

# Zeitschrift

der

**Deutschen Morgenländischen Gesellschaft.**

---

Herausgegeben

von den Geschäftsführern,

in Halle Dr. **Kampffmeyer**,  
Dr. **Praetorius**,

in Leipzig Dr. **Fischer**,  
Dr. **Windisch**,

unter der verantwortlichen Redaction

des Prof. Dr. A. Fischer.

---

**Siebenundfünfzigster Band.**

---

**Leipzig 1903,**

in Commission bei F. A. Brockhaus.

er unter Hinzufügung von א einen Accusativ machte. Genau dasselbe ist der Fall mit Formen wie תגרייה, welche in HSS. zuweilen mit יי geschrieben, während die beiden Punkte über ה fortgelassen sind. Das eine י ist aber nichts als mater lectionis. Eine Form תגרייה kommt nicht, wie Verf. irrtümlich meint, „unzählige Mal“ bei Maimonides vor, sondern nur in mehreren HSS. und Munks Ausgabe, und er rügt daher mit Unrecht die von mir verlangte Streichung des Tašdīd. In Cod. Loewe sind sämtliche Stellen dieser Art mit nur einem י (also תסרייה, תעזרייה u. s. w.) geschrieben. Verf. hat auch die von ihm angeführte Bemerkung Spitta's missverstanden; denn von einem Tašdīd ist dort gar keine Rede. — Für מכלאה (p. 39) liest Cod. Loewe מכלאה, was sehr gut zu hebr. המסורים passt (bereits verbessert in „Krit. Bem. z. St.“, vgl. auch Chazari 192, 24 und Arab. Chrestom. 78, 17). סלבייה „negative (Attribute)“ Chazari 70, 13. סקה VII „unter demselben Dache weilen“ Chrestom. 81, 17. Der Paragraph סמה VI ist zu streichen, da א m. l. ist. Cod. Loewe hat in allen Fällen תסמה. Zum Hebraismus טבל cf. Chrestom. 18, 24. Zu קטרייה (p. 94) lies „das Ms.“ statt „ein“. ענר III hat in der angezogenen Stelle die gewöhnliche Bedeutung „bestreiten“, cf. J. T. חלקו, Al Ḥarizi חולקים.

H. Hirschfeld.

*Geschichte von Sul und Schumul, unbekannte Erzählung aus Tausend und einer Nacht. Nach dem Tübinger Unikum herausgegeben von Dr. C. F. Seybold. XVII u. 104 S. in 4<sup>o</sup>; dazu: dasselbe aus dem Arabischen übersetzt von demselben. VII u. 94 S. in 4<sup>o</sup>. Leipzig (M. Spirgatis) 1902; in 2 Teilen.*

Wir müssen dem Verf. aufrichtig dankbar dafür sein, dass er uns eine genaue Kenntnis einiger bisher nicht gewürdigter Stücke der seit 1864 für die Tübinger Universitätsbibliothek erworbenen Wetzsteinschen Sammlung arabischer Handschriften ermöglicht und die wichtigsten derselben durch Textausgabe und Übersetzung allgemein zugänglich macht. Auf die Herausgabe der Drusenschrift *Kitāb al-nuḡaṭ wal-dawā'ir* (1902) hat der emsige Eifer des Verf. noch im selben Jahre die im Titel dieses Aufsatzes verzeichnete verdienstliche Arbeit in 2 Teilen rasch folgen lassen. Das Gerippe der ihren Gegenstand bildenden Erzählung lässt sich ungefähr in folgendem kurz darstellen. Dem jemenischen Jüngling Sūl wird seine Braut durch Dämonen entführt. Er sieht im Traum, dass sie als Nonne eingekleidet verborgen gehalten wird und macht sich, durch diesen Wink geleitet, auf, in den Klöstern im 'Irāḡ, Syrien und Ägypten nach ihr zu forschen. Überall beschwört er, der

