144, 10: قِصَائِدٌ لَا تُتَنَّى إِذَا فِي أَصْعَدَتْ لِحِيٍّ
vgl. oben, S. 92.

4) A: إِذَا لَمْ تَبْنِ يَوْمًا وَبَانَ.

5) Das Spottgedicht ist: نَزَالَةٌ بِالْمَوَاسِمِ, Farazd. gegen Zijâd, Tab., II, 108, 17; 'Abîd al-Râ'î gegen al-Nâbiga al-Ga'dî; Ibn Rašîk, ed. Tunis, 66.

Kâfja's, die wie ein Mal auf dem Gesicht sind; ihre Spur ist bleibend. Sind sie losgelassen, so kann, was davon allenthalben in Umlauf ist, nicht mehr zurückgeleitet werden;

Die Reisigen bringen sie mit zu den Pilgerfahrten, und angenehm klingt ihre Recitation im Munde der Rhapsoden».

Bezeichnend sind schliesslich die Worte, die der gefürchtete Schmähdichter Ibn Mejjâda (zweite Hälfte der Umejjadenzeit) an seine Mutter richtet ¹⁾:

اعْرَنْزِمِي مَيْيَادَ لِقَوَافِي * وَاسْتَسْمِعِيْنِي وَلَا تَخَافِي *
سَتَجِدِيْنِي اِبْنَكَ فَا قِذَافِي

«Sei stark, o Mejjâda, gegenüber den Kawâfi (d. h. den Schmähungen, in welchen deine Ehre angegriffen wird);

Höre dieselben ruhig an und fürchte nicht;

Du wirst in deinem Sohn jemanden finden, der auch schleudern ²⁾ (d. h. die Ehre der Mütter seiner Gegner beschimpfen) kann».

In allen diesen Beispielen, die man leicht vermehren könnte, erscheint die Anwendung des Ausdruckes قَافِيَة, plur. قَوَافِي, in seiner ursprünglichen Bedeutung. Und noch durch seine Anwendung im Vulgärarabischen schimmert der alte Sinn des Wortes durch. Wie mir Professor Martin Hartmann mittheilt, gebraucht man in Syrien häufig die Redensart: بِإِلا قَافِيَة, «um die Auffassung einer Aeusserung seitens des Angeredeten in unfreundlichem Sinne auszu-schliessen», also gleichsam: *ohne böse Absicht*, oder: *es ist nicht böse gemeint*.

1) Ag., II, 89, 14.

2) Vgl. oben S. 88.

IX.

Für die ursprüngliche Bedeutung des Wortes *Ḳâfija* mitentscheidend wird wohl auch der etymologische Werth desselben sein. Die bei Freytag ¹⁾ gesammelten Versuche orientalischer Etymologen, es von *ḳafâ*, *folgen*, abzuleiten, über welche bisher auch unsere Wissenschaft nicht hinausgekommen ist, sind allesamt unannehmbar, und schon deshalb zu beseitigen, weil sie ausnahmslos auf die falsche Voraussetzung gegründet sind, dass *Ḳâfija* in erster Linie den Reimbuchstaben, die Reimsilbe, und im besten Falle den Versfuss bedeute, der auf den Reimbuchstaben ausgeht. Wir haben sehen können, dass *Ḳâfija* — ob man uns nun in der Beschränkung des Wortes auf Schmähdgedichte bestimme oder widerspreche — im alten Sprachgebrauch jedenfalls mindestens die ganze Verszeile oder, was viel wahrscheinlicher, einen ganzen, wenn auch mehrzeiligen Dichterspruch bezeichnet. Für *Verszeile* hat man schon sehr früh den Namen *بَيْت* ²⁾, der wohl im Zusammenhange steht mit jenem Sprachgebrauch, dass man das «Dichten» mit dem Ausdruck «ein Gedicht bauen» bezeichnet ³⁾. Zumal für den *Reim* haben die Araber bereits in alter Zeit den an die technische Anwendung des Verbuns

1) Darstellung der arab. Verskunst, 296; vgl. TA., X, 301.

2) Al-Muzarrid, Muf., 16, 61. Ḥassân, 58, 13: *بنيت عليك أبياتا صلابا*; vgl. einen von Ḥassân citirten (im *Diwân* fehlenden) Vers in De Sacy's *Hariri-Commentar* (aus al-Serîšî), 2. Ausg., 6, ult.

3) 'Ikd, III, 143, 14: *أما الشعر بناء يبتنيه المبتنون*. LA., عوص, VIII, 325, unten, anonym:

وَأَبَى مِنَ الشَّعْرِ شِعْرًا عَوِيصًا يُتَسَّى الرُّوَالَةَ الَّذِي قَدْ رَوَا

Vgl. Abû-'l-'Alâ', *Saḳṭ al-zand*, I, 121, ult.: *بِنَاءُ الشَّعْرِ*.

رَوَى¹⁾ anknüpfenden Namen رَوَى²⁾, und noch Abû-l-Aswad macht einen scharfen Unterschied zwischen dem *rawî* und der *kâfija*; jenes ist ein einzelner, besonderer Theil der *Kâfija*, deren Theile (Füsse) ohne Schlawheit stramm aneinandergesetzt sind, wie das feste Ineinandergreifen der Ringe eines von Künstlerhand gefertigten Ringelpanzers³⁾.

Die in Folgendem vorzuschlagende Erklärung des fraglichen Wortes wird uns im Verein mit den oben angeführten Stellen zeigen, dass die Bedeutung *Reim* den Begriffskreis des Wortes *Kâfija* erst in späterer Zeit erweitert hat und dass sie mit dem unmittelbaren Sinn desselben in gar keinem Zusammenhange steht.

Unter den mannigfachen Bezeichnungen für Schmä-

1) Es scheint, dass man dies Wort in alter Zeit auch vom Recitiren *eigener* Gedichte gebrauchte, z. B. noch al-Mutawakkil al-Lejîl (Zeitgenosse des Mu'awija I.):

على اتي لرام في الشعر مُسَلِّمًا ولم احمج الا ممن روى وعاجاني

„... Ich sage ein *Higâ'* nur gegen den, der spottende Gedichte gegen mich dichtet.“ (Ag., XI, 42, 5). Damit können wohl nur eigene Producte des feindlichen Dichters

gemeint sein. Demgemäss ist روى V (تروى) so viel wie „Verse vom Verfasser übernehmen, damit man sie dann weiter überliefern könne.“ كنت مختلف

الى كثير أتروى شعري Ag., VIII, 36, 4. Aber auch die Bedeutung „anderer Dichter Verse recitiren“ ist alt, Ag., XXI, 22, 17; 24, 24; in diesem Sinne ist روى der Gegensatz von قال الشعر. Vgl. Farazd., 222, 2: رواه على

فهل تروى الشعر قال نعم وأقوله: أشعر ما انا قلنته. Ag., IX, 80, 13:

2) Nâb., 30, 3. Hassân, 102, 8 (vielleicht dem Nâb. nachgeahmt; vgl. Derenbourg, Journ. asiat., 1868, II, 266).

3) LA., وتر, VII, 137 (TA., s. v.), Abû-l-Aswad:

وقافية حذاء سهل رؤيها كسر الصناعات ليس فيها تواتر

Ag., XI, 120, 18: وقافية und der zweite Hvs. mit völlig anderm Text.

sprüche finden wir auch solche, in welchen die Wirkung derselben figurlich auf den Körper des Geschmähten bezogen wird. Einige dieser Beziehungen (besonders das Brandmal) sind uns bereits in den bisher vorgeführten Dichterstellen begegnet. Es giebt deren aber noch viele andere, von welchen wir beispielsweise einige hier zusammenstellen.

Das Higâ³ wird mit der *Halskette* verglichen, die der vom Spott Getroffene nicht verbergen kann, die ihn vielmehr vor aller Welt kennzeichnet ¹⁾. Darauf bezieht sich wohl auch der Spruch des 'Aqîl b. 'Ullafa, dass er nur kurze Spottgedichte verfasse, weil — nach einem Sprichwort — es genüge, wenn ein Halsband so gross ist, dass es den Hals umfassen kann ²⁾. Ḥassân liebt es, das Higâ³ als Stechen (عمد) zu bezeichnen (vgl. Sûre 68, 11; 104, 1) ³⁾; einmal vergleicht er es sogar mit der durch die Krallen des Löwen verursachten Verwundung, die das Thier bei der Vertheidigung des angegriffenen Lagers

1) Ag., X, 171, 27: *بَلْأَطَوَّقَتِكَ طَوْقًا لَا يَبْلِي*; *ibid*, 30: *قَلَدْتُ عَصِمًا*
مَطْوُوقًا يَخْزِي بِهَا فِي الْمَوَاسِمِ; *Hârîṭa b. Badr*, Ag., XXI, 24, ult.:
قَوْلَانِي مِنْ بَاقِي الْكَلَامِ الْمَشْتَبِهَاتِ . . . أَقَلَدَكَ; vgl. *al-Farazd.*, Ag., XIX, 49, ult.:
قَلَادَتٌ مِثْلُ أَطْوَاقِ الْحَمَامِ; *Schmach als Halskette aufgefasst*, Ag., XVI, 140, 7, u.:
وَقَلَدْتُ بَنِي كِنَانَةَ قَلَادَةَ الْعَارِ; vgl. *Ḥam.*, 127, vs. 1. Dahin gehören auch die
 „Halsketten der Bauza“, sprichwörtlich für Schmach und Schande, woraus das
tašhîf قَوْزَعٌ entstanden ist (*LA.*, *قَوْزَع.* X, 145), das man als Appellativ in der
 Bedeutung *القصاصات* erklärt hat; vgl. darüber Ausführliches in *Chiz. ad.*,
 IV, 561 ff. Aber auch von rühmenden Versen wird قَلَدٌ gebraucht, z. B. *Chiz.*,
ib., 385, 4 = *Gamhara*, 13, 11: *قَلَدْتُكَ الشَّعْرَ*.

2) 'Ikd, I, 215, ult. I. Kutejba, ed. Rittershausen, 18, 3 = Nöldeke, *Beitr.*, 20

3) Vgl. *B. Adab*, n^o. 49.

seiner Jungen dem Angreifer zufügt¹⁾. Der Hudejlite Abû Şachr bedroht seinen Feind mit Higâ²⁾ in den Worten: «Meine Nägel werden dich erreichen (ich werde dich zerkratzen), und meine Feile (Zunge)³⁾ wird dich schaben»³⁾; und in demselben Sinne ist es wohl gemeint, wenn al-Chansâ²⁾ ihren verstorbenen Bruder Şachr damit rühmt, dass er als Waffen «Zähne und Krallen» besessen habe⁴⁾. Dahin gehört auch سَعَّ, beissen⁵⁾ (wie ein Raubthier), welches Wort in der syrischen Wüste noch heute so viel wie *fluchen* (لعن) bedeutet⁶⁾ sowie auch عَصَّ⁷⁾, نَهَشَ⁸⁾, in ihrer Anwendung auf Schmähedichte; ferner قَرَصَ, kneipen, zwicken; man gebraucht auch das Wort قَوَارِص als Epitheton von Spottreden⁹⁾. Als vernichtenden *Schlag* bezeichnet den Schmähspruch die Benennung قَارِعَةٍ¹⁰⁾; auch قَدَعَ, mit dem Knüttel schlagen, wird in

1) I. Hisâm, 235, 11: كَهْمَزَةٌ ضِعْمٌ بِحِمَى: Diwân, 58, 15: كَهْمَزَةٌ بِقَافِيَةِ: عَرِينَا. Die erstere Stelle scheint eine Variante von vs. 6 des letztern Gedichtes zu sein.
2) Vgl. Note zu Hut., 26, 3.

3) Hud., 252, 21; dass Verse gemeint sind, folgt aus vs. 19: مَوْبِدَاتِ.

4) Diwân al-Chansâ', ed. Bejrût, 26, 1.

5) Vgl. ZDMG., XXX, 584.

6) S. die Mittheilungen Wetzstein's in 'Sprachliches aus den Zeltlagern der syrischen Wüste', 113 des Separatabdr. ZDMG., XXII, 178.

7) Ag., XXI, 84, 6: قَدَّ عَصَّ بِهِجَاءَ: vgl. عضوض, Acht., 290, 4.

8) Ag., VII, 40, 9; al-Asma'i sagt von Gerir: كَانِ يَنْهَشُهُ ثَلَاثَةَ وَارْبَعِينَ شَاعِرًا, es bissen (oder stachen) ihn drei und vierzig Dichter.

9) Al-A'sâ, oben 91, A. 4. Al-Farazdak, ed. Boucher, 60, 6: قَوَارِصٌ تَنْتِينِي. LA., VIII, 337, unten. Im Lehrgedicht des 'Abd Kejs b. Chufâf al-Burgumî (bei 'Ajnî, II, 203, 7):

وَإِذَا أَتَيْتَكَ مِنَ الْعَدُوِّ قَوَارِصٌ فَأَقْرِصْ كَذَاكَ وَلَا تَقُلْ لِمِ أُنْعَلْ

10) Gerir, Ag., VII, 40, 22: رَمِيْتَهُ بِقَارِعَةٍ أَنْفَازَهَا تَقَطَّرُ الدَّمَا: vgl.

NAb., 5, 40: كَانَتْ مَقَالَتَهُمْ قَرَعًا عَلَى الْكَبِدِ. Hud., 252, 20: تَقْرَعُ مَرُوقِي.

verschiedenen Derivaten als Bezeichnung für Higâ² angewandt¹). Stärker noch ist die Vergleichung desselben mit der Castration³), oder dem Aufschlitzen des Bauches; letzteres, indem man die Spottverse *بواقِر* nennt³). In dieser Reihe ist auch zu erwähnen, dass einer der gebräuchlichsten Termini dieser Gruppe, *لَحَا*, ursprünglich das Entfernen der Rinde vom Baumstamme bedeutet; auf den Gegenstand der Schmähung angewandt, also ungefähr so viel besagen will, wie: *schälen, schinden*⁴). Al-Haggâg droht in seiner berühmten irakischen Antrittsrede den Kûfensern, dass er sie abschälen werde, gleichwie man Holz abschält⁵). Die Bedeutung von *سَبَّ* ist ursprünglich so viel wie «jemanden in den Steiss stossen» (*طَعَنَهُ فِي السَّبَّةِ*, TA., I, 292. LA., I, 440), und dem entspricht auch die Drohung des Gerîr: «Ich

1) *مَنْطَفٌ قَذِيعٌ*, al-A'sâ, Gamhara, 6, ult. *مَنْطَفٌ قَذِيعٌ*, Zuh., 10, 33. *قَلَصَوِي*, Nâb., 30, 4. Damra, Abû Zejd, Nawâdir, 54, 3; Zejd al-chejl, ibid., 80, 12. *المَقْبَحُ مِنَ الْقَبْلِ*. Ag., II, 55, penult. *فَشْتَمُوهُ وَأَقْدَعُوهُ*, Tab., III, 234, 13. *أَنْ يَقْدَعُوا بِالْقَدْعِ عِرْضَكَ*, Tarafa, 4, 74. *قَدْعٌ*, Zuh., 1, 62. *مَقْلَعٌ*, Hud., 65, 9; *مَقَادَعَةٌ*, ibid., 72, 1.

2) LA., *حَلَقٌ*, XI, 361:

حَصَيْتُكَ يَا ابْنَ حِمْرَةَ بِالْقَوَانِي كَمَا تُحْصَى مِنَ الْحَلْفِ لِلْخِمَارِ
Halak ist eine bei Thieren vorkommende Krankheit, welche nur durch Castration beseitigt werden kann; vgl. *خصييت مجاشعا*, Gerîr, Chiz. ad, 448, 10.

3) Zuh., 7, 6; vgl. Tab., II, 1720, 3: *ثَاذًا قَدِمْتَ عَلَى أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ*
فَأَبْقِرْ بَطْنَهُ, wenn du vor den Herrscher trittst, so schlitze ihm (dem Nasr) den Bauch auf (d. h. klage ihn an, verunglimpfe ihn).

4) Vgl. al-A'lam, Landberg, Primeurs arabes, 167, 7.

5) Tab., II, 865, 2: *لَا لَأَحْوَانِكُمْ لَأَحْوَى الْعُودِ*.

werde ihrem Hintern Worte versetzen, deren Brandmal bleiben wird, so lange Tag und Nacht währen » ¹⁾).

Als Gegenstände der durch die Schmähung verursachten Verwundung werden auch besonders verschiedene Theile des Kopfes bezeichnet. Man sagt z. B.: قَحَفَهُ (oder مَاهُ رَأْسَهُ), «er hat ihm die Hirnschale zerschmettert», um auszudrücken, dass man jemandem Beschuldigungen «an den Kopf geschleudert», gegen die es gar keine Vertheidigung und Abwehr geben kann ²⁾. Speciell zu unserm Gegenstand gehören: دَمَعٌ, vom dichterischen Angriff (Ag., XVII, 40, 2) ³⁾; ferner: ضَرْبُوكَ أُمَّ الرَّأْسِ (Kâmil, 275, 12). In dieselbe Reihe ⁴⁾ stellen wir nun auch das Wort قَفَا I, II, *schmähen* ⁵⁾, wovon قَفَيْتَهُ, Schmähung, Beschimpfung und das hier besonders in Betracht kom-

1) Ag., XX, 170, 12: لَاحِظًا إِلَى أَعْجَابِ مَنْ كَلَامًا يَبْقَى مِيسْمَهُ
مَا بَقِيَ اللَّيْلُ وَالنَّهَارُ.

2) Die Wbb. s. v. قَحَفَ. Mejd., I, 252. 'Ikd, I, 336 (رَمَى الرَّجُلَ)
(غَيْرَهُ بِالْمَعْصَلَاتِ).

3) Farazd., 124, 6: بِدَامِغَةٍ يُوَقِي الْعِظَامَ أَمِيمُهَا.

4) Eine sehr reichhaltige Synonymik findet man im باب الثَّلَبِ وَالطَّعْنِ von al-Hamadâni's Kitâb al-alfâz al-kitâbîjja (Bejrût, 1885), 20 ff. (im Index ist قَفَا nachzutragen); aus derselben liessen sich noch einige die obigen Nachweise ergänzende Daten auswählen.

5) Ibn al-Sikkît, Alfâz, 221: وَيُقَالُ قَفَاهُ بِأَمْرٍ عَظِيمٍ إِذَا قَدَحَهُ يَفْقَهُوهُ قَفْوًا.
لا تَقْفُوا أَمَانًا وَلَا تَنْتَفِيْ مِنْ أَيْبِنَا
In der II. Conj.: Ḥadîth bei Tab., III, 2416, 4: وَمَنْ قَفَى مُؤْمِنًا يَرِيدُ
شَيْنَهُ حَبَسَهُ اللَّهُ عَلَى جِسْرِ جَهَنَّمَ حَتَّى خَرَجَ مِمَّا قَالِ

mende العاقبة als Bezeichnung der Schmähsprüche, d. h. *Sprüche, welche den Hinterkopf (القفا) treffen oder verwunden*. Dass eine solche Benennung des Schmähgedichtes dem Ideengang des Arabers thatsächlich entspricht, kann durch die Mittheilung des Aşma'î belegt werden, nach welcher ein Beduine, der einen Stamm geschmäht hatte, davon in folgenden Worten Mittheilung machte: «Jener ist ein Stamm, dessen *Hinterhäupter durch Spottverse geschunden* und dessen Häute mit Schmach gegerbt worden sind» ¹⁾. Vielleicht darf dabei erwähnt werden, dass man besonders den Hinterkopf als Sitz feindseliger Gedanken betrachtet (Tebrîzî, Ham., 629, vs. 2). Man sagt: ان في قفا لغدره (al-Mejdânî, II, 30, 16) ²⁾, wenn dabei nicht eher an eine *pars pro toto* zu denken ist ³⁾. Jedoch ist unsre Erklärung des Wortes Kâfija von dieser speciellen Beziehung ganz unabhängig.

Von der ursprünglichen Bedeutung «den Hinterkopf verwundendes Gedicht» ausgehend, hat sich dann durch fortschreitende Verallgemeinerung der Begriffskreis der Kâfija zu der allgemeinen Bedeutung «Gedicht» erweitert,

1) Durrat al-gawwâs, ed. Thorbecke, 56, penult. Muḥâdarât al-udabâ', I, 241. 'Ikd, II, 109, unten: اولئك قوم قد سلخت ابقاؤهم بالهجة.

2) Aus b. Ḥağar, ed. Geyer, 44, 2: الشيطان ققع في قفاها, der Satan sitzt ihr im Nacken; vgl. Ḥadîṭ: يعقد الشيطان على قافية.

عند احدكم ثلاث عقده. Nach der spätern Vorstellung sitzt der Şejtân beim Gelenkknorpel des Schulterblattes, Dam., s. v. كركى, II, 324, unten; an dieser Stelle befand sich auch das Prophetenzeichen des Muhammed, Tab., I, 1125, 13.

3) Vgl. Ag., II, 99, 15: قفا تم رماح اذا استنقت دثرا, wo gleichfalls nicht gerade dieser bestimmte Theil des Hauptes gemeint ist.

in späterer Zeit aber wieder, durch missverständliche Ableitung, auf die ganz unrichtige Bedeutung «Reim» beschränkt, in welcher das Wort in der Literatur der Poetik haften geblieben ist. — Jedoch neben der speciellen Benennung (*kašfija*, *kašâfi*) werden die Hiġâ²-Gedichte auch mit allgemeineren, auf Gedichte jeder Art anwendbaren Worten bezeichnet, wie *kašida*, *kašâ'id* ¹⁾, *šir* ²⁾ *kalimât* ³⁾, *lisân* ⁴⁾, sehr oft *kaul* u. a. m.

1) Hud., 97, 17. Hassân, 63, 7, als Einleitung zu einem Spottgedicht: قد حان قول قصيدة مشهورة
قصائد. Chaffaf, Ag., XVI, 142, 13. Bašâma b. Hazn, Ham., 194, vs. 2. 'Abîd al-Râ'î gegen
al-Nâbîga al-Ġa'dî, bei Ibn Rašîk, ed. Tunis, 66: فاني زعيم ان اقرب

وان قصيدة مبينة كالنقب الخ
Ibn Aĥmar, LA., V, 405, oben: وان
قال عاو (غاو: Chiz. ad., IV, 379, 22: عاو) من معد قصيدة بها جرب الخ

Ibn Abî 'Ujejna, Ag., XVIII, 28, 1: «seine Seiten sind umgürtet worden mit den Ruthen der Kašâ'id», d. h. er ist mit Spottgedichten gezeißelt worden.

2) Ham, 646, vs. 4. Zuh., 8, 7; vielleicht auch 'Alk., 3, 1.

3) Zuh., 1, 49.

4) Note zu Hut., 24, 3.

EXCURSE UND ANMERKUNGEN.

I.

SEJTÂN VOR DEM ISLÂM. — ĠINN ALS EIGENNAME.

(Zu S. 7.)

Dass *Sejtân* in der Ġâhilijja auch als Personennamen angewandt wurde, haben wir bereits früher (ZDMG., XLV, 685, Anm.) nachgewiesen. Hier mögen den dort zusammengestellten Beispielen noch einige Nachträge hinzugefügt werden. 'Âhân b. al-*Sejtân*, Ibn Durejd, 240, 4; Sarâhîl b. al-*Sejtân*, *ibid.*, 243, 3. Auch unter den Ahnen des 'Âmir b. 'Abd al-Kejs findet man einen *Sejtân*, Usd al-gâba, III, 88, 3. Nicht als Eigenname, sondern als appellativische Bezeichnung, bei Aus, ed. Geyer, 44, 2; al-Muzarrid, Muf., 16, 68; als Epitheton eines schönen Mannes, Ibn al-Kelbî bei Usd-al-gâba, 343, 20. Auch *Ġinn* kommt als Eigenname in einer alten genealogischen Reihe vor (sofern die Lesart richtig und nicht etwa حنّ — auch dies ist übrigens Dämonenname, Ag., XXI, 207 — zu lesen ist; vgl. الاحبّ بن جنّ بن بنو حنّ, Nâb., 13, 1), Ag., XIX, 112, 19: عمرو بن عبد الجنّ s. Nöldeke, ZDMG., XLI, 725, 1; ein vorislâmischer Dichter heisst: عمرو بن عبد الجنّ, Fraenkel, WZKM., IV, 336.

Auch noch im Islâm wird das Wort *Sejtân* nicht nur zur Bezeichnung des Aequivalentes für den biblischen Sâtân, also des *Iblis*, oder vorzugsweise *al-*Sejtân** genannten Wesens gebraucht, sondern ganz gleichbedeutend mit dem Ausdrucke *Ġinn* angewandt. Daher kommt es, dass neben dem jüdisch-chrislichen *Sejtân* auch noch die Vorstellung der Pluralität von *Sejtânen* (*al-sajâtin*) einhergeht, welche mit den *Ġinnen* identisch oder ihnen ihrer Wirksamkeit nach völlig

verwandte Wesen sind; so z. B. im Korān, 6, 70; 23, 99; 38, 36. Auch in Gebeten wird zuweilen die Vielheit der Satane (d. h. Ginnen) vorausgesetzt; man sucht Schutz vor *jedem* Šejtān (nicht vor *dem* Šejtān) (z. B. oben, S. 68, A, 3).

So finden wir denn auch in den hier benutzten Nachrichten oft Šejtāne erwähnt, wo Wesen gemeint sind, die gewöhnlich als Ginnen bezeichnet zu werden pflegen.

II.

DIE GINNEN IM ISLĀM.

(Zu S. 4.)

Der Islām betrachtete den Ginnen-Glauben der Araber nicht als solches Element der Weltanschauung, welches die neue Religion von vornherein hätte ablehnen müssen. Er traf ja in der volkstümlichen Gestaltung jener Religionen, die ihm als Quelle dienten, solche Vorstellungen reichlich an. So wurden denn dieselben auch dem Islām einverleibt, und zu ihren Trägern jene Wesen gemacht, welche die heidnischen Araber Ginnen nannten. Muhammed setzt an zahlreichen Stellen des Korān die Existenz derselben voraus ¹⁾ — er protestirt nur dagegen, sie, nach Art der Heiden, für göttliche Wesen zu halten (6, 100) —, und auch im Hadīt ²⁾ wird ihr Dasein als *feststehende* Gewissheit dargestellt. Ihre Verbindung mit den Menschen ³⁾ wird in einer dem Muhammed zugeschriebenen — im Grunde aus der Weiterbildung von Sûre 37, 8; 72, 9, entstandenen — Belehrung bedingungslos vorausgesetzt. Muhammed selbst anerkennt, dass Musejlīma durch einen Dämon inspirirt werde ⁴⁾ und niemand zweifelte daran, dass der falsche Prophet al-Aswad al-'Ansī sein Wissen von dem ihn begleitenden Šejtān habe ⁵⁾. Die Beeinflussung der Wahrsager (كُهَّان) durch solche Zu-

1) Sprenger (Leben und Lehre des Moḥammad, II, 239—251) hat die verschiedenen Momente der Ginnenlehre Muhammed's hervortreten lassen.

2) Besonders B. Bad' al-chaḡ, n°. 11—13.

3) Ein Zauberer zur Zeit der Haġġāġ führte den Beinamen: صديق ابليس, Jāk., IV, 885, 5.

4) Tab., I, 1948, 1. Wenigstens finden es die alten Muhammedaner nicht anstößig, dem Muhammed eine solche Voraussetzung zuzumuthen.

5) شيطانه الذي معه, ibid., 1864, 16.

flüsterungen (vgl. Korān, 6, 112. 121; 34, 13) wird als der Erklärungsgrund der Erscheinung anerkannt, dass die Vorhersagungen dieser — noch lange nach dem Erscheinen des Islām unter den Arabern wirkenden — Leute ¹⁾ nicht selten eintreffen. Einige Menschen befragten den Propheten wegen der Kähine. Da sagte er: «Sie taugen nichts». Die Leute jedoch entgegneten: «Aber sie sagen ja doch Dinge voraus, die sich bewahrheiten». Darauf antwortete der Prophet: «Dies wahre Wort schnappt der Ginn ²⁾ auf und knurrt es in das Ohr seines Freundes, gleichwie die Henne ³⁾ gluckt; dies vermengen sie dann mit mehr als hundert Lügen ⁴⁾»).

So wurde denn der Glaube an die Existenz und Wirksamkeit dieser Wesen ein integrierender Bestandtheil der Weltanschauung des orthodoxen Islām ⁵⁾; selbst die Mu'taziliten bilden Thorien aus, welche

1) Muhammed. Studien, II, 283.

2) In den Parallelstellen B. Bad' al-chalk, n°. 6. 10: die Satane (الشياطين).

3) Für الدجاجة ist die Variante الزجاجة (das Glas oder Glasgefäße) zu verzeichnen. Der Voraussetzung dieser Lesart entspricht die in Bad' al-chalk, n°. 10, mitgetheilte Version dieses Spruches: فَتَقْرَعُهَا فِي اِذْنِ الْكَاهِنِ كَمَا

تَقْرَعُ الْقَارُورَةَ; vgl. Kast., X, 541. Das Hadîf kommt noch B. Adab, n°. 115,

Tibb, n°. 46, vor, mit folgender Lesart: [قَرَّ الدَّجَاجَةَ] وَبِئِهِ فِي اِذْنِ الْكَاهِنِ; die eingeklammerten Worte nur in der Adab-Stelle.

4) B. Tauhîd, n°. 58: قَالَتْ عَائِشَةُ رَضِيَهَا سَأَلَ اَبْنُ اَبِي اَسْمَاءَ رَسُوْلَ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنِ الْكَيْفَانِ فَقَالَ اَنْتُمْ لَيْسُوْا بِشَيْءٍ فَقَالُوْا يَا رَسُوْلَ اللّٰهِ فَانْتُمْ يَحْدِثُوْنَ بِالْشَيْءِ يَكُوْنُ حَقًّا، قَالَ (قَالَتْ 1). فَقَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ تَلْكَ الْكَلِمَةُ مِنْ لُحْفٍ يَخْتَطِفُهَا لِجَنِّي فَيَقْرَعُهَا فِي اِذْنِ وَلِيِّهِ كَقَرْعَةِ الدَّجَاجَةِ فَيَخْلُطُوْنَ فِيْهَا اَكْثَرَ مِنْ مِائَةِ كَذِبَةٍ; vgl. al-Bejdâwî, II, 61, 21, zu Sûre 26, 22. 23.

5) Al-Sujûti citirt in der Einleitung zu seiner Schrift: لِقَطْرِ الْمَرْجَانِ فِي احكام الجن (LH) folgenden Ausspruch des hanbalitischen Theologen Taqi al-din Ibn Tejmîjja: لا يخالق احد من طوائف المسلمين في وجود الجن وكذلك جمهور الكفار لان وجود الجن تواتر به اخبار

die Realität der Ginnen zur Voraussetzung haben. Es ging nicht an, dieselbe zu leugnen; galt ja die Mission Muhammed's neben den Menschen auch den Ginnen. Die Listen der «Genossen» enthalten auch aus ihrem Kreise Individuen, welche mit dem Propheten persönlichen Umgang hatten¹⁾. Ganz ernste Theologen entwerfen sogar eine genaue Statistik der Ginnen und der ihnen verwandten Wesen²⁾, und die Casuisten gingen so weit, in der scharfsinnigsten Weise über alle religionsgesetzlichen Consequenzen zu forschen, welche durch die Anerkennung der Existenz von Ginnen, rechtgläubigen und ungläubigen, bedingt sind; so ist es namentlich eine der häufigsten Fragen, welche eherechtlichen und rituellen Folgen die Heirath zwischen Menschen und Ginnen nach sich ziehe (مناحة الجن) u. a. m.³⁾.

Nur die Anhänger der philosophischen und allegoristischen Richtungen⁴⁾, sowie — nach al-Mas'ûdî — alle jene Leute der Speculation und Forschung, welche auf Vernunft und Untersuchung begründete Schlüsse anwenden⁵⁾, haben Muth gezeigt, entgegen dem Wortlaute einer Menge von Hadîten und dem Consensus (*igmâ'*) der gläubigen Gesamtheit, die Existenz der Ginnen und den damit verknüpften Volksglauben in das Reich der Fabel zu verweisen. Aber auch sie finden wir nicht allesamt unter den entschiedenem Ginnen-Leugnern. Der bedeutendste arabische Dolmetsch des Aristoteles, al-Fârâbî, gesteht den Theologen die Realität der Ginnen zu und befügt sich, über die Mahnungen seines philosophischen Gewissens mit einer fragwürdigen, nicht wenig geschraubten Definition hinwegzukommen⁶⁾. Sein Zeitgenosse al-Mas'ûdî führt die Ginnen-Erscheinungen und die

الانبياء تواتراً معلوماً بلاضطرار يعرفه الخاصة والعامة ولم ينكر
الجن إلا شذمة قليلة من جهل الفلاسفة.

1) Usd al-gâba, II, 353: Samhağ al-Ginnî; IV, 95: 'Amr al-Ginnî. Mizân al-i'tidâl, II, 398: Hâma b. Luhejm b. Lâkis b. Iblîs.

2) Das ganze Material bei al-Kastallânî, V, 338—341.

3) Diese Fragen sind behandelt in den Fatâwî al-hadîtîja von Ibn Hagar al-Hejtamî (Kairo, 1307), 12. 49—54. 92—93. 171.

4) Al-Kastallânî, I. c., 338: فلا عبرة بانكار الفلاسفة والباطنية
وغیرهم ذلك.

5) Murûğ, III, 322, 2.

6) Philosophische Abhandlungen, ed. Dieterici, 84, 19 ff.

als bezeugt geltende subjective Erfahrung mit Hawâtif-Rufen (*bath kôl*) auf psycho-pathologische Vorgänge zurück ¹⁾. Erst Ibn Sînâ (Avicenna) betritt die Bahn der Entschiedenheit. Er giebt eine Verbaldefinition dessen, was man unter *jinn* versteht und setzt dann hinzu: «Dies ist die Erklärung des Namens, womit aber nicht gesagt sein soll, dass diesem Namen etwas objectiv Reales entspreche: مع قطع النظر (عن انطباقه على حقيقة خارجية). Die Definition hat nichts mit der Frage der Wesenhaftigkeit zu thun» ²⁾.

In den muhammedanischen Vorstellungen von den Ginnen sind ausser den Anschauungen der jüdisch-christlichen Dämonenlehre vorzugsweise auch heidnisch-arabische Ideen verarbeitet. Andererseits haben sich im Islâm neben den erwähnten Elementen auch noch neue fabelhafte und abergläubische Anschauungen selbständig herausgebildet, von denen wir nicht wissen können, ob dieselben an Vorstellungen angelehnt sind, welche bereits im arabischen Heidenthum vorhanden waren. Was die Religion aus den heidnischen Fabeln beibehalten oder unabhängig von denselben selbständig geschaffen hat, hat zum grossen Theil in Hadîten verschiedener Güte Platz gefunden. In einem bei al-Buchârî gebuchten Spruch ist von der speciellen Nahrung der Ginnen die Rede ³⁾; der Šejtân beschnüffelt und beleckt Alles (حَسَّاسٌ لِحَاسٍ) ⁴⁾, benutzt beim Essen und Trinken die linke Hand und verzehrt mit Vorliebe Abfälle und Speisereste ⁵⁾. In einem volksthümlichen Bericht werden Bohnen und verwesende Knochen als besondere Ginnen-Speise bezeichnet ⁶⁾. Träume (حُلْمٌ, im Gegensatz zu رُؤْيَا) sind Gaukelspiel des Šejtân (تَلْعَبُ الشَّيْطَانُ).

1) Murûğ, III, 324.

2) Angedeutet bei Fachr al-dîn al-Râzî, der, Maŕâtib, VIII, 313—319, die Frage weitläufig behandelt und die Meinung des Ibn Sînâ aus dessen رسالة رسالت في حدود الاشياء citirt. Letztere Stelle ist ausführlich mitgetheilt in den Kullijât des Abd-l-bakâ', 144.

3) العَظْمُ وَالرَّوْتَجُ, B. Manâkib al-ansâr, n°. 32.

4) Al-Tirmidî, I, 341.

5) Ibid, 332. 333. Vgl. Ag., XI, 109, 17, ein Stück Speise auf der Erde liegen lassen heisst: es für den Satan liegen lassen.

6) Muhâdarât al-udabâ', II, 371.

7) Muslim, IV, 80. Al-Muwatta', IV, 181.

Auch das Gähnen soll besonders durch den *Sejtân* verursacht werden; das Lachen desselben wird in den Gähnlauten der Menschen hörbar ¹⁾. Anderes findet sich in Traditionssprüchen von minderer Autorität. In der Mitte der Strassen und öffentlichen Plätze ist der Betplatz der «Verborgenen» (Ginnen) ²⁾; darum möge man sich hüten, an solchen Orten seine Nothdurft zu verrichten. Ein merkwürdiger Aberglaube ist es besonders, dass die *Sejtâne* an der Grenzlinie zwischen Schatten und Sonne lagern ³⁾. Ganz unverständlich klingt folgender, dem Muhammed zugeschriebener apokrypher Spruch: «Ich fürchte für mein Volk nur wegen der Milch, denn der Satan befindet sich zwischen Milchschaum und Euter» ⁴⁾. Soll dies etwa bloss verhüllter Spott gegen die dem Islâm nicht sehr freundlichen Beduinen sein? ⁵⁾.

Die Ginnen-Vorstellung dient im Islâm auch noch als Formel für einen andern religionsgeschichtlichen Vorgang. Es ist von vornherein die Möglichkeit der Annahme nicht abzuweisen, dass, nach einer in der Geschichte der Religionen überaus häufigen Erscheinung ⁶⁾, heidnische Götter der *Gâhilijja* im Islâm zu Ginnen oder

1) Abû Dâwûd, Commentar Ausgabe, 227. al-Tirmidî, II, 124 f. Ueber Gähnen der Zauberer s. Ibn Kutejba, Muchtalif al-hadîth, 405; ähnliche Vorstellungen bei verschiedenen Völkern: E. Tylor, Die Anfänge der Cultur (deutsche Uebersetzung, Leipzig, 1873), I, 102–103.

2) LA., قرع, X, 141, oben: لَا تُحَدِّثُوا فِي الْقَرْعِ فَإِنَّهُ مَصَلَى الْخَافِينَ
(وَالْخَافُونَ الْجِنَّ): vgl. die Note Weljers' zu al-Ta'âlîbî, Syntagma, ed. Valetton (Leiden, 1844), 15, n^o. 7. Nach dem Talm. B. Kammâ, 60a, wandelt dort (בְּאִמְצַע הַדְּרָכִים) der Todesengel.

3) Ibn Mâga, 273, 2: نَهَى رَسُولُ اللَّهِ أَنْ يَقْعَدَ الرَّجُلُ بَيْنَ الظِّلِّ وَالشَّمْسِ
وقال أنه مقعد الشيطان.

4) Ibn Mâga, 60: لَا أَخَافُ عَلَى أُمَّتِي إِلَّا اللَّبْنَ فَإِنَّ الشَّيْطَانَ بَيْنَ
والصُّرْعِ وَالرُّغْوَةِ, vgl. Dam., s. v. فحل, II, 241.

5) Muhammed. Studien, I, 6, 13 ff. Die abergläubischen Anschauungen der heutigen Araber über die Aufenthaltsorte der Ginnen hat Lydia Einszler, ZDPV., X, 170 ff. gesammelt.