Muhammedaner, die Oberen der Klöster mit Schwüren bei heiligen Personen der christlichen Kirche, ihm Kunde vom Aufenthalt der Geliebten Sumûl (69, 7 شموله) zu geben. Nach langer vergeblicher Fahrt trifft er, im Zusammenhang mit einigen ritterlichen Episoden, welche dem schwermütigen Liebhaber Gelegenheit bieten, sich als tapferen Helden zu erweisen, in Ägypten mit dem Exmuslim Nabhân zusammen, der infolge einer romantischen Liebesaffaire erfolglos zum Christentum übergetreten war und nun seinen jugendlichen Leichtsin als Mönch verbüsst. Durch ihn wird Sûl mit dem machtvollen Scheich Abû Falâh bekannt, durch dessen Hilfe er ins Land Hind und Sind gelangt und in die (auch aus anderen Volkserzählungen sattsam bekannte) *madînat al-sahara* geleitet wird, bei deren König er durch seine schönen Gedichte Beifall findet. Der König des Zauberlandes erkundet mit Hilfe seiner 'Afârit den Aufenthalt der Sumûl, die im Reiche des Iblis bewacht wird, wohin sie das für Sûl in Liebe entbrannte Ginnmädchen Nahhâda aus Eifersucht entführt hatte. Die Reise nach und in diesem Reiche sowie alle Erlebnisse in demselben geschehen mit Anwendung der in solchen Erzählungen häufig geschilderten Zauberwerke<sup>1)</sup>. Auch Iblis selbst wird durch die schönen Gedichte des Sûl günstig für ihn gestimmt und auf seinen Befehl muss Nahhâda die Braut herausgeben. Die Liebenden werden nun endlich vereinigt; auch Nahhâda geht nicht ganz leer aus.

Ich kann Seybold nicht beistimmen, wenn er dies bisher völlig unbekannte Märchen, das er auf Grund einer Tübinger HS. aus dem XIV. Jahrh. hier zuerst veröffentlicht, als eine dem Rahmen der 1001-Nacht zugehörige Erzählung betrachtet. Die Einteilung in Erzählungsabende, mit der Einführung der Sahrazâd als Erzählerin und des Königs als Zuhörer, erscheint — wie Seybold selbst im Vorwort hervorhebt — bloss ungefähr im ersten Drittel der Erzählung (auch hier ist die Übergangsformel stets in verkürzter reimloser Form angewandt *وادرکت شهرزاد الصبح فسکتت عن الحديث*, vgl. auch die schroffe Abbrechung mitten im Satze bei

1) Bei dieser Gelegenheit finden wir die Beschreibung eines *darb al-mandal*-Zaubers (89, 10); durch Räucherung aus talismanischen Gefässen und das durch einen Zauberstab verursachte Sieden des Wassers im Teich werden für Sûl die heimatlichen Stätten und Personen vorgezaubert. Über Mandal-Zauber vgl. Lane, *Manners and Customs* (5. ed. 1871) I, 338; Abbate Pascha: *Le Fataa* (!) *el Mandel en Egypte* (*Bulletin de l'Institut égyptien* 1885, 370): „un cercle tracé par un magicien ou sorcier, à l'intérieur duquel il reste pour prier et appeler les esprits, pour leur demander des questions, par lesquelles on découvre des personnes, des objects, des événements inconnus“. In einer jüdischen Stelle, bei Harkavy, *Zeitschr. für hebr. Bibliographie* 1897, 182, werden *אֲחָבַי הַמַּנְדֵּל* (d. h. בעלי המנדל) genannt „Leute, die vorgeben, hinter einem Vorhang mit Todten zu sprechen“. Wir ersen hieraus, dass man mancherlei Zaubereien mit dem Worte *mandal* bezeichnet. Vgl. Vollers, *ZDMG.* 50, 651.

dem Worte *من* 18, 7); sie macht den Eindruck späterer Auftragung, die der Redaktor nicht über die ganze Erzählung durchgeführt hat; erst ganz zum Schluss besinnt er sich wieder auf die *Šahrazād* und den König. Von S. 39 an ist wieder durchgängig der *Rāwī* in Thätigkeit (*قال صاحب الحديث* 39, 20; 67, 4. *قال الراوى* 45, 15; 46, 13; 47, 8; 66, 14 u. a. m.), der die Geschichte nicht mehr einem König (*أيها الملك السعيد*), wie in TEN., sondern einem grösseren Zuhörerkreis erzählt, den er gewohnheitsgemäss auch von Zeit zu Zeit apostrophiert (*يا سادة* 30, 13; 78, 5. 18; 87, 8; 88, 18 u. a. m.) und der sich bei längerer Unterbrechung des Hauptthemas auf die Aufnahme des Fadens der Grunderzählung besinnt (*وعدنا*) *الى سياتة الحديث* 67, 11). Diese ursprüngliche Form scheint im ersten Drittel erst später zu gunsten des *Šahrazād*-Motivs getilgt worden zu sein.

Seybold hält mit vollem Recht Syrien für die Heimat der Erzählung; er folgert diese Annahme neben anderen Zeichen zumeist aus den geographischen Gebieten, innerhalb deren sich der Erzähler mit grösserer Sicherheit bewegt. Er ist in der That in syrischer Topographie besser orientiert als in der mesopotamischen, dem Schauplatz des ersten Teiles seiner Erzählung. Freilich zeigt er sich auch in der nächsten Umgebung Kairos als gut unterrichtet (70); aber es sind da nur ganz wenige Punkte, die er nennt. Die kirchlichen Momente, die er erwähnt, müssen nicht gerade auf Syrien weisen; sie gehören der allgemeinen Nomenklatur des arabischen Christentums an. Ebenso wenig möchte ich für die tolerante Gesinnung des Erzählers den Umstand in Anspruch nehmen, dass der „Muslim Sül sich ganz auf christlichen Standpunkt stellt, wenn er die Mönche ansingt“ (Text, Vorwort VIII). Dies ist gangbare Manier in solcher Erzählungslitteratur, so oft verliebte Leute Anreden an christliche Personen in Form von Schwüren vorbringen. Hingegen kann die vom Erzähler beabsichtigte humoristische Nuance in der oft ganz unsinnigen Häufung christlicher Heiligennamen sowie dogmatischer und liturgischer Termini bei solcher Gelegenheit nicht übersehen werden. In Liebesliedern an christliche Personen finden wir solche Schwurgedichte ungemein häufig. Ein altes Beispiel ist

Ag. XX, 87 Bekr b. *Chāriḡa*: *يتعشّف غلامًا نصرانيًا يقال له عيسى*

*ابن البراء العبادي الصيرفي وله فيه قصيدة مزدوجة يذكر فيها*

*النصارى وشرائعهم وأعيادهم ويسمى دياراتهم ويفضلهم* (vgl. auch

Ag. XVII, 129). Das in der Litteratur berühmteste Specimen dieser Gattung ist das Liebesgedicht des *Mudrik b. ‘Alī al-Šejbānī*

an den Christenknaben 'Amr ibn Juḥannâ (Ibn Ḥaġġa, Tamarât al-aurâḳ I 324 ff.), zu dem Ṣafi al-din al-Ḥilli (Dîwân ed. Damaskus 1300, 308 ff.) ein tachmis gekünstelt hat, das auch Dâwûd al-Anṭakî seinem Tazjîn al-aswaḳ (lith. 1279) 325—332 einverleibt und mit einer Erklärung der darin vorkommenden مصطلحات دينى begleitet hat (ibid. 332—339). Ein interessantes Produkt solcher Schwurpoesie bietet auch das dem Abû Nuwâs zugeschriebene كتاب الفكاهة والاعتناس (Kairo 1316) 80, 10—32, wo durch 22 Zeilen ähnliche christliche Schwüre gehäuft werden (im Dîwân ed. Âṣâf, 1898 habe ich dies Gedicht nicht gefunden), ebenso wie derselbe Dichter (ibid. 78) in einer Anrede an einen Maġûsî-Knaben die Terminologie der parsischen Religion aufrollt:

بما يتلون في البستاق (البيسياف) زمرا  
 كتاب زرد داعية المسجوس  
 بسحق المهركان ونوكروز (so) السخ

Es sind dies ungefähr dieselben Eidesarten, die man in den Erzählungen die Christen selbst schwören lässt; freilich (besonders im 'Antarroman) nicht ohne die Absicht, die Heiligtümer der Naṣarâ zum Gegenstand des Spottes zu machen. Allerdings ist es auch leicht begreiflich, dass die Namen von christlichen Heiligen unter den Händen von muslimischen Abschreibern, denen diese Specialität nicht eben geläufig ist, nicht wenig Verstümmelung erleiden, und es wird wohl schwer sein, die Korruptelen جلمود und شمشا zu identifizieren.