6) Auf semitischem Gebiete ist u. a. ein sehr interessantes Beispiel, dass nach Clermont-Ganneau's Nachweis der kana'anitische Gott *Rebej* bei den Juden zuletzt ein Gattungsname für schädliche Dämonen (*mazzikîn*, *rebbîm*) geworden ist. Halévy, im Jahrbuch Jerusalem, IV (1894), 11; vgl. auch Bacher, in Revue des Études juives, XXVIII, 151.

Šejtānen wurden¹⁾. Im Islām konnte auch auf diesem Gebiete die alte Bedeutung der göttlichen Mächte des Heidenthums nicht vollständig verwischt werden; dieselbe accommodirte sich dem ausschliesslichen Allāh-Glauben des Islām in Formen, die neben diesem Glauben in der Volksreligion weiter bestehen konnten. Es ist von Maspero nachgewiesen worden²⁾, dass sich selbst die heidnisch-ägyptischen *Kā* (*doubles*) der Pyramiden und Gräber im Volksglauben der muhammedanischen Aegypter zu Ginnen umgeformt haben³⁾. Denselben Vorgang können wir auch an der Umdeutung heidnisch-arabischer Götter im Islām beobachten. Nennt man ja vom muhammedanischen Standpunkte aus (vgl. Sûre 19, 45) die arabischen Heiden geradezu *Ginnen-Anbeter* (*'ibād al-jinn*)⁴⁾, und bereits Neophyten der allerersten muhammedanischen Generation, wie al-A'sā⁵⁾ und Bugejr, Bruder des Ka'b b. Zuhejr, nennen das Heidenthum, von dem sie sich eben lossagen, «die Anbetung des Šejtān», d. h. der Ginnen⁶⁾.

Dass solche Umbildung recht wohl in den Ideengang jener Kreise und Zeiten hineinpasst, beweist mehr als alle Analogie die Bereitwilligkeit Muhammed's selbst, die drei Hauptgötter der heidnischen Araber in ähnlichem Sinne *mit Vorbedacht* umzudeuten⁷⁾; freilich hat

1) Vgl. Robertson Smith, *Lectures on the Religion of the Semites*, I. Aufl., 113, 18; 2. Aufl., 120, 20 [jetzt auch Grimme, *Muhammed*, II, 66].

2) *Bibliothèque égyptologique*, I (Paris, 1893), 90, 126.

3) Anderwärts ist ein Beispiel dafür angeführt worden, dass man aus den *Kā* muhammedanische Heilige gestaltet hat. *Revue de l'histoire des Religions*, XXIII, 203. 4) I. Hišām, 216, 6.

5) Edit. Thorbecke, vs. 22. *Morgenl. Forschungen*, 259.

6) I Hišām, 858, 2. — Man hat die *„Anbetung des Šejtān“* im Gegensatze zur *„Anbetung Allāh's“* auch in ein vorislāmisches Gedicht des Hišāsān b. Tābit (Ag., XIII, 170, 16) hineininterpolirt. Es wird dort die Vorbereitung der christlichen Unterthanen des gafnidischen Fürsten zur Begehung des Passah-Festes geschildert (vgl. Aus, ed. Geyer, 31, 9; dazu *قنديل قصص*, Adī b. Zejd, Ag., IX, 53, 6; man polirt vor dem Feste die Heiligenbilder mit Goldwasser, Adī, TA., *كنز*; das *قنديل* wird auch zur Charakteristik der christlichen Band *'Igl* hervorgehoben, Ag., XIII, 47, 2) und dabei gesagt: *„Sie beten um die Wette zu Allāh, während doch in Wirklichkeit all ihr Gebet an den Šejtān gerichtet ist.“* Diese Zeile ist muhammedanischer Einschub in das als Singstück verbreitete und als solches der Interpolation leicht ausgesetzte Gedicht; dieselbe fehlt im *Diwān*, 100, und in der Wiederholung des Stückes, Ag., XIV, 6, 21 ff.

7) Vgl. Wellhausen, *Heidenthum*, 178.

er diesen Versuch — der auch in seiner 53. Sure zu gültigem Ausdruck gekommen war — bald zurückziehen müssen. Jedoch in die volksthümliche Religionsanschauung werden *unbeabsichtigte* Umdeutungen leichter Eingang gefunden haben. Eine Spur davon ist uns hinsichtlich des *Kuzah* erhalten, den man im Islām von seinem ehemaligen Gottesrange zu einem *Sejtān* degradirt hat ¹⁾: *وقيل ان قُرْح*

اسم شيطان وزعمت (العرب) ان الظاهر ايام الربيع هو قوسه ولذلك قال النبي لا تقولوا قوس قُرْح وقولوا قوس اللد ²⁾

In sehr bemerkenswerther Gestalt ist diese im religiösen Volksbewusstsein sich vollziehende (oder möglicherweise von Seiten der lehrenden Kreise in bewusster Weise hervorgerufene) Umwandlung der heidnischen Gottheit in einen *Sejtān* ausgeprägt in der im *Hadit* mehrmals als Bezeichnung der östlichen Himmelsgegend vorkommenden Redensart: *حيث يطلع قرنا الشيطان*, «wo die Hörner des *Sejtān* emporsteigen». Das bekannte *Hadit*, in welchem gegenüber den gläubenseifrigen Jemeniten die *Rabi'ā*- und *Moḍar*-Araber als rohe und verstockte Schreier gebrandmarkt werden ³⁾, bezeichnet ihre Wohnsitze mit den Worten: «wo die Hörner des *Sejtān* emporsteigen, oder aufgehen» ⁴⁾. Besondere Beachtung verdient in diesem Zusammenhang der Gebrauch dieser Ausdrucksweise in folgendem *Hadit*. Der Prophet sagt: Wenn die Wimpern der Sonne sich erheben, so wartet mit dem (Morgen-) Gebet, bis die Sonne (selbst) hervorgetreten ist; und wenn die Wimpern der Sonne sich verbergen, so unterlasset das Gebet; richtet das Gebet nicht so ein, dass es mit dem Aufgang oder Untergang der Sonne zusammenfalle, denn sie geht zwischen den beiden Hörnern eines *Sejtān* (oder des

1) Vgl. Guidi, Della sede primitiva dei popoli semitici, 50, oben.

2) I.A., قُرْح, III, 398. *Muhādarāt al-udabā'*, II, 322. Nach einer andern

volksthümlichen Deutung ist *Kuzah*: *الملك الموكل بالسحاب*, bei al-Balawī, *Alif-*

bā (Kairo, 1278), II, 27, oben; zu beachten ist auch die Benennung: *قوس النبي*, *Journ. asiat.*, 1849, I, 548.

3) In B. *Manāḳib*, n^o. 2, wonach wir das *Hadit* in den *Muh. Stud.*, I, 6, Anm. 2, angeführt haben, fehlt diese charakteristische Bezeichnung der Himmelsgegend, ebenso im *Muwatta'* IV, 197.

4) B. *Talāḳ*, n^o. 54. *Bad' al-chalk*, n^o. 14.

44/6

Sejtân) auf¹⁾. Man sollte also die fälligen Gebete *nach* Sonnenaufgang und *vor* Sonnenuntergang verrichten, ohne Zweifel, um den Schein der Sonnenanbetung zu vermeiden²⁾. Wie wir soeben gesehen haben, wird anderwärts der Sonnenaufgang selbst als «das Aufgehen der Hörner des Satans» bezeichnet; dies wird wohl die ursprüngliche Fassung der Redensart sein, in welcher man unter Satan *die Sonne selbst* verstanden hat. In demselben Hadit-Kapitel, dem wir die auf die Gebetszeit bezüglichen Worte des Propheten entnommen haben, heisst es weiter: der Prophet habe gegen Osten gewiesen und gesagt: Die Revolution ist in jener Richtung, wo das *Horn des Satans* aufgeht³⁾, d. i. der Sonnenstrahl. In dem Bilde, das man vom Sejtân sonst entwirft, wird er nicht als gehört dargestellt; wohl aber redet man in den semitischen Sprachen von dem *Korn* der Sonne⁴⁾. Die Redensart beruht auf der Degradirung des Sams-Gottes der arabischen Heiden (sie nannten ja die Sonne auch *ilâha*) zu einem Sejtân. Die Ausdrucksweise verflüchtigte sich nun in dem Maasse, wie das Heidenthum in immer fernere Vergangenheit rückte. Als die Thatsache der einstigen Sonnenanbetung aus dem Bewusstsein der Nachwelt vollständig geschwunden war, hatte man für die Ausdrucksweise, dass «die Hörner des Sejtân im Sonnenaufgang sichtbar werden» kein Verständniss mehr und so wurde denn die ursprüngliche Redensart ahnungslos verändert oder aber durch unsinnige Erklärungen ihrer ursprünglichen Bedeutung entrückt. Wie gedankenlos darin muhammedanische Exegeten vorgehen, zeigt uns al-Nawawî, der im Allgemeinen recht umsichtige Erklärer der Traditionen des Muslim. Seine Textvorlage bietet durch Vergleichung der verschiedenen Versionen des oben als erstes Beispiel erwähnten Hadit die Sicherheit, dass unter *قربا الشيطان يطلع*⁵⁾ der Sonnenaufgang

1) B. Bad' al-chalk, n°. 10: *فإنها تطلع بين قرني شيطان أو الشيطان*.

2) B. Mawâkîf al-salât, n°. 29, 30, wo die Hauptstelle dieser Verordnung ist, fehlt die Beziehung auf die Hörner des Satans.

3) Bad' al-chalk, *ibid.*: *إن الفتنة عنها من حيث يطلع قرن الشمس*.

4) Es ist merkwürdig, dass man die Strahlen der Sonne auch die *Rüssel* derselben nennt: *لاحت خراطيم شمس*, al-Ja'kûbî, ed. Houtsma, 261, ult.

5) Muslim, I, 137, l. Am Anfange dieses Hadit ist in der von uns benutzten Ausgabe eine Lücke (*بياض*).

zu verstehen sei; denn in einer sicherlich jüngern Parallelrecension des Ausspruches wird, wohl zur Erleichterung des Verständnisses, jener ungewohnte Ausdruck durch *قَبْلَ مَطْلَعِ الشَّمْسِ* 1) ersetzt.

Nichtsdestoweniger künstelt der Commentator an der Bedeutung der «Satanshörner» herum und weiss zum Schluss nichts Besseres zu sagen, als dass man darunter zwei Schaaren seiner Helfer, die in seinem Auftrage die Menschen zum Bösen anreizen, oder gar die Ungläubigen selbst, als die Heeresfolge des Teufels, zu verstehen habe 2). Und zu solchem Missverständniss giebt die Textgeschichte des Ausspruches selbst manchen Anlass. Denn bereits alten Ueberlieferern des Ausspruches scheint die wirkliche Bedeutung des *Sejtân* in diesem Zusammenhange abhanden gekommen zu sein; wie wenn z. B. das betreffende *Hadîf* in einer vereinzelt Version 3) folgende Wendung erhält: «Der Prophet sprach: 'O Gott, segne unser *Šâm* und unser Jemen'. Da sprachen die Leute: 'Und auch unser *Negd*'. Er aber entgegnete: 'Dort sind Erschütterungen, dort sind Revolutionen, und dort geht das Horn des Satans auf'» *هناك الزلازل هناك* (الفتن وبها يطلع قرن الشيطان). Dieser Zusammenhang legte es nahe, unter «*Sejtân*» politische Umstürzler und Aufrührer zu verstehen.

Es ist noch ein Fall zu erwähnen, in welchem man der Sonne den *Sejtân* substituirt hat. Die in der Mittagshitze sichtbaren Sonnenstäubchen (*السَّمَي*), die der Araber *لُعَابُ الشَّمْسِ*, Sonnenspeichel, genannt hat, erhielten später den Namen *مُخَاظُ الشَّيْطَانِ* 4) oder *لُعَابُ الشَّيْطَانِ* 5). Es ist jedoch möglich, dass diese figürliche

1) Muslim, I, 138, 3.

2) Ibid., 139: *وَأَمَّا قَرْنُ الشَّيْطَانِ فَجَانِبَا رَأْسِهِ وَقِيلَ لَهَا جَمْعُهُ أَدْدَانٌ*

يَغْرِيبُهُمَا بِإِضْلالِ النَّاسِ وَقِيلَ شَيْعَتَاهُ مِنَ الْكُفَّارِ.

3) B. *Istiská'*, n°. 25.

4) S. *Tab*, II, 867, unten.

5) *Gauh.*, s. v. *لُعَاب*; nach Einigen heisst die *Fata Morgana* so.

Bezeichnung in die Reihe von Namen für auffallende Naturerscheinungen ¹⁾ gehört, deren Entstehen das Volk vom Sejtân herleitet und für ein Spiel desselben hält ²⁾, wie z. B. die Fata Morgana, welche als specielle Schöpfung der Ginnen gilt ³⁾. Im Arabischen der Sudanländer heisst dieselbe *möje sejtân* ⁴⁾; auch der Name *möje gazâl*, Gazellenwasser, hängt wohl damit zusammen, dass man die Gazellen für Reitthiere der Ginnen hielt ⁵⁾. Darauf deutet auch die Thatsache hin, dass unter den vielen Namen, mit welchen man die Dämonen benennt, sich auch der altarabische Name der Fata Morgana findet: *Ál*. In Persien nennt man so besonders jenen flachshaarigen Dämon, der den Wöchnerinnen nachstellt und, wenn nicht die nöthigen Vorsichtsmaassregeln angewandt werden (man verbirgt z. B. ein Schwert oder eine andere Waffe unter dem Polster der Frau), ihnen die Leber aus dem Leibe reisst und sie verzehrt ⁶⁾.

Schliesslich möge noch erwähnt werden, dass der Ginn in völlig mythologischer Weise auch dem Liebesgotte substituirt wird, und dass man ihn wie den Amor Pfeile abschiessen lässt, welche das Herz des Liebenden treffen ⁷⁾. Es ist wohl nicht freie Erfindung des Muhammed b. Bešir (st. 125), wenn er von seiner Geliebten sagt, sie sei «ein Ginnenmädchen ⁸⁾, oder vielleicht *von einem Ginn begleitet*,

1) Auch technische Einrichtungen; so z. B. wird die verderbenbringende Wurfmaschine von Abû-l-Nağm bezeichnet als: *جنية في رأسها أمرا* „eine Ginnin, auf deren Haupte Seile sind“, Kâmil, 501, 11.

2) Schon der alte Dichter Bišr b. Abî Châzim bringt sie mit der Anwesenheit der Ginnen in Verbindung: „Ein Land, in welchem die Ginnen heulen, und in ihren Steppen fliegen Sonnenstäubchen umher“, LA., سيم, XV, 202.

3) Vgl. Tausend und eine Nacht (Bûlâk, 1279), III, 59, 8: *كأنها سراب بقبيعة . . . يورخها الشيطان للإنسان*.

4) Maruo, Reisen im Gebiete des blauen und weissen Nil (Wien, 1874), 139.

5) WZKM., 1893, 172, 4 v. u.; vgl. unten im Excurs zur Abhandlung über Sakîna.

6) E. G. Browne, A year amongst the Persians (London, 1893), 166; vgl. ZDMG., XXXVI, 85.

7) Der heidnische Gott *Wadd* hat einen Köcher mit Pfeilen. Wellhausen, Heidenthum, 14, 24.

8) Vgl. Ag., XIII, 86, 12, Achtal, 42, 1. Schöne Frauen *كأنهن السعالى*, al-A'sû, Mu'all., vs. 64. Auch der schmucke Mann wird als *جنى الشمائل*

der sie lehrt, wie man auf die Herzen mit einem Bogen ohne Sehne Pfeile schleudert»:

جَنِيَّةٌ أَوْ لَهَا جَنٌّ يَعْلَمُهَا رَمَى الْقُلُوبَ بِقَوْسٍ مَا لَهَا وَتَسْرُ¹⁾

Das Bild vom Abschiessen der Liebespfeile und vom Erjagen des Geliebten begegnet uns (auch ohne Voraussetzung des dabei beteiligten Amor-Ginn) in der Schilderung von Liebesverhältnissen²⁾. Gewöhnlich ist es die Geliebte, deren Pfeile das Herz des Liebenden treffen. «Lubnâ hat mit ihren Pfeilen meine Seele getroffen; der Pfeil Lubnâ's erlegt die Seele»³⁾. Zuweilen werden die Pfeile wieder in die Hand des Liebenden gelegt⁴⁾, oder es wird das gegenseitige Beschiessen mit Pfeilen beiden liebenden Personen zugeeignet⁵⁾.

Wohl nur figürlich, ohne Zusammenhang mit irgend einem alten Glauben, sagt man, der Freigebigste habe den Zauberschlüssel des Šejtân in der Hand: ⁶⁾ فِي كَفِّهِ مِنْ رُقَى الشَّيْطَانِ مِفْتَاحٌ.

bezeichnet (vgl. oben, 106); der Vater verbirgt seine Töchter vor ihm, Imrk., 52,40. Bemerkenswerth ist, dass in einem alten Gedicht die heldenmüthigen Banû Zîjâd vom Stamme 'Abs „die Kinder einer Ginnenfrau“ (بنو جنّية) genannt werden, Ham., 231, vs. 6; vgl. Hâtim, ed. Hassoun, 28, 3: „Schaaren, die zu Fuss kämpfen, mit wirrem Haar, als ob sie بنو الجبن wären, deren Fleischgerichte in keinem Topf gekocht werden“ (Abû Zejd, Nawâdir, 107, II; LA., *عرجل*, XIII, 465, anonym).

1) Ag., XIV, 156, 4.

2) Imrk., 19, 7. 8; Mu'all., vs. 22 (Arnold). Nâb. 7, 6. Ag., XII, 169, 7, v. u.; besonders schön von Kejs b. Darîh, Ag., VIII, 119, 19. 20. Ahtal 128, 6.

3) Ag., VIII, 129, 13; XX, 81, 10. Die Geliebte ist demnach صائدة القلوب, Gerîr, Ag., VII, 53, 11. Chiz. ad., II, 467, 7, v. u. Ag., VIII, 9, 8.

4) 'Antara, Mu'all., vs. 57. 59 (Arnold).

5) Mu'âwija b. Mâlik, Jak., IV, 814, 14 ff.

6) Kâhil, LA., *ركه*, XVII, 386, unten; vgl. Süre 17, 29: *أَنَّ الْمُبَدِّرِينَ*

كُتِبُوا إِخْوَانَ الشَّيَاطِينِ und Ag., X, 153, 15.

III.

RUGŪ' AL-LA'NA.

(Zu S. 29 u. 39.)

In wie materieller Weise man die Wirkung des ausgesprochenen Fluches sich vorgestellt hat, können folgende Ḥadīṭe zeigen:

Ibn al-Anbārī: *Kitāb al-zāhir* (Handschr. LH.), fol. 80b:

وقال ابن مسعود اذا تلاعن الرجال فلعن أحدهما صاحبه رجعت
اللعنة على المستحق لها منها فان لم يكن فيهما مستحق لها
رجعت على اليهود الذين كتموا ما أنزل الله عز ذكره،

Jūsuf b. Mūsā al-Malaṭī: *Kitāb al-mu'taṣar min al-muchtaṣar* (Hschr.

LH.): في لعن من لا يستحقه، عن عبد الله بن مسعود سمعت رسول
الله صلعم يقول ان اللعنة اذا وُجِّهَتْ الى أحد تَوَجَّهَتْ فان
وجدت عليه سبيلا او وجدت فيه مسلكا دخلت عليه وآلا
رجعت الى ربها عز وجل فقلت اي رب ان فلانا ووجهي الى
فلان واتى لم أجد عليه سبيلا ولم أجد فيه مسلكا فما تأمرني
قل أرجعى من حيث جئت،

Dieselbe Vorstellung wird in einem sehr verbreiteten und in ethischen Büchern häufig angeführten Ḥadīṭ noch anschaulicher ausgedrückt:

عن ابى الدرداء رَضَهُ أَنَّهُ قَالَ سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ وَهُوَ يَقُولُ إِذَا
لَعِنَ الْعَبْدُ شَيْعًا صَعَدَتْ اللَّعْنَةُ إِلَى السَّمَاءِ فَتُغْلَقُ أَبْوَابُ السَّمَاءِ
دُونَهَا ثُمَّ تَهْبِطُ إِلَى الْأَرْضِ فَتُغْلَقُ الْأَبْوَابُ دُونَهَا فَتَأْخُذُ بِيَمِينِنَا
وَشِمَالِنَا إِذَا لَمْ تَجِدْ مَسَاعِرًا رَجَعَتْ إِلَى الذُّلَى لَعْنٌ إِذَا كَانَ
أَعْلَى وَإِلَّا رَجَعَتْ إِلَى قَاتِلِهَا،

IV.

ALTARABISCHE FLUCHFORMELN.

(Zu S. 40.)

Abū 'Ubejd al-Ḳāsim b. Sallām: Kitāb *al-ǧarīb al-muṣannaḡ*
(Hschr. LH. vom Jahre 489), fol. 151b:

باب الرجل يدعو على الرجل بالبلايا، الاصمعى رماه الله بغاشية
وهو داء يأخذ في جوفه، وقال استأصل الله شأفته وهو قرح يخرج
بالقدم يقال منه شفت¹⁾ رجله شافاً والاسم منه الشافة فيكوى
ذلك الداء فيذهب فيقال في الداء أذهبك الله كما أذهب ذلك،
وقال آيات الله عَصْرَاءُ وَأَصْلُهُ الْأَرْضُ الطَّيْبَةُ تُسْتَخْرَجُ فيقال أَنَبَطَ
في عَصْرَاءٍ فدعا الله أن يُذهب ذلك عنه، أبو زيد أَنَبَى
اللَّهُ شَوَارَهُ²⁾ يعني مذاكيره، وقال أَلْحَقَّ اللَّهُ بِهِ الْحَوْبَةَ
وَأَهُو أَلْمَأْسَكُنَّةُ وَالْحَاجَةُ، غَيْرُهُ سِبَاهُ اللَّهِ يَسْبِيهِ وَيَهْلَهُ اللَّهُ
كِلَاهُمَا لَعْنَةُ اللَّهِ³⁾، الْقِرَاءُ تَكَلَّتْكَ الْجَحَلُ وَتَكَلَّتْكَ الرَّعْبَلُ معناهما
تكلتك أمك، الْأُمُومَى رَمَاهُ اللَّهُ بِالنَّبِيطِ وهو الموت، أبو زيد منله
قال رماه الله بِالطَّلَاطِلَةِ⁴⁾ وهو الداء العُصَالُ،

Im Mustatraf (Capitel LXXVII, Ende, ed. Búlak, 1275, II, 334)
ist unter der Ueberschrift: الطَّلْمَةُ وَالْإِعْدَاءُ عَلَى الْأَعْدَاءِ وَالطَّلْمَةُ وَحَوْمٌ
eine Sammlung von Fluchformeln mitgeteilt, welche zumeist
auf Beduinen zurückgeführt werden und in dieser Hinsicht Beach-
tung verdienen.

1) Hschr. شَيْفَتٌ.

2) Nach Ta'lab شَوَارَهُ، LA., VI, 105.

3) Imrk., 52, 21.

4) Hschr. . . . بِالطِّ.

V.

KARID UND RAĞAZ. — R. MUKATTA'.

(Zu S. 78.)

Aus *Al-'umda fi mahâsin al-šî'r* von Ibn Rašîk (Hschr. der Leipziger Universitätsbibl., DC., n°. 328, fol. 65a; ed. Tunis, 1865, p. 149) 1):

قال النحاس القريض عند أهل اللغة العربية الشعر الذى ليس
برجز * يكون مشتقاً من قرص الشىء 2) أى قطعة كآته قطع
جنساً 3) وقال 4) أبو اسحاق هو مشتق من القرص أى 5) القطع
والتفرقة بين الاشياء كآته ترك الرجز وقطعه من شعره 6) وكان
اقصر ما صنعه 7) القدماء من الرجز ما كان على جزئين 8) نحو
قول نريد بن الصمّة يوم هوأزن

يا لبتنى فيها جَدَعٌ أْحَبُّ فيها وَأَصَعٌ 9)

حتى صنع بعض المتعقبين أظنه على بن يحيى أو يحيى بن
على المناجم 10) أرجوزة على جزء واحد وهى 11)

1) Mit Benutzung der Hschr. der vicekönigl. Bibliothek in Kairo, Adab, n°. 456 und 578, deren Collationirung Director Vollers gütigst veranlasst hat.

2) Fehlt L. 3) يكون — جنساً fehlt Tun. 4) Tun.: قال.

5) Tun.: وهو. 6) Nach Tun. — Hschr.: شعر. 7) L, Tun.: صنع.

8) Dies Schema heisst مَاجزوء, Freytag, Verskunst, 231. Ag., VI, 34, ult. ff.; IX, 96, 2; 175, 14.

9) Ag., IX, 15, 21; 20, 11. Chiz. ad., IV, 547, 14 (جزع). Dies Regez hat der Chalife al-Mu'tadid in Musik gesetzt, was ihm wegen der durch das Metrum bereiteten Schwierigkeiten von den Kunstrichtern hoch angerechnet wird, Ag., VIII, 197, 12 ff.

10) Der Vater st. 275, der Sohn 300; Ersterer verkehrte mit al-Gâbiğ, Ag., XVI, 43, unten; ZDMG., XXXV, 152, 1; von Letzterem hat der Verf. der Agânî (geb. 284) Mittheilungen empfangen. Bei al-Sujûtî, Ta'rich al-chulaffî' (Kairo, 1305), 150, 1: *على جزء جزء*; *شعراً*; darauf folgen mit obigem Anfang 41 Mustaf'ilun-Glieder. Der Verfasser kann nur Jahjà b. 'Alî gewesen sein, da der gerühmte Chalife 279—289 regierte.

11) Vier Glieder, LA., *هتم*, XV, 275, 20. Die Hschr. nicht vocalisirt.

طَيْبَتْ أَلَمَ بَدَى سَلَمَ¹⁾ بَعَدَ²⁾ الْعَتَمَ³⁾ يَطْوِي الْأَكَمَ
 جَادَ نَعَمَ⁴⁾ وَمُلْتَزَمَ فِيهِ عَصَمَ إِذَا يُضَمُّ⁵⁾
 ويقال ان أول من ابتدع ذلك سَلَمَ الخاسر⁶⁾ يقول في قصيدة

مدح بها موسى⁶⁾ الهادى

مُوسَى الْمَطْرُ غَيْثٌ بَكَرَ⁷⁾ ثُمَّ أَنهَمَرَ أَلْوَى الْمَدْرَ⁸⁾
 كَمْ أَعْتَسَرَ⁹⁾ ثُمَّ أَيْتَسَرَ وَكَمْ قَسَدَرَ ثُمَّ عَقَرَ¹⁰⁾
 عَدْلُ السَّيْرِ بَاقِي الْأَثَرِ خَيْرٌ وَشَرٌّ¹¹⁾ نَفْعٌ وَضَرٌّ¹²⁾
 خَيْرُ الْبَشْرِ فَرَعٌ مُضَرٌّ بَسَدَرٌ بَسَدَرٌ وَالْمُفْتَاخِرُ
 لَمَنْ¹³⁾ غَبِرَ

والجوهري يسمي هذا النوع المَقْطَعُ⁵⁾

1) Ueber Dû Salam vgl. Basset, La Bordah (Paris 1894), 2—3.

2)—3) LA.: بَيْنَ الْخَيْمِ * يَسْرِي عَتَمَ; Suj. nur: بَيْنَ الْخَيْمِ.

4) Suj., Tun.: بَعْمَ — Hschr.: بَعْمَ.

5) Ag., XXI, 110 ff. 6) Tun.

7) Freytag, Verskunst, 236, wo dies Schema behandelt wird und von obigem Gedicht 3 Glieder angeführt sind, ist das dritte: يُجِيبِي الْبَشْرُ; ich habe

es mit Rücksicht auf das 13. Glied unseres Textes nicht aufgenommen.

8) Tun. — Sonst: الْمَرَّ. 9) Tun.: اعْتَصَرَ.

10) Im Sinne der Tugend الْقَدْرَةُ عَنِ الْعَقْوِ; al-Mas'ûdi, Murûg, V, 101, 3: وَأَعْقُوا إِذَا قَدَرْتُمْ. Ag., XI, 12, 15. 'Ikð, I, 362, 6.

11) S. Note zu IIut., 77, 22; oder es müsste das zweite Wort in وَبِرٍ verändert werden, was bei der Uebereinstimmung sämtlicher Vorlagen nicht zulässig ist.

12) Vgl. Wright, Opusc., 103, 3 v. u. Ag., IX, 46, 15.

13) Tun. بَعْنِ.

ALTE UND NEUE POESIE IM URTHEILE DER ARABISCHEN KRITIKER.

I.

Nach zwei Richtungen hat sich in der arabischen Poesie der muhammedanischen Zeit das Gefühl kundgegeben, dass die alten Dichter der Gâhilijja die Musterbilder seien, denen der arabische Poet aller Zeiten nachzueifern habe; und zwar *einmal* in Betreff des in ihren Dichtungen beobachteten Sprachgebrauches, *sodann* hinsichtlich der in ihnen verarbeiteten Vorstellungen.

Die Poesie — so meinte man — müsse die Bewahrerin der reinen, klassischen Sprache sein, die Sphäre der Erhaltung des Sprachausdrucks der Wüstenpoeten, und sie müsse sich freihalten von dem Eindringen jener Elemente, welche die natürliche Entwicklung auf dem Gebiete des jeweiligen Sprachgebrauchs hervorgebracht. Strenge Philologen liessen nur solche Dichter gelten, die zunächst dieser Bedingung entsprechen.

Aber auch mit ihrem Inhalt sollte die Poesie unter den veränderten Verhältnissen immerfort ein Spiegelbild des *alten* Lebens sein. Man verlangte, dass diese Anforderung vor Allem hinsichtlich der unerlässlichen Bestandtheile, welche der Rahmen der alten Kaşida umfasst, erfüllt werde. Ihre

alte Stelle solle behaupten die Klage um die verödeten Wohnstätten ¹⁾, an denen der Sänger vergeblich seine Geliebte sucht, die mit der Karawane fortgezogen; der Dichter müsse schildern, wie er auf dem Rücken von Kamelen — deren Beschreibung unter den Intermezzos der *Ḳaṣīden* niemals fehlt — durch Wüsten wandert, und müsse die Schilderung seiner Streifzüge mit dem Berichte von Erlebnissen durchflechten, die der Wirklichkeit seines Lebens nicht entsprechen ²⁾. Dichter, die auf dieses alte Schema nicht eingehen, hielt man nicht für vollwerthig; sie sind *Neuerer* und müssen die Geringschätzung der Philologen über sich ergehen lassen.

Selbst auf die Entwicklung des Bedeutungswerthes eines arabischen Wortes konnte diese Manier von Einfluss sein. Die geliebte Frau wird am Anfange der *Ḳaṣīden* gewöhnlich als *طعينة*, «Fortziehende», im *Haudağ* Sitzende ³⁾, geschildert. Durch die slavische Nachahmung der alten *Ḳaṣīden* konnte es nun dahin kommen, dass die Geliebte unter allen Umständen als *Fortziehende* bezeichnet wurde ⁴⁾. In der

1) Wenn man dem *Dū-l-rumma* aus dem «Beweinen der Wohnstätten» einen Vorwurf macht (*Ag.*, XVI, 115, 21), so geschieht dies, wie sich aus dem Zusammenhang ersehen lässt, weil er dabei naturalistische Züge verwendet, die den Geschmack der Kritiker verletzen.

2) Vgl. Schack, «Goethe und die Weltliteratur» in *Pandora* (Stuttgart, 1890), 7; *Perspectiven* (1894), I, 287.

3) *رَبَّةُ الْهُودِجِ*, *Ag.*, I, 162, 9.

4) *LA.*, *طعن*, XVII, 141: *وَعَنْ ابْنِ السَّكَيْتِ كَذَلِكَ امْرَأَةٌ طَعِينَةٌ فِي عَوْدِجٍ أَوْ غَيْرِهِ*. Der auch bei Freytag s. v. angeführte Vers des *Amr. b. Kultūm*, *Mu'all.*, vs. 9, ist kein Beweis für das Alterthum dieser Uebertragung; dort hat *طَعِينَةٌ* noch den ursprünglichen, wörtlichen Sinn. — *Ibn Kejsān*, bei *Abū-l-fath al-Iskandarī* (Leidener Hschr. *Gol.* 1, fol. 182): *وقال أبو*

الحسن بن كيسان هذا من الاسماء التي وضعت على شيئين اذا فرق احدهما صاحبه لم يقع له ذلك الاسم لا يقال للمرأة

Erzählung des Abenteuers, wie der Dichter al-Aḥwaṣ und der Sänger Maʿbad auf ihrer Wanderung bei einer Quelle vorbeiziehen, wo sie einem schönen jungen Mädchen aus edler Familie begegnen, das während des Wasserschöpfens ein Gedicht des Aḥwaṣ nach einer Melodie des Maʿbad singt, sagt der Dichter:

قُلْتُ مَنْ أَنْتِ يَا طَعِينٍ تَقَالَتْ كُنْتُ فِيمَا مَضَى لَأَكْرِ الْوَالِدِ

«Ich sprach zu ihr: «Wer bist du, o Fortziehende (Zaʿīna)?»
Da sprach sie: «Ich gehörte einst zur Familie al-Walid» 1).

Und dabei ist die Rede von einem Mädchen, das, wie man es selbst erzählen lässt, seit langer Zeit an demselben Orte weilt, zu Dienstleistungen im Hause verwandt wird und gar nicht daran denken kann, einen Platz im Haudağ einzunehmen und mit der Karawane weiter zu ziehen.

Mit dem Ausdruck des Schmerzes über das Scheiden der Geliebten und, damit in Verbindung, mit einer persönlichen Schilderung ihrer selbst (*nasīb*), soll jede correct alterthümelige *Ḳaṣīde* beginnen; gleichviel, ob der Seelenzustand und die örtlichen Verhältnisse, die der Dichter schildert, in dem bestimmten Falle wirklich obwalten oder nicht 2). Der Kritiker Abū-l-Ḳāsim al-Āmidī, der in einer ästhetisch-kritischen Monographie die beiden Dichter Abū Temmām und al-Buḥturī auf ihren dichterischen Werth

طَعِينَةٌ حَتَّى تَكُونَ فِي الْهُودِجِ وَلَا يُقَالُ لِلْهُودِجِ طَعِينَةٌ حَتَّى تَكُونَ
الْمَرْأَةُ فِيهَا كَمَا يُقَالُ جِنَازَةٌ لِلْمَيِّتِ إِذَا كَانَ عَلَى النَّعْشِ وَلَا يُقَالُ
جِنَازَةٌ لِلْمَيِّتِ وَحَدَهُ جِنَازَةٌ وَلَا لِلنَّعْشِ وَحَدَهُ جِنَازَةٌ (Hr. Dr. Van Vloten

war so freundlich, mir die Abschrift dieser Stelle mitzutheilen). Vgl. Durrat al-gawwās und al-Chafāğī's Commentar (Stambul, 1299), 40.

1) Ag., XVIII, 201 penult.

2) Vgl. Lammens, im Journ. asiat., 1894, II, 115.

geprüft hat ¹⁾, stellt in einigen Abschnitten seines Werkes die verschiedenen Arten dar, in welchen die beiden Dichter des Ruhmes der 'abbäsiden Chalifen in den Einleitungen ihrer *Kašiden* die Wohnungsspuren der Geliebten begrüßen ²⁾ und beweinen; aus der dort zusammengestellten reichlichen Blumenlese kann man sich am besten von dem schablonenhaften Charakter dieses Bestandtheils der *Kašide* überzeugen.

Sogar in Gedichten, deren Absicht und Inhalt einer solchen Einleitung völlig fremd, oder geradezu heterogen ist, knüpft der Dichter zunächst an den Ausdruck seiner Sehnsucht nach irgend einer erträumten Wüstenschönen an, um von diesem Exordium aus durch allerlei Uebergänge zu dem eigentlichen Gegenstande seiner Dichtung vorzudringen. So z. B. beginnt A^csā Hamdān die Schilderung seiner Schicksale in der Gefangenschaft mit den Worten: «Wer sind die reisenden Karawanen?», worauf noch 16 Zeilen *nasīb* folgen, ehe der Dichter zu der Beschreibung seiner Erlebnisse in fremden Landen übergeht ³⁾. Dasselbe gilt von den kraftvollsten *Higā'*-Gedichten des Temīm ibn Muḳbil, al-Farazdaq, Gerir und al-Achtal ⁴⁾, sowie auch den Schmähgedichten ihrer späteren Nachahmer ⁵⁾. Noch fremdartiger und gezwungener erscheint die Anwendung dieses Schemas in Gedichten mit ethischer und paränetischer Tendenz, weil bei ihnen, ihrem Inhalte nach, die Nachahmung alter Muster geradezu ausge-

1) Vgl. Fihrist, 155, 18. Das Werk wird erwähnt von Ibn Rašīk, 'Umdu, ed. Tunis, 151.

2) Kitāb al-muwāzana bejna Abi Temmām wa-l-Buḥturī (Stambul, Ġawā'ib-Druckerei, 1287), 174—196.

3) Ag., V, 147, 22 ff.

4) Vgl. die betreffenden Gedichte in der Ġamhara, 160 ff.

5) Z. B. die Satire des Nāhid b. Tauma, eines Beduinendichters in früh-'abbāsiden Zeit, Ag., XII, 34, oder Abū Temmām, Dīwān, 451; in letzterer *Higā'*-*Kašide* ist übrigens ein Vers (17) enthalten, der im Kāmil, 458, 13, wörtlich im Namen des Ja'kūb b. Ibrāhīm al-Tāhirī angeführt wird.

schlossen war. Dennoch beginnt Šâlih b. 'Abd al-Ḳuddûs ein gedehntes Lehrgedicht, das von dem Gegenstande seiner Einleitung auch seinen Namen (Zejnabijja) erhalten hat, und das in der muhammedanischen Literatur zumeist unter dem Namen des 'Alî Achtung genießt und vielfach commentirt worden ist ¹⁾, mit der Klage über die plötzliche Trennung von seiner geliebten Zejnab. Auch der Philosoph Ibn Sînâ beginnt einige ethische Lehrgedichte mit der durch den alten Ḳašîdenkanon geheiligten Anrufung der Aṭlâl ²⁾.

Wenn nun aber erst der Dichter thatsächlich Ursache hatte, eine solche Trennung zu beweinen, dann gieng er in der Anrufung der «verödeten Wohnstätten» noch viel weiter, sodass z. B. der halbverrückte 'Amir b. Magnûn, der sich einbildete, in ein Ginnenmädchen verliebt zu sein, im leeren Luftraum, als der Heimath seiner Geliebten, nach den Aṭlâl spähte und eine Ḳašîde mit den Worten begann:

«Die Reste des Aufenthaltsortes der Ginnentochter sind in den Lüften; verschwunden sind seine Spuren, verödet wie die Steppe; Weggefegt hat sie der West- und der Südwind u. s. w.» ³⁾.

Diese Manier hat sich, wie man aus modernen Mawâwîl ⁴⁾ und Beduinenliedern ⁵⁾ ersehen kann, vielfach auch in die Volkspoesie hinein verpflanzt, so sehr auch im Allgemeinen

1) Transactions of the IXth. Congr. of Orient. (London, 1893), II, 115. Diese Ḳašîde ist sowohl im blossen Text (vgl. Pertsch, Arab. Hschr., Gotha, I, XII), als auch mit Commentar handschriftlich sehr häufig zu finden. Eine Commentar-Ausgabe von al-Samallâwî, bei Brill, Catalogue périod., n^o. 412; dasselbe Werk ist auch in Typendruck, Kairo (Šaraf), 1306 erschienen. Der in der Kairoer Hschr., Adab, n^o. 336 (Katalog, IV, 219) enthaltene Commentar scheint davon verschieden zu sein.