Dass der Sprachcharakter der vorliegenden Recension den Stempel einer bestimmten Dialektprovinz an sich trägt, habe ich nicht herausfühlen können. Die Diktion der Erzählung scheint sich in dem in grammatischer Beziehung ziemlich freien und sorglosen Schriftarabisch dieser Gattung zu bewegen, in dem auch sehr häufig Vulgarismen (ايش u. s. w.) gangbar sind, jedoch ohne eine grelle provinzielle Farbe aufzuweisen, die auch am geschriebenen Text mit dem Auge wahrzunehmen wäre. Ein Kenner der Dialektfeinheiten hat jedoch auch aus der Sprache den Eindruck der spezifisch syrischen Herkunft der Erzählung empfangen (briefl. Mitteilung); es wäre interessant, die speciellen Nachweise dafür zu erhalten. Auf einige orthographische, grammatische und lexikalische Eigentümlichkeiten hat Seybold im Anhang zum Textbande XII—XVII hingewiesen. In lexikalischer Beziehung hat mich noch interessiert, dass دين hier (24, 17) in der Bedeutung von Schwur gebraucht wird (vgl. Socin, Dîwân aus Centralarabien, Glossar s. v.) Bemerkenswert scheint mir noch in syntaktischer Beziehung der Ge-

brauch der 3. statt der 1. Person 74, 2 (Übersetzung 67, 9) „bis dass Gott in seinem Ratschluss über mich verfügte und ihn (d. h. mich) von der Religion Muhammeds abbrachte und ihn (d. h. mich) in die christliche Religion einführte“ (ورثته . . . . وأدخله).

Die muhammedanische Feder scheint sich gesträubt zu haben, solche Aussagen in erster Person niederzuschreiben. Aus demselben Grunde wird auch 79, 14 (Übers. 72, 14) von der 1. Person auf die 3. übergesprungen. „Sodann banden sie einen Gürtel um meinen Körper, bekreuzten sein (d. h. mein) Gesicht und es trat der Vater des Mädchens vor und tauchte ihn (d. h. mich) in das Taufwasser“ (an letzterer Stelle hat Seybold in der Übersetzung die 3. Person beibehalten); eine Erscheinung, die Nawawi zu Muslim I 162 mit den Worten charakterisiert: *صرف للهاكى الضمير عن نفسه تصاوفا عن صورة إضافة السوء الى نفسه*, oder bei ähnlicher Gelegenheit Ibn Ḥaḡar al-Hejtami, *Fatawī ḥaditijja* (Kairo 1307) 101, 9 v. u.: *أَنْ يُؤْتَى بِضَمِيرِ الْغَائِبِ لَا الْمُتَكَلِّمِ مَبَاعِدَةً مِنَ الْقَطْفِ بِهَذَا اللَّفْظِ*; vgl. Abhandl. zur arab. Phil. II p. CV. Dadurch ist auch die Bemerkung Seybolds XVII 2 erledigt.