2) Ibn Abî Ušejbi'a, II, 11, 20 ff.; 13, 20 ff. قفا .

3) Ag., III, 17, 5 v. u.

4) N^o. 26 der Mawâwîl bei Sachau, Arabische Volkslieder in Mesopotamien, 54. 72.

5) Stumme, Tripolit. tun. Beduinenlieder, vs. 153 ff., 385 ff. In vielen volksthümlichen Liebesliedern geht dem erotischen Theile eine dem Gebiet der Religion angehörende Einleitung voraus.

die vom schulmässigen Kanon freie Volkspoesie ein Gebiet ist, auf welchem mit der *Kašiden-Form* auch jene inhaltliche Reminiscenz an die Wüstenpoesie abgestreift worden ist ¹⁾.

Allerdings hat man selbst in der Erwähnung der Wohnungsspuren nicht selten auch neu erworbene Vorstellungen verwerthet. ‘Ubejd-allâh ibn Kejs al-ruķajjât verwendet gern die Vergleichung mit den Ruinen der Bauwerke untergegangener Völker, wie dieselben nach den Eroberungen in Syrien und im ‘Irâķ immer mehr in den Kreis der Beachtung traten:

بادت وأقوت من الأتيس كما أقوت محاربب دارس الأمم ²⁾

Dû-l-rumma erwähnt in der Reihe der *Atlâl* einige Male die Ueberreste der verwüsteten *Moschee* ³⁾. Und auch innerhalb des traditionellen Zwanges kommt es häufig genug vor, dass der Dichter statt niemals von ihm gesehener Wüstenstationen die Wohnungsspuren seiner Geliebten an Orten sucht, an denen er in seinem Wanderleben wirklich einmal verkehrt hat; wie wenn z. B. ‘Imrân b. Hiṭṭân an solcher Stelle die Stadt Tustar nennt ⁴⁾. Spätere Dichter haben sich solche Freiheit öfters erlaubt; jedoch noch ‘Omar b. Abi Rabî‘a, der sich für seine eigene Person vom Zwange veralteter geographischer Nomenclatur losgemacht hatte, tadelt einen zeitgenössischen Dichter, dass er den Beduinen ihre Wüsten-Ortsnamen nicht habe nachsprechen mögen ⁵⁾.

1) Gies, Neuere arab. Versarten (Leipzig, 1879).

2) *Dīwān* (MS.), 2, 5; vgl. *ibid.*, 49, 1. 2 = *Jākūt*, IV, 161, 17.

3) *Dīwān* (MS.), 11, 2: *أجناد مساجد*; 66, 5: *أعضاء مساجد*; vgl. Schol. zu *Hut.*, 3, 2. — Spöttische Absicht scheint die Erwähnung der Ruinen des *muṣallâ* und des *masǧid* veranlasst zu haben bei Abū Nuwās, 6, 1. 2 (Ahlw.).

4) LA., *بقر*, XI, 300: *وأقفر منها تسنن وتبارق*.

5) *Ag.*, XVI, 43; *Jākūt*, I, 865.

Auch kommt es in der That nicht selten vor, dass spätere Dichter die Namen der im *nasīb* erwähnten Orte ohne Bedenken einfach einem alten Klassiker — zuweilen recht ungeschickt — ¹⁾ nachschreiben. Beispielsweise werden Dachúl, Haumal und Tûdih, aus Imru²-ul-Kejs' Mu'allaka, nicht nur von Kutejjir ²⁾ und nachher von al-Buhturî ³⁾ übernommen, sondern auch der andalusische Dichter Abû Ga'far aus Elvira, dessen Fuss wohl niemals die arabishe Wüste betreten hat, lässt seine beiden Genossen an diesen Stellen Halt machen ⁴⁾.

Hinsichtlich der alten Poesie, in welcher solchen Namen Ortschaften entsprechen, die von den Dichtern wirklich besucht worden waren, konnten derlei Angaben sogar als Anhaltspunkte für die Controle der Echtheit dienen, insofern man untersuchte, ob die Orte thatsächlich im Gebiet des Stammes liegen, dem der in der Ueberlieferung genannte Verfasser angehörte ⁵⁾. Für die spätere Poesie musste dieser kritische Gesichtspunkt vollständig in Wegfall kommen; dagegen traten infolge des Prunkens mit Namen von Orten, in deren Nähe man nie gewesen, von Stätten, die man nie

1) So z. B. hat al-Ĥutej'a einmal an solcher Stelle: بلوى زرون (3, 1). Abû

Temnâm, der den Ĥut. sehr gut kannte und schätzte (Diwân, 62, 8; 80, 9, *أجرول*), macht daraus zwei Orte: بين اللوى فزون (3, 1). Dass A. T. Atlâl-Eigennamen alten Dichtern nachschreibt, ist aus Diwân, 124, 14, bei Vergleichung mit Tarafa, 4, 1, ersichtlich.

2) Chiz. ad., IV, 403, 14.

3) Bei al-Āmidî, 197, 2: *بين الدخول فتوضح*.

4) Al-Makkarî, I, 930; in einer Nachbildung von vs. 1—3, ähnlich derjenigen, welche Ibn al-Mu'tazz versucht hat (bei al-Kazwîni, ed. Wüstenfeld, II, 258, unten). Der Beginn dieser Mu'allaka wurde auch sonst gern nachgeahmt (Jâkût, I, 406, 3), oder durch Anspielung in Erinnerung gebracht (Abû-l-'Alâ', Sakt al-zand, II, 121, ult.). Humoristische Benutzung bei Ibn Abî Usejbi'a, II, 152, penult. ff.

5) Jâkût, I, 318, 15 ff.

betreten, Absurditäten hervor, welche den Tadel der Kritiker in ganz anderer Richtung herausfordern mussten¹⁾.

Es hat freilich nicht an Versuchen gefehlt, sich von unnatürlichen Anforderungen, denen ein wirklicher Dichter zu entsprechen nicht im Stande war, zu befreien. Gegen solche Selbständigkeitsgelüste verwahrt sich für seine Person bereits *Umejja b. Abî 'A'id*, ein Verherrlicher der Umejjaden, der es in einem Gedichte an 'Abd al-'Aziz offen heraus sagt: «er wolle ein *kunstreich geschmücktes* Gedicht *im reinsten Stile* an ihn richten, kein solches, wie es die Neueren zusammenstoppeln».

مَحَبَّرَةٌ مِنْ صَرِيحِ الْكَلَامِ وَلَيْسَ كَمَا تُفَقِّهُ الْمُحَدِّثُونَ²⁾

Der Ausdruck *حَبِير*, welchen der den alten Traditionen treubleibende Dichter von seiner poetischen Leistung anwendet, scheint eben in solchem Zusammenhang die kunstgerechte Nachahmung der alten Muster, das Wandeln in den Pfaden der alten *Ḳaṣida* zu bezeichnen³⁾ (*تحبير شعر*)⁴⁾ und auch die technische Disposition der Gedichte

mit einzuschliessen. Von *Jahjâ b. Mansûr al-'Iglî* z. B. wird gerühmt, dass er in seiner Dichtung die *feste Anein-*

1) Ag., XVII, 15. *Jâkût*, IV, 951, oben.

2) Ag., XX, 116, 6. *Chiz ad.*, I, 422 (*Hud.*, 93, 50: *لُصِّفَ*).

3) *قصائد حَبِيرَتِهَا*, Tab., III, 146, 9; *ومديح حَبِيرَتِهِ*, Ag., XVIII, 24, 5. *Jazid b. Dabba*, *ibid.*, VI, 148, 24, sagt am Schlusse einer *Ḳaṣida* an den Chalifen *Jazid II.*, dieselbe sei mit *tabbîr* verfasst.

4) Ag., II, 150, 9. *Ibn Kejs al-rukajzât* sagt in einem Gedicht an seinen Wohlthäter *Talḥa al-Talahât* (*Diwân*, MS., 4, 16. 17):

وَيُودِي التَّنَاءَ رَكْبٌ عَجَلٌ قُلْ حَلِيدُهُمْ^{a)} مِنَ اللَّيْلِ سَبِيْرُوا
فَرَدُوا عَنْهُمْ التُّعَلْسُ بِشَعْرِي وَتَنَاءَ يَزِينُهُ التَّحْبِيرُ

a) Var. *حلديهم*.

anderfügung und das *tabbîr* befolgte: *ظَلَّ لِلشَّعْرِ ذَا رَافٍ*
(وتاكبير¹).

Die Gedichte der Alten werden wegen der mannigfachen Bestandtheile, die das Schema der alten *Ḳaṣida* fordert, mit buntgewirkten Kleidern (قافية مثل الخبير المسلسل)² — die Vergleichung derselben mit Kleidungsstücken verschiedener Güte ist auch sonst gebräuchlich —³) oder buntfarbigen Teppichen verglichen. Man hat auf diese Dinge schon in alter Zeit viel Kunst verwandt; man wirkte auch Thierfiguren (Hühner, Löwen) hinein: «man sieht darin die Bildnisse aller (vieler) Dinge»⁴). Darum lag die Vergleichung der mit sorgfältiger Kunst gearbeiteten Gedichte mit jenen Producten des Geschmacks überaus nahe (علامات⁵). Den klassischen Dichter, oder solche, die in späteren Zeiten sein Beispiel nachahmen, nannte man *muḥabbir*⁶), das kunstgerechte Gedicht selbst *muḥab-*

1) Ag., IX, 47, 2.

2) Hud., 96, I.

3) Z. B. in der Charakteristik des Lebid bei al-Aṣma'î in seinem noch zu erwähnenden *كتاب فحولة الشعراء* (I.H.): *قلبيد بن ربيعة قل ليس
بفاحل وقال لي مرة أخرى كان رجلا صالحا كأنه ينفي عنه
جودة الشعر وقال لي مرة شعر لبيد كأنه طيلسان طبرى يعنى
أنه جيد الصنعة وليس له حلاوة*.

4) Mufaḍḍ., 25, 70 ff.; vgl. *مرط مرحل*, Imrk., Mu'all., vs. 28, ein Oberkleid, welches mit Sattelfiguren geschmückt ist. Vgl. besonders auch Fraenkel, *Aram. Fremdwörter*, 49 [jetzt auch Jacob, *Stud. ar. Dicht.*, III, 100, 1].

5) Ag., XX, 147, 12. Dass man dabei speciell an Vielfarbigkeit denkt, ist aus Hud., 90, 17, ersichtlich.

6) Kâmil, 93, 4; vgl. *Diwân des Huṭ.*, 241, 5 (ZDMG, XLVII, 197).

Demgemäss ist auch *المخبر* bei al-Ja'kûbî, ed. Houtsma, I, 304, 5, in

المخبر zu ändern.

bar¹⁾ (wobei man an *شعر* zu denken hat), oder *muḥabbara*²⁾ (d. h. *قصيدة* oder *قافية*). Al-Farazdaq³⁾ gedenkt, seinem Mäcen alljährlich eine solche *Ḳaṣīda* zu widmen: *ستأتيك متى كل عام قصيدة محبرة*. Nicht auffallend kann es sein, dass man mit dem Begriff des *taḥbīr* leicht die Vorstellung verbindet vom Gekünstelten, Schulmässigen, oder auch nur äusserlich Glänzenden⁴⁾, im Gegensatz zu dem Natürlichen. In diesem Sinne bezieht man den Ausdruck auch auf mühsam gezimmerte und gefeilte Kunstproducte⁵⁾, gegenüber solchen Dichtungen, welche im Drange poetischer Kraft gleichsam spontan entstehen. Dem Ḥuṭej'a wird eine Verszeile zugeschrieben (sie findet sich weder in dem von mir herausgegebenen *Dīwān*, noch unter den im Anhang zu dieser Ausgabe gesammelten Fragmenten und Citaten), in welcher er von einem seiner Gedichte sagt, es sei ein unmittelbar entstandenes, und nicht wie das *taḥbīr* eines Dichters, der einen Monat lang herumkünstelt, wenn er ein Wort zu sagen hat⁶⁾.

Diesem Anschauungskreise entspricht noch ein anderer überaus häufiger Ausdruck. Wenn man von der zusam-

1) Al-Hakam al-Ḥadramī *سيفر سيار*, *كذ محبر سيار*, LA., *وطح*, III, 477.

2) *بكل محبرة سائرة*, *Tirāz al-maḡālis*, 96, 6; vgl. oben 94, 3.

3) Ed. Boucher, 59 penult.

4) In einer vergleichenden Charakteristik mehrerer alter Dichter heisst es in Bezug auf 'Amr b. al-Aḥtam: *فإن شعرك كبرد حبرة يتلأأ في البصر*

فكلما أعدته نقص, *Ag.*, XXI, 174, 14 f.

5) Vgl. *Dīwān* des Ḥuṭ, Einleit., 42.

6) *Muḥād.*, ud., I, 49, 53:

فهذا بديه لا كتكبير قائل إذا ما أراد القول زوره شهورا

menhängenden Rede schon im Allgemeine sagt¹⁾, dass sie *gewebt* werde²⁾, so gilt dies noch viel mehr von der *dichterischen Rede*. Unter den Verben, welche im altarabischen Sprachgebrauch zur Bezeichnung der Thätigkeit des Dichters verwandt werden³⁾, ist keines häufiger als das Wort *weben*, welches (*vā*) auch bei den alten Indern von den Erzeugnissen der Dichter gebraucht wurde⁴⁾.

Die *Kāfija*⁵⁾ oder *Kaṣīda* wird gewebt⁶⁾. In der Regel sind es die Verba *حاك* und *نَسَج* (zuweilen auch andere

1) Auch *taḥbīr* wird hin und wieder von der Prosa-Rede gebraucht. 'Ikd., II, 156, 3 v. u.: *جَرَى شَيْءٌ مِنْ ذِكْرِ الْخُطْبِ وَتَحْبِيرِ الْكَلَامِ*; 157, 1: *رَأْسُ الْخُطْبَةِ الطَّبَعِ وَعَمُودِهَا الدَّرَايَةُ وَحَلِييَا الْإِعْرَابِ وَبِهَاءِهَا تَحْبِيرُ* *اللُّغْظِ*; vgl. *ibid.*, I, 216.

2) Nāb., 17, 19: *أَتَاكَ بِقَلْبٍ قَهْلِيلٍ النَّسِجِ كَاذِبٍ*. Ag., VI, 156, 22: *وَلَمْ يَلْحَمُوا قَوْلًا مِنَ الشَّرِّ يُنْسَجِ*; vgl. *textus*; *مَسْكُوت*, und Darmesteter, *Le Zend-Avesta*, III, xcix. — Vgl. noch die Anekdote *خبر حائك الكلام*, 'Ikd., II, 211 f.

3) Vereinzelt ist wohl in dieser Anwendung *حَدَا* (gewöhnlich vom *Zuschneiden* der Schuhe gebraucht) in einer schlechten Variante zu *Abū Du'ejb*, Ag., VI, 62, 12: *أَحْدُو قَصِيدَةً* für das richtige *أَحْدُو*; vgl. oben 95, Anm. 2.

4) *Es *webten* (die Götterfrauen) Indra ein *Lied* (Rigv., I, 61, 8). *Nicht reise der Faden, wenn das *Lied* *ich* *webe* (*ibid.*, II, 28, 5). Prof. Hillebrandt war so freundlich, mir diese Stellen nachzuweisen.

5) Auch hier ist ersichtlich, dass *kāfija* nicht den *Reim* bedeuten kann; diesen hätte man sicherlich nicht *Gewebe* genannt.

6) *أَحْسَنُ حَوَكِيهَا*, Ag., XIV, 108, 7; XV, 147, 20. *وَقَافِيَةُ أَحْوَكِيهَا*, Ag., XVI, 84, 8 v. u. In der spätern *Hasān*, *Diwān*, 63, 8. *قَصَائِدُ حَكْتِيهِنَّ*, Ag., XVI, 84, 8 v. u. In der spätern Poesie wird dies häufig nachgeahmt. Ru'ba: *قُلْتُ وَقَوْلِي مُسْتَجِدَّ حَوَكًا*, Ag., XXI, 86, 18. *أَهْمَدُ ب. تَاهِيرٍ: إِذَا نَحْنُ حَكْنَا الشَّعْرَ*, *Muḥāḍ. ud.* I, 136.

Synonyma derselben ¹⁾, wie z. B. *سَدَى*), die zum Ausdruck dieses Gedankens gebraucht werden ²⁾. Die Poeten sind die «Weber» der Dichtungen (*حَاكَةِ الشَّعْرِ فِي* ³⁾ *الْجَاهِلِيَّةِ وَالْإِسْلَامِ*); sie besitzen eine «webende, kunstfertige Zunge (*لِسَانٌ حَائِكٌ صَنَعَ*) ⁴⁾. Die Elativform *أَحْوَكٌ* wird angewandt, um auszudrücken, dass ein Gedicht an künstlerischer Vollendung ein anderes überragt ⁵⁾. Da es aber der Sinn ist, der dem Dichter die poetische Rede eingiebt, so kann der Dichter auch sagen, dass «sein Ginnen-Bruder (Genosse) *die Rede in schönstem Farbenschmucke webt*» ⁶⁾. Al-A^cšā, einer jener alten Poeten, deren Dichtungen die literarhistorische Ueberlieferung vorzugsweise durch verbale Inspiration von Ginnen entstehen lässt ⁷⁾, vertraut darauf, dass ihm *sein Helfer Mišhal* ⁸⁾ — sein spiritus familiaris — *die Rede weben werde* ⁹⁾. — Der Kašiden-Dichter al-Muhalhil b. Rabi^ca soll diesen Namen aus dem Grunde erhalten haben, weil er zuallererst grössere Gedichte mit *zarterem Gewebe* verfertigte; diese Art des Webens heisst *halhala* (Gauh., s. v.). *وَقَدْ عَلَّمَهُ النَّسَاجَ*
التَّوْبَ إِذَا أَرَى نَسَجَهُ وَخَفَّفَهُ وَيَقَالُ سُمِّيَ أَمْرًا الْقَيْسِ بْنِ

1) Auch *حَبِكَ*, aber, wie mir erinnerlich, nur in der spätern Literatur.

2) Uebersetzung aus dem Arabischen ist das im Neuhebräischen gewöhnliche *אָרַגן שָׂרַר*; Beispiele bei Zunz, ZDMG., XXV, 442. Der bereits aus älterer Zeit nachgewiesene Gebrauch dieses Verbums in der Bedeutung: «schaffen, ordnen» ist demnach von dessen, der arabischen Kunstsprache entlehnten speziellen Anwendung auf die Dichtkunst zu scheiden.

3) Ag., VIII, 79, 4.

4) I. Hišām, 937, 13. Hassān, Dîw., 112, ult.

5) Auf die Frage, weshalb er so gedehnte Dichtungen verfasse, antwortet

ein Dichter: *يَكُونُ أَحْوَكًا وَعَلَى أَفْوَاهِ الرِّوَاةِ أَعْلَقَ*, Muld. ud., I, 52.

6) Hassān, Dîwān, 39, 4; vgl. oben 3.

7) Ag., VIII, 101, 7.

8) Vgl. Van Vloten, WZKM., VIII, 65.

9) *شَدَدَ*, TA., *إذا مسجل سدى في القول أنطف الخ*.

1) رُبَيْعَةٌ أَخُو كَلِيبٍ وَائِلٌ مِهْلَبٌ لِأَنَّهُ أَوَّلٌ مِنْ أَرْبَعِ الشُّعْرِ.
 Einem verwandten Ideengang verdankt auch der Terminus
 غَزَلٌ (Ghazal, Liebesgedicht)²⁾ seine Entstehung: von غَزَلَ,
spinnen.

Im spätern arabischen Sprachgebrauch wird — im Zusammenhange damit, dass die Schönheiten der Poesie mit allerlei Schmuckgegenständen und Zierrathen verglichen werden — von der Verfertigung künstlerisch geformter Gedichte gern صاغ gebraucht, das sonst besonders vom Handwerk des Goldschmiedes angewandt wird. Abû Temmâm rühmt in einem Lobgedicht an den Chalifen al-Mu'tasim das Geschlecht der Abbâsiden:

سُورُ الْقُرْآنِ الْغُرُّ فَيَكْمُ أَذْبَلْتُمْ وَلَكُمْ تُصَاغُ مَا حَلَسُنُ الْأَشْعَارِ

«Die glänzenden Süren des Korân verkünden euch³⁾; euch zum Ruhme werden die Schönheiten der Gedichte geschmiedet»⁴⁾.

II.

Das Bestreben, in Sprache und Ideengang strenge in den Fusstapfen der Alten zu wandeln, die Gewohnheit, auch den Gedankeninhalt der Dichtungen möglichst dem aus alter Zeit überkommenen Inventare zu entnehmen⁵⁾,

1) Vgl. De Sacy, Mémoires de l'Acad. des Inscriptions, L, 351.

2) Zur Charakteristik des Gazal wird erwähnt, dass es die Mitte hält zwischen der strammen, kräftigen Kasida und dem leichtgeschürzten Lied: *بين*

الفحل والسهول, Ag., XX, 19, 11; vgl. XIX, 48, 16.

3) Abû Temmâm, Diwân, 245, 14, weist der Dichter auf solche Süren besonders hin.

4) Ibid., 138, 18. Besonders A.T. wendet den Ausdruck gern an, z. B. 218, 4:

فهل للقريص الغص أو من يصوغه

5) Abû Temmâm gilt für den erfindungsreichsten unter den späteren Dichtern; man hat die von ihm erdachten neuen Motive (معاني) gezählt und deren

erhielt nicht wenig Nahrung aus den Anschauungen, welche in der *philologischen Schule* herrschten und, wie es scheint, im Kreise der gebildeten Leute in den beiden ersten Jahrhunderten des Islâm weit verbreitet waren.

Bei den grossen Philologen, denen man die Sammlung und Erhaltung der Ueberlieferungen des arabischen Heidenthums verdankt, die ohne ihre Sammelarbeit und exegetische Mühe unrettbar verloren gegangen wären, stand es gleichsam dogmatisch fest, dass das Ideal arabischer Poesie im Alterthum zu suchen sei und dass die Vollkommenheit der alten Poeten von den Neuern wohl angestrebt werden müsse, aber nimmermehr erreicht werden könne. Und zwar nicht nur, weil etwa die kräftige Sprache des Heidenthums ihnen abhanden gekommen — denn diesem Mangel liesse sich durch nacheiferndes Studium abhelfen —, sondern hauptsächlich auch deshalb, weil nur in jener alten Zeit die äusseren Bedingungen für die Entfaltung dichterischer Kraft vorhanden waren. Der Gâhiliġja allein, mit der dieselbe kennzeichnenden Sinnesart der Menschen, war die Fähigkeit, die wirklichen *Fuġâl* hervorzubringen, immanent. Nicht die dichterische Kraft allein macht den Menschen dieser Benennung würdig; diese bezieht sich vielmehr auch auf die Eigenschaften des ritterlichen Charakters ¹⁾. Unter dem Islâm und seinen veränderten Verhältnissen sei diese innere Fähigkeit geschwunden. So etwa mag der grosse Sammler Abû 'Amr b. al-'Alâ' (st. 154) gedacht haben, als er in Bezug auf al-Achġal den Ausspruch that: لَسُو
أَدْرَكَ الْأَخْطَلَ يَوْمًا وَاحِدًا مِّنَ الْجَاهِلِيَّةِ مَا قَضَيْتُ عَلَيْهِ أَحَدًا

mehr als zwanzig gefunden. Die Leute dieses Faches finden darin eine grosse Zahl*, Ibn al-Atġir, al-Maġal al-sâ'ir, 193, unten.

1) Z. B. Tarafa in Ġamhara, 33, 23.

«hätte er nur einen einzigen Tag der Gâhilijja gesehen, so würde ich ihm keinen Andern vorziehen» ¹⁾). Da er jedoch in islâmischer Zeit das Licht der Welt erblickte, so könne er trotz aller Vorzüge den alten Dichtern an Werth nicht gleichgestellt werden.

Al-Aşma'î, der Schüler des Abû-l-'Alâ', hat diese Theorie in sonderbarer Weise mit seinem muhammedanischen Pietismus (der grosse Philolog war شديد التله ²⁾) in Einklang gebracht. «Die Poesie ist roh, darum wird sie kräftig und geübt im Schlechten; auf Gutes angewandt, wird sie schwach. Darum war Hassân nur als Heide ein grosser Dichter; als der Islâm kam, verfiel seine dichterische Kraft» ³⁾. — Derselbe al-Aşma'î war aber auch gegen die alten Dichter nicht wenig streng; nicht leicht würdigte er auch Leute der alten Epochen des Titels eines *Fahl*. Unter seinen Schriften findet sich eine Abhandlung unter dem Titel *Fuḥûlat al-şu'arâ'*, in welcher seine Urtheile über den Werth der anerkanntesten arabischen Dichter, wie sie sein bester Schüler Abû Hâtim al-Sigistânî (السجستاني) aus dem Munde des grossen Lehrers überlieferte, gesammelt sind ⁴⁾. Die Dichter der umejjadischen Zeit kommen darin sehr schlecht weg; namentlich al-Farazdaq, den der Lehrer des Abû Hâtim als completen Plagiator ⁵⁾ kenn-

1) Ag., VII, 172, 8.

2) Muzhir, II, 204, wird diese Seite seines Charakters in ihrem Zusammenhang mit seiner philologischen Thätigkeit ausführlich geschildert. Vgl. auch Muh. Stud., II, 402, Anm. 5. 3) Usd al-gâba, II, 5, unten.

4) Ich habe die bei LH. befindliche Abschrift eines Originals aus Damaskus wohl desselben, welches Lammens in seiner oben, S. 96, A. 1, angeführten Monographie über al-Achtal, S. 155, erwähnt) benutzen können.

5) قلت (ابو حاتم للاصمعي) كيف شعر الفرزدق قال تسعة اعشار شعره سرفقة قال وأما جرير فله ثلثون قصيدة ما علمته سوى شيئا قط الا نصف بيت.

zeichnet¹⁾. Aber auch in Bezug auf die Dichter der frühern Zeit geizt er mit den auszeichnenden Epithetis. Wir haben bereits S. 130, A. 3, gesehen, wieer den Lebîd mit der für einen Dichter fragwürdigen Bezeichnung eines «braven Mannes» abfertigt²⁾. Auch ʿAdî b. Zejd und ʿUrwa kommen in eine tiefere Rangklasse zu stehen. Al-Ašmaʿî hat sogar einen neuen Terminus festgestellt, durch welchen er, gleichsam in schonender Weise, hochberühmte Dichter der Ġâhilijja aus der Ordnung der eigentlichen Klassiker entfernt, ohne damit ihren Werth völlig herabzusetzen. Er nennt diese Dichter zweiter Ordnung: *karîm*, edel³⁾. Auch al-Aʿšâ und ʿAmr b. Kulthûm müssen sich bescheiden, in dieser Reihe zu stehn.

Die Philologen, welche, wenn auch mancher von ihnen selbst nicht arabischen Stammes war, mit dünkelfhafter Pedanterie nicht selten den aus echtem und angeborenem Sprachgefühl entspringenden Ausdruck von Beduinen und Poeten schulmeisterter⁴⁾, liessen sich in ihrer Schätzung

1) Dass sich dieser Dichter nicht gesträubt hat, Dichtungen selbst eines lebenden Zeitgenossen als *sein* Eigenthum zu betrachten, ersieht man aus Ag., XVI, 116, 15 ff. Diese Stelle bietet Anlass zu weitergehenden Betrachtungen über die Anschauung, die man sich zu jener Zeit von dem persönlichen Antheil bildete, den der Dichter an seinem Producte hat. Al-Farazdak nöthigt den Du-l-rumma, ihm vier Verse zu überlassen, *da er* (Farazd.) *mehr Recht* (oder Würdigkeit) *besitze*, dieselben *hervorgebracht zu haben*.

2) Vgl. auch das Urtheil des Abû ʿAmr b. al-ʿAlâ, Morgenländische Forschungen, 241, Anm., Z. 2—3.

3) Z. B. Hâtîm: *أَمَّا يُعَدُّ بِكَرَمٍ وَرَ يُقَدَّرُ أَنَّه لَحَلٌّ*; ʿUrwa: *شاعر كريم وليس بفاحل*.

4) Der von Persern abstammende Jûnus b. Hâbib (st. ca. 183—185) bekrittelte den Sprachgebrauch des Ibn Kejs al-rukajjât, und als man ihm vorhielt, dass der Dichter ein echter Hîgazener gewesen sei, wusste er sich nicht anders zu helfen, als dass er sagte: „Wie kann er denn klassisch geredet haben und glaubwürdig sein, da er doch in Tekrit wacker dem Wein zugesprochen hat?“ (Ag., IV, 162). Abû Hâtîm al-Sigistânî bemängelt an der Kašide des Beduinen Abû Ukejl ʿUmâra den Ausdruck *الأرياح والأمطار*; man müsse *الأرواح* sagen.

der Poesie vorwiegend durch *sprachliche Gesichtspunkte* leiten¹⁾. Die Dichter kamen ihnen in erster Linie als Fundgruben und Quellen des klassischen Sprachausdrucks in Betracht, insofern ihre Werke die Beweise und Argumente (*huġaġ*) für die gute *luga* liefern sollten. Dafür konnten sie nun die Neueren durchaus nicht mehr anerkennen. Nicht nur in lexicalischer Beziehung sprachen sie ihnen Vollwerthigkeit ab; es stand auch bei ihnen fest, dass kein nachislâmischer Dichter frei von Sprachfehlern sei²⁾.

Abū 'Amr b. al-'Alâ hat während der ganzen zehn Jahre, die al-Aşma'î in seiner Gesellschaft zubrachte, niemals den Vers eines muhammedanischen Dichters als *locus probans* benutzt³⁾ und sich erst spät, und auch damals recht schwer, zu dem Zugeständniss bequemt, von seinen Jüngern die Gedichte des Ġerîr und al-Farzdaq recitiren zu lassen.

Auf die Einrede des Beduinen, dass ihn sein *Sprachgefühl* leite, entgegnet Abū Hâtîm, dass ihn seine *Wissenschaft* eines Besseren belehre, Ag., XX, 185. Nicht so leicht wurde ein Schulmeister mit al-Farzdaq fertig. Als 'Abadillâh b. Ishâk al-Nahwî in einem Gedichte des Farzdaq Sprachfehler corrigiren wollte, überschüttete der Dichter den Grammatiker mit einer Fluth von Schimpfreden, die man Chizân. adab, I, 116 nachlesen kann. Die sprachliche Kritik des Aşma'î an den Gedichten des Abû-l-Naġm, Ag., IX, 82, unten. Man vgl. al-Sujûtî, Muzhir, II, 248 ff., das Kapitel معرفة أغلاط العرب. Ein عيوب الشعراء verfasste noch im VI. Jhd. Ahmed al-Ġawâni (von kurdischer Abstammung), Schüler und Commentator des Harîrî, angeführt bei Ibn al-Mulakkîn, Leidener Hschr., Warner, 532, fol. 139 c.

1) Ueber ihren Maasstab in der Beurtheilung der Gedichte vgl. auch Kremer, Culturgesch. des Orients unter den Chalifen, II, 378, Anm.

2) Al-Âmidî, Muwâzana, 12, 20: لأنّ اللحن لا يكاد يعرى منه احد من الشعراء الحديثين ولا يسلم منه شاعر من الشعراء الاسلاميين.

3) Al-Ġâhiz, 'Bajân, fol. 105b: فلما ابو عمرو فكلان أعلم الناس بامور العرب مع صحته سماع وصدق لسان وحدثني الاصمعي قال جلست الى ابي عمرو عشر حجج ما سمعته يحتج بيبيت اسلامي.

Nur 'Omar b. Abî Rabî'a scheint von vornherein Gnade in seinen Augen gefunden zu haben¹⁾. Er verfügte über die reichlichsten Daten hinsichtlich der Sprache und der Antiquitäten; ein ganzes Zimmer war vom Boden bis zur Decke voller Hefte, deren Inhalt er den besten Gewährsmännern nachgeschrieben hatte. Allerdings soll er, als er in einem Anflug von Pietismus, dem Studium des heidnischen Wesens den Rücken kehrend, sich dem Korân zuwandte²⁾ (تَقَرَّرَ), diesen reichen Apparat den Flammen übergeben haben und nach seiner Rückkehr zur Philologie (إلى علمه) auf sein Gedächtniss angewiesen gewesen sein. In seinem Material hatte sich nichts befunden, was nicht in ununterbrochener Ueberlieferungskette bis in die Zeit des Heidenthums zurückreichte³⁾.

Ueber die neueren Dichter befragt, sagte er: «Was sie Schönes bieten, darin ist man ihnen zuvorgekommen; was sie aber Hässliches haben, das ist ihr Eigenthum. Nicht alle Teppiche sind gleich; es giebt deren aus feinem Seidenstoff, andere aus Sackleinwand und andere aus Lederzeug⁴⁾).

Als einen Beweis dafür, dass das als *Kitâb al-'ajn* des

1) Al-Aşma'î, *Fuhûlat al-şu'arâ'*: وهو ربيعنا مؤيد وهو حاجبة سمعت أبا عمرو بن العلاء يجتج في النحو بشعره ويقول هو حاجبة.

2) In dieser Zeit hat sich wohl sein Schüler al-Aşma'î, den bei seiner pietistischen Sinnesart die religiösen Dinge mehr interessirten, als dies bei anderen Philologen zu geschehen pflegte (so z B befragt er den Theologen Sa'id b. Abî 'Arûba wegen eines Hadîth, *Uşd al-gâba*, III, 389, unten; vgl. auch TA., s. v. عقل), mit ihm über die *Dabîh*-Frage (ob Isaak oder Ismael) unterhalten können. (Dam., s. v. كيش, II, 318, oben). Nach Ibn 'Asâkir, s. v. Muhammed b. Idrîs, soll er bei al-Şâfi'î gehört haben — allerdings die *Kaşida* des Şanfarâ und den *Dîwân* der Hudejliten!

3) Al-Gâhiz, l. c.; vgl. Flügel, *Grammat. Schulen*, 32.

4) Ibn Raşîk, 'Umda, *Hschr.*, fol. 31 b; ed. Tunis, 55.

Chalil b. Aḥmed überlieferte lexicalische Werk das Resultat späterer Ergänzungen des von Chalil selbst verfassten Grundstockes sei, wird auch die Thatsache angeführt, dass man unter den Šāhid-Stellen Verse neuerer Dichter (wie Šālih b. ‘Abd al-Kuddūs, Baššār b. Burd, Abū Dulāma u. A.) findet. Es sei undenkbar, dass Chalil selbst Verse dieser Dichter als Beweisstellen angeführt habe ¹⁾).

Solche Ansichten der Philologen mussten um so mehr Einfluss auf die Richtung der neuen Dichtkunst und auf die Bestrebungen der zeitgenössischen Dichter üben, als ja die Letzteren mit ihren Hervorbringungen zumeist dem Urtheil der Gelehrten preisgegeben waren, welche die öffentliche Meinung, wenn sie auch nicht *immer* mit dem Geschmack der Kritiker übereinstimmte ²⁾, zu Gunsten oder zum Nachtheil der neu auftauchenden Dichter zu beeinflussen vermochten. Während man die Dichter der heidnischen Zeit ganz unbesehen als klassische Meister erklärte, mussten die modernen vom strengen Urtheil der Philologen ihre Zulassung erbetteln.

Chalil b. Aḥmed, der Begründer der arabischen Metrik, berühmt sich, dass die Dichter von ihm abhängig seien und dass sein Urtheil den Dichtungen des einen Verbreitung schaffe, die des andern ins Dunkel der Vergessenheit versetze ³⁾. Und die philologische Kritik war — wie wir sehen konnten — stets geneigt, die Neuen neben

1) Al-‘Askari, Šarḥ mā jaka‘u fihi al-tašlīf wal-taḥrīf (LH., fol. 28a):

استشهدوا بأشعار المؤتدين مما لم يكن للخليل يلتفت إليه ولا يستشهد بمثله . . . وهذا أدل دليل على أن الكتاب مُفسد

مزيد فيه

2) Ein Beispiel, Ag., VII, 187, 5. 7. 9.

3) Ag., XVII, 16, unten.

den Alten nicht aufkommen zu lassen. Der Dichter Ibn Munâdir fordert den Abū 'Ubejda auf, sein Gedicht mit dem des 'Adî b. Zejd zu vergleichen. Er wünscht ein gerechtes Urtheil von ihm: «Sage nicht, jener sei ein Gâhilî, ich aber ein Poet aus der Zeit des Islâm; jenes ein altes, Gedicht, dies hingegen ein modernes, als ob du zwischen den beiden *Zeitaltern* zu urtheilen hättest. Entscheide vielmehr zwischen den beiden *Gedichten* und lasse das Vorurtheil (العصبيّة) bei Seite»¹⁾.

Man wird das zum Nachtheil der neuen Schule vorgefasste Misstrauen der philologischen Kritiker, und wohl auch des grossen Publicums, besser würdigen, wenn man in Betracht zieht, dass sich dasselbe nicht bloss auf dichterische Producte beschränkte, sondern sich auf die Literatur im Allgemeinen erstreckte. Al-Mas'ûdî (st. 346) hält es für nothwendig, der Ueberschätzung der Alten auf Kosten der Modernen in einem eigenen Excurs entgegenzutreten, in welchem er auch ein bemerkenswerthes Geständniss des Gâhîz erwähnt. Dieser Schriftsteller beklagt sich darüber, dass die Werke, die er unter eigenem Namen herausgab, bei den Zeitgenossen nur wenig Anklang fanden. Wollte er einem Werke Popularität sichern, so gab er es unter dem Namen irgend einer ältern Autorität heraus; unter solcher Flagge erlangte er dafür bald grosse Nachfrage; man beeilte sich, Abschriften davon zu verlangen²⁾.

Auf die Befestigung des Vorurtheils, welches in der Abschätzung der Leistungen der neueren Zeiten maassgebend war, hat nicht zum wenigsten auch die Anschauungsweise Einfluss geübt, welche die religiöse Betrachtung hinsichtlich

1) Ag., XVII, 12, oben.

2) Al-Mas'ûdî, Tanbih, ed. de Goeje, 76.

des Entwicklungsganges der menschlichen Gesellschaft förderte. Schon vor Zeiten hat man den alten Menschenschlag vor dem neuen bevorzugt ¹⁾. Die muhammedanischen Religionslehrer flossten ihren Gläubigen noch aus ganz anderen Gesichtspunkten die Lehre von der fortschreitenden Verschlechterung der Menschheit ein. Diese Weltanschauung ist es, welche bereits dem Heiden Durejd b. al-Šimma die Worte in den Mund giebt: «Eure Altvordern waren gute Ahnen, und immer ist der Stamm der Vorfahren besser als der der Nachkommen» ²⁾. Dies ist im Sinne einer ganzen Menge von Ḥadīten gedacht, welche — natürlich im Hinblick auf die immer schlechter werdenden Reichsverhältnisse ³⁾ — den fortschreitenden Verfall der gesellschaftlichen und moralischen Zustände lehren. «Es giebt kein Zeitalter, das von dem nachfolgenden an Schlechtigkeit nicht übertroffen würde, bis dass ihr euerem Gotte begegnet (d. h. bis zum Tage der Rechenschaft» ⁴⁾; und im Sinne dieser Lehre ist das «allerälteste Zeitalter das allerbeste» ⁵⁾.

In der Einleitung zu einer berühmten Abhandlung des ‘Abdallāh ibn al-Mukaffa^c (al-Durra al-jatīma) ⁶⁾, welche in der Literatur gewöhnlich unter dem Namen *al-Jatīma* bekannt ist ⁷⁾ (unter diesem Titel weist auf dieselbe gele-

1) Ḥassān, *Diwān*, 72, 18: *من الطراز الأولى*; vgl. eine specielle Beziehung dieses Attributes bei al-Suḥejlī zu I. Hiš., 892, 8 (II, 204).

2) Ag., XVI, 142, 2.

3) Der bei Kremer, *Ibn Chaldūn und seine Culturgeschichte der islamischen Reiche* (Wien, 1879), 31, im Namen eines Schülers des Ibn Sab‘in angeführte Spruch ist ein verbreitetes Ḥadīt: die Stellen in *Muh. Stud.*, II, 31, Anm. 6. Noch weitläufiger wird der Gedanke ausgeführt in einem Ḥadīt bei *Uṣd al-ġāba*, II, 129.

4) B. Fitan, n^o. 6.

5) Ibn Durejd, 257, 15: *خير هذه الأمة التمتط الأولى*.

6) Hschr. des British Museum, Supplement to the Catalogue of Arabic Manuscripts (1894), n^o. 1003, IV. — Die Schrift wurde (1893) herausgegeben vom Emīr Šukejb Arslān (Kairo, o. J.). O B., VII, 1894, n^o. 2435.

7) Ueber den Titel der Abhandlung (vgl. *Fihrist*, 118, ult., und Noten z. St.)

gung und die an diese Gesinnung sich anschliessende sclavische Nachahmung der Alten lässt nicht lange auf sich warten.

Die Unnatur der mit allem traditionellen Zubehör an den Verhältnissen der Wüste haftenden *Kašida* drängte sich am unmittelbarsten auf angesichts der Entwicklung der städtischen Cultur, welche die Dichter an die Mittelpunkte der Staats- und Provincialregierung zog. Bereits in der Umejjadenzeit fühlten besonnene Leute die Lächerlichkeit solcher poetischen Ergüsse; an anderem Orte haben wir auf absprechende Aeusserungen und ironische Sprichwörter, die sich bereits im I. Jhd. daran knüpfen, hinweisen können¹⁾. Der Zeitgenosse des 'Abd al-Malik, 'Ubejd Allâh ibn Kejs al-rukajjât, konnte die spöttischen Zwischenrufe hören, mit welchen Sa'îd b. al-Musajjib die Anreden höhnte, die der Dichter an die *Atlâl* gerichtet²⁾. Al-Farazdaq selbst findet diese Art etwas lächerlich³⁾. In einem anonymen Gedicht aus umejjadischer Zeit, das man gerne auch gesungen hat, heisst es:

«Sie ist verwundert, wenn sie sieht, dass ich die seit Jahr und Tag verödete Niederlassung klagend anrufe;

Dass ich bei den Wohnsitzen verharre und weine, wo ich nichts als die Spuren (*tulûl*) sehe⁴⁾.

Wie kannst du denn Leute beweinen, die nicht müde werden, fortzuziehen?

So oft du meinst, jetzt haben sie sich endlich ruhig niedergelassen, da blasen sie immer wieder zum Aufbruch⁵⁾.

Besonders Abû Nuwâs hat gern an den Anfängen seiner

1) Muh. Stud., I, 32, Anm.

2) Ag., IV, 165.

3) Ag., II, 134, 19.

4) Die beste Erklärung dieses Begriffes findet man bei Mejd., II, 235.

5) Ag., I, 27, 21—24; vgl. den Vers eines Dichters von den *Bâhila*, bei *Sibawejhi*, I, 182, 19.

Gedichte die an solcher Stelle zu findenden Wehrufe und damit die vorislâmische Dichtungsart verspottet:

«Der Unglückselige bleibt bei einer Wohnstätte stehen ¹⁾, um Fragen an sie zu richten; ich aber frage nach der Kneipwirthin der Stadt.

Gott trocken nicht die Thränen derer, die Steine beweinen, und er heile nicht den Schmerz dessen, der um Zeltplöcke flennt.

Sie sagen: Erinnerst du dich wohl der Wohnstätten des Stammes der Asad? Verfluche dich Gott! Sag' mir doch: wer sind denn eigentlich die Banû Asad?

Und wer Tamîm und Kejs und ihre Brüder? Nichts gelten vor Gott diese Araber alle.

Lass' ab davon und trinke guten alten Wein . . . » ²⁾.

Und so haben denn auch die grossen Dichter der 'abbâsidischen Zeit, allen voran Abû Nuwâs selbst, und ein Jahrhundert später 'Abdallâh ibn al-Mu'tazz, wenn sie auch die alte Kaşîda nicht völlig vernachlässigten, die Fesseln gesprengt, in welche traditionelle Gewöhnung die arabische Poesie geschlagen. Jedoch erst im IV. Jhd. war die literarische Welt dahin gelangt, die dichterischen Producte der Zeitgenossen den Dichtungen der alten Zeit als *völlig gleichwerthig* an die Seite zu setzen, oder ihnen gar wohl noch einen *höhern* Rang als denen der Alten zuzuerkennen. In sehr kühner Weise giebt al-Mutanabbî sei-

1) *على الشقى*. Damit soll die Nachahmung von Anreden wie Imrîk, 59, 3: *عوجا على الضلل الخ*, oder der Einleitung zur Mu'allaka des Nâbîga:

عوجوا فحيوا الخ (Nab., App., 26; Gamhara, 52) verspottet werden.

2) Diwân des Abû Nuwâs, ed. Ahlwardt, n° 26. Aehnliche Gedichte des A. N., in welchen diese Art der Poesie, sowie im Allgemeinen die Verhältnisse des Wüstenlebens verspottet werden, hat Hamza b. al-Hasan al-Isfahânî in seiner Redaction der Gedichte des Abû Nuwâs im V Hadd, XII Bâb *في الجيون* VIII Fann, einheitlich gesammelt (Hschr. LH, fol. 408a—416a = Berliner Hschr., Ahlwardt's Katalog, n° 7532, fol. 234a ff., wo er auch Parallelen aus anderen Dichtern beigebracht hat.

nem übersprudelnden Selbstgefühl Ausdruck in den Worten :

ما نال أهل الجاهلية كآلهم * شعري

«Die Leute der Gähilijja alle reichen an mein Dichten nicht heran» ¹⁾. Eine Kleinigkeit schien es bei solchem Urtheil, die Gepflogenheiten der als klassisch geltenden Poesie zu verhöhnen. Dem *nasīb* setzt derselbe Dichter die ironische Frage entgegen: «ob denn jeder Wohlredende, dem ein Gedicht gelingt, nothwendig liebeskrank sein müsse?» Mit anderen Worten: warum denn jede *Ḳaṣīda* mit Liebesjammern zu beginnen habe? ²⁾

أكل فصيح قتل شعراً متيناً

Noch entschiedener tritt sein jüngerer Zeitgenosse Abū-l-‘Alā’ al-Ma‘arrī, der es sonst durchaus nicht verschmäht hat, den Vorgängern Bilder und Redensarten zu entleihen ³⁾, der Schablone der Alten entgegen, namentlich der der alten Poesie geläufigen ⁴⁾, von den jüngeren Dichtern mit Vorliebe nachgeahmten ⁵⁾ Manier, die Aṭlāl zu begrüßen, oder ihnen durch vorbeiziehende Freunde Grüsse zu senden, sie um den Verbleib der Geliebten zu befragen, sie zur Rede aufzufordern ⁶⁾ und sich erstaunt zu

1) *Diwān* (ed. Kairo, 1808), II, 186.

2) *Ibid.*, II, 246.

3) Darauf weist al-Tebrīzī in seinem Commentar zu Abū-l-‘Alā’ öfters hin; nicht vermerkt ist, II, 164, 1, Vergleichung der Augen des Reitthieres كمرأة

الصناع = *Imrk.*, App., 2, 3.

4) *Nāb.*, 5, 2; App., 26, 1—5; *Zuh.*, 3, 4; 17, 2. *Lebid*, Mu‘all., vs. 10. *Ḥassān*, 78, 5. *Ibn Durejd*, 103, 3, v. u. *Āg.*, XIX, 100, 19 (wo statt عجبنا zu lesen ist: عجبنا, wie *Āg.*, III, 19, 1, während an letzterer Stelle der Name der Dichters, شعبة in سعيبة zu verbessern ist); vgl. *Imrk.*, App., 17, nach der Lesart der *Gamhara*, 4, 10.

5) Z. B. *Jāk.*, IV, 490, 16; 641, 19; 854, 17. *Āg.*, III, 112, 19—22. *Al-Mas‘ūdī*, *Murūg*, VII, 89, u. a. m.

6) Vgl. *‘Ant.*, Mu‘all., vs. 2

zeigen, dass von den stummen Steinen keine Antwort zu erhalten sei. Man nennt diese Manier der Poeten: سؤال الديار (سؤال الديار ¹).
 (استعجابها عن الجواب).

«Gott verzeihe mir!» — sagt er einmal — ²) «ich beweine nicht in stiller Einsamkeit die Wohnungsspuren, wie dies Tau'am ³) gethan . . .

Hat wohl Samsam ⁴) in vergangenen Zeiten eine Ahnung davon gehabt, dass al-'Aggâg in Samsam gestanden? . . .

O, der du den kleinen Schäfchen Instinct verleihst (مُنْهِمٌ), ich werde nicht den Karawanen nachziehn, welche den Dattelbäumen von Malham gleichen » ⁵).

Damit werden lauter Dinge abgelehnt, die uns in der alten Poesie unaufhörlich entgegentreten.

Nun war die Bahn auch für schmeichlerische Federn geebnet, zeitgenössische Dichter über die Fuḥûl zu erheben, welche noch zwei Jahrhunderte vorher jedem Manne von Geschmack als unerreichbare Vorbilder gelten mussten. Al-Ta'âlîbî stellt den Typus für das überschwängliche Lob

1) Al-Âmidî, 184 ff.

2) Sakt al-zand (Kairo, 1286), II, 155, vs. 1. 2. 6; vgl. I, 147, vs. 6.

3) Tau'am b. al-Hârîṭ al-Jaskurî, ein alter Poet, der mit Imrk. um die Wette gedichtet, war berühmt durch seine Atlâl-Klagen. Sein Name bietet dem Abû-l-'Alâ', der sich in paranomastischen Künsten gefällt, die Gelegenheit zu einem Wortspiel; die appellative Bedeutung des Eigennamens (Zwilling)

wird nämlich dem vorhergehenden **فَدَى الشَّخْصِ** entgegengesetzt. Ausser diesem Tau'am wird der alte Dichter Ibn Chadâm als Virtuose in den Atlâl-Klagen erwähnt (Imrk., 59, 4); Einige identificiren ihn mit dem bei Aus (ed. Geyer, 38, 8) genannten [Ibn] Hijjam (Chiz. ad., II, 234). Einen eingehenden Excurs über diese Persönlichkeit (vgl. Fischer, ZDMG., XLIX, 127 f.) und die Nachrichten der alten Philologen über dieselbe findet man am Anfang des zweiten Theiles des Buches von Abû Ahmed al-Hasan al-'Askarî (vgl. oben S. 140, Anm. 1):

باب ما يشكل من الفاظ الشعر فيقع فيها التصحيف والتغيير.

4) Mit Bezug auf einen Vers des 'Aggâg, worin Samsam als verlassene Wohnstätte angerufen wird.

5) Anspielung auf Kašidenanfänge, in denen die in der Einleitung zu al-Hutej'a, 45, behandelte Vergleichung angewandt wird.

eines dichterischen Mäcens dar, indem er von dessen Gedichten sagt, dass neben denselben «Abîd (b. al-Abras) Sklavenkleider trage und Lebîd völlig blöde einbergehe:»

كَسَوْنَ عَيْدًا ثِيَابَ الْعَبِيدِ وَأَصْحَى لَيْبِدًا لَدَيْهَا بَلِيدًا¹⁾

Aehnliche Wortspiele mit den Namen alter Dichter hat man in dieser Zeit gerne angewandt, wenn es galt, den alten Dichtern ein Schnippen zu schlagen. Der Arzt Abû-l-Farag b. Hindû (IV. Jhd.), der sich auch in der Poesie zu versuchen pflegte, hatte eine so hohe Meinung von seinen dichterischen Producten, dass, wie er dies in einem Gedichtchen selber sagt, neben ihnen die beiden A^csâ als blind (عشا) und die beiden Achṭal als Schwätzer gelten müssten (خطل)²⁾.

Für die Möglichkeit des Hervortretens solcher Freiheit war damals von verschiedenen Seiten vorgearbeitet worden.

Zunächst galt es im Allgemeinen, der herrschenden Theorie von dem fortschreitenden Verfall der Gesellschaft besonders nach einer Seite entgegenzutreten, welche wir bereits oben (S. 142 ff.) flüchtig streifen konnten. Man war früher davon überzeugt, dass die Tugenden der *Muruwwa* im Heidenthum in hellerem Glanz erstrahlten als in der Zeit des Islâm; dass der Islâm, der als das Ideal des Lebens die Anforderungen des *Din* hinstellte, der Entfaltung jener Tugenden nichts weniger als förderlich war. Und diese Anschauung steht gewiss in engem Zusammenhange mit der Voraussetzung, dass auch die dichterische Kraft in der Atmosphäre des Islâm sinken und erschlaffen müsse. Die Poesie gilt als die in Worte gekleidete *Muruwwa*; ihre Blüthe und ihr Verfall ist bedingt von der Blüthe und

1) Fikh al-luġa, ed. Daḥdāḥ (Paris, 1861), Einleit., 3, 16.

2) Ibn Abî Uṣejbi'a, I, 227, 1.

dem Verfall des ritterlichen Geistes, der Lebensanschauung und Lebensführung, aus denen die rechte *Muruwa* erwächst und in denen sie gedeiht. Es ist merkwürdig, dass selbst der Dichter Abū Temmâm, der die höchste Meinung von seiner eigenen Begabung kundgiebt ¹⁾ und den Fürsten und Mäcenen seiner Zeit die altmodischen Ruhmreden in überschwänglichem Maasse spendet, einmal die Betrachtung anstellt, dass «die Seele der Dichtung» (نفس الشعر) nunmehr gestorben sei, sodass der Poet über den Tod der Dichtung Trauerlieder anstimmen müsse» (سأبكي القوافي بالقوافي); «die Zelte der *Muruwa* seien verlassen, und die Hüter der Tage des Edelsinns verschwunden ²⁾».

Aber ist der Glaube selbst, dass die *Muruwa* mit allen ihren traditionellen Attributen, der Ehrbegierde, dem Heldenmuth, der Freigebigkeit, der Gastfreundschaft u. s. w. im alten Araberthum in höherem Maasse ausgeprägt gewesen sei als in der Gesellschaft, die der Islâm begründete, und ist der Glaube besonders daran, dass der Verfall der *Muruwa* im Islâm eine historische *Nothwendigkeit* sei, nicht eine conventionelle Fabel, gepflegt von Romantikern, die in den Errungenschaften des *Din* keinen Ersatz für die verlorenen Ideale der *Gâhilijja* erblicken mochten?

Al-Gâhiz, der sich auch sonst darin gefiel, gangbaren Vorurtheilen rücksichtslos entgegenzutreten, hat diese Frage ernstlich aufgeworfen und zu Ungunsten der *Gâhilijja* beantwortet. Hatte er mit dem Vorurtheile von der Verschlechterung der Generationen, mit dem Misstrauen gegen die geistige Leistungsfähigkeit der Zeitgenossen ja doch selbst, als Schriftsteller, böse Erfahrungen gemacht! So

1) Z. B. *Diwân*, ed. Bejrût, 452, 18. 19.

2) *Ibid.*, 427, 10 ff.

legte er denn eine Lanze ein gegen den weitverbreiteten Glauben an die Unerreichbarkeit des Alterthums.

Dabei hatte er allerdings nicht erst die Bahn zu brechen; nur in literarische Form sollte er den Gedanken fassen, der in der Generation, der er angehörte, aus verschiedenen, wohl nicht eng zusammengehörenden, aber doch ineinandergreifenden Motiven aufgedämmert war.

Zunächst begünstigte der durch den theologischen Geist, den das officielle Regierungssystem der ^cAbbāsiden grosszog, immer mehr um sich greifende Pietismus die Tendenz, die Vorzüge der Gāhilijja möglichst um einige Stufen herabzudrücken. Man hegte in den frommen Kreisen unverhohlen die Anschauung, dass das Leben im Sinne der religiösen Lehren eine höhere Stufe der Vollkommenheit darstelle, als die Ritterlichkeit der heidnischen Recken; mindestens aber pochte man darauf, dass das *Din* der *Muruwwa* keinen Abbruch thue ¹⁾. Damit hing Manches zusammen, was nicht nach dem Geschmacke der Gāhilijja-Bewunderer war. So wurde z. B. der Gesichtspunkt in der Beurtheilung des Werthes der alten Wüstensprache verschoben. Wer sich an der Sprache des Korān satt wunderte, der hatte nicht viel Raum mehr für die Verbimmelung der Dichter-*Luga*. Ein Jahrhundert später zog der erste Makāmen-Dichter, Bedī^c al-zamān al-Hamadānī (st. 398), selbst ein bedeutender Kenner der altklassischen Sprache, die Summe dieser philologischen Anschauung, welche bei den Frommen schon lange vorher nicht ungewöhnlich war.

1) Um solche Anschauung zu fördern, hat man z. B. eine der angesehensten Religionsautoritäten, den Imām al-Sāfi'i, Folgendes aussprechen lassen: „Wenn ich wüsste, dass das Trinken von kaltem Wasser die *Muruwwa* beeinträchtigt, so würde ich niemals welches trinken, und wäre ich mit poetischem Talent begabt, so würde ich ein Trauerlied auf den Hingang der *Muruwwa* dichten“. Al-Nawawī, Tahdīb, 70.

In einem Briefe an seinen Bruder sagt er — gleichviel, ob in ironischer oder ernster Absicht — die merkwürdigen Worte: «Beginne das Studium mit dem *Ḳorān*; gehe dann zum *Tafsīr* über; Gott wird dir dabei helfen. Lass dich von dem, was ich dir hier vorzeichne, nicht durch die *Luga*-Bücher ablenken, denn dies wäre eitel Zeitverschwendung, da doch keine *Luga* taugt, die nicht im *Ḳorān* enthalten ist» ¹⁾.

Einen anderen Gesichtspunkt bot für dieselbe Tendenz die mit dem III. Jahrhundert des Islām hervortretende Bedeutug persischen Wesens und persischer Bildung. Durch diese wurden selbst viele gebildete Araber in dem Glauben an die geistige Hegemonie ihrer Nation wankend. Es war die Zeit, in welcher die naiven Vorstellungen von der Vollkommenheit der alten *Muruwwa* im Bewusstsein der Gebildeten eine grosse Erschütterung erfuhren. Ein Symptom für die Skepsis, die man der Verherrlichung der *Gāhilijja*-Verhältnisse entgegenbrachte, ist die Entrüstung, die man kundgeben konnte, wenn man die *ʿabbāsiden* Chalifen mit den grossen Männern des Alterthums vergleichen hörte. Es gab Leute, die es als Beleidigung der Würde des Herrschers betrachteten, sie mit *Hātīm* und *Aḥnaf* — mit denen verglichen zu werden der *Umejjade*

1) *Al-Hamadānī, Rasā'il* (ed. Stambul, 1298), 197: *وابدأ بالقرآن قبل كذا محفوظ ثم بتفسيره والله ولي تيسيره ولا تشغلنك كتب اللغة عما رسمت لك ففيها اصناعة الزمان ولا خير في لغة ليست في القرآن*. Hinsichtlich der *Luga* wurde dies sonst nicht behauptet; wohl aber, dass alle Schönheiten der Poesie im *Korān* nachweisbar seien. Darüber belehrte *Abū Hātīm al-Sigistānī* den *Ibn Durejd*, wie dies in der Einleitung zu dem dieses Thema speciell behandelnden Buche *Raudat al-balāga* von *Abū-l-Kāsim al-Muʿāffā* (V. Jhd.) nachgewiesen ist (*Kairoer Hschr., Adab, n^o. 148, Katalog, IV, 259*).

als hohen Ruhm aufnahm — auf eine Linie zu stellen ¹⁾). Der Philosoph al-Kindî, Zeitgenosse des Gâhiz, wies einmal einen Poeten zurecht, weil er solche Vergleiche zur Verherrlichung eines Prinzen anbrachte: «Du hast den Prinzen mit diesen arabischen Landstreichern (صعاليك العرب) verglichen. Wer sind denn aber jene, die du hier erwähnt hast und was ist ihr Werth?» ²⁾).

Mit der Zeit ging man noch weiter. Bald nach dem Sturze des Chalifates drückt der Verfasser des Geschichtswerkes Elfachri, in einem arabischen Verse seine Ueberzeugung aus, dass die edeln Eigenschaften des Mongolenfürsten Oktai, namentlich aber seine Freigebigkeit, «zerreißen was ihr zusammengeleimt habt über die Freigebigkeit des Hâtim und den Edelsinn des Ka'b» ³⁾).

Im Zusammenhange damit ist noch auf ein anderes Moment der Geistesrichtung in den gebildeten Kreisen jener Zeit hinzuweisen. Es steht wohl in engem Zusammenhange mit den Anschauungen der Sü'ûbiten. Man wagte es nämlich, jene Tugenden herabzusetzen, welche im alten Araberthum als Attribute der *Muruwwa* galten und um derentwegen die Bewunderer der heidnischen Generationen zu dem Geist der Gâhilijsa wie zu einem verlorenen Ideal sehnsüchtig emporblickten. Man drückte z. B. den Werth der Freigebigkeit herab und verstieg sich bis zur Lobpreisung des Geizes ⁴⁾). Nicht besser erging es dem Heldenmuth. 'Abdallâh b. al-Muḳaffa' sprach den Satz aus: «Heldenmuth bringt Verderben; es werden mehr Leute von

1) Al-Kazwînî, ed. Wüstenfeld, II, 49, unten.

2) Ibn Rašîk, 'Umda, ed. Tunia, 124. 'Abdallâh ibn al-Mu'tazz sagt vom Chalifen al-Muktafi, dass neben ihm der berühmte Hâtim nicht mitgezählt werden dürfe, Dîwân, I, 113, 8. 9.

3) Elfachri, ed. Ahlwardt, 27.

4) Vgl. Muhammed. Stud., I, 161.

vorne als von hinten getödtet; wer heiler Haut bleiben will, möge die Feigheit dem Heldenmuthe vorziehen » ¹⁾).

Solche nicht gar ernst gemeinte Paradoxa, gegen welche aber vom Standpunkte des muhammedanischen Pietismus grundsätzlich nichts eingewandt werden konnte ²⁾, schlugen eine Bresche in die von früher her gangbaren Anschauungen vom « goldenen Zeitalter der Gâhilijja » und wurden zu dem Zwecke vorgetragen, den Zeitgenossen die Ueberzeugung von der Fragwürdigkeit der Ideale jenes barbarischen Zeitalters näher zu rücken, in ihnen eine skeptische Betrachtung der bisher fast unbestrittenen Verherrlichung des arabischen Alterthums zu wecken und zu bestärken. Al-Gâhiz fand solche Ideen vor, als er in einem, seinem « *Buch der Thiere* » einverleibten Excurse auf die

1) Al-Nuwejri (Leidener Hschr., 2b), 195: الشجاعة مثله. وذلك أن

المقتول مقبلاً أكثر من المقتول مذبراً فمن أراد السلامة فليؤثر

الرجس على الشجاعة. Man berief sich auch gern auf eine Stelle aus Kalila wa-Dimna, 'Ikd, I, 53, unten. Im Heidenthum erhielt einer, der während der Flucht vor dem Feinde von hinten verwundet wurde, den Spottnamen

الادبر^{٢٠٥}, Usd al-gâba, I, 385, unten.

2) Wohl wird auch von Muhammed eine Menge Sentenzen überliefert, die

den Heldenmuth und die Freigebigkeit (السخاء والشجاعة) verherrlichen (al-Ja'kûbî, ed. Houtsma, II, 108, passim; vgl. 105, 7; 116, oben; 117 unten), namentlich aber dem Geizigen alle Würdigkeit im Sinne der Religion absprechen: „Er ist entfernt von Gott und vom Paradies, nahe der Hölle“ (ibid., 102, 12). Zumal wird der hohe Grad von Geiz und Habsucht, den man als

شح bezeichnet (vgl. Sûre 59, 9; 64, 16), in vielen Hadîten an den Pranger gestellt: „Er kann mit dem Glauben nicht in einem Herzen wohnen“ (vgl. ZDMG., XLI, 126; XLIV, 171). Nichtsdestoweniger ist für die pietistische Anschauung eine der arabischen *Muruwwa* so gründlich entgegengesetzte Lehre möglich, wie sie Mâlik im Muwatta', IV, 228, aufbewahrt hat: Man fragte den Propheten: „Kann der Rechtgläubige ein Feigling sein?“ Antwort: „Ja-wohl“. „Kann der Rechtgläubige ein Geizhals sein?“ Dieselbe Antwort. Erst auf die Frage, ob sich das Lügen mit dem Glauben vereinige, antwortet der Prophet verneinend.

Muruwva-Frage einging. Er stellt sich nicht auf den Standpunkt jener, welche die *Muruwva* verhöhnen; er geißelt nur das in vielen Kreisen noch immer verbreitete Vorurtheil, dass *nur* die *Ġāhilijja* die Eigenschaft besessen habe, dieselbe in den Seelen der Menschen zu erzeugen und zu nähren. Er beginnt damit, zu zeigen, wie launenhaft die Zufälle sind, durch welche in Literatur und Geschichte die Einen zu ruhmreichem Namen gelangen, während die Anderen, obwohl des Ruhmes oft in höherem Maasse würdig, der Vergessenheit anheimfallen ¹⁾. Nicht das Urtheil der gesunden Vernunft verleiht die Palme der Berühmtheit, sondern es sind ganz zufällige Umstände (الخطوط والاتفاقات) dabei massgebend. Ginge es nach Verdienst, so müsste der Name des *Ġālib* b. *Šaʿsaʿa* in glänzenderem Ruhme strahlen, als die der edeln Wohlthäter der heidnischen Zeit, *Ĥātim* und *Harim* b. *Sinān*. Aber das Vorurtheil, es gäbe nur in der *Ġāhilijja* echte Ritterlichkeit, hat den *Ġālib* um den verdienten Ruhm verkürzt. Wollte man frei zugestehen, dass es die Vorliebe der Menschen für die Grossthaten der Heidenzeit ist, was das Urtheil der Nachwelt blendet, so wäre diese Erscheinung verständlich. Aber dieses Zugeständniss selbst wäre ein Beweis dafür, dass man bei der Entscheidung solcher Fragen nicht durch Gesichtspunkte der Vernunft geleitet wird. In ihrem Wesen waltet in diesen Dingen ein fester Plan, eine richtige und sichere Ordnung,

1) *Kitāb al-ḥajwān* (Wiener Hschr.), fol. 82a: فكم من بيت شعر قد سار وأجود منه مقيم في بطن الدفاتر لا تزيد الأيام إلا خمولا كما لا تزيد الذي دونه إلا شهرة ورفعة وكم من مثل قد طار به الخط حتى عرفته الإمه ورواه الصبيان والنساء وكذلك خطوط الفرسان.

welche durch Gott festgesetzt ist. Al-Gāhiz hat die Meinung, dass den grossen Männern des Islām die Seelengrösse in viel höherem Maasse innewohnt als den Helden der Gāhilijja. Jene stehen uns näher und wir haben sichere Kunde über ihre Thaten; die grösseren Machtverhältnisse im Islām waren auch mehr geeignet, grosse Thaten zu erzeugen. Der Islām, der die Menschen geeinigt und ein Band geschaffen, das werthvoller ist, als das der Blutsverwandtschaft, konnte dabei nur förderlich sein. In Wahrheit ist das, was die Kurejsiten in islāmischer Zeit geleistet, den Grossthaten der Gāhilijja mindestens gleichwerthig; es ist aber auch leicht möglich, dass man ihre Thaten als diese weit überragend wird anerkennen müssen 1).

Wir dürfen voraussetzen, dass al-Gāhiz dieselben Gesichtspunkte auch auf die relative Werthschätzung der poetischen Producte der Gāhilijja und der der islāmischen Epochen angewandt habe. Leider ist uns aus seinen Werken keine Stelle gegenwärtig, in welcher er sich über diese Frage eingehend ausspricht.

IV.

Während die unbedingte Hochstellung der heidnischen Dichter zumeist durch die *Philologen* vertreten ist, die ihr Urtheil über Kraft und Reinheit der Sprache als Maassstab bei der Würdigung des Werthes der Dichtungen selbst anwandten, war es die im III. Jhd. aufkommende *ästhetische* Betrachtungsweise, welche den einseitigen Uebertreibungen der Philologen entgegentrat und den Vertretern der neuern Dichtkunst Gerechtigkeit widerfahren liess.

1) S. Note I zu dieser Abhandlung.

Die früheste Aeusserung in dieser Richtung stammt aus der Feder des *Abū Muḥammed ibn Ḳutejba*, eines jüngern Zeitgenossen des *Ġāḥiẓ*. Durch Nöldeke's Bearbeitung der Einleitung in seine Dichterbiographien ist die Auseinandersetzung des Ibn Ḳutejba über diesen Gegenstand allgemein zugänglich; es genügt, wenn wir hier auf dieselbe verweisen ¹⁾. Der Gedanke des Ibn Ḳutejba hat in die literarhistorische Behandlung der arabischen Dichtkunst leicht Eingang gefunden. Im V. Jahrh. kann das Dogma von der Unerreichbarkeit der heidnischen Dichter als vollständig gestürzt betrachtet werden. Es war in der literarhistorischen Darstellung der Entwicklung der arabischen Poesie Sitte geworden, den Alten gegenüber die Vorzüge der Neueren hervortreten zu lassen und den Nachweis anzustreben, dass erst die Letzteren manche Einseitigkeit der Alten ausgeglichen, die Poesie von den ihr anhaftenden Mängeln befreit haben.

Der belletristische Schriftsteller *Abū Ishāk Ibrāhīm al-Ḥuṣrī* aus *Ḳairawān* (st. 453), der sich in seinen Werken durch die Schriften des *Ġāḥiẓ* vielfach anregen liess und den Ideengang desselben gerne adoptirt, rühmt den neueren Dichtern den Vorzug nach, dass sie, im Gegensatze zu der Poesie der alten Schule, in ihren *Ḳaṣīden* eine feste Disposition beobachten, dass die einzelnen Bestandtheile ihrer Gedichte unter einander einen natürlichen Zusammenhang aufweisen und nicht so abgebrochen und fragmentarisch ²⁾ aufeinanderfolgen, wie bei den alten Dichtern ³⁾. « Die Neueren », so sagt al-Ḥuṣrī, « haben in

1) Nöldeke, Beitr. zur Kenntniss der Poesie der alten Araber, 3, 9; der arab. Text in Rittershausen's Ausgabe (Leiden, 1875), 6.

2) Solch abrupten Charakter constatirt Stumme auch an den Dichtungen der heutigen Beduinen. Tripolit. tunes. Beduinenlieder, 21.

3) Vgl. Schack, *Perspectiven*, I, 285.

Folge der Erleuchtung ihres Sinnes und der Feinheit ihrer Gedanken, sowie dadurch, dass sie ihren Eifer auf die verschiedenen Arten des Schönen verwenden, die steilen Wege dieser Methode erst geebnet. Die Fuḥūl und ihre Nachahmer nahmen es damit nicht so genau. Sie springen von einem Gegenstande zum andern über und haben keinen weitem Zweck, als den Adel, die Vorzüglichkeit und den schnellen Lauf ihrer Kamele zu beschreiben und zu schildern, wie ihre Ritter auf diesen Thieren reitend sich in den «Mantel der Nacht hüllen» ¹⁾. Zuweilen gelingt auch ihnen freilich ganz absichtslos ein feinerer Gedanke; denn die gesunde Naturanlage bricht sich auch in ihnen Bahn und lässt ihr Licht erstrahlen» ²⁾.

Dieselbe Betrachtungsweise bildet den Ausgangspunkt, von welchem ein anderer Ḳairawāner, der auf Sicilien (ca. 460) gestorbene Landsmann und Zeitgenosse des Ḥuṣrî, an die kritische Würdigung der poetischen Leistungen der Araber herantritt. Für die Stellung und das Ansehen des *Ibn Rašîk* innerhalb der wissenschaftlichen Literatur ³⁾ ist es nicht ohne Belang, dass ihn Ibn Chaldûn als bahnbrechende Autorität auf dem Gebiete der Poetik feiert ⁴⁾. Ibn Rašîk begnügte sich in seinem berühmten Werk über Poetik

1) Damit sind Verse gemeint, wie z. B. der des A'sâ Hamdân: *اتسربيل
وليل كاجلباب*, Ag., V, 148, 18, oder des Dû-l-rumma: *الليل المبهيم
آدرعتك*, *العروس*, *ibid.*, XIX, 139, 3 v. u.

2) Zahr al-âdâb, II, 213.

3) Ein Citat aus seinem Werke: *كتاب الغرائب والشذوذ* bei Dam., s. v. *عصغور*, II, 140.

4) Prolegomena, ed. Quatremère, Not. et Extr., XVIII, 337: *ذكر ذلك
ابن رشيق في كتاب العمدة وهو الكتاب الذي انفرد بهذه الصناعة
واعطى حقها ولم يكتب احد فيها قبله ولا بعده*.

nicht damit, an einzelnen Punkten die Vorzüglichkeit der Neueren gegenüber den Fuḥūl und denen, die in ihren Wegen gehen, aufzuweisen; er bildete sich vielmehr eine systematische Anschauung über das gegenseitige Verhältniss der beiden Epochen und Richtungen der Poesie. Er betrachtet dieselben unter dem Gesichtspunkte der literarischen Entwicklung.

Die moderne Dichtkunst ist nach seiner Ansicht ¹⁾ eine Entwicklungsphase, welche die alte Poesie der Araber zu höherer Vollkommenheit geführt hat; sie ergänzt in fortschreitender Verfeinerung die Einseitigkeit und die Mängel der alten Dichtkunst. Die Alten hatten einen rohen, wenn auch festen Bau aufgeführt; die Modernen haben ihn verziert und verschönt; jenen eignet die unmittelbare Kraft, diese zeichnet grössere Schönheit aus; dabei ist aber nicht zu verkennen, dass sie an Natürlichkeit den Aeltern nachstehen ²⁾. Die *Muwalladūn* zeichnen sich durch angenehmeren und zarteren Ausdruck, durch grössere Feinheit und Zugänglichkeit der Gedanken aus (لَعْدُوِيَّةُ الْغَاظِيهَا وَرِقَّتُهَا) ³⁾. Er weist eingehend nach, wie die Wüstenbeschreibungen der alten Poeten, sowie die fremdartigen Ausdrücke, die ihre Dichtungen charakterisiren, alle Welt der Poesie entfremden würden ⁴⁾, und

1) 'Umda, Leipziger Hschr., 31b ff.; ed. Tunis, 55—57.

2) وَأَمَّا مِثْلُ الْقَدَمَاءِ وَالْمُحَدَّثِينَ كَمِثْلِ رَجُلَيْنِ ابْتَدَى هَذَا بِنَاءً فَأَحْكَمَهُ وَأَنْقَضَهُ ثُمَّ أَتَى الْآخَرَ فَنَقَّشَهُ وَزَيَّنَهُ فَلَا كَلْفَةَ عَلَى هَذَا ظَاهِرَةٌ وَإِنْ حَسُنَ وَالْقَدْرَةَ عَلَى هَذَا ظَاهِرَةٌ وَإِنْ حَسُنَ

3) Vgl. Kāmil, 747, 10: شِدَّةُ كَلَامِ الْعَرَبِ بِرَوَايَتِهِ وَأَدْبِهِ وَحَلَاوَةِ كَلَامِ الْمُحَدَّثِينَ.

4) Wie wenig selbstverständlich diese Anschauungsweise noch zu jener Zeit

wünscht, dass die modernen Dichter den Mittelweg zwischen der mühseligen, beduinisch rohen Ausdrucksweise der Alten und der plebejischen, trockenen des alltäglichen Lebens einschlägen. Er hält es nicht für ausgeschlossen, dass der höhere Rang den modernen Dichtern zuerkannt werden würde, wenn sie die Vorzüge der Alten beibehielten, ohne damit für die neuere Zeit Unbrauchbares zu verbinden ¹). In jedem Falle überragen sie jene an Reichthum und Vielseitigkeit; das Studium der neueren Dichter sei daher sehr zu empfehlen.

Wir können aus allen diesen Aeusserungen ersehen, dass Ibn Rašīk mit Ibn Kutejba die Ansicht theilt, dass der blosse Umstand, dass ein Dichter einer spätern Zeit angehört, ihm — wenn er sonst 'Treffliches leistet — nicht zum Schaden gereichen könne; wie es denn auch an sich ebenso wenig ein Verdienst sei, der alten Zeit anzugehören, wenn man Schwaches leistet ²). Als den bedeutendsten und

قال صاحب الكتاب وأنا أرجو: أن أكون باختيار هذا الفصل وإنباته عنا داخلا في جملة المميزين أن شاء الله.

وليس التوليد والرقعة أن يكون الكلام ركيكا سفسا باردا
غثا كما ليست الجزالة والفصاحة أن يكون حوشيا خشنا ولا
أعرابيا جافيا ولكن حالا بين حالين ولم يتقدم امرؤ القيس
والنابغة والأعشى ألا بحلاوة اللام وظلاوته مع البعد من السخف
والركاكة على أنهم اذا اغربوا لكان ذلك محمولا عنهم ان هو طبع
من طباعهم فالموثد المحدث على هذا اذا صح كان لصاحبه
الفصل البين بحسن الاتباع ومعرفة الصواب مع أنه ارق حوكا
واحسن ديابة.

2) Die betreffenden Textstücke aus der 'Umda (fol. 128) sind in der Bej-

vielseitigsten unter den modernen Dichtern betrachtet er (S. 187) den Ibn al-Rûmî (st. 284), obwohl er seinen Ruhm besonders der Satire verdankt.