Ich erlaube mir hieran einige Vorschläge zu Text und Übersetzung anzuschliessen:

9 ult. *منسوب* l. *منسوب*; danach zu übersetzen (10, 13): „du fragst nach einem Mond . . . der in seiner Fülle ist (*ḥāl*) bezogen (nämlich das Attribut des Vollmondes wird bezogen) auf ein menschliches Wesen.“ *منسوب* ist *sifa* zu *بدر*. — 12, 2 Anm. 1. Das natürlichste scheint, in Rücksicht auf die folgende Lokalisierung, *سَمِيسَاط* in *بالس* zu emendieren. Seybold meint, dass in diesem Falle bei dem folgenden Ortsnamen eine Verwechslung mit *ساموساتا* anzunehmen wäre. — 13, 8 *غدرأ* l. *غدرأ*. — *ibid.* 18 *أَعَزِمُ* l. *أَعَزِمُ* und zu übersetzen (14, 18): „durch einen Tod, der mich zurückhält von dem, was ich mir fest vorgesetzt habe“. — 19, 16 von Gott: *ولا يجاوز في عدد ولا عدد* „über den nicht geht eine Zahl“ (18, 13); ich glaube: *بِحَاوَز* für *بِحَاوَز* „der nicht zusammen-



gessen, oder hält dich ein anderes Hindernis zurück?“ — 46, 7 „Schrecken des Sonnenaufgangs“; *هَوَّلَ الْمُطَّلَعِ* (so zu lesen 51, 9) ist „Schrecken des jüngsten Gerichtes“, vgl. LA. s. v. *طَلَع*, und in *حَدِيثٍ عَمَرَ أَنَّهُ قَالَ عِنْدَ مَوْتِهِ لَوْ أَنَّ لِي مَا فِي الْأَرْضِ: X 109* *وَجَمِيعًا لِأَفْتَدِيَّتْ بِهِ مِنْ هَوْلِ الْمُطَّلَعِ يَبْرِيدُ بِهِ الْمَوْقِفَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَمَا يُشْرِفُ عَلَيْهِ مِنْ أَمْرِ الْآخِرَةِ عَقِيبَ الْمَوْتِ* — 53 penult. sowie 57, 17 statt: „behielt . . . im Auge“ muss es heissen „stellte Laurer (عين) auf“. — 60, 7 (Text 66, 14) „Lass stehn den Grund, worauf wir können bauen“. *فَنَبَاتْنَا* ist hier kaum richtig; ich vermute *فَنَبَاتْنَا*: „Lass ab davon, was der Grund unseres Verderbens ist, damit wir wieder u. s. w.“ — 66, 21 (Text 73, 4 *وَتَحْرِمُ بِنَادِي*) ist nicht „beginn meine Kost dir schmecken zu lassen“ sondern: „werde mir unverletzlich dadurch, dass du von meiner Nahrung issest“. Es ist damit die *حُرْمَةُ الْمَوَاكِلَةِ* gemeint (Gähiz, Buchalâ 155, 5), vgl. *تَحْرِمْتُ بِطَعَامِكِ* (Baihakî ed. Schwally 190, 8). — 70, 2 verwundet l. verändert. — *ibid.* 4 „Reize“; *الْمَعَانِي* des Textes muss hier als Gegensatz von *صَوْرَةً*, der äusseren Form, verstanden werden; also: die Seelen, das innere Wesen der Menschen. — 75, 20: „Allerdings mein Herr, aber was ich einen Dichter sagen hörte, sollte mir länger nicht gelten“. Der Text (83, 5) erfordert m. E. folgende Übersetzung: „Allerdings mein Herr (habe ich Geduld gelobt), doch bis zu einem gewissen Ziel (*لَا نَقْطَاعَ*), endlich muss die Sache ein Ende haben); hast du nicht gehört, was der Dichter sagt . . .“

Die Tübinger Bibliothek besitzt noch eine, mit farbigen Illustrationen geschmückte, Sonderrecension, des in die TEN eingefügten Romans ‘Omar al-No‘mân (ed. Bûlâk 1279, I 194—419), die älteste Handschr. (aus dem XV.—XVI. Jahrh.), die für diesen umfangreichen Teil des Werkes nachgewiesen werden kann. Seybold bereitet nebst der Edition des Stückes eine kritische Untersuchung über diesen wertvollen Schatz seiner Universität vor, wodurch die von Zotenberg auf diesem Gebiet inaugurierten und von Chauvin geförderten vergleichenden Studien weiter geführt werden sollen. Auch dafür kann er des Dankes der Fachgenossen sicher sein.

I. Goldziher.