Darum eifert auch Ibn Raşîk gegen die slavische Nachahmung der alten Poesie. Während aber Ibn Kutejba noch daran festhält, das es dem Dichter der spätern Zeit nicht erlaubt sei, in Bezug auf das von Alters her gebräuchliche Schema der Kaşiden Abweichungen Raum zu geben, welche von den veränderten Lebensverhältnissen gefordert werden, findet es Ibn Raşîk unstatthaft, dass man das moderne Gedicht auf Voraussetzungen aufbaue, die der Wirklichkeit nicht mehr entsprechen. Namentlich gelte dies von den Atlâl, sowie von der Stellung, die die Beschreibung des Kamels in der alten Poesie einnimmt. «Die alten Araber benutzten als Reitthier das Kamel, welches bei ihnen häufig war und bei allen Mühen, trotz Futter- und Wassermangel, ausharrte. Darum erwähnen sie es auch immerfort in ihren Gedichten, ohne damit irgend eine Unwahrheit zu sagen. Sie schildern nicht etwas, was nicht wirklicher Anschauung entspricht, wie dies die Neueren thun. Imru³ ul-Kejs, der ein König war, erwähnt gelegentlich seiner Reise zum Kaiser in der That Postpferde und die Wegweiser des Barîd (فُرانق, 20, 45—50), obwohl sonst auch er nach der allgemeinen Gewohnheit von Kamelen spricht. Aber bei diesem Anlasse erwähnt er berberische Pferde, denen man ebenso wie den Maulthieren die Schwänze schor, damit sie in den Barîd-Dienst träten und man daran erkenne, dass sie einem König angehörten». «In unserer Zeit und in unseren Ländern ist nur wenig von diesen Dingen zu reden. Darum

rûter vorzüglichen Chrestomathie aus der rhetorischen Literatur der Araber, *‘Ilm al adab* (1889), 11, 388—389 abgedruckt.

muss der Dichter ihre Beschreibung vermeiden, es sei denn, dass sie den wirklichen Thatsachen entsprechen. Wie abgeschmackt ist es, zumal wenn der Dichter am selben Orte wohnt, wo der Besungene sich aufhält, und er, so oft er nur will, ihn sehen kann, unter solchen Verhältnissen von der Kamelstute zu sprechen (auf welcher der Dichter die Reise zu seinem Mäcen unternimmt) und von Wüsteneien, durch die er auf dieser Reise zieht! » 1)

Unter den ästhetischen Kritikern ragt in der arabischen Literatur der Stilist *Dijā' al-dīn Naṣr-allāh Ibn al-Atīr* 2)

1) 'Umda, 147—149. 'Ilm al-adab, II, 412—414.

2) Es wird nicht unnöthig sein, die in der Literatur bekannten Träger des Namens *Ibn al-Atīr* durch ihre Ehrennamen (*al-kāb*) auseinanderzuhalten und vor Verwechslung, der sie nicht selten ausgesetzt sind, zu schützen; namentlich mit Rücksicht auf den hier erwähnten Autor, die folgenden drei Brüder:

(a) *Mejd al-dīn Abū-l-sa'ādāt I. a.-A.* (544—606), Vezir des Fürsten in Mosul, Verfasser vieler Werke über Epistolographie, Grammatik, Gebete, Exegese (*جامع* *الانصاف في الجمع بين التلخيص والتلشاف*), *Hadīt* (*جامع الاصول في احاديث النبوي*), Synopsis der sechs kanonischen Sammlungen), Heiligenlegenden etc. Er wird im *Kāmil* seines Bruders, ad ann. 593 (XII, 55, Bül.), als Begleiter des Verfassers auf seiner *Hagg*-Reise genannt; einiges Biographische im *Kešköl*, 16. Von seinen Werken ist unlängst das *Hadīt-Lexikon al-Nihāja* in 4 Bden (Kairo, 'Otmānija,

1311) gedruckt erschienen; sein *Kunja-Lexikon المرصع* wird durch C. F. Seybold herausgegeben (ZDMG., XLIX 232)

(b) *'Izz al-dīn 'Alī I. a.-A.* (555—630), Verfasser des *Kāmil*, *Usd al-gāba* und anderer Geschichtswerke (von welchen ein *Kitāb al-bāhir* im *Kāmil*, ad ann. 516 (X, 230), citirt wird), sowie auch des dem *Lubb al-Lubāb* von al-Sujūtī ed. Veth, Leiden, 1840—1851) zugrunde liegenden Buches: *al-Lubāb*.

(c) *Dijā' al-dīn Naṣr-allāh I. a.-A.* (558—637), von dessen Werken ausser *al-Matal al-sā'ir* das in diesem, 199, citirte: *الوشى المرقوم في حل المنظوم* (durch Ibrāhīm al-ahdab, Bejrūt, 1289) gedruckt ist. Vgl. *Lbl.* für orient. Philol., I, 234, n°. 17. Ein Epigramm auf die drei Brüder s. bei Muhammed Kibrīt, *Rihlat al-sitā' wal-sajf* (Kairo, 1293), 91. — Auch ausser diesen Brüdern *Ibn al-Atīr* begegnen wir (im folgenden Jhd.) mehreren Gliedern dieser Familie, deren Namen mit der muhammedanischen Geschichte von Syrien und Aegypten verknüpft ist; in der Literatur ist besonders noch *'Imād al-dīn* (652—699) erwähnenswerth (Dozy,

al-Gazarî hervor. Die moderne Poesie hat niemals einen beredteren Anwalt gefunden als diesen stilgewandten Vezir des ejjubidischen Sultans al-Afdal b. Şalâh al-dîn. Die knappen Anregungen des Ibn Raşîk hat er, ohne diesen Vorgänger zu nennen, in seinem, der Berücksichtigung in vielen Beziehungen noch heute würdigen Buche: *al-Matal al-sâ'ir fi âdâb al-kâtib wal-sâ'ir* (Bâlâk, 1282) ¹⁾ weiter ausgeführt. Wie er in vielen anderen Dingen den landläufigen Ansichten sein selbständiges Urtheil frei entgegenstellt ²⁾, so hat er sich auch besonders berufen gefühlt, von seinem ästhetischen Standpunkte aus, das zu seiner Zeit noch nicht vollständig beseitigte Vorurtheil der Sprachgelehrten gegen die moderne Poesie zu bekämpfen. Wir thun am besten, ihn darüber selbst reden zu lassen:

«Unter den modernen Dichtern» sagt er, «giebt es manche, welche die alten übertreffen. Ich habe aus selbständiger Prüfung, nicht aus eitlem Nachsprechen, die Ueberzeugung gewonnen, dass al-Farazdaq, Gerîr und al-Achtal grössere Dichter waren, als ihre Vorgänger aus den Zeiten der Gâhilijja, und dass zwischen jenen und diesen ein gewaltiger Unterschied ist. Fragt man mich weiter, so sage ich, dass Abû Temmâm, al-Buhturî und al-Mutanabbî auch jene drei übertreffen. Es giebt keinen grösseren Dichter weder im Heidenthum noch im Islâm. . . . Jeder von ihnen vereinigt in sich allein, was in den alten Dichtern zerstreut vorhanden war. Will man gerecht sein und Voreingenommenheit und Autoritätendienst beiseite lassen,

Commentaire historique sur le poème d'Ibn Abdoun, 25 ff.). Das *lakab* des oben 71, Anm., Z. 15, erwähnten Ibn al-Atîr ist mir nicht bekannt.

1) Es giebt auch eine kürzere Bearbeitung dieses Werkes (handschriftlich in Kairo, Adab, n^o. 320, Katalog, IV, 322).

2) Siehe ZDMG., XXXV, 149 ff., wo auch die an dieses Werk sich knüpfende polemische Literatur erwähnt ist.

so muss man gestehen, dass die Buchstaben *mîm* und *lâm* der Gedichte des Mutannabbî so schöne und originelle Dichtungen enthalten, wie man solche in den Gedichten keines der Fuḥûl findet ¹⁾. Als ob ich nicht schon vor mir sähe, wie mancher, der diese Worte vernimmt, in Wuth geräth und die Augen rollt! Aber dies ist nichts als eitel Nachsprecherei und Unwissenheit in den Geheimnissen des Ausdrucks und der Gedanken». Nun führt er eine Menge von Stellen aus den Dichtungen des Mutanabbî an, an denen er beweist, dass kein alter Klassiker Aehnliches hervorgebracht habe ²⁾. Hier gilt, so meint er, das Wort des Propheten: *نحن الآخرون السابقون*, «wir sind die Letzten, die Vorgehenden», d. h. «wir sind die Letzten nach der Zeit, die Vorgehenden an Vorzüglichkeit». «Nur solche, die allen Vorzug in dem *Alterthum*, nicht aber in der *Qualität* der Leistungen suchen, werden dies verkennen und den Gâbilijja-Dichtern absolute Vorzüglichkeit zuschreiben, lediglich deshalb, weil sie in alter Zeit lebten.»

«Die richtige Meinung ist nach meiner Ansicht, dass al-Farazdaq, Gerîr und al-Achṭal die vorzüglichsten arabischen Dichter sind, sowohl im Vergleich mit den alten, als auch mit den neueren Dichtern. Wer die alten Gedichte und die *Diwâne* der Neueren studirt hat, wird mich verstehen. Man darf nicht bei Imru³ ul-Ḳejs, Zuhajr, Nâbiga und al-A³sâ stehen bleiben. Denn jeder von diesen ragte in einer besondern Richtung hervor. . . .; jene drei aber leisteten in allen von ihnen gepflegten verschiedenen Arten Vorzügliches. Noch grösser sind in der Dichtkunst nach meiner Meinung die drei Modernen: Abû Tem-

1) Citirt bei Badî'i, al-Subḥ al-munabbî, II, 241, ff.

2) Dies zeigt er im Verlaufe seines Buches gern an einzelnen Beispielen z. B. p. 195.

mâm, al-Buḥturî und Abû-l-Ṭajjib al-Mutanabbî; ihnen kommt in den verschiedenen Epochen der Poesie niemand nahe. Abû Temmâm und Abû-l-Ṭajjib sind die Beherrscher des Gedankens (ربّ المعاني); al-Buḥturî ist der des schönen Ausdrucks (ربّ الالفاظ) ¹⁾. An einer andern Stelle nennt er die drei modernen Klassiker «die Lât, ‘Uzzâ und Manât der Poesie» (وهؤلاء الثلاثة لات الشعر وعزاد ومناات) ²⁾.

«Abû ‘Amr b. al-‘Alâ² sagte einmal in Bezug auf al-Achṭal: «Hätte er nur einen Tag zur Zeit der Ġābilijja gelebt, so würde ich ihm keinen Andern vorziehen» (vgl. oben); «dies ist nun ein Bevorzugen der Zeiten, nicht ein Bevorzugen der Gedichte . . . Stände mir Abû ‘Amr hoch genug, so würde ich ihn an dieser Stelle eingehender widerlegen» ³⁾.

Da es nun besonders die Sprachgelehrten waren, welche die These von den für die Modernen unerreichbaren Vorzügen der heidnischen Dichter lehrten, so kehrt sich Ibn al-Aṭīr an mehreren Stellen seines Werkes gegen die Kompetenz der Philologen in Sachen des Geschmackes. An einer andern Stelle haben wir bereits Gelegenheit gehabt, darauf hinzuweisen, dass er den Ta‘lab für unzuständig hält, in poetischen Fragen ein Urtheil abzugeben ⁴⁾. «Darüber sind nicht die Gelehrten der ‘Arabijja zu befragen, sondern ausgezeichnete Stilisten und Poeten; denn jeder Gelehrte ist seines eigenen Faches kundig. Man wird in arithmetischen Fragen nicht den Juristen, in juristischen Fragen nicht den Mathematiker, und in medicinischen

1) Al-Maṭal al-sâ‘ir, 490.

2) Ibid., 470, 17.

3) S. 489, oben.

4) ZDMG., XXXV, 149. Dasselbe Urtheil hat über Ta‘lab und seinesgleichen schon sein Zeitgenosse, der Dichter al-Buḥturî ausgesprochen; s. de Goeje zum Diwān des Muslim b. al-Walīd, 296.

Fragen nicht den Grammatiker zu Rathe ziehen. Nur der Fachmann, der eine Wissenschaft nach innen und aussen gründlich erlernt hat, wird in derselben als urtheilsberechtigt anerkannt werden können. Aber gerade die Rhetorik hat so viel Glück bei den Menschen, dass es kaum jemanden giebt, der dabei nicht mitreden möchte. Leute aus dem Pöbel, die nicht einmal schreiben, oder auch nur einen richtigen Satz hervorbringen können, massen sich an, über Stil und Poesie zu urtheilen, und während sie die lächerlichsten Dinge sagen, nehmen sie die Miene von gelehrten Sachkennern an. Ich kann ihnen dies gar nicht übel nehmen, wenn ich bedenke, was dem Ibn al-A^ʿrâbi, der doch ein hochberühmter Gelehrter war, zustieß. Man legte ihm ein Regez-Gedicht des Abū Temmâm vor, und er lobte es sehr, in der Meinung, dass es ein altes Gedicht sei ¹⁾; als man ihm aber den Namen des wirklichen Verfassers nannte, da fand er es plötzlich geschraubt, warf das Papier von sich und befahl seinem Diener, es zu zerreißen. Wenn nun ein Gelehrter vom Range des Ibn al-A^ʿrâbi in dieser Sache so wenig Bescheid wusste und aus purer Unwissenheit diese höchste Stufe der Autoritätenanbetung erreichte, was werden dann erst andere Leute vorbringen? » ²⁾.

V.

Mit der von Seiten der Literarhistoriker und Kunst-richter stetig wachsenden Anerkennung der neuern Poesie

1) Dies ist um so merkwürdiger, als jener Philologe den Abū Temmâm gar nicht als *Dichter* wollte gelten lassen, al-Āmidî, 9, 3: **قال ابن الأعرابي**
إن كان عذا شعرا فكلام العرب باطل.

2) Al-Matal al-sâ'ir, 489.

hielt auch ihre Bevorzugung in einem für die Verbreitung der dichterischen Productionen besonders geeigneten Literaturzweige Schritt.

Zur Zeit, als die berufensten Beurtheiler des Werthes der poetischen Leistungen verschiedener Zeitalter für die Vorzüge der modernen Poesie mit allem Eifer eintraten, hatte sich ihre Würdigung bereits in einer Literaturgattung Bahn gebrochen, welche, infolge der eklektischen Richtung des Bildungsbedürfnisses im Orient, sich von Altersher bis auf unsere Zeit der meisten Ermuthigung erfreut: wir meinen die Literatur der *Anthologien*. Eins der ältesten Producte dieser Gattung ist das Buch des fürstlichen Dichters 'Abdallâh b. al-Mu'tazz (st. 296):

كتاب فصول التماثيل في تباشير السرور, in welchem die auf den Wein und seinen Genuss bezüglichen dichterischen Sprüche gesammelt sind ¹⁾. Ibn al-Mu'tazz bekundet auch in diesem Buche sein Interesse für die neue Poesie, das er ferner noch durch die Abfassung von طبقات الشعراء للحدثين zum Ausdruck brachte ²⁾. Trotzdem das Thema seiner eben erwähnten Anthologie dem Sammler reichliche Gelegenheit bieten mochte, die alten Poeten zu berücksichtigen, können wir in diesem Werke eine auffallende Vernachlässigung gerade der ersten Periode der arabischen Dichtkunst beobachten. Es kann für die Feststellung dieser Thatsache von Interesse sein, wenigstens an diesem einen Beispiel das statistische Verhältniss in der Berücksichtigung

1) Vgl. darüber Loth, Ueber Leben und Werke des 'Abdallâh ibn al-Mu'tazz (Leipzig, 1882), 42, ff.) Ich benutze das Buch nach einer Hschr. LH

2) Auszüge daraus sind von Hamza b. al-Hasan al-Isfahânî zum XV. Bâb des oben (S. 145, A. 2) angeführten Diwân des Abû Nuwâs (fol. 480b ff.) mitgetheilt:

واكثر ما في هذا الباب من حكايات عبد الله بن المعتز في الكتاب
الذي صنّفه في طبقات الشعراء المحدثين.

der Dichter der verschiedenen Zeitalter aufzuweisen; zu diesem Zwecke lassen wir die Namen der von Ibn al-Mu'tazz citirten Dichter und die Anzahl der von denselben angeführten Proben folgen:

Imru' ul-Kejs: 2, Zuhejr: 1, Antara: 1, Tarafa: 2 (einmal, nur um die Bemerkung folgen zu lassen: *ورأيتهم يذمون* (قول طرفة), al-A'sâ: 3 (einmal, um dem Citat die Mittheilung beizugeben: *وسمع بشار الصوري هذا فقال أنا والدة اشعر من* (أبى نصير في صفة النبي حيث يقول), Mutammim: I, Jezîd b. Mu'âwija: 1, al-Achtal: 4, Dik al-ġinn (شاعر الشام): 6, Muslim b. al-Walîd: 14, Ibrâhîm al-Nazzâm: 3, Di'bil: 2, Abû Nuwâs: 4, al-Ma'mûn: 2, al-Dabbî: 1, al-Aṭawî: 2, Baššâr b. Burd: 6, 'Alî b. Ġahm: 1, Abû Temmâm: 6, al-Buḥturî: 7, Muḥammed b. Razîn: 2, Abû-l-Hindî: 2, Abû-l-Kâsim b. 'Isâ: 2, Ḥasan b. Châlid: 1, Jahjâ b. Châlid: 1, Muḥammed b. 'Abdallâh b. Ṭâhir und dessen Bruder 'Ubejdallâh: 3, al-Ḥakamî: 56, anonyme Gedichte: 21, wobei zumeist moderne Kâtib's als Verfasser bezeichnet sind, eigene Gedichte (häufig mit der Einführung, *قال أبو* العباس): 44. Diese Statistik kann uns unzweideutig zeigen, in welchem Maasse zur Zeit des Verfassers die Zurückdrängung der alten und die Berücksichtigung der neuen Dichter bereits durchgedrungen war. Hatte ja der Lehrer des Ibn al-Mu'tazz, der strenge Philologe al-Mubarrad (st. 285), das Vorurtheil von der ausschliesslichen Würdigkeit der alten Poesie bereits abgestreift und, so oft er hierzu Gelegenheit fand, auch die Modernen herangezogen ¹⁾. Um wie

1) Auch in besonderen Zusammenstellungen, z. B. Kâmil, 224 ff., 517 ff., 770 ff.: *من أشعار المحدثين* oder *المحدثين*. Mub. hält es für den Gebildeten als unerlässlich, dass er die Gedichte des Ibn al-Mu'tazz tradire, Chams ras. (Stambal 1301) 119.

viel eher konnten dies jene Sammler thun, denen es gerade darauf ankam, die Beweisstellen für einen Gedanken nach Möglichkeit zu häufen. In diesem Bestreben lassen sie denn auch der neuen Poesie volle Gerechtigkeit widerfahren. In jedem Kapitel des Adab finden wir dieselbe reichlich vertreten, und die geläufigsten Gemeinplätze durch eine lästige Reihe von Anführungen aus den Dichtungen ihrer Vertreter belegt. Gleichzeitig würdigt man auch die moderne Poesie, ihre glänzendsten Producte, gleichwie man dies früher hinsichtlich der alten gethan, nach den Gattungen der Dichtkunst zu ordnen. In die *Ġamhara* des *Šejzarī* (VII. Jhd.) haben nur Dichter der muhammedanischen Epochen Einlass gefunden ¹⁾, und auch innerhalb dieses Rahmens ist, wie man aus der Inhaltsangabe ersieht, die umejjadische Epoche nur sehr spärlich vertreten. Im Laufe der Zeit wurden die Alten ungebührlich in den Hintergrund gedrängt, sodass z. B. im VIII. Jhd. *Abū Bekr ibn Ḥagga al-Ḥamawī* (st. 837) sich veranlasst fand, über diese literarische Vernachlässigung der alten Klassiker ernste Klage zu führen ²⁾.

Besonders in einer Gattung der anthologischen Literatur kommt das Bestreben, den hohen Rang der modernen Poesie darzuthun, in hervorragender Weise zum Ausdruck: in den nach dem Muster von *al-Taʿālībī's* *Jatīmat al-dahr fī maḥāsīn ahl al-ʿaṣr* verfassten Anthologien aus den

1) ZDMG., XIV, 491.

2) *Taʿhīl al-ġarīb* (abgedruckt am *Hāmiš der Muḥāḍarāt ul-udabāʾ*, II. Bd.), 265: *الميل الى زخارف المتأخرين أطلق عنان القلم الى عهدنا الاستطواد، وقد تعين ان نشرق في تكميل ما سبقوا اليه ان ولاية عهدنا الشأن والسابقون الى حلبة هذا الميدان ثم بعد ذلك نذكر ما زخرقه المتأخرون بعدهم من بديع الغريب في كل نوع*

Werken zeitgenössischer Dichter und Schöngeister. Vom V. Jhd. an arbeiten die Literaten der folgenden Zeitalter eifrig an der Fortführung des Werkes von al-Taʿālibî, wenn sie sich auch nicht, wie ihr Vorbild, in der würzigen Atmosphäre von Hamdāniden-Fürsten bewegen, und Herrscher wie Sejf al-daula und Dichter wie al-Mutanabbî in den Mittelpunkt ihres literarischen Kreises stellen können. Das *Dumjāt al-ḡaṣr wa-ʿuṣrat ahl al-ʿaṣr* von al-Bācharzî (st. 467) ist die erste Probe, al-Taʿālibî's Werk weiterzuführen; ein würdiges Seitenstück findet es an des ʿImād al-dîn al-Iṣfahānî (st. 597) *Charīdat al-ḡaṣr wa-ḡarīdat al-ʿaṣr*. Man ersieht schon aus den Titeln dieser, so wie der gleichen Werke aus den späteren Jahrhunderten, dass sie allesamt demselben Zwecke dienen und dass ihrer Abfassung dieselbe Absicht zugrunde liegt. Ganz unzweideutig äussert diese Absicht noch ein Autor des XI. Jahrhunderts, Ṣadr al-dîn al-Madanî, in seiner Anthologie: *Sulāfat al-ʿaṣr fî maḥāsîn aʿjāb al-ʿaṣr*. Die Berechtigung seines Bestrebens, den Dichtern seiner eigenen Zeit einen Ehrenplatz neben den alten Dichtern zu erobern, will er den Lesern durch einige naive Vergleiche nahe führen. «Vieles», so meint er, «was später kommt, ist dem Vorhergehenden an Werth überlegen, der Regen dem Donner, die Erfüllung dem Versprechen; auch in der Zahlenreihe gehen die minderwerthigen den hohen Zahlen voraus (wenn man sie nämlich von rechts nach links betrachtet). So können auch die Leistungen der Spätgeborenen höher stehen als die der Alvordern. Was wir alt nennen, war einst neu, und was uns jetzt neu ist, wird in später Zukunft zu den Alten gehören» ¹⁾).

1) S. n^o. II der „Anmerkungen“ zu dieser Abhandlung.

dîn al-Ḥillî (st. 750) ernstlich den Fehler aussetzt, dass der Dichter die Anwendung fremdartiger, obsoleter Wörter vermeidet. Dies entsprach dem Kunstgeschmack der gewöhnlichen Kritiker nicht. Hatte ja selbst Abū Temmâm seine Gedichte gern mit gesuchten Ausdrücken aufgeputzt ¹⁾. Die Anwendung derselben galt als Attribut der *Faşâḥa* ²⁾. Als der Philosoph Ibn Sînâ sich zuerst in der Poesie versuchte und dabei eine Probe seiner sprachlichen Befähigung liefern wollte, schien es ihm am zweckmässigsten, seine Erstlings-*Kašîden* mit solchen fremdartigen Wörtern reichlich auszustatten ³⁾. Zur grösseren Bequemlichkeit fasste im VI. Jhd. die «fremdartigen Wörter» *Dijâ al-dîn al-Kûšî* (st. 599) in einem lexicalischen Lehrgedicht zusammen, das der Verfasser selbst mit einem Commentar begleitete ⁴⁾, worin ihm im IV. Jhd. Abū Bekr b. Muḥammed al-Anbârî (st. 328) vorangegangen war ⁵⁾. Vergebens kämpften gegen die Vorliebe für solche Wörter und ihre Anwendung — man brandmarkte dieselbe als *تقعير* ⁶⁾ — Kritiker vom Schlage des Ibn al-Aṭîr ⁷⁾.

1) Al-Âmidî, *Muwâzana*, 175, 17: *كان مولعاً بغرائب الألفاظ*.

2) Ibn Abî Usejbi'a, I, 283, 24.

3) *Ibid.*, II, 7, 20.

4) اللؤلؤة المكنونة والبيئيمة المنصونة في الاسماء المنكورة bei al-Kutubî, *Fawât al-wafajât* (Bûlâk, 1299), I, 188, wo das Gedicht im ganzen Umfang mitgeteilt ist.

5) Hschr. LH.; Anfang des Gedichtes:

يا مدنى علم الغريب والقريض والمثل

عجل جوانى ما القريح والشقيح والنزل

Hinter jedem Worte folgt die Erklärung desselben.

6) Al-Dabbî, ed. Codera Ribera (*Bibl. Arabo-Hisp.*, III, Madrid, 1885), 515, 13: *ويقول الشعر على جهة التقعير* (so ist wohl das *حمة* der Edition zu verbessern)

7) *Ueber تقعير* (auch *تقعير* Ag. XXI 246, 14) Al-Kâllî, *Nawâdir* (Pariser Hschr.) fol. 162a, Ad. kât. 7 f.

7) Al-Matal al-sâ'ir, 99—106, macht allerdings eine Ausnahme für wohlklin-
gende Wörter.

Es ist für das Verständniss jener Liebhaberei nicht wenig lehrreich, das Epigramm zu lesen, in welchem al-Hillî unter spöttischer Anführung einer Anzahl solcher seltsamen Wörter die Zumuthung des Kritikers zurückweist und demselben zu verstehen giebt, dass die Zeit dieser Absonderlichkeiten vorüber sei, dass der Dichter der Gegenwart ein Publicum voraussetze, das für das *kifâ nabkî* ¹⁾ der alten Wüstenbarden keinen Sinn mehr habe und die Wortungeheuer, vor denen die Hörer zurückschrecken (لغة تنفر) gar nicht mehr verstehe. Es gebe nun «neue Herzen, die man mit dem Magnet zarter Worte an sich ziehen müsse».

أما هذه القلوب جديد* ولذيذ الألفاظ مغناطيس ²⁾

Die Fortdauer der Anschauungen, über welche Ibn Chaldûn klagt und welche Şafî al-dîn verspottet, ist zunächst die Ursache davon, dass noch bis in die neueste Zeit nach Form und Inhalt die geschmakloseste Nachahmung der Dichtkunst der alten Araber fortvegetirt. «Alles beruht» — wie Kremer gelegentlich der Charakteristik der Dichtungen des Nâşif al-Jâzigî sagt — ³⁾ «auf eitlen Prunk mit seltenen und oft unverständlichen Wörtern, Wortspielen, die sich auf längst vergessene Ereignisse des arabischen Alterthums beziehen». Wenn der berühmte arabische Sprachvirtuose der Neuzeit, Aḥmed Fâris al-Sidjâk, seinem Mäcen, dem Bey von Tunis, ein Lobgedicht widmet, so sendet er zunächst 21 Doppelzeilen voraus, in welchen er seinen Sehnsuchtsschmerz um Su'âd schil-

1) Diesen Kaşîden-Anfang travestirt Abd-l-Husejn al-Gazzâr, der ein Gedicht mit den Worten beginnt: قفا نيكاً من نكرى قميص وسرول الخ citirt bei al-Nawâgî, Halbat al-kumejt (Kairo, 1299), 332.

2) Keşkâl (Bûlâk, 1288), 8.

3) ZDMG., XXV, 244.

dert, ihre Reize beschreibt und sich über die «Zurechtwaiser» beklagt, die ihn seiner Liebe wegen tadeln. Erst dann kann er, ganz unvermittelt, zu dem Ruhme des Beys übergehen ¹⁾, ganz ebenso wie, zwölf Jahrhunderte früher, Ka' b. Zuhejr sein Lobgedicht an den Propheten mit der Klage über die Abreise seiner in ihren Gefühlen unbeständigen Geliebten Su'âd. eingeleitet hatte ²⁾, oder, zwei Jahrhunderte nach Ka' b, Ibn al-Bawwâb sein Lobgedicht an den Chalifen damit anhebt, dass er der fortziehenden Geliebten (al-za'în) Thränen widmet ³⁾, und im XIII. Jhd. al-Buṣîrî sein von den Muhammedanern als heilig und wunderthätig erachtetes Gedicht mit der Schilderung seiner unglücklichen Liebe beginnt.

Es lohnte sich kaum der Mühe, ob nun aus sprachlichem oder ästhetischem Interesse, einen Blick auf die endlos fortwuchernde Kaşîden-Poesie der allerneuesten Zeit zu werfen. Wer einen Begriff von dem poetischen Charakter derselben gewinnen will, dem genügt es beispielsweise, die leicht zugänglichen Kaşîden anzusehen, mit welchen uns bei verschiedenen Orientalisten-Congressen die zu denselben erscheinenden Şejchs aufzuwarten pflegen. Da vergiesst der aus Kairo aufbrechende Delegirte Thränen des Schmerzes an den verödeten Wohnungsspuren und zieht auf schnellfüssigen Kamelen durch gefahrvolle Wüsten, bis dass er in Wien oder Stockholm anlangt, um den Ruhm der dort thronenden Fürsten zu besingen. Dabei werden die aus Garîb-Büchern zusammengelesenen fremdartigen Ausdrücke

1) ZDMG., V, 249—257.

2) Im selben Stile hat im X. Jhd. der Lehrer des Şihâb al-dîn al-Chafâğî, Şems al-dîn al-Hilâlî, 29 Kaşîden zum Lobe des Propheten gedichtet; dieselben sind vereinigt im Diwân: *سبع حمام فى مدح خير الانام* (Stambul, Gawâ'ib, 1298).

3) Ag., XX, 54, unten; vgl. auf der folgenden Seite, 55, die Kaşîda desselben Dichters an Abû Dulaf u. a. m.

verbraucht, zu deren Verständniss, eingestandenermaassen, auch die in der Luġa sattelfestesten Eingeborenen nur nach angestrengtem Studium vordringen können.

Es ist nur zu billigen, dass ein jüngerer ägyptischer Gelehrter die Geschmacklosigkeit dieser Producte moderner Poesie seinen Landsleuten an der *Ḳaṣida* einer Koryphäe dieser Kunst, des wohlbekanntten *Sejch Ḥamza Fathallâh*, mit berechtigter Ironie demonstrirt hat ¹⁾.

1) Muḥammed Emin Fikri, *Irsâd al-alibbâ'* (Kairo, 1892), 659—662.

ANMERKUNGEN.

I.

(Zu S. 155)

Aus *Kitāb al-hajwān* von *al-Gāhiz* (Hschr. der Wiener Hofbibliothek, N. F. n°. 151, fol. 82^b; = L. H., fol. 146^a).

ولو كان الأمر فيها مغموضا الى تقدير الرأى لكان ينبغي لغالب ابن صعصعة أن يكون من المشهورين بالوجود دون هزم وحاشم فان زعمت¹⁾ ان غالبا كان اسلاميا وكان حاشم في الجاهلية والناس بمآثر العرب في الجاهلية أشد كلفا فقد صدقت وهذا ايضا يُنبئك أن الامر في هذا على خلاف تقدير الرأى وأما تجرى في الباطن على نسف قائم وعلى نظم²⁾ صاكيح وعلى تقدير مُحْكَم فقد تقدم في تعبيتهما وتسويةهما من لا يخفى عليه خافية ولا يغوته شيء ولا يُعجزه وآلا فما بال أيام الاسلام ورجائها لم يكن اكبر في النفوس وأجل في الصدور من رجال الجاهلية مع قرب العهد وعظم خطر ما ملكوا وكثرة ما جادت أنفسهم ومع الاسلام الذي شملهم وجعله الله تعالى أولى بهم من ارحامهم ولو أن جميع مآثر الجاهلية وزنت بها وما كانت في

1) Wien: زعموا

2) W.: نظير, LH. نظر.

لجماعات اليسيير¹) من حالات قریش في الاسلام لاريت عليها او
لكانت مثلها،

II.

(Zu S. 169.)

Aus der Einleitung zu *Sulâfat al-ʿaṣr* (Hschr. der Wiener Hofbibliothek, Mxt. n^o. 131).

قَدْ لِمَنْ لَا يَرَى الْمَعَاوِرَ شَيْئًا * وَتَرَى لِأَوَائِلِ التَّقْدِيمِ
أَنَّ ذَلِكَ الْقَدِيمَ كَانَ حَدِيثًا * وَسَيَبْقَى هَذَا الْحَدِيثُ قَدِيمًا
عَلَى أَنْ تَأْخُرَ الزَّمَانُ، لَا يُنَافِي التَّقَدُّمَ فِي الْإِحْسَانِ، فَقَدْ
يَتَأَخَّرُ الْهَاطِلُ عَلَى السَّرْعِدِ، وَالنَّائِلُ عَلَى الْوَعْدِ، وَمَرَاتِبُ
الْأَعْدَادِ، تَتَرَقَّى بِتَأْخِيرِ رَقْمِهَا وَتَزْدَادُ، وَتَأْخُرُ عَصْرُنَا فَاسْتَزَادَ مِنْ
الْعُلْيَا كَمَا زَادَ بِالتَّأْخِيرِ مَا يَرْقُمُ الْهِنْدُ،

1) Codd. اليسيير.

UEBER DEN AUSDRUCK «SAKĪNA».

I.

Zu den religiösen Wörtern, welche Muhammed aus dem Judenthum in den Wortschatz seiner Religion übernommen hat, gehört auch das Wort *Šekhîná* ¹⁾. Muhammed verwendet für diese Entlehnung die völlig arabische, nichts Fremdartiges verrathende Wortform *Sakîna* ²⁾. Das Wort kommt im *Korân*, wie wir gleich sehen werden, nur in medizinischen Suren vor; der damit verbundene Begriff gehört somit der spätern Periode der korânischen Offenbarung an.

Die Thatsache, dass *Sakîna* ein Lehnwort ist, wird nicht in Frage gestellt dadurch, dass man dasselbe in der als vorislâmische erdichteten Ansprache des heidnischen Dich-

1) Abr. Geiger, Was hat Muhammed aus dem Judenthum angenommen? (1833), 54 ff. Weil, Muhammad, 141. Ewald, Gesch. des Volkes Israel², II, 310. — Ueber den Begriff der *Šekhîná* im Judenthum (durch äussere Zeichen sich bekundende Gegenwart Gottes) s. Weber, System der altsynagogalen palästinsischen Theologie (Leipzig, 1880), 179—184. Leopold Löw, Gesammelte Schriften, I (Szegedin, 1889), 182. Hamburger, Realencyklopädie für Bibel u. Talmud, II. Abth., 1080—1082.

2) Vereinzelt wird auch die Form *سَكِينَة* überliefert bei Abû Zejd, Nawâdir, 86, 16, schwerlich *سَكِينَة*, wie ZDMG, XII, 74, 6, denn in diesem Falle wäre im *dabî* nicht nur die Tašdidirung des Kâf, sondern auch die abweichende Vocalisation des Sîn besonders hervorgehoben.

ters al-Nâbiġa an den Ġafniden ‘Amr b. al-Hârit gebrauchten lässt¹⁾); solche sprachliche Anachronismen werden Kennern dieser Literatur nicht auffallend sein. Die *Chuṭba* des Nâbiġa gehört eben in die oben 60 ff., besprochene Kategorie von altarabischen Reden²⁾).

Muhammed selbst scheint bei dem Gebrauch des Wortes *Sakîna* nicht gründlichen und zutreffenden Informationen zu folgen; er hat es, wie manches andere, nur flüchtig aufgegriffen und hat ganz unklare, mit einander nicht übereinstimmende Vorstellungen damit verbunden. Erst im spätern *Ḥadîṭ*, dessen Erfinder sich vielfach von ganz speciellen jüdischen Belehrungen beeinflussen liessen, kehren die Vorstellungen von der *Sakîna* zu ihrem Urquell zurück.

Was sich Muhammed unter jenem Worte dachte, stimmt nicht im Entferntesten mit dem begrifflichen Inhalt der jüdischen *Šekhînâ* überein. Auch die ganz und gar *arabische Wortform*, in die der jüdische Ausdruck umgeprägt werden konnte, hat erheblich dazu beigetragen, bereits in früher Zeit das Bewusstsein vom fremden Ursprung dieses Lehnwortes zu verdrängen und dasselbe, gleichsam in volksetymologischer Weise, als Derivat der *arabischen* Wurzel *سَكَنَ* zu fühlen und mit dem korânischen *سَكَنَ*³⁾ (körperliche und seelische Ruhe) begrifflich zu identificiren³⁾. So ist denn auch in der traditionellen Wissenschaft der Muhammedaner die Kenntniss des wirklichen Ursprunges dieses Wortes niemals aufgedämmert. Es erging demselben wie dem Worte ‘*Ēden*, welches schon von Muhammed wie ein urarabi-

1) *Ag.*, XIV, 3, 22. *Ahlwardt*, *Diwans*, 177, 5.

2) Ueberdies ist auch die Ueberlieferung der Philologen in Bezug auf die Personen des Redners und des Angeredeten schwankend; s. *Diwân al-ĪIutej’a*, 232 (zu 90, 3).

3) Vgl. *Sprenger*, *ZDMG.*, XXIX, 656.

sches Wort (عَدْنٌ) behandelt wird, demzufolge bereits in der ältesten Exegese den «ewigen Aufenthalt» bezeichnet und auch im Sprachgebrauche als Originalwort angesehen wird¹⁾. Wie *Adn*, so hat auch das Wort *Sakîna* in den Fremdwörterlisten niemals eine Stelle gefunden.

Hinsichtlich der richtigen Bedeutung von *Sakîna* sind schon in alter Zeit, sowohl in der Anwendung als auch in der Erklärung des Wortes, verschiedene Auffassungen zu Tage getreten. Darum liesse sich eine völlig *einheitliche* Bestimmung dessen, was die Muhammedaner darunter verstehen, nicht bieten. Die folgende Erörterung hat nur *den* Zweck, das Material für die Erkenntniss der mannigfachen Wandlungen der Bedeutung des Wortes, sowie der verschiedenartigen Einflüsse, welche auf die Ausgestaltung des begrifflichen Inhaltes denselbe einwirkten, an die Hand zu geben²⁾.

Zunächst der Gebrauch des Wortes im Korân³⁾:

- (a) *Sûre* 2, 249 (als sich die Israeliten der Anerkennung des Tâlût als König widersetzen): «da sprach zu ihnen ihr Prophet: Der Beweis seiner Herrschaft ist, dass er euch die Lade bringt; in derselben ist *Sakîna* von euerem Gotte und ein Ueberrest davon, was die Familie des Moses und die Familie des Aron hinterlassen; Engel werden sie tragen» u. s. w.
- b) *Sûre* 9, 26 (mit Bezug auf die Hunejn-Schlacht, als die Anhän-

1) Mit Suffix: جَنَّاتٍ تَفْرُزُ بَعْدَ نَهَا, Ag., IV, 161, 15; in einem alten Gebete: اللَّهُمَّ افسحْ لَهُ فِي عَدْنِكَ, al-Mawâhib al-ladunijja (Bûlâk, 1292),

VI, 403; al-Zurkânî führt dazu die Variante an: بَعْدَ نَكَ .

2) Die Anwendung des Wortes in der Terminologie der muhammedanischen Mystik lassen wir hier unberücksichtigt.

3) [Jetzt ist hier auch auf H. Grimme's Mohammed II. (Münster, 1895), 53, zu verweisen].

- ger Muhammed's anfangs in Nachtheile waren): «da sandte Gott seine *Sakina* hinab auf seinen Gesandten und die Rechtgläubigen, und er sandte Schaaren hinab, die ihr nicht sahet, und er strafte jene, welche ungläubig waren».
- (c) *Ibid.*, v. 40: «Als sie in der Höhle waren und als er (Muhammed) zu seinem Genossen sagte: 'Sei nicht traurig, fürwahr! Gott ist mit uns', da sandte Gott seine *Sakina* auf ihn hinab und stärkte ihn mit Schaaren, die ihr nicht sehet».
- (d) *Sûre* 48, 4: «Er ist es, der die *Sakina* in die Herzen der Gläubigen hinabgesandt (gesenkt) hat, damit sie zu ihrem Glauben an Glauben zunehmen (damit ihr Glaube immer wachse)».
- (e) *Ibid.*, v. 18: «Gott hat Gefallen gefunden an den Rechtgläubigen, als sie dir unter dem Baume huldigten; er wusste, was in ihren Herzen ist, und sandte die *Sakina* auf sie hinab und vergalt ihnen mit nahendem Siege».
- (f) *Ibid.*, v. 26: «Als die Ungläubigen den Dünkel, den Dünkel des Heidenthums, in ihr Herz setzten, da sandte Gott auf seinen Propheten und die Rechtgläubigen seine *Sakina* hinab und nöthigte sie zum Worte der Gottesfurcht».

An diesen *Korân*stellen kann das Wort *Sakina* nicht immer auf einen und denselben Begriff bezogen werden. Die muhammedanischen Erklärer, sowohl Theologen wie Philologen, wollen darin den Begriff der Seelenruhe ¹⁾ und Sicherheit (ثبات، أمان، طمأنينة) ausgedrückt finden. Aber wenn diese Erklärung für 48, 4. 18, einen erträglichen Sinn giebt, so gilt dies weniger von den Stellen, wo von dem Hinabsenden «seiner *Sakina*» gesprochen wird. Es ist sehr unwahrscheinlich, dass damit ein *subjectiver Seelenzustand* des Menschen gemeint sei; vielmehr muss man dabei an etwas von Gott ausgehendes *Reales* denken ²⁾. Mit

1) Ausdrücklich wird die körperliche Ruhe ausgeschlossen: يعنى السكون

الذی هو الوقر لا الذی هو صد الحریة، Abû Bekr al-Sigistânî, Nuzhat al-kulûb fî tafsîr ġarîb al-kur'ân (Marginalausg. zu Mahâ'imi's Tafsîr, Bûlâk, 1295), I, 339.

2) Diese exegetische Schwierigkeit beseitigen einige dadurch, dass sie in

Nothwendigkeit folgt diese Annahme für 2, 249, obwohl die gewöhnliche Exegese bestrebt ist, auch hier die allgemeine Erklärung gelten zu lassen ¹⁾. Die *Sakîna* befindet sich nach den Worten dieses Verses in der durch Saul gebrachten Lade, in derselben Weise, wie sich die Reliquien des Moses und Aron ²⁾ darin befinden. Und in der That hat schon die älteste Korân-Exegese die Anwendung des Wortes *Sakîna* in diesem Vers als Ausnahme von jener allgemeinen Erklärung bezeichnet. «Jedes *Sakîna*» sagt Ibn 'Abbâs, «bedeutet im Korân *Ruhe*, ausser in der Kuh-Sûre» ³⁾. Das Naheliegendste ist wohl, vorauszusetzen, dass Muhammed, der keinen *bestimmten* Begriff mit dem unverständenen Fremdworte verband, dasselbe hier, in der unangemessenen Weise, wie ungebildete Menschen aller Zeiten mit nicht gehörig erfassten Fremdwörtern an unpassender Stelle zu prunken pflegen ⁴⁾, zur emphatischen Bezeichnung der Gesetztafeln, oder des Taurât, welche den Inhalt des Tâbût bildeten, benutzte ⁵⁾.

Wir werden weiter unten sehen, aus wie verschiedenen

solchen Fällen für *Sakîna* die Bedeutungen *Hilfe*, *Barmherzigkeit* feststellen (رحمة, نصر). I. A., s. v., XVII, 76. (الرَّحْمَةَ), al-Azrakî, 33, 2).

1) In dem anonymen Buche اساطير الأولين (Heschr. LH.) — Prophetenlegenden nach alten Traditionen — wird bei Sûre 2, 249, folgende Aufforderung des Volkes vorausgesetzt: يَا نَبِيَّ اللَّهِ أَرْنَا فِيهِ آيَةً لَتَسْكُنَ (حديث شميل الثقي). (Abschnitt: قلبنا).

2) Darüber hat die Legende die speciellsten Angaben, Ibn Ijâs, Badâ'i' al-zuhûr fî waqâ'i' al-duhûr (Kairo, 1310), 146.

3) Bei Geiger, l. c., 55.

4) Vgl. speciell für den Korân: Nöldeke, Orientalische Skizzen, 41.

5) Hr. Professor Clermont Ganneau machte mich darauf aufmerksam, dass zur Zeit der Reise des Nâsir Chosrau (437—444 d. H.) ein Thor Jerusalems *bab al-sakîna* genannt wurde; es ging die Legende, dass sich in der Nähe desselben das im Korân erwähnte سَكِينَةٌ (Sefernâme, ed. Schefer, 28; Uebers., 87).

Anknüpfungspunkten und Erinnerungen die muhammedanischen Erklärer dem ihnen räthselhaften Worte beikommen wollten; nur 'Amr b. 'Ubejd besass die Resignation, zu bekennen, dass man nicht wissen könne, was darunter zu verstehen sei ¹⁾. Ganz vereinzelt erscheint auch innerhalb dieses Wirrsals von abenteuerlichen Deutungsversuchen die Erklärung des in jüdischen Dingen bewanderten Wahb b. Munabbih, dessen Kenntniss von der Identität der *Sakîna* mit der *Šekhîna* sich in seiner Deutung des Ausdruckes bekundet: «*Sakîna* sei ein von Gott ausgehender Geist ²⁾, welcher, so oft sich in einer Sache widerstrebende Meinungen kundgäben, klare Kenntniss mittheilte ³⁾».

Die Deutung der *Sakîna* als innerer Seelenzustand ⁴⁾ hat sich im Bewusstsein der ältesten Generation des Islâm bald so stark festgesetzt, dass sie den Kreis der Anwendung des Wortes in den ältesten nachkorânischen Documenten des Islâm fast ausschliesslich bestimmt. Dies wird uns am besten anschaulich, wenn wir in Betracht ziehen, was in *Ĥadit*-Stellen dem Begriff der *Sakîna* als *Gegensatz* gegenübergestellt wird.

In der Darstellung des Gegensatzes zwischen den wüstenbewohnenden Beduinen und den rinderzüchtenden Landan-

1) Mafâtih al-gajb, II, 438: ان السكينة التي كانت في التايوت شيء لا يعلم.

2) Ueber die Gleichsetzung der *Šekhîna* mit dem Heiligen Geist s. unten S. 196.

3) Bei al-Bağawî, Ma'âlim al-tanzil (Hachr. LH.), I, fol. 120a: وعن وحب ابن منبه قال في روح من الله تتكلم اذا اختلفوا في شيء ياخبركم ببيان ما يريدون.

4) Im modernen Arabisch drückt das Wort zuweilen den Begriff *Gemüth* aus; so hört man z. B. zur Bezeichnung, dass jemand ein gutes Gemüth habe, gemüthlich sei: سكينته وأئمة.

sässigen heisst es: «*Hochmuth und Hoffart* ist bei den Leuten (Besitzern) der Pferde und Kamele, den Schreibern, den Zeltbewohnern; aber die *Sakîna* ist bei den Besitzern der Rinder» ¹⁾).

Eine andere Gelegenheit, dem Begriffe der *Sakîna* durch die Kenntniss des Gegensatzes näher zu kommen, bietet folgende Belehrung: «Wenn man zum Gebete ruft, so gehet zu demselben nicht *in Eile*, sondern gehet zu ihm, während die *Sakîna* auf euch ist ²⁾. Was ihr noch erreichtet, das betet mit; was ihr versäümet, das holet nach» ³⁾. Auch im Texte des Mâlik lesen einige statt des *textus receptus* (وَعَلَيْكُمْ السَّكِينَةُ) so: وَالسَّكِينَةُ, mit cohortativem Sinne; diese Deutung hat an der Parallelstelle des Buchârî die Lesart: وَالسَّكِينَةُ, «euch obliegt die *Sakîna*» ⁴⁾, hervorgehoben. Hier ist also *Sakîna*, im Gegensatz zur Hast und Uebereilung, so viel wie Gelassenheit, Ruhe.

Noch klarer tritt dies in folgender Hadîth-Mittheilung ⁵⁾ hervor: ابن عباس، أَنَّهُ دَفَعَ مَعَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَوْمَ عَرَفَةَ فَسَمِعَ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَرَأَاهُ زَجْرًا شَدِيدًا وَصَرْبًا ⁶⁾ لَلْأَبْلِ فَأَشَارَ بِسَوْطِهِ إِلَيْهِمْ وَقَالَ أَيُّهَا النَّاسُ عَلَيْكُمْ بِالسَّكِينَةِ ⁷⁾ فَإِنَّ الْبَرَّ لَيْسَ

1) Al-Muwatta', IV, 197. B. Bad' al-chalk, n°. 14. Muslim, I, 137 f. Vgl. al-Damîrî, s. v. غنم, II, 221.

2) Zusatz in einer Version: وَالْوَقْرُ, „und die Würde.“

3) Muw., I, 126; vgl. Muslim, II, 136.

4) B. Adân, n°. 21. 23.

5) B. Haġġ, n°. 95.

6) In der Version der Karîma aus Merw (einer gelehrten Buchârî-Ueberliefererin, Muh. Stud., II, 406) ist hier noch das Wort وَصَوْتًا hinzugefügt. Schon al-Ķastallânî (III, 231) urtheilt ganz richtig, dass dies Wort ursprünglich eine Variante zu وَصْرِبًا war, welche aus der Glosse in den Text hineingerathen ist.

7) Bei Zurk., zu Muw., II, 237: عَلَيْكُمْ السَّكِينَةُ بِالْأَيْجَافِ.

[أَوْضَعُوا¹] أَسْرَعُوا]. «Ibn 'Abbâs erzählt, dass er (bei Gelegenheit der Wallfahrt) in Gesellschaft des Propheten vom 'Arafa-Berg hinabstieg; da hörte der Prophet hinter sich grossen Lärm und wie man die Kamele schlug (um sie zu rascherem Lauf anzutreiben); darauf winkte er mit seiner Gerte und sprach: O, ihr Menschen! ihr müsst *Sakîna*²) haben euch ruhig und würdevoll verhalten), denn das gute Werk verträgt sich nicht mit *Ungestüm*».

Einen andern Gegensatz zeigt uns folgende Erzählung, welche die vor dem Propheten erscheinende Temîmitin Kejla von dem Schrecken macht, den sie bei der Annäherung an den Gottesgesandten empfand. Sie stand bebend hinter Muhammed. Als man diesen darauf aufmerksam machte, sprach er: «o, arme Frau, die *Sakîna* möge auf (mit) dir sein», d. h. sei unerschrocken, fasse Muth! «Kaum hatte der Prophet diese Worte gesprochen», so schliesst die Frau ihren Bericht, «da entfernte Gott allen Schrecken, den ich früher empfunden hatte, aus meinem Herzen»³).

Nicht völlig klar ist der Sinn des Wortes in folgender Antithese: *السَّكِينَةَ مَغْنَمٌ وَتَرْكُهَا مَغْرَمٌ*⁴), «die *Sakîna* ist Gewinn, ihr Unterlassen ist Verschuldung⁵). Die traditio-

1) Ueber *ايضاع* s. *Ġamhara*, 5, 14.

2) In demselben Sinne: *وَأَلْقَيْتُ عَلَيْنَا السَّكِينَةَ*, „wir beruhigten uns, hörten auf, den Propheten zu drängen“. *Usd al-ġāba*, I, 216, 11.

3) *'Ikḍ*, I, 138, oben.

4) *Nihâja*, II, 172, 4 v. u. LA., XVII, 76, 8.

5) Die beiden alliterirenden Wörter werden in solchen Antithesen häufig einander gegenübergestellt: *لَا تَزُولُ أَمْنِي بِخَيْرٍ مَا لَمْ تَسِرِ الْأَمَانَةُ مَغْنَمًا*

الْحَمْدُ مَغْنَمٌ. *Hadîṭ*, 'bei al-Mas'ûdî, *Murâġ*, IV, 165. *وَالزُّكَاةُ مَغْرَمًا*. *قال ابن المبارك آياك والتجارة في* *Mejd.*, I, 190. *وَالْمَذْمَةُ مَغْرَمٌ*

nelle Erklärung giebt dem Worte *Sakina* in diesem Ausspruche die Bedeutung رَحْمَةً «Barmherzigkeit». Werkthätige Barmherzigkeit bringt Gewinn und wird reichlich ersetzt (Prov., 19, 17. Sûre 73, 20); wer sie unterlässt, hat damit nichts erspart, denn er bleibt hinsichtlich des Opfers, das er bringen muss, ein Schuldner, so lange er der Pflicht nicht genügt hat.

Aus den oben angeführten Antithesen konnten wir ersehen, dass *Sakina* den Gegensatz bildet einerseits zum stolzen, hoffärtigen, herausfordernden Benehmen (also so viel ist wie Bescheidenheit), andererseits zur unruhigen Eile und ungestümen Hast (daher: Gelassenheit), endlich zur angstvollen Schüchternheit (somit: Unerschrockenheit) und vielleicht auch zur Lieblosigkeit (also: Barmherzigkeit).

Im Allgemeinen bezeichnet der Ausdruck: ruhiges, sicheres, würdevolles, mildes, auch gerechtes Benehmen. Unter den von muhammedanischen Apologeten auf das Erscheinen Muhammeds und des Islâm gedeuteten (oder diesem Zwecke angepassten, zuweilen auch frei erdichteten) Bibelstellen ¹⁾ findet sich eine aus Jesaja citirte Prophetie, in welcher in Gestalt freier Ausschmückung einiger wirklichen Schriftworte ein Bild von Muhammed gezeichnet sein soll. Darin heisst es unter Anderem: «Ich stärke ihn mit allem Schönen und verleihe ihm alle edeln Eigenschaften; *ich mache die Sakina zu seiner Hülle und die Gerechtigkeit zu seinem*

الايمل فاتها غنم وغم واحب التجارة التي ما كان بين غنمها
ولا يعد غنما ما ساقى, Muḥāḍ. ud. I, 288.

غرمًا ولا يعد غرمًا ما ساقى غنمًا
640, p. 95, unten.

1) [Ueber die Literatur s. jetzt Brockelmann, ZATW., 1895, 138 ff., und den Aufsatz in Revue des Études juives, XXX, 1 ff.]

«Unterleide» ¹⁾ (Umschreibung von Jes., 11, 5). Auch hier entspricht *Sakîna*, im Parallelismus mit *birr*, einer innern Charaktereigenthümlichkeit — im Sinne des hebräischen Textes, der *emûnâ* —, mit welcher der Prophet bekleidet ²⁾ ist.

Das Wort wurde auf diese Weise seinem ursprünglichen religiösen Begriffskreise völlig entrückt und seine profane Anwendung in der arabischen Literatur aller Zeiten ³⁾ gangbar. Es wird sehr häufig mit *wakâr* (Würde) ⁴⁾ zusammengestellt (diese Zusammenstellung selbst entspricht vielleicht gleichfalls der ursprünglichen religiösen Anwendung) ⁵⁾, um ehrwürdige, achtbare Personen zu charakterisiren, ohne dabei an die Mitwirkung höherer Mächte zu denken. Ge-

1) Al-Ta'labî, 'Arâ'is al-magâlis (Kairo, 1297), 318. Ibn Gauzî, bei Brockelmann, Beiträge zur semitischen Sprachwissenschaft, III, 41, 6.

2) In einem Spruch, in welchem Muhammed seine hervorragenden Charaktereigenthümlichkeiten selber rühmt, sagt er von sich: *والصمير رداى* (bei

Dam., s. v. *أوز*, I, 60, 9). Ueber solche Redensarten handelt weitläufig Fachr al-dîn al-Râzî, Mafâtîh zu Sûr. 74, 4 (VIII, 350); vgl. auch Barbier de Meynard, Les colliers d'or de Zamakhshari, 180.

3) Im Sendschreiben des Ibn Sînâ an den Sâfi Abû Sa'îd b. Abî-l-chejr:

وخلصت عليه السكينة وحققت له الظمانيّة, Ibn Abî Usejb., II, 9, 24; in der Charakteristik einiger Gelehrten: *كثير السكينة والوقار*, *ibid.*, I, 245, 3 v. u.; *شيوخ له عيتة ووقار وعنده سكينة*, *ibid.*, 261, 22.

4) Unmöglich ist es, *wakâr* als Unterthänigkeit, Demuth (*تواضع*) zu erklären, wie bei Dam., s. v. *غنم*, II, 221, ult.

5) *Wakâr* = כבוד, aram. אִיקְרָא; letzteres wird im jüd. Schriftthum mit *Sekhînd* verbunden, Weber, a. a. O., 179. Dem כבוד ה', Jes., 66, 1, entspricht: *ووقار الله عليك*, Ibn Kut., bei Brockelmann, l. c., 52, 25; Ibn Zafar Chejr al-bisâr (Kairo, 1280), 15, 4. Es ist das gewöhnliche arab. Aequivalent für jenes hebr. Wort, z. B. Jepheth b. 'Alî, Psalmen, ed. Bargès, 8, 5; 21, 5; 24, 7: *ملك الوقار*. Hingegen ist der jüd. Begriff כבוד ה' bei den Muhamme-

danern als *كرسى التبرياء* übernommen worden, al-Azrakî, 15, 13; wir finden dafür

auch: *الكرامة كرسى* in einer apokryphen Chutba des 'Alî, 'Ikd, II, 201, 9; vgl. im Korân z. B. 63, 117: *العرش الكريم*.

rîr rühmt in einem Trauergedicht seine verstorbene Frau mit diesem Attribute ¹⁾. Zur selben Zeit preist al-Kumejt, ohne dabei an eine Würde zu denken, die Gott verliehen, die Mitglieder der Prophetenfamilie, sie seien « Leute der Freigebigkeit zur Zeit der Noth, Leute der *Sakîna* in der Versammlung » ²⁾.

واعل السماحة في المطمئنت واهل السكينة في الخفل

Sakîna ist hier eine Charaktereigenschaft in demselben Sinne wie die Freigebigkeit; und in derselben Weise wird auch *waḡâr* angewandt ³⁾.

Zu einem Gemeinplatze wird der *Sakîna*- (resp. *Waḡâr*-) Ruhm im Munde der poetischen Ruhredner der 'abbâsîschen Chalifen. Der als Dichter nicht wenig überschätzte al-Buhturî z. B. rühmt vom Chalifen al-Mu'tazz, dass der Imâm al-hudâ mit *sakîna wa-waḡâr* geschmückt sei, und es ist nicht zu übersehen, dass diese Charaktereigenschaften des gepriesenen Fürsten im Parallelismus mit *ta'annî* (Gelassenheit) erscheinen ⁴⁾. — Abû Temmâm legt in einem an den Chalifen al-Mu'tasim gerichteten Gedichte Fürbitte für den Prinzen al-Wâtîḡ ein, dass ihn der Chalife zum Thronfolger ernenne:

نيسير في الآفاق سيرة رافة ويسوتها بسكينة ووقار

«damit er in allen Ländern die Milde bethätige und dieselben verwalte mit *Sakîna und Würde*» ⁵⁾. Bemerkenswerth ist das alliterirende Wortpaar: *سكينة وسكين* in einem Gedichte des Bawwâb an al-Ma'mûn:

1) Kâmil, 723, 5.

2) LA., s. v. *طيق*, XII, 81.

3) Z. B. im Lobgedicht des Ibn Kejs al-rukajjât an 'Abd al-Malik, Ag, IV, 158, 13.

4) *Diwân al-Buhturî* (Stambul, 1300), 248, 14.

5) Ibn Rasîk, 'Umda, ed. Tunis, 32, 5 = *Diwân*, 138, 9.

Vs. 7: «Auf dir ist der Glanz der Majestät und der Glanz offenbarer Herrschaft».

Vs. 13: «Wie der Vollmond, so glänzt an ihm Ruhe und Würde» ¹⁾).

Jedoch kann es uns nicht entgehen, dass bei 'abbâsiden Chalifen sich mit der *Sakîna* zuweilen der Begriff *heiliger Weihe* verbindet, woran jedenfalls der immer mehr hervortretende theokratische Charakter dieser Imâme mitbetheiligt ist, bei deren Attributen man, vielleicht unter dem Einfluss der persischen Karenô-Vorstellung (worauf wir weiter zurückkommen) — gerne die «*Sakîna Gottes*» erwähnt:

فيهم سكينه ربهم وكتابه وامامته²⁾ واسمه الخيون³⁾

Auch von weihevollen Orten wird dies Attribut gebraucht, um den Ehrfurcht einflössenden Charakter zu kennzeichnen, der z. B. einem Propheten- oder Heiligengrabe innewohnt, die heilige Scheu, die diese Stätten jedem einflößen, der sie betritt ⁴⁾).

Solche Anwendung des Wortes entspricht der fortschreitenden Bekanntschaft der Muhammedaner mit den Ideen jener Kreise, denen der *Sakîna*-Begriff ursprünglich entlehnt worden war.

II.

Wir kommen hier nochmals auf die bereits oben, S. 4 f. berührte Erscheinung zurück, dass ein im Islâm aus frem-

1) Ag., XX, 45, 8.

2) Mit den *beiden Imâmaten* ist die weltliche Herrschaft und die religiöse Würde gemeint.

3) Abû Temmâm, *Diwân*, 293, penult. (in einem Lobgedicht an Wâtik).

4) Z. B. gelegentlich der Beschreibung des vermeintlichen Josua-Grabes in al-Salt, ZDPV., II, 15, 29.

der Quelle in völlig unklarer und unbestimmter Form auftauchender Begriff in der weitem Folge seiner Entwicklung seinen Inhalt aus der Vermengung zweier Vorstellungskreise erhält. Die Vorstellung, die man sich vom *Ruh al-kudus* bildete, zeigte sich uns als Product des Ineinandergreifens des Ginnen-Glaubens des heidnischen Araberthums¹⁾ und jüdisch-christlicher Anschauungen vom Heiligen Geist.

Dieselbe Erfahrung machen wir auch in Bezug auf die *Sakîna*. Man ist noch im Stande, die in der Ausgestaltung dieses religiösen Begriffes zusammenwirkenden beiden inhaltlichen Elemente aus dem überlieferten Material klar herauszuerkennen und auseinanderzuhalten. Wir wollen dieselben gesondert in Betracht ziehen; zunächst die *jüdischen* Einflüsse.

Der Ausdruck des *Korân* ist zu unbestimmt und verschwommen, um aus demselben folgern zu können, in welcher Weise sich an der *Sakîna*-Vorstellung Muhammed's jüdische Einflüsse bethätigten. Dieser Umstand hat die im vorigen Abschnitt dargestellte Auslegung ermöglicht. Jedoch mit der fortschreitenden Ausbildung des *Hadîṭ* und

1) Dafür möchten wir hier ergänzend noch eines Momentes erwähnen. Eine Uebertragung der arabischen Vorstellung von den Tönen der Ginnen (s. Excurs II zu dieser Abhandlung) auf den dem Muhammed sich offenbarenden Geist zeigt die Legende, nach welcher sich der Geist dem Propheten in Tönen

von Glöckchen kundgibt: *احياناً يأتي في مثل صلصلة الجرس*, Usd al-gâba, I, 351, ult. Zu beachten ist dabei, dass noch in einem *Hadîṭ* das Glöckchen mit dem *Sejtân* in Verbindung gebracht wird: *الجرس مزامير الشيطان*, Muslim, IV, 450. — Nach einer andern Ueberlieferung gab sich das Nahen des offenbarenden Geistes in Tönen kund, die dem Summen der Bienen glichen:

دوى كدوى النحل, bei Dam, s. v. *نحل*, II, 403. Bei al-Sujûṭî, *Itkân*, I, 54 (nach alten Quellen) hören die Himmelsbewohner (nicht der die Offenbarung empfangende Prophet) Töne wie Kettengerassel auf harten Kieselsteinen: *صلصلة كصلصلة السلسلة على الصفاغان*.

im Verhältniss seiner immer reichern Entfaltung erweitert sich auch seine Beeinflussung durch Elemente, die auf jüdische Informationen zurückzuführen sind. In der Entwicklung des Hadîţ treten diese Einflüsse in viel klarerer und bestimmterer Weise hervor, als an den oberflächlichen und flüchtigen Entlehnungen des Propheten. Unter der Einwirkung solcher Belehrungen entfaltet sich bereits sehr früh eine Art muhammedanischer Agada, in deren Ausbildung die Wirksamkeit des Wahb b. Munabbih (st. ca. 113—116 H.) von der grössten Bedeutung ist, ohne dass jedoch die Fortentwicklung dieser Elemente des Islâm mit derselben abgeschlossen wäre.

Durch diese Einflüsse ist auch manches in der ältern Periode dunkel Gebliebene allmählig aufgeklärt worden. Auch die Sakîna-Vorstellung gewinnt nun bestimmtere Umriss. Das als völlig arabisch gangbare Wort, dessen jüdischer Ursprung aus dem Sprachbewusstsein geschwunden war, behält zwar seine frühere Anwendungsweise bei, aber daneben schliessen sich ihm immer bestimmter Vorstellungen an, welche der jüdischen *Šekhîná* entsprechen. Die Anwesenheit der unsichtbaren Gottheit bekundet sich bei weihevollen Anlässen in Gestalt von Wolke und Feuer (Exod., 24, 16 ff.; 40, 34 ff. Num., 9, 15 ff. u. s. w.). Diese biblische Vorstellung, welche vielleicht auch dem Muhammed in seiner Rede über die den Rechtgläubigen zum Siege verhelfende *Sakîna* ganz unklar vorgeschwebt haben mag, hat später die muhammedanische Legende beeinflusst.

Nicht sicher möchten wir behaupten, dass die in der Legende bezeugende Anschauung von der Wolke, als sichtbarem Zeichen der göttlichen Hilfe¹⁾, der Gruppe der

1) Ueber das Erscheinen der Wolke als Zeichen der Sündenvergebung s. *Homonyma inter nomina relativa*, ed. de Jong, XVII, 6.

Sakîna-Vorstellungen anzureihen sei. Von der Eroberung Mekka's wird berichtet ¹⁾: وقد انشأ الله السحاب لنصرنا. Als die dem Propheten verbündeten, von den Kurejsiten bedrängten Banû Ka' b vom Chuzâ'a-Stamme sich an Muhammed um Beistand gegen ihre Bedränger wandten, liessen sie ihr Anliegen durch ihren Dichter 'Amr b. Sâlim vortragen. Der poetische Hilferuf machte grossen Eindruck auf den Propheten; er wurde zu Thränen gerührt. Bald erblickte man eine Wolke, die Gott erscheinen liess. «Bei dem, der mich als Propheten gesandt hat!» — sprach dabei Muhammed — «aus dieser Wolke ergiesst sich der Sieg der B. Ka' b» ²⁾.

Deutlicher tritt uns jedoch der Einfluss der biblischen Sakîna-Vorstellung in jenen Legenden entgegen, in welchen man den von Gott begnadeten Menschen von einer ihn beschattenden Wolke umgeben sein lässt. Die Mönche Bahîra und Nestor erkennen den Propheten an diesem ihn auszeichnenden Attribut aus der Mitte der vielen Leute heraus, in deren Gesellschaft sie seiner zuerst ansichtig wurden: ³⁾ غمامة تظله من بين القوم. Anderswo wird die Wolke ausdrücklich als die auf den Frommen hinabgesandte *Sakîna* bezeichnet. In einem in verschiedenen, der Hauptsache nach übereinstimmenden, Versionen mitgetheilten Hadîth lässt man den Genossen al-Barâ' b. 'Azîb folgende Legende erzählen: Jemand recitirte (noch zu Lebzeiten des Propheten) die Sûrat al-kahf (dieselbe gehört wegen der in derselben vorkommenden Beschreibung von Paradies und Hölle, vv. 28—30, zu den beliebtesten Süren des Korân und wird aus diesem Grunde vor Beginn des

1) Usd al-gâba, I, 165.

2) Gamhara, 15, 1; vgl. Chron. Mekka, II, 49.

3) I. Hisâm, 115, 13. Tab., I, 1124, 7. Vgl. Dam., s. v. قلوب, II, 304, 15.

Freitags-Gottesdienstes vor der andächtigen Versammlung gerne recitirt) ¹⁾; an seiner Seite stand sein Pferd, mit zwei Stricken an einen Pflock festgebunden. Plötzlich begann das Pferd unruhig zu werden. Zugleich erblickte man eine Wolke, die immer näher und näher kommend, den Korânleser einhüllte. Dieser begab sich des Morgens zum Propheten, um ihm die Erscheinung zu berichten. «Es ist die *Sakîna*», sagte der Prophet, «die wegen des Korân ²⁾ hinabgestiegen ist» ³⁾.

In einer verwandten Erzählung, in der der Ueberlieferer selbst die Erscheinung nicht als *Sakîna* bezeichnen lässt, wird sie von al-Buchârî als solche zu erkennen gegeben in der Ueberschrift: «*Ueber das Hinabsteigen der Sakîna und der Engel beim Lesen des Korân*». Einst recitirte der Genosse Usejd b. Hudejr — er selbst erzählt es hier — in stiller Nacht die Sûrat al-bakara; sein Pferd stand angebunden neben ihm. Plötzlich begann das Pferd, sich unruhig zu bewegen. So oft er die Recitation unterbrach, wurde auch das Pferd ruhig; es begann aber immer wieder, Unruhe zu zeigen, so oft er zu dem heiligen Text zurückkehrte. Sein kleiner Sohn Jahjâ stand in seiner Nähe. Da der Vater fürchtete, dass das unruhige Pferd den Knaben beschädigen könnte, so zog er diesen an sich Als es Morgen ward, erzählte er dem Propheten (die Erlebnisse dieser Nacht). Muhammed ermuthigte ihn, trotz seiner Befürchtung, dass das Pferd den Jahjâ beschädigen könnte, nur immer im Ko-

1) Lane, *Manners and Customs*, I, 105 (Chapt. VIII). Man beachte die mit diesem Brauch zusammenhängende Benennung «Koursi al-kahf», d. i. «siège pour la lecture du Koran», M. Herz, *Catalogue sommaire des monuments exposés dans le Musée de l'art arabe* (Kairo, 1895), 155.

2) Al-Tirmidî, II, 145: «mit dem Korân»; vgl. auch Dam., s. v. حصان, I, 293.

3) B. Manâkib, n°. 25. Fadâ'il al-kur'ân, n°. 11. Einige Abweichungen: Tafsîr, n°. 258.

rânlesen fortzufahren. «Ich erhob mein Haupt gen Himmel und siehe! (da war) etwas wie eine Wolke, in welcher sich Dinge nach Art von leuchtenden Gegenständen befanden (مثل الظلّة فيها أمثال المصابيح). Der Prophet sagte mir: Dies sind die Engel, welche sich beim Hören deiner Stimme nähern u. s. w.» ¹⁾.

Hier haben wir nun wirkliche, fassbare Darstellungen davon, was man sich zur Zeit der Entstehung dieser Legenden unter der *Sakîna* vorgestellt hat. So oft uns der Ausdruck *عشيته السكينة*, «es bedeckte ihn die *Sakîna*», begegnet, wird darunter wohl die Wolke zu verstehen sein. Auch die *Sakîna* welche den Abraham an die richtige Stelle der zu erbauenden Ka'ba wies, war nach einer überlieferten Legende «eine mit Sprachfähigkeit begabte Wolke ²⁾.

Die spezifisch jüdische Beeinflussung der *Sakîna*-Vorstellungen wird in unzweifelhafter Weise aus der Thatsache ersichtlich, dass von dem Erscheinen und der Mitwirkung der *Šekhînâ* handelnde rabbinische Sprüche in das *Ḥadîṭ* eingedrungen sind. Unter denselben kann an erster Stelle der Spruch aus *Pirḳê Âbhôth*, 3, 7 ³⁾, erwähnt werden, wonach, «wenn Zehn zusammensitzen und sich mit der *Tôrâ* beschäftigen, die *Šekhînâ* sich zwischen ihnen hinablässt» (dazu Ps. 82, 1, als biblische Beziehung). Mit den durch die besonderen Verhältnisse des Islâm geforderten Aenderungen kann man diesen Spruch in folgendem, häufig angeführten *Ḥadîṭ* wiederfinden: ما اجتمع قوم في بيت من بيوت اللّٰه يتلون كتاب الله ويتدارسونه بينهم ⁴⁾ إلا نزلت عليهم

1) B. *Fadâ'il al-kur'ân*, n^o. 15; vgl. *Usd al-gâba*, I, 92.

2) *Al-Azrakî*, 9, 2; 27, 11.

3) *Hirschfeld*, *Beitr. zur Erkl. des Koran*, 25, will einen Anklang an diesen rabbinischen Spruch auch in *Sûre* 58, 8, finden, wo jedoch nur im Allgemeinen von der Allgegenwart Gottes die Rede ist.

4) Varianten bei *Tirm.*, II, 243, 14, und in den *Fatâwî ḥadîṭijja* des *Ibn Hagar*, 57, wo dieser Spruch eingehend behandelt wird.

السكينة وعشيتهم الرحمة وحفتهم الملائكة. «Es sitzen nicht Leute in einem der Häuser Alläh's¹⁾ zusammen und lesen das Buch Gottes und studiren es mit einander, ohne dass die *Sakîna* auf sie hinabstiege, die Barmherzigkeit sie bedeckte und die Engel sie umgäben²⁾.»

In bemerkenswerther Form tritt der jüdische Einfluss auf die muhammedanische Anwendung des *Sakîna*-Begriffes zutage in der Redensart, dass Gott die *Sakîna* auf die Zunge des Propheten legt, d. h. dass er selbst oder der Heilige Geist es ist, der aus dem Munde des Propheten redet. Wir finden dieselbe in der auf Wab b. Munabbih zurückgeführten Erweiterung eines von den muhammedanischen Apologeten (s. oben S. 189 f.) verwandten Bibelcitates (einer verworrenen Paraphrase von Jes., 42, 1. 2. 7. 8), welches gewöhnlich als Spruch aus dem Taurât eingeführt ist. Bei al-Buchârî ist es an zwei Stellen auf die Mittheilung des 'Abdallâh b. 'Amr b. al-'Âsî zurückgeleitet³⁾. Es ist hier nicht der Ort, uns mit diesem Citat eingehender zu beschäftigen und wir haben nur dies zu erwähnen, dass in einer der, wieder aus biblischen Anklängen zusammengesetzten verschiedenen Variationen und Erweiterungen seines

1) D. h. Moscheen. Zu dem nicht eben häufigen Ausdruck *bejt Allâh* für eine beliebige Moschee ist zu vgl. die Moscheeinschrift in *Revue sémitique*, III, 74, n°. 26, Z. 1; *مساجد الله* findet man bereits im Korân, 9, 17. 18 (vgl. 72, 18). An einer Parallelstelle des obigen Hadîth bei Tirm., II, 155, 6 v. u.: *ما قعد قوم في مسجد*.

2) Muslim, V, 297. Einfluss des Evangeliums scheint hingegen bei folgendem, dem obigen inhaltlich verwandten Spruch mitgewirkt zu haben, den al-Dahabî, *Mîzân*, I, 52, als *حديث مكذوب* verzeichnet: *ما أظعم طعام على مائدة ولا جلس عليها وفيها اسمي إلا قُتِسوا في كل يوم مرتين*;

Reminiscenz an *εἰς τὸ ἐμὸν ὄνομα*, Matth., 18, 20.

3) Bujû', n°. 50. Tafsîr (zu 48, 8), n°. 257.

ursprünglichen Textes ¹⁾ die biblische Schilderung des Propheten mit folgendem Zuge vermehrt wird: *واجعل* *واسكينة على لسانه* ²⁾).

Wie die Muhammedaner diese Phrase verstehen, ist aus der Anwendung zu ersehen, die sie derselben anderweitig geben. Im Namen des 'Alî wird folgender Spruch des Propheten angeführt: «Wir halten es nicht für unwahrscheinlich» — oder nach einer andern Version, in welcher jedoch nicht der Prophet selbst der Redende ist: «Wir Genossen Muhammed's zweifeln nicht daran» ³⁾ — «dass es die Sakîna ist, die auf der Zunge des 'Omar redet» ⁴⁾: (ما). *كُنَّا نُبْعِدُ أَنْ السَّكِينَةُ تَنْطِقُ عَلَى لِسَانِ عَمْرٍو*. Dieser zum Lobe des 'Omar erfundene Spruch, über dessen Bedeutsamkeit in der theologischen Literatur der Muhammedaner häufig abgehandelt wird ⁵⁾, ist wörtliche Nachahmung eines auf Moses bezüglichen jüdischen Spruches ⁶⁾, nach welchem die *Sekhînâ* *משה של משה מדברת מתוך גרונו* «aus der Kehle Moses' redete». Die Thatsache der Beeinflussung durch jüdische Aussprüche, welche nur den Verhältnissen im Islâm angepasst erscheinen, ist hier um so augenfälliger, als bei Gelegenheit dieser Anpassung das arabische *Sakîna*

1) Z. B. in *Disputatio*, ed. Van der Ham, 221, unten (aus Daniel). *Musnad al-Dârimî*, bei Dam., s. v. *تحل*, II, 404 (Ka'b al-ahbâr).

2) Ibn Zafar, l. c., 23, 13. *Disputatio*, 228, 9.

3) Bei Ibn al-Atîr, *Nihâja*, II, 172, 3. v. u.: *كنا اصحاب محمد لا نشك*

ما كنا نتعاجم ان ملكا ينطق على *أن الخ*. Eine andere Version *عن* *ما كنا نتعاجم ان ملكا ينطق على* *أن الخ*. *Hadît* bei al-Balawî, *Alif-bâ* I 72.

4) Al-Bagawî, *Maşâbih al-sunna*, II, 196; vgl. Zurk., *Muw.*, I, 123.

5) Sehr eingehend z. B. vom Hanbaliten Ibn Kazzim al-Gauzija in; *كتاب* *الجواب الكافي في سؤال الدواء الشافي*. LH., fol. 95 b.

6) Die Quelle kann ich leider nicht angeben; ebenso wenig ist es mehreren, in den rabbinischen Schriften belesenen Gelehrten gelungen, die Stelle dieses Spruches, dessen Vorhandensein jeder der Befragten zugestand, nachzuweisen.

zugleich einer Bedeutung theilhaftig wird, die das hebräische Wort *Šekhîná* im Laufe seiner Entwicklung annahm, nämlich: *Heiliger Geist* (*Rúach haḳḳódeš*¹⁾). Nur in dieser Bedeutung konnte das Wort zur Zunge gottgeweihter Menschen in Beziehung gesetzt werden.

Das hier erwähnte *Ḥadîṭ* ist übrigens nicht ohne polemische Tendenz in die Form gegossen worden, die es in dem oben mitgetheilten Wortlaut aufweist; und auch seine Anlehnung an 'Alî²⁾ ist nicht ohne Absicht geschehen. Durch eine solche Tradition sollte gegenüber den Ši'iten, die alle Vorzüge, welche die orthodoxe Anschauung den ersten Chalifen zueignete — selbst die Epitheta *Šiddîḳ*³⁾ und *Fârûḳ*⁴⁾, — mit grossem Eifer auf 'Alî übertragen, der

1) Als Synonym dieses Ausdruckes erscheint das Wort in verschiedenen talmudischen Sprüchen, in welchen die Eigenschaften der Empfänger göttlicher Inspiration aufgezählt werden; Bab. Šabbâth, 92a (Maimonides, *Jad haz.*, *Jesôdê*, VII, l. 4.; *Tam. fušûl*, ed. Wolff, 46, 5, ersetzt das Wort in der That durch *הנבואה*), *ibid.*, 30b; *Nedârîm*, 38a. — B. *bathrâ*, 15b, wird der Ansicht, dass Hiob ein nicht-israelitischer Prophet gewesen sei, die Nachricht entgegengehalten: בקש משה שלא תשרה ש' על אר"ה וגמון לו'. An allen diesen Stellen ist *Šekhînd* = *Rúach haḳḳódeš*. Vgl. *Jômâ*, 73b: כל כהן שאינו מדבר ברו"הק ואין ש' שורה עליו וכו' (dies ist der richtige Text nach Rabinowicz, *Dikd. z. St.* und Maimonides, *Jad haz.*, *Kelê mikdâš*, X, 10).

2) Die Sunniten lassen in ihren tendenziösen Traditionen die Vorzüge der ersten Chalifen gern durch 'Alî selbst bekrunden. So lässt man ihn auch in einem Lobspruche auf Abû Bekr sagen: *فسماه الله في كتابه صديقا*, *Usd al-gâba*, I, 91, 10.

3) *Muh. Stud.*, II, 107, unten. Das *Ḥadîṭ*, in welchem 'Alî *الصديق الأكبر* genannt wird, theilt auch al-Nasâ'î in seinen *Chasâ'iš* 'Alî (Kairo, 1308), 3, 9, mit; *Sulejmân b. Šurad* nennt den Husejn: *الصديق بن الصديق*, *Tab.*, II, 546, 11.

4) *Mizân al-i'tidâl*, II, 32, heisst es in einer šf'itischen Tradition, von 'Alî: *هو فاروق الأمة وهو يعسوب المؤمنين وهو الصديق الأكبر وهو خليفتي من بعدي*.

Rang des 'Omar an den des Propheten angenähert werden. Lässt man ja in diesem Sinne Muḥammed sprechen: «Gäbe es nach mir noch Propheten, so wäre sicherlich 'Omar einer»¹⁾; und in einem andern apokryphen Ausspruch wird gesagt, dass 'Omar geradezu dem Moses gleiche²⁾. Es ist nicht zu übersehen, dass man innerhalb solcher Bestrebungen zuweilen auch solche Dinge von 'Omar rühmt, die sich mit den Anschauungen, die wir uns gewöhnlich von der Unnahbarkeit der göttlichen Majestät im orthodoxen Islām zu bilden pflegen, nicht recht übereinstimmen. Man lässt z. B. 'Omar sprechen: «Ich bin der Mittler zwischen euch und Gott, und Niemand ist zwischen mir und Gott. Er hat es mir zur Pflicht gemacht, die Bittsteller von ihm abzulenken; wenn ihr eine Klage habt, so wendet euch an mich»³⁾. Es ist also durchaus nicht auffallend, wenn man durch 'Omar's Zunge die *Sakīnā* reden lässt. Zu gleichem Zwecke haben sunnitische Fanatiker (*nawāṣib*) auch dem Abū Bekr prophetische Eigenschaften zugeschrieben und für diese Anschauungen in gewohnter Weise Ḥadīte erdichtet. Der Verfasser des *Kāmūs* hat in einem Excurs über falsche Traditionen, den er seinem Buche über die Lebensgewohnheiten des Propheten angehängt, diese Ḥadīt-Aussprüche besonders gebrandmarkt⁴⁾.

III.

Ausser den jüdischen Elementen, deren Einfluss auf die Ausbildung der muhammedanischen *Sakīna* eingewirkt hat,

1) Al-Tirmidī, II, 293.

2) *Mizān al-i'tidāl*, I, 49, oben.

3) *Ṭab.*, I, 2220, 5.

4) Al-Firūzābādī, *Sifr al-sa'āda* (Kairo, 1295), 115. Unter denselben ist

folgendes Ḥadīt: *ان الله يتجلى للناس عامة ولائى بكر خاصة*.

haben wir nun noch einen Factor in Betracht zu ziehen, der für die Gestaltung dieser Vorstellung einige wesentliche Züge lieferte: *die Anschauungen des arabischen Heidenthums.*

Mit der äussern Besiegung des Heidenthums sind die Vorstellungen, die sich die Leute der Gâhilijja von den, den Menschen umgebenden, auf sein Schicksal einwirkenden überirdischen Kräften bildeten, nicht völlig der Vergessenheit und dem Untergang anheimgefallen. Vielmehr fanden manche dieser alten Ideen ihren Weg in die populären Anschauungen der Muhammedaner und in die volkstümlichen Legenden des Islâm.

Manches, was die Heiden von den Ginnen glaubten, hat das arabische Volk im Islâm auf die *Sakîna* übertragen. Wie dauernd sich solche Uebertragungen erhalten haben, kann man aus der Thatsache ersehen, dass noch in einer modernen Beschwörungsformel die Schlange (nach heidnischer Anschauung bekanntlich eine der thierischen Erscheinungsformen der Ginnen ¹⁾ als *Sakîna* angerufen wird ²⁾.

Das arabische Heidenthum stellte sich die Ginnen in Gestalt verschiedenartiger Thiere vor, oder brachte dieselben in Beziehungen ³⁾ zu den Thieren (als Reiter u. a.) ⁴⁾. Auch ihre Eigenschaft als *leuchtende Erscheinungen* hat man

1) Van Vloten, Feestbundel aan M. J. de Goeje aangeboden (Leiden, 1891), 35—43.

2) E. Abêla, Beiträge zur Kenntniss abergläubischer Gebräuche in Syrien, ZDPV., VII, 82, Anm. Z. 4.; vgl. al-Azrakî, 31, 2: *وتطوّقت السكينة*

كأنها حية. Nicht in diese Reihe gehört jedoch das in manchen vulgärarabischen Dialecten zur Bezeichnung der Dämonen gebräuchliche Wort *al-sikin*, d. h. die an einem Orte (unsichtbar) *Wohnenden*.

3) Auch im Talmud werden die Dämonen häufig mit Thieren in Verbindung gebracht, Weber, a. a. O., 246.

4) Das Beste darüber findet man in Robertson Smith' Lectures on the Religion of the Semites, I¹, 120 ff. (¹127 ff.). Wellhausen, Heidenthum 137; vgl. Van Vloten, WZKM., VII, 175. 239.

durch specielle Beziehungen, in die man sie zur Thierwelt setzte, zum Ausdruck gebracht ¹).

Damit wird wohl auch der Glaube zusammenhängen, welcher Ginnen und Gûlen und sonstige dämonische Wesen sich in Katzengestalt verkörpern lässt. Bekannt ist die Beschreibung, welche Ta'abbata sarran von dem durch ihn überwundenen Gûl giebt ²). Und auch in der, durch den Islâm beeinflussten Gestaltung späterer Dämonologie ist die Katze eine häufige Erscheinungsform von Dämonen, oder — und dies ist specifisch muhammedanische Uebertragung der alten Anschauung — *des Satans*. In Gestalt einer Katze tritt letzterer einmal dem Muhammed während des Gebetes entgegen ³). Die Kuṭrub-Dämonen haben die Gestalt von Katzen ⁴). In einem der von Socin und Stumme herausgegebenen marokkanischen Märchen erscheint ein Ginn in eben dieser Form ⁵).

Im Allgemeinen kann man die Beobachtung machen, dass schon die alte islâmische Legende *übernatürliche Potenzen mit Thiergestalten in Verbindung bringt* ⁶). Diese

1) Siehe den Excurs I zu diesem Abschnitt.

2) Ag., XVIII, 210, 23. Robertson Smith, l. c., 121 (128), Anm. 2.

3) Dam., s. v. عَمْرٌ, II, 449, 15. Der die Gebete verhindernde Dämon wird

حَنْزِبٌ oder حَنْزَبٌ genannt, bei Muslim, V, 42. Auch den aus der Moschee

sich entfernenden Andächtigen lauern die Dämonen auf. Dam., s. v. يَعْسُوبٌ, II, 484, unten.

4) Al-Mas'ûdî, Murûğ, III, 321, 2.

5) Der arab. Dialect. der Houwâra (Leipzig, 1894), 59, 16; 120, 5.

6) Wir wollen nicht unerwähnt lassen, dass sich die Perser das königliche *Karenó* (Lichtglanz der Majestät), was Spiegel (in Kuhn's Beiträgen zur vergl. Sprachf., V, 388; Eranische Alterthumskunde, II, 50) mit der jüd. *Šekhînd* identificirt, in thierischer Gestalt vorstellen; ein Thier begleitet den mit der Majestät Begabten. Darauf hat Nöldeke in seiner Bearbeitung des Kárnâmag (Benfey-Festschrift, 45, Anm. 2) hingewiesen. — Das *nûr al-ğaldl* (oben, S. 188, 1) oder *nûr al-chilâfa*, womit man die Stirn der 'abbâsidischen Chalifen umstrahlt sein lässt (Muh. Stud., II, 55), scheint mir in die Reihe der Uebertragung

Vorstellungsart hat die alte Generation der arabischen Muhammedaner aus ihrem Heidenthum mitgebracht und dem neuen Ideenkreise, in den sie getreten war, angepasst.

Ein ganz merkwürdiges Beispiel bietet eine Episode aus der Biographie des Muhammed. Ein Beduine aus dem Stamme Irâsa brachte Kamele auf den Markt von Mekka zum Verkauf. Er fand auch einen Käufer an Abû Gahl, dem erbitterten Feinde Muhammed's. Mit der Bezahlung des Kaufpreises hielt ihn derselbe aber hin. Als dem Beduinen die Sache schon zu langwierig wurde, rief er die Versammlung der Kurejsiten an, ihm zur Erlangung des ihm von Abû Gahl vorenthaltenen Geldes behilflich zu sein. Man wies ihn an Muhammed, den er jedoch nicht kannte. Dieser begleitete ihn auch zum Hause des säumigen Schuldners. Muhammed pochte an die Thür und forderte den Abû Gahl auf, dem armen Beduinen sein Recht zu geben. Der verstockte Gegner des Muhammed wurde beim Anblick desselben bleich und verstört und versprach, das Geld des Beduinen ungesäumt herauszugeben. So that er auch. Die Genossen des Abû Gahl waren nun voller Staunen darüber, dass Muhammed solche Macht auf den sonst unbeugsamen Gegner ausüben konnte. «Wehe dir, was ist mit dir geschehen? Bei Gott! wir haben niemals gesehen, was wir jetzt von dir erfahren haben»! Darauf antwortete Abû Gahl: «Ich weiss nur so viel, dass er an mein Hausthor gepocht und dass ich

von Attributen der sāsānidischen Könige auf die Chalifen zu gehören (vgl. Nöldeke, Sāsāniden, 93, Anm.). Freilich werden nicht nur 'Abbāsiden damit ausgezeichnet; der Umejjade Sulejmān wird vom Dichter Ibn Bīd gerühmt: *وعلى جبينك تور ملك الرابع*. Tab., II, 1337, 7. In der spätern Poesie wird dies Attribut für höfische Schmeichelei verwandt; Abû-l-'Alā', Saḳt al-zand, I, 150, ult., umkränzt die Stirn eines gewöhnlichen Emirs mit einem Lichtbündel, von dem die Sonne selbst nur ein Abglanz sei.

seine Stimme gehört habe; darauf wurde ich voller Angst; ich trat zu ihm hinaus und siehe da! über seinem Haupte war ein Kamelhengst; nicht sah ich je an einem Hengst eine Stirn, einen Nacken und Zähne, wie sie dies Kamel hatte. Fürwahr! hätte ich mich geweigert, so würde mich dies Thier gefressen haben » 1).

So wird also die unwiderstehliche Macht, die Muhammed in diesem Falle auf Abū Ġahl ausübte, mit der Anwesenheit des den Anderen unsichtbaren Kamels über dem Haupte des Propheten erklärt. Die überirdische Macht, die ihn begleitet und umgiebt, wird in Gestalt eines kräftigen Thieres vorgestellt 2).

Das über dem Haupt des Propheten erscheinende Thier wird in dem Bericht, der uns von dieser religiösen Legende zur Verfügung steht, zwar nicht ausdrücklich als Erscheinungsform der *Sakîna* bezeichnet, und wir wollen es dahin gestellt sein lassen, ob es im Sinne der Erzähler als solche *gedacht* ist; jedenfalls aber steht die ihm zugeschriebene Wirkung in allernächster Verwandtschaft zu dem Berufskreise der *Sakîna* als schützender, die Ueberwindung des Feindes fördernder Kraft.

Viel sicherer können wir annehmen, dass man im Islâm die Vorstellungen von der Ginn-Katze auf die *Sakîna* übertragen hat. Diese muhammedanische Umbildung der heidnischen Anschauung, welche sich wohl zunächst im populären Glauben vollzog, hat bereits in sehr früher Zeit

1) I. Hisâm, 257—258.

2) In einer jener frommen Legenden, welche man über des Anas b. Mâlik muthiges Entgegentreten gegen al-Haggâg gedichtet hat, wird erzählt, dass der Statthalter den unerschrockenen Gottesmann, der schonungslose Worte gegen ihn gebrauchte, ganz unbehelligt von dannen ziehen liess. Von seinen Leuten nach dem Grunde dieser ungewohnten Schonung befragt, erwiderte er: „Ich sah auf seinen Schultern zwei grosse Löwen, die ihren Rachen aufthaten.“ Mustatraf, Cap. LXXVII (II, 329).

Eingang in die Ueberlieferung der Korän-Erklärung gefunden, ein Beweis dafür, wie tief jene Anschauung eingewurzelt war und wie schwer es den Theologen gewesen sein würde, sich ihr zu entziehen.

Wir haben bereits eingangs gesehen, dass die in theologischen Kreisen beliebte Annahme, unter der koränischen *Sakina* einen subjectiven Seelenzustand zu verstehen, an einer Stelle, nämlich an 2, 249, nothwendig scheitern musste. Was sich in der Lade Saul's befand, konnte nur ein sichtbarer Gegenstand sein. Seit alter Zeit hat man darunter auch einen solchen verstanden; seine Anwesenheit im Heere der Israeliten sicherte denselben den Sieg über ihre Feinde. Der šī'itische Agitator Muchtār, der in seinen Kämpfen einen Sessel, den Sessel 'Alī's, als Kleinod inmitten seiner Heerschaaren einhertragen liess, eiferte seine Anhänger mit den Worten zum Kampfe an: «Kämpfet dafür, denn es (das symbolische Kleinod) ist für euch dasselbe, was die *Sakina* für die Banū Isrā'īl gewesen»¹⁾. Auch šī'itische Rebellen späterer Zeiten verwandten einen solchen Tragsessel zu demselben Zwecke²⁾.

Was aber das Sichtbare war, was das Tâbût des Saul als *Sakina* enthielt, darüber werden die abenteuerlichsten Fabeln³⁾ überliefert, aus denen ich nur die eine hervorheben will: die *Sakina* sei eine Katzenfigur⁴⁾ oder, nach Anderen, eine geflügelte Mischgestalt gewesen mit einem *Katzenkopf*

1) Tab., II, 803 ff. Kâmil, 600.

2) De Goeje, Mémoire sur les Carmathes du Bahrain et les Fatimides, 2. Aufl. (Leide, 1886), 180.

3) Dieselben sind in volksthümlicher Weise zusammengestellt in den Nawâdir des Ahmed al-Kaljûbî (Kairo, 1302), 97; die *Sakina* wurde bereits auf Adam hinabgesandt, als er aus dem Paradies vertrieben wurde.

4) Ibn al-Atîr, Nihâja, II, 173, 1: صورة كاتبة.

aus Smaragd und Hyacinth ¹⁾. Hörte man aus der Lade Katzensgeschrei, so konnte man des Sieges sicher sein ²⁾. Wir sehen aus dieser Legende, wie der Antheil, den der Ginn am Kampfe nimmt ³⁾, hier in die Auffassung der muhammedanischen *Sakina* einfluss. Die Verbindung dieser mit der Katzengestalt hat auch in eine Episode der traditionellen Biographie Mubammed's Eingang gefunden. Nach derselben reinigen zwei Engel das Herz des Propheten und versehen es mit dem Siegel der Prophetie. «Hernach», so lässt man Muhammed selbst darüber berichten, «rief der eine Engel die *Sakina* herbei, als ob sie das Antlitz einer weissen Katze wäre, und sie wurde in mein Herz eingeführt» ⁴⁾.

Für die vergleichende Sagenkunde ergibt sich auch aus diesen Erzählungen die Thatsache, dass, wie dies Angelo de Gubernatis an vielen Beispielen aus den abergläubischen Vorstellungen anderer Völker dargelegt hat ⁵⁾, in Mythen und Legenden nicht nur schädliche und feindliche, sondern auch heilsame, förderliche Mächte in Gestalt des Katzen-Dämons verkörpert werden.

Noch eine andere altheidnische Ginnen-Vorstellung ist auf die muhammedanische *Sakina* übertragen worden. Robertson Smith ⁶⁾ und Van Vloten ⁷⁾ haben die literarischen

1) Al-Kastallânî, VI, 69 LA., s. v. حَف , XI, 264; s. v. سَكِن , XVII, 76.

2) Von Wab b. Munabbih, citirt bei Tab., I, 544, 13.

3) Er horcht auf den Schlag des Schwertes: (بصْرَاب تَأْتِنُ الْجِسَّ لَه), Hassân, Diwân, 48, 7; Ag, II, 165, 3, unten. Wenn der Kämpfer die Flucht ergreift, so hat eigentlich der ihn begleitende Ginn den Kampfplatz fliehend verlassen: (فَرَّ مَتَى هَارِبًا شَيْطَانَهُ), Suwejd b. Abî Kâhil, Mufaqqd., 34, 99.

4) Tab., I, 1155, 3.

5) Die Thiere in der indogermanischen Mythologie (deutsche Uebers., Leipzig, 1874), 386 ff

6) Lectures³, 134, Anm. I (in der I. Ausg. ist diese Stelle nicht enthalten).

7) WZKM., VII, 180.

Nachweise dafür geliefert, dass die alten Araber im Wirbelwind eine Erscheinungsform der Ginnen erblickten ¹⁾. Und in der That finden wir unter den verschiedenen traditionellen Erläuterungen dessen, was man unter *Sakîna* zu verstehen habe, auch *die* Ueberlieferung, sie bestehe in einem heftigen Sturmwind mit zwei Köpfen. In dieser Gestalt war die *Sakîna* dem Abraham bei der Erbauung der Ka'ba behülflich ²⁾. Auch in dieser Ueberlieferung zeigt sich ein verwitterter Rest alter Anschauungen in muhammedanischer Uebertragung. Der spätern Erklärung war der Zusammenhang dieser Auffassung der *Sakîna* mit alten Ginnen-Vorstellungen abhanden gekommen, und man theilte dann dem den Abraham begleitenden Wirbelwinde (mit Weglassung seiner Bezeichnung als *Sakîna*) die Aufgabe zu, den zur Erbauung des Heiligthumes bestimmten Ort vom Schutte, der sich um denselben angehäuft hatte, reinzufegen ³⁾.

1) Auch in der Ueberlieferung der Parsis nimmt der Teufel die Gestalt des Wirbelwindes an; in dieser Gestalt entführt er die junge Gattin des Perserkönigs Dârâb, Mutter Alexanders d. Gr. Darmesteter, *Essais orientaux* (Paris, 1888), 246.

2) Al-Azrakî, 28, 15; 30, 17. M. Grünbaum, *Neue Beiträge zur semitischen Sagenkunde* (Leiden, 1893), 109.

3) Al-Bejdâwî, 1, 631, 15 (zu Sûre 22, 27).

EXCURSE.

UEBER ERSCHEINUNGSFORMEN DER GINNEN.

I.

(Zu S. 198 ff.)

Dass man sich im Heidenthum die Ginnen als *leuchtende Erscheinungen* vorstellte, als Wesen, deren Gegenwart sich durch begleitenden Lichtglanz kundgibt, folgt aus einem Verse des A'sâ (LA., s. v. بلد, IV, 65, 1):

وَبَلَدَةٍ مِّثْلِ ظَهْرِ التُّرْسِ مُوحِشَةٍ لِلَّجِيِّ بِاللَّيْلِ فِي حَافَاتِهَا شَعَلٌ¹⁾

«Gar manche verödete Landschaft (habe ich durchzogen), die dem Rücken des Schildes gleicht²⁾, in deren Umgebung sich die Ginnen des Nachts *mit ihren Flammen* herumtreiben». Auch die Sa'âlî schrecken die Menschen durch Flammen, mit welchen sie den Wanderer umringen³⁾. Darauf sollen sich die Worte des Dichters⁴⁾ beziehen:

1) In einigen Recensionen des Dîwân steht (nach Mittheilung Dr. Geyer's): رجل für شعل. Auch ein Vers des Du-l-rumma (Dîwân, I9, 33; LA., s. v. عشم, XV, 296; al-'Akbarî, Comm. zu Mutan., II, 129, 1), dessen erstes Hemistich dem A'sâ entlehnt ist, bietet diese Lesart.

2) D. h. „kahl, ohne Pflanzenwuchs“; vgl. بطن كظهر الترس, Nâbîga Ġa'dî, Ġamhara, 147, vs. 12; für diese Vergleichung s. Schwarzlose, Waffen der alten Araber, 354.

3) Muĥâd. ud. II, 367: يحكى أن السعالى توفد نارا حوائى الانسان

تخوفهم بها.

4) In Muĥâd ud. (wo l. 3. citirt wird) ist als Verfasser 'Abîd b. al-abraş genannt; im LA.: 'Ubejd b. Ajjûb.

«Gott segne die Gûl! Welch gute Genossin ist sie für den in der Einöde Wandernden, Furchtsamen, der sich zum Kampfe rüstet!

«Als sie sah, dass man mir keinen Schrecken einjagen kann, und dass ich tapfer bleibe, wenn der schlotternde Feigling verscheucht wird:

«Trat sie mit schmeichlerischen Reden an mich heran und fachte um mich herum Feuer an, das bald schwächer glomm, bald hell aufleuchtete».

وَلَمَّا رَأَتْ أَنْ لَا أَهَالَ وَأَنْتَى شَجَعًا إِذَا هُوَ الْجَبَانُ الْمُطِيرُ
 أَلْتَنَى^١ بِلَاخٍ بَعْدَ لَحْنٍ وَأَوْقَدَتْ^٢ حَوَالِي نِيرَانًا تَبُوخُ وَتَرْقَرُ
 وَلَمَّا رَأَتْ الْغُلَّ أَيَّ رَمِيْقَةٍ لِصَاحِبِ قَفْرِ^٣ خَائِفٍ يَنْقَرُ^٤

Abû 'Ubejda erzählt einem alten Beduinenscheich nach, dass er einmal, in der Wüste herumirrend, plötzlich «Feuerflammen vor sich sah, in welchen die Formen von Gesichtern sich erkennen liessen». Es waren Ginnen⁵).

Auch in der muhammedanischen Legende theilt man den Ginnen solche begleitende Lichterscheinungen zu. Muhammed wird während seiner Himmelfahrt von einem mit Feuerflammen umgebenen 'Ifrît verfolgt; Gabriel lehrt den Propheten ein Gebet, durch welches das Feuer erlischt und der 'Ifrît selbst zu Boden stürzt⁶). Die Legende des Abû Duġâna lässt diesen Genossen des Propheten nächtlicherweile durch einen in Gestalt eines Igels erscheinenden Dämon beunruhigen, dessen Herannahen sich kundgab durch «Kreischen wie das Kreischen des Mühlsteines, durch Summen wie das Summen der Bienen (vgl. oben S. 189, Anm.)⁷), und durch Leuchten wie das des Blitzes; und fortwährend sprühte er Feuerfunken in das Antlitz des Abû Duġâna»⁸).

Als mythologischen Rest der Vorstellung, dass die Ginnen leuchtende Erscheinungen seien, möchte ich auch noch eine Einzelheit

1) Muhâd. ud. قَفِّ. 2) M.: مَتَقَرَّتْ. 3) M.: أَرَقَّتْ. 4) M.: وَأَبْعَدَتْ.

5) Al-Mas'ûdî, Murûġ, III, 332.

6) Aus al-Muwatta', citirt bei Dam., s. v. عَفْرِيت, Ende, II, 161.

7) Ueber die Töne der Ginnen, s. II. dieser Excursion.

8) Al-Bejhakî, Dalâ'il al-nubuwwa, bei Dam., s. v. قَنَفْدُ, II, 313.

aus den in diesen Zusammenhang gehörigen Anschauungen der alten Araber anführen.

Unter den auf die Erscheinungsart der Ginnen bezüglichen Nachrichten ist keine häufiger als die, dass diese Wesen auf Thieren reiten. Damit werden auch verschiedene Momente im Leben der Thiere in Verbindung gebracht ¹⁾. Von störrigen Reitthieren glaubt man im Allgemeinen, sie seien von Dämonen besessen; der muhammedanische Aberglaube hilft mit eigenen Koränversen nach, von denen man glaubt, dass sie zur Zähmung widerspänstiger Thiere besonders geeignet seien ²⁾. Wenn der Jäger sein Ziel verfehlt, so wird die Abwendung des Pfeiles der Dazwischenkunft des auf dem Nacken des verfolgten Thieres sitzenden Ginn zugeschrieben:

Ka'b b. Zuhejr, Diwân (Ms.), 12, 32:

فَلَمَّا أَرَادَ الصَّوْبَ يَوْمًا وَأَشْرَعَتْ زَوَى سَهْمَهُ عَابُو مِنَ الْحَجَبِ حَارِمٌ ³⁾

Auch der schnelle Lauf des Thieres ist die Wirkung des auf seinem Rücken sitzenden Ginn ⁴⁾; fast zu jedem Thiere gesellt sich in dieser Weise ein reitender Ginn ⁵⁾, und nur wenige giebt es, deren Rücken von den Ginnen gemieden werden. Zuwider sind diesen besonders Hasen, und zwar wegen der Menstruation ⁶⁾, die man den-

1) Muhâd. ud., I, 94. Wellhausen, Heidenthum, 140, oben.

2) Al-Sujûtî, Itkân (Kairo, 1279), II, 193, unten. Das Straucheln der Thiere verursacht Satan; darum pflegte man bei solcher Gelegenheit zu sagen:

تَعَسَّ الشَّيْطَانُ, Usd al-gâba, I, 67.

3) Schol.: قال أبو عمرو ليس من وحشية إلا وعليها جنى يركبها
والحارم الذي حرّمه السهم، وأشرفت مدت أيديها ودخلت في
الشريعة فصقت قوائمها لتشرّب، وزواه عدله عنها.

4) Abû-l-Naǧm, in seinem grossen Regez-Gedicht über das Pferd, 'Ikd, I, 64, 17: وَلَجْنَ عَكَافَ بِهِ تَقْبَلَهُ: تَطْيِيرُهُ الْجَنِّ وَحِينًا تُرْجِلُهُ.

Das schnell laufende Kamel: كَاتَمًا * أَلَمَ بِهَا مِنْ طَائِفِ الْجَنِّ أَوْلَفَ:

راكبها الجنى. — Vgl. Nâb., 14, 13: وَلَفَ. — Vgl. Nâb., 14, 13: ولف.

5) Usd al-gâba, IV, 311 (Hadîf).

6) Dasselbe constatirt al-Gâhiz auch von der Stute, bei Dam., s. v. فرس, II, 251, 13.

selben zuschreibt. 1). Vor dem Blut der Menstrua aber empfinden die Ginnen Widerwillen (mit dem Menstruationsblut einer Frau beschmierte Lappen gelten daher als Amulet gegen den Wahnsinn 2)). Aus demselben Grunde meiden die Ginnen, von denen nach dem Volksglauben auch die Pflanzenwelt bevölkert ist 3), auch die als menstruierend gedachte Samura-Pflanze 4); das Harz derselben heisst nämlich *حيض السمرة*. Schmutziger Eigenschaften wegen sind den Ginnen Hyänen und Affen zuwider; hingegen fühlen sie sich behaglicher auf dem Rücken von Igeln und Eidechsen 5).

Wie man sich überirdische Mächte auch sonst in Vogelgestalt verkörpert dachte, so hat man auch die Ginnen zu befiederten Thieren in Beziehung gesetzt. Unter ihnen gilt besonders der Strauss 6), wohl wegen seines Aufenthaltes in öden Steppen, seines unheimlichen Geheules und schnellen Laufes 7), mit dem er «Ross und Reiter verlacht» (vgl. viele Stellen des AT.), als Reitthier der Ginnen. Ibn Aḥmar sagt in einer Beschreibung dieses Thieres: «Die Banū 'Azwān (*حى من الجن*) haben ihm die Brustfedern ausgerupft und den Kopf kahl gezupft» (LA., s. v. عزاء, XIX, 283). Auch Jesaja, 13, 21 nennt den Strauss in einem Athemzuge mit dämonischen Wesen (*se'irim*). Die spätere systematische Dämonologie, welche den mit Namen benannten verschiedenen Klassen der Ginnen specielle Wir-

1) Muḥād. ud., II, 400; vgl. ZDMG., XXXIX, 329.

2) Muḥād. ud., I, 94; vgl. Dam., s. v. *فأطوس*, II, 239: *الف سمكة عظيمة تكسر السفن والملاحون يعرفونها فيأخذون خرق الخيض ويعلقونها على السفينة فاتها تهرب منهم*.

3) Kāmil, 487, 5.

4) Robertson Smith, l. c., 126 (133). Bei den Griechen galt die Sistros-Pflanze als Schutzmittel gegen die Dämonen, Aristot., Wunderb. Geschichten, 160.

5) Muḥād. ud., II, 371: *الارنب لأنها تحيض والضباع لأنها تركب ابور القتلى والموق اذا جيغت ابدانهم والقرد لأنها لا تغتسل من الجنابة وقالوا يكثر ركوب القنفذ والورل*.

6) Vgl. Robertson Smith, l. c., 122 (129).

7) Wegen ihrer Leichtfüßigkeit hat man auch die Gazelle den Ginnen zugesellt (oben, S. 116).

kungskreise zuweist, hat den Strauss besonders dem Dämon Dalhät als Reitthier zugetheilt ¹⁾).

Trotzdem aber der Volksglaube eine ganze Menge von Thiergattungen in dieser Weise verwenden lässt, gilt vorzugsweise *der Fuchs als Reitthier der Ginnen*. Unter allen jenen Thieren, denen eine gleiche Aufgabe zufällt, hat sich nur an dieses eine Thier ein fester Aberglaube geknüpft, der in der Vorstellung von der Verbindung desselben mit den Ginnen seinen Grund hat. Auf Füchse als مطايا الجن scheut sich der Araber Jagd zu machen, aus Furcht, dadurch den Zorn der Ginnen auf sich zu ziehen ²⁾).

Die Redensart: «*der Ginn reitet auf Füchsen*» ist der phraseologische Rest einer mythologischen Anschauung und hat ursprünglich *die leuchtenden Erscheinungen*, von welchen die Gegenwart der Ginnen begleitet ist, bezeichnet. Für eine solche Redensart giebt es viel Analogien in der Mythologie der verschiedensten Völker.

Die abergläubische Furcht, auf Füchse zu jagen, hat übrigens ihren Grund in dem Bedenken, mit den Ginnen in Collision zu gerathen. Denn sie sind voller Neid und Missgunst gegen die Menschen ³⁾; deshalb müsse man bestrebt sein, sie bei jeder Gelegenheit wohlwollend zu stimmen, oder zu versöhnen, wenn man befürchtet, sie erzürnt zu haben. Im Allgemeinen müsse man jeden Eingriff in ihre Sphäre sorgsam vermeiden ⁴⁾. Nach altem arabischen Volksglauben nimmt jeder, der seine Heerden in dem von der Ginnenfamilie der B. Šejšabân bevölkerten Gebiete weiden lässt, oder auf dort hausendes Wild jagt, Schaden an seiner Person und Habe ⁵⁾, und manche Volkssage weiss von den durch Ginnen entführten Jägern zu erzählen ⁶⁾. Solche Anschauungen spiegeln sich noch im heutigen, auch ausserarabischen, muhammedanischen Volksglauben in alltäglichen Sitten und Gebräuchen ab. In Hadramaut hat niemand den Muth,

1) Al-Kazwīnī, ed. Wüstenfeld, I, 371, 9; vgl. 374, 2.

2) Dam., s. v. سبع, II, 33.

3) Vgl. Gauh., s. v. وَأَخْطَأْتُهُ عَيْرِينَ الْجِنِّ وَالْحَسَدَ: عَطَى; Abū Zejd, Nawādir, 124, 1: تحسد الناس الطعاما.

4) Vgl. Kremer, Stud. zur vergl. Culturgesch., III. IV, 33.

5) Jākūt, III, 476.

6) al-Mejdānī, I, 181 (die von Ginnen entführten Brüder Murra, Marāra und Marīr).

die Mimose zu beschädigen, aus Furcht, die Rache des in der Pflanze lebenden Ginn zu erregen ¹⁾. Aus Palästina hat Lydia Einszler interessante Einzelheiten über Gebräuche mitgeteilt, die mit ähnlichem Aberglauben in Verbindung stehen ²⁾; desgleichen verdanken wir Edward G. Browne hierher gehörige Daten aus dem heutigen Persien ³⁾.

II.

(Zu S. 189, Anm.)

Häufig ist die Rede von den Ton-Eindrücken, durch welche der in stillen Nächten durch öde Steppen wandernde Mensch die Anwesenheit der Ginnen zu erfahren glaubt. Am gewöhnlichsten wird das dumpfe Getöse, das sie verursachen soll, *'azif al-ginn* genannt. Derselbe Ausdruck wird sonst von Musik-Instrumenten ⁴⁾ sowie auch vom Gurren der Taube ⁵⁾ gebraucht. Je nachdem man dies Getöse stärker oder schwächer zu vernehmen glaubt, wird es bald mit dem Donner ⁶⁾, bald mit dem Tone irgend eines Musik-Instrumentes verglichen ⁷⁾. Al-Kuṭamî (LA., s. v. *صنّج*, III, 136) vergleicht einmal die Stimmen der Dämonen mit dem Ton der Cymbel:

تبييت الغول تهرج أن تراه وصنّج الجن من طوب بهم

Dû-l-rumma bietet von seinem beduinischen Gesichtspunkt aus ⁸⁾ in seinen Gedichten mannigfache Vergleichen der Stimmen der Ginnen. Er hört (Diwân, MS. 10, 41) ihre Laute in der Bewegung des Wüstensandes:

1) Wrede, Reise in Hadhramaut, 131.

2) ZDPV., X, 161; vgl. *ibid.*, VII, 83, n^o. 18. 19.

3) A year amongst the Persians (London, 1893), 267.

4) Hud., 265, 3. Hut., Note zu 57, 5. Tab., II, 403, 3; I, 928, 16; vgl. I. Hišâm, 26, 16. Ich verweise besonders auf ein Gedicht des A'sâ (nach Hschr. Leiden 2025), 5, 14 ff.

5) Ag., XIX, 112, 1.

6) Muhâd. ud., II, 327, 19.

7) Vgl. Ru'ba in der Sammlung Arâgiz al-'arab von Muhammed Taufik al-Bekrî (dem gegenwärtigen „Scheich al-Bekrî“ in Aegypten), Kairo, 1313, p. 61 v. 1.

كأن عرف الجن بالأعزاز به حنين الرّجل الصنّاج

8) Al-Ašma'î, Fuḥûlat al-šû'arâ, (LH.), sagt von ihm: *وَذُو النِّمَّةِ حَاجَةٌ لَاتَهُ بَدْوِي*.

وَكَمْ عَرَسَتْ بَعْدَ الشَّرَى مِنْ مُعَرِّسٍ
بِهِ مِنْ كَلَامِ الْجِنَّ أَصَوَاتِ سَامِرٍ

(Schol. des Abû-l-fath al-Â'idî: الرمال عريف الجن). Das in der Sanddüne vernehmbare Gestöhne der Ginnen vergleicht er einmal mit dem Paukenschlag, der den Gesang begleitet (Diwân 16, 22):

وَرَمَلٍ عَرِيفِ الْجِنَّ فِي عَقْدَاتِهِ عَرِيرٍ كَتَضْرَابِ الْمَغْنِينِ بِالطَّبِيلِ

Derselbe Dichter glaubt ein andres Mal (Diw., 19, 33) das Summen der Ginnen in dem Gesäusel zu vernehmen, das an einem windigen Tage durch die Bewegung des Riedgrases²⁾ zieht:

لِلجِنَّ بِاللَّيْلِ فِي حَافَاتِهَا رَجَلٌ كَمَا يُجَاوِبُ³⁾ يَوْمَ الرِّيحِ عَيْشُومُ

Das unverständliche Flüstern (عتمل) der Ginnen wird auch in lautmalender Weise veranschaulicht durch einen anonymen Dichter (bei LA., s. v., XIV, 213):

تَسْمَعُ لِلجِنَّ بِهِ رِي رِي زَمَا هَتَامِلًا مِنْ رِزْهَا وَقَيْنَمَا

Mit dem Brüllen wilder Thiere wird das Rufen der Ginnen durch die Bezeichnung desselben mit dem Worte عَوَى verglichen⁴⁾:

عَاوٍ (Ka'b b. Zuhejr, s. oben 207); während es beim Ausdruck عَدَّ unentschieden bleibt, ob das Brüllen des Löwen, oder das Girren der Taube gemeint ist (LA., s. v., IV, 446: وَالْبَدَّعْدُ). — Aber auch als Gewirr der ver-

1) Schol. als Variante: عداوى (erklärt: بعد ساعة من الليل), wohl هزير; Muhâd. ud., II, 371: عداوى.

2) Vgl. B. Talm. Rôš hassânâ, fol. 8a, mit Bezug auf Ps. 65, 14: אִמְרוּ שִׁירָה בְּנִסָּן, die Aehren singen Lieder im Monat Nisân (wenn sie so hoch stehen, dass der sie durchsäuselnde Wind durch ihre Bewegung hörbar wird). Dies ist dann im Perek širâ specieller ausgebildet worden (Baer's עבודת ישראל, 548). — S. auch ZDMG., XLI, 644.

3) Al-'Akbarî zu Mutan., II, 129, 1; LA., s. v. عشم, XV, 296: تناوح. Wir haben oben, S. 205, Anm., angedeutet, dass die erste Vershälfte dem A'â entlehnt ist.

4) Darunter ist nicht Hundegebell zu verstehen; vgl. Chiz. adab., I, 135 unten.

schiedenartigsten Stimmen: Girren, Brüllen und Flüstern, wird das Treiben der Ginnen geschildert (LA., s. v. ^{آف} آن, IV, 37):

يَتَّبِعُ أَرْضًا جِنِّهَا يَهْوِلُ ^{آف} أَنْ وَسَجَجَ ^{آف} وَنَيْمٍ ^{آف} قَتَمَلُ

wie das Getöse der Dämonen in Shakespeare's 'Tempest' (V, 232 ff):

« noises

Of roaring, shrieking, howling, jingling of chains,

And more diversity of sounds ».

Alle diese Ausdrücke wollen jedoch nur ein unbestimmtes Geräusch und Getöse veranschaulichen, aus welchem verständliche Worte nicht vernommen werden ¹⁾, während man das Wort ^{آف} قَتَمَلُ benutzt, wenn man die Ginnen bestimmte Worte, in Sag', Regez, oder auch in entwickelteren Metra ²⁾, recitiren läßt ³⁾, um Warnungen oder Verheissungen kundzugeben. Zuweilen stimmen sie in stiller Nacht Klagelieder über eben verstorbene Menschen an ⁴⁾, oder sie verkünden den bevorstehenden Tod von Leuten, deren Hinscheiden sie selbst verursacht, aus Rache dafür, dass sie der Unglückliche, wenn auch ahnungslos, verletzt hat (oben, S. 209) ⁵⁾. Im Allgemeinen wird ihren poetischen Kundgebungen der Mangel an Wohlklang nachgesagt ⁶⁾; die von ihnen gesprochenen Verse sollen durch disharmonische Lautverhältnisse das durch sie verursachte gruselige Gefühl veranschaulichen ⁷⁾.

1) Was besonders durch die Bezeichnung ihrer Töne als ^{آف} مَهْمَمٌ ausgedrückt wird; Du-l-rumma in Arâgiz al-'arab, 47, v. 5: ^{آف} مَمَامِ الْأَغْوَالِ (Schol.

لِللَّجِنِّ قَمَمَامٌ بِدِ تَمَمِيمِهِم; Ru'ba, ibid., 142, ult.: ^{آف} وَالصَّوْتِ الْغَيْرِ الْمَمَمِيمِ

2) I. Hisâm, 330, 5.

3) Vgl. Sprenger, Mohammad, I, 106. 216.

4) Sie singen Klagelieder über den Tadjiten Hâtim, al-Mas'ûdi, Murûg, III, 328; das Trauergedicht der Ginnen über 'Omar: Usd al-gâba, IV, 74; die Totenklage über IJanzala b. Rabi'a (al-Mas'ûdi, Tanbih, 283, 12; Usd al-gâba, II, 67, oben) wird von Einigen als ^{آف} قَبْلُ الْجِنِّ angeführt, 'Ikd, II, 205.

5) Ag., VI, 92. unt. Kut., Ma'arif, 133, 6. Usd al-gâba, II, 285, 1.

6) ZDMG., XLV, 690; vgl. al-Mas'ûdi, Murûg, III, 325 f.

7) Dasselbe wird vielleicht in dem beim Tode des Husejn b. al-Humâm vernommenen Ginn-Gedicht ^{آف} سَمِعَ صَوَاتِحَ فِي اللَّيْلِ يَصْبِحُ durch die disharmonische Lautgruppe: ^{آف} أَلَا عَلَيْكَ لُحْلُو لِحْلَالِ لِحْلَالِ beabsichtigt, Ag., XII, 129, 4.

NACHTRAEGE UND BERICHTIGUNGEN.

5/6 Seite 3 ff. Von den Hadramiten, mit denen ich im Sommer 1895 in Tutzing verkehrte, habe ich erfahren, dass bei ihren Landsleuten noch heute die Anschauung vorhanden ist, dass ein weiblicher Dämon, Namens *Halila*, die Dichter inspirirt. — Sehr beachtenswerth ist für solche Vorstellungen auch die von Stumme, Dichtkunst und Gedichte der Schlūḥ (Leipzig, 1895), 7, mitgetheilte berberische Ueberlieferung über die Inspiration der Andām. Ueberirdische Geister geben dem, den sie zum Dichter weihen, Kuskus zu essen; «jedes Körnchen Kuskus, das er genommen hat, wird bei ihm zu einem Liede». — Eine Legende bei al-Balawî, Alif-bâ, II 508, lässt die Schwester des Umejja b. Abî-l-Şalt dem Propheten erzählen, wie ein Ginn in Gestalt eines Geiers die Brust des schlafenden Umejja öffnete, dieselbe mit etwas anfüllte und dann wieder schloss (شق صدره وحشاه بشيء). Dadurch empfang dieser die Gabe (وعى), tiefsinnige und religiöse Gedichte sprechen zu können: فلذلك كان ينطق بالحكمة في اشعاره ويذكر التوحيد. (In anderer Weise bei Sprenger, Moḥammad, I, 116, unten).

✓ Seite 3, Z. 12, das l. dass.

✓ » 6, Anm. 5, l. قرآن.

✓ » 7, 4 u. 5, sind die Anführungszeichen zu tilgen.

✓ Seite 11, Anm. 2, l. derselben.

✓ » 15, Anm. 2, l. 563, 3.

» 22. Abû Ḥātim al-Sigistānī, Kitāb al-muʿammarīn, Hschr. der Universität Cambridge Q 285, fol. 21^a, über Zuhejr b. Ġanāb: ويقال كانت فيه عشر خصال لم يجتمعن في غيره من أهل زمانه كان سيد قومه وخطيبهم وشاعرهم ووافدهم إلى الملوك وطبيبهم والطب في ذلك الزمان شرف وحازي قومه والخيرة اللهيان وكان فارس قومه وله البيت فيهم والعدد منهم. Dies Ansehen scheint in seiner Familie auch später fortbestanden zu haben; denn noch von seinem späten Nachkommen سَعْنَةَ بن سلامة بن لُحَارِث بن امرئ القيس بن وكان يظعن معه قومه اذا كان يظعن معهم زيهر بن جناب wird erzählt: انا اظعن ويقومون اذا اقم Gedichte kann er sich rühmen (Abû Ḥātim, ibid., fol. 59^b):

لقد عمّرت زماناً ما يخالفني
 قومي اذا قلت جدوا سيركم ساروا
 وان أردت مقاماً قال قائلهم
 يا سَعْنَةَ الخَيْرِ قد قرت بنا الدار

✓ Seite 23, 13, statt alle l. alte.

» 31, l. Ein Werk über Gebete hat den Titel: سلاح
 السومس, Pertsch, Katalog Gotha, arab., n°. 763; ein
 sīʿitisches Gebet führt den Namen: سلم الليل, Loth, Cata-
 logue Ind. House, n°. 372, II^c; man findet auch: سهام
 الشحر, Elfachrî, ed. Ahlwardt, 278, 1. — Z. 19, l. ge-
 glättet.

Seite 32, 5. Vgl. Ruʿba, im Kitāb arāġiz al-ʿarab, 30,2:

والعيط قد يرمينا بالبهل — Anm. 5. Vgl. auch die
 Erzählung bei Kazwîni, ed. Wüstenfeld, I, 70, oben.

Seite 39, Anm. 2, Z. 3, l. den Worten. — Eine grosse

Reihe von Beispielen für die Anwendung von *الأبعد* im vulgären Sprachgebrauch von Aegypten bietet das Heft:

ترويح الخواطر في التناكيت الفكاهية والنوادر von Ahmed 'Āsūr al-Chiḍrī, Kairo, 1893.

✓ Seite 40, Anm. 9, Z. 2, l. Erfüllung.

✓ » 45, 6, l. Šā'ir.

14620 46, 1. Vgl. Achṭ., *Dīwān*, 328,7: *وَأَيُّ النَّاسِ يَفْتَلُهُ الْهَجَاءُ*. —

○ Anm. 2. Dieselben Worte vom Höllenfeuer, *Ḳorān*, 74, 27.

15012 Seite 47, Anm., Z. 3. Vgl. auch ZDPV., XIII, 55 n°. 49.

✓ » 50, 24, l. den B. der A.

✓ » 55, Anm. 2, Z. 1, l. späterer.

184 0 » 56, Anm. 2. 'Abdallāh ibn al-Mu'tazz, *Dīwān*, 40, ult.:

كما تعود بالسبابة الفریق. Für die Vorstellung von Zau-

berkräften, welche an bestimmte Stellungen der Finger gebunden sind, findet man ein Beispiel bei al-Maḳḳarī,

I, 823. Für die spätere Deutung der Anwendung der *sabbāba* beim Gottesdienste möge folgendes Excerpt aus des Ḥasan al-'Abbāsī «Theologischen Fragen und Antworten» dienen (n°. 63, fol. 32^a Hschr.LH.):

ما للحكمة ان الرجل اذا:

اراد ان يقول لا اله الا الله محمد رسول الله يشير بالسبابة

الى السماء الجواب اصل ذلك ان الله تعالى لما دخل آدم

عم الجنة اعطاه التاج ولباس الكرامة¹⁾ ونسب محمد

صلعم فتنورت الجنة بنوره حتى ان آدم عم رأى الجنة من

اولها الى آخرها ببركة محمد صلعم فتعجب من ذلك حتى

ذهب من جبهته الى كتفه الايمن الى ان صار الى رأس

1) *وَكَبُودٌ وَهَدْرٌ تَلْعَضَرُوهُ*: Ps. 8, 6.

السبابة ورأى ذلك النور فاذا نظر فيه رأى حجاب الملك
والعرش والكرسی وأرواح جميع الخلائق من بركة نوره فصار اصلا
لاولاده الموحدين من ذلك الوقت الى يوم انقيامة ولذلك
سميت سبابة لانها سبب ذلك النور.

○ Seite 58, Anm. 3. S. jetzt Budde: «Noch etwas zum Volks-
liede des alten Israel», Preuss. Jahrb., Bd. LXXXII
(1895), 491—500.

○ Seite 59, Anm. 2. Die Gâhiz-Stelle ist = al-Bajân wal-
tabjîn (ed. Kairo, Maṭbaʿa ʿilmijja, 1313), I, 98.

○ Seite 71, Anm. 5. Sağc-Sprüche في اليروج und في سمر القمر
وڪواكبها sind überliefert im Kitâb al-chaṣâʾiṣ wal-muwâ-
zana bejna-l-ʿarabijja wal-fârisijja (vgl. Muh. Stud., I, 211)
von Ḥamza b. al-Ḥasan al-İsfahânî (Hschr. der Vice-
königl. Bibliothek in Kairo, Luğa, n°. 19, Katalog, IV,
172), fol. 5^b. 49^b.

✓ Seite 73, 4, l. kann.

✓ » 74, 20, l. sich.

✓ » 81, Anm. 4, Z. 3, statt اثنتين l. اثنتين.

✓ » 83, 7, l. seinen.

✓ » 84, Anm. 1, Z. 2, statt II l. I, I.

✓ » 86, Anm., Z. 3 f. 7. Die Worte سقفها وعلى بابها sind
nach وعثمان, und die Worte بيت اللغة nach ان كان
zu versetzen.

✓ Seite 87, Anm. 2, statt الجراد, الجراد l. جرادا, جرادا.

✓ » 106. شيطان رجيم, bei al-Muzarrid, LA., قذف, XI,
184, 15.

EXC 10
Ha
○ Seite 113, ult. Ueber die Legende, dass die Sonne zwischen
den beiden Hörnern des Šejtân auf- und untergehe, s.
die bei Sprenger, Moḥammad, I, 112, Chiz. ad., I, 121,
angeführten Ḥadīte (zu deren Inhalt noch Midrâš rabbâ

zu Kôheleth, I, 2, und Êkhâ r. Pethichthâ, n°. 25, verglichen werden kann).

Seite 130 ff. Eine Beispielsammlung für diese Vergleichung hat al-Ġâhiz, al-Bajân wal-tabjîn (ed. Kairo), I, 90 ff., zusammengestellt.

Seite 131, 12. Der Vers wird bei al-Ġâhiz, ibid., I, 31, 5, von Baššâr b. Burd angeführt.

Seite 136, 6, statt Abū-l-‘Alâ’ l. Abū ‘Amr.

» 138, Anm., Z. 3, l. ‘Abdallâh.

» 147, Anm. 3. Vom Sohn dieses Tau’am: لخارث بن

التَّوَّامِ الْيَشْكُرِي wird bei Abū Hâtim, Kitâb al-mu‘ammarîn, fol. 59^a, berichtet, dass er in der Ġâhilijja gelebt habe und beim Auftreten des Islâm ein Greis gewesen sei. Ein sechszeiliges Gedicht von ihm wird von Ibn al-Kelbî (عن خراش) überliefert.

Seite 186, Anm. 2. Vgl. وتجلببوا السكينة in einer Rede des ‘Alî, Nahġ al-balâġa (ed. ‘Abduh, Bejrût, 1307), 70. Ueber لباس التقوى eine Abhandlung von al-Mâwerdî, Adab al-dunjâ wal-dîn (Stambul, 1304), 235 ff.

I N D E X.

I.

- Abû-l-^cAlâ' al-Ma^carrî, seine Rasâ'il citirt 24, A.; verspottet die Nachahmung der alten Poesie 146; Urtheil der Kritiker über ihn 170.
- Abû ^cAmr b. al-^cAlâ', über die Entwicklung der arabischen Poesie 59, A.; sein Urtheil über die neue Dichtkunst 135 ff.
- ^cAtâ' al-Sindî 13, A.
- Bekr, seine Chuṭba 64; seine Stelle im sunnitischen Partei-Hadîṭ 197.
- Dulâma 140.
- -l-Faraġ ibn Hindû 148.
- Ga^cfar aus Elvira 128.
- Ġahl 200.
- Hurejra 49.
- Hâtim al-Sigistânî 136. 137, A. 151, A.; sein Kitâb al-mu^cammarîn 214. 217.
- -l-Naġm 54. 74. 138, A.
- Nuhejla 9.
- Nuwâs 144; Redaction seiner Gedichte 145, A. 166, A.
- Temmâm 128, A. 134. 142. 143; Urtheil des Ibn al-Aṭîr 164; des Ibn al-A^crâbî 165, A.
- ^cUbejda 10 ff. 141.
- Achṭal, al- 21; Urtheile über ihn 135. 164.
- Aesthetische Beurtheilung der arabischen Poesie 155 ff.
- Aetoler, ihr Brauch bei Kriegsunternehmungen 51.
- Aḥmed al-Gawânî, sein Werk über ^cUjûb al-su^carâ' 138, A.
- Âl, Dämon der Wöchnerinnen 116.

Amen 37, A.

Âmidî, Abû-l-Ķâsim al-, Verf. der Muwâzana 124 f.

Anas b. Mâlik, tritt dem Ĥaggâg entgegen 201, A.

Anbârî, Ibn al-, Lehrgedicht über Ġarib-Wörter 171.

Andâm (Schlûh), Inspiration derselben 213.

Anthologeeen in der arabischen Literatur 166 ff.

A^crâbi, Ibn al-, seine Kritik der Dichter 165.

Arbeiterverse 78, A.

Aristoteles 81, A.; ein Spruch desselben 23, A.

Arzt, Dichter als A. 22.

Asâtîr al-awwalîn, anonymes Werk 181, A.

Aswad al-^cAnsî, al- 107.

A^cšâ, al- 133. 137.

Aš^cariten, dogmatische Differenz mit den Ĥanbaliten 6.

Ašma^cî, al-, seine Kritik der Dichter 136. 138, A.

Aţîr, Ibn al-, verschiedene Schriftsteller dieses Namens
161, A.; vertheidigt das Saġ^c 67; sein Urtheil über
Dichter 162—165.

Aţlâl, in den Ķaşîden, 126 ff.

^cAbbâs b. Mirdâs 75, A.

^cAbdallâh b. Ishâġ, Grammatiker 138, A.

— ibn al-Muġaffa^c 142.

— — al-Mu^ctazz, s. Mu^ctazz.

— b. Nauf 70.

^cAbîd b. al-Abras 16. 148.

^cAdî b. Zejd 137.

^cAgġâg, al- 12. 54. 177, A.

^cAlî, seine Chuţba 64; in der Tendenztradition 196, A.

^cÂmir b. Magnûn, Dichter 126.

— b. Wâtîla al-Kinânî, Wohlredner 65, A.

^cAmr b. Kulţûm 137.

^cAskarî, al-, sein Werk über Taşĥîf 140, A. 147, A.

Bâcharzî, al- seine Anthologie 169.

Badi^c al-zamân al-Hamadânî, über philologische Studien 150.

Basâma 20.

Basšâr b. Burd 13. 140.

- Bauernregeln 72, A.
 Bawwâb, Ibn al- 173.
 Beten, durch Dämonen verhindert 199, A.
 Bettelsprüche 68.
 Bibelcitate, muhammedanische 194.
 Bildniss, Verfluchung eines solchen 29.
 Bile^cam 42 ff.
 Brandmal, Higâ[?] mit dem B. verglichen 90.
 Buhturî, al- 128; Urtheil des Ibn al-A^tîr 164.
- Chaldûn**, Ibn, über zeitgenössische Kunstrichter 170.
 Chalifen, Ansprachen der ersten Ch. 64; Sakîna Attribut
 der Ch. 187; Karenô auf die ^cabbasidischen Ch. über-
 tragen 199, A.
 Chalil b. Aḥmed 140.
 Chaṭîb 20, A.
 Chawwât, al- 75 A.
 Chiḍr, al-, inspirirt die Dichter 6.
 Christen 96, A.
 Chuṭba, Form der alten Ch. 60, A.; der ersten Chalifen 64.
- Dichter**, Mitarbeiter am Kriege 26 ff. — S. Poesie.
 Diṣa 33.
 Durra al-jatîma, al- von Ibn al-Muḳaffa^c 142.
- Dû-l-rumma** 81. 82. 94 ff. 137, A. 210 ff. 212.
- Darî**(?), Dichter aus dem Stamm D. 76.
 Dîjâ[?] al-dîn ibn al-A^tîr 161, A.
 — — al-Kûṣî, Werk über Garîb-Wörter 171.
- Evangelium**, Einfluss auf einen Ḥadîṭ-Spruch 194, A.
 Excommunication 34, A.
 Exorcismen im Saġ^c 68.
- Fachrî**, al-, Geschichtswerk 152.
 Faḥl, Fuḥûl 135.
 Fârâbî, al-, Ansicht über Ginnen 109.

- Farazdaq, al- 8. 9. 10. 11. 45. 137, A. 138, A. 144.
 Fâris, Aḥmed, moderner Dichter 172.
 Faṣâḥa 171.
 Fata Morgana 116.
 Fetischkraft des Wortes 28.
 Finger, Haltung derselben bei Fluch, Gebet etc. 55 ff.
 Fluch 28 ff.; seine Wirkung 38 ff.; materielle Vorstellung
 derselben 29. 39. 118; altarabische Fluchformeln 119.
 Fuchs, Reitthier der Ginnen 209.
 Fuḥûlat al-šû'arâ', Abhandlung des Ašma'î 136. 240, A.
- G**azellen, Verbindung mit Ginnen 208, A.
 Gebet 36; Saġ^c im G. 68; Ginnen verhindern das G.
 199, A.
 Gedichte, verschiedene Vergleichen der G. 87 ff.; mit
 störrigen Kamelen 94, A.; mit buntgewirkten Kleidern
 130 ff.
 Genealogen, ihre Schilderungen 63, A.; sprechen im Saġ^c 71.
 Gestus bei Eid, Segen, Fluch etc. 55.
 Glöckchen, Kundgebung des Hl. Geistes durch G. 189, A.
 Gotteshaus 194, A.
 Götter, Umbildung derselben im Islâm 111—116.
- Ġ**âhilijja, Verherrlichung der G. 135; ihr Werth herabge-
 setzt 149 ff.
 Ġâhiz 141. 149. 153; Excerpt aus Kitâb al-ḥajwân des
 G. 175.
 Gamhara des Šejzari 168.
 Gazzâr, Abû-l-Ḥusejn al- 172, A.
 Gerîr 9. 10. 138.
 Ginnen inspiriren die Dichter 1 ff.; im Islâm 107 ff.; Glaube
 an die Existenz der Ġ. 109; Eigenschaften der Ġ.
 nach dem Ḥadîṭ 111; Anbeter der Ġ. 112; aus heid-
 nischen Göttern entstanden 113 ff.; leuchtende Er-
 scheinungen 205 ff.; gesellen sich den Thieren zu 207;
 ihre Missgunst gefürchtet 209; Ton-Eindrücke der
 Ġ. 210 ff.

Ġarīb al-muṣannaf, al-, Auszüge daraus 78, A. 119.
Ġazel, Etymologie 134.

Halskette, Higâ² damit verglichen 100.

Hamadânî, Badî^c al-zamân al- 150.

Hasmonäer 43.

Hâtif 6.

Hauḍa b. ʿAlî 20.

Heidenthum, s. Götter, Ġâhilijja.

Heilssprüche im Saġ^c 68.

Higâ², ursprüngliche Bedeutung 26 ff.; ältestes Document des H. 42; älteste Anwendung 46; Formalitäten beim H. 47—57; Etymologie des Wortes 69, A.; Proben des alten H. 72; Vergleichen 100 ff.

Hilâlî, Šems al-dîn al- 173, A.

Hind, ihre Kampfesverse 80.

Hinterkopf, 104.

Hišâm al-Marʿî 82.

Hagġa al-Ḥamawî, Ibn 168.

Haggâġ b. Jûsuf, al- 63. 201, A.; seine Chuṭba 64, A.

Ḥadîṭ, jüdische Beeinflussung 190; tendenziöses H. 196.

Ḥaḍaḍa, Berg in Arabien 33, A.

Ḥakam, al-, Dichter, 75. 80.

Ḥalîla, weiblicher Dämon 213.

Ḥammâd aġrad 14.

— al-aṣġar 66, A.

Ḥamza Faṭḥallâh, moderner Dichter 174.

— b. ʿAlî al-Iṣfahânî, Redaction der Gedichte des Abû Nuwâs 145, A. 166, A.

— b. al-Ḥasan al-Iṣfahânî, Kitâb al-chaṣâʿiṣ wal-muwâzana 216.

Ḥanbaliten, dogmatische Differenz mit den Ašʿariten 6.

Ḥârîṭ b. Zâlim, Trauergedicht auf ihn 77.

Ḥasan al-ʿAbbâsî, «Theologische Fragen u. Antworten» 215.

Ḥassân b. Tâbit 3. 31, A.

Ḥidâ² 95, A.

Ḥidjam, Ibn 147, A.

Ḥillî, Ṣafî al-dîn al- 171.

Ḥuṣrî, al-, seine Meinung über neuere Dichter 156.

**Ἰαυβοί* 80.

Iblîs 7. 107, A.

Ibrâhîm b. Hilâl al-Ṣâbî, 67.

Ihâm 6.

Imru' ul-Ḳejs 23. 73. 160; der Anfang seiner Mu'allaka nachgeahmt 128; travestirt 172, A.

— — Stammesname 96.

Izâr, schlaffes Herabhängen desselben 51.

Imâd al-dîn al-Iṣfahânî, Anthologie 169.

Imrân b. Ḥittân 127.

Izz al-dîn ibn al-Atîr 161, A.

Jahjâ b. 'Alî al-munaggim 120, A.

— b. Maṣûr al-'Iglî 129.

— b. Zijâda al-Ṣejbânî 67, A.

Jaṭîma, Abhandlung des Ibn al-Muḳaffa' 142.

Jaṭîmat al-dahr von al-Ta'âlibî 168.

Juden in Medina 29; jüdische Einflüsse auf das Ḥadîṭ 190.

Jûnus b. Ḥabîb 137, A.

Kâ (ägypt.), im Islâm als Ginnen und Heilige 112.

Ka'b b. Madân 63.

— b. Zuhejr 173. 207. 211.

Kahf, Sûrat al- 191.

Kâbin 18. 21. 25, A.; Sprüche im Sağ' 69; Anerkennung im Ḥadîṭ 107 ff.

Kameltreiber, ihre Verse 95, A.

Kampfgedichte 79.

Karenô (pers.), Einfluss auf muhammedanische Vorstellungen 199, A.

Karîm, Terminus der Dichterkritik 137.

Kindî, al- 152.

Kitâb al-^ʿajn 139.

Klagelieder, s. Todtenklage.

Kleidung, symbolische Handlungen mit derselben 46, A.

Kulejb Wâ'il 19.

Kutejjir 128.

Kasîda, Gegensatz zu Regez 82; Spottvers 105; neueste
Literatur der **K**. 173.

Ḳaṣîra, Ibn al- 67, A.

Ḳejs b. al-Aslat 20.

Ḳejs al-ruḳajjât, Ibn, s. ^ʿUbejdallâh.

Ḳorân, Nachahmungen desselben 70, A.; seine Recitation 191.

Ḳûṣî, al- 171.

Ḳuss b. Sâ'ida 60, A. 70.

Ḳutejba, Ibn 156 ff.

Ḳuzah, Umdeutung im Islâm 113.

Lebîd 130, A. 148.

Lichterscheinungen der Ginnen 205 ff.

Lichtglanz umstrahlt die Chalifen 199, A.

Liebesgott als Ginn 116.

Luga 138. 151.

Mâlik b. ^ʿAglân, Chazragite 29.

Ma'mûn al-Ḥârîṭî, Nachahmer des Ḳorân 71, A.

Manṣûr, al-, Chalife, seine Reden 65.

Mas^ʿûdî, al- 141.

Mâsâl (hebr.), Bedeutung.

Maṭal al-sâ'ir, al-, Werk des Ibn al-Atîr 162.

Megd al-dîn ibn al-Atîr 161, A.

Mejjâda, Ibn 75. 80. 97.

Melodien 14—15.

Menstruation, Widerwillen der Ginnen gegen dieselbe 208.

Metrum 57.

Mihrân b. Ḥâfân, Ginn 15.

Mishal, Ginn des A^ʿsâ 133.

Mô'âbh, Higâ' gegen M. 44.

- Moschee, Gotteshaus genannt 194, A.
 Mubarrad, sein Verhältniss zur neuen Poesie 167.
 Muhalhil b. Rabī'a 24, A. 133.
 Muhallab, al- 63.
 Muḥammed, seine Inspiration im Verhältniss zu dem Ginnenglauben 4; vermeidet Verfluchungen 41.
 Muḥtâr, redet im Saġ^c 65. 70.
 Muḳaffa^c, Ibn al- 142. 152.
 Munâdir, Ibn 141.
 Muruwwa und Din 148 ff. 152. 153, A.
 Muse 10.
 Musejlîma 107.
 Musnad-Inschriften 62, A.
 Mu^ctaḏid, Chalife 120, A.
 Mutanabbî 145; Urtheile über ihn 164. 170.
 Mu^ctazz, Ibn al- 145; seine Werke 166.

Nasib 125.

Nâzim 17, A.

Nilus, Hl., Bericht über arabische Quellenlieder 58.

Nubâta, Ibn, Prediger 66.

Nuṣejb, Ibn 10.

Onias 43.

Ortsnamen in den Anfängen der Kaṣîden 128.

Omar I., der Chalife, im sunnitischen Partei-Hadîth 196.

— ibn abî Rabī'a 127. 139.

ʿOmarî, al-, s. Šihâb al-dîn.

Pfeile, man vergleicht damit den Fluch 29 ff.; das Higâ² 87; vergiftete Pf. 89; der Liebenden 117.

Pflanzen als Aufenthaltsort der Ginnen 208. 210.

Philologen, Gesichtspunkte der Ph. in der Kritik der Poesie 135—143. 155.

Poesie, Korân des Iblis 7; ihre Stellung im Islâm 8. 24;

P. der Gâhilîja als Ideal der vollkommenen Dichtkunst

122 ff.; Reaction gegen diese Anschauung 143 ff.; Würdigung der neuern P. 156 ff.

Quellenlieder 58.

Rakwe im Sag^c 68.

Rasîk, Ibn 157.

Rechtssprüche 69.

Regen durch Gebete bewirkt 43.

Regez, Verhältniss zum Sag^c 76; als Poesie nicht anerkannt 78; Verwendung im Spottvers 80; Gegensatz zur Kaşida 82; R. mukatta^c 120.

Reim, älteste Bezeichnung 99; später Kâfije genannt 84. Reşef 111, A.

Rûach hakkôdes 196.

Ru'ba b. al-^cAggâg 8.

Rûh al-*ḳudus* 4; giebt sich in Tönen von Glöckchen kund 189, A.

Rûmî, Ibn al- 160.

Sag^c, ursprüngliche Form der arabische Dichtung 59 ff.; älteste Anwendung des S. 68—71; fehlt in den alten Chuṭab 62 ff.; Eindringen desselben in die amtliche Stilistik 67; Bedeutung und Gebrauch des Wortes 69; erhält sich im Higâ' bis in die Umejjadenzeit 75; Anwendung des S. in alten Wanderungssprüchen 19, A.; in der Todtenklage 77, A.

Sajjid al-*Himjarî*, al- 6.

Sakîna, Lehnwort aus dem Jüdischen 177; Gebrauch des Wortes im *Ḳorân* 179; muhammedanische Erklärung desselben 181; Gegensätze zu S. 183; profane Anwendung 186; biblische Einflüsse 191; rabbinische Einflüsse 193; synonym mit *Rûh al-ḳudus* 195; heidnische Reminiscenzen 198 ff.

Salben des Hauptes 54.

Samsam, Ortsname 147, A.

Schamanen 18, A.

Schiedsrichter, Dichter als Sch. 21.

Schlange, Erscheinungsform der Ginnen 198.

Schönheitskatalog des Mundir 60.

Schuh, symbolische Handlungen mit demselben 47. 51, A.
 Sînâ, Ibn, seine Ansicht über Ginnen 110; als Dichter
 126. 171.

Sîra-Verse 60, A.

Sonne als Šejtân bezeichnet 113 ff.

Sonnenstäubchen 115.

Strauss, Reitthier der Ginnen 208.

Su'âl al-djâr 147.

Surâka al-Bârikî 10.

Symbolische Handlungen 48.

Šâfi'î, al-, seine Ansicht über Muruwwa 150; A.

Šejtân al-kawâfî 9 ff.; Kleidung des Š. 50; vor dem Islâm
 106; Namen der Sonne 113. — S. Ğinn.

Sejzarî, al-, seine Ğamhara 168.

Sekhinâ (hebr.) 177; rabbinische Aussprüche darüber 193.
 195.

Sems al-dîn al-Hilâlî, Lobgedichte auf den Propheten 173, A.

Šidjâk al-, s. Fâris.

Šihâb al-dîn Ahmed b. Muḥammed, Verf. eines Fürsten-
 spiegels 66.

— — al-ʿOmarî, sein Masâlik al-absâr 62, A.

Šiʿr im Verhältniss zu Regez 78; Spottvers 105.

Šâbî, Ibrâhîm b. Hilâl al- 67.

Šadr al-dîn al-Madanî, Anthologie 169; Auszug daraus 176.

Šafi al-dîn al-Hillî 171.

Šâlih b. ʿAbd al-Kuddûs 126. 140.

Šammâʾ, Istimâl al- 52 ff.

Tauʾam al-Jaškuri 147, A.; sein Sohn 217.

Taʿwid in Sagʿ-Form 68.

Thiere, Verkörperungen übernatürlicher Kräfte 199 ff.; Reit-
 thiere der Ginnen 207.

Todtenklage 77, A. 78; der Ginnen 212, A.

Töne der Ginnen 210 ff.

Traumdeutung 28, A.

Ta^cālībī, al- 147; seine Jatīma 168.

Ta^clab, Urtheil über ihn 164.

Tarafa 85.

Ubejda b. Hilāl 65, A.

Ubejdallāh ibn Kejs al-ruqajjāt 127. 137, A. 144.

— al-Murri 65, A.

Uhejha b. al-Gulāh 18, A. 22.

Umda fī mahāsin al-šīr, al- 120. 157.

Umejja b. Abī A^cid 129.

Urwa b. al-Ward 137.

Uwejf al-kawâfi 85.

Verse, s. Regez; in die prosaische Erzählung eingestreut 60.

Vögel, Reitthiere der Ginnen 208.

Wadd, Gottesname 116, A.

Wanderungen, Orakel bei denselben 19.

Weben, als Bezeichnung der dichterischen Thätigkeit 132 ff.

Wetterregeln im Saġ^c 71.

Wildesel, Schilderung bei arabischen Dichtern 81, A.

Wirbelwind, Erscheinungsform der Dämonen 204.

Wissen der Dichter 18 ff. 21.

Wolke, Erscheinungsform der Sakīna 190 ff.

Wort, Zauberkraft desselben 28 ff.

Wufūd 60.

Zahr b. Kejs 65.

Zauberer zur Zeit der Umejjaden 107, A. 108.

Zauberspruch des Dichters 45.

Zeigefinger, s. Finger.

Zijād b. abīhi, seine Chuṭba 64.

Zuhejr, Charakteristik seiner Poesie 85.

— b. Ganāb 19. 22. 214.

II.

91. مَيِّدَات, أُوَيْد — أَبَد.

اللَّهُمَّ 35. 37.

أَمَّا بَعْد 60, A.

إِن نَعَمْ = 37, A.

אָרַג שׁוּר 133, A.

34, A. تَبْرُو, تَبْرُو — بِرَأ.

الأبْعَد, in Flüchen, 40. —

39.

32. 46, A. مَبَاهِلَة — بِهَل.

بَوَاق 33, A.

بَوَاقِر 101.

بيت الله, Verszeile, 98. —

Moschee, 194, A.

تَعَس 39, A. 40, A. 207, A.

جَنَّا 46, A.

جَدْرَة 35, A.

حَيْر 129 ff.

حَدَا 95, A.

حُكْمَات 91, A. — حَكَم.

حَاك 132.

חַרְפָּה 45, A.

114, A. خِرَاطِيمِ الشَّمْسِ

خَرِي } in Flüchen, 40.
خَفِر }

خَلَع 32, A.

خَنْزُوب, Name eines Dämons,

199, A.

خَيْب, in Flüchen, 40.

دَعَا 35, A. — دَعَاة, Finger,

56, A.

دَفَع — مَدْفَع 33, A.

دَمَغ 103.

رَفَد 82, A.

99. رَوَى رَوَى

69. زَمَنَم

147. سَوَال الدِّيَار

سَبَّابَة 55, A. 102. —

55 ff. 215.

57, A. مَسْبَاكَة — سَبَّح

101. سَبَّح

69, A. سَبَّح

133. سَدَى

153, A. شَحَّ

91. شَوَارِد — شَرِد

17. شَاعِر — شَعِر

40 A. شَلَّ

52 ff. اَشْتِمَال اَنْصِمَاء — شَمَل

56, A. شَاهِد — شَهْد

57. شَلُوح اَنْصَبَع

134. صَاغ

82, A. طَرَح III

33, A. 45, A. طَرَد und Derivate

35, A. طَاعُونَة — طَعَن

123. طَعِينَة — 19. طَعَن

35, A. عَدَسَة

179. عَدَن

17, 22, A. 25, A. — عَرِيف

21, A.

210. عَزِيف

101. عَض

85, A. III عَظَل

71. عَائِف

211. عَوَى

134. غَزَل

184, A. غَرَم, antith. غَنَم

112, A. فَضَّح (Passah) ⁹

40, A. فَعَل

17, A. فَوَاد

36, A. החפלל — פלל

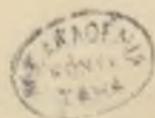
40. قَبَّح

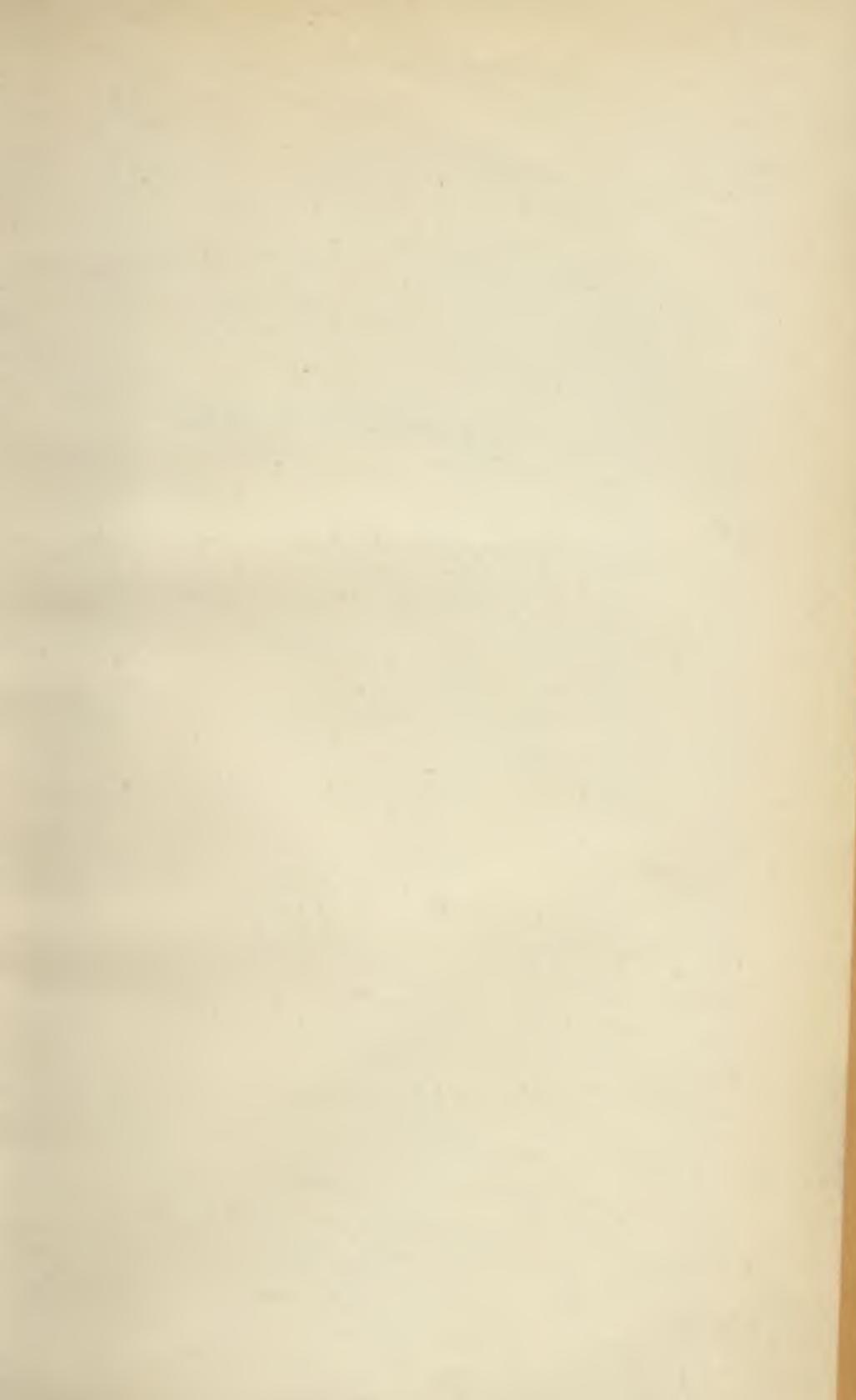
103. قَحَّح

قَلَّح } und Derivate, 101.
قَرَّص }

78. 120. قَرِص

101. قرع
 5. قرين — 113 ff. قرنا الشيطان
 40, A. قشر
 17, A. قصاد
 171. تقعر, تفعير — .تقعر
 قافية, Bedeutung, 83—97;
 Etymologie, 97—105.
 71. قائف
 105. قول
 43. קסמים
 34, A. מקרא העדה — קרא
 186, A. كرماء oder كرسى الكبرياء
 137. كريم
 105. كلمات
 186, A. כבוד
 35. 37. لاعم
 40, 102. نحا
 105. لسان
 34, A. نَدْوَة, ناد
 132. نسج
 25. 37. نشد
 37; als Einleitung der
 Chutba, 60, A.
 101. نهش
 55, A. נשיאות כפים
 6. هاتف — 212. عتف
 211. عتمل
 .هجا, Etymologie,
 27. 69, A.
 211. هدهد
 133. هبل
 101. همز
 212, A. مهمم
 69, A. הנה
 186. وقار
 62, A. ولد
 17 A. يدیب
 17. 69, A. ידעוני





كتاب المعترين

لأبي حاتم سهل السجستاني



طبع
في مدينة ليدن للبروسية

بمطبعة بريل

سنة ١٨٩٩

كتاب المعتمدين

لأبي حاتم سهل السجستاني

طبع

في مدينة ليدن بخروسة

بمطبعة بويل

سنة ١٨١١

